

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

RICARDO SANTOS SOUZA

“Ele anunciará justiça às nações”

Uma análise pragmatolinguística do uso de Is 42.1-4 em Mt 12.18-21

MESTRADO EM TEOLOGIA

SÃO PAULO

2023



PUC-SP

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

RICARDO SANTOS SOUZA

“Ele anunciará justiça às nações”

Uma análise pragmlingüística do uso de Is 42.1-4 em Mt 12.18-21

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. Boris Agustin Nef Ulloa.

SÃO PAULO

2023

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação de mestrado por processos de fotos ou eletrônicos

Assinatura _____

Data _____

E-mail _____

FICHA CATALOGRÁFICA

Sistema para geração automática de Ficha Catalográfica para Teses e Dissertações com dados fornecidos pelo autor

Souza, Ricardo Santos

Ele anunciará justiça às nações: uma análise pragmlingüística do uso de Is 42.1-4 em Mt 12.18-21/ Ricardo Santos Souza — São Paulo: [s. n.], 2023.
172p.

Orientador: Boris Agustín Nef Ulloa.

Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, 2023.

1. Dêutero-Isaías. 2. Mateus. 3. Evangelho. 4. Pragmlinguística.
I. Nef Ulloa, Boris Agustín. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia.
III. Título.

CDD

RICARDO SANTOS SOUZA

“Ele anunciará justiça às nações”

Uma análise pragalingüística do uso de Is 42.1-4 em Mt 12.18-21

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Teologia Bíblica.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Boris Agustín Nef Ulloa – PUC-SP (Orientador)

Prof. Dr. Matthias Grenzer – PUC-SP

Prof. Dr. Magno Paganelli de Souza - FAESP

A presente dissertação foi realizada com o apoio da bolsa integral da FUNDASP.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, que por meio do seu Santo Espírito me capacitou e me guiou no estudo das Escrituras, fazendo-me lembrar de que assim como Jesus, seu Filho amado, foi escolhido para anunciar a justiça do Reino, eu, como cristão e servo, em minhas ações e palavras, sou chamado a viver o mesmo.

Esta gratidão se estende à minha cunhada, Risly Eulaine, e ao meu Pastor, Adimael Costa, os quais contribuíram financeiramente para que eu tivesse condições de pagar a matrícula inicial do mestrado e, assim, pudesse iniciar a minha pesquisa. Também faço menção do Prof. Boris Nef que gentilmente me socorreu, dando-me a possibilidade de finalizar este estudo. Que Deus, em sua infinita bondade, abençoe vocês abundantemente!

Meus sinceros agradecimentos aos professores e doutores do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, de forma especial, ao meu orientador, Prof. Dr. Boris Agustín Nef Ulloa, que me apresentou a pragmática e acreditou neste projeto. Aos Professores, Dr. Mathias Grenzer e Dr. Gilvan Leite de Araújo pelas sugestões e pelos apontamentos que contribuíram para aperfeiçoar e redigir a minha pesquisa.

Não poderia deixar de mencionar a minha amada esposa, Risnely Elaine, que ao longo deste percurso foi compreensível, dando-me a liberdade necessária para que eu pudesse dedicar horas e horas em leituras, tradução e redação. Sempre te amarei!

“O Senhor Deus me deu língua de eruditos, para que eu saiba dizer boa palavra ao cansado. Ele me desperta todas as manhãs, desperta-me o ouvido para que eu ouça como os eruditos”.

Is 50.4 (ARA)

RESUMO

A justiça é um dos atributos divinos e, ao mesmo tempo, um anseio antropológico. Por meio da Aliança, Deus comunica sua justiça ao seu povo e, posteriormente, às nações. O Dêutero-Isaías, em especial, o primeiro “*Cântico do servo do Senhor*” (42.1-9), sublinha que Deus escolheu um agente humano para anunciar sua justiça aos exilados judaítas em Babilônia e às nações circunvizinhas. O Evangelho segundo Mateus, por sua vez, cita esse poema isaiano em uma de suas narrativas (12.18-21) e o aplica à pessoa e à missão de Jesus de Nazaré, identificando-o como “*o Servo do Senhor*”; aquele que cumpre, comunica e realiza a justiça na história humana. O texto estudado permite perceber uma relação de continuidade entre a missão de Jesus e as Escrituras Hebraicas (AT) no que se refere à exigência da justiça promovida e desejada por Deus, tornando-se assim, a base para o desenvolvimento desta dissertação. Por meio de uma abordagem pragmalingüística, procura-se focalizar na dinâmica comunicativa do texto, destacando seus eixos pragmáticos, com o objetivo de despertar o leitor moderno a reconhecer o Servo anunciador da justiça e a segui-lo em suas palavras e ações.

Palavras-chave: Dêutero-Isaías; Evangelho segundo Mateus; Pragmalingüística; Justiça; Missão.

ABSTRACT

Justice is one of the divine attributes and, at the same time, an anthropological desire. By means of the Covenant, God communicates his justice to his people and, subsequently, to the nations. Deutero-Isaiah, especially the first "*Song of the servant of the Lord*" (42:1-9), emphasizes that God chose a human agent to announce his justice to the Judahite exiles in Babylon and the surrounding nations. The Gospel according to Matthew, in turn, quotes this Isaian poem in one of its narratives (12.18-21) and applies it to the person and mission of Jesus of Nazareth, identifying him as "*the Servant of the Lord*"; the one who fulfills, communicates and realizes justice in human history. The text studied makes it possible to perceive a relationship of continuity between Jesus' mission and the Hebrew Scriptures (OT) with regard to the demand for justice promoted and desired by God, thus becoming the basis for the development of this dissertation. By means of a pragmalinguistic approach, an attempt is made to focus on the communicative dynamics of the text, highlighting its pragmatic axes, with the aim of awakening the modern reader to recognize the Servant who announces justice and to follow him in his words and actions.

Keywords: Deutero-Isaiah; Gospel according to Matthew; Pragmalinguistics; Justice; Mission.

ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS.....	11
INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1: INVESTIGAÇÃO EXEGÉTICA DE IS 42.1-9.....	20
1. Cenário histórico e composição de Is 40-55.....	20
1.1 A primeira seção do Dêutero-Isaías (caps. 40-48)	25
1.2 Gêneros literários de Is 40-48	29
2. Cotexto e estrutura de Is 42.1-9	32
2.1 Is 42.1-9 como um dos “ <i>Cânticos do Servo</i> ”	32
2.2 Contexto literário	35
2.3 Delimitação e estrutura	37
2.4 Segmentação e tradução	39
3. Análise exegético-teológica de Is 42.1-9	42
3.1 Designação e missão do servo (v. 1)	42
3.2 Características de suas ações (vv. 2-3).....	46
3.3 Sua perseverança (v. 4).....	49
3.4 Descrição do poder criativo de Deus (v. 5).....	51
3.5 O servo como mediador e libertador (vv. 6-7).....	53
3.6 Unicidade de Deus e anúncio de coisas novas (vv. 8-9).....	58
CAPÍTULO 2: COTEXTO E ANÁLISE LITERÁRIA DE MATEUS 12.15-21	62
1. Cotexto geral do Evangelho segundo Mateus	62
2. Mateus 12.15-21 e seu cotexto imediato (Mt 11-12).....	66
3. Crítica textual.....	70
4. Delimitação e estrutura	73
4.1 Segmentação	75
4.2 Tradução.....	76
5. Análise linguístico-sintática	77
6. Análise semântica	88
CAPÍTULO 3: ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE MT 12.15-21.....	98
1. Alguns aspectos introdutórios.....	98
2. Análise pragmática de Mt 12.15-21	102
2.1 Estrutura comunicativa.....	103

2.2 Contexto comunicativo e estratégia pragmática.....	104
2.3 Análise pragmática dos vv. 15-16.....	106
2.4 Análise teológica dos vv. 15-16.....	106
2.4.1 A “ <i>retirada de Jesus</i> ” no Evangelho segundo Mateus.....	106
2.4.2 Seguimento e ministério de curas.....	109
2.4.3 Recomendação de silêncio	112
2.5 Análise pragmática do v. 17	115
2.6 Análise teológica do v. 17.....	115
2.7 Análise pragmática dos vv. 18-21	118
2.8 Análise teológica dos vv. 18-21	118
2.8.1 O Jesus mateano: “ <i>Servo escolhido</i> ” e “ <i>Filho de Deus</i> ” (v. 18a-b)	118
2.8.2 A habilitação de Jesus pelo Espírito de Deus (v. 18c)	119
2.8.3 Objeto de sua missão e destinatários (v. 18d)	124
2.8.4 Seu comportamento e sua atitude (vv. 19-20).....	131
3. Focalização pragmática: Missão e justiça	134
3.1 Missão como tarefa primordial da igreja	134
3.2 A justiça como proclamação e práxis evangélica.....	136
CONCLUSÃO.....	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	144

SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Abreviações Gerais

a.C.	antes de Cristo
acus.	acusativo
adj. m.	adjetivo masculino
aor.	aoristo
art.	artigo
at.	ativo
ARA	Almeida Revista e Atualizada
ARC	Almeida Revista e Corrigida
AT	Antigo Testamento
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , K. Ellinger e W. Rudolph (ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.
BJ	Bíblia de Jerusalém
cap.	capítulo(s)
cf.	confira
conj. coord.	conjunção coordenada
conj. subord.	conjunção subordinada
d.C.	depois de Cristo
ed.	editor(es)
<i>e. g.</i>	<i>exempli gratia</i> : por exemplo
fem.	feminino
hapleg.	<i>hapax legomenon</i> (que ocorre uma vez)
hi.	<i>hiphil</i>
hitp.	<i>hitpaal</i>
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i> : na mesma obra
<i>i. e.</i>	<i>id est</i> : isto é
imperf.	imperfeito
ind.	indicativo
inf.	infinitivo
LXX	<i>Septuaginta</i>
masc.	masculino
Mt	fonte mateana
NA ²⁷	<i>Novum Testamentum Graece</i> , Eberhard e Erwin Nestle, Barbara Aland, et. al. 27 ^a ed. rev. Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
NT	Novo Testamento
ni.	<i>niphal</i>
nom.	nominativo
obj. dir.	objeto direto
<i>op. cit.</i>	<i>opus citatum</i> : obra citada
org.	organizador
NVI	Nova Versão Internacional
part. neg.	partícula negativa
part. prep.	partícula prepositiva
part. perf.	particípio perfeito
perf. at. ind.	perfeito ativo indicativo

pi.	<i>piel</i>
q.	<i>qal</i>
Q	Quelle (alemão “ <i>fonte</i> ”)
séc.	século
ss.	<i>seguintes</i>
s. f.	substantivo feminino
s. m.	substantivo masculino
sing.	singular
subj.	subjuntivo
TM	Texto Massorético
v(v).	versículo(s)
v. tb.	ver também
vol(s).	volume

2. Revistas, obras de referência e séries

ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i> , David N. Freedman (ed.). New York: Doubleday. 6 vols.
ABRL	The Anchor Bible Reference Library
AIL	Ancient Israel and Its Literature
AnBib	<i>Analecta Biblica</i>
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
AYBC	Anchor Yale Bible Commentary
BDAG	Bauer, W; F. W. Danker; W. F. Arndt; F. W. Gingrich. <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature</i> . 4th ed. Chicago, 2021.
BZAW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
BBB	<i>Biblioteca Bíblica Básica</i>
BCBC	Believers Church Bible Commentary
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
Bib	<i>Biblica</i>
BibLoy	<i>Bíblica Loyola</i>
Bijdr.	<i>Bijdragen Tijdschrift voor Filosofie en Theologie</i>
BIS	<i>Biblical interpretation Series</i>
BSac	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Culture</i>
BTC	Biblioteca di Teologica Contemporanea
BZNW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
CB	<i>Cuadernos Biblicos</i>
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
CCSS	Catholic Commentary on Sacred Scripture
CETGNT	Comentario exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento
ConBNT	<i>Coniectanea Biblica. New Testament</i>
CTBJ	<i>Calvary Baptist Theological Journal</i>
CTNT	Commentario Teologico del Nuovo Testamento
DEC	<i>Dicionário de Ética Cristã</i> , Carl Henry (org.). São Paulo, 2007.
DENT	<i>Diccionario exegético del Nuevo Testamento</i> . Horst Balz e Gerhard Schneider (ed.). Salamanca, 2005. 2 vols.

DITAT	<i>Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento</i> , R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. e Bruce K. Waltke (ed.). São Paulo, 1998.
DITNT	<i>Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento</i> . 2. ed. Lothar Coenen e Colin Brown (org.). São Paulo: 2000. 2 vols.
DJG	<i>Dictionary of Jesus and the Gospel</i> , Joel B. Green; Jeannine K. Brown e Nicholas Perrin (ed.). Downers Grove, 2013.
DOTP	<i>Dictionary Old Testament Prophets</i> , Mark J. Boda e J. Gordon McConville (ed.). Downers Grove, 2012.
DSE	<i>Dictionary of Scripture and Ethics</i> , Joel B. Green (ed.). Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
DTIB	<i>Dictionary for Theological Interpretation of the Bible</i> , Kevin J. Vanhoozer, Craig G. Bartholomew e Daniel Treier (ed.). Grand Rapids, 2005.
DTNT	<i>Dicionário Teológico do Novo Testamento</i> , Daniel G. Reid (ed.). São Paulo, 2012.
EB	<i>Enciclopédia da Bíblia</i> . Merrill C. Tenney (org.). São Paulo, 2008. 5 vols.
ECC	Eerdmans Critical Commentary
ECL	Early Christianity and its Literature
EGGNT	Exegetical Guide to the Greek New Testament
EHS	<i>Europäische Hochschulschriften</i>
EstBib	<i>Estudios Biblicos</i>
EtB	<i>Études Bibliques</i>
ETHL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
EvCul	Evangelio y Cultura
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
FAT	<i>Forschungen zum Alten Testament</i>
FOTL	The Forms of Old Testament Literature
FRLAT	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
FThL	<i>Forum theologiae linguisticae</i>
GNT	Grundrisse zum Neuen Testament
Greg	<i>Gregorianum</i>
Herm	Hermeneia
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HvTSt	<i>Hervormde theologiese studies</i>
HBT	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
IBT	Interpreting Biblical Texts
ICC	The International Critical Commentary
IRM	<i>International Review of Mission</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JPT	<i>Journal of Pentecostal Theology</i>
JPTSup	<i>Journal of Pentecostal Theology Supplements Series</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSup	<i>Journal for the Study of the New Testament Supplements Series</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	<i>Journal for the Study of the Old Testament Supplements Series</i>
LBRS	<i>Lexham Bible Reference Series</i>
LHBOTS	<i>Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies</i>
LNTS	<i>Library of New Testament Studies</i>
LTP	<i>Laval théologique et philosophique</i>

NAC	The New American Commentary
NCBC	New Century Bible Commentary
Neot	<i>Neotestamentica</i>
NSBT	<i>New Studies in Biblical Theology</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
NTT	New Testament Theology
NIVAC	The NIV Application Commentary
NDITEAT	<i>Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento</i> . Willem A. VanGemeren (org.). São Paulo: 2011. 5 vols.
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	<i>Novum Testamentum Supplements Series</i>
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
NTCC	New Testament in Context Commentaries
OBO	<i>Orbis biblicus et orientalis</i>
OTL	The Old Testament Library
OTG	Old Testament Guides
OTS	Oudtestamentische Studien/ Old Testament studies
PCNT	Paideia Commentaries on the New Testament
PNTC	The Pillar New Testament Commentary
pu.	<i>pual</i>
RB	<i>Revue biblique</i>
RTP	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i>
RevBib	<i>Revista Bíblica</i>
RevExp	<i>Review and Expositor</i>
RevSR	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
RIBLA	<i>Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana</i>
SB	<i>Stuttgarter Bibelstudien</i>
SBFAn	<i>Studium Biblicum Franciscanum Analecta</i>
SBG	<i>Studies in Biblical Greek</i>
SBL	<i>Studies in Biblical Literature</i>
SBLDS	<i>Society Biblical Literature Dissertation Series</i>
SHBC	Smyth & Helwys Bible Commentary
SHS	Scripture and Hermeneutics Series
SNTSMS	<i>Society for New Testament Studies Monograph Series</i>
SNTU	<i>Studien zum Neuen Testament und Seiner Umwelt</i>
SNTW	<i>Studies of the New Testament and its World</i>
SP	Sacra Pagina
SSN	<i>Studia Semitica Neerlandica</i>
StBi	<i>Studi Biblici</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> . Gerhard Kittel e Geoffrey W. Bromiley (ed.). Grand Rapids, 1964–1976. 10 vols.
TDOT	<i>Theological Dictionary of Old Testament</i> . G. Johannes Botterweck, Heinz-Josef Fabry e Helmer Ringgren (ed.). Grand Rapids, 1975–2015. 15 vols.
TG.ST	<i>Tesi Gregoriana. Serie Teologica</i>
Tr	<i>Transformation: a pentecostal approach to evangelization and social concern</i>
TynBull	<i>Tyndale Bulletin</i>
VT	Vetus Testamentum

VTSup	<i>Supplements to Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WBBC	Wiley Blackwell Bible Commentaries
WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZECNT	Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament

INTRODUÇÃO

O anseio por uma sociedade justa tem sido uma busca profunda e constante do ser humano. Esse é, na verdade, um elemento antropológico enraizado em seu espírito. Por isso, expressa uma exigência moral fundamental da vida humana em comunidade. A prática da justiça pode construir uma sociedade equilibrada. Contudo, para se alcançá-la faz-se necessário que cada ser humano não apenas busque a justiça, mas a tenha como meta cotidiana, de tal forma que a realidade concreta seja transformada progressivamente.

A necessidade de uma comunidade pautada na justiça, segundo os registros da história antiga, tem sido uma preocupação e um ideal presente em diversos povos e culturas. Os conceitos sobre justiça e formas de aplicá-la se estenderam por muitos séculos antes dos primórdios da filosofia grega. Coleções de leis, datadas do final do III e início do II milênio a.C., testemunham essa preocupação social. A mais extensa dessas coleções é originária da Babilônia, conhecida como Código de Hamurábi, embora se assemelhe mais a uma série de emendas à lei comum babilônica ou a um conjunto de diretrizes do que a um código ou coleção de estatutos.¹

Atualmente, se ouve e se lê cada vez mais notícias a respeito dos grandes atos de injustiça praticados no Brasil e no exterior. Diante de tantos atos injustos que atentam contra a dignidade humana e destroem a casa comum, muitas pessoas, grupos sociais organizados, desejam encontrar uma voz de esperança que os auxilie na construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Urge, assim, ouvir o grito dos pobres e da criação, frente aos sistemas opressores, cujo avanço torna-se cada vez mais perigoso e destrutivo. Este estudo se dedica a olhar para o que Deus revelou sobre a justiça na Sagrada Escritura, tendo como referência o primeiro “Cântico do Servo do Senhor” (Is 42.1-9), citado no Evangelho segundo Mateus (12.18-21). Esse cântico, ocupou progressivamente, grande importância na revelação judaico-cristã.²

¹ JOHNSTON, David. *A Brief History of Justice*. Chichester, United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2011, p. 15. BURNSIDE, Jonathan P. *God, justice, and society: aspects of law and legality in the Bible*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 1-8.

² SAWYER, John F. A. *Isaiah Through the Centuries (WBBC)*. Southern Gate, United Kingdom: John Wiley and Sons, 2018, p. 243-250; LAATO, Antti. “Isaiah in Ancient, Medieval, and Modern Jewish Traditions”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 507-530.

O tema da justiça tem sido discutido nas diversas áreas de estudo e conhecimento, entre às quais a política, o direito, a filosofia, a ética, a literatura etc. No entanto, apesar de todos os esforços, estudos, diálogos, tratados aplicados ao tema, o ser humano não tem conseguido traduzir nas realidades concretas os resultados de suas pesquisas. Dentro dessa perspectiva, muitos grupos humanos, religiosos ou não, tem buscado elementos de discernimento nas Escrituras judaico-cristãs.. Os conceitos hebraicos (משפט/צדקה) e gregos (δικαιοσύνη/κρίσις) correspondentes à palavra “*justiça*”, referem-se a todo o cosmos cultural. Primeiramente dizem respeito à ordem correta que é a base do mundo na totalidade e; segundo, à ação humana justa, se esta estiver em conformidade com a ordem universal estabelecida por Deus. A justiça também tem uma relevância soteriológica como fundamento de uma vida plena.³

O tema da justiça ocupa um lugar muito importante tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Em especial neste último, a reflexão é desenvolvida e ampliada à luz da vida, ministério e obra salvífica de Jesus, revelação máxima da justiça de Deus.⁴ Esta se percebia em uma atitude fiel Jesus a vontade divina, na presença e no testemunho do Reino de Deus. Seus ensinamentos sapienciais e suas ações proféticas visavam reestruturar a sociedade palestinese do século I. O Filho de Deus procurou remodelar as relações pessoais de seu tempo, não apenas agindo favoravelmente para com os pobres e marginalizados, mas proclamando uma mensagem de paz, renúncia à violência, justiça e compaixão.

O Primeiro Evangelho destaca o tema da justiça especialmente em relação ao anúncio do Reino de Deus em Jesus. No Sermão da Montanha (Mt 5-7), o Senhor delineia a doutrina da verdadeira justiça, explicando a atitude correta do ser humano para com Deus e seu próximo.⁵ De particular importância é Mt 12.18-21, onde o evangelista recorre à citação de Is 42.1-4 para resumir todo o ministério de Jesus na Galileia. Essa citação, no evangelho mateano, acentua que o ministério de Jesus envolve a proclamação e a promulgação da justiça.⁶ Deste modo, sua missão de levar a justiça prometida por Deus a Israel e às nações (12.18), está em consonância com a expectativa de que seus seguidores busquem e anunciem a justiça também (6.10).

Mt 12.18-21 é relevante, porque acentua a tarefa missionária cada cristão, que consiste em proclamar a justiça. Esta proclamação é possível por meio do Espírito de Deus derramado

³ KÜGLER, Joachim. “Giustizia”. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (ed.). *I concetti teologici fondamentali dell’Antico e del Nuovo Testamento (BTC 143)*. Brescia: Editrice Queriniana, 2009, p. 374.

⁴ DEBERGÉ, Pierre. *La justicia en el Nuevo Testamento (CB 115)*. Estella: Verbo Divino, 2003, p. 5.

⁵ KRÜGLER, op. cit., p. 376.

⁶ BROWN, Jeannine K. “Justice, Righteousness”. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 465.

sobre sua igreja, trazendo não apenas capacitação, como também transformação de atitudes. Assim, o silêncio, a reconciliação e a paz, que tornam as relações humanas muito mais belas, promovendo a harmonia e a busca do bem comum poderão vencer progressivamente a violência, o ódio e todo tipo de injustiça.

O estudo do cântico do servo (Is 42.1-9) em Mt 12.18-21 tem os seguintes objetivos:

1. Conhecer a estrutura e o pano de fundo de Is 42.1-4, bem como Mt 12.18-21;
2. Compreender os enfoques cristológicos da citação isaiana em Mt 12.18-21;
3. Apresentar a força comunicativa da perícopa mateana no contexto em que está inserido o leitor moderno.

O presente trabalho de pesquisa segue os passos da exegese habitual, os quais são: crítica textual, delimitação e estrutura, segmentação, tradução, estrutura literária, análise linguístico-sintática, análise semântica, análise exegetico-teológica e análise pragmática. Destaca-se que em relação a esta última, o texto que se encontra em Mt 12.18-21 será estudado com particular atenção em seu potencial comunicativo, a fim de propor novos caminhos interpretativos para cada crente e comunidade, na condição histórica específica em que eles se encontram. Deste modo, a perspectiva pragmática nos fará compreender o dinamismo do texto e seus efeitos sobre o leitor moderno.

Esta dissertação ocupa-se, como já dito, sobre o estudo exegetico de Mt 12.18-21, seguindo a metodologia da abordagem comunicativa pragmática em três capítulos:

No capítulo 1 estuda-se os aspectos históricos e literários que circundam Is 42.1-9, tendo como ponto de partida o cenário e composição do Dêutero-Isaías (caps. 40-55). Neste percurso leva-se em consideração principalmente sua inserção na seção denominada “*Jacó-Israel*” (caps. 40-48) e os gêneros literários empregados pelo autor. No que diz respeito à perícopa mencionada, ela é delimitada em relação ao capítulo anterior (cap. 41) e ao seguinte (cap. 43); mas, sobretudo, por meio dos elementos intratextuais que evidenciam a coesão do primeiro “*Cântico do Servo*”. Depois da delimitação e estrutura, será realizada uma análise exegetico-teológica, tendo em vista uma melhor compreensão de sua mensagem.

No capítulo 2, o foco do estudo é a perícopa de Mt 12.15-21, a qual está inserida num contexto de disputas entre Jesus e os fariseus (12.1-8, 9-14, 22-37). Para entender o processo comunicativo desenvolvido pelo evangelista, primeiramente aborda-se o cotexto geral do Primeiro Evangelho, passando-se, em seguida, ao seu cotexto imediato, isto é, a grande seção

dos capítulos 11-12. Depois desta exposição, a atenção se volta para os elementos textuais de Mt 12.15-21, onde é feita uma análise crítica, a fim de investigar os possíveis problemas textuais e soluções, seguindo-se de sua delimitação e estrutura. A coesão textual da perícope emerge por meio do estudo sintático-semântico.

No capítulo 3, apresenta-se uma análise pragmático-teológica de Mt 12.15-21, realizada por intermédio de três passos: primeiramente, descrevem-se alguns aspectos introdutórios a respeito da pragmalinguística e sua importância para os estudos bíblicos. Em segundo, busca-se aplicar a abordagem pragmática à perícope mateana, analisando sua dimensão comunicativa e procurando sublinhar os seus principais temas teológicos. Por fim, focaliza-se na atualização hermenêutico-pragmática. Por meio dela o leitor moderno poderá perceber que a identidade do servo e sua missão não se limita aos poucos versículos de Mt 12.18-21. Ao contrário, este leitor também é chamado a continuar o caminho de justiça trilhado por Jesus e, por meio do anúncio do Reino de Deus, tornar conhecida a missão do Filho de Deus de proclamar justiça às nações.

CAPÍTULO 1

INVESTIGAÇÃO EXEGÉTICA DE IS 42.1-9

O primeiro dos assim chamados “*Cânticos do Servo*” (Is 42.1-9)¹ está inserido no cenário histórico dos capítulos 40-55. Estes se situam entre o fim do império babilônico e a ascensão do persa, o qual faz parte de um conjunto de discursos proféticos que, a partir do século XVIII, foi nomeado de “*Dêutero-Isaías*”.² Este primeiro capítulo tem como proposta: (1) apresentar uma breve visão do cenário histórico e composição dos capítulos 40-55; (2) realizar uma análise literário-estrutural de Is 42.1-9; e (3) fazer uma análise exegético-teológica.

1. Cenário histórico e composição de Is 40-55

A fim de compreender o primeiro Cântico do Servo (42.1-9) na camada dos capítulos 40-55, os parágrafos seguintes busca descrever uma visão geral do cenário histórico, o percurso editorial da composição desses capítulos, além de uma breve exposição dos capítulos 40-48, com particular interesse para os seus gêneros literários.

Atualmente, nos estudos acerca do Livro de Isaías, é comumente aceito que os capítulos 40-55, os quais compõem o conjunto chamado “*Dêutero-Isaías*”, diferem em cenário histórico, estilo, destinatário e mensagem dos capítulos 1-39.³ A ruptura entre a primeira (caps. 1-39) e segunda parte de Isaías (caps. 40-55) é percebida pela inserção dos capítulos 36-39, baseados em 2Reis 18-20 e anexados, mais tarde, ao pergaminho Proto-isaiânico.⁴ Na primeira parte do

¹ O texto deste capítulo, assim como os demais seguirá o padrão evangélico de citação de texto bíblico.

² ALBERTZ, Rainer. *Israel in exile: the history and literature of the sixth century b.C.E* (SBL 3). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 378, explica que a identificação de Is 40-55 como uma unidade literária independente, composta por um autor que não é o do Proto-Isaías, veio da crítica histórica. Ainda segundo este autor, os teólogos protestantes alemães, Johann Christoph Döderlein (1775) e Johann Gottfried Eichhorn (1783) foram os primeiros a reconhecer a independência de Is 40-66. Após esses, outro teólogo protestante alemão, Bernhard Duhm dividiu os capítulos 56-66. Dessa forma, desde Duhm, os exegetas têm distinguido três divisões no livro de Isaías: (1) Proto-Isaías (1-39); (2) Dêutero-Isaías (40-55); e (3) Trito Isaías (56-66). BERGES, Ulrich. *The Book of Isaiah: its composition and final form*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012, p. 300, apresenta a mesma explicação, acrescentando que Christoph Döderlein assumiu a hipótese de uma autoria exílica para Is 40-66, como também foi o responsável pela epígrafe “*Dêutero-Isaías*”.

³ RENDTORFF, Rolf. *Antigo Testamento: uma introdução*. Tradução: Monika Ottermann. São Paulo: Academia Cristã, 2009, p. 279.

⁴ Corroboram com essa afirmação BLENKINSOPP, Joseph. “Second Isaiah—Prophet of Universalism”. In: *JSOT*, vol. 13, n. 41, p. 84, 1988; WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66 (OTL)*. Philadelphia, EUA: WJK Press, 1969, p. 8; SCHMIDT, Werner H. *Einführung in das Alte Testament*. 5. Aufl. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 261. CLIFFORD, Richard J. “Deutero-Isaiah”. In: David N. Freedman (ed.). *ABD*. New York: Doubleday, 1992, p. 490-501, vol. 3, acrescenta que os capítulos 36-39 serviram como um apêndice aos escritos de Isaías de Jerusalém, que viveu de meados do século VIII ao início do VII. Segundo este autor, o contexto histórico de Is 40-55 diferem inteiramente dos capítulos 1-39: enquanto no primeiro, o inimigo de Israel é o Império

livro de Isaías (caps.1-39), o leitor é convidado a se ambientar na época do profeta, ouvindo-o como se estivesse ao lado dele. Em Is 40-55, por outro lado, o leitor é transportado para um período posterior, no qual prevalece a escola do profeta Isaías, cuja audiência aguarda a destruição definitiva da Babilônia e o retorno para a sua terra natal.⁵ Além disso, ao contrário dos capítulos 1-39, a camada de textos de Is 40-55 é muito mais unificada, a qual forma “*um drama litúrgico*” e era originalmente uma obra independente”.⁶ Em contrapartida, as muitas vozes que se fazem presentes nesses capítulos, sugerem perceber a forma atual presente como um tipo de drama teológico, uma peça com um roteiro bem-adaptado ou, até mesmo, um drama literário.⁷

O profeta do Segundo Isaías exerceu o seu ministério no VI século, durante o período da queda de Jerusalém e o exílio babilônico, ocorridos em 587 a.C., e a conquista da Babilônia pelo rei Ciro da Pérsia, em 539 a.C. (Is 43.14; 47; 48.14, 20).⁸ Diante desse cenário histórico, o exílio não é apresentado como uma ameaça, e sim como um evento que já aconteceu. Isso é percebido por meio de muitas passagens Dêutero-isaiânicas, nas quais seu autor se refere ao cumprimento de antigas profecias divinas contra a Babilônia e a favor de Israel (41.21-29; 42.9; 43.8-13; 44.8; 45.21; 46.8-12). Além disso, por duas vezes, Ciro é mencionado explicitamente, algo que não ocorre noutros escritos proféticos no caso de uma figura futura, mesmo sendo em profecias messiânicas.⁹ Na avaliação de Hanson, as descrições vívidas das práticas culturais da

Neobabilônico (626-539 a.C.; cf. caps. 46; 47; 48.20-21); no segundo, é o Império Neo-Assírio (935-612 a.C.; cf. caps. 10; 14.24-27).

⁵ STROMBERG, Jacob. “The book of Isaiah: its final structure”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 22.

⁶ BALTZER, Klaus. “The Book of Isaiah”. In: *HTR*, vol. 103, Issue 03, p. 264, July 2010.

⁷ TIEMEYER, Lena-Sofia. “Isaiah 40-55: a judahite reading drama”. In: BODA, Mark J.; DEMPSEY, Carol; FLESHER, LeAnn Snow (ed.). *Daughter Zion: Her Portrait, Her Response*. Atlanta: SBL Press, 2012, p. 57.

⁸ WHYBRAY, Roger N. *The Second Isaiah (OTG)*. Sheffield: JSOT Press, 1983, p. 8. Para uma abordagem detalhada a respeito do pano de fundo histórico Dêutero-isaiânico, v. tb. BLENKINSOPP, Joseph. “Isaiah and the Neo-Babylonian Background”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 161; ACKROYD, Peter R. *Exile and restoration: a study of hebrew thought of the sixth century b. C.* Philadelphia: Westminster Press, 1968, p. 17-38; WAERZEGGERS, Caroline. “Babylonian Kingship in the Persian Period: performance and reception”. In: STÖKL, Jonathan; WAERZEGGERS, Caroline (eds.). *Exile and return: the babylonian context (BZAW 478)*. Berlin–Boston: De Gruyter, 2015. 181-222; SACCHI, Paolo. *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.* Torino: SEI, 1994, p. 25-103; John Bright. *História de Israel*. 7.ed. São Paulo: Paulus, p. 475-479; SOGGIN, J. Alberto. *Storia d'Israele: Introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà*. Brescia: Paideia Editrice, 2002, p. 374-403.

⁹ SOGGIN, J. Alberto. *Introduction to the Old Testament: From its origins to the closing of the Alexandrian Canon*. 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 1989, p. 310-311. ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. II: desde el exilio hasta la época de los Macabeos. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 532, afirma que o Dêutero-Isaías constitui por si só um livro inteiro de profecia salvífica que, ao contrário da maioria dos escritos análogos, trata de um período específico, a campanha triunfal de Ciro, rei da Pérsia, durante os anos 550-539 a.C. (41.2; 44.28; 45.1-13; 46.11-48.14). Por outro lado, CHILDS, Brevard S. *Isaiah: a commentary (OTL)*. Kentucky, USA: Westminster John Knox Press, 2001, p. 290, declara que o argumento que parece ter mais peso (especialmente no meio da erudição inglesa) para o século VI, gira em torno

Babilônia, bem como o anúncio da vinda do Senhor para conduzir os exilados através do deserto para sua terra natal, argumentam a favor de tal local.¹⁰ Por outro lado, Smith defende que é impróprio assumir um cenário exílico para a audiência dos capítulos 40-55, ao dizer que, além de sete textos Dêutero-isaiânicos que não se enquadram nesse cenário (Is 41.8-16; 42.22-25; 43.3, 14, 28; 46-47; 52.3-5), alguns lugares mencionados sugerem uma localização judaica para o público do Segundo Isaías.¹¹

Quanto à autoria dos capítulos 40-55, o Dêutero-Isaías distingue-se dos demais escritos proféticos (e.g., Amós, Oséias, Proto-Isaías, Ezequiel e Jeremias), por não fornecer nenhuma informação de sua vida, origem ou mesmo das circunstâncias que ocasionaram a sua vocação.¹² Além disso, em comparação com essas literaturas proféticas, o autor do Segundo Isaías também não menciona de maneira clara o seu nome e a época de atuação.¹³ Outro ponto que ainda suscita alguma discussão diz respeito à localização geográfica do autor desses capítulos, embora estudiosos tenham apontado para Judá,¹⁴ há um consenso desde o final do século XVIII (e continua a ser a posição padrão nos comentários) de situá-lo na Babilônia.¹⁵ O que se tem por certo é que mais do que a autoria e o cenário, diferenças de linguagem e de ideologias são atualmente aceitas como divisor entre o Segundo e o Primeiro Isaías.¹⁶

Conhecido como o “*profeta da consolação*” (Is 40.1), a linguagem do Dêutero-Isaías é de conforto e encorajamento em favor dos exilados, buscando renovar a fé e esperança deles.¹⁷ A linguagem empregada em seus discursos proféticos é repleta de sentidos, uma vez que ao

dos capítulos 41-48. Neles, a vinda de Ciro não é apresentada como uma previsão do futuro, mas sim como uma prova de que ela já se cumpriu. Ainda segundo este autor, a lógica do argumento profético exige que a audiência das palavras do profeta chegue a um ponto do século VI, no qual a primeira previsão é vista como parte da história.

¹⁰ HANSON, Paul D. *Isaia 40-66*. Torino: Claudiana, 2006, p. 14.

¹¹ SMITH, Gary V. “Isaiah 40-55: which audience was addressed?” In: *JETS*, vol. 54, n. 4, p. 712, 2011.

¹² WIÉNER, Claude. *El Segundo Isaías: el profeta del nuevo éxodo* (CB 20). Estella: Verbo Divino, 1980, p. 12.

¹³ WHYBRAY, *op. cit.*, p. 2-3, esclarece que nos capítulos 1-39, o nome “*Isaías*” aparece 16x, sendo 4x nos capítulos 1-13, 2x no capítulo 20; e 10 nos capítulos 37-39. Destas ocorrências, três (1.1; 2.1; 13.1) estão em títulos editoriais, os quais reivindicam a autoria de Isaías para o extenso grupo de oráculos que se seguirão.

¹⁴ GOULDER, Michael. “Deutero-Isaiah of Jerusalem”. In: *JSOT*, vol. 28, n. 3, p. 362, 2004, apresenta em seu artigo alguns argumentos em defesa da audiência e localização do profeta em Judá. SMITH, Gary V. *Isaiah 40-66* (NAC). Tennessee, EUA: B&H Publishing Group, 2009, p. 46-47, segue visão semelhante, ao apontar algumas evidências não apenas do lugar, como também de atos culturais e profecias nos capítulos 40-55.

¹⁵ BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55* (AYBC). New York: Doubleday, 2002, p. 102.

¹⁶ PAUL, Shalom M. *Isaiah 40-66: translation and commentary* (ECC). Grand Rapids: Eerdmans, 2012, p. 1.

¹⁷ HEFFELFINGER, Katie M. “Isaiah 40-55”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 122-123. Segundo BOADT, Lawrence. *Reading Old Testament: an introduction*. New York: Paulist Press, 2012, p. 366, o motivo desse epíteto é em razão do profeta não anunciar mensagem de julgamento e condenação para Judá, mas apenas de confiança e esperança, já que Deus está prestes a pôr um fim no exílio. CROATTO, José Severino. “*Composición y querigma del libro de Isaías*”. In: *RIBLA 35-36*, Quito: Ecuador, 2000, p. 49, declara que o profeta não apenas fala de consolo e compaixão do Senhor, mas também apresenta críticas. Certamente não por causa de desordens sociais, mas devido ao fascínio que a comunidade tem despertado por “*outros*” deuses (Cf. 45.20; 46.8-9; 48.5b.11). Segundo este autor, esse fascínio acaba bloqueando, por um certo momento, o projeto salvífico de restauração.

longo Is 40-55, o autor desses capítulos retoma três tradições já desenvolvidas por outros autores veterotestamentários. Em primeiro lugar, o profeta recorre às tradições históricas do Êxodo e de Sião, sendo a primeira empregada com mais frequência, visto que ocupa uma centralidade no evento salvífico proporcionado por Deus ao povo de Israel.¹⁸ Segundo, ele dar continuidade às tradições proféticas, pois em muitas passagens, o conteúdo de suas mensagens se assemelha aos de outros profetas, demonstrando assim influências do Proto-Isaías, Jeremias e alguns profetas menores, especialmente Oséias, Miquéias, Naum e Sofonias.¹⁹ Por fim, em terceiro lugar, ele também visita à tradição do Saltério, ecoando ao longo dos capítulos 40-55, salmos de louvor e lamento.²⁰

No que diz respeito a sua composição, tem sido demonstrado por diversos estudos que o Dêutero-Isaías percorreu um longo caminho entre edições e interpolações até chegar a sua forma final.²¹ Estudos originados do meio acadêmico alemão argumentam, por exemplo, que os capítulos supracitados foram compostos em dois estágios redacionais: no primeiro (caps. 40.1-52.12), o autor compôs o prólogo, introduzindo nele os vv. 1-5 e 9-11. Posteriormente, ele adicionou os três primeiros “*Cânticos do Servo*” (42.1-9; 49.1-6 e 50.4-9) e, em seguida, os hinos de louvor ou “*escatológicos*” (42.10-13; 44.23; 45.8; 48.20-21), encerrando com um apelo aos judeus exilados para que retorne a Sião (52.7-12).²² No segundo, ele acrescentou os capítulos finais 54-55, interpolando 40.6-8 no prólogo que, em vista da salvação demorada, proclama a eficácia da palavra de Deus (cf. 55.10-11). Neste processo editorial, é inserido o quarto e último “*Cântico do Servo*” (52.13-53.12), no qual delineia o relacionamento entre Sião e os cativos, de um lado; e Sião e as nações, do outro. O autor Dêutero-isaiânico conclui a sua obra literária convidando os exilados para uma peregrinação até Sião (55.12-13).²³

¹⁸ VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução: Francisco Catão. 2.ed.rev. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006, p. 661, vol. 2.

¹⁹ PAUL, *op. cit.*, p. 50-56. SOMMER, Benjamim D. *A prophet reads Scripture: Allusions in Isaiah 40-66*. Stanford, EUA: Stanford University Press, 1998, p. 32-104, aborda vários elementos que evidenciam a influência desses profetas sobre o Dêutero-Isaías, os quais destacam-se: (a) cumprimento de profecias anteriores; (b) ligações tipológicas; (c) ecos; e (d) recontextualização histórica.

²⁰ PAUL, *op. cit.*, p. 56-57; SOMMER, *op. cit.*, p. 109, argumenta que no Segundo Isaías se encontra a utilização de inúmeros grupos de vocabulário associados aos salmos e, muitos dos poemas Deutero-isaiânicos são baseados em algum gênero ou estrutura extraídos do saltério. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 24, declara que é possível encontrar um salmo de lamento em Is 40.6-8, que traz ecos dos Salmos 39, 49 e 90; assim como os capítulos 51.9-52.3, onde um lamento comunitário é claramente discernido. Além disso, segundo este autor, fortes influências de salmos de louvor são percebidas no poema de Is 40.12-31.

²¹ BEAUCAMP, Evode. *Los profetas de Israel*. Estella: Verbo Divino, 1988, p. 257, diz que o livro de Isaías permaneceu por muito tempo como um livro aberto, no qual ao longo de vários anos, antes que chegasse na sua composição final, diversos escribas puderam registrar as preocupações de gerações sucessivas como desejavam.

²² ALBERTZ, *op. cit.*, p. 393-396; BERGES, 2012, p. 386.

²³ VAN OORSCHOT, Jürgen. *Von Babel zum Zion: Eine Literarkritische und Redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin–New York: De Gruyter, 2018, p. 103 e 273; KIESOW, Klaus. *Exodustexte im Jesajabuch: Literarkritische und Motivgeschichtliche Analysen (Orbis biblicus et orientalis 24)*. Göttingen: Vandenhoeck und

Atualmente, existe uma certa unanimidade entre os comentaristas de que Is 40-55 é estruturado como segue: um prólogo (40.1-11) e epílogo (55.6-13)²⁴ que formam um *inclusio* em torno do assim chamado “*Novo Êxodo*”.²⁵ Em adição a esses, os estudiosos observaram ainda quatro elementos: (1) um segundo par de passagens introdutórias (40.12-31) e conclusivas (52.7-10), onde o mensageiro aparece proclamando a salvação de Jerusalém; (2) fragmentos de hinos que concluem os blocos principais de oráculos (42.10-13; 44.23; 45.8; 48.20-21; 49.13; 51.3; 52.9-12 e 55.12-13);²⁶ (3) inserção de algumas peças cujo tema (e.g., idolatria) e estilo diferenciam-se do resto da obra (40.19-20; 41.6-7; 44.9-20; 46.6-8); e (4) quatro passagens denominadas de “*Cânticos do Servo*” (42.1-9; 49.1-6; 50.4-9 e 52.13-53.12), as quais foram inseridas em lugares importantes do *corpus* Dêutero-isaiânico. Por fim, chegaram a conclusão que a parte central da obra (caps. 44-48) enfatiza o relacionamento de Deus com as nações estrangeiras, onde os capítulos 44-45 tratam da ascensão do rei persa Ciro e, os capítulos 46-48, dizem respeito ao colapso do Império Babilônico. Tendo em vista essas informações, uma estrutura básica para o Segundo Isaías seria a seguinte:²⁷

Estrutura do Dêutero-Isaías			
Prólogo	40.1-11		
Discurso introdutório	40.12-31	<i>Hinos de louvor</i>	<i>“Cânticos do Servo”</i>
Parte 1	41.1-42.13	42.10-13	42.1-9
Parte 2	42.14-44.23	44.23	
		45.8	
Parte 3	44.24-48.21	48.20-21	
Parte 4	49.1-13	49.13	49.1-6
Parte 5	49.14-52.12	51.3	50.4-9
		52.9-12	
Parte 6	52.13-55.5	55.12-13	52.13-53.12
Epílogo	55.6-13		

Ruprecht, 1979, p. 158; SCHMITT, Hans-Christoph. “Prophetie und Schultheologie im Deuterojesajabuch: Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Jes 40-55”. In: *ZAW*, vol. 91, n. 1. p. 43-69, 1979.

²⁴ BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40-55* (Herm). Minneapolis: Fortress Press: 2001, p.15; SCHMIDT, *op. cit.*, p. 264; SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *I profeti*. Roma: Edizioni Borla, 1996, p. 307; SMITH, *op. cit.*, p. 81; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 28; MELUGIN, Roy F. *The Formation of Isaiah 40-55 (BZAW 141)*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1976, p. 82-87.

²⁵ SCHMIDT, *op. cit.*, p. 268; CROATTO, *op. cit.*, p. 50. WHYBRAY, *op. cit.*, p. 49, sublinha que o tema já havia sido abordado pelo profeta Ezequiel (20.32-44), mas de uma maneira muito diferente. Segundo este autor, o Dêutero-Isaías fez dele o seu próprio tema, ensinando que o “*novo Êxodo*” seria ainda mais espetacular e duradouro em seus efeitos. VAN OORSCHOT, *op. cit.*, 2018, p. 100, diz que o sentido de “*novo*” aqui não é simplesmente uma repetição do antigo, mas sim, ele surge como resultado de uma situação histórica. SIMIAN-YOFRE, Horacio. *Exodo en Deuteroisaiás*. In: *Bib*, vol. 61, n. 4, 1980, p. 530, afirma que a opinião predominante no mundo exegético é que o “*segundo*” ou “*novo Êxodo*” constitui o fio condutor da teologia Dêutero-isaiânica.

²⁶ SMITH, *op. cit.*, p. 53; BERGES, *op. cit.*, p. 306-307; BALTZER, *op. cit.*, p. 15; SCHMIDT, *op. cit.*, p. 263. ALBERTZ, *op. cit.*, p. 383-385.

²⁷ Este modelo segue, com algumas alterações, o que foi proposto por MELUGIN, *op. cit.*, p. 81-82. Estrutura semelhante, porém com leves diferenças são apresentadas por VERMEYLEN, Jacques. “*Esäie*”. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (ed.). *Introduction à l’Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides, 2009, p. 413; JÜNGLING, Hans-Winfried. “*Il libro di Isaia*”. In: ZENGER, Erich (ed.). *Introduzione All’Antico Testamento*. 3ª ed. Brescia: Editrice Queriniana, 2013, p. 724.

1.1 A primeira seção do Dêutero-Isaías (caps. 40-48)

Como visto no parágrafo precedente, o Dêutero-Isaías é delimitado por um epílogo e prólogo. Além disso, a maioria dos comentaristas também concorda que os capítulos 40-55, embora possuam estilo e linguagem semelhantes, diferem em temáticas e mensagem teológica, estando separados por duas grandes seções: capítulos 40-48 e 49-55.²⁸ Na primeira (caps. 40-48), o conteúdo da mensagem profética focaliza-se no ato libertador de Deus, no qual se destaca o resgate de “*Jacó-Israel*”²⁹ do cativo babilônico, tendo como seu instrumento o rei Ciro. Na segunda seção (caps. 49-55), os oráculos do arauto do Senhor têm como endereço “*Sião-Jerusalém*”,³⁰ para qual é anunciada sua restauração e glorificação, além de convidar o povo para se banquetear e testemunhar a vitória do Senhor sobre a Babilônia.³¹

Várias propostas de delimitação têm sido apresentadas pelos comentaristas para esta primeira seção (caps. 40-48). Oswalt, por exemplo, a divide em quatro porções: 40.1-31; 41.1-44.22; 44.23-47.15 e 48.1-22.³² Motyer, em contrapartida, a segmenta em três seções principais: 40.1-42.17; 42.18-44.23 e 44.24-48.22.³³ Esta obra segue o modelo estrutural de dois autores:

²⁸ BOADT, *op. cit.*, p. 366; CHILDS, *op. cit.*, p. 372; CLIFFORD, *op. cit.*, p. 491; OSWALT, John N. *Comentários do Antigo Testamento: Isaías*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 354-355, vol. 2; MOTYER, J. Alec. *The prophecy of Isaiah: na introduction and commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993, p. 289. BERGES, *op. cit.*, p. 385, pode ser uma exceção neste grupo, já que, baseando-se nos comandos do “*Êxodo*” em Is 48.10-21, 52.11-12 e 55.12-13, demarca o Segundo Isaías em três partes: 40-48, 49-52 e 54-55. PLAMONDON, Paul-Henri. “*Sur le chemin du salut avec le Deuxième Isaïe*”. In: *NRT*, vol. 104, n. 2, p. 241-242, 1982, considerando Is 42.10-12; 44.23; 49.13; 52.9-12 como doxologias, isola os caps. 40-55 em cinco discursos: 40.12-42.12; 42.13-44.23; 44.24-49.13; 49.14-52.12; 54.1-55.12.

²⁹ KRATZ, Reinhard G. “Israel in the Book of Isaiah”. In: *JSOT*, vol. 31, n. 1, p. 112, 2006, esclarece que Jacó traz à mente as narrativas patriarcais, e a combinação com Israel nos direciona para a renomeação de Jacó em Gn 32.29 e 35.10, sendo que o duplo uso do nome “*Jacó-Israel*” nos Profetas e outras obras do AT está diretamente relacionado a esta tradição. Ainda segundo este autor, Para o Segundo Isaías, isso faz todo o sentido.

³⁰ THOMAS, Heat A. “Zion”. In: BODA, Mark J.; MCCONVILLE, J. Gordon (ed.). *DOTP*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2012, p. 907, declara que nos profetas, “*Sião*” é encontrado com três designações semânticas: (1) o termo geralmente se refere à localização geográfica do Monte do Templo (e. g. Is 4.5; 8.18; 18.7; 24.23; 29.8; 31.4; 37.32); (2) pode identificar a própria cidade (e. g. Is 2.3; 4.3; 10.12); e (3) Em outros lugares, “*Sião*” representa tanto a cidade quanto seus habitantes, sendo que nessa designação, ela é personificada como uma mulher/mãe (e. g. 49.14; Jr 9.19; Jl 2.23; Mq 4.11; Sf 3.16). TIEMEYER, Lena-Sofia. *For the comfort of Zion: the geographical and theological location of Isaiah 40-55* (VTSup 139). Leiden-Boston, 2011, p. 251, afirma que assim como no caso de “*Jacó-Israel*”, a relação frequentemente paralela entre Jerusalém e Sião, juntamente com as formas variadas, porém semelhantes, em que essas duas entidades são retratadas, sugere que os dois termos são usados aproximadamente como sinônimos em Is 40-55.

³¹ CLIFFORD, *op. cit.*, p. 491-492.

³² OSWALT, *op. cit.*, p. 70.

³³ MOTYER, *op. cit.*, p. 289; LAATO, Antti. “The composition of Isaiah 40-55”. In: *JBL*, vol. 109, n. 2, p. 212, 1990, entende apenas Is 40.1-2 como sendo o prólogo, após este, ele segmenta esta seção em quatro ciclos: 40.3-42.17 (I); 42.18-44.8 (II); 44.9-46.2 (III) e 46.3-48.21 (IV). OOSTING, Reinoud. *The Role of Zion/Jerusalem in Isaiah 40-55: a corpus-linguistic approach* (SSN 59). Leiden-Boston: Brill, 2013, p. 216, vê duas seções (41.1-44.28 e 45.1-48.22), ao considerar o capítulo 40.1-11, como o prólogo, e 41.12-31, como uma introdução as principais audiências. Por sua vez, MELUGIN, *op. cit.*, p. 90, após o prólogo, demarca Is 40.12-31, como um grupo introdutório de disputas, seguido por três seções, cada uma concluída com um breve hino (41.1-42.13; 42.14-44.23; 44.24-48.21).

o primeiro é Smith, que fundamentando-se nos assuntos mais relevantes depois do prólogo (40.1-11), divide Is 40-48 em dois grandes grupos: 40.12-44.23 e 44.24-48.22.³⁴ O segundo é Berges, que, ao considerar os hinos conclusivos dos blocos principais, segmenta a primeira sessão em quatro unidades menores: 40.12-42.12; 42.13-44.23; 44.24-45.8; 45.9-48.22.³⁵ Com base nesses autores, é possível esquematizar os capítulos 40-48 da seguinte forma:

Estrutura da primeira seção do Dêutero-Isaías (40-48)						
<i>Prólogo: 40.1-11</i>						
Grupo 1	40.12-44.23	Unidades	40.12-42.12 42.13-44.23	Hinos	42.10-12 44.23	<i>“Cântico do Servo” 42.1-9</i>
Grupo 2	44.24-48.22		44.24-45.8 45.9-48.22		45.8 48.20.21	

No prólogo Dêutero-isaiânico (40.1-11), o Senhor Deus convoca o seu mensageiro para confortar o povo que se encontra ainda no exílio, anunciando sua vontade de trazer uma nova dispensação de perdão, paz e restauração para *“Jacó-Israel”*. A mensagem de redenção, proclamada do conselho divino (vv. 1-8),³⁶ possibilita confirmar a veracidade da palavra do Senhor, bem como convocar Sião-Jerusalém a ser um arauto das boas-novas (vv. 9-11).³⁷ A palavra de Deus é um dos temas principais do Segundo Isaías, ressoando num amplo cenário o seu dinamismo.³⁸ Além disso, nesse capítulo de abertura é anunciado temas que aparecerão ao longo dos capítulos 41-48: a soberania de Deus sobre o mundo inteiro, a eleição e redenção de Jacó-Israel, a disputa com os deuses estrangeiros e suas imagens, bem como a revelação da sua palavra divina.³⁹

Depois do prólogo, segue o primeiro grupo de discursos proféticos formado pelos capítulos 40.12-44.23 e as suas duas unidades: 40.12-42.12 e 42.13-44.23. A primeira (40.12-42.12) demonstra que o Senhor tem o destino de Jacó-Israel em suas mãos, ao relacionar-se de maneira mais direta com a situação, temores e necessidades dos exilados na Babilônia, ainda que não sejam mencionada explicitamente aqui.⁴⁰ Nessa primeira unidade, o autor do Segundo Isaías também descreve uma grande cena de julgamento entre o Senhor e os deuses estrangeiros,

³⁴ SMITH, *op. cit.*, p. 53.

³⁵ BERGES, *op. cit.*, p. 310.

³⁶ Corroborado por SWEENEY, Marvin A. *Isaiah 1-4 and the post-exilic understanding of the isaianic tradition*. Berlin-New York: De Gruyter, 1988, p. 66; HANSON, *op. cit.*, p. 32-33; SEITZ, Christopher R. “The divine council: temporal transition and new prophecy in the book of Isaiah”. In: *JBL*, vol. 109, n. 2, p. 229-247, 1990. SMITH, *op. cit.*, p. 89, não vê esses versículos como representando a imagem de um conselho divino. Em vez disso, é melhor abordar esses versículos como uma alegre “*proclamação de salvação*” escatológica.

³⁷ CHILDS, *op. cit.*, p. 294.

³⁸ MARCONCINI, Benito. *El Libro de Isaías (40-66)*. Madrid: Ciudad Nueva, 1999, p. 43.

³⁹ BALTZER, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁰ GOLDINGAY, John. *The Message of Isaiah 40-55: a literary-theological commentary*. London-New York: T&T Clark International, 2005, p. 33.

Israel e as nações (41.1-42.9). Em duas cenas paralelas (41.1-20; 41.21-42.9), Deus aparece julgando as nações e seus deuses (em suas imagens cúlticas) como errados e defendendo Israel como sua imagem e servo.⁴¹ Além disso, ela enfatiza o papel de Senhor como o Deus criador (40.12-31),⁴² bem como a sua capacidade de estabelecer justiça por meio do seu Servo (42.1-4). Ela se encerra com o primeiro (42.10-12) dos quatro hinos conclusivos da primeira seção do Dêutero-Isaías (40-48), o qual convida todos a celebrar e cantar um novo cântico ao Senhor.⁴³

A segunda unidade (42.13-44.23) começa com um discurso proclamatório de salvação (42.14-17), no qual o Senhor afirma a intenção de libertar o povo israelita de sua cegueira espiritual (vv. 18-25), conduzindo-o em novas direções.⁴⁴ Além da cegueira de Israel, quatro aspectos circundantes se destacam nessa unidade: (1) a certeza de que Israel será redimido (43.1-8), evidenciado pelo uso que o Dêutero-Isaías faz da palavra “*resgate*”, a qual põe em relevo o conjunto da obra;⁴⁵ (2) um forte elo relacional entre as expressões “*primeiro e último*” e “*novas coisas*” (44.9-13; 44.6-8);⁴⁶ (3) Israel como testemunha do único Deus que age e fala segundo a sua palavra (43.9-13); e (4) continuação da temática do novo êxodo 43.14-21.⁴⁷ Assim como na primeira unidade, um novo hino de louvor é introduzido aqui para encerrar essa unidade, entoado como uma convocação a toda a natureza para celebrar o evento redentor, que Deus implementou a favor de Israel (44.23).

⁴¹ CLIFFORD, *op. cit.*, 491.

⁴² BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 170, diz que o tema da criação está em evidência nos capítulos 40-48, o qual é raro e bastante diferente em ênfase quanto a Is 49-55, aparecendo no Trito-Isaías (56-66) apenas com referência à criação de um novo céu e nova terra (65.17). TULL, Patricia K. “God’s character in Isaiah”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 207, sublinha que a criação de Deus do mundo, em geral, e a de Israel, de modo particular, são temas teológicos especiais encontrados no Segundo Isaías.

⁴³ PLAMONDON, *op. cit.*, p. 248; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 102; BEAUCAMP, *op. cit.*, p. 260; BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66 (OTL)*. Louisville: WJK Press, 1998, p. 45, afirma que a frase “*nova canção*” tornou-se um clichê para qualquer grande hino exuberante. Segundo este autor, ela provavelmente se originou quando um novo hino era encomendado para uma ocasião litúrgica especial, funcionando como uma correspondência para uma nova ação de Deus.

⁴⁴ SWEENEY, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁵ BEAUCAMP, *op. cit.*, p. 261; MARCONCINI, *op. cit.*, p. 73, esclarece que por cinco vezes o termo “*resgate*” ocorre nessa unidade, quer seja em sua forma verbal (43.1; 44.22-23), quer seja na substantivada (43.3 e 44.6). MERENDINO, Rosario P. *Der Erste und der Letzte: eine Untersuchung von Jes 40-48 (VTSup 31)*. Leiden: E. J. Brill, 1981, p. 314, afirma que esse termo e as imagens que aparecerão ao longo dessa unidade, revelam a orientação fundamental do texto em direção à história da salvação.

⁴⁶ CLIFFORD, Richard J. *Fair spoken and persuading: an interpretation of Second Isaiah*. New York: Paulist Press, 1984, p. 43, argumenta que o significado de “*primeiro e último*” é fortemente relevante para a analogia histórica do Dêutero-Isaías. Segundo este autor, a expressão é emparelhada com “*eventos antigos*”, principalmente no contexto do “*novo êxodo*” e da cosmogonia.

⁴⁷ KIESOW, *op. cit.*, p. 169; VAN OORSCHOT, *op. cit.*, p. 71-74; WATTS, Rikki E. “Consolation or confrontation? Isaiah 40-55 and the delay of the new Exodus”. In: *TynBull*, vol. 41, n. 1, p. 33-34, 1990; KLEIN, Anja. “Zieht heraus aus Babel: Beobachtungen zum Zweiten Exodus im Deuteronesajabuch”. In: *ZThK*, vol. 112, n. 3, p. 281, 2015, declara que Is 43.16-21 é uma testemunha chave para a ideia do segundo êxodo no livro do Dêutero-Isaías.

O segundo grupo de oráculos é composto pelos capítulos 44.24-48.22, os quais também são desenvolvidos em duas unidades: 44.24-45.8 e 45.9-48.22. A primeira delas (44.24-45.8) é formada por dois oráculos distintos, porém, conectados entre si: o capítulo 44.24-28 é direcionado internamente à audiência judaica do exílio; enquanto 45.1-8, o assim chamado “*oráculo de Ciro*”, introduz este rei no plano salvífico de Deus.⁴⁸ Se por um lado, nos capítulos anteriores, o evento Ciro ainda não era realidade, aqui, ele surge como elemento do plano da salvação, concebida pelo Senhor em favor de Israel.⁴⁹ Além da dupla menção desse rei (44.28; 45.1), essa unidade tem em comum o fato de ser introduzida por “*uma fórmula de mensageiro*” (44.24; 45.1).⁵⁰ Um terceiro hino a encerra, salientando não apenas a justiça de Deus, como também seu poder salvador (45.8). Além disso, os discursos dessa unidade são agrupados de maneira que visam proclamar o Senhor como o único Criador de toda a realidade, constituindo, também, o discurso central dos capítulos 40-48.⁵¹

A segunda unidade (caps. 45.9-48.22) é repleta de afirmações acerca da singularidade do Senhor (monoteísmo),⁵² demonstrando que as nações testemunharão o ato salvífico de Deus em favor do seu povo (45.11-13), e, que, o grito jubiloso do Israel liberto do exílio babilônico, chegará aos confins da terra.⁵³ Nessa segunda unidade, estudiosos concordam que: (1) os capítulos 46 e 47, apesar das diferenças literárias e redacionais, devem ser vistos em conjunto dentro do Dêutero-Isaías;⁵⁴ (2) o capítulo 48, embora apresente uma certa controvérsia em

⁴⁸ BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁹ BEAUCAMP, *op. cit.*, p. 264; CROATTO, *op. cit.*, p. 50, destaca que a figura de Ciro, proeminente nessa primeira parte do Segundo Isaías, e somente nela (44.28a; 45.1-7, 9-13, com uma antecipação retórica em 41.1-4, 25-29), é uma manifestação desse poder universal do Senhor. Ainda segundo este autor, esses oráculos são enquadrados com afirmações da exclusividade da ação histórica e criativa de Deus.

⁵⁰ WHYBRAY, Roger N. *Isaiah 40-66 (NCBC)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981, p. 102, declara que a repetição da fórmula do mensageiro aqui, deve ser entendida como destinada a retomar o fio condutor do discurso. Por outro lado, OSWALT, *op. cit.*, p. 244, acentua que essa frase é usada para gerar confiança nas promessas de Deus de redimir e libertar.

⁵¹ BERGES, *op. cit.*, p. 329; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 154; CHILDS, *op. cit.*, p. 348; GOLDINGAY, John; PAYNE, David. *Isaiah 40-55 (ICC)*. London-New York: T&T Clark International, 2006, p. 1, vol. 2. STUHMUELLER, Carroll. *Deutero-Isaiah: Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship*. In: *CBQ*, vol. 42, n. 1, p. 13, Jan. 1980, destaca que nos capítulos 41-48 as declarações mais fortes sobre Deus, Criador do universo, ocorrem ou no poema solene de entronização em homenagem a Ciro (44.24-45.7), ou no confronto decisivo entre o Segundo Isaías e o povo Israel (45.9-13), ou no resumo final (48).

⁵² Cf. 45.14; 46.9; 48.12. BRIGHT, *op. cit.*, p. 480-481, afirma que o Segundo Isaías deu ao monoteísmo sempre implícito na religião de Israel sua expressão mais clara e consistente. Para outras abordagens a respeito desta temática no Dêutero-Isaías, v. tb. ALBANI, Matthias. “Monotheism in Isaiah”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 226; SOGGIN, *op. cit.*, p. 336-337; SACCHI, *op. cit.*, p. 34; bem como HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução: Márcio Redondo e Sueli Saraiva. São Paulo: Editora Vida, 2005, p. 364-365.

⁵³ ALBERTZ, *op. cit.*, p. 541.

⁵⁴ CHILDS, *op. cit.*, p. 256, diz que Is 47 é o único exemplo de oráculo contra uma nação no Segundo Isaías, embora seja frequente nos profetas pré-exílicos (Cf. Is 13-23, Jr 45-51 e Ez 25-32). BRUEGGEMANN, *op. cit.*, p. 83, sublinha que o capítulo 46 descarta (pelo nome) os deuses da Babilônia, enquanto o 47, o seu poder político.

relação a sua unidade e ao seu conteúdo,⁵⁵ tem sido admitido como parte constituinte deste livro;⁵⁶ e (3) os dois últimos hinos de louvor (48.20-21), os quais convidam os cativos a deixar a Babilônia, sinalizam o encerramento dos capítulos 40-48.⁵⁷

1.2 Gêneros literários de Is 40-48

Como a maioria dos profetas veterotestamentários, o profeta do Dêutero-Isaías não se expressou para as pessoas que viviam em um futuro distante, mas primeiro e principalmente para os seus próprios compatriotas.⁵⁸ Uma vez que a forma de comunicação normalmente utilizada pelos profetas israelitas era a palavra falada, o que o profeta expressou foi as palavras do Deus de Israel, direcionadas aos seus conterrâneos com a intenção de ter um significado para a sua audiência. O estilo comunicativo desse profeta, por meio de uma poesia energética, repleta de solenidade, sabedoria e dramaticidade, deu validade a palavra do Senhor.⁵⁹ O escritor da carta aos Hebreus diz que “*Deus falou através dos profetas muitas vezes e de várias maneiras*” (Hb 1.1), estas “*várias maneiras*” podem ser compreendidas aqui como sendo o vasto uso de metáforas, símiles, paralelismos e gêneros literários empregados pelo autor do Segundo Isaías. Esses últimos serão objeto de investigação nos parágrafos seguintes, focalizando especialmente em sua aparição nos capítulos 40-48.⁶⁰

Ao longo dos capítulos 40-48, o autor recorre a alguns gêneros literários a fim de desenvolver os seus discursos proféticos. Uma visão panorâmica dos gêneros desses capítulos, ajudará na compreensão de sua forma, bem como o papel que cada um deles desempenha, além de sua organização nos discursos proféticos mais longos e unificados.⁶¹ O Dêutero-Isaías possui

⁵⁵ WESTERMANN, *op. cit.*, p. 195-199, foi um dos que não aceitou a unidade desse capítulo. SMITH, *op. cit.*, p. 312, revela que as principais contradições são três: (1) linguísticas (e. g. 48.6); (2) tensões incomuns entre um versículo que fornece garantias de salvação e outro que expressa forte condenação; e (3) cláusulas que parecem não estar relacionadas ao contexto (cf. 48.16b). Para uma breve história da interpretação desse capítulo v. tb. CHILDS, *op. cit.*, p. 370-372.

⁵⁶ MELUGIN, *op. cit.*, p. 41; BEAUCAMP, *op. cit.*, p. 266.

⁵⁷ GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 19; CLIFFORD, *op. cit.*, p. 491; HANSON, *op. cit.*, p. 139; OSWALT, *op. cit.*, p. 347; BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁸ KAPELRUD, Arvid S. “The main concern of Second Isaiah”. In: *VT*, vol. 32, n. 1, p. 50, 1982.

⁵⁹ MARCONCINI, *op. cit.*, p. 15-17.

⁶⁰ A importância dos estudos dos gêneros literários para a compreensão da mensagem dos autores bíblicos e, no caso aqui, do AT, iniciou-se com o alemão Herman Gunkel (1862-1932), por meio de um método de análise que ficou conhecido como “*Crítica da forma*” (em alemão *Formgeschichte*, lit. “*história da forma*”). Foi ele quem deu o impulso definitivo para aplicar esse método aos escritos proféticos, sendo seguido por outros autores que empreenderam no estudo do livro de Dêutero-Isaías. SOULEN, Richard N.; SOULEN R. Kendall. *Handbook of biblical criticism*. 4th ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011, p. 68-70, esclarecem que esse método pode ser definido vagamente como a análise das formas típicas pelas quais a existência humana é expressa de modo linguístico; referindo-se tradicionalmente ao seu estado oral e pré-literário. Para uma síntese histórica deste método e dos estágios que ele tem assumido, ver BARTON, John. “Form criticism: Old Testament”. In: David N. Freedman (ed.). *ABD*. New York: Doubleday, 1992, p. 838-841, vol. 2. Para os benefícios que este método trouxe aos estudos literários dos textos bíblicos, v. tb. WHYBRAY, *op. cit.*, p. 23.

⁶¹ SMITH, *op. cit.*, p. 58.

vários gêneros literários, acentuando-se aqui os principais encontrados na primeira seção (40-48), onde se situa o primeiro “*Cântico do Servo*” (42.1-9).

Em primeiro lugar encontram-se os gêneros chamados de *discursos de disputa*. Ele é baseado em uma estrutura de duas partes, o qual inclui uma declaração e um argumento do ponto de vista do oponente. O orador, então, tenta refutar este ponto de vista, lançando a sua argumentação.⁶² No esclarecimento de Whybray, esta categoria de gênero está enraizada na literatura sapiencial (e. g. Jó 38),⁶³ funcionando em um ambiente legal como meio de resolver situações conflitantes. Westermann complementa que há muitos pontos de contato entre os procedimentos judiciais e os discursos do Dêutero-Isaías, embora nem sempre seja possível fazer uma distinção entre eles.⁶⁴ Nos capítulos 40-48, esses discursos ocorrem especialmente em Is 40.12-31; 44.24-28; 45.9-13, 18-25; 46.5-11; 48.1-15.⁶⁵

Em segundo, aparecem aqueles denominados de “*discursos judiciais*”. Estes discursos são reprovações em forma de julgamento, semelhante aqueles que aconteciam na entrada dos portões das cidades antigas.⁶⁶ Nesses, o autor dirige-se a dois grupos: aos ídolos pagãos e às pessoas que o adoram, e à nação de Israel. O primeiro grupo é desafiado a realizar os mesmos atos salvíficos realizados por Deus, enquanto o segundo é conscientizado da fidelidade divina para com a aliança estabelecida.⁶⁷ As formas selecionadas do sistema judiciário, combinando elementos cúlticos e disputas em tribunais, têm como finalidade o reconhecimento e afirmação de que o Senhor é o único Deus,⁶⁸ visando demonstrar a inutilidade dos deuses adorados pelas

⁶² SWEENEY, *op. cit.*, p. 392.

⁶³ WHYBRAY, *op. cit.*, p. 38. Assim também é corroborado por WIENER, *op. cit.*, p. 25; MARCONCINI, *op. cit.*, p. 18; MORROW, William S. “Comfort for Jerusalem: the Second Isaiah as Counselor to refugees”. In: *BTB*, vol. 34, n. 2, p. 82, 2004.

⁶⁴ WESTERMANN, Claus. *Basic forms of prophetic speech*. Louisville: WJK Press, 1991, p. 201; SCHMIDT, *op. cit.*, p. 262-263. WATTS, *op. cit.*, p. 40, sublinha que esses oráculos, geralmente se iniciam com desafios ou afirmações sobre o poder criativo do Senhor e seu domínio sobre a história. Ainda segundo este autor, ao fazer isso, o profeta tenciona assegurar que o Senhor criou o mundo e sua história.

⁶⁵ Adrian Graffy. *A prophet confronts his people: The disputation speech in the Prophets (AnBib 104)*. Roma: Biblical Institute Press, 1984, p. 6-7, diz que Begrich (um dos pioneiros no estudo dos gêneros dos textos Dêutero-isaiânicos) propõe dois conjuntos básicos de discursos de disputa para esses textos. O primeiro começa com perguntas que servem para introduzir o ouvinte ao ponto central da questão (40.18-31; 46.5-11) ou trazer um acordo sobre questões paralelas (40.12-17; 45.9-13). O segundo começa com declarações que, geralmente, não são contestadas, as quais, por sua vez, são seguidas por uma convocação para discutir o assunto em reunião (44.24-28; 45.18-21 e 48.12-15). Para uma análise detalhada dos capítulos supracitados cf. MELUGIN, *op. cit.*, p. 31-44; VAN OORSCHOT, *op. cit.*, p. 24-28; bem como SCHOORS, Antoon. *I am God your Saviour: a form-critical study of the main genres in Is. XL-LV (VTSup 24)*. Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 245-295.

⁶⁶ SCHMIDT, *op. cit.*, p. 263; BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 196. SWEENEY, Marvin A. *Isaiah 40-66 (FOTL)*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 406, acrescenta a jurisdição sagrada dos santuários (e.g., Js 7; Jr 26) e os tribunais reais (2Sm 12.1-6; 1Rs 3.16-28) como possíveis cenários.

⁶⁷ WATTS, *op. cit.*, p. 38; MARCONCINI, *op. cit.*, p. 18; WIENER, *op. cit.*, p. 23-24; SWEENEY, *op. cit.*, p. 407.

⁶⁸ VAN OORSCHOT, *op. cit.*, p. 29.

outras nações.⁶⁹ Há pelo menos cinco exemplos claros desse gênero na primeira seção (caps. 41.1-5, 21-29; 43.8-13; 44.6-8, 21-22 e 45.20-25).

Em terceiro, os classificados como “*oráculos de salvação*”, denotam profecias de garantias com base no que Deus é, no que ele faria em favor do seu povo e contra os seus inimigos. Segundo Schmidt, essa categoria de oráculo originou-se das promessas feitas pelos sacerdotes para pessoas que visitavam o templo, as quais recebiam a resposta de que as suas orações seriam respondidas.⁷⁰ Esses oráculos demonstram elementos ligeiramente variados, que dependiam tanto da situação quanto dos aspectos empregados pelo mensageiro para comunicar a palavra do Senhor. Além do mais, nesses oráculos, o profeta Dêutero-isaiânico normalmente se dirigia a sua audiência com palavras tranquilizadoras (“*Não temas!*”),⁷¹ intensificadas por discursos de conforto, os quais tinham como objetivo assegurar que a salvação estava mais próxima do que se possa imaginar.⁷² Os oráculos de salvação são encontrados especialmente nos capítulos 41.8-16, 43.1-7 e 44.1-5.⁷³

Em quarto, há também os gêneros designados de “*proclamação de salvação*”. Estes diferem dos oráculos de salvação mencionados anteriormente. Enquanto neste último é possível perceber o destinatário direto, o qual é seguido muitas vezes pela expressão de encorajamento “*Não temas*”; nos oráculos de “*proclamação de salvação*”, além de carecer do destinatário direto, esta frase geralmente era omitida.⁷⁴ Esses tinham uma função tipicamente profética, a saber, a previsão da ação divina no futuro.⁷⁵ Esse tipo de gênero se inicia com uma mensagem de Deus dirigida a situação do povo, respondendo o seu lamento e lhe anunciando uma mudança para melhor.⁷⁶ Ressalta-se ainda que esses oráculos sempre menciona o motivo pelo qual o povo está preocupado, sendo seguido por declaração profética de que Deus o ouviu e intervém por

⁶⁹ WHYBRAY, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁰ SCHMIDT, *op. cit.*, p. 262.

⁷¹ MELUGIN, *op. cit.*, p. 13-14, observa que além dessas palavras tranquilizadoras, é possível acrescentar também outros quatro elementos nesses gêneros de oráculos: (1) o destinatário; (2) uma cláusula de comprovação que indica a proximidade da ajuda do Senhor, geralmente na forma de uma sentença nominal; (3) expressão que o Senhor ouviu, apresentada no tempo perfeito com Deus como o sujeito gramatical; e (4) anúncio do futuro, geralmente, no imperfeito.

⁷² WESTERMANN, Claus. *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. Louisville: WJK Press, 1991, p. 42.

⁷³ CAPELLÁN, Ermes E. L. *La progresión dramática de Is 40-55 desde los oráculos de salvación “No Temas”*. In: *RevBib*, vol. 81, p. 273, 2019, afirma que esse conjunto de oráculos localizado em várias seções do Dêutero-Isaías mostra um aspecto da dinâmica dramática da obra, ou seja, a realização progressiva da salvação em favor do destinatário (no caso aqui, Jacó-Israel). CONRAD, Edgar W. “The ‘fear not’ oracles in Second Isaiah”. In: *VT*, vol. 34, n. 2, p. 129-152, 1984, notou que o oráculo de salvação em Is 41.8-16, se relaciona com quatro oráculos da História Deuteronomica (Dt 3.2; Nm 21.34; Js 8.1-2, 10.8 e 11.6). Segundo este autor, os outros dois (43.1-7 e 44.1-5) assemelham-se às palavras do Senhor dirigidas aos patriarcas (Gn 15.1; 21.7; 26.24; 46.3).

⁷⁴ SMITH, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁵ WHYBRAY, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁶ WESTERMANN, *op. cit.*, p. 42-43.

ele.⁷⁷ Esse tipo de gênero acha-se como unidades independentes em 41.17-20, 42.14-17, 43.16-21 e 45.14-17.

Por fim, nos capítulos 40-48, acha-se diversos hinos que louvam a Deus pela salvação, os quais manifestam uma linguagem similar àquela encontrada no Saltério (e. g. Is 40.6-8 [SI 103.15-20]; 41.18 [SI 106.35]).⁷⁸ Em constraste com os salmos de louvor, o autor do Segundo Isaías elaborou suas próprias formas de cânticos, tendo sido influenciado por diversos hinos litúrgicos.⁷⁹ Entretanto, observa-se uma pequena diferença entre eles: enquanto esses hinos são geralmente direcionados à convocação para o culto, fazendo parte da seção principal do Saltério; no Dêutero-Isaías, eles se tornam parte da mensagem profética, sendo quase sempre acompanhados pela fórmula do mensageiro “*Assim diz o Senhor*” (cf. 42.5; 44.24; 45.1; 48.17).

2. Cotexto e estrutura de Is 42.1-9

Após traçar um breve percurso investigativo a respeito do contexto e composição de Is 40-55, dando atenção especial aos capítulos 40-48 com seu gêneros literários, a fim de localizar Is 42.1-9, nos próximos parágrafos, será estudado o cotexto imediato, ou seja, a macrosessão de Is 41.1-42.9, seguindo-se da delimitação, análise estrutural e segmentação do primeiro “*Cântico do Servo*” (Is 42.1-9).

2.1 Is 42.1-9 como um dos “*Cânticos do Servo*”

Is 42.1-9 é o primeiro de quatro poemas que, em conjunto com os capítulos 49.1-6, 50.4-9 e 52.13-53.12, formam quatro seções no Dêutero-Isaías denominadas de “*Cânticos do Servo*” ou “*Poemas do Servo*”. A separação destes quatro capítulos deve-se, especialmente, ao teólogo luterano alemão Bernard Duhm que, em seu comentário *Das Buch Jesaja* (“O livro de Isaías”) de 1892, apontou um indivíduo (Israel) como o “*Servo do Senhor*”, distinguindo-os do restante de Is 40-55.⁸⁰ Duhm alegou que essas quatro seções, em conjunto com algumas outras do texto preservado no livro, foram compostas por outro autor, talvez até mesmo constituindo uma camada independente. Segundo sua tese, esses quatro poemas foram incorporados aos capítulos Dêutero-isaiânicos sempre que o espaço não utilizado no pergaminho permitia que fossem inseridos.⁸¹

⁷⁷ BOADT, *op. cit.*, p. 369-370.

⁷⁸ Para uma análise comparativa entre esses textos, ver PAUL, *op. cit.*, p. 56-58; SOMMER, *op. cit.*, p. 108-113.

⁷⁹ WESTERMANN, *op. cit.*, p. 50; WIÉNER, *op. cit.*, p. 23; SCHMIDT, *op. cit.*, p. 263; WHYBRAY, *op. cit.*, p. 32-33; SMITH, *op. cit.*, p. 52-53; BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 214.

⁸⁰ WHYBRAY, *op. cit.*, p. 66.

⁸¹ ORLINSKY, Harry M. “The so-called ‘Servant of the Lord’ and ‘Suffering Servant’ in Second Isaiah”. In: ORLINSKY, Harry M.; SNAITH, Norman H. (ed.). *Studies on the Second part of the Book of Isaiah*. Leiden: Brill, 2014, p. 12; SCHMIDT, *op. cit.*, p. 269; SCHÖKEL; DIAZ, *op. cit.*, p. 303; VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 422;

Dessa forma, Duhm lançou os fundamentos para uma análise redacional posterior, a qual procura interpretar esses poemas independentemente do *corpus* em sua totalidade.⁸² No entanto, atualmente, estudiosos do livro de Isaías, como por exemplo Blenkinsopp, compartilha da opinião de que, ao contrário de Duhm, “*os cânticos do Servo*” não podem ser excluídos da camada básica do livro.⁸³ Além disso, o pressuposto de que esses cânticos foram introduzidos mais ou menos aleatoriamente na composição dos capítulos 40-55, tem sido abandonada gradativamente, devido às fortes conexões entre o servo nos poemas e fora deles.⁸⁴

No que se refere à autoria dos quatro cânticos, segundo sua tese, Duhm conclui que eles foram compostos por um membro da comunidade judaica (mas não pertencente a diáspora), durante a metade do século V, entre a composição do livro de Jó e a do profeta Malaquias. Este autor ainda argumenta que esse membro recorreu a outros escritores (Jeremias, Dêutero-Isaías e Jó), exercendo também influência sobre o material redacional do Trito-Isaías e Malaquias.⁸⁵ Depois desses apontamentos realizados por Duhm, a pesquisa acerca da autoria dos quatro cânticos tem seguido três direções principais: (1) o Segundo Isaías não escreveu nenhum destes cânticos; (2) ele escreveu os três primeiros, enquanto o quarto — que fala de sua morte, é atribuído a um dos seus discípulos;⁸⁶ e (3) ele escreveu todos os quatro.⁸⁷

OSWALT, *op. cit.*, p. 143. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 20, declara que nenhuma das tentativas feitas até agora para explicar esses textos a partir de seu contexto imediato foi bem-sucedida. Segundo este autor, a tese de Duhm permanece, portanto, ainda a mais aceitável. Ele também segue a visão desse autor, argumentando que os três primeiros (42.1-9; 49.1-6 e 50.4-9) podem ser considerados interpolações e, o último (52.13-53.12), um apêndice. LINDSEY, F. Duane. “The Call of the Servant in Isaiah 42:1-9”. In: *BSac*, vol. 139, p. 12-31, Jan.-March, 1982, afirma que os “*Cânticos do Servo*” isaianicos têm estado entre as passagens mais controversas debatidas pelos estudiosos do AT. Segundo esta autora, o sentido teológico deles se reflete na visão tradicional conservadora dos estudiosos cristãos de que o servo de quem eles falam não é outro senão Jesus, o Messias (cf. At 8.26-39).

⁸² CHILDS, *op. cit.*, p. 291.

⁸³ BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 76-81. Argumento também defendido por BECKER, Uwe. “The Book of Isaiah: its composition history”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 39-40.

⁸⁴ BERGES, *op. cit.*, p. 320; WERLITZ, Jürgen. “Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches: ein Versuch über die Ergänzungen zu den Gottesknechtstexten des Deuterojesajabuches”. In: *ZAW*, vol. 109, n. 1, p. 30, 1997, diz que embora até em tempos recentes, este argumento fosse considerado uma resposta favorável, estudos mais recentes a respeito da composição destes cânticos, demonstram cada vez mais que eles apresentam um significado integral para o conjunto da obra do Segundo Isaías. Para um resumo das mais recentes pesquisas sobre o enquadramento destes cânticos nos capítulos 40-55, v. tb. CONROY, Charles. “The ‘four servant poems’ in Second Isaiah in the light of recent redaction-historical studies”. In: MCCARTHY, Carmel; HEALEY, John F. (ed.). *Biblical and Near Eastern: essays studies in honour of Kevin J. Cathcart (LHBOTS 375)*. London/ New York: T&T Clark International, 2004, p. 80-93.

⁸⁵ BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 76-77.

⁸⁶ VERMEYLEN, *op. cit.*, p. 423, por exemplo, defende que esses cânticos são obra de escritores anônimos que, por um período de tempo, interpretaram os oráculos do próprio Dêutero-Isaías. Em seu argumento, este autor declara não haver evidências explícitas que possam distinguir esses escritores daqueles que trabalharam em outras seções da obra.

⁸⁷ SCHÖKEL; DIAZ, *op. cit.*, p. 303.

Além das indagações sobre a autoria dos cânticos, outra questão que divide a opinião dos estudiosos refere-se à identidade do Servo. Entre os autores modernos tem predominado duas interpretações principais: a coletiva e a individual. Os defensores da primeira argumentam que o Servo nos quatro poemas representa todo o povo de Israel,⁸⁸ observando que fora desses poemas, a designação “*Jacó-Israel*” é explicitamente identificado como o servo do Senhor cerca de 7x: 41.8; 44.1, 2, 21^{2x}; 45.4; 48.20. Segundo eles, isso sugere fortemente que existe uma concepção consistente de Israel como o servo do Senhor em todos os capítulos 40-48.⁸⁹ Schökel e Diaz, no entanto, afirmam que essa hipótese se depara com a dificuldade de que, em algumas passagens do Segundo Isaías, o Servo e o povo estão em oposição (49.5-6; 53.8). Por essa razão, eles preferem manter a interpretação coletiva, reconhecendo que o Servo não é Israel em sua totalidade, e sim um grupo selecionado por Deus da nação israelita.⁹⁰

A segunda interpretação da identidade do Servo bastante difundida é aquela que o vê como um indivíduo. A riqueza e variedade de imagens empregadas nos “*Cânticos*”, as quais descrevem o caráter e o papel do Servo, têm levado os estudiosos a proporem uma ampla gama de identificações com figuras do AT. Baltzer, por exemplo, sugere um profeta como Moisés.⁹¹ Mowinckel declara que é o próprio Dêutero-Isaías, um profeta anônimo.⁹² Oswalt o interpreta como uma figura messiânica.⁹³ Porém, segundo Whybray, apesar das múltiplas identificações que fazem parte do debate acadêmico, é correto afirmar que o Servo aparece representado nos “*Cânticos*” como uma pessoa individual que age, fala e sofre, sendo dirigida por Deus e referida por ele em termos verbais e pronominais.⁹⁴

⁸⁸ PAUL, *op. cit.*, p. 18; WATTS, John D. W. *Isaiah 34-66 (WBC)*. Dallas: Word Books, Publisher, 1987, p. 656, aponta que esta interpretação emerge de Is 54.17 e 65.13-16. WHYBRAY, *op. cit.*, p. 70, diz que a perspectiva de que o Servo é uma personificação do povo de Israel é muito antiga, sendo que continua a encontrar apoio entre os estudiosos contemporâneos. Segundo este autor, o ponto forte para se manter essa hipótese está na semelhança entre os eventos do ministério do Servo (chamada, posição especial perante Senhor, sofrimento, restauração iminente e missão ao mundo) com a história de Israel retratada pelo Dêutero-Isaías em outros lugares de seus oráculos.

⁸⁹ WILCOX, Peter; PATON-WILLIAMS, David. “The Servant Songs in Deutero-Isaiah”. In: *JSOT*, vol. 13, n. 42, p. 83, 1988.

⁹⁰ SCHÖKEL; DIAZ, *op. cit.*, p. 304.

⁹¹ BALTZER, *op. cit.*, p. 267. Opinião seguida por VON RAD, *op. cit.*, p. 680; HUGENBERGER, Gordon P. “The Servant of the Lord in the ‘Servant Songs’ of Isaiah”. In: SATTERTHWAITE, Philip E.; HESS, Richard S.; WENHAM, Gordon J. (ed.). *The Lord’s Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Carlisle, United Kingdom: Paternoster Press/ Grand Rapids: Baker Book House, 1995, p. 119-128.

⁹² MOWINCKEL, Sigmund. *He that Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, p. 214, 218.

⁹³ OSWALT, *op. cit.*, p. 108; SCHÖKEL; DIAZ, *op. cit.*, p. 304-305; WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 942. Para uma síntese útil de outras abordagens nos estudos contemporâneos acerca da identidade do Servo v. tb. GOLDINGAY, John. “Servant of Yahweh”. In: BODA, Mark J.; MCCONVILLE, J. Gordon (ed.). *DOTP*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2012, p. 700-707.

⁹⁴ WHYBRAY, *op. cit.*, p. 69.

2.2 Contexto literário

No ponto 1.1 foi apresentado uma visão panorâmica do primeiro “*Cântico do Servo*” na seção dos capítulos 40-48. Neste estudo, será apresentada uma síntese de Is 41, capítulo que antecede o do primeiro “*Cântico do Servo*” (42.1-9), os quais, juntos, constituem uma unidade formal e retórica que argumentam que Deus é o Senhor dos eventos humanos.⁹⁵ A unidade dos capítulos 41 e 42 é segmentada em duas cenas: Is 41.1-20 mostra que a impotência dos povos e seus deuses é resolvida na forma de uma disputa judicial, enquanto 41.21-42.13, declara que a promessa de salvação para Jacó-Israel está assegurada.⁹⁶

Is 41 inicia uma nova seção, a qual é dividida em quatro unidades pequenas de gêneros distintos.⁹⁷ Embora a utilização deles possa sugerir não haver certa unidade nesse capítulo, a ligação de ideias expressa pelos seus discursos aponta para uma composição unificada.⁹⁸ Assim sendo, na primeira unidade (vv. 1-7), o autor descreve uma cena de um “*discurso judicial*”, na qual o mensageiro apresenta Deus referindo-se a figura conquistadora de Ciro como agente libertador. Este rei é convocado do Oriente para derrotar as nações e permitir a restauração do povo judaíta exilado na Babilônia. Essa unidade termina com o escritor retratando as nações temerosas, uma vez que dependem de seus ídolos, e eles nada mais são que criações artísticas feitas de madeira e metal (vv. 5-7).⁹⁹

A segunda, composta de duas estrofes paralelas (vv. 8-13 e 14-16), forma um “*oráculo de salvação*”, no qual Deus se dirige pessoalmente ao povo de Israel.¹⁰⁰ Ao se dirigir dessa forma, o Senhor demonstra sua conexão duradoura e profunda com o seu povo, expressos tanto por um vocativo (“*Oh! Israel, servo meu*”) quanto por uma relação de pertença (“*Jacó, a quem elegi*”, v. 8). A conexão desenvolvida no discurso é realizada por meio das histórias ancestrais e promissoras dos patriarcas, as quais servem para afirmar novamente que o Senhor escolheu Israel desde o início.¹⁰¹ Os versos finais dessa unidade (14-16) repetem a fórmula “*Não temas*”,

⁹⁵ SWEENEY, *op. cit.*, p. 78; CHILDS, *op. cit.*, p. 317, declara que é crucial reconhecer que o movimento do capítulo 41 não é totalmente compreendido, a menos que seja unido ao 42.

⁹⁶ BERGES, Ulrich; BEUKEN, Willem. *Das Buch Jesaja: eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, p. 139.

⁹⁷ CHILDS, *op. cit.*, p. 316.

⁹⁸ SMITH, *op. cit.*, p. 125.

⁹⁹ LAATO, *op. cit.*, p. 211, argumenta que é possível que os vv. 1-5 e 6-7 não formassem originalmente uma unidade. Segundo este autor, parece provável que os vv. 6-7 foram compostas na redação dos capítulos 40-55; a fim de fazer com que os vv. 1-5 e 21-29 correspondessem umas às outras. OSWALT, *op. cit.*, p. 110, observa que os versículos desta unidade podem ser distribuídos da seguinte maneira: convocação ao juízo (v. 1), o processo de Deus: sua ação na história (2-4), e a resposta das nações (5-7).

¹⁰⁰ VAN OORSCHOT, p. 53-54; SCHÖKEL; DIAZ, p. 318; MELUGIN, *op. cit.*, p. 94, afirma que tanto os vv. 8-13 quanto os vv. 14-16 exibem uma estrutura típica do oráculo de salvação. No entanto, cada um deles possui características particulares.

¹⁰¹ BRUEGGEMANN, *op. cit.*, p. 33.

além de expressarem, em linguagem hiperbólica e figurativa, o efeito que o testemunho de Israel terá diante da reunião entre Deus e as nações.¹⁰²

Na terceira (vv. 17-20), também vista como oráculo de salvação,¹⁰³ o profeta emprega os imaginários do deserto e água, ermo e campo fértil, pintando um quadro onde Deus socorrerá seu povo desolado.¹⁰⁴ O propósito desse socorro é dito no verso final da unidade: reconhecer que a mão do Senhor fez isso (v. 20). Na opinião de Beaucamp, os vv. 17-20 dão a impressão de ser um fragmento adicionado posteriormente ao capítulo 41, visto que o Senhor não se dirige a seu povo ali, mas fala de si na terceira pessoa, expondo seu plano de salvação.¹⁰⁵ Porém, Whybray argumenta que esses versos se referem à próxima marcha dos exilados pelo deserto, a qual já havia sido proclamada nos versos do prólogo (40.10-11), e que ainda reaparecerá em oráculos posteriores (42.14-16; 43.16-21; 48.20-21; 49.8-12; 51.9-10; 52.11-12; 55.12-13).¹⁰⁶

Por fim, na última (vv. 21-29), aparece o segundo discurso do tribunal, focalizando em duas partes as palavras do Senhor para com os seus oponentes: os deuses pagãos (vv. 21-24 e 24-29). Diante do tribunal, Deus rejeita as reivindicações deles de governar a história como deuses, tendo como critério a chamada prova de profecia (vv. 21-24).¹⁰⁷ Visto que somente o Senhor tem o poder de atribuir significado aos eventos individuais, os deuses são considerados vazios e suas obras nulas (v. 24). Na segunda parte (vv. 25-29), Deus, então, apresenta sua defesa, ao dizer que do Norte despertou um homem (Ciro) que proclamará o seu nome (v. 25), pois desde o princípio Ele havia determinado isso (vv. 25-28). O veredicto final registrado no v. 29 é que os deuses das outras nações não passam de *“falsos, vazios e suas imagens fundidas como um vento”*.¹⁰⁸

¹⁰² KENNEDY, James M. “Consider the source: a reading of the Servant’s identity and task in Isaiah 42:1-9”. In: EVERSON, A. Joseph; KIM, Hyun C. Paul (ed.). *The desert will bloom: poetic visions in Isaiah* (AIL 4). Atlanta, USA: Society of Biblical Literature, 2009, p. 189.

¹⁰³ WESTERMANN, *op. cit.*, p. 20, declara que este é um tipo diferente de enunciado de salvação, sendo essencialmente distinto dos dois oráculos que o precedem (vv. 8-13 e 14-16). Este autor explica que neste último, toda a ênfase recai sobre a garantia que tem a ver com o presente, acrescentando que esta proclamação de salvação está relacionada com o futuro.

¹⁰⁴ OSWALT, *op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁵ BEAUCAMP, *op. cit.*, p. 260.

¹⁰⁶ WHYBRAY, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁷ SMITH, *op. cit.*, p. 142. VAN OORSCHOT, *op. cit.*, p. 31-32, esclarece que segundo esse critério, eles deveriam provar ser deuses por intermédio de anúncios proféticos (v. 22), bem como de atos que pudessem causar espanto a assembleia divina (v. 23).

¹⁰⁸ WHYBRAY, *op. cit.*, p. 36-37. LAATO, *op. cit.*, p. 210-211, vê um paralelismo entre os vv. 1-5, 6-7 e vv. 21-24, 25-29, argumentando que ambos dizem respeito ao governador Ciro e aos ídolos. A estrutura dos vv. 21-24 e 25-29 segue o seguinte padrão: exortação dirigida aos ídolos (discurso de julgamento: vv. 21-24), passagem acerca de Ciro (vv. 25-27), e a vaidade dos ídolos (vv. 28-29). Ainda segundo este autor, este mesmo padrão também é encontrado tanto nos vv. 1-5 como nos vv. 6-7. BERGES; BEUKEN, *op. cit.*, p. 139, observaram que tanto os discursos dos vv. 1-7 quanto os dos vv. 21-29, pertencentes ao capítulo 41, terminam com a parte oposta ficando em silêncio.

2.3 Delimitação e estrutura

Os parágrafos precedentes demonstraram que o primeiro “*Cântico do Servo*” (42.1-9) é antecedido pela seção de discursos do capítulo 41, formado por vários gêneros literários. Ao fazer uma leitura contínua desse capítulo com a perícope de Is 42.1-9, torna-se surpreendente as semelhanças linguísticas e temáticas que ambos apresentam. Não por acaso, os exegetas têm percebido algumas conexões importantes entre eles. Por exemplo, tanto em Is 41 quanto em 42, os termos יְהוָה e רַבִּי aparecem em junções¹⁰⁹ estruturalmente significativas: יְהוָה (41.24), יְהוָה e רַבִּי (41.29 e 42.1) e רַבִּי (42.5).¹¹⁰ Outro termo significativo que ocorre em ambos os textos é a palavra מְשַׁפֵּט, esta aparece 1x no capítulo 41 (v. 1), e 3x no 42 (vv. 1-4).¹¹¹ Além disso, o verbo נָתַן, aparece tanto em Is 41 (1x no v. 27) quanto no primeiro “*cântico do Servo*” (4x nos vv. 1, 5, 6 e 8). Portanto, sem uma leitura atenta do capítulo 41 (principalmente os vv. 21-29), torna-se difícil entender a mensagem de Is 42.1-9.

No que diz respeito à delimitação de Is 42.1-9, ela começa no v. 1 com um tríplice aspecto: o primeiro é a apresentação do servo (יְהוָה עֶבְדִּי, 1a) realizada pelo próprio Deus,¹¹² o orador deste discurso, que fala na terceira pessoa.¹¹³ O segundo é uma declaração qualificando o Servo (בְּחִירִי רֵצָתָה נַפְשִׁי, 1b). O terceiro é a dádiva do Espírito do Senhor (נָתַתִּי רוּחִי, 1c), que habilita o Servo para realizar a tarefa que foi designada pelo Senhor (מְשַׁפֵּט, 1c), a לְגוֹיִם יוֹצִיא, 1d). Nos versos seguintes (2-4), o orador emprega 7x a partícula negativa לֹא, a fim descrever o comportamento (2abc), a atitude (3ab) e o sucesso da missão do Servo (3c-

¹⁰⁹ Segundo GOLDINGAY, John. “The breath of Yahweh scorching, confounding, anointing: the message of Isaiah 40-42”. In: *JPT*, vol. 5, n. 11, p. 3, 1997, em toda a seção de Is 40.1-42.17, essa palavra tem um papel central, visto que ela ocorre no prólogo (40.1-11), assim como em cada uma das três seções principais subsequentes (40.12-31; 41.1-20 e 41.21-42.17).

¹¹⁰ MOTYER, *op. cit.*, p. 318; GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 190-191; BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 77; WALSH, Jerome T. “The case for the prosecution: Isaiah 41.21-42.17”. In: FOLLIS, Elaine R. (ed.). *Directions in Biblical Hebrew Poetry (JSOTSup 40)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987, p. 111; POULSEN, Frederik. *God, his servant, and the nations in Isaiah 42:1-9: biblical theological reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner (FAT 73)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, p. 87. GITAY, Yehoshua. *Prophecy and persuasion: a study of Isaiah 40-48 (FThL 14)*. Bonn: Linguistica Biblica, 1981, p. 98-115; 121-132.

¹¹¹ MELUGIN, *op. cit.*, p. 102; MERENDINO, *op. cit.*, p. 210; GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 132. LAATO, *op. cit.*, p. 213-214, afirma que essa palavra conecta tematicamente também Isaías 42.1-4 com 40.27-31. BEUKEN, Willem. A. M. “Mišpāt: the first servant song and its context”. In: *VT*, vol. 22, p. 1-30, Jan. 1972, descreve esse vocábulo como uma palavra-chave não apenas nas unidades desses dois capítulos, como também na seção de Is 40.12-42.13.

¹¹² WESTERMANN, *op. cit.*, p. 92, afirma que a estrutura desse primeiro cântico é muito clara e concisa. Segundo este autor, a tônica de tudo isso é dada nessas duas primeiras palavras. Estas, por si mesmas, resumem o evento descrito em toda a parte, ou seja, Deus apontando para alguém e o designando como seu servo.

¹¹³ Isso é confirmado pelo subs. masc. עֶבְדִּי, que recebe um sufixo na 1ª do singular. Esta interpretação é seguida por LINDSEY, *op. cit.*, p. 13; BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 211; BEUKEN, *op. cit.*, p. 3.

4).¹¹⁴ Com a exceção do v. 2, os vv. 3-4 apontam novamente para a tarefa do Servo: estabelecer a justiça na terra (בְּאֶרֶץ מִשְׁפָּט, v. 4b). O v. 4 conclui com a promessa de que as ilhas costeiras esperarão ansiosamente pelo seu ensinamento (וְלִתְּוֹתָם אֵימָם יִיחִילוּ).

O v. 5 abre-se com uma “*fórmula de mensageiro*” (כֹּה־אָמַר הָאֵל יְהוָה), introduzindo um novo discurso, no qual o Senhor se dirige ao seu Servo como o criador da terra e de tudo que nela existe. Os discursos dos vv. 6-9 manifestam uma linguagem descritiva e declarativa, na qual se desenvolve por meio de uma “*autoapresentação*” do Senhor (אֲנִי יְהוָה, v. 6a e 8a). Em um primeiro momento, esta descreve o comissionamento do Servo (v. 6a), uma proteção que lhe é garantida (v. 6b) e sua nova tarefa (vv. 6c-7ab). Em um segundo, a “*autoapresentação*” serve para declarar a unicidade de Deus (v. 8cd), sendo expressada pela tríplice repetição do sufixo pronominal na 1p do singular (תְּהִלָּתִי e כְּבוֹדִי, שְׁמִי). A delimitação final deste poema é evidenciada pela partícula interjetiva הִנֵּה, sublinhando que Deus é o Senhor da história que cumpre as promessas e anuncia novas coisas (v. 9).

Há um consenso por parte da erudição moderna onde o primeiro “*Cântico do Servo*” se inicia, mas opiniões divergentes onde ele se encerra. Estudiosos que seguem a tese de Duhm, consideram somente os vv. 1-4 como unidade constituinte desse “*cântico*”,¹¹⁵ enquanto os vv. 5-9 (ou 5-7) como uma distinta dos versos precedentes, visto que o v. 5 abre-se com um novo discurso.¹¹⁶ Embora Duhm tenha visto os vv. 1-4 e 5-9 separadamente, ele os considerava como unidades conectadas entre si. vai dizer que as conexões são percebidas pelo endereço do Servo no v. 6 e as correspondências terminológicas, as quais demonstram que os vv. 5-9 podem ser lidos como uma continuação dos vv. 1-4.¹¹⁷ Por conseguinte, este estudo dividirá o primeiro

¹¹⁴ HANSON, *op. cit.*, p. 51-52; OSWALT, *op. cit.*, p. 145; STECK, Odil Hannes. “Aspekte des Gottesknechts in Deuterjesajas: Ebed-Jahwe-Liedern”. In: *ZAW*, vol. 96, n. 3, p. 372-373, 1984.

¹¹⁵ VAN OORSCHOT, *op. cit.*, p. 182; WHYBRAY, *op. cit.*, p. 70; GOLDINGAY; PAYNE, p. 208-209; POULSEN, *op. cit.*, p. 87-88; OSWALT, *op. cit.*, p. 144; RENAUD, Bernard. “La mission du Serviteur en Is 42,1-4”. In: *RevSR*, vol. 64, n. 2, p. 101, 1990. Exceções são BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 207-209; BALTZER, *op. cit.*, p. 135; KENNEDY, *op. cit.*, p. 191.

¹¹⁶ Segundo HANSON, *op. cit.*, p. 54-55, esses versos têm a aparência de uma adição editorial, os quais foram escritos por um discípulo do Dêutero-Isaías que queria mostrar uma das mais importantes possibilidades interpretativas do rico símbolo do servo. MOWINCKEL, *op. cit.*, p. 189, afirma que tanto os argumentos estilísticos quanto os exegéticos, apoiam para uma possível separação dos vv. 5-7. CHILDS, *op. cit.*, p. 325, segue essa posição, acrescentando que há uma relação literária direta entre os vv. 5-9 e o segundo “*Cântico do Servo*” (Is 49.1), onde segundo este autor, há uma estreita sobreposição linguística. Por sua vez, GZELLA, Holger. “New ways in textual criticism: Isa 42,1-4 as a paradigm case”. In: *ETHL* 81, p. 388-423, 2005, apresenta um estudo bastante útil, assinalando por meio de uma análise linguística que essa demarcação é apoiada pelos textos da BHS, LXX e de Qumran, os quais introduzem novas seções nos vv. 1 e 5.

¹¹⁷ WERLITZ, *op. cit.*, p. 35; POULSEN, *op. cit.*, p. 87-88, nota uma certa correspondência entre as partículas interjetivas nos vv. 1 e 9 e o orador explícito na primeira pessoa nos vv. 1 e 8-9.

“Cântico do Servo” em duas unidades: os vv. 1-4 e 5-9; seguindo, assim, a maioria dos exegetas,¹¹⁸ bem como as versões bíblicas da ARA, ARC, BJ e NVI.

2.4 Segmentação e tradução

	BHS	Tradução	
1	<i>a</i> הֵן עַבְדִּי אֶתְמַן-בּוֹ	Vejam! Meu servo, a quem apoio;	I
	<i>b</i> בַּחֲרִי רֵצְתָה נַפְשִׁי	o meu escolhido, em quem tem prazer a minha;	
	<i>c</i> נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו	coloquei o meu Espírito sobre ele,	
	<i>d</i> מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יוֹצִיא	trará juízo às nações.	
2	<i>a</i> לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא	Não clamará, e não se exaltará,	
	<i>b</i> וְלֹא-יִשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ	nem fará ouvir sua voz na rua.	
3	<i>a</i> קָנָה רֵצוֹן לֹא יִשְׁבּוֹר	A cana quebrada não esmagará	
	<i>b</i> וּפִשְׁתָּה כְּהָה לֹא יִכְבֶּנָה	e o pavio fraco não extinguirá;	
	<i>c</i> לְאֻמַּת יוֹצִיא מִשְׁפָּט	em verdade, ele trará o juízo.	
4	<i>a</i> לֹא יִכְהָה וְלֹא יִרוּץ	Não se enfraquecerá, e nem será esmagado,	
	<i>b</i> עַד-יִשִּׁים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט	até que ponha na terra o juízo;	II
	<i>c</i> וּלְתוֹרָתוֹ אֲיִים יִיחִילוּ	e a sua instrução as regiões costeiras aguardarão.	
5	<i>a</i> כֹּה-אָמַר הָאֵל יְהוָה	Assim diz Deus, o Senhor,	
	<i>b</i> בּוֹרָא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטִיחֵם	que criou os céus e os estendeu,	
	<i>c</i> רָקַע הָאָרֶץ וְצִאצְאֶיהָ	espalhou a terra e o que ela produz,	
	<i>d</i> נָתַן נְשָׁמָה לָעָם עָלֶיהָ	que deu respiração ao povo nela	
	<i>e</i> וְרוּחַ לְהִלָּכִים בָּהּ	e espírito aos que andam nela.	
6	<i>a</i> אֲנִי יְהוָה קְרָאתִיךָ בְּצֹדֶק	Eu, o Senhor, te chamei em justiça,	
	<i>b</i> וְאַחֲזֹק בְּיָדְךָ וְאַצְרֹךְ	te agarrarei pela mão, e te guardarei,	
	<i>c</i> וְאַתֶּנֶּךָ לְבִרְיֹת עָם לְאוֹר גּוֹיִם	e te darei por aliança do povo e luz para as nações	
7	<i>a</i> לִפְקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת	para abrir os olhos dos que estão cegos,	
	<i>b</i> לְהוֹצִיא מִמִּסְגֵּר אֲסִיר	para trazer da prisão o cativo,	
	<i>c</i> מִבֵּית כָּלֹא יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ	e da masmorra, os que habitam na escuridão.	
8	<i>a</i> אֲנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי	Eu sou o Senhor é o meu nome;	
	<i>b</i> וּכְבוֹדִי לְאַחֵר לֹא-אֶתֶן	e a minha glória para outrem não darei,	
	<i>c</i> וְתִהְיֶה לִּי לְפָסִילִים	nem o meu louvor para os ídolos.	
9	<i>a</i> הָרֵאשִׁנוֹת הִנֵּה-בָאוּ	Vejam! As predições anteriores já se aconteceram	
	<i>b</i> וְחֲדָשׁוֹת אֲנִי מְגִיד	e novas coisas eu declaro	
	<i>c</i> בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה אֲשֶׁמִיעַ אֶתְכֶם	antes que brote, farei com que vocês as ouçam.	

¹¹⁸ MELUGIN, *op. cit.*, p. 65-67; BRUEGGEMANN, *op. cit.*, p. 42; CHILDS, *op. cit.*, p. 324-325; SWEENEY, *op. cit.*, p. 74. No entanto, há alguns autores que o segmenta de maneira diferente, por exemplo, BEAUCAMP, *op. cit.*, p. 270, MARCONCINI, *op. cit.*, p. 163 e WIENER, *op. cit.*, p. 54, o dividem em vv. 1-4 e 5-7. WALSH, *op. cit.*, p. 111, se aproxima desses três autores, adicionando o v. 8. SCHÖKEL; DIAZ, *op. cit.*, p. 322-323, assim como SMITH, *op. cit.*, p. 159, o dividem em três unidades considerando o hino de louvor a Deus (vv. 10-13) como parte integrante deste cântico.

Com base na segmentação e nas informações apresentadas nos parágrafos anteriores, a estrutura proposta para a perícopo de Is 42.1-9 neste estudo é a seguinte:

vv.	Estrutura	TM
1 ^{abc}	Apresentação e habilitação do Servo	הֵן עַבְדִּי אֶתְמַדְּבוּ בְּחִירִי רְצֹתָה נִפְשִׁי נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו
1 ^d	Sua tarefa	מִשְׁפֵּט לְגוֹיִם יוֹצִיא
2-3 ^{ab}	Descrição de seu comportamento	לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא וְלֹא יִשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ קִנְיָה רָצוֹן לֹא יִשְׁבּוֹר וּפְשָׁתָהּ כְּהָה לֹא יִכְבְּנָה
3 ^c	Repetição de sua tarefa	לְאַמֵּת יוֹצִיא מִשְׁפֵּט
4 ^a	Nova descrição de seu comportamento	לֹא יִכְתֹּה וְלֹא יְרוּץ
4 ^b	Repetição de sua tarefa	עַד־יָשִׁים בְּאֶרֶץ מִשְׁפֵּט
5	O Senhor como criador	כֹּה־אָמַר הָאֵל יְהוָה בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטִיהֶם רֶקַע הָאָרֶץ וְצֹאצְאֶיהָ
6 ^{ab}	Autoapresentação do Senhor e comissionamento do Servo	אֲנִי יְהוָה קְרָאתִיךָ בְּצֶדֶק וְאִחְזֹק בְּיָדְךָ וְאַצְרֶךָ
6 ^c	Propósito do comissionamento	וְאֶתֵּנֶךָ לְבְרִית עִם לְאוּר גּוֹיִם
7 ^{ab}	Nova atribuição de tarefa	לְפָקֶחַ עֵינַיִם עוֹרוֹת לְהוֹצִיא מִמִּסְגֵּר אֲסִיר מִבֵּית כָּלָא יִשְׁבִּי חֹשֶׁךְ
8	Autoapresentação do Senhor e declaração de sua unicidade	אֲנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי וְכִבְדִּי לֹא־אֶתֵּן וְתִהְיֶה לִּי לְפָסִילִים
9	Deus como Senhor da história	הָרֵאשֹׁנוֹת הִנֵּה־בָאוּ וְחִדְשׁוֹת אֲנִי מַגִּיד בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה אֲשָׁמִיעַ אֶתְכֶם

Uma vez feita a segmentação do primeiro “*Cântico do Servo*” (42.1-9), realizado sua tradução e apresentado a estrutura dele. Agora, procura-se identificar cada uma das linhas deste poema, a fim de buscar uma possível relação vocabular entre elas. Esta identificação será feita por meio de uma contagem de palavras (CP), levando-se em consideração a sua sequência e, em seguida, sendo detalhado como cada oração é composta (substantivos, adjetivos, verbos e partículas etc.). Esclarece-se aqui que a conjunção *waw* não é contada, uma vez que ela é considerada um elemento prefixado na frase, assim como as partículas prepositivas inseparáveis e os sufixos pronominais. Além disso, as palavras unidas pelo sinal “*maqfef*” (ֿ), serão enumeradas juntamente com as demais, visto que ele as vincula em um único acento.¹¹⁹

	BHS	CP	Estrutura da frase
1 a	הֵן עַבְדִּי אֶתְמַדְּבוּ	3	Interj.\ subs. masc.\ <i>qal</i> imperf. 1p sing.\ partícula prep.
b	בְּחִירִי רְצֹתָה נִפְשִׁי	3	Subs. masc.\ <i>qal</i> perf. 3p f. sing.\ subs. const.

¹¹⁹ PUTNAM, Frederic C. “Working with Biblical Hebrew Poetry”. In: VAN PELT, Miles V. (ed.). *Basics of Hebrew Discourse: a guide to working with biblical hebrew prose and poetry*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2019, p. 165.

	<i>c</i>	נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו	3	<i>Qal</i> perf. 1p sing.\ subs. fem.\ partícula prep.
	<i>d</i>	מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יוֹצִיא	3	Subs. masc.\ part. prep. + art. + subs. masc.\ <i>hiphil</i> imperf. 3p masc. sing.
2	<i>a</i>	לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא	4	Part. neg.\ <i>qal</i> imperf. 3p m. sing.\ <i>waw</i> + part. neg.\ <i>qal</i> imperf. 3p m. sing.
	<i>b</i>	וְלֹא־יִשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ	3	<i>waw</i> + part. neg. + <i>hiphil</i> imperf. 3p masc. sing.\ part. prep. + art. + subs. masc.\ subs. masc.
3	<i>a</i>	קָנָה רְצוּץ לֹא יִשְׁבוֹר	4	subs. masc.\ <i>qal</i> pass. part. masc. sing.\ part. neg.\ <i>qal</i> imperf. 3p m. sing.
	<i>b</i>	וּפְשָׁתָה כְּהָה לֹא יִכְבְּנָה	4	<i>waw</i> + subs. fem.\ adj. fem.\ part. neg.\ <i>piel</i> imperf. 3p m. sing.
	<i>c</i>	לְאַמֹּת יוֹצִיא מִשְׁפָּט	3	Prep. + subs. fem.\ <i>hiphil</i> imperf. 3p masc. sing.\ subs. masc.
4	<i>a</i>	לֹא יִכְהָה וְלֹא יִרוּץ	4	Part. neg.\ <i>qal</i> imperf. 3p m. sing.\ part. neg.\ <i>qal</i> imperf. 3p masc. sing.
	<i>b</i>	עַד־יִשִּׁים בְּאֶרֶץ מִשְׁפָּט	3	Part. prep. + <i>qal</i> imperf. 3p m. sing.\ prep. + art. + subs. fem.\ subs. masc.
	<i>c</i>	וּלְתוֹרָתוֹ אֵיִם יִיחִילוּ	3	<i>waw</i> + part. prep. + subs. fem.\ subs. masc.\ <i>piel</i> imperf. 3p m. plural
5	<i>a</i>	כֹּה־אָמַר הָאֵל יְהוָה	3	Part. adv.+ <i>qal</i> perf. 3p m. sing.\ art. + subs. masc.\ subs. próprio
	<i>b</i>	בוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטִיָּהֶם	3	<i>Qal</i> part. masc. sing.\ art. + subs. masc.\ <i>waw</i> + <i>qal</i> part. masc. plural
	<i>c</i>	רָקַע הָאָרֶץ וַצִּאֲצִיָּהָ	3	<i>Qal</i> part. masc. sing.\ art. + subs. f.\ <i>waw</i> + subs. masc.
	<i>d</i>	נָתַן נִשְׁמָה לָעָם עָלֶיהָ	4	<i>Qal</i> part. masc. sing.\ subs. fem.\ prep. + art. + subs. masc.\ prep.
	<i>e</i>	וְרוּחַ לְהִלָּכִים בָּהּ	3	<i>waw</i> + subs. fem.\ prep. + art. + <i>qal</i> part. m. plural\ part. prep.
6	<i>a</i>	אֲנִי יְהוָה קָרָאתִיךָ בְּצֶדֶק	4	Pron. pess.\ subs. próprio\ <i>qal</i> perf. 1p sing.\ part. prep. + subs. masc.
	<i>b</i>	וְאַחֲזֶק בְּיָדְךָ וְאַצְרֶךָ	3	<i>waw</i> + <i>hiphil</i> imperf. 1p sing. 1p sing.\ part. prep.+ subs. fem.\ <i>waw</i> + <i>qal</i> imperf. 1p sing.
	<i>c</i>	וְאַתְּנֶה לְבְרִית עִם	3	<i>waw</i> + <i>qal</i> imperf. 1p sing.\ prep. + subs. fem.\ subs. masc.
	<i>d</i>	לְאוֹר גּוֹיִם	2	Part. prep. + subs. masc.\ subs. masc.
7	<i>a</i>	לִפְקֹחַ עֵינַיִם עוֹרוֹת	3	Part. prep. + <i>qal</i> inf.\ subs.\ adj. fem.
	<i>b</i>	לְהוֹצִיא מִמִּסְגֵּר אָסִיר	3	Part. prep. + <i>hiphil</i> inf.\ prep. + subs. masc.\ subs. masc.
	<i>c</i>	מִבֵּית כָּלֵא יִשְׁבִּי חֹשֶׁךְ	4	Prep. + subs. masc.\ subs. masc.\ <i>qal</i> part. m. plural\ subs. masc.
8	<i>a</i>	אֲנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי	4	Pron. pess.\ subs. próprio\ pron. dem.\ subs. masc.
	<i>b</i>	וּכְבוֹדִי לְאַחֵר לֹא־אֶתֵּן	3	<i>waw</i> + subs. masc.\ prep. + adj. m.\ part. neg. + <i>qal</i> imperf. 1p sing.
	<i>c</i>	וּתְהַלֵּתִי לְפָסִילִים	2	<i>waw</i> + subs. fem.\ prep. + art. + subs. masc.
9	<i>a</i>	הִרְאֵשְׁנוֹת הִנֵּה־בָאוּ	2	Art. + adj. fem.\ part. interj. + <i>qal</i> perf. 3p plural
	<i>b</i>	וַתִּדְּשׁוּת אֲנִי מִגִּיד	3	<i>waw</i> + adj. fem.\ pron. pess.\ <i>hiphil</i> part. m. sing.
	<i>c</i>	בְּטָרֶם תִּצְמַחְנָה אֲשַׁמִּיעַ אֶתְכֶם	4	Part. prep. + part. adv.\ <i>qal</i> imperf. 3p fem. plural\ <i>hiphil</i> imperf. 1p sing.\ part. marcadora de objeto direto

A primeira unidade do cântico formada pelos vv. 1-4, possui 12 segmentos com um total de 40 palavras. Levando-se em consideração os termos substantivados e as raízes verbais ao longo desses versos, observa-se que todas as linhas possuem ao menos um verbo, sendo 10 ocorrências no *qal*, 3 no *hiphil* e 2 no *piel*. O tempo verbal que permeia os vv. 1-4 é o imperfeito (12x), seguido pelo perfeito (2x) e o particípio (1x). Em relação aos substantivos, dos 12 segmentos 10 possuem algum termo substantivado (com a exceção dos vv. 2a e 4a).

A segunda é constituída de 18 segmentos (vv. 5-9), tendo ao todo 59 palavras. Nesta unidade é possível encontrar 18 verbos, sendo que 14 estão no *qal* e 4 no *hiphil*. O tempo verbal que mais vezes ocorre nela é o particípio (7x), seguido do imperfeito (6x), o perfeito (3x) e o infinitivo (2x). Os termos substantivados aparecem em 15 segmentos, com ausências percebidas nas três linhas finais do v. 9.

3. Análise exegético-teológica de Is 42.1-9

3.1 Designação e missão do servo (v. 1)

O v. 1 introduz a apresentação de um agente humano, o qual é iniciado pela partícula exclamativa הֵן. Aqui, como observado por Poulsen, ela desempenha uma função demonstrativa ou apresentativa.¹²⁰ No Dêutero-Isaías, essa partícula exclamativa ocorre 17x, sendo 12 delas iniciando um discurso profético. Como dito nos parágrafos a respeito da delimitação deste cântico, em Is 41.29, o profeta encerra seu discurso judicial chamando a atenção para a insignificância dos ídolos pagãos: הֵן כָּלֵם אֱוֶן אִפֹּס (“*Eis que todos são nada*”, ARA). Oswalt sublinha que há um forte contraste entre o הֵן nesta declaração e o de Is 42.1. Segundo este autor, enquanto o primeiro aponta para a desvalorização e impotência dos deuses pagãos; o segundo introduz um agente humano que, sem poder aparente e esplendor, realizará uma renovação no mundo inteiro.¹²¹

O orador, que é o próprio Deus, chama a atenção do leitor para três afirmações: a primeira delas é que este agente humano tem uma certa relação de proximidade, pois ele é denominado de עַבְדִּי (“*meu servo*”). Este subs. masc., acompanhado pelo sufixo pronominal

¹²⁰ POULSEN, *op. cit.*, p. 96. Corroborado também por PAUL, *op. cit.*, p. 184. GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 211, declaram que o emprego dessa partícula, com a finalidade de introduzir um único substantivo ao invés de uma cláusula, dá a ele uma grande ênfase. MELUGIN, *op. cit.*, p. 65, diz que um estudo das partículas הֵן/הֵנָּה, mostra prontamente que elas muitas vezes introduzem discursos que proclamam que certas pessoas foram estabelecidas em determinados cargos ou funções. Para uma explicação das diversas funções desta partícula, v. tb. VAN DER MERWE, Christo H.; NAUDÉ, Jacobus A.; KROEZE, Jan H. *A biblical hebrew reference grammar*. 2nd ed. London-USA: Bloomsbury Publishing, 2017, p. 409-418.

¹²¹ OSWALT, *op. cit.*, p. 145.

na 1p singular,¹²² ocorre mais 12x nos capítulos 40-48, sendo que em oito destas, ele aparece com a mesma construção gramatical (41.8, 9; 42.19^{2x}; 43.10; 44.1, 2; 44.21; 45.4). É bem verdade que nestes capítulos, o Dêutero-Isaías aplica o termo עֶבֶד a Jacó-Israel, no entanto, o servo de Is 42.1 é distinto quanto ao seu papel.¹²³ Isto é confirmado por Whybray, acentuando que o papel que o servo desempenha em muitos desses textos (e.g., 41.8; 43.10; 44.1, 2; 45.4) é sempre na forma passiva, enquanto no primeiro cântico é enfaticamente ativo. Na argumentação de Lindsey, a necessidade de se introduzir um novo servo, após já ter sido feito menção a Israel como servo no capítulo 41.8-9, sugere que o “*Servo do Senhor*” de Is 42.1 difere deste.¹²⁴

O servo não estará sozinho, pois terá o apoio do Senhor no empreendimento designado por ele. Isso é demonstrado pelo uso do verbo אָתַםְּ, um *qal* imperf. 1p sing. de תָּמַךְ, seguido pela partícula prepositiva כִּי, o qual pode ser traduzido por “*apoiar*” ou “*sustentar*”.¹²⁵ É digno de nota que nessa mesma construção gramatical, תָּמַךְ é encontrada apenas mais duas vezes em toda a obra isaiaânica. Em Is 33.15, por exemplo, acha-se em sentido negativo, onde o arauto do Senhor, ao expor as qualidades para se ingressar na cidade de Jerusalém restaurada, menciona aquele “*que sacode de suas mãos todo o presente*” (נָעַר כַּפָּיו מִתְמַךְ בַּשָּׁחַד). Por outro lado, em 41.10, a ocorrência desse verbo é positiva: “... *não temas... te sustenho com a minha destra*

¹²² RINGGREN, Helmer. “עֶבֶד”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 387, vol. X, diz que este substantivo masculino no AT, geralmente refere-se a uma pessoa em que está subordinada a outra, o qual pode ser empregado com significados diferentes, sendo os mais importantes “*escravo*” e “*servo*”. CHILDS, *op. cit.*, p. 324, explica que o vocábulo em si não indica qual o cargo ou papel específico está sendo descrito nesse verso.

¹²³ A LXX, ao trazer em suas linhas Ιακωβ ὁ παῖς μου [...] Ἰσραηλ ὁ ἐκλεκτός μου, identifica explicitamente o servo desconhecido desse primeiro poema com Jacó e Israel. GZELLA, *op. cit.*, p. 402, declara que assim como em algumas outras versões do AT (e. g. dois manuscritos do Targum), a versão da Septuaginta dessa passagem parece ter ficado confusa com a enigmática referência ao “*Servo*” no v. 1, atribuindo sua identidade como povo de Israel por meio da dupla adição de “*Jacó*” nas duas primeiras linhas. Por outro lado, POULSEN, *op. cit.*, p. 126, argumenta que ao invés de serem simplesmente glosas explicativas, essas adições refletem um movimento interpretativo consciente, o qual tem por finalidade esclarecer a identidade enigmática deste servo. Para um comentário comparativo do TM e da LXX, v. tb. EKBLAD, Eugene R. *Isaiah's Servant Poems according to the Septuagint: an exegetical and theological study* (CBET 23). Leuven: Peeters, 1999, p. 61.

¹²⁴ WHYBRAY, *op. cit.*, p. 71; LINDSEY, *op. cit.*, p. 14-15.

¹²⁵ GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 211. MERENDINO, *op. cit.*, p. 231, diz que esse verbo com a partícula prepositiva כִּי, traz o sentido de “*detenção física para apoio*”, “*a apreensão física para posse*”, além de “*estar ao lado de alguém*”. Este autor conclui com isso que a sentença אָתַםְּ כִּי, especialmente em Is 42.1, não significa “*segurar fisicamente*”, mas sim, “*proteger-se*”, “*comprometer-se com alguém*”. RUPERT, L. “תָּמַךְ”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 695, vol. XV, declara que das 21 ocorrências do verbo תָּמַךְ, 10 delas estão em textos sapienciais (1x em Jó, 9x em Provérbios). Segundo este autor, esse verbo é um termo preferido da literatura de sabedoria.

fiel” (תַּמְכִּיתִיךָ בַּיָּמִין צִדְקִי). Dessa maneira, o texto procura acentuar que o Senhor decide guardar seu servo para si.¹²⁶

A segunda afirmação é o servo foi escolhido: בְּחִירִי (“o meu eleito”). O subs. masc. בְּחִירִי com um pronome na 1p sing., ocorre mais 2x em discursos do Segundo Isaías, sendo que em 45.4, ambas expressões, “meu servo” e “meu eleito”, aparecem na mesma oração: “Por amor de meu servo [עַבְדִּי] Jacó e de Israel, meu eleito [בְּחִירִי]” (ARC).¹²⁷ O paralelo mais notável para Goldingay e Payne está em Is 41.8-10, os quais identificam três elementos semelhantes ao texto de Is 42.1: (1) um título; (2) uma fórmula de eleição; e (3) uma garantia de assistência divina.¹²⁸ Lindsey destaca que a expressão בְּחִירִי, em paralelo com a עַבְדִּי, sugere que a escolha e eleição divina é o fundamento tanto para a posição honrosa como para o desempenho fiel da missão do servo, visto que eleição e serviço andam de mãos dadas.¹²⁹ De fato, a condição eletiva deste agente humano é complementada pela declaração רָצְתָה נַפְשִׁי (“... em que a minha alma se compraz”), enfatizando aqui uma afeição pessoal.¹³⁰ Dessa sentença, destaca-se o verbo רָצְתָה, o qual aparece no *qal* perf. 3p f. sing. de רָצָה, traduzido por “agradar-se de”, “tratar favoravelmente”.¹³¹

A terceira afirmação é que este agente humano recebeu a dádiva do Espírito do orador: נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו (“pus o meu Espírito sobre ele”). Esta oração é construída por um verbo e um subs. masc., finalizada com uma partícula prepositiva que recebe um sufixo na 3p sing. masc. O verbo נָתַתִּי, que aparece no *qal* perf. 1p sing. de נָתַן, além de transmitir o significado de “pôr”, possui também o sentido de “derramar”, “dar” e “conceder”.¹³² O termo רוּחַ

¹²⁶ MOTYER, *op. cit.*, p. 319.

¹²⁷ Segundo SEEBASS, Horst. “בְּחִירִי”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 74-87, vol. II, a raiz verbal significa uma escolha cuidadosa ocasionada por necessidades reais portanto, uma escolha profundamente consciente. Ainda segundo este autor, esta pode ser examinada à luz de certos critérios, ao contrário de se fazer uma seleção, de decidir como ato de uma relação especialmente íntima, ou mesmo de determinar algo/alguma coisa.

¹²⁸ GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 211; HANSON, *op. cit.*, p. 52.

¹²⁹ LINDSEY, *op. cit.*, p. 14-15. SMITH, *op. cit.*, p. 160-161, afirma que a condição de “meu escolhido”, declarado pelo Senhor, elimina qualquer crítica externa e interna que se possa fazer de autopromoção do servo, pois, sua posição direciona para o plano e propósitos de Deus.

¹³⁰ BALTZER, *op. cit.*, p. 127.

¹³¹ FRETHERM, Terence E. “רָצָה”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1178, vol. 3.

¹³² GRISANTI, Michael A. “נָתַן”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 207-208, vol. 3. Esse verbo é

normalmente significa “*espírito/ Espírito*”, “*vento*”, “*fôlego*” e “*respiração*”.¹³³ A sentença poderia ser traduzida literalmente por “*pus minha respiração sobre ele*”. É digno de nota que fraseologia semelhante aparece no TM apenas em Nm 11.25, 29, onde o autor descreve que o espírito que estava em Moisés é transferido aos setenta anciãos pelo próprio Deus.¹³⁴ Ao declarar o derramamento do Espírito sobre o servo escolhido e eleito, o orador evoca a imagem de líderes, reis e profetas que também receberam essa dádiva (e. g. Moisés, Samuel, Davi, Ezequiel, etc.), a fim de atender os compromissos divinos para os quais foram chamados.¹³⁵

A predileção do agente humano manifestada pelo apoio divino, deleite e habilitação do Espírito, aponta para a tarefa que ele realizará: levar justiça para as nações (**מִשְׁפָּט לְגוֹיִם**). O verbo **יִצִּיאַ**, que aparece aqui no *hiphil* imperf. 3p masc. sing. de **יָצָא**, com mais duas ocorrências neste primeiro cântico (vv. 3, 7).¹³⁶ Neste tronco verbal, ele possui o sentido causativo de “*fazer sair*”, “*trazer para fora*” ou “*conduzir para fora*”,¹³⁷ transmitindo também a ideia de “*dar a conhecer ao público*”.¹³⁸ O objeto da revelação do Servo é a **מִשְׁפָּט**, subs. masc. que ocorre mais 2x neste cântico (vv. 3, 4). Esta palavra ocorre mais 8x no Segundo Isaías (40.14, 27; 41.1; 49.4; 50.8; 51.4; 53.8; 54.17), sendo que sua principal ocorrência é nos oráculos do Proto-Isaías: 22x (1.17, 21, 27; 3.14; 4.4; 5.7, 16; 9.6; 10.2; 16.5; 26.8, 9; 28.6[2x], 17, 26; 30.18; 32.1, 7, 16; 33.5; 34.5; 40.14, 27; 41.1; 49.4; 50.8; 51.4; 53.8; 54.17). Atualmente há três interpretações distintas que têm sido apresentadas pelos estudiosos para o vocábulo **מִשְׁפָּט**: von Rad, por exemplo, o interpreta como significando a “*religião correta*”.¹³⁹

testemunhado cerca de 29x em textos do Segundo Isaías, sendo 5 somente na perícopes do primeiro Cântico do Servo (42.1, 5, 6, 8, 24).

¹³³ TENGSTRÖM, Sven. “**רִיחִי**”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 367, vol. XIII, afirma que a forma pode ser classificada como um substantivo verbal modelado no infinitivo, denotando uma ação de “*soprar*” (vento) ou “*respiração*”. Por analogia, ela veio a significar “*respiração*” como sinal de vida, portanto, “*espírito*” e “*vida*”.

¹³⁴ BALTZER, *op. cit.*, p. 128. GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 214, dizem que outras passagens combinam o verbo **נָתַן** e o subs. **רִיחִי**, porém seguem a frase com uma preposição diferente (e. g. Ez 11.19; 37.6, 14), ou articulam este subs. com a preposição **עַל**, sem empregar esse verbo (e. g. Is 11.2; 32.15; 44.3; 59.21; 61.1; Nm 11.17, 26; 2Rs 2.9, 15; Ez 11.5).

¹³⁵ SMITH, *op. cit.*, p. 161. LINDSEY, *op. cit.*, p. 16, argumenta que a sentença **נָתַתִּי רִיחִי עָלָיו**, esclarece os meios pelos quais o Senhor sustenta o seu servo. Segunda ela, os resultados do dom do Espírito de Deus aparecem descritos em Is 11.2-4, uma passagem messiânica que contém conceitos encontrados nesse cântico.

¹³⁶ No *hi*. esse verbo ainda aparece mais 5x no Segundo Isaías (40.26; 43.8, 17; 48.20; 54.16). As demais ocorrências são no tronco *qal* (14x).

¹³⁷ GILCHRIST, Paul R. “**יָצָא**”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 643.

¹³⁸ MERENDINO, *op. cit.*, p. 233.

¹³⁹ VON RAD, *op. cit.*, p. 672; MOWINCKEL, *op. cit.*, p. 190.

Blenkinsopp diz que esta palavra tem um sentido mais amplo aqui, referindo-se a uma ordem social baseada na justiça, com origem na vontade e no caráter divino (cf. 40.14; 51.4).¹⁴⁰ Por sua vez, Renaud argumenta que a ideia transmitida por essa palavra é de “*impor justiça contra os poderes que a violaram e restabelecer alguém em seus legítimos direitos*”.¹⁴¹

3.2 Características de suas ações (vv. 2-3)

Nestes versos, o Senhor expõe o caráter do serviço do seu servo. Por meio de uma figura retórica chamada *litotes*,¹⁴² Ele descreve negativamente as ações de seu escolhido, empregando 5x a partícula negativa לֹא, a qual é seguida por cinco verbos no tempo imperfeito. No v. 3b, ele interrompe o fluxo de descrições negativas para incluir a afirmação de que o servo terá sucesso em sua tarefa. As duas linhas do v. 2 falam a respeito da atuação silenciosa do servo. Na primeira, há dois verbos de fala no imperf., ambos no tronco *qal* e na 3p masc. sing.: o primeiro deles é יִצְעֵק de צָעַק, ocorrendo mais uma vez nesse tronco em Is 46.7. Segundo Hartley, este verbo significa “*clamar por ajuda*” (por estar muito aflito) ou “*exclamar*” (por estar muito alegre). Este autor ainda acrescenta que um forte clamor muitas vezes pode indicar que não existe justiça ou que o juízo está em execução.¹⁴³ O segundo é יִשָּׂא de נָשָׂא, seguido pelo subs. קוֹל na linha final do v. 2, o qual traz o sentido de “*levantar a voz*”.¹⁴⁴ No Dêutero-Isaías, a outra ocorrência de נָשָׂא e קוֹל é em 52.8: “*Escutem! Suas sentinelas erguem a voz*” (קוֹל צִפּוֹרֵי נִשְׂאוּ קוֹל).

Na segunda linha, o Senhor declara que não será ouvida a voz do seu servo na praça (וְלֹא-יִשְׁמיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ). A construção gramatical לֹא + a raiz verbal שָׁמַע, aparece mais 6x em discursos Dêutero-isaiânicos (40.21, 28; 42.24; 48.7, 8; 51.15). O subs. masc. חוּץ,

¹⁴⁰ BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 210.

¹⁴¹ RENAUD, *op. cit.*, p. 107. Assim também entendem BRUEGGEMANN, *op. cit.*, p. 42; SMITH, *op. cit.*, p. 161; GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 156; WATTS, *op. cit.*, p. 660, a traduz por “*veredito*”. Para uma abordagem útil de outros campos semânticos desta palavra, v. tb. JOHNSON, B. “מִשְׁפָּט”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 86-98, vol. IX.

¹⁴² GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 216; OSWALT, *op. cit.*, p. 147. BULLINGER, Ethelbert W. *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*. Viladecavalls/España: Editorial Clie, 1990, p. 152, esclarece que litotes é uma figura de linguagem pela qual alguém ou algo é diminuído a fim de elevar outra pessoa, ou outra coisa, acrescentando que a atenção está focada, não na pequenez da coisa diminuída, mas na grandeza daquilo com que ela é contrastada.

¹⁴³ HARTLEY, John E. “צָעַק”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, 1297-1298; PAUL, *op. cit.*, p. 185 e GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 158.

¹⁴⁴ FREEDMAN, David. N.; WILLOUGHBY, Bruce E. “נָשָׂא”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 38, vol. X.

precedido pela partícula prepositiva כִּי, pode ser traduzido também por “na rua” ou “no lado de fora”.¹⁴⁵ O substantivo é um referente de lugar que, com essa preposição e outras, indica direção ou posição.¹⁴⁶ Lindsey observa que com esta declaração, o Senhor indica que seu servo não buscará publicidade, que não será clamoroso ou ostensivo no cumprimento de sua missão.¹⁴⁷ Poulsen, por outro lado, diz que o silêncio do servo não é uma negação de sua capacidade de fazer justiça com autoridade, nem mesmo de fraqueza, mas sim, que ele age com serena imponência e sem apelar para ajuda.¹⁴⁸

A oração nas duas primeiras linhas do v. 3 destaca a atitude exterior do servo para com os mais vulneráveis, recorrendo a duas imagens. A primeira delas é extraída da agricultura, para enfatizar que ele não quebrará a cana trilhada (קִנְיָה רְצוּץ לֹא יִשְׁבֹּר). O subs. masc. קִנְיָה é usado aqui em sentido metafórico para vulnerabilidade e fragilidade.¹⁴⁹ Isso é sublinhado pelo verbo no particípio passivo רְצוּץ de רָצַץ, com o sentido de “esmagar”, “maltratar” ou “oprimir”.¹⁵⁰ A outra única ocorrência do subs. קִנְיָה, seguido pelo verbo רְצוּץ, nos escritos isaianicos, é no capítulo 36.6: “Eis que confias naquele bordão de cana quebrada” (הַקִּנְיָה הַרְצוּץ). O verbo imperf. יִשְׁבֹּר de שָׁבַר, que significa “quebrar”, refere-se a eliminação de opressão; tendo Deus na maioria das ocorrências como o sujeito da ação (46x).¹⁵¹ A expressão “cana trilhada ou quebrada”, traz o sentido de algo sem muito valor para algumas pessoas. Além disso, denota que o servo não destruirá as pessoas humildes e fracas que outros possam

¹⁴⁵ Embora no Dêutero-Isaías, esta construção gramatical ocorra apenas aqui, na BHS é possível encontrar mais 16 ocorrências dela.

¹⁴⁶ PRINCE, James D. “חִיּוּץ”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 51-52, vol. 2.

¹⁴⁷ LINDSEY, *op. cit.*, p. 19. Visão semelhante seguida por HANSON, *op. cit.*, p. 55, que afirma que o estilo testemunhal do servo “contrasta tanto com os métodos das nações quando de seus líderes, que não pode ser considerado nada além de loucura”.

¹⁴⁸ POULSEN, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴⁹ LAMBERTY-ZIELINSKI, Hedwig. “קִנְיָה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 65-72, vol. XIII, declara que na literatura veterotestamentária, assim como no uso subsequente fora dela, o campo lexical desta palavra é extremamente amplo. Segundo este autor, ela se estende desde “talo, planta de pântano, planta aromático” até “unidade de medida” e “vara de inspeção”, ou mesmo “galhos” (da menorá).

¹⁵⁰ VAN DAM, Cornelis; SWART, Ignatius. “רָצַץ”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1184, vol. 3.

¹⁵¹ Este verbo aparece mais 3x nos oráculos Dêutero-isaianicos (45.2; 55.1[2x]). KNIPPING, B. “שָׁבַר”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 372, vol. XIV, esclarece que nos textos veterotestamentários, quando Deus é o sujeito desse verbo, ele pode tanto agir a favor quanto contra a Israel. PAUL, *op. cit.*, p. 185, sublinha que uma cana trilhada que se lasca sob a mínima pressão, denota algo ou alguém não confiável.

rejeitar como inúteis. Desta forma, a atitude de não destruir as pessoas oprimidas e sofredoras revela a perspectiva compassiva e verdadeira do servo escolhido.¹⁵²

A segunda imagem é a do fogo, a fim de reforçar que o servo não extinguirá o pavio fumegante (פִּשְׁתָּהּ כֹּהֶה לֹא יִכְבֶּנָה). O termo פִּשְׁתָּהּ é um subs. fem. que literalmente quer dizer “*pano de linho*” (Êx 9.31^{2x}).¹⁵³ Com o sentido de “*pavio*”, essa palavra ocorre somente mais uma vez no Segundo Isaías (43.17). A palavra כֹּהֶה é um adj. fem. que poderia ser traduzido por “*vagamente brilhando*”.¹⁵⁴ Como adjetivo, este termo aparece num texto do Trito-Isaías: “... a ordenar acerca dos tristes de Sião que se lhes dê... veste de louvor por espírito angustiado” (רִיחַ כֹּהֶה; 61.3). A ação do servo é expressa pelo verbo no *piel* imperf. יִכְבֶּנָה de כָּבַהּ que, em todas as suas ocorrências no livro de Isaías, tem a ver com o fogo e o ato de extingui-lo (1.31; 34.10; 43.17; 66.24).¹⁵⁵ Pode-se dizer, então, que os vv. 2-3b demonstram que o servo do Senhor não promoverá violência contra o povo oprimido pelo cativo, ao contrário, ele trará socorro e não destruição. Assim, o modo de relacionamento desse servo contrasta drasticamente com o da Babilônia, ou qualquer outro império que, em suas campanhas de conquistas subjugavam até os mais fracos.¹⁵⁶

A nota positiva acerca da atitude do servo aparece na última linha do v. 3. Nela, o Senhor afirma que seu agente humano verdadeiramente terá sucesso em sua missão (לְאַמֶּת יוֹצִיא). O subs. fem. אֱמֶת, antecedido pela partícula prepositiva לְ, transmite a ideia de que o servo executará a sua tarefa “*com certeza*” ou “*com fidelidade*”.¹⁵⁷ Renaud prefere traduzí-lo como “*efetivamente*” ou “*seguramente*”.¹⁵⁸ Goldingay declara que, embora esse vocábulo seja

¹⁵² SMITH, *op. cit.*, p. 162-163.

¹⁵³ HOFFMEIER, James K. “פִּשְׁתָּהּ”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 708, vol. 3, explica que o linho e a lã eram as duas matérias-primas mais comuns usadas na confecção de produtos têxteis tanto no Oriente Antigo quanto em Israel. Ainda segundo este autor, o pano de linho era extraído de uma espécie de linácea denominada de *Linum usitatissimum* que crescia e era encontrado em todo o Oriente Médio Antigo.

¹⁵⁴ SCHUNCK, Klaus-Dietrich. “כֹּהֶה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 58-59, vol. VII.

¹⁵⁵ OSWALT, *op. cit.*, p. 699.

¹⁵⁶ BRUEGGEMANN, *op. cit.*, p. 42.

¹⁵⁷ SCOTT, Jack B. “אֱמֶת”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 87.

¹⁵⁸ RENAUD, *op. cit.*, p. 112. BEUKEN, *op. cit.*, p. 25, sugere traduzir a expressão לְאַמֶּת por “*pela verdade*”, “*segundo a verdade*”. Este autor não a interpreta mais como um comportamento ético, mas como a própria experiência de salvação na história. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 96, a traduz por “*ser verdade*”, no sentido de que se torne a verdade, que seja feito para prevalecer. MOTYER, *op. cit.*, p. 320, sublinha que os dois lados da

um pouco diferente da locução prepositiva **בְּאֵמֶת** (“*em verdade/fidelidade*”), ela aponta para a intencionalidade da tarefa do servo do Senhor e para a perspectiva de que ele seja reconhecido. Ainda segundo este autor, o imaginário da forma como o escolhido por Deus realizará a sua missão, descrito nos versos anteriores, é, então, reutilizada a fim de retratar a persistência e eficácia de seu comissionamento.¹⁵⁹

3.3 Sua perserverança (v. 4)

Este verso descreve a reação do servo frente à oposição e adversidade que enfrentará na promulgação da justiça, enfatizando o estabelecimento deste último vocábulo e afirmando que os povos longínquos esperam pelo seu ensinamento. Na primeira linha desse verso, o orador elabora o seu discurso repetindo por mais duas vezes a partícula negativa (**לֹא**), a qual ele havia iniciado no v. 2. Esta, por sua vez, é precedida por dois verbos no *qal* imperfeito. Além disso, nota-se também que ele repete na primeira linha do v. 4, as mesmas raízes terminológicas que serviram para descrever as atitudes do servo nas duas primeiras linhas do v. 3. As semelhanças gramaticais e o jogo de palavras deste verso com a primeira linha do v. 4, levaram exegetas a identificar uma estrutura quiástica.¹⁶⁰

De fato, enquanto os termos **כִּהְיוֹן** e **רִצִּיּוֹן** no v. 3*ab*, apontam para a condição vulnerável e fragilizada dos destinatários da missão do servo; os verbos **יִכְהֶה** e **יִרְוֶן** que aparecem,¹⁶¹ respectivamente no v. 4*a*, apontam para uma atitude interna do agente humano. O paralelismo entre essas raízes identifica a situação do servo com a de sua audiência, conectando sua vida e destino com a do público que ele servirá.¹⁶² Se por um lado, o servo, em gentil graça, não buscará propagar atos violentos; por outro, ele prosseguirá com perseverança e encorajamento no cumprimento de sua tarefa.¹⁶³ Isso só será possível por intermédio da força do Espírito de Deus, que lhe permite passar pela provação sem o menor traço de fraqueza.¹⁶⁴

palavra **לֹא** nunca estão longe, mas que aqui se combinam para afirmar a fidelidade do servo em sua tarefa e enfatizar o seu conteúdo.

¹⁵⁹ GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 160.

¹⁶⁰ Assim é demonstrado por PAUL, *op. cit.*, p. 186; GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 219; RENAUD, *op. cit.*, p. 112.

¹⁶¹ O primeiro verbo ocorre somente aqui (*hapleg.*). No entanto, aparece 1x em Ez 21.12, e 2x em Zc 11.17. O segundo encontra-se em Is 58.6, além de Ez 29.7, Os 5.11 e Am 4.1.

¹⁶² SMITH, *op. cit.*, p. 163.

¹⁶³ LINDSEY, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁴ RENAUD, *op. cit.*, p. 112. MOTYER, *op. cit.*, p. 320, afirma que no contexto, a intenção não é dizer que o servo ficará imune ao sofrimento, mas apenas que as pressões e golpes que imobilizam os outros não o deterão. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 96, argumenta que este é o único lugar no cântico que sugere que a tarefa do servo implica também um sofrimento doloroso, temática que será retomada especialmente em Is 52.13-53.12. Com base nisso, este autor conclui que só aqui há indício do aspecto de sua obra que lembra o chamado de um profeta.

O objetivo da resistência do servo diante da adversidade e oposição é revelado na segunda linha do v. 4: **עַד־יָשִׁים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט** (“até que ponha na terra o juízo”). A partícula prepositiva **עַד**, deve ser entendido aqui como se referindo à conclusão da tarefa em questão.¹⁶⁵ O verbo **יָשִׁים** está no *qal* imperf. de **שָׁם**, com o sentido também de “colocar” e “estabelecer”.¹⁶⁶ Os vocábulos **עַד** e **יָשִׁים**, encontram-se de maneira semelhante, apenas mais uma vez, em uma sentença de Is 62.7: **עַד־יָשִׁים אֶת־יְרוּשָׁלַם תְּהִלָּה בָּאָרֶץ** (“... até que ponha a Jerusalém por louvor na terra”, ARC). Goldingay e Payne notam uma distinção entre os verbos **יָצָא** e **שָׁם**: enquanto o primeiro, chama a atenção para a origem de algo; o segundo, aponta para o seu destino. Estes autores concluem, então, que o servo não apenas emitirá a justiça, mas também se certificará de que ela chegará ao fim do mesmo que partiu.¹⁶⁷ Além disso, o escolhido de Deus não apresentará meramente a justiça, tampouco a oferecerá como uma possibilidade; ele a colocará no seu devido lugar.¹⁶⁸

A linha final do v. 4 se encerra com a declaração de que “as ilhas aguardarão a sua doutrina” (**תּוֹרָתוֹ אֵיִם יִיחִלּוּ**). O termo **תּוֹרָתוֹ**, traduzido aqui por “sua lei” ou “seu ensinamento”, é um subs. fem. sing. const. de **תּוֹרָה**, o qual é acompanhado por um sufixo pronominal na 3p masc. sing.,¹⁶⁹ conecta-se com a tríplice menção da palavra **מִשְׁפָּט** nos versos precedentes, sendo que a única ocorrência dos dois juntos acha-se em Is 51.4: “... porque de mim sairá a lei [**תּוֹרָה**], e o meu juízo [**וּמִשְׁפָּטִי**] se estabelecerá como luz dos povos” (ARC).¹⁷⁰

WATTS, *op. cit.*, p. 649, declara que esse papel é atribuído ao rei Ciro nos capítulos 44 e 45, acentuando que apesar de evitar a ostentação e a violência arrogante, o servo será bem-sucedido mediante uma persistência paciente.

¹⁶⁵ PAUL, *op. cit.*, p. 187.

¹⁶⁶ COHEN, Gary G. “שָׁם”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1469. Este verbo ocorre mais 28x em textos do Dêutero-Isaías.

¹⁶⁷ GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 221-222.

¹⁶⁸ OSWALT, *op. cit.*, p. 148.

¹⁶⁹ VAN DER LUGT, Pieter. *The rhetorical design of Isaiah 40-48/55: Zion’s incomparable Saviour and his servants* (OTS 82). Leiden–Boston: Brill, 2022, p. 200, sublinha que o sufixo -וּ, representa um objetivo genitivo, ou seja, o próprio servo é a instrução.

¹⁷⁰ O vocábulo **תּוֹרָה** ainda aparece em mais 3 oráculos no Segundo Isaías (42.21, 24; 51.7). LÓPEZ, Félix García. “תּוֹרָה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p. 628, vol. XV, esclarece que os vocábulos **תּוֹרָה** e **מִשְׁפָּט** não são empregados em um sentido jurídico; em vez disso, eles referem-se à revelação da vontade de Deus, a qual assume uma forma concreta como a justiça e a ordem do reino universal divino. SWEENEY, Marvin A. “The book of Isaiah as prophetic Torah”. In: MELUGIN, Roy F.; SWEENEY, Marvin A. (ed.). *New Visions of Isaiah (JSOTSup 214)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, p. 61, declara que o autor do Dêutero-Isaías afirma que o Senhor é, ao mesmo

O subs. masc. plural אִיִּים, significa “litorais” ou “regiões costeiras”, servindo de designação para “nações estrangeiras”, juntamente com outras palavras de campo semântico parecido.¹⁷¹

Em relação ao verbo יִיחַלֵּל, ele é um *piel* imperf. de יַחַל, tendo também o sentido de “ansiar por”.¹⁷² No livro do Segundo Isaías, o único texto em que esse verbo aparece atrelado a אִיִּים é em Is 51.4, no qual o próprio Deus diz: “Perto está a minha justiça... as ilhas [אִיִּים] me aguardarão e no meu braço esperarão [יִיחַלֵּן]”. Ao se questionar em que sentido “as ilhas aguardarão a sua doutrina”, Goldingay afirma que o contexto de Is 2.1-4 é significativo para o entendimento desta declaração. Segundo este autor, além de falar a respeito de Deus julgando entre os povos, os vv. 1-4 desse capítulo revelam que o ensino do Senhor será emitido a partir de Sião.¹⁷³ Por outro lado, Fischer sublinha que enquanto no capítulo supracitado, os povos se deslocam para Sião porque a Torá emana dela; em Is 42.4, a ênfase é de um movimento inverso: a Torá vai para os povos até que ela seja estabelecida de modo confiável.¹⁷⁴

3.4 Descrição do poder criativo de Deus (v. 5)

Na primeira linha deste verso, o orador introduz o seu discurso com uma “*fórmula de mensageiro*”: כֹּה-אָמַר הָאֵל יְהוָה (“Assim diz Deus, o Senhor”).¹⁷⁵ Esta funciona como uma

tempo, criador e governante do mundo, esses dois vocábulos aparentemente se referem aos princípios pelos quais a ordem será estabelecida entre as nações da terra.

¹⁷¹ BLOCK, Daniel I. “Nações”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 948, vol. 4.

¹⁷² SCHIBLER, Daniel. “יִיחַלֵּל”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 434, vol 2. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 96-97, declara que esse verbo implica a expectativa de intenção de entrega ou de ajuda. SMITH, *op. cit.*, p. 164, diz que o ato de “esperar/ ter esperança” aqui, reflete um sinal de dependência em Deus e plena aceitação de sua justiça.

¹⁷³ GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 160.

¹⁷⁴ FISCHER, Irmtraud. *Tora für Israel - Tora für die Völker: das Konzept des Jesajabuches* (SB 164). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995, p. 83. BRUEGGEMANN, *op. cit.*, p. 43, pensa que este cenário diz respeito aos judeus espalhados pela bacia do Mediterrâneo que esperavam por uma restauração. Por outro lado, MARCONCINI, *op. cit.*, p. 166, argumenta que o servo, com sua instrução profética (Torá), revela o novo plano divino de levar salvação a todos.

¹⁷⁵ Esta expressão aparecerá mais 19x neste livro (43.1, 14, 16; 44.2, 6, 24; 45.1, 11, 14, 18; 48.17; 49.7, 8, 22, 25; 50.1; 51.22; 52.3, 4). GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 223, afirmam ser a primeira vez no Segundo Isaías que uma profecia é introduzida por uma “*fórmula do mensageiro*”, tendo o seu pano de fundo nas instruções dadas por um rei a um subordinado (cf. 36.4, 14; 1 Rs 22.27). SWEENEY, *op. cit.*, p. 410, esclarece que o uso da “*fórmula de mensageiro*” implica que um profeta que entrega uma mensagem é entendido como análogo à prática de comissionamento, instrução e envio de um mensageiro. WAGNER, Andreas. *Prophetie als Theologie: Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie* (FRLAT 207). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 295-296, sublinha que com esta fórmula, o autor do Segundo Isaías procura transmitir certas características divinas ao ouvinte/leitor da passagem, as quais constituem parte de sua afirmação central, a saber, o Senhor se mostrou desde a criação e também do Êxodo para ser o Deus em quem se pode confiar. Desta maneira, o ouvinte/leitor é confortado pelas declarações a respeito do Senhor que apontam para as suas ações salvíficas fundamentais.

ponte entre a descrição do servo feita por Deus nos vv. 1-4 e o seu endereço direto no v. 5 e subsequentes.¹⁷⁶ O título **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** aparece aqui e no Sl 85.8 (v. 9 no TM): “*Escutarei o que Deus, o Senhor [יְהוָה אֱלֹהֵינוּ] disser*” (ARA). Goldingay e Payne dizem que esta denominação transmite a ideia de absolutização e força.¹⁷⁷ Baltzer afirma que ela aponta para um reconhecimento da singularidade do Senhor.¹⁷⁸ Por sua vez, Kennedy complementa esclarecendo que o artigo definido **הַ**, sobre o vocábulo **אֱלֹהֵינוּ**, sugere um ponto enfático quanto a quem é o Senhor, enquanto as frases participais que o seguem, identificam com mais precisão a sua posição única.¹⁷⁹

Após a “*fórmula de mensageiro*”, o orador sublinha o poder criador e sustentador de Deus empregando quatro raízes verbais, todas no tronco *qal* e no particípio.¹⁸⁰ Esta série de participios retoma o estilo de louvor encontrado em outras partes do Dêutero-Isaías, as quais proclamam os grandes feitos do Senhor.¹⁸¹ Na segunda linha do v. 5, ele recorre a quatro verbos relacionados à ação criadora de Deus: o primeiro deles é **בִּרְאָה**, possuindo no tronco *qal* o significado de “*separar (por corte)*”; mas que aqui, aparece com o sentido de “*criar*”.¹⁸² O segundo é **נִטְּיָהֶם**, que em sentido figurado, diz respeito a ideia de Deus espalhar os céus.¹⁸³ O terceiro é **רָקַעַ**, referindo-se a formação da terra.¹⁸⁴ Por sua vez, o quarto, **נִתַּן**, destaca a doação do fôlego e do espírito sobre toda a humanidade. Goldingay destaca que a descrição dos atos

¹⁷⁶ POULSEN, *op. cit.*, p. 107.

¹⁷⁷ GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 224.

¹⁷⁸ BALTZER, *op. cit.*, p. 131.

¹⁷⁹ KENNEDY, *op. cit.*, p. 194.

¹⁸⁰ WATTS, *op. cit.*, p. 660. O quinto verbo no particípio do v. 5 (**לְהַלְכִים** de **הָלַךְ**), refere-se aos habitantes da terra. SMITH, *op. cit.*, p. 165, afirma que esses participios são usados como parte de uma autoapresentação, e que sua função é identificar quem está fazendo as promessas nos vv. 6-9. Segundo ele, isso permite que o público decida se quer acreditar no que está sendo dito.

¹⁸¹ Assim entende PAUL, *op. cit.*, p. 187; POULSEN, *op. cit.*, p. 107; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 98 e WHYBRAY, *op. cit.*, p. 74.

¹⁸² Esta raiz verbal tem mais 15 ocorrências no Segundo Isaías. VAN LEEUWEN, Raymond C. “**בִּרְאָה**”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 705-712, vol. 1, sublinha que a apresentação do Senhor como Criador ao longo dos capítulos 40-55, serve para estabelecê-lo como o Deus de todo o universo, inclusive das nações.

¹⁸³ RINGGREN, Helmer. “**נִטְּיָהֶם**”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 382, vol. IX, esclarece que este verbo tem o sentido de “*espalhar*” ou “*ampliar*”, referindo-se, em primeira instância, a armações, quer seja de um acampamento (Gn 12.8; 26.25; 33.19 35.21; Jz 4.11) ou de uma tenda para a arca.

¹⁸⁴ Segundo PAYNE, J. Barton. “**רָקַעַ**”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1454-1456, o conceito básico deste verbo é o de “*pisar*”, “*bater o pé*” e aquilo que resulta dessa ação, i.e., algo que é espalhado ou esticado. Sendo assim, ele passa a denotar a ação divina de estender a terra tangível (44.24), estendê-la sobre a água (Sl 136.6) ou estender o céu intangível (Jó 37.18).

criativos de Deus no v. 5, ressoa aqueles narrados pelo escritor sacerdotal nos primeiros capítulos de Gênesis (especificamente 1 e 2).¹⁸⁵ Segundo este autor, além de empregar a raiz verbal **ברא** (Gn 1.1), ele também utiliza os termos **שָׁמַיִם** e **אֶרֶץ** (v. 1), **רָקַע** (v. 6) e **נִשְׁמָה** (Gn 2.7). Ekblad sublinha que, depois dos vv. 1-4 focalizarem no Servo, o v. 5 relembra o leitor que a terra, os céus e todos os povos foram criados e recebem sua vida do mesmo Deus que chama o seu Servo para uma missão especial.¹⁸⁶

3.5 O servo como mediador e libertador (vv. 6-7)

Enquanto no verso precedente, o orador iniciou o seu discurso com uma “*fórmula de mensageiro*”, a fim de se credenciar como o Criador dos céus e da terra; na primeira linha do v. 6, ele recorre à “*fórmula de autoapresentação*” (**אֲנִי יְהוָה**).¹⁸⁷ Esta autoapresentação retoma o tema da unicidade do Senhor no capítulo anterior a Is 42.1-9 (Cf. 41.4, 13, 17), e também aponta para a sua soberania sobre os eventos históricos que estão por virem, especialmente aqueles nos quais apresentam o rei Ciro como seu instrumento e participante (cf. 45.1-8). Dito isso, após a declaração existencial **אֲנִי יְהוָה** (“*Eu sou o Senhor*”), segue-se o primeiro ato de Deus para com o seu servo, o qual é expresso por meio de um evento passado: **קָרָאתִיךָ בְּצִדִּיק** (“... *te chamei em justiça*”). Palavras semelhantes também são encontradas em Is 45.13: **אֲנִי בְּצִדִּיק** (“*Eu o despertei em justiça...*”). O substantivo masculino **צִדִּיק**, que aparece em ambos os textos, denota a salvação trazida pelo Senhor.¹⁸⁸ No que tocante ao verbo **קָרָא** de Is 42.6a, visto que um dos seus significados no Segundo Isaías é o de “*escolher alguém para*

¹⁸⁵ GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 16; BALTZER, *op. cit.*, p. 131; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 98-99. CHILDS, *op. cit.*, p. 326; assim como POULSEN, *op. cit.*, p. 107, sublinham que além desses dois capítulos de Gênesis, Is 42.5 retoma esta temática do Saltério, especialmente o Sl 104.

¹⁸⁶ EKBLAD, *op. cit.*, p. 70.

¹⁸⁷ SMITH, *op. cit.*, p. 166, afirma que essa expressão proclama a autoridade divina, dando ainda mais razão para a audiência do profeta acreditar com segurança que o que será dito é verdadeiro. SCHOORS, *op. cit.*, p. 113, esclarece que a frase **אֲנִי יְהוָה** (“*Eu sou o Senhor*”) provavelmente teve origem na teofania culta. Porém, na profecia do Dêutero-Isaías, ela foi separada daquele cenário original e agora expressa que o Senhor em seu nome, ou seja, em seu mistério pessoal, também é reconhecível na história.

¹⁸⁸ DE JONG, Matthijs J. “A note on the meaning of *b^csædæq* in Isaiah 42,6 and 45,13”. In: *ZAW*, vol. 123, n. 2, p. 259, 2011. JOHNSON, B. “צִדִּיק, צִדִּיק, צִדִּיקָה, צִדִּיקָה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 243, vol. XII, diz que o debate acadêmico em torno da raiz **צִדִּיק**, tem geralmente se concentrado em dois entendimentos diferentes: o primeiro apresenta uma visão que constrói a noção dessa “*legalmente*”, entendendo a justiça como uma concordância com um padrão ou norma. O segundo compreende a noção de **צִדִּיק** como praticamente sinônimo de libertação e salvação, descrevendo-a como uma relação com Deus e não como relacionada a uma norma estabelecida por ele. Ainda segundo este autor, a intervenção benéfica e salvadora de Deus é então uma expressão de sua justiça e não o contrário, e a noção de castigo é vista, no máximo, como um efeito secundário dirigido contra aqueles que obstruiriam tal intervenção divina.

um propósito específico”;¹⁸⁹ Schökel e Diaz afirmam que o servo foi escolhido pelo Senhor em um estado de justiça, para a transportar de uma dimensão interna para uma externa.¹⁹⁰

Se de um lado, o primeiro ato divino foi descrito por um verbo no passado (*qātal*), os outros três são apresentados por meio de verbos no futuro (*yiqtol*). Os dois que ocorrem na segunda linha do v. 6, **חָזַק** e **נָצַר** sublinham, respectivamente, o aspecto do acompanhamento e da proteção divina. O primeiro ocorre 8x nos textos do Segundo Isaías, em um deles, Deus declara: “Porque eu, o SENHOR, teu Deus, te tomo [**בְּיָמִי**] pela tua mão direita...” (41.13; ARC).¹⁹¹ O segundo verbo aparece mais 3x nos oráculos Dêutero-isaiânicos, com destaque para Is 49.8, cujo texto mostra que o Senhor se dirige ao seu servo dizendo: “No tempo favorável eu lhe responderei, e no dia da salvação eu o ajudarei; eu o guardarei [**אֶנְצֶרְךָ**]” (NVI).¹⁹² O texto demonstra que Deus sustentará pela mão com toda firmeza o seu servo e não o deixará.¹⁹³

O terceiro verbo (**נָתַן**) aparece na quarta linha do v. 6, enfatizando a missão do servo e de seus destinatários. Esta incumbência é demonstrada pela preposição **לְ**, a qual o orador repete por quatro vezes, sendo que duas delas estão unidas a substantivos nas linhas conclusivas do v. 6. Nelas, o Senhor afirma que o seu servo será dado “por aliança do povo” (**לְבְרִית עַם**)¹⁹⁴ e “luz para os gentios” (**לְאֹרֶן גּוֹיִם**).¹⁹⁵ No Dêutero-Isaías, ambas as frases ocorrem no capítulo 49 (especificamente nos vv. 6, 8). Embora tem havido algumas interpretações sugestivas para

¹⁸⁹ HOSSFELD, Frank L.; LAMBERTY-ZIELINSKI, Hedwig. “קָרָא”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 122, vol. XIII.

¹⁹⁰ SCHÖKEL; DIAZ, *op. cit.*, p. 323-324.

¹⁹¹ HESSE, Franz. “חָזַק”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p. 304, vol. IV, afirma que este verbo quando ocorre no *hiphil* (o qual é o caso aqui), desenvolve o significado especial de “agarrar”, sendo também encontrado nos outros troncos. Ainda segundo este autor, quando uma pessoa no poder nomeia outra para um ofício específico, ela o agarra pela mão. Desse modo, este gesto e seu efeito tornam-se identificados e intercambiáveis, sendo que, agora, pode significar tanto “fortalecer” quanto “agarrar a mão de”.

¹⁹² KAISER, Walter C. “נָצַר”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 993, declara que além do significado básico de “guardar”, este verbo também pode ser traduzido por “vigiar” e “preservar”. Segundo este autor, a etimologia desse termo é ilustrada por um cognato acadiano: *natsāru*, que transmite o sentido de “observar”, “proteger”.

¹⁹³ OSWALT, 2011, p. 154

¹⁹⁴ O subs. fem. sing. const. **בְּרִית**, antecedido pela partícula prepositiva **לְ**, aparece mais quatro vezes no Antigo Testamento: 3 no Pentateuco (Gn 17.7, 13, 19) e 1 no Saltério (Sl 74.20).

¹⁹⁵ WESTERMANN, *op. cit.*, p. 100, declara que essa sentença traz o sentido de “através de você as nações devem experimentar luz, iluminação e salvação”. SCHNABEL, Eckhard J. “Israel, the People of God, and the Nations”. In: *JETS*, vol. 45, n. 1, p. 42, Mar. 2002, sublinha que Isaías contém as duas únicas declarações na tradição profética israelita que retratam um movimento “centrífugo” de Israel para as nações: (1) o Servo do Senhor que será uma “luz para as nações”; (2) os “sobreviventes” do exílio babilônico que serão enviados pelo Senhor às nações para que haja sacerdotes e levitas entre elas que lhes sirvam (cf. 66.18-21).

essas duas sentenças,¹⁹⁶ a maioria dos estudiosos, ao enxergar certo paralelismo entre as palavras עַם (“povo”) e גוֹיִם (“gentios”), conclui que ambas se referem a mesma tarefa.¹⁹⁷

Além desses paralelismos, há uma relação factual entre a comissão do Servo e sua relação com as nações, expressos não apenas pela linha final do v. 6, como também pelos versos precedentes. Sendo assim, tem-se pensado neste ponto que a tarefa designada ao servo diz respeito a condução do “conhecimento de Deus” à humanidade em geral, e não somente para o povo de Israel.¹⁹⁸ O servo comissionado não forma apenas uma aliança, mas a incorpora em seu relacionamento com as nações.¹⁹⁹ Por conseguinte, ele se tornará um instrumento por meio do qual os povos da terra estabelecerão uma aliança com Deus.²⁰⁰

Se nas linhas finais do verso anterior, a preposição לִּי aparece precedida por dois substantivos, no v. 7 ela ocorre conectada à dois verbos no infinitivo construto. Estes servem para asseverar a continuidade da missão do servo, a qual trará como resultado a restauração e a libertação sobre dois grupos de indivíduos: os cegos e encarcerados.²⁰¹ O verbo פָּקַח na oração לְפָקַח עֵינַיִם עִוְרוֹת (“para abrir os olhos dos cegos”), aponta para uma restauração da cegueira espiritual.²⁰² Esta promessa não é exclusiva do Dêutero-Isaías, visto que também é atestada em dois oráculos do Primeiro Isaías (Cf. 35.5; 29.18). No entanto, a principal testemunha para o emprego da cegueira em sentido figurativo é o próprio Segundo Isaías, como

¹⁹⁶ PAUL, *op. cit.*, p. 189, interpreta a primeira frase apontando para uma missão nacional do povo de Israel, enquanto a segunda para uma universal. SMITH, Mark S. “Bērīt ‘am/Bērīt ‘ôlām: a new proposal for the crux of Isa 42:6”. In: *JBL*, vol. 100, n. 2, p. 242, 1981, encontra na frase בְּרִית עַם uma semelhança fonética com בְּרִית עוֹלָם (“aliança eterna”), através da qual traz a memória a teologia da aliança davídica” (2Sm 23.1-7), tendo agora como foco o novo papel dado a Jacó-Israel em relação às nações. Em sua argumentação, a teologia da aliança no Segundo Isaías é de tradições mistas, sendo atestada por referências a Abraão (41.8), Noé (54.9) e Davi (55.3). Ainda segundo este autor, Is 55.1-5, por exemplo, recorda em sua utilização de בְּרִית עוֹלָם a velha teologia real, caracterizada especialmente pelas “últimas palavras de Davi” em 2Sm 23.1-7.

¹⁹⁷ LINDSEY, *op. cit.*, p. 25; WHYBRAY, *op. cit.*, p. 74-75; FISCHER, *op. cit.*, p. 87. MOTYER, *op. cit.*, p. 322.

¹⁹⁸ KRATZ, Reinhard G. *Kyros im Deuterojesaja-Buch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55* (FAT 1). Tübingen: Mohr Siebeck, p. 131.

¹⁹⁹ CHILDS, *op. cit.*, p. 326. SCOBIE, Charles H. H. “Israel and the nations: an essay in biblical theology”. In: *TynBul*, vol. 43, n. 2, p. 286, 1992, argumenta que em termos gerais, no escritos do AT, Israel se relaciona com outros povos de dois modos: o primeiro delos é historicamente, mediante a incorporação; o segundo, escatologicamente, por meio da reunião.

²⁰⁰ SMITH, *op. cit.*, p. 167-168.

²⁰¹ GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 165, diz que os tempos verbais do v. 7 levantam questões sobre significado e referência. Segundo este autor, eles podem estar descrevendo dois atos libertadores, a cura da cegueira e a libertação de prisioneiros. No entanto, a alusão à escuridão no v. 7 indica que ambas as cláusulas descrevem um único ato.

²⁰² BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 46; WHYBRAY, *op. cit.*, p. 75; SMITH, *op. cit.*, p. 168-169. HAUSMANN, Joseph. “פָּקַח”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 66, vol. XII, entende também como linguagem figurada a sentença na primeira linha do v. 7. Segundo este autor, embora não esteja explícito aqui se o sujeito é o Senhor ou o Servo, em todo caso, Deus continua sendo o agente iniciador dessa ação.

se pode evidenciar nas seis ocorrências do adj. fem. עֵוֶר em passagens subsequentes a este verso (42.16, 18, 19^{3x}; 43.8), demonstrando que continuará a fazer parte de sua mensagem.²⁰³ Deste modo, estudiosos argumentam que o tema da cegueira, compreendido em um sentido metafórico e espiritual, é de importância central para o autor dos capítulos 40-55. Não apenas isso, mas ele faz questão de assumir que este assunto já é conhecido de sua audiência.²⁰⁴

O outro verbo precedido pela partícula prepositiva לְ, ocorre na segunda linha do v. 7: לְהוֹצִיא מִמִּסְגֵּר אֲסִיר (“para tirar da prisão os presos”).²⁰⁵ Desta oração, sublinha-se dois substantivos ligados à teologia exílica: o primeiro deles é מִסְגֵּר, o qual transmite o significado de “prisão”, “cerco”, e, também, “masmorra”; sendo empregado mais em sentido metafórico que literal.²⁰⁶ É digno de nota que o único texto do AT em que este termo, antecedido pelo verbo יָצָא ocorre, é no salmo 147.7 (v. 8 no TM): הוֹצִיאָה מִמִּסְגֵּר נַפְשִׁי (“Tira a minha alma da prisão”, ARC). O segundo substantivo assinalado é אֲסִיר, que pode ser traduzido por “prisioneiros” ou “cativos”.²⁰⁷ Este aparece em Is 10.4 e 24.22, sendo que nesta última referência textual, tanto אֲסִיר quanto מִסְגֵּר, são usados pelo autor num discurso escatológico: “Serão ajuntados como presos [אֲסִיר] em masmorra, e encerrados num cárcere [עַל-מִסְגֵּר], castigados depois de muitos dias” (ARA). Goldingay e Payne destacam que a referência ao encarceramento é uma figura para o confinamento constrangedor que pode seguir-se após ser derrotado por um poder militar superior.²⁰⁸ Em contrapartida, Baltzer sublinha que a libertação da prisão onde alguém é preso por dívidas é um dos temas do Segundo Isaías.²⁰⁹

²⁰³ HERRMANN, Wolfram. *Von Gott und den Göttern: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (BZAW 259). Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 10.

²⁰⁴ CLEMENTS, Ronald E. “Beyond tradition-history: deutero-isaianic development of First Isaiah’s themes”. In: *JSOT*, vol. 10, n. 31, p. 102-103, 1985. STERN, Philip. “The ‘blind Servant’ imagery of Deutero-Isaiah and its implications”. In: *Bib*, vol. 75, n. 2, p. 227, 1994, acrescenta que embora Israel seja cego e inapto para ser redimido, o Senhor salvará Israel por sua própria compaixão e orgulho e para seus próprios propósitos (cf. Is 43.25; 48.18-20, etc.). Para uma discussão útil e breve deste tema no *corpus* isaianico, v. tb. CARROLL, Robert P. “Blindsight and the vision thing: blindness and insight in the book of Isaiah”. In: BROYLES, Craig C.; EVANS, Craig A. (eds.). *Writing and reading the scroll of Isaiah: Studies of an interpretive tradition* (VTSup 70.1). Leiden/New York/Köln: Brill, 1997, vol. 1, p. 79-93.

²⁰⁵ A LXX traduz esta sentença por ἐξαγαγεῖν ἐκ δεσμῶν δεδεμένους (lit. “levar para fora os presos amarrados”).

²⁰⁶ KONKEL, August H. “מִסְגֵּר”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, p. 994, vol. 2.

²⁰⁷ FEINBERG, Charles L. “אֲסִיר”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 104.

²⁰⁸ GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 229.

²⁰⁹ BALTZER, *op. cit.*, p. 133. Para uma interessante abordagem sobre a prisão como símbolo do exílio babilônico, v. tb. SMITH-CHRISTOPHER, Daniel L. *The Religion of the Landless: the social context of the babylonian exile*.

A terceira linha do v. 7 embora possa ser entendida como um terceiro grupo, na verdade, complementa o que foi dito nas linhas precedentes, uma vez que dentro do campo semântico, a cegueira e o aprisionamento transmitem a ideia de escuridão. O verbo **יָשַׁב** no *qal* part. masc. const. plural de **יָשַׁב**, traz o significado de “assentar”, “morar” ou “ficar”, sendo que neste tempo verbal expressa o prolongamento de uma estadia ou especifica a natureza de uma residência.²¹⁰ O subs. masc. sing. **חֹשֶׁךְ**, que seria melhor traduzido por “escuridão”, tornando-se aqui uma metáfora para prisão ou cativo,²¹¹ tem sido interpretado de diferentes maneiras pelos estudiosos. Motyer, por exemplo, sugere que o conceito abrangente da aliança e da luz no v. 6, trará como resultado: (1) a cura de deficiências pessoais (exemplificado na frase “*abrir os olhos cegos*”); (2) o fim das restrições impostas por outros (“*tirar da prisão os presos*”); e (3) a reversão de circunstâncias (“*os que jazem em escuridão*”).²¹² Paul afirma que o texto na linha inicial do v. 7 denota a libertação do cativo, ou seja, o exílio da Babilônia.²¹³ Por conseguinte, Schökel e Diaz declaram que as palavras desse verso antecipam a libertação física e espiritual de um “*novo êxodo*”, visto que por si só os cegos não poderiam sair.²¹⁴

Ainda acerca do v. 7, é notável sua semelhança com outros dois textos: Is 49.9b e 50.10. No primeiro, o Senhor declara que um dos objetivos da missão do servo é “... *dizer aos presos: Sai, e aos que estão em trevas [בְּחֹשֶׁךְ]: Aparecei*” (ARA). No segundo, depois de uma pergunta retórica direcionada ao povo, o profeta diz “*Quando andar em trevas [אֲשֶׁר הָלַךְ] e não tiver luz nenhuma, confie no nome do Senhor e firme-se sobre o seu Deus*”. Ao comparar os três textos, nota-se que a “escuridão” em Is 40-55 parece ser usada como uma imagem de punição e da situação difícil do povo após a queda de Jerusalém. Desse modo, a transformação das trevas em luz, enfatizados por esses textos, transmite uma imagem de salvação a partir de um contexto opressivo.²¹⁵ A prisão na escuridão na linha final do v. 7 pode

Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2015, p. 171-174. HALVORSON-TAYLOR, Martien A. *Enduring exile: the metaphorization of exile in the Hebrew Bible* (VTSup 141). Leiden–Boston: Brill, 2011, p. 138-142.

²¹⁰ GÖRG, Manfred. “יָשַׁב”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, p. 428, vol. VI. Este verbo ocorre mais 19x em textos do Dêutero-Isaías (40.22[3x]; 42.10, 11[2x]; 44.13, 26; 45.18; 47.1[2x], 5, 8[2x], 14; 49.19, 20; 51.6; 54.3).

²¹¹ ALDEN, Robert L. “חֹשֶׁךְ”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 546, informa que das 80 ocorrências deste substantivo em textos do AT, metade delas traz o significado literal de oposição à luz, sendo que o termo ocorre com maior frequência nos livros de Jó, Salmos e Isaías.

²¹² MOTYER, *op. cit.*, p. 322.

²¹³ PAUL, *op. cit.*, p. 190.

²¹⁴ SCHÖKEL; DIAZ, *op. cit.*, p. 324.

²¹⁵ LUND, Øystein. *Way metaphors and way topics in Isaiah 40–55* (FAT 28). Tübingen: Mohr Siebeck, p. 139-140.

ser lida como uma imagem espacial do exílio. Não há luz e oportunidade de escapar dele, sendo que a única coisa que se pode fazer é esperar a libertação de um poder e agente externos.²¹⁶

3.6 Unicidade de Deus e anúncio de coisas novas (vv. 8-9)

Os vv. 8-9 reiteram temas já abordados pelo Dêutero-Isaías nos capítulos anteriores, constituindo também parte da mensagem da seção dos capítulos 40-48, a saber, a singularidade de Deus e sua capacidade em realizar os seus desígnios. Segundo Blenkinsopp, os discursos desses versos não se dirigem nem aos seres celestiais, nem aos estrangeiros, mas à congregação, para qual a pessoa designada é representada como se estivesse presente diante dela.²¹⁷ Além disso, quanto à sua mensagem, eles declaram que os vv. 8-9 defendem a dissociação entre o Senhor, os ídolos e seus praticantes, reivindicando sua vitória em virtude da proclamação do que está por vir. Ainda segundo este autor, o conteúdo desse anúncio é duplo: o papel dos judeus para fazer seu trabalho em uma esfera e o de Ciro para realizar sua tarefa em outra.²¹⁸

A introdução do v. 8 assemelha-se ao do v. 6, visto que se inicia com uma “*fórmula de autoapresentação*” (אֲנִי יְהוָה), distinguindo-se no tocante ao seu direcionamento, pois, enquanto neste, as palavras do Senhor foram dirigidas ao servo; no v. 8, elas são direcionadas a sua audiência.²¹⁹ O seu discurso é sequenciado pelo tríplice uso do sufixo pronominal na 1ª sing. sobre três substantivos: (1) שְׁמִי (“*meu nome*”);²²⁰ (2) כְּבוֹדִי (“*minha glória*”); e (3) תְּהִלָּתִי (“*meu louvor*”).²²¹ Há um quarto subs. na oração, este é פְּסִילִים, masc. plural abs. de פְּסִיל, o qual é usado exclusivamente para se referir aos “*ídolos de deuses estrangeiros*”.²²²

²¹⁶ POULSEN, Frederik. *The black hole in Isaiah: a study of exile as a literary theme* (FAT 125). Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, p. 266.

²¹⁷ BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 211-212.

²¹⁸ WATTS, *op. cit.*, p. 649.

²¹⁹ SMITH, *op. cit.*, p. 169. MERENDINO, *op. cit.*, p. 246-247, acentua que esta fórmula é fortemente enfatizada pela frase הוּא שְׁמִי imediatamente seguinte, a qual não é encontrada novamente na composição de Is 40-55. Ainda segunda esta autora, a fórmula é usada com a menção ou descrição dos atos divinos de poder no reino da criação e da história, como é particularmente evidente em outras passagens do Dêutero-Isaías (cf. 45.1-6a, 18b, 19, 21; 46.9-11). BALTZER, *op. cit.*, p. 133, diz que esta fórmula contém a proclamação completa da teofania, fundamental para o AT e sua tradição, ecoando inconfundivelmente o relato de Êxodo 3.

²²⁰ GOLDINGAY, *op. cit.*, p. 167, declara que o fato do Senhor ter um nome em si significa que este Deus é uma pessoa, distinto, individual e conhecido, como um ser humano com um nome (cf. 40.26). Este autor ainda acrescenta que ao revelar este nome, Deus se tornou até certo ponto rendido pessoalmente às pessoas, abriu uma parte do próprio ser divino para elas, dando-lhes acesso a ele.

²²¹ Estas três palavras são retomadas respectivamente no oráculo do capítulo 48 (vv. 9 e 11), no qual Deus condena a impiedade de Israel em defesa de sua glória. MERENDINO, *op. cit.*, p. 247, argumenta que aqui, o Senhor está preocupado de que o seu povo atribua para si, a outro deus ou um ídolo; a experiência da salvação que virá sobre eles através da mediação de Ciro.

²²² DOHMEN, Christoph. “פְּסִילִים”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, p. 32, vol. XII.

Entre as afirmações “*minha glória*” e “*meu louvor*”, aparece **יָתִי**, único verbo de toda a oração do v. 8, o qual é precedido pela partícula negativa **לֹא**, retoma simultaneamente um discurso do passado e um do presente. Do passado, porque faz referência ao Decálogo (Êx 20.3-4), bem como ao que já foi dito em Is 40.12-31 e 41.21-29. Do presente, porque o tema da unicidade de Deus aparecerá ainda em capítulos posteriores (em especial, os caps. 43.9-44.5; 45.20-21). Assim, a oração **לֹא אֶתֶן לְאֱלֹהִים אֲחֵרִים** (“*a outrem não darei*”) acentua a recusa do Senhor em compartilhar a sua glória e o seu louvor com os deuses pagãos. Além disso, elucida o ensinamento bíblico do monoteísmo, afirmando claramente sua conclusão lógica e climática: O Senhor, o Deus de Israel, é o único Deus e além dele, não há outro.²²³

O v. 9 constitui o clímax desse poema, e, assim como o verso anterior, apresenta temas que fazem parte da mensagem dos capítulos 40-48. Assim como no v. 1, este verso é enfatizado pela partícula interjetiva **הִנֵּה**, a qual tenciona lembrar o povo exílico “*que a vinda predita de Ciro não é o único sinal do seu senhorio; é também evidência da vinda predita do Servo*”.²²⁴ Na primeira linha, o Senhor afirma que “*as primeiras coisas passaram*” (**הָרֵאשִׁונֹת בָּאוּ**). O adj. fem. plural **רֵאשִׁוֹנֹת**, geralmente refere-se às “*coisas anteriores*”, como parte constitutiva do presente e futuro ou então sendo substituídas.²²⁵ Por outro lado, o verbo **בָּאוּ** com o sentido também de “*vir*”, associa-se com o tema do cumprimento das promessas, mostrando que o Senhor dirige soberanamente a história.²²⁶ Esses dois vocábulos apareceram também em Is 41.22, e serão mencionados no capítulo 48.3.

²²³ MOTYER, *op. cit.*, p. 322. LIND, Millard C. “Monotheism, power, and justice: a study in Isaiah 40–55”. In: *CBQ* 46, n. 3, p. 432, July 1984; CLIFFORD, Hywel. “Deutero-Isaiah and Monotheism”. In: John Day (ed.). *Prophecy and prophets in Ancient Israel: proceedings of the Oxford Old Testament seminar*. New York-London: T&T Clark International, 2010, p. 273-275, sublinha que o autor do Segundo Isaías, ao longo de sua obra, emprega três dispositivos retóricos, a fim de persuadir sua audiência a respeito da unicidade de Deus: (1) *Fórmulas de incomparabilidade*, que inclui partículas interrogativas (40.18, 25; 44.7; 46.5), frases preposicionais (44.7; 46.9) e verbos, por exemplo, “*assemelhar-se*” (40.18, 25; 46.5, 9) e “*comparar*” (46.5). (2) *Fórmulas de exclusividade*, as quais compreendem frases nominais com as partículas de negação (e.g., “*não há*”), preposições (e.g., “*além de mim*”) e advérbios (e.g., “*outro*”). (3) *Identificação de nomes divinos*, sendo o mais frequente “*Senhor*” (**יְהוָה**) [42.5, 8; 47.4; 48.2; 51.15; 54.5]. Para uma breve exposição de outros meios retóricos usados pelo Dêutero-Isaías e outros autores do AT, v. tb. LYNCH, Matthew J. “Mapping Monotheism: modes of monotheistic rhetoric in the Hebrew Bible”. In: *VT*, vol. 64, n. 1, p. 47-68, 2014.

²²⁴ OSWALT, *op. cit.*, p. 158.

²²⁵ PREUSS, Horst D. “**רֵאשִׁוֹנֹת**”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, p. 266, vol. XIII.

²²⁶ MARTENS, Elmer A. “**בָּאוּ**”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, p. 156.

Ao mesmo tempo em que as primeiras coisas estão sendo realizadas, o Senhor anuncia “*coisas novas*” (מְנִיד, תְּחִלָּתֵינוּ, 9b). O verbo מְנִיד, precedido pelo pronome pessoal אֲנִי, aparece em mais dois textos Dêutero-isaiânicos, os quais têm em comum o fato de virem após “*fórmulas de autoapresentação*” (אֲנִי יְהוָה [45.19]; אֲנִי אֱלֹ [46.9-10]). Nas passagens do Segundo Isaías nas quais esse verbo ocorre, geralmente traz o significado de “*predizer*” que, entre o passado e futuro, constitui um ato revelador de Deus no presente.²²⁷ Além disso, מְנִיד e o adj. fem. תְּחִלָּתֵינוּ aparecem em 48.6: “... *porventura, não o anunciareis [תְּנִידוּ]? Desde agora, te faço ouvir coisas novas [תְּחִלָּתֵינוּ]...*” (ARC).

Enquanto as novas coisas estão sendo preparadas pelo Senhor, a audiência do profeta é conclamada a ouvir não somente o que foi dito, mas também o que ainda será proclamado (v. 9c). O verbo תִּצְמַח está no *qal* imperf. 3p fem. plural de צָמַח, ocorre mais 4x em textos do Segundo Isaías (43.19; 44.4; 45.8; 55.10). Esse traz o significado de “*germinar*”, “*prosperar*” e “*fazer crescer*”, sendo que em seu emprego metafórico, transmite o sentido de “*brotar*” ou “*produzir salvação*”.²²⁸ Das referências textuais entre parênteses, ressaltar-se a do capítulo 43.19, no qual a expressão “*coisa nova*” (no singular) é seguida pelo verbo צָמַח: “*Vejam, estou fazendo uma coisa nova [תִּצְמַח]! Ela está surgindo [תִּצְמַח]...*” (NVI). Schökel e Diaz destacam que o verbo צָמַח é tomado literalmente do contexto criativo de Gn 2.5, o qual autor do Dêutero-Isaías retoma e esclarece nos capítulos 43.19 e 55.10. Ainda segundo estes autores, Deus cria na aridez atual da história, uma nova etapa que germinará, brotará e crescerá.²²⁹

Em razão de sua inter-relação com Is 40-48, as expressões “*primeiras coisas/coisas anteriores*” e “*novas coisas/coisas futuras*”, têm sido vistas sob ângulos diferentes pelos exegetas. Goldingay e Payne, por exemplo, afirmam que a primeira aponta para os eventos da carreira de Ciro que antecederam a composição de Is 42.9, enquanto a segunda, diz respeito à queda da Babilônia e a libertação dos exilados judeus.²³⁰ Brueggemann defende que a primeira

²²⁷ LÓPEZ, Félix García. “מְנִיד”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, p. 181-182, vol. IX.

²²⁸ ABEGG JR., Martin G. “צָמַח”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, p. 811-812, vol. 3.

²²⁹ SCHÖKEL; DIAZ, *op. cit.*, p. 324. SMITH, *op. cit.*, p. 170-171, diz que a ideia desse verbo está associada à introdução repentina de algo novo, estando conectado ao trabalho escatológico de Deus de transformar a humanidade e natureza. Ainda segundo este autor, o uso de צָמַח vinculado ao papel do servo, sugere que seu trabalho está conectado com os eventos futuros.

²³⁰ GOLDINGAY; PAYNE, *op. cit.*, p. 231. Afirmação também apresentada por WHYBRAY, *op. cit.*, p. 76; PAUL, *op. cit.*, p. 190. WATTS, *op. cit.*, p. 661, argumenta que os eventos anteriores são aqueles retratados na

expressão se refere aos atos de julgamento que permearam os capítulos 1-39, e, a segunda, sugere a obra do servo do Senhor, especificada nos vv. 6-7.²³¹ Por sua vez, von Rad argumenta que a expressão “*primeiras coisas*” designa a história da salvação, iniciada com a vocação de Abraão, seguida pela saída do povo de Israel do Egito e culminando com a destruição de Jerusalém. Ainda segundo este autor, as “*coisas novas*”, pode ser entendida por uma ação salvífica de Deus nesta história da salvação, anunciada pelo profeta do Dêutero-Isaías, e realizada no “*novo êxodo*” dos judeus cativos.²³²

Em suma, o estudo exegético de Is 42.1-9 realizado até aqui, revelou que este primeiro poema está situado na primeira grande sessão de Is 40-55, a saber, os capítulos 40-48. Nestes capítulos, o autor do Segundo Isaías se dirige a comunidade exílica, construindo sua mensagem por meio de diversos gêneros literários, os quais visam demonstrar a unicidade e poder salvífico de Deus. No que diz respeito ao primeiro “*Cântico do Servo*” (42.1-9), percebeu-se primeiramente que o servo é o “*Servo do Senhor*”, escolhido por Deus e habilitado por Ele para realizar a tarefa de anunciar a justiça às nações (v. 1). Segundo, este anúncio será acompanhado de uma postura pacífica e humilde (v. 2). Terceiro, ele agirá com gentileza em favor do povo oprimido, para trazer a justiça com verdade (v. 3). Quarto, enquanto estiver focado no objetivo que lhe foi designado, este Servo não desfalecerá, uma vez que a instrução da Lei também fará parte da sua tarefa (v. 4). Quinto, os vv. 5-6 demonstraram que o Deus criador é quem se encarrega da missão do seu Servo, a fim de que possa estabelecer aliança entre ele e os povos da terra (v. 6). Sexto, o Servo também traz a libertação tanto espiritual quanto física dos que estão em cativeiro (v. 7). Por fim, a glória do Senhor acompanhará tanto o Servo do Senhor quanto as predições divinas que ainda acontecerão (vv. 8-9). Com base nestas observações, pode-se afirmar que este Servo é uma figura messiânica e, tendo isto em mente, veremos nos próximos capítulos da minha investigação o apoio para esta afirmação.

visão do profeta, que foram preditos antes de acontecer, como por exemplo, a vinda e vitória dos assírios e a queda da Babilônia de Merodaque-Baladã. Por outro lado, LINDSEY, *op. cit.*, p. 27, declara que as “*primeiras coisas*” não aponta para a queda da Babilônia, mas, sim, as previsões libertadoras dos judaítas, as quais são evidenciadas pelos primeiros acontecimentos na carreira conquistadora de Ciro.

²³¹ BRUEGGEMANN, *op. cit.*, p. 44-45. MOTYER, *op. cit.*, p. 322, embora não apresente a mesma opinião no tocante ao tema do julgamento, concorda que a expressão “*novas coisas*” se refere ao trabalho agora previsto do servo. LEENE, Henk. *Newness in Old Testament Prophecy: an intertextual study* (OTS 64). Leiden/ Boston: Brill, 2014, p. 51-52, segue a interpretação de Motyer, acrescentado que o novo não visa a pessoa do servo, mas a salvação que ele mediará por meio de suas ações.

²³² VON RAD, *op. cit.*, p. 668-669.

CAPÍTULO 2

COTEXTO E ANÁLISE LITERÁRIA DE MATEUS 12.15-21

O capítulo anterior focalizou no primeiro “*Cântico do Servo*” (Is 42.1-9). Apresentou a macroestrutura na qual está inserido (caps. 40-55), seu contexto e cotexto, além de sua mensagem por meio da análise exegetico-teológica. O segundo capítulo se concentra sobre a citação de Is 42.1-4 no Evangelho segundo Mateus (12.18-21). Desta maneira, esse capítulo buscará trilhar dois percursos: (1) discorrer acerca do cotexto geral e imediato da perícope de Mt 12.15-21; (2) analisar os aspectos sintáticos e semânticos dos vocábulos empregados pelo evangelista para construir sua narrativa.

1. Cotexto geral do Evangelho segundo Mateus

Neste primeiro ponto, apresenta-se uma visão geral do Evangelho segundo Mateus, tendo como fundamento a divisão em três partes comumente aceita pelos estudiosos deste Evangelho. O percurso será realizado sucintamente, levando-se em consideração as principais seções que constituem as narrativas sobre os eventos a respeito de Jesus.

Desde o século XIX tem surgido várias propostas estruturais para o Evangelho segundo Mateus, das quais duas são as mais aceitas pelos estudiosos. Essas propostas se baseiam na utilização que o evangelista faz de duas orações diferentes e repetidas, as quais servem como um tipo de transição para cada nova seção do seu Evangelho.¹ A primeira oração, segundo vários autores, é *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς* (“*E aconteceu que, concluindo Jesus...*”), utilizada cinco vezes (7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1). Este dispositivo literário, além de dar maior atenção às transições sumárias entre discurso e narrativa, estabelece um padrão alternado definido ao longo do Evangelho.²

¹ WILKENS, Wilhelm. “Die Komposition des Matthäus-Evangeliums”. In: *NTS*, vol. 31, n. 1, p. 24, Jan., 1985.

² JOHNSON, Luke Timothy. *The writings of the New Testament: an interpretation*. London: SCM Press, 1999, p. 188-189. BROWN, Jeannine K. “Gospel of Matthew”. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 571, explica que o pioneiro nessa proposta foi Benjamim W. Bacon (1860-1932), o qual destacou uma fórmula quintupla, sugerindo que por ela, Mateus pretendia espelhar seu Evangelho no Pentateuco. No entanto, segundo esta autora, a maioria dos estudiosos que consideram esta fórmula quintupla como o princípio organizador central para o Evangelho mateano, não seguem a última parte da proposta estrutural fornecida por Bacon. MEIER, John P. “*Gospel of Matthew*”. In: David N. Freedman (ed.). *ABD*. New York: Doubleday, 1992, p. 628-637, vol. 4, argumenta em favor de uma proposta semelhante a deste autor, mas diferencia no modo de estruturar o Primeiro Evangelho, separando as narrativas dos discursos. V. tb., Christopher R. Smith. “*Literary evidences of a fivefold structure in the Gospel of Matthew*”. In: *NTS* 43/ Issue 04/ October 1997, p. 540-551, que apresenta diversos elementos literários que corroboram para uma divisão quintupla do Evangelho segundo Mateus.

A segunda oração reconhecida como uma estrutura organizativa pelos estudiosos é Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς (“Desde então, começou Jesus a...”). Cada vez que esta fórmula temporal ocorre no Evangelho mateano (4.17 e 16.21), ela introduz uma nova fase na narrativa de Jesus, desempenhando um papel dinâmico ao guiar o leitor para um “ponto de virada” no percurso do Messias. Além disso, ela chama a atenção do leitor para virada narrativa na história de Jesus de sua fase inicial (1.1-4.16) para a intermediária (4.17-16.20), e desta até a fase final (16.21-28.20).³ Desse modo, ao empregar a fórmula temporal, Mateus visa pôr em relevo as narrativas, assinalando claramente tanto o que aconteceu antes quanto o que se segue na sequência do enredo de seu Evangelho.⁴ Visto que tem havido maior aceitação desta segunda fórmula pelos estudiosos, a descrição do cotexto geral seguirá a estrutura tripartite da narrativa de Jesus segundo Mateus.⁵

Mt 1.1-4.16 diz respeito às origens da pessoa de Jesus. Nesta primeira parte, Mateus organiza o seu material em dois blocos narrativos distintos: o primeiro (1.2-2.23) tem a função de apresentar alguns eventos que ocorrem em torno da vida de Jesus: sua concepção pelo poder do Espírito (1.18-25), a visita dos magos (2.1-10) e as ameaças que o seu nascimento trouxe para o trono do rei Herodes (vv. 12-23). O segundo bloco (3.1-4.16) introduz João, o Batista, como o grande pregador de arrependimento (3.1-10), seu testemunho a respeito do Messias (3.11-12) e o batismo de Jesus realizado por ele (3.13-16). Na sequência, o autor concentra-se novamente na pessoa de Jesus, descrevendo suas tentações (4.1-11) e o seu retorno para a Galileia (vv. 12-16). Ao longo destes dois blocos narrativos, o evangelista também faz questão

³ KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew as Story*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press, 1988, p. 40. Segundo NEIRYNCK, Frans. “ΑΠΟ ΤΟΤΕ ΗΡΞΑΤΟ and the structure of Matthew”. In: *ETHL*, vol. 64, n. 1, p. 46-47, 1988, O argumento mais forte para colocar Mt 4.17 como a inscrição de 4.17-16.20 é o paralelismo com o capítulo 16.21. Um argumento mais estranho é o da presença de três passagens sumárias em ambas as partes do Evangelho: de um lado os resumos da pregação, ensino e cura de Jesus (4.23-25; 9.35; 11.1) e de outro, sua “contrapartida”, as três predições de sua paixão (16.21; 17.22-23; 20.17-19). Para um estudo desta e da fórmula anterior, v. tb. KEEGAN, Terence J. “Introductory formulae for matthean discourses”. In: *CBQ*, vol. 44, n. 3, p. 415-430, July 1982.

⁴ BROWN, Raymond E. *An introduction to the New Testament (ABRL)*. New York: Doubleday, 1997, p. 571.

⁵ BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos: uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os 4 Evangelhos*. Tradução: Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 170-171; BAUER, David. R. *The Gospel of the Son of God: an introduction to Matthew*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2019, p. 128; OPORTO, Santiago Guijarro. *Los Cuatro Evangelios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, p. 300. WEREN, Wim J. C. “The Macrostructure of Matthew's Gospel: a new proposal”. In: *Bib*, vol. 87, n. 2, p. 188, 2006, desenvolve gradualmente uma nova perspectiva a respeito da macroestrutura deste Evangelho. Segundo este autor, o primeiro consiste em um *corpus* (4.18-25.46), antecedido por uma abertura (1.1-4.11) e sucedido por um final (26.17-28.20). No entanto, há autores que estruturam Mateus de forma diversa: CARSON, D. A. *O comentário de Mateus*. Tradução: Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2010, p. 74-80, por exemplo, traz uma estrutura em sete partes. MATERA, Frank J. “The plot of Matthew's Gospel”. In: *CBQ*, vol. 49, n. 2, p. 238, Apr. 1987, e, também, CARTER, Warren. “Kernels and narrative blocks: the structure of Matthew's Gospel”. In: *CBQ*, vol. 54, n. 3, p. 463-481, July 1992, em seis. SENIOR, Donald. *The Gospel of Matthew (IBT)*. Nashville: Abingdon Press, 1997, p. 31-32, em cinco. Há também aqueles que a delinea em quatro, e. g. DOYLE, B. Rod. “Matthew's intention as discerned by his structure”. In: *RB*, vol. 95, n. 1, p. 42, Jan. 1988.

de expressar que Jesus é o Messias da linhagem de Davi, o Emanuel (“*Deus conosco*”) e o servo obediente que representa Israel por meio de dois artifícios literários: a genealogia e as citações explícitas do AT (Mt 1.23 [Is 7.14]; 2.6 [Mq 5.2]; v. 15 [Os 11.1]; v. 18 [Jr 31.15]; 3.3 [Is 40.3]; 4.4 [Dt 8.3]; v. 6 [Sl 91.11-12]; v. 7 [Dt 6.16]; v. 10 [Dt 6.13] e vv. 15-16 [Is 9.1-2]).

Mt 4.17-16.20 focaliza-se no anúncio do Reino de Deus realizado por Jesus e na resposta de Israel frente à sua atividade na Galileia. Sendo que, esta grande seção pode ser dividida em dois momentos: no primeiro (4.17-11.1), o evangelista inicia com um resumo do ministério galileu de Jesus (cap. 4.17-25). Em seguida, ele descreve o Sermão da Montanha (caps. 5-7), o primeiro dos cinco grandes discursos mateanos que expõe a natureza da vida no Reino dos céus.⁶ A fim de mostrar que este não é somente palavras, mas também ações, o autor do Terceiro Evangelho retoma o modelo narrativo e relata uma série de milagres realizados pelo Messias (caps. 8-9). O evangelista encerra essa primeira sessão com o registro do segundo grande discurso Jesus (cap. 10), no qual descreve o Senhor capacitando e instruindo os seus discípulos para a realização da atividade missionária.

No segundo momento (11.2-16.20), Mateus introduz a temática da oposição ao ministério de Jesus por parte dos líderes judeus. Os capítulos 11-12 são dispostos em torno das reações paralelas das pessoas enfatizando, de um lado, a rejeição dos líderes religiosos e, do outro, a aceitação dos discípulos. No capítulo 13, o evangelista relata o terceiro grande discurso de Jesus que é feito por meio de parábolas,⁷ as quais servem para encorajar os seus seguidores, defender eficazmente a sua missão messiânica e revelar os segredos do Reino de Deus.⁸ Após o discurso parabólico, Mateus detalha vários incidentes na vida Jesus e ao redor de seu ministério,⁹ os quais culminam com a confissão messiânica de Pedro (16.13-20).

Mt 16.21-28.20 trata da revelação de Jesus como Messias aos seus discípulos por meio de sua paixão, morte e ressurreição. Esta última parte é dividida em três seções: a primeira é composta pelos capítulos 16.21-20.34, tendo como pontos principais a tríplice inclusão mateana

⁶ BAUER, *op. cit.*, p. 167.

⁷ Segundo OPORTO, *op. cit.*, p. 315, Mateus registra sete parábolas distribuídas em três blocos, tendo uma estrutura semelhante. O primeiro bloco traz a parábola do semeador (vv. 1-23). O segundo segue o mesmo esquema com três parábolas (vv. 24-43), assim como o terceiro que registra também três (vv. 44-50).

⁸ BARBAGLIO, Giuseppe. O Evangelho de Mateus. In: FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe (ed.). *Os Evangelhos I (BibLoy I)*. Tradução: Jaldemir Vitorio e Giovanni di Biasio. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 212.

⁹ Estes incidentes são os seguintes: (1) a rejeição de Jesus em Nazaré (13.53-58); (2) a morte de João Batista (14.1-12); (3) o primeiro relato da multiplicação dos pães e dos peixes (vv. 13-21); (4) Jesus anda sobre o mar (vv. 22-33); (5) o incidente em Genesaré (vv. 34-36); (6) discussão acerca dos alimentos puros e impuros (15.1-20); (7) o pedido da mulher cananeia (vv. 21-28); (8) uma breve descrição de muitas curas (vv. 29-31); (9) o segundo relato da multiplicação de pães e peixe (vv. 32-39); (10) um novo pedido de sinal feito pelos fariseus e saduceus (16.1-4); e (11) o fermento dos fariseus (vv. 5-12).

do anúncio da paixão de Cristo (16.21; 17.22-23; 20.17-19) e o quarto discurso de Jesus, que diz respeito à vida em comunidade (18.1-35). A segunda, formada pelos capítulos 21.1-25.46, apresenta a entrada de Jesus em Jerusalém (21.1-11), o julgamento proferido por ele sobre grupo religioso dos fariseus (23.1-36), o quinto e último discurso (24.1-25.46). A terceira, constituída pelos capítulos 26.1-28.20, desdobra-se em quatro sequências de narrativas: (1) Mt 26.1-56 que segue de perto a ordem das cenas da tradição sinótica;¹⁰ (2) 26.57-75 descreve o julgamento de Jesus diante do Sinédrio (26.57-68), bem como a negação de Pedro (vv. 69-75); (3) 27.1-66 começa com a cena do Senhor perante Pilatos (27.1-2), estendendo-se até o episódio da guarda no sepulcro (vv. 62-66); e (4) 28.1-15 relata os eventos da ressurreição (vv. 1-10), culminando com o suborno dos guardas romanos pelas autoridades judaicas (vv. 11-15). Mateus conclui o seu relato biográfico descrevendo a aparição do Cristo Ressuscitado aos seus discípulos e suas palavras finais (vv. 16-20).

A fim de ilustrar o argumento apresentado nos parágrafos anteriores, segue um quadro com a estrutura do Evangelho segundo Mateus:¹¹

Estrutura tripartida do Primeiro Evangelho						
I. Mt 1.1-4.16		II. Mt 4.17-16.20		III. Mt 16.21-28.20		
1.1-2.23	3.1-4.16	4.17-11.1	11.2-16.20	16.21-20.34	21.1-25.46	26.1-28.20
Genealogia e Narrativas de Infância	Eventos preliminares	Anúncio do Reino: ensino, pregação e curas	Aceitação e rejeição ao anúncio	Eventos antecipatórios da paixão de Jesus na jornada para Jerusalém	Eventos antecipatórios da paixão de Jesus nos confrontos em Jerusalém	Eventos da morte e ressurreição de Jesus
Fórmula temporal		Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς “Desde então, começou Jesus a...” (4.17)		Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς “Desde então, começou Jesus a...” (16.21)		
Fórmula transicional		Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς “E aconteceu que, concluindo Jesus...” (7.28; 11.1 e 13.53)		Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς “E aconteceu que, concluindo Jesus...” (19.1 e 26.1)		
Os cinco grandes discursos de Jesus		Sermão da Montanha (caps. 5-7)	Discurso de Missão (cap. 10)	Discurso por Parábolas (cap. 13)	Discurso acerca da comunidade eclesial (cap. 18)	Discurso escatológico (caps. 24-25)

¹⁰ Segundo Giuseppe. *Evangelo e Vangeli: Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*. Bologna: EDB, 1993, p. 67, esta ordem é distribuída da seguinte maneira: (a) a unção em Betânia (26.6-13), a traição de Judas (vv. 14-16), a Páscoa com os discípulos e a predição da traição de Judas (vv. 17-25), a instituição da Ceia do Senhor (vv. 26-30), a previsão da negação de Pedro (vv. 31-34), a triplice oração no Getsêmani (vv. 36-45) e a prisão de Jesus (vv. 46-56).

¹¹ Extraído da obra de BAUER, *op. cit.*, 2019, p. 128, com algumas pequenas alterações.

2. Mateus 12.15-21 e seu cotexto imediato (Mt 11-12)

Depois de discorrer brevemente a respeito do cotexto geral do Evangelho mateano, o qual possibilitou observar que a perícope de Mt 12.15-21 está inserida numa ampla sessão focalizada na atividade proclamadora e curadora de Jesus nas regiões da Galileia (4.17-16.20). Além disso, também foi possível notar que essa perícope se situa em uma unidade que sublinha os conflitos e oposições da parte da liderança judaica que Jesus enfrentará em seu ministério (11.2-16.20). Nos parágrafos subsequentes, a atenção deste estudo se volta para o cotexto mais próximo de Mt 12.15-21, a saber, os capítulos 11-12.

Segundo opinião unânime dos autores,¹² os capítulos 11-12 integram uma unidade bem articulada entre o ensinamento de Jesus sobre a missão da nova comunidade mateana (cap. 10) e as parábolas (cap. 13). O material narrativo encontrado nesses dois capítulos é envolto de uma variedade de histórias nas quais Jesus interage com os discípulos de João (11.6-19), os fariseus (12.1-14, 22-32, 38-42) e, no fim, com a sua família (12.46-50). Aos discípulos joanino, Jesus solicita que considerem as suas obras e suas palavras (11.2-6). Ao grupo religioso dos fariseus, ele reage de maneira mais ríspida, recusando até mesmo lhes oferecer um sinal de validação do seu ministério (12.38-42). Por outro lado, quando os seus familiares pedem para falar com ele, Jesus responde afetuosamente que os seus discípulos são a sua verdadeira família (12.46-50). Mt 11-12 é composto de nove subunidades (11.1-19; 20-24; 25-30; 12.1-8; 9-14; 15-21; 22-37, 38-45 e 46-50),¹³ estruturadas num grupo de três (11.2-30; 12.1-21 e 22-50). Cada um deles possui duas histórias de rejeição (11.2-19, 20-24; 12.1-8, 9-14, 22-37 e 38-45) e um discurso cristológico no qual Jesus faz um convite aos seus seguidores (11.25-30; 12.15-21 e 46-50).¹⁴ Esta “tríade” narrativa é esquematizada da seguinte forma:

¹² CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 70; MCKNIGHT, Scot. “Evangelho de Mateus”. In: REID, Daniel G. (ed.). *DTNT*. São Paulo: Vida Nova/ Edições Loyola, 2012, p. 915; BLOMBERG, *op. cit.*, p. 170; ACHTEMEIER, Paul J.; GREEN, Joel B.; THOMPSON, Marianne Meye. *Introducing the New Testament: its literature and theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001, p. 106; RICHARD, Pablo. “*Evangelio de Mateo: Una visión global y liberadora*”. In: *RIBLA* 27, Quito: Ecuador, 1997, p. 19; POITTEVIN, P. Le; CHARPENTIER, Etienne. *Evangelio según san Mateo (CB 2)*. Estella: Verbo Divino, 1987, p. 38-44; BROWN, *op. cit.*, p. 571.

¹³ DI PAOLO, Roberto. *Il servo di Dio porta il diritto alle nazioni: analisi retorica di Matteo 11-12 (TG.ST)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005, p. 14, ao aplicar um método de análise retórica divide os capítulos 11-12 em três sequências: 11.1-12.14; 12.15-21; 12.22-50. Por outro lado, BROWN, *op. cit.*, p. 183, afirma que apesar destes dois capítulos serem classificados como narrativas, os versículos narrativos são breves servindo apenas de introduções ao principal foco deles: o ensino.

¹⁴ OSBORNE, Grant R. *Matthew (ZECNT)*. Grand Rapids: Zondervan, 2010, p. 411-412. DAVIES, William D.; ALLISON JR., Dale C. *Matthew 8-18 (ICC)*. London–New York: T & T Clark, 1991, p. 234, apontam semelhanças estruturais entre esta seção e os capítulos 8-9. Segundo estes autores, da mesma forma que estes dois últimos apresentam três tríades de histórias de milagres (8.1-17; 8.23-9.8; 9.18-34), assim também esta seção contém três tríades (11.2-30; 12.1-21 e 22-50) que contrastam com a oposição a Jesus como aquele enviado para prover cura e salvação. Por outro lado, TURNER, David L. *Matthew (BECNT)*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 285, identifica três coleções de ditos, cada uma delas englobando três elementos: as duas primeiras coleções enfatizam

	1	2	3
Descrença/rejeição 1	11.2-19	12.1-8	12.22-37
Descrença/rejeição 2	11.20-24	12.9-14	12.38-45
Convite/aceitação 3	11.25-30	12.15-21	12.46-50

A primeira subunidade (11.1-19) é introduzida por um corte tipicamente mateano, sublinhada pelas duas formas redacionais que indicam uma transição entre a parte discursiva e a narrativa.¹⁵ Após esta cesura, seguem-se três perícopes reelaboradas a partir da fonte *Q* (11.2-6, 7-15 e 6-19), cada uma delas iniciando-se com uma pergunta retórica.¹⁶ Nos vv. 2-6, João ao ouvir a respeito das obras de Jesus, enquanto estava na prisão, envia alguns de seus discípulos para perguntar se ele era o Messias prometido ou se deveria esperar outro (v. 3). A resposta de Jesus é para os seguidores retornarem ao Batista e lhe anunciarem o que viram e ouviram (v. 4), seguida por um agrupamento de citações isaianas (Cf. 26.19; 29.18-19; 35.5-6; 61.1) e uma conclusão com uma bem-aventurança (v. 6). Nos vv. 7-15, Jesus, por meio de uma tríplice questão, aspira chamar a atenção do público para o fato de que João Batista é mais que um profeta (vv. 7-9). Após as três perguntas, aparece novamente uma citação veterotestamentária (v. 10; cf. Ml 3.1), a qual é seguida por um elogio direcionado a João (vv. 11-14), e concluída com um apelo (v. 15). Por sua vez, nos vv. 16-19, ao recorrer a uma similitude (vv. 16-17), Jesus critica a sua geração não apenas por rejeitar João, mas também “*o Filho do Homem*” (vv. 18-19).

a incredulidade (11.2-19, 20-24; 12.1-8, 9-14, 22-37 e 38-45) e, a terceira, a crença dos ouvintes de Jesus (11.25-30; 12.15-21, 46-50).

¹⁵ OPORTO, *op. cit.*, p. 312; WILKENS, *op. cit.*, p. 24. SEGALLA, Giuseppe. *Evangelo e vangeli: Quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*. Bologna: EDB, 1993, p. 54, argumenta que a fórmula *Καὶ ἐγένετο* (“*E aconteceu...*”, v. 1a), encontrada nas seções finais dos outros quatro grandes discursos do Evangelho mateano (7.28; 13.53; 19.1; 26.1), aponta para o que falado anteriormente. Por outro lado, o enunciado *μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν* (“... *partiu dali a ensinar e a pregar nas cidades deles*”), visa qualificar toda a seção de Mt 11.2-12.50, assim como o discurso por meio de parábolas (13.1-53), como uma continuação dos ensinamentos de Jesus. MITCH, Curtis; SRI, Edward. *The Gospel of Matthew (CCSS)*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010, p. 150, esclarecem que o capítulo 11 é repleto de dobradiças, as quais servem para deslocar o enredo narrativo desse Evangelho para sua próxima grande fase, iniciando com uma longa seção que se estenderá até o capítulo 16.6.

¹⁶ DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 233; HARRINGTON, Daniel J. *The Gospel of Matthew (SP)*. Minnesota: Liturgical Press, 1991, p. 158; PIKAZA, Xabier. *Evangelio de Mateo: de Jesús a la Iglesia*. Estella: Verbo Divino, 2017, p. 439; BARBAGLIO, *op. cit.*, p. 187; e WITHERINGTON III, Ben. *Matthew (SHBC)*. Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2006, p. 230. LUZ, Ulrich. *Matthew 8-20 (Herm)*. Minneapolis: Fortress Press, 2001, p. 129, afirma que Mateus acrescenta aqui material da fonte *Q*, que ele até agora não havia utilizado. DA SPINETOLI, Ortensio. *Matteo: Il vangelo della chiesa*. 6a ed. Assisi: Cittadella, 1992, p. 329-330 (Mt 11.1-6), declara que este material é encontrado na mesma ordem no Evangelho segundo Lucas (7.18-35; 10.13-22), estando ausente em Marcos.

A segunda (11.20-24) traz um certo tom profético em seus enunciados, lembrando os discursos de juízos encontrados em muitos textos proféticos do AT.¹⁷ Esta seção apresenta Jesus reprovando três cidades da Galileia (Corazim, Betsaida e Cafarnaum) por sua incapacidade de responder adequadamente, por meio do arrependimento, os milagres que ele havia realizado dentro e ao redor delas. A terceira (vv. 11.25-30) divide-se em três partes: (1) uma ação de graças pelo fato do Pai ter ocultado o seu ensinamento aos sábios e inteligentes, e o revelado aos pequeninos (vv. 25-26); (2) uma declaração que reflete a relação entre o Pai e o Filho (v. 27); e (3) um convite aos cansados e oprimidos para responderem positivamente o chamado de Jesus (vv. 28-30).¹⁸

A quarta (12.1-8) é o ponto de partida para alguns relatos de controvérsias que vão demonstrar a base da oposição dos fariseus a Jesus e seu ministério. Parte do material usado nesses relatos tem como fonte o Evangelho segundo Marcos.¹⁹ Nos versos iniciais do capítulo 12, Mateus narra o incidente acerca dos discípulos de Jesus colhendo e comendo grãos enquanto caminhavam por um campo. Ao ser questionado pelos fariseus a respeito da licitude do ato, Jesus contra-argumenta (vv. 3-5) mencionando os exemplos do rei Davi e dos sacerdotes. Nos versos seguintes, Ele afirma ser maior que o Templo (v. 6), cita uma passagem da Escritura (v. 7 [Os 6.6]) e declara seu Senhorio sobre o sábado (v. 8).

¹⁷ HARRINGTON, *op. cit.*, p. 165; BLOMBERG, Craig L. *Matthew (NAC)*. Nashville: Broadman Press, 1992, p. 191. WITHERINGTON, *op. cit.*, p. 236, explica que enquanto o v. 20 é uma introdução exclusivamente mateana a estes ditos; os vv. 21-24 tem o seu conteúdo extraído da fonte Q, sendo também encontrado no Evangelho lucano (10.12-15). COMBRINK, Hans J. B. "The structure of the Gospel of Matthew as narrative". In: *TynBull*, vol. 34, n. 1, p. 82, Mar., 1983, vê como parte central do capítulo 11 os vv. 16-24, cuja falha de Israel em responder a Jesus e a João é sublinhada. TURNER, *op. cit.*, p. 299, afirma que as reprovações ditas em Mt 11.20-24 são as palavras mais severas de Jesus, encontradas neste ponto do Primeiro Evangelho (v. tb. 23.13-39).

¹⁸ DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 233; GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Matteo: commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2014, p. 368; GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo. Commento ai capp. 1,1-13,58 (CTNT)*. Brescia: Paideia Editrice, 1990, p. 628-629; GARLAND, David E. *Reading Matthew: a literary and theological commentary*. Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2001, p. 125, assim como FRANCE, Richard T. *The Gospel of Matthew (NICNT)*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 451, assinalam que estes versos finais são o clímax do cap. 11. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 168-169, elucida que os vv. 25-27 têm sua contrapartida em Lucas 10.21-22, de modo que se supõe que ambos os evangelistas a tiraram de Q; por outro lado, os vv. 28-30 não têm paralelo em Lucas (tampouco no Evangelho marciano), e são geralmente atribuídos à tradição especificamente mateana (M). Ainda segundo este autor, muito provavelmente Mateus colocou este texto com os outros, tendo como base os temas de Jesus como revelador e dos destinatários de sua revelação.

¹⁹ MOUNCE, Robert H. *Mateus (NCBC)*. Traduzido por Oswaldo Ramos. São Paulo: Editora Vida, 1991, p. 121; HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: Mateus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, p. 9, vol. 2. Segundo REPSCHINSKI, Boris. *The controversy stories in the Gospel of Matthew: their redaction, form and relevance for the relationship between the matthean community and formative Judaism (FRLANT 189)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 94, Mateus retoma o fio narrativo de Marcos com a primeira das duas histórias controversas que giram em torno do sábado. A comparação com Mc 2.23-28, e, também, com Lc 6.1-5, mostra que Mateus tem o texto mais longo, enquanto Lucas relata o mais curto. KEENER, Craig S. *A commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 350, acrescenta que enquanto Mateus muitas vezes abrevia as narrativas do Evangelho segundo Marcos (e. g., 9.1-8, 18-26), aqui, ele mantém a maior parte do material marciano, adicionando mais algum (no caso da fonte Q, e dele mesmo [Mt]) ao primeiro debate.

A quinta (vv. 9-14) descreve outro relato de controvérsia, agora, num dia de sábado. Assim que Jesus entra numa sinagoga, os fariseus perguntaram-lhe se é lícito restaurar um homem com mão deformada (vv. 9-10). Por meio de duas questões retóricas, Jesus, então, responde o motivo da licitude do seu ato (vv. 11-12), cura a mão do homem (v. 13) e, isto, acaba suscitando uma conspiração para tirar a sua vida (v. 14). A sexta subunidade é formada pelos vv. 15-21, os quais sublinham que muitos seguiram Jesus e foram curados por Ele (v. 15). Na sequência, o Senhor adverte aqueles que foram favorecidos pelo milagre para não expor publicamente (16), recorrendo a um texto isaianico (vv. 18-21 [Is 42.1-4]),²⁰ a fim de ressaltar as características e propósito de sua missão.

A sétima (vv. 22-37) é introduzida pelo relato da cura de um endemoninhado cego e mudo (v. 22).²¹ O curto milagre descrito neste verso suscita diferentes reações que giram em torno da autoridade de Jesus. No v. 23, as multidões indagam se Jesus é o Filho de Davi, enquanto no v. 24, os fariseus aparecem acusando-lhe de expulsar o demônio pelo espírito de Belzebu. O v. 25 inicia uma longa resposta de Jesus dividida em duas partes: a primeira (vv. 25-30), consiste em vários ditos (vv. 25-27), os quais são seguidos por um argumento central contra a acusação farisaica (v. 28), uma breve comparação (v. 29) e, por fim, uma conclusão com mais um dito sobre estar do lado de Jesus ou ser contra ele (v. 30).²² A segunda (vv. 31-37), apresenta advertências contra os fariseus, caso cometam o erro de blasfemar contra o Espírito Santo (vv. 31-32). Seguem-se, então, três declarações metafóricas (vv. 33-34), finalizando com uma referência ao julgamento vindouro (vv. 36-37).²³

²⁰ COMBRINK, *op. cit.*, p. 82, considera a citação isaianica como ponto central para o capítulo 12. DI PAOLO, *op. cit.*, p. 15, afirma que Is 42.1-4 serve como chave interpretativa para esse capítulo. TALBERT, Charles H. *Matthew (PCNT)*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010, p. 144, diz que o texto de Is 42.1-4 em Mt 12.17-21 se relaciona com o que veio antes e com o que ainda está por vir.

²¹ REPSCHINSKI, *op. cit.*, p. 119, diz que este milagre já foi narrado em Mt 9.32-34 numa forma ligeiramente modificada pela própria composição mateana. Contudo, o milagre registrado aqui é intensificado pela adição da cegueira do endemoninhado, enquanto a acusação dos fariseus prepara o desenvolvimento completo de uma história de controvérsia. Por outro lado, GUNDRY, Robert H. *Matthew: a commentary on his handbook for a mixed church under persecution*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 231, explica que a história dos dois cegos em Mt 9.27-31, precede imediatamente a primeira edição da história dos surdos-mudos (vv. 32-34), e que Mateus tem um interesse especial no termo “cego”. Este autor conclui dizendo que, assim como o evangelista duplicou a história dos cegos (ver 9.27-31; 20.29-31), ele também faz o mesmo aqui. LUZ, Ulrich. *Exegetische Aufsätze (WUNT 357)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 225, sublinha que o evangelista relaciona os dois relatos dos cegos, como dois episódios diferentes que ocorrem em momentos diferentes da história de Jesus.

²² MORRIS, Leon. *The Gospel according to Matthew [PNTC]*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, p. 313, afirma que ao longo desta subunidade, Mateus está preocupado com a oposição de dois reinos fortemente opostos um ao outro: o de Satanás (v. 26), e o de Deus (v. 28).

²³ WITHERINGTON, *op. cit.*, p. 244, nota que o autor do Primeiro Evangelho está claramente tomando como base o material redigido de sua fonte marcana (especialmente o cap. 3), estabelecendo, assim, o contexto para a discussão. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 184, sublinha que contrariando seu hábito de condensar suas fontes, o evangelista reuniu vários materiais tanto de Q quanto de Marcos, para apresentar uma longa resposta de Jesus às acusações de seus depreciadores nesta seção.

A oitava (vv. 38-45) dá continuidade à tensão permeada ao longo do capítulo 12. As fortes palavras pronunciadas na perícope precedente (vv. 22-37) provocam um pedido de sinal por parte dos fariseus e escribas (v. 38). A resposta de Jesus é tríplice: em primeiro lugar, ele se recusa a dar um sinal diferente daquele dado por Jonas (vv. 39-41).²⁴ Em segundo, recorre ao relato acerca da visita da Rainha de Sabá, para afirmar que Ele é maior do que Salomão (v. 42). Por fim, conta uma pequena parábola a respeito de um espírito imundo, a fim de enfatizar a responsabilidade dos seus contemporâneos (vv. 43-45). A nona e última subunidade (vv. 46-50) termina com a chegada da mãe e dos irmãos de Jesus. A chegada de seus parentes oferece uma oportunidade de um novo ensinamento (vv. 46-47), visto que ao ser notificado da presença ilustre deles (v. 47), o Senhor responde apontando para os discípulos, que sua verdadeira família é todos os que fazem a vontade do seu Pai (vv. 49-50).²⁵

3. Crítica textual

Antes de apresentar a delimitação da perícope, faz-se necessário realizar uma crítica textual para verificar se ela possui muitos problemas textuais. Por crítica textual entende-se o método que visa alcançar o texto mais antigo de algum escrito neotestamentário, utilizando-se de manuscritos existentes, traduções antigas e citações do NT oferecidas pelos Pais da Igreja. Na compreensão atual, a crítica textual é uma ciência que tenta descobrir onde um documento foi corrompido e a arte de restaurá-lo, constituindo parte integrante da tarefa do hermeneuta. Ela surge da necessidade de se examinar o teor e a grafia de um texto que se supõe ter vindo da mão do autor original, sendo imprescindível para uma boa interpretação histórica e teológica de determinado escrito neotestamentário.²⁶

Em relação aos escritos do NT, uma das principais tarefas da crítica textual é de assegurar que o texto do qual o intérprete dispõe seja reconstruído da melhor forma possível. Esta tarefa segue basicamente dois critérios principais: (1) o *externo*, que busca comparar e analisar as variantes textuais; e (2) o *interno*, que avalia os erros e as variantes que surgiram na

²⁴ Segundo HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13 (WBC)*. Dallas: Word Books, Publisher, 1993, p. 327, o relato do pedido dos fariseus por um sinal e a referência de Jesus a história de Jonas também é registrado em Mt 16.4. Assim, a presente passagem encontra seu paralelo parcial neste capítulo. Ainda segundo este autor, no que diz respeito às relações sinóticas, a perícope depende principalmente de *Q*, que é mais desenvolvida do que Mc 8.11-12, com algum material extraído da fonte especial de Mateus, a *M*.

²⁵ HARRINGTON, *op. cit.*, p. 190, argumenta que do ponto de vista das fontes e das formas literárias, os vv. 43-45 e 46-50 têm pouco em comum. FRANCE, *op. cit.*, p. 451, acrescenta dizendo que o “*ponto alto*” do capítulo 12 são os vv. 46-50, antes que o terceiro discurso encontrado no Primeiro Evangelho (Mt 13), analise as razões das variadas respostas para o ensino de Jesus e sua mensagem do Reino dos Céus.

²⁶ SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. Tradução: Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 29-30; WEREN, Wim J. C. *Métodos de exégesis de los evangelios*. Estella: Verbo Divino, 2003, p. 139-140. RODGERS, Peter R. “Textual Criticism”. In: VANHOOZER, Kevin J.; BARTHOLOMEW, Craig G.; TREIER, Daniel. (ed.). *DTIB*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005, p. 784-785.

reprodução da escrita, sendo a lição mais curta e a harmonia do contexto suficientes para estabelecer a maioria. Além disso, esse trabalho é realizado em três etapas: (1) registro das descobertas do manuscrito; (2) avaliação das leituras individuais; e (3) o julgamento crítico do texto real que visa reconstruir a história textual.²⁷

Com base nas informações supracitadas, é possível afirmar que a função da crítica textual é auxiliar o hermenauta na reconstrução do texto bíblico considerando as variantes encontradas. Em relação ao texto da perícopes de Mt 12.15-21, a análise feita nos parágrafos subsequentes seguirá as orientações do aparato crítico do texto grego apresentado pela 27ª edição do *Novum Testamentum Graece de Nestle-Aland* (NA²⁷).

Na oração *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ [ὄχλοι] πολλοί* em Mt 12.15b, a questão principal gira em torno do substantivo nominativo masculino plural *ὄχλοι*, que aparece entre colchetes no texto grego. Em relação a este texto, o aparato crítico mostra duas variantes: A lição 1 traz apenas *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ πολλοί*, omitindo o vocábulo supracitado. Esta é atestada por dois dos mais importantes manuscritos gregos e também pelas versões latinas.²⁸ Na lição 2 encontra-se *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* sem colchetes, sendo apoiado pela Nestle-Aland e corroborado por cinco manuscritos maiúsculos, dois em unciais, três da família de minúsculos, duas versões siríacas, um manuscrito da versão saídica e um da copta boárica; além do texto majoritário (M).²⁹ Segundo o critério da múltipla atestação estabelecido pela crítica textual, a lição 2 seria a leitura mais correta, como também é observado pelos editores de Nestle-Aland.³⁰ Entretanto, levando-se em consideração o critério de antiguidade, a variante da lição 1

²⁷ EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos (BibLoy 12). São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 48-50; CINGOLANI, Sergio. *Critica testuale*. In: CINGOLANI, Sergio. *Dizionario di critica testuale del Nuovo Testamento*: storia, canone, apocrifi, paleografia. Cinisello Balsamo, Milano: Edizioni San Paolo, 2008, p. 77-78; CONZELMANN, Hans; LINDEMANN, Andreas. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. 10. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, p. 31.

²⁸ O códice Sinaítico (S), século IV; e o Vaticano (B): século IV. Dentre as inúmeras versões latinas destaca-se aqui a Ítala (século IV) e a Vulgata (século IV).

²⁹ Os manuscritos maiúsculos são os seguintes: (1) o Códice *Ephraemi Rescriptus* (C): século V; (2) o *Bezae Cantabrigiensis* (D): século V; (3) o *Regius* (L): século VIII; (4) o *Washingtoniensis* (W): século IV-V; e (5) o *Coridethianus* (Θ): século IX. Os dois unciais são 0233 do século VIII (neste manuscrito a palavra é transporta [πολλοί ὄχλοι]) e 0281 dos séculos VII-VIII; os minúsculos da família (ou grupos) são o 1 (séculos XII-XIV), 13 (séculos XI-XIII) e 33 (século IX); as versões siríacas são a Peshita (sy^p: século V) e a Heracleana (sy^h: século VII); as versões saídica (sa^{ms}) e copta boárica datam, respectivamente, dos séculos III e IV. O texto majoritário data do século IV em diante.

³⁰ OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento*: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 18, explica que provavelmente, os copistas, influenciados pela conhecida locução “*grandes multidões*” ou “*numerosas multidões*” de Mt 4.25; 8.1; 13.2; 15.30; 19.2, acrescentaram o termo *ὄχλοι* antes de *πολλοί*. Ainda segundo este autor, é possível, embora pouco provável, que este substantivo seja original, mas foi omitido acidentalmente por um erro de observação do copista, o qual substituiu *ὄχλοι* para um semelhante a ele (*πολλοί*). Deste modo, para indicar que não se tem certeza quanto ao texto original, o vocábulo *ὄχλοι* vem colocado entre colchetes.

é apoiada por dois dos mais notáveis representantes textuais Alexandrino (século IV), assim como o critério de que a leitura mais breve e preferível à mais longa (*lectio brevior*), segundo a crítica interna.

Segundo o aparato crítico, a oração καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς entre a linha final do v. 15 e a do início do v. 16, apresenta uma substituição de palavras, acrescentando-lhe a expressão δὲ οὖς e verbo ἐπιπλήσσω na 3ª singular do aoristo indicativo ativo. Isto ocorre em três lições distintas: a lição 1 traz πάντας δὲ οὖς ἐθεράπευσεν ἐπέπληξεν em um manuscrito maiúsculo do texto ocidental, um da família de minúsculo cesareense e nas versões latinas antigas.³¹ Na lição 2 acha-se πάντας δὲ οὖς ἐθεράπευσεν ἐπέπληξεν αὐτοῖς καὶ ἐπετίμησεν, testemunhada apenas pelo Códice *Washingtoniensis* (W: séculos IV-V). Por fim, na lição 3 aparece πάντας δὲ οὖς ἐθεράπευσεν ἐπέπληξεν αὐτοῖς καὶ ἐπέτιμα, sendo atestada por um representante do texto cesareense.³² Considerando o critério da *lectio brevior* e, que, tanto Mateus quanto o texto (Mc 3.10, 12) não usam δὲ οὖς e o verbo ἐπιπλήσσω, a inserção dessas palavras provavelmente parece ser um acréscimo posterior feito por algum copista.

A fórmula introdutória de cumprimento no v. 17 encontra-se com duas conjunções subordinadas distintas antes do verbo πληρόω, não alterando, contudo, o sentido da sentença. A lição 1 traz a partícula ὅπως, sendo atestada por dois manuscritos do século VIII, um do século V, um do século IX, um do século XII e outros de vários séculos.³³ Na lição 2 encontra-se ἵνα, testemunhada pelos seguintes manuscritos: dois do século V, dois do século IX, um do século VII, um do século XII; além de Orígenes (185-254 d.C.).³⁴ Com base no critério de antiguidade, a leitura preferível recai sobre a lição 2, que também é apoiada pelos editores do *Novum Testamentum Graece*. Quanto aos critérios estabelecidos pela crítica interna, não é possível aplicar algum deles especificamente, visto que Mateus utiliza ambas as conjunções subordinativas antes do verbo πληρόω ao longo de seu Evangelho (ὅπως em 2.23; 8.17; 13.35; e ἵνα em 1.22; 2.15; 4.14; 21.4; 26.56).

Na sentença ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα do v. 18a, o manuscrito maiúsculo D (século V) apresenta uma leitura variante, trazendo a inserção da partícula prepositiva εἰς antes do pronome relativo ὃν. O v. 18b apresenta três variantes para a oração ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου. Essas referem-se a preposição εἰς depois do pronome pessoal μου. A

³¹ Códice *Bezae Cantabrigiensis* (D): século V; ^f1 (séculos XII-XIV) e a versão da *Vetus Latina*.

³² Códice *Coridethianus* (Θ): século IX.

³³ Os manuscritos referidos são os seguintes: L W Θ 0233 ^f13 e o Texto Majoritário (ℳ).

³⁴ Os manuscritos citados são B C D 0281 ^f1 33 1424 e Or.

lição 1 tem o pronome relativo $\delta\upsilon$ no acusativo masculino singular, esta é atestada pelos Códices $\aleph^*$ (século IV), o B (século IV), o manuscrito minúsculo grego 892 (século IX), assim como por alguns códices latinos antigos (ff^1 ; século VII-X). A lição 2 vem com a partícula prepositiva $\epsilon\upsilon$ com o dativo ϕ , depondo a favor desta o Códice D, os manuscritos de minúsculas f^1 (séculos XII-XIV) e 33 (século IX), o minúsculo grego 1424 (séculos IX-X) e a versão latina de Irineu (cerca de 395 d.C.). A lição 3 traz $\epsilon\iota\varsigma$ $\delta\upsilon$, sendo corroborada pelos Códices $\aleph^1$ (séculos IV-V); C (século V); L (século VIII); W (séculos IV-V); Θ (século IX); 0106 (século VII); 0233 (século VIII); f^{13} (séculos XI-XIII), além do Texto Majoritário ($\mathfrak{M}$).

Segundo o critério de antiguidade, a lição 2 consta em manuscritos mais antigos e confiáveis, porém, em termos de quantidade, os editores da NA²⁷ optaram pela lição 3. Quanto a crítica interna, a lição 2 é preferível, visto que nas duas outras passagens em que Is 42.1 é citado (Mt 3.17; 17.5); o autor emprega $\epsilon\upsilon$ ϕ , ao invés de $\epsilon\iota\varsigma$ $\delta\upsilon$.³⁵ A leitura variante da lição 1 assimila a segunda linha da citação com a da primeira ($\delta\upsilon$ $\eta\rho\acute{\epsilon}\tau\iota\sigma\alpha$; v. 18a), sendo suspeita por esse motivo. Sublinha-se ainda que a lição 3 tem as melhores chances de ser a leitura original, explicando, assim, as demais lições. Ambas podem ter surgido com bastante facilidade como uma pequena correção de $\epsilon\iota\varsigma$ $\delta\upsilon$.³⁶

Por fim, a oração $\kappa\alpha\iota$ $\tau\hat{\omega}$ $\delta\nu\acute{o}\mu\alpha\tau\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\epsilon\theta\nu\eta$ $\epsilon\lambda\pi\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ na única linha do v. 21, acha-se com duas variantes, as quais trazem duas preposições diferentes após o conectivo $\kappa\alpha\iota$: A lição 1 traz $\epsilon\pi\iota$ no Códice *Washingtoniensis* (W: séculos IV-V) e no manuscrito uncial 0233 (século VIII). A lição 2 tem $\epsilon\upsilon$ no Códice *Bezae Cantabrigiensis* (D: século V) e a versão latina de Irineu (aprox. 395 d.C.). Com base no critério da antiguidade dos testemunhos da crítica externa, a lição 1 é preferível, pois concordaria com o texto grego de Is 42.4 (LXX).³⁷ A omissão de $\epsilon\pi\iota$, por parte do evangelista, seria muito mais por razões estilísticas, visto que em Mt 24.5 encontra-se a sentença $\epsilon\pi\iota$ $\tau\hat{\omega}$ $\delta\nu\acute{o}\mu\alpha\tau\iota$ $\mu\omicron\upsilon$.

4. Delimitação e estrutura

Após a realização da crítica textual, passa-se para a delimitação e estrutura da perícope de Mt 12.15-21. O objetivo da delimitação é verificar onde ela começa e termina, tendo como

³⁵ MENKEN, Maarten J.J. The quotation from Isaiah 42,1-4 in Matthew 12,18-21: its textual form. In: *ETL*, vol. 75, n. 1, p. 32-33, 1999, esclarece que essa última lição é claramente uma adaptação tanto do uso em Mt 3.17 e 17.5 quanto de outros paralelos evangélicos (cf. Mc 1.11; Lc 3.22).

³⁶ Interpretação apoiada por GUNDRY, Robert H. *The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel: with special reference to the messianic hope* (NovTSup XVIII). Leiden: E. J. Brill, 1967, p. 113.

³⁷ *Ibid.*, p. 115, sugere que essa variante em Mateus argumenta a favor da independência dele da LXX. Este fato dá apoio à possibilidade de que, como todas as primeiras recensões da Septuaginta e as primeiras versões latinas estão de acordo com o texto mateano, estamos lidando com variantes perdidas no texto hebraico.

critério os elementos narrativos e linguísticos que o autor se utiliza para dar coesão ao seu texto. Por outro lado, a estrutura visa auxiliar o leitor na visualização dos versos que compõem o desdobramento das ações e palavras de Jesus destacadas por Mateus.

Mt 12.15-21 situa-se entre dois relatos de controvérsias com os fariseus, os quais são suscitados devido à atividade de cura de Jesus. O primeiro descreve a cura de um homem com a mão deficiente (vv. 9-14), o segundo, a restauração de um endemoninhado cego e mudo (vv. 22-37). Na primeira discussão, Mateus registra que os fariseus indagam a Jesus acerca da licitude de realizar curas no sábado (*εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασις θεραπεύσαι*, v. 10). A resposta do Senhor, acompanhada por um ato de compaixão (vv. 11-13), faz com que esses líderes religiosos conspirem entre si para lhe tirar a vida. Na segunda, o evangelista assinala que a cura de um endemoninhado causa admiração na multidão presente, ao ponto de perguntar se Jesus era o “Filho de Davi” (*μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυὶδ*; v. 23), levando novamente os fariseus a criticarem a ação curativa do Senhor, ao declarem que o que presenciaram foi realizado pelo poder do príncipe dos demônios (v. 24). Tal acusação provocará um discurso apologético a respeito das ações da parte do Senhor Jesus (vv. 25-30).³⁸

O começo da perícope de Mt 12.15-21 apresenta quatro elementos significativos: O primeiro é expresso pela fórmula *Ὁ δὲ Ἰησοῦς* + verbo.³⁹ O segundo manifesta-se no uso de um verbo que indica deslocamento de lugar (*ἀναχωρέω*), tendo a função de levar adiante a narrativa. O terceiro elemento traz um sumário das atividades miraculosas de Jesus presentes no seu ministério (cf. caps. 8-9). Por fim, o quarto elemento significativo é a ordem de silêncio, dada por Jesus a multidão, a qual ocorre na oração *καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερόν αὐτὸν ποιήσωσιν* (v. 16). Assim como Mt 12.1-8, 9-14 e 22-32, os vv. 15-16 são provenientes da tradição marcana (Mc 3.7-12), da qual o autor do Primeiro Evangelho realizou alterações estilísticas e pequenas mudanças, abreviando-a de forma considerável.

A partir do v. 17 e seguintes, o material é exclusivamente mateano. Esse verso se inicia com a fórmula de cumprimento: *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος*. Na sequência (vv. 18-21), o evangelista, então, menciona o texto de Is 42.1-4, que pode ser dividido em três partes: a primeira (v. 18), introduzida pela expressão *ἰδοὺ ὁ παῖς μου*, chama a atenção do leitor para a apresentação de Jesus como “o novo Servo do Senhor”. A segunda

³⁸ Segundo NEYREY, Jerome H. “The thematic use of Isaiah 42,1-4 in Matthew 12”. In: *Bib*, vol. 63, n. 4, p. 459, 1982, a citação de Is 42.1-4 funciona como uma apologia para a comunidade mateana em seu confronto contínuo com a sinagoga, expondo conspirações e acusações contra Jesus, apresentando uma defesa por calúnias polêmicas, emitindo uma condenação sobre a incredulidade e um julgamento sobre a rejeição do Servo de Deus.

³⁹ Das 17x que esta fórmula aparece no Primeiro Evangelho, só uma não é seguida por verbo (Mt 27.50).

(vv. 19-20) aponta para sua atitude mediante seis características. A terceira (v. 21) finaliza a citação destacando o alcance de sua missão e a esperança salvífica dos gentios em seu nome.

Ainda no tocante a Mt 12.15-21, três observações são importantes: (1) esta perícopa faz parte do tríplice padrão hostilidade/retirada/cumprimento profético, que se acha ao longo do Evangelho segundo Mateus;⁴⁰ (2) os vv. 18-21 antecedem ao quarto sumário mateano, os outros três são 4.23-24, 8.16 e 9.35-36, os quais sublinham o ministério de Jesus com as designações de ensino e cura; e (3) do ponto de vista estrutural, Mt 12.15-21 assemelha-se em muito com os vv. 16-17 do capítulo 8. Ambos os textos testemunham a favor de: (1) um resumo da atividade curativa de Jesus; (2) uma citação extraída do livro de Isaías, e (3) o texto citado refere-se a um dos “*Cânticos do Servo*”.⁴¹

Segundo as informações apresentadas nos parágrafos precedentes, a delimitação inicial e final de Mt 12.15-21 pode ser visualizada no seguinte esquema:

vv.	Estrutura	Texto grego
15-16	Retirada de Jesus e sumário	Ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ [ὄχλοι] πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας.
17	Fórmula de cumprimento	ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος
18-21	Texto de Is 42.1-4	ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα [...] καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

4.1 Segmentação de Mt 12.15-21

15	a	Ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν.	
	b	καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ [ὄχλοι] πολλοί	
	c	καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας	I
16	a	καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς	
	b	ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν	
17		ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος.	II
18	a	ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα,	
	b	ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου.	III
	c	θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν,	

⁴⁰ Segundo GOOD, Deirdre. “The verb ANAXΩPEΩ in Matthew’s gospel”. In: *NovT* XXXII, p. 1, 1990, além desta passagem, outras seis seguem este mesmo paradigma: duas delas nas narrativas de infância (2.13-15, 22-23), quatro no começo e durante o ministério de Jesus (4.12-18; 14.12-14; 15.21-28) e uma nos eventos finais que antecedem a sua morte (27.5-10). HUIZENGA, Leroy A. *The New Isaac: tradition and intertextuality in the Gospel of Matthew* (NovTSup 131). Leiden-Boston: Brill, 2009, p. 203, nota uma certa similaridade de Mt 12.15-21 com 4.12-15, destacando que ambos trazem em suas narrativas quatro elementos: (1) ameaças (4.12; 12.14); (2) consciência de Jesus (4.12; 12.15); (3) retiradas (4.12; 12.15) e citações isaianicas (4.15 [Is 9.1-2]; 12.18-21 [Is 42.1-4]). Ainda segundo este autor, a ideia chave em ambas as perícopes é a inclusão dos gentios.

⁴¹ DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 322; FRANCE, *op. cit.*, p. 468; FABRIS, Rinado. *Matteo: traduzione e commento*. 6a ed. Roma: Edizioni Borla, 1996, p. 284; HAGNER, *op. cit.*, p. 337; BEATON, Richard. “Messiah and justice: a key to Matthew’s use of Isaiah 42.1-4?” In: *JSNT*, vol. 22, n. 75, p. 6, 1999.

- d* καὶ κρίσω τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.
 19 *a* οὐκ ἐρίσει
b οὐδὲ κραυγάζει,
c οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.
 20 *a* κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει
b καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει,
c ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν.
 21 καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

Ao verificar a segmentação da perícope de Mt 12.15-21, observa-se que ela está dividida em três partes (I, II e III), possuindo ao todo 16 segmentos. Na primeira parte (vv. 15-16) é possível encontrar 4 segmentos, os quais são introduzidos por meio do artigo definido ὁ + uma conjunção coordenada conclusiva (δὲ, v. 15*a*), encerrando-se no v. 16 com o verbo ποιέω, no subjuntivo aoristo ativo (ποιήσωσιν). A segunda (v. 17) é constituída somente de 1 segmento, iniciada por uma conjunção subordinativa de finalidade (ἵνα) e concluída com o verbo λέγω no particípio presente ativo (λέγοντος). Por fim, a terceira parte que representa o texto isaianico (vv. 18-21), traz 10 segmentos, que começa com a partícula interjetiva ἰδοὺ (v. 18*a*), sendo concluída no v. 21, por meio do verbo ἐλπίζω no indicativo futuro ativo (ἐλπιούσιν).

4.2 Tradução

- 15 *a* Mas Jesus, sabendo disto, retirou-se dali.
b e muitos da multidão o seguiram,
c e ele curou a todos, I
 16 *a* e os advertiu
b a fim de que não o fizessem manifesto.
 17 A fim de que se cumprisse o que foi dito por Isaías, o profeta, que diz: II
 18 *a* Contemplem o meu servo, que escolhi,
b o meu amado, em que tem prazer a minha alma.
c Colocarei meu Espírito sobre ele,
d e proclamará justiça às nações.
 19 *a* Não discutirá,
b nem gritará, III
c nem alguém ouvirá nas ruas a sua voz.
 20 *a* Não quebrará em pedaços a cana esmagada,
b e não extinguirá o pavio de lâmpada fumegante,
c até que conduza a justiça para a vitória.
 21 E, no seu nome, as nações esperarão.

5. Análise linguístico-sintática

A segmentação de Mt 12.15-21 pretendeu demonstrar que a sua estrutura é formada por três partes: uma introdução (v. 15-16), a fórmula de cumprimento (v. 17), e a exposição do texto de Is 42.1-4 (vv. 18-21). Esta perícopa é constituída de 22 orações, sendo 9 destas introduzidas por duas conjunções coordenativas (δὲ e καὶ) e três por subordinativas (ὅτι e ἕως). Há um total de 100 vocábulos nessa perícopa, os quais estão distribuídos da seguinte forma: 22 verbos, 15 substantivos, 14 pronomes (11 pessoais, 2 relativos e 1 indefinidos), 12 conjunções (καὶ aparece com mais frequência [6x]), 11 artigos, 5 adjetivos, 5 preposições, 4 advérbios. Concernente ao modo dos 22 verbos: 14 estão no indicativo (6x no aoristo e 8x no futuro) e 3 no subjuntivo (3x no aoristo). Quanto às suas formas nominais: 5x no particípio. Em relação à voz: 19 aparecem na ativa, 3 na passiva e nenhuma na média.

5.1 Introdução (vv. 15-16)

A oração de v. 15 é construída por meio do verbo γινώσκω,⁴² que ocorre no particípio aoristo ativo (γνοὺς). Nesta forma, ele aparece mais 3x no primeiro Evangelho (Mt 16.8; 22.18; 26.10). Além disso, esse verbo é precedido pelo sujeito da ação Ἰησοῦς, e pela conjunção coordenada δὲ, sinalizando explicitamente que, o que se segue é um novo desenvolvimento narrativo.⁴³ De fato, além de Mt 12.15a, a expressão Ὁ δὲ Ἰησοῦς ocorre mais 17x no Evangelho mateano, sempre em textos narrativos (8.22; 9.22; 15.57; 14.16; 15.32; 16.6; 19.14, 18, 23, 28; 20.25; 21.16; 26.50, 63; 27.11^{2x}, 50).⁴⁴ Do sujeito é dito que ele faz um movimento, indicado pelo autor por meio de um verbo de deslocamento: ἀναχωρέω (ἀνά + χωρέω),⁴⁵ o qual aparece

⁴² SCHMITHALS, Walter. “γινώσκω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 747, vol. I, esclarece que das 222 aparições deste verbo nos escritos neotestamentários, 20 estão no Evangelho segundo Mateus. Segundo este autor, a principal ocorrência dele é nos escritos joaninos (57x no Quarto Evangelho e 25x na primeira Carta de João), seguido pelas epístolas paulinas (43x). Nos escritos lucanos, ele aparece 34x. Por conseguinte, no Evangelho de Marcos, este ocorre 12x.

⁴³ RUNGE, Steven E. *Discourse Grammar of the Greek New Testament: a practical Introduction for teaching and exegesis* (LBRS). Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010, p. 31. WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. Tradução: Roque Nascimento Albuquerque. São Paulo: Editora Batista Regular, 2009, coloca esta partícula na categoria de conjunções transicionais. BLACK, Stephanie L. *Sentence conjunctions in the Gospel of Matthew: καί, δέ, τότε, γάρ, οὖν and asyndeton in narrative discourse* (JSNTSup 216). London–New York: T&T Clark International, 2002, p. 154, esclarece que esta conjunção ocorre 257x em sentenças narrativas, sendo que em 213 casos, ela contém algum verbo no aoristo, e 4x traz citações do Antigo Testamento.

⁴⁴ Essa expressão é exclusivamente evangélica, pois aparece também nos Evangelhos de Marcos (17x), Lucas (7x) e João (5x).

⁴⁵ KREMER, Jacob. “ἀναχωρέω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 282-283, vol. I, esclarece que esse verbo aparece ao todo 14x no NT, sendo 10 aparições somente em Mateus. As demais são: 2 em Atos (23.19; 26.31) e 1x cada em Marcos (3.7) e João (6.15). SCHENK, Wolfgang. *Die Sprache des Matthäus: Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987, p. 27, declara que ἀναχωρέω foi extraído por Mateus de sua fonte marcana (3.7), servindo como base para o material narrativos dos capítulos 4.12, 14.13 e 15.21.

no indicativo aoristo ativo (*ἀνεχώρησεν*), sendo acompanhado pela partícula adverbial locativa *ἐκεῖθεν*. Este advérbio ocorre mais 11x nesse Evangelho, servindo para sublinhar a natureza itinerante do ministério de Jesus.⁴⁶

Subsequente ao movimento de deslocamento realizado por Jesus, aparece o verbo *ἀκολουθέω* (*ἀ + κέλευθος*) no indicativo aoristo ativo (*ἠκολούθησαν*),⁴⁷ o qual é seguido por três elementos gramaticais: o primeiro é o pronome pessoal *αὐτός* no dativo singular masculino (*αὐτῷ*). O segundo é o substantivo *ὄχλος* no nominativo masculino plural (*ὄχλοι*). Este vocábulo que ocorre mais 49x em Mateus, no texto grego deste verso aparece entre colchetes, levando alguns autores, como por exemplo Osborne, a declararem que, posteriormente, houve uma adição secundária para que este estivesse conforme outros semelhantes (e.g., 4.25; 8.1; 19.2).⁴⁸ Por fim, o terceiro é *πολύς*, um adjetivo que aparece no nom. masc. plural (*πολλοί*), o qual desempenha aqui uma função substantivada.

A relação de continuidade do v. 15c com a oração anterior, pode ser percebida pela repetição da partícula conjuntiva *καί*, que se conecta também com o verso subsequente (v. 16). A raiz verbal *θεραπεύω* está no ind. aor. ativo (*ἐθεράπευσεν*), sendo seguida novamente pelo pron. pess. *αὐτός*, aqui, no caso acusativo masculino plural (*αὐτούς*) e, por outro adjetivo, *πᾶς*, que aparece no acus. masc. plural (*πάντας*). Das outras 15 ocorrências do verbo *θεραπεύω* no Evangelho segundo Mateus,⁴⁹ treze delas tem Jesus como sujeito (4.23-24; 8.7, 16; 9.35; 12.10, 22; 14.14; 15.30; 17.18; 19.2; 21.14), uma tem os discípulos (17.16) e duas aparecem como orientação no discurso missionário (10.1, 8).

A oração do verso seguinte (v. 16) traz a temática do silêncio encontrada com mais frequência no Evangelho marcano. Ela possui dois verbos tendo Jesus como o sujeito da ação: o primeiro é *ἐπιτιμάω* (*ἐπί + τιμάω*) no indicativo aoristo ativo (*ἐπετίμησεν*), que aparece mais 5x em Mateus, duas delas é Jesus o sujeito da ação (8.26; 17.18), uma vez cada aparece Pedro

⁴⁶ É digno de observação que essa partícula ocorre mais 2x com a forma verbal *ἀνεχώρησεν*, vindo depois dele em Mt 14.13 (*Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν...*), e o antecedendo em 15.21 (*Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν...*).

⁴⁷ BLENDINGER, Christian. “ἀκολουθέω”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 579, vol. I, diz que os quatro Evangelhos detêm exclusividade sobre esse verbo, sendo 56 aparições nos Sinóticos (25 ao todo) e 14 no Evangelho joanino. Nos demais escritos do NT, ele ocorre somente 3x em Atos, 1x nos escritos de Paulo e 6x no livro do Apocalipse.

⁴⁸ OSBORNE, *op. cit.*, p. 464; LUZ, *op. cit.*, p. 190; HAGNER, *op. cit.*, p. 335; MORRIS, *op. cit.*, p. 309. Bruce M. Metzger. *A textual commentary on the Greek New Testament*. 2nd ed. USA: United Bible Societies, 1994, p. 31. Na interpretação de NOLLAND, John. *The Gospel of Matthew (NIGTC)*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, p. 489, um escriba provavelmente considerou *πολλοί* mais apropriado do que *ὄχλοι πολλοί* como uma continuação do cenário descrito na sinagoga nos vv. 9-14.

⁴⁹ Esse verbo ocorre mais 27x nos escritos do NT: 19 nos escritos lucanos (14 no Evangelho e 5 em Atos), 5 no Evangelho segundo Marcos e, 3 nos escritos joaninos (1 no Evangelho e 2 Apocalipse).

(16.22), os discípulos (19.13) e a multidão (20.31).⁵⁰ O segundo verbo do v. 16 é ποιέω, no subjuntivo aoristo ativo (ποιήσωσιν), o qual ocorre mais 85x no Evangelho mateano, sendo 11 delas apenas nos capítulos 7 e 21.⁵¹ Entre esses dois verbos está φανερός, um adjetivo acusativo masculino singular, ocorrendo somente aqui,⁵² sendo precedido por uma partícula negativa (μὴ) e por uma conjunção subordinativa (ἵνα).⁵³ Esta última na oração ἵνα μὴ φανερόν αὐτὸν ποιήσωσιν, funciona como um infinitivo complementar.⁵⁴

5.2 Fórmula introdutória de cumprimento (v. 17)

Ao longo de seu Evangelho, Mateus recorre a mais de cinquenta citações do Antigo Testamento.⁵⁵ Uma das peculiaridades observadas pelos estudiosos é que em dez delas, o autor do Primeiro Evangelho emprega um artifício literário denominado de “*fórmula introdutória de cumprimento*”. Assim como em outras passagens mateanas, a composição gramatical dessa fórmula em Mt 12.17 apresenta dois verbos: o primeiro deles é πληρώω⁵⁶ no subjuntivo aoristo passivo (πληρωθῇ),⁵⁷ sendo precedido pela conjunção subordinada ἵνα, a qual expressa aqui um propósito. O segundo é λέγω com duas ocorrências distintas na oração deste verso: uma no

⁵⁰ Nos demais Evangelhos, ἐπιτιμάω tem ao todo 21 testemunhos, sendo 12 em Lucas e 9 em Marcos. Fora destes, ele ocorre uma vez cada em 2Tm (4.2) e na epístola de Judas (v. 9).

⁵¹ Além de Mateus, esse verbo aparece 245x nos outros Evangelhos (47x em Marcos; 88x em Lucas; e 110x em João).

⁵² Nos demais escritos neotestamentários, esse vocábulo ocorre 17x: no Evangelho segundo Marcos (3x), na obra lucana (4x), nos escritos paulinos (9x) e 1x na primeira carta de João.

⁵³ Ao todo, ἵνα + μὴ aparece mais 16x nos sinóticos, sendo emprego de forma predominante no Quarto Evangelho (12x).

⁵⁴ QUARLES, Charles L. *Matthew (EGGNT)*. Nashville: B&H Publishing Group, 2017, p. 127. Segundo ENGELBRECHT, Johan. “The language of the Gospel of Matthew”. In: *Neot*, vol. 24, n. 2, p. 204, Jan., 1990, isso ocorre com bastante frequência no Evangelho segundo Mateus, principalmente em passagens influenciadas ou extraídas de Marcos. MCKAY, Kenneth L. *A new syntax of the verb in New Testament Greek: an aspectual approach* (SBG 5). New York: Peter Lang Publishing, 1994, p. 116, esclarece que na época do NT, ἵνα com o subjuntivo, não estava mais confinado somente à cláusulas de propósito, sendo, às vezes, também usadas no lugar do infinitivo para comandos indiretos.

⁵⁵ PAO, David W. “Old Testament in the Gospels”. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 633; HAGNER, *op. cit.*, p. liv, assim como OSBORNE, *op. cit.*, p. 38, destacam especificamente sessenta citações, sem contar o grande número de alusões e ecos. SENIOR, *op. cit.*, p. 181, afirma que são 61. Segundo Steve Moyise. *The Old Testament in the New: An Introduction*. London–New York: Continuum, 2001, p. 34, essas citações se enquadram em três categorias: (1) comentários editoriais do próprio evangelista (e.g., 1.23; 4.15; 21.5; 27.9); (2) citações nos lábios de Jesus (4.1-11); e (3) citações feitas por outros personagens, tais como Satanás (4.6), os fariseus (19.7), a multidão (21.9) e os saduceus (22.24).

⁵⁶ TURNER, *op. cit.*, p. 18; OSBORNE, *op. cit.*, p. 465. HÜBNER, Hans. “πληρώω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 994, vol. II, diz que esse verbo tem 87 aparições nos escritos neotestamentários, sendo 16 destas neste Evangelho, 2 em Marcos, 15 no Evangelho de João, 14 nas cartas paulinas, 8 nas epístolas Dêutero-paulinas (Efésios e Colossenses), 2 no livro do Apocalipse, 1x cada em 2Tm, Tg, 1Jo e 2Jo. Ainda segundo este autor, o principal testemunho de πληρώω nos escritos neotestamentários ocorre na obra lucana, a qual atesta 25 ocorrências (9 no Evangelho e 16 no livro de Atos).

⁵⁷ Essa forma verbal ocorre mais 7x no Primeiro Evangelho (Mt 1.22; 2.15, 22; 4.14; 8.17; 13.35, 21.4), estando ausente no Segundo (Marcos), mas aparecendo 1x no Terceiro Evangelho (Lc 22.16) e 9x no Quarto (Jo 12.38; 13.18; 15.11, 25; 17.12; 18.9, 32; 19.24, 36).

particípio aoristo ativo (ῥήθην)⁵⁸ e, a outra, no particípio presente ativo (λέγοντος). No primeiro caso, ele é antecedido pelo artigo definido τὸ, tornando-se, simultaneamente, substantivo e passivo divino. Já no segundo, é sucedido pela frase διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου, indicando o ofício e o agente intermediário por meio de quem Deus falou.⁵⁹ A construção πληρώω + part. aor. + prep. é empregada mais 9x por Mateus ao longo do seu Evangelho,⁶⁰ sendo que em 4 delas segue-se uma referência explícita ao nome do agente humano (2.17; 4.14; 8.17; 27.9) e 5 são formadas pela sentença τοῦ προφήτου/τῶν προφητῶν λέγοντος (1.22; 2.15; 2.23; 13.35; 21.4). Além disso, em três destas elaborações linguísticas, o evangelista usa ὅπως no lugar de ἵνα (cf. 2.23; 8.17; 13.35).

5.3 A citação de Is 42.1-4 em Mt 12.18-21

Há um consenso entre os comentaristas de que a citação do primeiro “Cântico do Servo” (42.1-4) é a mais longa em comparação aos outros livros do AT,⁶¹ bem como as outras oito referências a textos isaianicos que ocorrem neste Evangelho (Mt 1.23 [Is 7.14]; 3.3 [Is 40.3]; 4.16 [Is 9.1-2]; 8.17 [Is 53.4]; 13.15 [Is 6.9-10]; 15.9 [Is 29.13]; 21.13 [Is 56.7] e 24.29 [Is 13.10/34.4]).⁶² Visto que em sua forma textual, a citação mateana de Is 42.1-4 não segue exatamente o texto massorético nem a LXX, exegetas têm argumentado que ela reflete alguma influência do Targum, levando Mateus a produzir sua própria tradução.⁶³ Hagner argumenta que a tradução independente feita pelo evangelista tinha como finalidade adequar-se aos seus

⁵⁸ Somente Mateus faz uso dessa forma verbal em todo o NT (11x), sendo empregada com frequência em alusões ou citações diretas de textos do AT.

⁵⁹ Chega-se a essa conclusão devido ao uso instrumental da preposição διὰ + genitivo. Stanley E. Porter. *Idioms of the Greek New Testament*. 2nd ed. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, p. 149, explica que o uso instrumental desta preposição é semelhante ao do dativo (frequentemente com ἐν), e até mesmo o emprego causal com o acusativo. Ao ser empregado com o genitivo, διὰ assinala que alguma pessoa ou coisa serve como o dispositivo ou meio pelo qual alguma ação é executada. HARRIS, Murray J. *Prepositions and theology in the Greek New Testament: an essential reference resource for exegesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 70, acrescenta que a partir do sentido local/espacial desta preposição, desenvolveu-se naturalmente o sentido instrumental, que marca o meio pelo qual uma ação passa antes de sua realização.

⁶⁰ Mateus também emprega ἀναπληρώω (ἀνά + πληρώω), um termo sinônimo de πληρώω no cap. 13.14.

⁶¹ CARSON, *op. cit.*, p. 339; MOUNCE, *op. cit.*, p. 125; FRANCE, *op. cit.*, p. 467; GARLAND, *op. cit.*, p. 139; GUNDRY, *op. cit.*, p. 229; QUARLES, *op. cit.*, p. 128; BRUNER, Frederick D. *Matthew: a commentary*. The Christbook, Matthew 1-12. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 555, vol. 1; WILKINS, Michael J. *Matthew (NIVAC)*. Grand Rapids: Zondervan, 2004, p. 444.

⁶² Para uma breve análise destas citações no Evangelho segundo Mateus, v. BEATON, Richard. “Isaiah in Matthew’s Gospel”. In: MOYISE, Steve; MENKEN, Maarten J.J. (ed.). *Isaiah in the New Testament*. New York–London: T&T Clark International, 2005, p. 63-78.

⁶³ DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 323. OSBORNE, *op. cit.*, p. 465. LUZ, *op. cit.*, p. 191. TURNER, *op. cit.*, p. 316. BLOMBERG, Craig L. *Mateus*. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A. (org.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Tradução: Robinson Malkomes et al. São Paulo: Vida Nova, 2014, 52-54; MILER, Jean. *Les citations d’accomplissement dans l’évangile de Matthieu: quand Dieu se rend présent en toute humanité* (AnBib 140). Roma: EPIB, 1999, p. 145; HOOKER, Morna D. *Jesus and the Servant: the influence of the Servant concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2010, p. 84.

propósitos cristológicos. Além disso, esta adaptação editorial visava apresentar, de forma original, a pessoa e a missão de Jesus conforme os traços do “*servo do Senhor*” expressos pela tradição isaiana.⁶⁴

5.3.1 Apresentação de Jesus como “o novo Servo do Senhor” (v. 18)

Nos parágrafos subsequentes, a análise levará em consideração, em primeiro lugar, os aspectos sintáticos da citação de Is 42.1-4 em Mt 12.18-21; e, em seguida, será apontada as possíveis semelhanças e diferenças entre o texto mateano e o da LXX e, quando necessário, o massorético.

O v. 18 introduz propriamente dito os quatro versos do primeiro “*Cântico do Servo*” (Is 42.1-4). O período oracional deste verso é formado por quatro verbos, distribuídos em quatro linhas. Na primeira linha (v. 18a), o verbo empregado é αἰρετίζω no indicativo aoristo ativo (ἡρέτισα), ocorrendo somente aqui em todos os escritos do NT (*hapleg.*).⁶⁵ Esse verbo tem como sujeito Deus, que fala a respeito de seu παῖς, um substantivo nominativo masculino singular, que aparece mais 7x em Mateus (2.16; 8.6, 8, 13; 14.2; 17.18; 21.15).⁶⁶ Destas aparições, somente Mt 2.16 faz referência de forma indireta a Jesus. No texto mateano, o subs. παῖς é antecedido pela partícula interjetiva ἰδοὺ, que chama a atenção para as declarações seguintes, o qual é ainda sucedido pelo pronome pessoal ἐγώ no genitivo singular (μου).

Na segunda linha (v. 18b) encontra-se o verbo εὐδοκέω (εὖ + δοκέω), que ocorre no indicativo aoristo ativo (εὐδόκησεν).⁶⁷ Esse verbo aparece somente mais 2x no Evangelho segundo Mateus: nos relatos do batismo de Jesus (3.17) e da sua transfiguração (17.5). Além disso, εὐδοκέω está entre as sentenças ὁ ἀγαπητός μου e ἡ ψυχὴ μου, as quais são articuladas pela partícula prepositiva εἰς e enfatizadas pela repetição do pronome pessoal. A primeira tem o adjetivo nominativo masculino singular ἀγαπητός,⁶⁸ o qual ocorre também nas descrições

⁶⁴ HAGNER, *op. cit.*, p. 336; FABRIS, *op. cit.*, p. 284. MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *El Evangelio de Mateo: lectura comentada*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981, p. 123, acrescentam que o evangelista adapta o texto do profeta à sua própria teologia. GRASSO, *op. cit.*, p. 386-387, declara que o autor do primeiro evangelho insere essa citação bíblica para descrever muitos aspectos da missão de Jesus, tendo por objetivo esclarecer também a sua linhagem messiânica.

⁶⁵ Apesar de aparecer somente aqui em toda a literatura neotestamentária, esse verbo é empregado 29x pelos tradutores da Septuaginta.

⁶⁶ Além de Mateus, esse vocábulo ocorre 16x no NT, sendo 1x no Quarto Evangelho (esp. 4.51) e 15x na obra lucana (com 9 aparições no Evangelho e 6 em Atos).

⁶⁷ Segundo LÉGASSE, Simon. “εὐδοκέω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1653, vol. I, das 21 ocorrências desse verbo nos escritos neotestamentários, 9 estão nas cartas paulinas, 3 em Hebreus, 2 em Lucas, e 1x cada em Marcos, Colossenses, 2 Tessalonicenses e 2 Pedro; estando, porém, ausente nos escritos Joaninos. Este autor ainda acrescenta que o assunto desse verbo quase sempre é Deus, sendo que em apenas 7 passagens diz respeito aos homens.

⁶⁸ Esse adjetivo está presente em mais 58 passagens do NT: 3x cada no Evangelho marcano e na obra lucana (2 no Evangelho e 1 em Atos), 22x nas epístolas paulinas, 6x nas Dêutero-paulinas, 15x nas cartas católicas e 10x nas

mateanas do batismo e da transfiguração. A segunda sentença traz o substantivo nominativo feminino singular *ψυχή*, tendo mais 15 ocorrências nesse Evangelho (Mt 2.20; 6.25^{2x}; 10.28^{2x}; 10.39^{2x}; 11.29; 16.25^{2x}; 26^{2x}; 20.28; 22.37; 26.38).⁶⁹

A oração da terceira linha (v. 18c) é regida pelo verbo *τίθημι*, que está no indicativo futuro ativo (*θήσω*), aparecendo mais 4x em Mateus (5.15; 22.44; 24.51; 27.60).⁷⁰ Esse verbo é seguido pelo vocábulo *πνεῦμα*, um substantivo acusativo neutro singular, que ocorre mais 18x no Evangelho segundo Mateus,⁷¹ sendo 5 destas ocorrências apenas no capítulo desta perícope (12.28, 31, 32, 43 e 45). A partícula prepositiva *ἐπί*, acompanhada do pronome pessoal no acusativo masculino singular *αὐτός* (*ἐπ' αὐτόν*), aponta para quem algo é feito, no caso do verso em análise, a preposição assinala o destinatário do *πνεῦμα*.

Por fim, a oração da quarta linha (v. 18d) tem como verbo *ἀπαγγέλλω* (*ἀπό* + *ἀγγέλλω*) no indicativo futuro ativo (*ἀπαγγελεῖ*), com mais 7 aparições neste Evangelho, das quais três dessas estão nas narrativas do Cristo ressuscitado (Mt 28.8, 10, 11).⁷² O objeto da ação verbal é o termo *κρίσις*, substantivo acusativo feminino singular (*κρίσιν*), que ocorre mais 11x no Primeiro Evangelho, sendo 4 ocorrências somente no capítulo 12 (v. 20, 36, 41 e 42). Esse termo também se encontra presente nos escritos joaninos (16x), nas cartas universais (12x), na obra lucana (5x) e nas epístolas paulinas (2x). O vocábulo *ἔθνος*, no dativo neutro plural (*ἔθνεσιν*), aparece mais 14x em Mateus,⁷³ principalmente no cap. 24. No v. 18d, este vocábulo representa os receptores do termo *κρίσις*.

Ao comparar as quatro primeiras linhas de Mt 12.18 com as versões da LXX e BHS, é possível sublinhar as seguintes semelhanças e distinções: na primeira linha, o texto evangélico

cartas de João. Porém, ele não aparece no Quarto Evangelho, no Apocalipse, nas epístolas aos Gálatas, 2 Tessalonicenses e Tito.

⁶⁹ Segundo HARDER, Günther. “*ψυχή*”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 74, vol. I, essa palavra aparece somente 103 no NT, distribuída da seguinte maneira: 38x nos Evangelhos Sinóticos, 15 em Atos, 20 nos escritos Joaninos, 13 nas Cartas de Paulo, 8 nas epístolas petrinas, 6 em Hebreus, 2 em Tiago e 1 em Judas.

⁷⁰ SCHRAMM, Tim. “*τίθημι*”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1747, vol. II, esclarece que nos escritos neotestamentários esse verbo aparece 100x, sendo 39 aparições no conjunto da obra lucana (16x em seu Evangelho e 23 no livro de Atos), 18 no Quarto Evangelho e 16 no *Corpus Paulinum*.

⁷¹ Além do seu emprego mateano, esse vocábulo ocorre também no Evangelho segundo Marcos (23x), em Lucas-Atos (106x), nos escritos Joaninos (60x), nas epístolas de Paulo (130x), nas Dêutero-paulinas (16x) e nas cartas universais (25x).

⁷² Esse verbo é encontrado com mais frequência nos escritos lucanos (26x), nos demais, ele ocorre 5x no Evangelho segundo Marcos, 3x na obra joanina (1 no Evangelho e 2 em 1 João), 2x nas epístolas de Paulo (1Co e 1Ts) e 1x na carta aos Hebreus.

⁷³ Segundo BIETENHARD, Hans. “*ἔθνος*”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1736, vol. II, esse vocábulo ocorre 162x, tendo como principal testemunho o *corpus* paulino (54x) e o livro de Atos (43x). Ainda segundo este autor, do total de ocorrências mencionada anteriormente, cerca de 40 delas estão presentes em citações do AT no NT.

se assemelhar ao massorético no uso da partícula *idou* como equivalente para o וְיִי , entretanto, ele rejeita a LXX em sua identificação do servo como *Ἰακώβ* e *Ἰσραήλ*.⁷⁴ Mateus concorda com a LXX em traduzir a expressão hebraica עַבְדִּי por *ὁ παῖς μου*, porém, se distancia dela ao substituir *ἀντιλήμφομαι* por *ἡρέτισα*.⁷⁵ Na segunda linha (v. 18b), ele traz *ὁ ἀγαπητός μου*, enquanto a LXX tem *ὁ ἐκλεκτός μου* para o בְּיָדֵי do TM.⁷⁶ Ele também não a segue na tradução de וְיִי , empregando *εὐδόκησεν* no lugar de *προσεδέξατο*. No entanto, está em consonância com ela na frase *ἡ ψυχὴ μου*. Na terceira (v. 18c), o evangelista concorda com a LXX na sentença *τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν*, contudo, difere em relação ao verbo, fazendo uso de *θήσω* ao invés de *ἔδωκα*. Na última linha do v. 18, ele segue de perto a LXX na frase *καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν*, mas muda *ἐξοίσει* por *ἀπαγγελεῖ*.

5.3.2 As características de seu ministério (vv. 19-20)

As características do ministério de Jesus como o “*novo Servo*” isaianico são sublinhadas por meio de oito verbos: três no v. 19 e cinco no v. 20. Desses oito, cinco aparecem antecedendo ou sucedendo uma partícula negativa, quer seja ela um advérbio (*οὐκ* e *οὐ*), quer seja uma conjunção coordenada (*οὐδὲ* e *καὶ*). No v. 19a, a oração é formada por dois verbos: o primeiro é *ἐρίζω* no indicativo futuro ativo (*ἐρίσει*), ocorrendo somente aqui em todo o NT (*hapleg.*).⁷⁷ O segundo é *κραυγάζω*, que também está no ind. fut. ativo (*κραυγάσει*). Além de sua ocorrência aqui, este verbo aparece 6x no Quarto Evangelho (Jo 4.41; 11.43; 12.13; 18.40; 19.6, 12, 15) e 2x na obra lucana (Lc 4.41; At 22.23).

⁷⁴ BEATON, Richard. *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel (SNTSMS 123)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 126. GUNDRY, *op. cit.*, p. 111-112, declara que tanto *Ἰακώβ* quanto *Ἰσραήλ* não têm equivalentes no Texto Massorético (TM), sendo até mesmo conjecturado de que eles não faziam parte do texto original da LXX, mais que foram inseridos pelos defensores da interpretação coletiva do Servo, em passagens paralelas tais como Isaías 41.8, 9 e 44.2.

⁷⁵ NOLLAND, *op. cit.*, p. 491, afirma que *ἡρέτισα* é uma interpretação incomum, tanto como verbo como no tenso para o imperfeito hebraico הִנֵּחַ . Além disso, *αἰρετίζω* nunca traduz esta raiz na LXX. Por outro lado, DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 324, dizem que a mudança mateana de *ὁν ἡρέτισα* para בְּיָדֵי não é muito óbvio. Ainda segundo esses autores, o imperfeito do TM para o indicativo aoristo no texto, aponta para a passagem da promessa Dêutero-isaianica ao cumprimento no Primeiro Evangelho. Para algumas motivações que podem ter levado o uso desse verbo por Mateus, v. tb. GUNDRY, *op. cit.*, p. 112.

⁷⁶ MENKEN, *op. cit.*, p. 38, declara que as antigas traduções gregas (Teodócio, Áquila e Símaco) trazem corretamente *ὁ ἐκλεκτός μου*. Ainda segundo este autor, *ἀγαπητός* não é uma tradução adequada para בְּיָדֵי , podendo ser explicável com base em passagens análogas próximas. Desse modo, enquanto o TM tem בְּיָדֵי em Is 41.8, a LXX traz *ἡγάπησα*. Semelhantemente, enquanto Is 44.2, na BHS, traz וְיִי , a tradução grega emprega *ὁ ἡγαπημένος*.

⁷⁷ Na LXX, ele aparece 6x, com duas aparições cada em 1Samuel (12.14, 15) e Siraque (8.2; 11.9), e uma no livro de Gênesis (26.35) e 2Reis (14.10).

A oração do v. 19b tem como verbo principal ἀκούω, que ocorre no indicativo futuro ativo (ἀκούσει), sendo empregado por Mateus em mais 62 ocasiões.⁷⁸ A frase ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ, constitui o objeto direto do verbo supracitado, tendo dois termos importantes: (1) o adjetivo πλατὺς no dat. fem. plural (πλατείαις), aparecendo somente mais 2x no Primeiro Evangelho, sendo estas duas aparições no discurso do Sermão do Monte (6.5; 7.13);⁷⁹ e (2) o substantivo φωνή no acusativo feminino singular (φωνήν), que ocorre mais 6x neste Evangelho (2.18; 3.3, 17; 17.5; 27.46, 50).⁸⁰

Na primeira linha do v. 20, a oração é construída por meio de dois verbos: o primeiro é συντρίβω (σύν + τρίβω) no particípio perfeito passivo (συντετριμμένον), aparecendo somente aqui no Evangelho segundo Mateus, mas com 6 aparições em outros escritos neotestamentários (cf. Mc 5.4; 14.3; Lc 9.39; Jo 19.36; Rm 16.20; Ap 2.27).⁸¹ No verso em estudo, ele é antecedido pelo substantivo κάλαμος no acusativo masculino singular (κάλαμον), sendo empregado mais 5x por nesse Evangelho, com ênfase especial nos relatos da paixão e morte de Jesus (27.29, 30, 48).⁸² O segundo verbo é κατάγνυμι (κατά + ἄγνυμι) no indicativo futuro ativo (κατεάξει), o qual ocorre apenas neste texto (*hapleg.*). Fora dele, este verbo ocorre 3x na narrativa joanina da crucificação (19.31, 32, 33).⁸³

A oração no v. 20b também possui dois verbos: o primeiro é τύφω que, assim como o verbo συντρίβω, ocorre no particípio perfeito passivo (τυφόμενον). Em todos os escritos do Novo Testamento, seu único testemunho está no Evangelho segundo Mateus (*hapleg.*). Nota-se que esse verbo é precedido pelo vocábulo λίνον, com uma segunda aparição somente no

⁷⁸ SCHNEIDER, Gerhard. “ἀκούω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 155, vol. I, afirma que esse verbo aparece cerca de 430x no NT, sendo predominante nos Evangelhos de Marcos (44x), Lucas (65x) e João (58x). Além destas ocorrências, ele também está presente em Atos (89x), no livro do Apocalipse (46x), nas cartas paulinas (25x), nas joaninas (16x), nas Dêutero-paulinas (9x), e nas cartas universais (12x).

⁷⁹ Nos escritos do NT, esse adjetivo tem mais 7 ocorrências, sendo 4 na obra lucana (3 no Evangelho e 1 em Atos) e 3 no livro do Apocalipse. Na LXX, ele é empregado 66x.

⁸⁰ Segundo RADL, Walter. “φωνή”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2019, vol. II, esse termo aparece mais de 600x na LXX, quase sempre como uma tradução do vocábulo קוּל. No NT ele é atestado 139x, com o seu principal testemunho no livro do Apocalipse (55x). O livro de Atos tem 27 ocorrências, o Quarto Evangelho 15, enquanto os demais sinóticos têm 21 (7x em Marcos e 14 em Lucas).

⁸¹ BERTRAM, Georg. “συντρίβω”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p. 920, vol. II, sublinha que esse verbo é testemunhado pela LXX 134x, o qual traduz o vocábulo טְרַב, aparecendo com mais frequência nos escritos dos profeta maiores: 17x no livro de Isaías, 34x no de Jeremias (somando-se com o de Lamentações) e 19x no de Ezequiel.

⁸² Além desse Evangelho, esse substantivo tem mais 7 ocorrências em textos neotestamentários, sendo 3 delas apenas no livro do Apocalipse (11.1; 21.15, 16), 2 em Marcos (15.19, 36), 1x cada em Lucas (7.24) e na terceira carta de João (1.13). Na LXX, κάλαμος é empregado 28x com especial referência aos capítulos 41-42 do livro de Ezequiel (18x).

⁸³ Na LXX, este verbo ocorre 6x (Dt 33.11; 2Sm 22.35; Jdt 9.8; Hb 3.12; Zc 1.21; 48.25).

Apocalipse de João (15.6). O segundo verbo é *σβέννυμι* no indicativo futuro ativo (*σβέσει*), ocorrendo mais uma vez no discurso parabólico de Jesus a respeito das dez virgens (25.8). Além dessas ocorrências, esse verbo é atestado mais 4x pelos autores neotestamentários (Mc 9.48; Ef 6.16; 1Ts 5.19; Hb 11.34).⁸⁴

O único verbo da oração do v. 20c é *ἐκβάλλω* (*ἐκ* + *βάλλω*) no subjuntivo aoristo ativo (*ἐκβάλῃ*), com mais 27 aparições no Evangelho mateano, sendo cinco delas na perícope do confronto a respeito de Belzebu (12.24, 26, 27, 28, 35). Este verbo é antecedido pela conjunção subordinada *ἕως*, que ao ser acompanhada pela partícula *ἄν*, indica que os eventos da cláusula anterior não acontecerão antes do tempo descrito por *ἕως*, mas ocorrerá depois dele.⁸⁵ O objeto do verbo supracitado é o substantivo *νίκος*, que aparece somente aqui neste Evangelho. Porém, ele ocorre mais 3x no NT, todas as ocorrências em 1Coríntios (cf. 15.54, 55, 57).⁸⁶

Assim como no v. 18, há algumas semelhanças e diferenças textuais entre Mt 12.19-20, a LXX e o TM. No v. 19a, as formas verbais *ἐρίσει* e *κραυγᾷσει* diferem da versão grega dos Setenta, que utiliza *κεκράξεται* e *ἀνθήσει* para traduzir *קָרַעַי* e *שָׁפַי* respectivamente. A explicação mais plausível para isso, é que a sequência dos dois verbos foi aparentemente alterada na citação em Mateus: *ἐρίσει* não pode ser o equivalente do primeiro verbo hebraico, que a LXX traduz como *κεκράξεται*, mas *κραυγᾷσει* pode muito bem ser. Além disso, parece que no NT, assim como em seu ambiente literário, *κραυγᾷσει* é encontrado com mais frequência que *κεκράξεται*, e que a razão para Mateus preferir o primeiro em vez deste último, estar no desejo de criar rimas nos finais das três formas verbais sucessivas: *ἐρίσει*, *κραυγᾷσει* e *ἀκούσει*.⁸⁷

A segunda linha desse mesmo verso está mais próxima da versão grega do AT distinguindo-se, no entanto, que o evangelista traz a sentença *ἐν ταῖς πλατείαις* para a expressão *וּבְרָחֵי* do TM, sendo menos literal que os tradutores da LXX que empregaram o advérbio *ἐξω*.⁸⁸

⁸⁴ Segundo LANG, Fuchs. “*σβέννυμι*”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p. 166, vol. VII, esse verbo ocorre cerca de 45x na LXX, quase sempre para traduzir os termos *קָרַעַי* e *שָׁפַי*.

⁸⁵ QUARLES, *op. cit.*, p. 128. CAMPBELL, Constantine R. *Verbal aspect and non-indicative verbs: further soundings in the Greek of the New Testament* (SBG 15). New York: Peter Lang Publishing, 2008, p. 60, esclarece que a construção *ἕως ἄν* + subjuntivo, indica frequentemente um ponto no futuro em que uma nova situação é inaugurada ou na qual uma já existente é terminada. PORTER, *op. cit.*, p. 241, argumenta que uma variedade de partículas temporais é utilizada no grego do NT, a fim de introduzir cláusulas temporais, as quais servem para assinalarem o “*tempo até onde*” algum evento pode ter ocorrido, quer seja até um determinado ponto ou até que outro esteja ocorrendo.

⁸⁶ Na Septuaginta é possível encontrar quatro testemunhos deste subs. (2Sm 2.26, 1Ed 3.9; 1Mac 10.38; 2Mac 17.12).

⁸⁷ MENKEN, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁸ NOLLAND, *op. cit.*, p. 494.

A diferença chave entre os textos mateano e o da LXX em relação ao do TM, é que eles se deparam com o verbo no *Hipil* *יְשַׁמְעֶיךָ* e o subst. const. *קְוִלֹּי*. Observa-se ainda que a LXX traz a oração com uma forma verbal no indicativo passivo futuro (*ἀκουσθήσεται*), colocando *φωνή* no nominativo, enquanto o evangelista emprega o pronome indefinido *τις* como sujeito com *ἀκούσει* no indicativo ativo futuro, mantendo assim *φωνήν* no acusativo. Segundo Beaton, se a versão variante do Primeiro Evangelho representa um ajuste feito pelo evangelista ou da tradição cristã primitiva, a mudança da leitura mais geral de *ἕξω* da LXX para o *ἐν ταῖς πλατείαις* de Mateus, parece ser uma tradução natural permitida pelo texto hebraico.⁸⁹

Na primeira linha do v. 20, Mateus concorda com a LXX em três palavras: o subs. masc. *κάλαμον*, a raiz verbal *συντρίβω*⁹⁰ e a partícula negativa *οὐ*. A exceção fica por conta da forma *κατεάξει*, diferindo da versão grega do AT que prefere *τεθλασμένον*.⁹¹ A segunda linha também está bem próxima daquela versão, no entanto, ela apresenta duas distinções: (1) enquanto os tradutores da LXX utilizam *καπνιζόμενον*, para traduzir o adjetivo *כִּהָה*, o evangelista prefere *τυφόμενον*;⁹² (2) o texto mateano omite a sentença *ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν*, que a LXX emprega para traduzir *לְאֵמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט* do TM.⁹³ Por fim, na terceira linha, Mateus coincide com essa versão no que diz respeito as expressões *ἕως ἂν ε τήν κρίσιν*, diferenciando-se na sentença mateana *ἐκβάλλη εἰς νῦκος*.⁹⁴ Além disso, falta no texto evangélico os verbos *ἀναλάμψει* e *θραυσθήσεται*, os quais a LXX emprega para traduzir *יִרְוֶיךָ* e *יִכְהֶךָ* respectivamente, assim como a sentença *תְּהִי עַל תְּהִי גָהִס*, empregada no lugar de *יְשִׁים בְּאֶרֶץ* no TM.

⁸⁹ BEATON, *op. cit.*, p. 135.

⁹⁰ Enquanto no texto mateano, esse verbo ocorre no particípio perfeito passivo (*συντετριμμένον*), como visto na análise sintática; na LXX, está no indicativo future ativo (*συντρίβει*).

⁹¹ GUNDRY, *op. cit.*, p. 114; como também BEATON, *op. cit.*, p. 135, dizem que ambas as formas verbais estão igualmente próximas do texto Hebraico. Entretanto, o verbo *κατεάξει* mateano parece estar mais próximo do *יִשְׁפֹּר* do texto massorético, que do verbo *συντρίβει* da LXX.

⁹² MENKEN, *op. cit.*, p. 43, argumenta que tanto na citação de Mateus quanto na da LXX, a tradução é ligeiramente menos correta, sendo que esse adjetivo é traduzido como um particípio, provavelmente por que o tradutor ou revisor o considerou desta maneira.

⁹³ NOLLAND, *op. cit.*, p. 495, esclarece que a cláusula final do v. 20 é formada pela fusão de elementos da linha final do v. 3 e a segunda do v. 4 de Isaías 42. Estas duas linhas, segundo este autor, são um tanto paralelas, cada uma contendo, respectivamente, *מִשְׁפָּט*/*κρίσις*.

⁹⁴ Segundo MENKEN, *op. cit.*, p. 44, a expressão *εἰς νῦκος* deve ser explicada provavelmente pela influência de Hb 1.4: *וְלֹא-יֵצֵא לְנֶצַח מִשְׁפָּט*, que a LXX traduz por *καὶ οὐ διεξάγεται εἰς τέλος κρίμα*. Ainda segundo este autor, visto que a frase deste profeta é análoga a Is 42.3c, foi considerado legítimo substituir *לְאֵמֶת*/*εἰς ἀλήθειαν* por *לְנֶצַח*/*εἰς νῦκος*. BEATON, *op. cit.*, p. 136, diz que embora seja possível que Hc 1.4 tenha influenciado Mt 12.20, o contexto circundante deste profeta, que questiona a justiça de Deus, contraria a declaração positiva do evangelista em seu texto.

5.3.3 O alcance de sua missão (v. 21)

O v. 21 finaliza a citação do texto de Is 42.1-4, encerrando também a perícopa mateana. A oração tem somente um verbo: ἐπιλύω no indicativo futuro ativo (ἐπιλυούσιν), o qual ocorre somente aqui no Primeiro Evangelho. Nos demais escritos neotestamentários, ele é atestado 30x: nas epístolas paulinas 19x (especialmente nas duas aos Coríntios), na obra lucana 5x (Lc 6.34; 23.8; 24.21; At 24.26; 26.7), nos escritos joaninos 3x (Jo 5.45; 2Jo v. 12; 3Jo v. 14); e nas cartas católicas 3x (Hb 11.1; 1Pe 1.13; 3.5).⁹⁵ O sujeito do verbo mencionado é ἔθνη (analisado nos parágrafos precedentes), o qual é antecedido pelo seu objeto indireto, o substantivo ὄνομα no dativo singular (ὀνόματι). Este aparece mais 21x em textos mateanos, tendo maior presença no assim chamado “Discurso missionário” (5x: 10.2; 22, 41^{2x}; 42).⁹⁶

Ao emparelhar o v. 21 e a LXX é possível observar que no texto mateano falta a partícula prepositiva ἐπὶ antes da forma verbal ἐπιλυούσιν. Entretanto, ambas as citações se harmonizam ao substituírem תִּוְרָתוֹ por ὀνόματι, e אֲנִי por ἔθνη. A respeito destas observações, Menken enfatiza que o emprego do verbo ἐπιλύω com a preposição ἐπὶ é incomum e até raro no grego.⁹⁷ No tocante às substituições supracitadas, Beaton sublinha que provavelmente elas não devem ser esclarecidas como uma corrupção, uma vez que todos os manuscritos da LXX e os primeiros textos latinos concordam com a leitura. Além disso, a adoção mateana de ἔθνη como tradução para אֲנִי do TM, certamente serve aos interesses universais apresentados em seu Evangelho.⁹⁸

As semelhanças e distinções entre os textos do Evangelho segundo Mateus, da LXX e do Texto Massorético que foram analisados nos parágrafos anteriores, podem ser melhores visualizados no seguinte quadro:

Mt 12.18-21 (NA ²⁷)	Is 42.1-4 (LXX)	Is 42.1-4 (TM)
ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα,	Ἰακωβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ	הֵן עַבְדִּי אֶתְמַדְּבֹו
ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου·	Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου	בְּחִירִי רָצָתָה נַפְשִׁי
θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν,	ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν	נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו
καὶ κρίσω τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.	κρίσω τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει	מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יֵצִיא

⁹⁵ Na LXX, este verbo ocorre 117x, maior frequência nos Salmos (73x) e no livro de Isaías (11x).

⁹⁶ Segundo HARTMAN, Lars. “ὄνομα”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 558, vol. II, esse verbo ocorre com especial frequência na obra lucana, sendo 34x no Evangelho e 60 em Atos do Apóstolos. Nos demais escritos do NT, ele tem 38 ocorrências no Apocalipse, 25 no Quarto Evangelho e 15x cada em Marcos e na literatura paulina.

⁹⁷ MENKEN, *op. cit.*, p. 44-45.

⁹⁸ BEATON, *op. cit.*, p. 138-139. GUNDRY, *op. cit.*, p. 115, acrescenta que esse fato dá apoio à possibilidade de que se estar lidando com variantes perdidas no texto hebraico, pois é estranho que não se encontre qualquer assimilação ao TM antes das versões gregas de Áquila, Simaco e Teodócio.

οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.	οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἢ φωνῇ αὐτοῦ	לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא וְלֹא יִשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוּלוֹ
κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει	κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει	קָנָה רָצוּן לֹא יִשְׁבּוֹר
καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει,	καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν	וּפְשֻׁתָּה כְּהָה לֹא יִכְבֶּנָה לְאַמֶּת יוֹצִיא מִשְׁפָּט
ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῦκος τὴν κρίσιν.	ἀναλάμβει καὶ οὐ θραυσθήσεται ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν	לֹא יִכְהָה וְלֹא יִרוּץ עַד-יָשִׁים בְּאֶרֶץ מִשְׁפָּט
καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.	καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν	וּלְתוֹרָתוֹ אֵיִם יַיְחִילוּ

6. Análise semântica

A análise linguístico-sintática procurou examinar os aspectos linguísticos encontrados na narrativa mateana que faz menção do texto de Is 42.1-4. Os parágrafos subsequentes objetivam entender os sentidos dos vocábulos, das expressões e sentenças dentro do texto articulado pelo autor do Primeiro Evangelho.

6.1 Introdução (vv. 15-16)

Como mencionado anteriormente, grande parte do vocabulário nos vv. 15-16, utilizado pelo autor do Primeiro Evangelho para introduzir a narrativa que culminará com a citação do primeiro “*Cântico do Servo*”, é proveniente de uma das suas fontes principais: o Evangelho segundo Marcos (3.7-12). O primeiro verbo mencionado pelo evangelista nas linhas dos versos supracitados é *γινώσκω*, este ocorre na primeira linha do v. 15. Esse verbo encontra-se com uma vasta gama de sentidos nos escritos seculares e no NT, destacando-se aqui apenas dois: (1) “*chegar ao conhecimento de alguma coisa*”; e (2) “*estar ciente de algo*”.⁹⁹

O personagem da narrativa que realiza a ação verbal é apresentado pelo nome de “*Jesus*” (Ἰησοῦς). Este vocábulo é a forma grega para o nome hebraico יְהוֹשֻׁעַ, obtida por meio da transcrição desta língua, acrescentando-se um sigma (-s) para facilitar sua declinação. Seu significado é “*o Senhor é o socorro*” ou “*o Senhor é a salvação*”, o qual é composto pelo nome divino YHWH e o verbo יָשַׁע, “*ajudar*”, “*socorrer*” ou “*salvar*”.¹⁰⁰ Ao indicar o movimento do personagem, Mateus usa o verbo ἀναχωρέω, o qual abarca quatro sentidos nos

⁹⁹ BAUER, Walter et. al. *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (BDAG). 4th ed. Chicago: University Chicago Press, 2021, p. 176-177. SCHMITHALS, op. cit., p. 753, diz que nos Evangelhos, Jesus é muitas vezes apresentado de forma análoga ao helenístico Θεῖος ἄνθρωπος (“*homem divino*”), tendo consciência do que os homens falam (e. g. Mc 8.17), pensam (Mc 2.8), das suas intenções (Jo 6.15) e do que são (Lc 7.39), além de conhecer e penetrar no interior dos homens (Jo 1.48; 2.24s; 5.42).

¹⁰⁰ RENGSTORF, Karl H. “Ἰησοῦς”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1075, vol. I.

seguintes textos: (1) em Mt 2.12, na oração *ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν*, o sentido é de “regressar” (ao seu próprio país; cf. 4.12); (2) em 2.14, na sentença *ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον*, traz o significado de “fugir” (cf. v. 22);¹⁰¹ (3) em 12.15, sucedido pelo advérbio de lugar *ἐκεῖθεν*, apresenta o sentido de “retirar-se dali” (cf. 14.13; 15.21);¹⁰² e (4) em 27.5, com o significado de “sair” (de um determinado local).¹⁰³

Subsequente ao movimento de deslocamento realizado pelo personagem na narrativa, é dito que *ἠκολούθησαν αὐτῷ [ὄχλοι] πολλοί*. O verbo *ἀκολουθέω* nesta oração é formado pelo alfa copulativo (*ἀ*) e o vocábulo *κέλευθος*, tendo o sentido de “*ir para algum lugar com outra pessoa*”, “*acompanhar*”.¹⁰⁴ O termo *ὄχλος*, aparecendo entre colchetes na oração, traz consigo o significado de “*multidão*” (e.g., Mt 13.2; 21.9). No entanto, essa palavra é encontrada nos escritos neotestamentários com mais três definições: (1) em Mc 14.43, na frase *ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων*, tem o sentido de “*tropa*”; (2) na sentença *ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλώσσαι* de Ap 17.15, o vocábulo *ὄχλος* pode ser traduzido por “*hostes de pessoas*”; e (3) especialmente em alguns textos dos escritos lucanos, ela é empregada com o sentido de “*uma medida*” (cf. Lc 5.29; At 1.15; 6.7; 11.24, 26).¹⁰⁵

A relação da terceira linha do v. 15 com a anterior, pode ser percebida na consequência do seguimento acentuado pelo evangelista: *καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας*. A raiz verbal *θεραπεύω* nesta oração, assim como em outros textos mateanos e nos demais evangelhos, tem o significado de “*curar*”, “*restaurar*”.¹⁰⁶ O emprego desse verbo pelos escritores do NT está ligado à última fase do desenvolvimento linguístico no mundo helênico, no qual significava “*servir*” e, depois, tendo em vista o serviço dos médicos, passou a ter o sentido de “*servir um doente*”, “*dar tratamento médico*”. Ressalta-se ainda que devido o seu sentido escatológico e a presença de milagres na atividade de curas de Jesus, o termo em destaque pode ser entendido como “*curar (milagrosamente)*” ou “*restaurar a saúde de uma pessoa*”.¹⁰⁷

¹⁰¹ A LXX emprega esse verbo neste sentido em Êx 2.15: *ἀνεχώρησεν δὲ Μωϋσῆς ἀπὸ προσώπου Φαραώ* (“*porém Moisés fugiu da presença de Faraó*”; ARA).

¹⁰² GOOD, *op. cit.*, p. 3, explica que tanto em Mt 12.15 quanto em 14.13, o uso do verbo e da partícula adverbial reflete o sentido de que a retirada de Jesus de Nazaré não é de um lugar específico, nem para um lugar específico.

¹⁰³ KREMER, *op. cit.*, p. 283.

¹⁰⁴ BLENDINGER, *op. cit.*, p. 578.

¹⁰⁵ MEYER, R. “ὄχλος”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967, p. 586-588, vol. V.

¹⁰⁶ Segundo BAUER, *op. cit.*, p. 401, sua única ocorrência com o sentido de “*servir*” é na sentença *οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται*, em At 17.25. SCHENK, *op. cit.*, p. 293, alega que como não há sequer menção de enfermidade, e a ação descrita aparece como uma recompensa pela multidão ter seguido Jesus, o termo deve ser entendido no sentido de nutrição.

¹⁰⁷ GRIMM, Werner. “θεραπεύω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1861, vol. I.

Por meio da oração καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερόν αὐτὸν ποιήσωσιν, o v. 16 assinala o tema do segredo messiânico que é exclusivo de Marcos, mas que Mateus mantém em sua narrativa. De seu relato, sublinha-se aqui dois verbos e um adjetivo. O primeiro verbo é ἐπιτιμάω, com o significado de “expressar forte desaprovação de alguém”, “repreender”, “reprovar”. Quando seguido pela conjunção ἵνα ou a locução conjuntiva ἵνα μὴ, o verbo introduz aquilo que uma censura ou advertência deve provocar ou impedir.¹⁰⁸ O segundo é ποιέω, o qual transmite a ideia de “fazer conhecido” ou “revelar”, visto que é antecedido pelo adjetivo φανερός.¹⁰⁹ O adjetivo φανερός traz o sentido de “visível”, “manifesto”, “claro” e “público”.¹¹⁰ A oração καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερόν αὐτὸν ποιήσωσιν pode ter duas possíveis traduções: (1) “ele (Jesus) lhes ordenou (com todo rigor), não o revelar/ o tornar conhecido”; ou (2) “ele lhes proibiu de falar sobre ele em público”.¹¹¹

6.2 Fórmula introdutória de cumprimento (v. 17)

O v. 17 descreve a fórmula de cumprimento tipicamente mateana. A sentença ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος, possui três verbos, no entanto, será analisado semanticamente apenas dois, uma vez que ῥηθὲν é um part. aor. passivo de λέγω. O primeiro verbo a ser analisado é πληρόω, que traz o sentido de “cumprir”, “levar a cabo” e “realizar”.¹¹² Além de aparecer ligado a citações veterotestamentárias no Evangelho segundo Mateus, esse verbo aparece no relato batismal de Jesus, na frase πληρῶσαι πάσαν δικαιοσύνην (3.15), sendo também empregado com o significado de “encher” em outros dois textos mateanos: 13.48 e 23.32. O segundo é λέγω, este verbo tanto na literatura grega clássica quanto nos escritos do NT, possui uma ampla gama de significados, dos quais se acentua aqui o de “exprimir-se oralmente ou por escrito”.¹¹³ O nome próprio Ἡσαΐας é a transliteração grega do

¹⁰⁸ BAUER, *op. cit.*, p. 339. STAUFFER, Ethelbert. “ἐπιτιμάω”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 623-624, vol. II, declara que essa raiz verbal corresponde ao duplo sentido do verbo τιμάω que, de um lado, traz o sentido de “atribuir honra” e, do outro, “culpa” ou “castigo”. Ainda segundo este autor, neste último sentido, a palavra passou a ter os significados de “culpar” e “reprovar”, tanto no grego clássico como no helenístico. GRASSO, *op. cit.*, p. 386, afirma que esse verbo ocorre mais uma vez no Primeiro Evangelho para indicar a ordem de silenciar-se em 20.31, que está ligado novamente a uma citação de cumprimento por meio da frase final recorrente introduzida por ἵνα.

¹⁰⁹ MOUNCE, William D. *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*. Tradução: Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova: 2013, p. 499.

¹¹⁰ MÜLLER, Paul-Gerd. “φανερός”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1917, vol. II.

¹¹¹ HAUBECK, Wilfrid Haubeck; VON SIEBENTHAL, Heinrich. *Nova chave linguística do Novo Testamento Grego: Mateus–Apocalipse*. São Paulo: Hagnos, 2009, p. 114.

¹¹² HÜBNER, *op. cit.*, p. 994.

¹¹³ BAUER, *op. cit.*, p. 522. DEBRUNNER, Albert. “λέγω”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967, p. 71, vol. IV, explica que o radical desse verbo é leg-, o qual traz o significado de “reunir”, mas que, com o passar do tempo, veio a ter também o sentido de “contar”, “enumerar”, “narrar” e, posteriormente, de “dizer”.

hebraico יְשׁוּעָה, que quer dizer “*YHWH é a salvação*”.¹¹⁴ Quanto ao termo *προφήτης*, que traduz o vocábulo hebraico נְבִיא, ele pode ser entendido por “*uma pessoa inspirada que proclama ou revela a vontade, ou propósito divino*”.¹¹⁵

6.3 A citação de Is 42.1-4 em Mt 12.18-21

6.3.1 Apresentação de Jesus como “o novo Servo do Senhor” (v. 18)

Por meio da sentença ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα no v. 18a, Mateus introduz a citação isaianica em sua narrativa. O verbo αἵρετιζω, que ocorre sometente aqui em todo o NT, significa “*adotar*”; mas, no texto mateano, traz o sentido de “*escolher*”.¹¹⁶ Assim como no texto hebraico, que inicia a oração com uma partícula interjetiva (וְ), o evangelista introduz o seu texto mediante a palavra grega ἰδοὺ, a qual transmite o sentido de “*este é*”.

O subs. παῖς é um conceito abrangente aplicado a todos os membros da família que estavam subordinados ao dono da casa. No Evangelho segundo Mateus é possível encontrar esse vocábulo com três significados: (1) na oração καὶ ἀποστείλας ἀνείλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλέεμ, que se encontra em 2.16, o termo designa um menino antes de atingir a adolescência; (2) na sentença καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης, em 17.18, a palavra indica a própria descendência imediata e, desse modo, tem o sentido de “*filho*” ou “*menino*”; e (3) No texto em análise, assim como em 8.6 e 14.2, o vocábulo παῖς aparece com o significado de “*criado*” ou “*servo*”, transmitindo, deste modo, a ideia de alguém que está comprometido em total obediência para com outro.¹¹⁷ Em algumas versões bíblicas (ARC, ARA, NVI e BJ) pesquisadas para a elaboração deste estudo, a expressão ὁ παῖς μου é traduzida corretamente por “*o meu servo*”.¹¹⁸

¹¹⁴ HARRIS, R. Laird. “Isaías”. In: TENNEY, Merrill C. (org.). *EB*. Tradução: equipe de colaboradores da Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 291, vol. 3.

¹¹⁵ BAUER, *op. cit.*, p. 789. Segundo BROWN, Colin. “*προφήτης*”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1877-1891, vol. II, esse vocábulo é um substantivo composto pelo radical φη, “*dizer*”, “*proclamar*”, tendo sempre uma conotação religiosa; e o prefixo πρό-, um advérbio de tempo com o significado de “*antes*”, “*de antemão*”.

¹¹⁶ DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 324. SCHLIER, Heinrich. “*αἵρεομαι*”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 180, vol. I, esclarece que esse verbo no modo ativo traz o sentido de significa “*pegar*”, “*ganhar*”, “*agarrar*”; e, também, de “*compreender*”. Por conseguinte, na voz média, transmite o significado de “*tomar para si mesmo*”, “*selecionar*”. Ainda segundo este autor, a ideia de “*escolher*” ou “*eleger*”, que é o único uso encontrado no NT, é comum tanto na LXX quanto no grego secular.

¹¹⁷ BAUER, *op. cit.*, p. 666-667. BÜHNER, Jan-Adolf. “*παῖς*”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 682, vol. II.

¹¹⁸ NOLLAND, *op. cit.*, p. 290, declara que o vocábulo παῖς pode significar “*criança*”, no entanto, como παῖς μου nunca denota “*minha criança*” na versão da Septuaginta, mas sempre “*meu servo*”; este seria o sentido provável aqui. FRANCE, *op. cit.*, p. 471, esclarece que às vezes é sugerido que παῖς, em vez de δοῦλος, é usado

A segunda linha do v. 18 traz a oração *ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου*. O verbo da sentença é *εὐδοκέω*, um verbo de vontade marcado pela influência da LXX,¹¹⁹ que significa “*ter prazer em*”, “*escolher*” e “*decidir*”.¹²⁰ O termo adjetival *ἀγαπητός*, deriva-se do radical *ἀγάπ-*, com o sentido de “*amado*”, “*querido*”.¹²¹ O vocábulo feminino singular *ψυχή*, significando basicamente “*alma*” ou “*vida*”, sendo empregado para representar as emoções. Na interpretação de Morris, a frase *ἡ ψυχὴ μου* é uma forma de se dizer “*eu mesmo*”, referindo-se à uma pessoa no centro do ser de alguém.¹²² Assim sendo, eles sugerem que a declaração *εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου*, tradução de *נִפְשִׁי רָצְתָהּ בְּנִפְשִׁי* no TM, pode ser entendida como “*do qual a minha alma se agrada*” ou “*com o qual me alegro*”.¹²³

A terceira linha do v. 18 traz a seguinte sentença: *θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν*. O verbo *τίθημι*, atestado desde Homero, possui uma vasta gama de significados, dependendo do contexto no qual ele é empregado, quer no âmbito econômico, militar, desportivo, jurídico, filosófico e, até religioso. Esse verbo basicamente significa “*colocar*” ou “*estabelecer*”. Aqui, figurativamente representando o dom do Espírito, tem o sentido de “*pôr*”.¹²⁴ O substantivo singular *πνεῦμα*, embora tenha o sentido de “*vento*”, “*fôlego*”, “*vida*” e “*alma*”, aqui, denota o ser divino como influência controladora, cujo foco está na associação com a natureza humana e, conseqüentemente, o próprio “*Espírito de Deus*”.¹²⁵

NA última linha do v. 18, encontra-se a oração *καὶ κρίσω τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ*, na qual traz o verbo *ἀπαγγέλλω*. Segundo Mounce (2013, p. 97), esse verbo possui três sentidos principais no Primeiro Evangelho: (1) em Mt 2.8, ele tem o sentido de “*trazer resposta*”; (2) em Mt 8.33, assim como 11.4 e 14.12, “*relatar*” ou “*divulgar*”; e (3) “*anunciar aquilo pelo*

aqui para traduzir o hebraico *עָבַד*, porque sua ambiguidade (“*servo*” ou “*criança*”) é mais compatível com a visão de que Jesus é o filho de Deus. Mas, o outro significado de *παῖς* é “*criança*”, não “*filho*”. Além disso, este termo é a tradução grega padrão aqui, como visto tanto na LXX quanto na versão de Teodócio.

¹¹⁹ Segundo BEATON, *op. cit.*, p. 129, esse verbo na Septuaginta é usado para traduzir três principais raízes verbais hebraicas *רָצַח*, *חָפַץ* e *רָצָה*.

¹²⁰ LÉGASSE, *op. cit.*, p. 1652.

¹²¹ GÜNTHER, Walther; LINK, Hans-Georg. “*ἀγαπάω*”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 113, vol. I..

¹²² MORRIS, *op. cit.*, p. 310. NOLLAND, *op. cit.*, p. 290, afirma que a *ψυχὴ* é a vida ou o eu, constituindo a pessoa essencial, que, quando usado como sujeito, marca ênfase, sendo assim, parece não haver melhor tradução que “*alma*”. Este autor acrescenta que, aqui, está envolvida uma plenitude que fornece variação e ênfase poéticas. HARDER, *op. cit.*, p. 77, explica que em algumas citações do AT, os autores bíblicos adotaram o paralelismo popular entre “*minha alma*” e “*eu*”, como sendo expressões equivalentes. Assim, o próprio Deus fala da sua alma, uma vez que nesta expressão está abrangendo tudo quanto caracteriza a pessoa viva do Senhor no AT.

¹²³ HAUBECK; VON SIEBENTHAL, *op. cit.*, p. 115.

¹²⁴ SCHRAMM, *op. cit.*, p. 1747.

¹²⁵ BAUER, *op. cit.*, p. 740. Segundo SCHWEIZER, Eduard. “*πνεῦμα*”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p. 397, vol. VI, o vocábulo *πνεῦμα* é empregado tanto em Mateus quanto em Marcos para se referir ao poder de Deus que realiza atos especiais.

qual uma pessoa está incumbida” e, consequentemente “declarar abertamente” (Mt 12.18).¹²⁶ Dois termos substantivados antecedem o verbo: o primeiro é *κρίσις*, palavra que aparece tanto aqui como no v. 20c, e que tem sido um *crux interpretum* (cruz dos intérpretes) para alguns estudiosos mateanos, devido à questão se Mateus a emprega com o significado de “justiça” ou “julgamento”.¹²⁷ Luz, por exemplo, prefere a segunda definição, argumentando que Mateus usou *κρίσις* até agora com o sentido de julgamento final, e que este evangelista continuará a fazer isso até o último capítulo. Além disso, este autor ainda acrescenta que este termo é uma palavra-chave, conectando o v. 18d com o texto seguinte (cf. vv. 36, 41-42).¹²⁸ Menken sublinha que, embora ambos os significados sejam lexicograficamente possíveis, e estão presentes no Evangelho mateano, a ideia de julgamento estaria fora do escopo do restante da citação, que é sobre o ministério de Jesus e seu fruto na igreja constituída por judeus e gentios.¹²⁹ Nolland complementa dizendo que o sentido de “julgamento” deve ser excluído com base na linguagem de esperança em Mt 12.21. Desse modo, a maioria dos autores tem optado pela definição de “justiça” para o termo *κρίσις*.¹³⁰

O segundo termo substantivado da última linha do v. 18 é *ἔθνος*, ocorrendo no plural tanto nesse verso como no v. 21 (*ἔθνεσιν* e *ἔθνη*). Essa palavra denota, primeiramente, um corpo de pessoas unidas por parentesco, cultura e tradições comuns, significando, assim, “nação” ou “povo” (e.g., Mt 24.7, 14; 21.43; 28.19). Em segundo lugar, *ἔθνος* também significa um grupo de pessoas estranhas a um determinado grupo específico e, por consequência, tendo o sentido de “gentios” (aqui e no v. 21; cf. Mt 4.15; 6.32; 10.5).¹³¹ Ressaltar-se ainda que nos escritos do

¹²⁶ SCHNIEWIND, Julius. “ἀπαγγέλλω”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 66-67, vol. I, esclarece que na LXX esse verbo é normalmente empregado para traduzir **נִבֵּא**, e, que, no grego koiné, ele substitui *ἀνναγγέλλω* (termo mais usado no grego clássico). SCHENK, *op. cit.*, p. 33-34, declara que Mateus distribui *ἀπαγγέλλω* de maneira deliberadamente concêntrica em seu Evangelho, formando um quiasmo a partir das narrativas de infância (2.8), seguindo-se até os eventos pós-ressurreição (28.10). Ainda segundo este autor, a citação isaiânica em Mt 12.18 constitui o centro.

¹²⁷ BÜCHSEL, Friedrich. “κρίσις”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965, p. 941-942, vol. III, afirma que no grego secular essa palavra está inserida em quatro grupo de definições possíveis: (1) “separação”, “distanciamento” ou “conflito”; (2) “seleção”; (3) “decisão de um árbitro ou juiz”, e, consequentemente, “veredicto” ou “sentença”; e (4) “decisão em uma batalha”. GRASSO, *op. cit.*, p. 388, diz que esse vocábulo, tirado da LXX, é utilizado para traduzir principalmente o termo **מִשְׁפָּט** na BHS.

¹²⁸ LUZ, *op. cit.*, p. 193.

¹²⁹ MENKEN, Marten J. J. “The quotation from Isaiah 42:1-4 in Matthew 12:18-21: its relation with the matthean context”. In: *Bijdr.*, vol. 59, n. 3, p. 261, 1998.

¹³⁰ NOLLAND, *op. cit.*, p. 291; HAGNER, *op. cit.*, p. 338; HAUBECK; VON SIEBENTHAL, *op. cit.*, p. 115; MORRIS, *op. cit.*, p. 310; CARSON, *op. cit.*, p. 340; QUARLES, *op. cit.*, p. 128. BEATON, *op. cit.*, p. 143-145, oferece cinco razões pela preferência por “justiça” na passagem em análise.

¹³¹ BAUER, *op. cit.*, p. 245; IVERSON, Kelly R. “Gentiles”. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 302, sublinha que a identificação dos gentios no NT não pode ser reduzida à ocorrência de um único termo lexical, pois além de *ἔθνος*, uma constelação de outros termos também é usada para descrever aqueles fora da estrutura judaica, tais como *ἔθνη*

NT ἔθνος abrange duas categorias específicas: (1) os que não pertencem a grupos que professam a fé no Deus de Israel; e (2) cristãos não-israelitas, gentios de congregações cristãs compostas por mais de uma nacionalidade, que não se limita ao povo de Israel.¹³²

6.3.2 As características de seu ministério (vv. 19-20)

Como demonstrado na análise sintática, os vv. 19-20 ressaltam algumas peculiaridades apontadas pelo evangelista Mateus, que estão presentes no ministério de Jesus, “o novo servo isaiano”. Essas particularidades dizem respeito ao seu comportamento interior e exterior diante dos fracos e oprimidos. O v. 19a começa com a primeira declaração do comportamento do Messias: οὐκ ἐρίσει. O verbo ἐρίζω possui o significado de “brigar”, “disputar”, o qual é empregado na LXX três vezes para traduzir מָרָה (Gn 26.35; 1Sm 12.14, 15), e uma vez para מָרָה (2Rs 14.10).¹³³ O v. 19b destaca o segundo: οὐδὲ κραυγάζει. O verbo deste enunciado é κραυγάζω, que na versão dos Setenta é utilizado para traduzir a raiz verbal רָעַע, transmite o sentido de “gritar”, “clamar”, “falar aos brados ou colericamente”.¹³⁴

A segunda linha do v. 19 traz a oração οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ. Esta tem como verbo principal ἀκούω, que o léxico BDAG apresenta sete definições, sendo que seis delas ocorrem nos escritos neotestamentários, as quais são: (1) “ter ou exercer a faculdade de ouvir” (e.g., Mt 13.13-16); (2) “ouvir um processo legal” (Jo 7.51; At 25.22); (3) “receber notícias ou informações sobre algo” (Mt 14.13; Rm 10.14; Gl 1.13); (4) “dar atenção cuidadosa” (Mt 17.5; Lc 9.35; At 3.22); (5) “prestar atenção” (Mc 6.11; Jo 6.60b); e (6) “ouvir e compreender uma mensagem” (Mt 11.15; Mc 4.33).¹³⁵ Além desse verbo, assinala-se ainda outros dois vocábulos: o primeiro é πλατύς, um adjetivo que aparece em sua forma plural no texto (πλατείας), sendo encontrado no NT com o significado de “rua” ou “caminho

(Mt 5.47; 6.7; 18.17), δῆμος (Atos 12.22), Ἑλλήν (Jo 7.35; 12.20), Ἑλληνίς (Mc 7.26), λαός (Lc 2.31) e ὄχλος (Mc 7.33; 8.34).

¹³² NOLLAND, *op. cit.*, p. 172, acrescenta uma outra interpretação para esse termo, o de “transformar-se de uma designação fortemente etnocêntrica judaica para aqueles vistos como estrangeiros a uma perspectiva universalista, na qual está em vista a relevância do evento-Cristo para todos os povos”.

¹³³ GIESEN, Heinz. “ἐρίζω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1579, vol. I.

¹³⁴ KUHN, Heinz-Wolfgang. “κραυγάζω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2400, vol. I. MORRIS, *op. cit.*, p. 311, declara que esse verbo é usado pelos autores neotestamentários em diversas ocasiões com a finalidade de descrever: (1) os ruídos de animais; (2) os gritos que os demônios faziam quando eram expulsos das pessoas (Lc 4.41); (3) os clamores de raiva de determinada multidão (At 22.23); (4) as expressões de exultação do povo na entrada triunfal de Jesus (Jo 12.13), e (5) nos próprios lábios do Senhor ao chamar seu amigo Lázaro para fora do túmulo (Jo 11.43).

¹³⁵ BAUER, *op. cit.*, p. 32-33.

largo".¹³⁶ O substantivo feminino *φωνή*, segundo Mounce, ocorre no evangelho mateano com três sentidos: (1) "voz" (24.31); (2) "clamor" ou "grito" (2.18); e (3) "som articulado" (3.3, 17; 17.5; 27.46).¹³⁷

O v. 20 é iniciado pela sentença *κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει*, possuindo dois verbos: o primeiro deles é *συντρίβω*, alistado dentro de dois campos semânticos, dos quais acentua-se aqui apenas o de uso mais rigoroso, tendo como significado "triturar", "esmagar", "quebrar", "destruir" e "arrasar".¹³⁸ O segundo é *κατάγνυμι* com o sentido de "quebrar", "romper".¹³⁹ A palavra *κάλαμος*, que antecede os dois verbos, acha-se nos escritos do NT com o sentido de "uma vara de cana" (Mc 15.19 par. Mt 27.30), "caniço", servindo como um cetro na zombaria a Jesus (Mt 27.29); e, também, como "pluma (de cana) para escrever" (3Jo 13).¹⁴⁰

A segunda linha do v. 20 traz a oração *καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει*. Dois verbos fazem parte de sua estrutura: o primeiro deles é *τύφω*, com o sentido de "fumegar", "queimar lentamente".¹⁴¹ O segundo é *σβέννυμι*, sendo empregado pelos autores neotestamentários de modo literal, figurativo e transferido. Em seu uso literal, esse verbo transmite a ideia de "apagar (principalmente o fogo ou objetos em chamas)", ocorrendo, por exemplo, em Mc 9.48b: *καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται* ("... e o fogo nunca se apaga"; ARC). Figurativamente, ele aparece aqui, com o sentido de "não extinguirá", enquanto no modo transferido, é utilizado na recomendação do apóstolo Paulo aos cristãos de Tessalônica para que "não apagueis o Espírito" (*τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε*; 1Ts 5.19).¹⁴² A palavra *λίνον*, que precede os dois verbos, significa "fibra",

¹³⁶ NEBE, Gottfried. "πλατεία". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 972, vol. II.

¹³⁷ MOUNCE, *op. cit.*, p. 632. RADL, *op. cit.*, p. 2019, explica que em textos neotestamentários, esse termo designa fundamentalmente o que é audível, como é sugerido pela combinação frequente com o verbo *ἀκούω* (41x); referindo-se assim, ao que é perceptível acusticamente, seja nos tons das coisas ou vozes de um falante, ao que é falado e a todo o sistema de fala, por conseguinte, a linguagem.

¹³⁸ BERTRAM, *op. cit.*, p. 919-920.

¹³⁹ HORSTMANN, Axel. "κατάγνυμι". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2218, vol. I.

¹⁴⁰ ECKERT, Jost. "κάλαμος". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2165, vol. I. JACOB, Irene; JACOB, Walter. "Flora". In: David N. Freedman (ed.). *ABD*. New York: Doubleday, 1992, p. 814, vol. 2, dizem que esse tipo de planta denominada "*Phragmites communis*", traduz as palavras hebraicas קנה e ירמון (1Rs 14.15; Is 9.14; 42.3; 58.5). Segundo eles, é uma cana rasteira, em forma de bambu, a qual cresce até 10 metros de altura; tendo os caules ocos com juntas de madeira e os seus tufo acastanhados que se desenvolvem no final do verão. SHEWELL-COOPER, W. E. "Junco". In: TENNEY, Merrill C. (org.). *EB*. Tradução: equipe de colaboradores da Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 800-801, vol. 3, revela que há outros dois tipos de *κάλαμος*: (1) o "*κάλαμος gigante*", conhecido por *Arundo donax*, sendo encontrado no Vale do Jordão e ao redor do Mar Morto; e (2) o de papiro, denominado de *Cyphrus papyrus*, o qual crescia nas partes mais rasas do rio Nilo, produzindo imensas raízes grossas e horizontais.

¹⁴¹ LÜDEMANN, Gerd. "τύφω". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1815, vol. II.

¹⁴² LANG, *op. cit.*, p. 167-168; GRASSO, *op. cit.*, p. 389.

“linho”, assim como “algo feito de tais materiais” (cf. Ap 15.6). No verso em análise traz o sentido de “um pavio de lâmpada”.¹⁴³

O v. 20c se encerra com a declaração ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν. O único verbo desta oração é ἐκβάλλω, o qual segundo o léxico BDAG, encontra-se no Evangelho mateano com as seguintes significados: (1) “forçar a sair” ou “expulsar” (8.12; 21.12); (2) “fazer sair” ou “enviar” (9.38); (3) “fazer com que alguma coisa seja retirada de algo” ou “retirar” (7.4; 12.35; 13.52); e (4) “trazer algo” ou “fazer acontecer” (12.20).¹⁴⁴ Carson propõe o sentido de “empurrar para frente” no contexto da citação isaiana, apontando para o seu uso em outros textos do capítulo 12 (vv. 24, 26, 27 [2x], 28, 35 [2x]). Por outro lado, Morris sugere que aqui a ideia seja a de “fazer com que se prossiga para o objetivo”.¹⁴⁵ O vocábulo νίκος, significa basicamente “vitória”.¹⁴⁶ Ressalta-se ainda que, quanto à oração ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν, tem sido sugerido traduções diferentes pelos exegetas: Haubeck e von Siebenthal, por exemplo, optam por “até que conduza o direito à vitória” ou “até que ele tenha dado a vitória ao direito”.¹⁴⁷ Davies e Allison, por outro lado, trazem em seu comentário “até que ele tenha executado/pronunciado com sucesso o juízo/a sentença”.¹⁴⁸ Por sua vez, Hauck propõe o sentido de “conduzir até a vitória”.¹⁴⁹

6.3.3 O alcance de sua missão (v. 21)

O v. 21 finaliza a citação isaiana com a oração καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν. Esta sentença tem também apenas um verbo, ἐλπίζω, que a LXX utiliza para traduzir לָמַח em Is 42.4c. Esse verbo juntamente com o termo ἐλπίς, frequentemente são os mais empregados pelos autores neotestamentários, exprimindo uma riqueza de sentido, pois, não apenas denota

¹⁴³ HENDRIKSEN, *op. cit.*, p. 27. JACOB, *op. cit.*, p. 815, declaram que os editores da LXX empregam esse vocábulo 7x para traduzir o hebraico מַחֲשֵׁב (cf. Êx 9.31[2x]; Dt 22.11; Pv 31.13; Is 19.9; 42.3; 43.17). Ainda segundo estes autores, o λίνον é um dos têxteis mais antigos do mundo, cultivado extensivamente no Egito, e, que, também é mencionado no Calendário Gezer. Essa planta chega a alcançar 3 metros de altura, tendo uma folhagem pequena e estreita, e, trazendo consigo flores azuis com cinco pétalas. O fruto é uma cápsula que contém várias sementes oleíferas.

¹⁴⁴ BAUER, *op. cit.*, p. 264-2651.

¹⁴⁵ CARSON, *op. cit.*, p. 340. MORRIS, *op. cit.*, p. 312.

¹⁴⁶ MOUNCE, *op. cit.*, p. 428. BAUERNFEIND, Otto. “νίκος”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967, p. 942, vol. IV, esclarece que o termo νίκος é uma forma secundária de νίκη atestado a partir do século II a.C. Ainda segundo este autor, o uso muito comum traz consigo variações no significado, mas as distinções são apenas de grau; sendo que o sentido básico de superioridade genuína e sucesso esmagador permanece. Também é geralmente assumido que um νίκος ou νίκη é demonstrado por uma ação, pela derrubada de uma força contrária, e que o sucesso é palpável e manifesto a todos os olhos.

¹⁴⁷ HAUBECK; VON SIEBENTHAL, *op. cit.*, p. 115.

¹⁴⁸ DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 327.

¹⁴⁹ HAUCK, Friedrich. “ἐκβάλλω”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 527-529, vol. I.

“o ato de esperar”, como também traz consigo a ideia do “objeto esperado”.¹⁵⁰ O vocábulo ὄνομα no NT transmite tem o significado de “o nome do autor de comissão”, “autoridade delegada” ou “confissão religiosa”.¹⁵¹ Porém, visto que nos textos bíblicos, o nome, representa naturalmente a pessoa em sua plenitude, aqui, significa simplesmente a pessoa de Jesus.¹⁵² Desta forma, a frase τῷ ὀνόματι αὐτοῦ poderia ser traduzida por “no nome dele”.¹⁵³

¹⁵⁰ HOFFMANN, Ernst. “ἐλπίς”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 705, vol. I.

¹⁵¹ MOUNCE, *op. cit.*, p. 444.

¹⁵² OSBORNE, *op. cit.*, p. 467.

¹⁵³ MILLOS, Samuel P. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento (CETGNT)*. Barcelona: Editorial Clie, 2009, p. 800.

CAPÍTULO 3

ANÁLISE PRAGMÁTICA E TEOLÓGICA DE MT 12.15-21

O segundo capítulo teve em vista demonstrar os aspectos linguísticos-sintáticos e semânticos de Mt 12.15-21, levando-se em consideração principalmente a utilização do texto isaianico pelo evangelista. Neste terceiro capítulo, a atenção direciona-se para os aspectos comunicativos dessa perícopa e os acentos fundamentais de sua mensagem para a atualidade, tendo como base uma abordagem pragmática. Em seguida, apresenta-se uma exposição exegetico-teológica da perícopa, visando os principais elementos teológicos empregados por Mateus nela e sua relação com o conjunto de sua obra. Desta maneira, este capítulo propõe demonstrar: (1) alguns aspectos introdutórios relacionados à pragmática; (2) uma análise pragmática e teológica de Mt 12.15-21; e (3) os principais “*nós pragmáticos*” deste texto mateano.

1. Alguns aspectos introdutórios

Para entender como a análise pragmatolinguística das Escrituras tem se consolidado nos últimos anos, se faz necessário revisitar seus antecedentes e suas motivações. Deste modo, nos parágrafos seguintes deste ponto, procura-se apresentar uma breve introdução da importância deste método para os estudos bíblicos e sua relevância na atualidade.

Quando os autores bíblicos escreveram, fizeram-no com anseio de dizer ou fazer algo, comunicando assim a Palavra de Deus. Ao aplicar uma linguagem intencional, a escrita desses autores se tornava um ato intencional, o que significa que ela se originava de um desejo (um estado intencional) de dizer algo (o objeto intencional), e este algo era trazido para a linguagem com a qual eles anotavam os seus textos.¹ Embora os textos bíblicos tenham surgido em uma situação única e específica, eles não exercem sua influência somente ali, como também podem fazer isso repetidamente em novas situações.²

Os textos bíblicos são mais do que a soma de frases e sentenças. Eles formam uma composição linguística que, ao ser lida e ouvida como uma unidade relativamente coerente e

¹ Eric Douglass. *Interpreting New Testament Narratives: recovering the author's voice* (BIS 169). Boston, USA: Brill, 2018, p. 10-11.

² DILLMANN, Rainer. “Consideraciones en torno a la pragmática”. In: MORA PAZ, César; GRILLI, Massimo e DILLMANN, Rainer. *Lectura pragmatolinguística de la Biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999, p. 68.

bem estruturada, convida os seus destinatários a se engajarem em um potencial comunicativo.³ Cada texto é organizado simultaneamente em três dimensões: a primeira é a semântica que investiga os significados das palavras; a segunda, a sintática que procura estruturar as partes linguísticas como um todo; e, a terceira, a pragmática que aponta o início e o fim do texto como um objeto influenciador e transformador da leitura.⁴ Uma vez que os autores bíblicos não pretendiam somente apresentar informações históricas em seus textos, nem apenas falar acerca de Deus e de seus atos salvíficos, mas também, por meio de seus escritos, estimular a ação do leitor,⁵ os parágrafos subsequentes tratarão resumidamente a respeito do método pragmático de análise dos textos bíblicos.

A palavra pragmática tem a sua origem etimológica do termo grego *πραγμα*, o qual significa basicamente “ação”. Desse modo, no aspecto comunicativo, a pragmática leva em consideração as “ações” que são colocadas por meio da linguagem.⁶ No âmbito da exegese bíblica, a pragmática tenciona começar um diálogo com o texto, trazendo os impulsos da ação para uma situação concreta de cada cristão.⁷ Por sua vez, a análise pragmático-textual além de perguntar pela intencionalidade comunicativa do texto, ela examina qual objetivo está sendo pretendido por meio dele em seus destinatários, sendo que o ponto de partida é o mundo em comum entre o autor e os seus interlocutores.⁸ Desta forma, “a pragmática se interessa pela função dinâmica dos textos, ou seja, pela orientação e as diretivas dadas pelo texto ao leitor”.⁹

Segundo Grilli, a pragmática como vocábulo no contexto do estudo da linguagem, foi empregada pela primeira vez por dois filósofos americanos da linguagem: primeiramente por

³ GRILLI, Massimo. *Interpretação e ação: a instância pragmática do texto bíblico*. In: GRILLI, Massimo; OBARA, Elzbieta M. e GUIDI, Maurizio (org.). *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. Tradução: Paulo F. Valério. São Paulo: Edições Paulinas, 2020, p. 39-40, esclarece que o termo “texto”, do latim *textus* (particípio passado do verbo *texere*, “tecer”); remete a um tecido, ou seja, uma rede de relações predisposta à comunicação. Ainda segundo este autor, na definição dessa palavra estão contidos ao menos dois elementos essenciais: (1) o texto é uma unidade linguística estruturada e harmônica (tecido); e (2) ele é uma unidade linguística predisposta à comunicação.

⁴ JEANROND, Werner G. “Text/ Textuality”. In: VANHOOZER, Kevin J.; BARTHOLOMEW, Craig G.; TREIER, Daniel. (ed.). *DTIB*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005, p. 783. RIDDELL, Peter G. “Semiotics”. In: VANHOOZER, Kevin J.; BARTHOLOMEW, Craig G.; TREIER, Daniel. (ed.). *DTIB*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005, p. 735, declara que estas três dimensões também fazem parte do campo da semiótica, as quais constituem os três grandes pilares desta ciência da linguagem. GRILLI, Massimo. “Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico”. In: *Greg*, vol. 83, n. 4, 2002, p. 658, esclarece que a semiótica (gr. *σημείον*, que quer dizer “sinal”) estuda os fundamentos dos processos de comunicação e a natureza dos sinais enviados por ela.

⁵ LENTZEN-DEIS, Fritzleo. “Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione: prospettive «pragma-linguistiche» e conseguenze per la teologia e la pastorale”. In: *Greg*, vol. 73, n. 4, 1992, p. 734.

⁶ GRILLI, *op. cit.*, p. 662.

⁷ DILLMANN, *op. cit.*, p. 74.

⁸ SCHNELLE, *op. cit.*, p. 52.

⁹ EGGER, *op. cit.*, p. 130.

Charles Sanders Peirce (1839–1914),¹⁰ depois por Charles William Morris (1901–1979).¹¹ Como método de estudos dos textos bíblicos, a aplicação da pragmática é nova, juntamente com os seus respectivos contextos relativos em que se dá o evento comunicativo da leitura. A conjectura fundamental da qual se apoia a pragmática é que, em uma determinada situação comunicativa, dois interlocutores não somente articulam sentenças com uma boa estrutura morfossintática e semântica, mas também executam “atos” reais. Estes atos são comumente chamados de “atos de fala”.¹²

Em busca de se analisar e determinar os sentidos dos atos de fala num processo comunicativo, surge então a teoria dos atos da fala por intermédio do filósofo da linguagem John Langshaw Austin (1911–1960),¹³ a qual foi aprofundada e expandida pelo filósofo americano John Rogers Searle (1932–). Ambos tinham em comum que a unidade básica do significado não é apenas a palavra, mas, sim, o ato de fala.¹⁴ A respeito do primeiro filósofo, afirma-se que ele defendia que a linguagem não somente tem uma função performativa, mas também uma dimensão assertiva.¹⁵ No tocante ao ato performativo, Obara esclarece que esse se manifesta na execução de uma ação no próprio ato de proferir o enunciado, enquanto a dimensão assertiva, ou seja, a afirmação, refere-se ao ato constativo. Eles ainda dizem que o ato performativo, não se limita somente em descrever algo que existe no mundo exterior, mas impulsiona o agir sobre ele.¹⁶

¹⁰ GRILLI, *op. cit.*, p. 662. MORA PAZ, César. “Acercamiento teórico al método: introducción”. In: MORA PAZ, César, GRILLI, Massimo; DILLMANN, Rainer. *Lectura pragmatolinguística de la Biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999, p. 15, esclarece que Peirce entendia o signo como possuindo uma tríplice relação: (1) é um sinal em relação a um pensamento que o interpreta; (2) é um sinal para um sujeito, para o qual tem o mesmo significado que esse pensamento; e (3) é um sinal sob um ponto de vista ou por uma qualidade que o une a esse sujeito.

¹¹ *Ibid.*, p. 15-16, Morris foi o responsável por dividir a semiótica em três áreas: sintática, semântica e pragmática. Esta última ele entendia como a ciência da relação do signo com seus intérpretes, estando preocupada com os aspectos vitais do sinal, tais como os fenômenos psicológicos, biológicos e sociológicos resultantes no processo deste sinal.

¹² VANHOOZER, Kevin J. “From Speech Acts to Scripture Acts: the covenant of discourse and the discourse of the covenant”. In: BARTHOLOMEW, Craig; GREENE, Colin; MÖLLER, Karl (ed.). *After Pentecost: language and biblical interpretation* (SHS 2). Grand Rapids: Zondervan Academic, 2001, p. 6, apresenta três argumentos a respeito da relevância desses atos para a hermenêutica bíblica: (1) os atos de fala são importantes porque se aproximam da forma como a própria Bíblia trata a fala humana; (2) eles auxiliam na libertação da tendência de reduzir o significado à referência ou de atender somente ao conteúdo proposicional das Escrituras; e (3) os “atos de fala” têm se tornado, provavelmente, o antídoto mais eficaz para certas toxinas desconstrutivas que ameaçam de modo sutil e explícito, o próprio projeto de interpretação e exegese textual na contemporaneidade.

¹³ Sua importante obra “*How to do things with words*” (Como fazer coisas com as palavras), publicada 2 anos depois de sua morte (1962), tem exercido grande influência no campo da filosofia da linguagem, e, atualmente no da hermenêutica bíblica.

¹⁴ VANHOOZER, *op. cit.*, p. 246.

¹⁵ OSBORNE, *op. cit.*, p. 644.

¹⁶ OBARA, Elzbieta M. As ações linguísticas: a influência do texto sobre o contexto. In: GRILLI, Massimo Grilli; OBARA, Elzbieta M.; GUIDI, Maurizio (org.). *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. Tradução: Paulo F. Valério. São Paulo: Edições Paulinas, 2020, p. 97. BOTHÁ, J. Eugene. “The potential of speech act theory for

Austin, então, observa que num determinado discurso é possível encontrar a presença de três dimensões do ato linguístico: A primeira é o *ato locutório* que é o ato de dizer algo, de proferir um enunciado com estrutura morfossintática e sentido. Dentro desse ato, ainda ocorrem três atos adicionais que Austin distingue como ato *fonético*, *fático* e *rético*.¹⁷ A segunda é o *ato ilocutório* que corresponde ao que se realiza no dizer algo, indicando mais propriamente a ação que o emissor realiza em relação ao destinatário no momento de proferir um enunciado. Por fim, a terceira dimensão no ato da fala é o *ato perlocutório*, que se refere à ação que se realiza com o dizer algo, representando os efeitos ou as consequências que a ação do emissor produz sobre o destinatário.¹⁸

No que diz respeito ao estudo das Escrituras, das três dimensões supracitadas, o ato ilocutório surge como a grande novidade na aplicabilidade e compreensão dos textos bíblicos, os quais devem ser tratados como atos ilocucionários do ponto de vista da teoria dos atos linguísticos. Além disso, no tocante à análise dos textos neotestamentários, tanto a ênfase na ilocução quanto na perlocução são consideradas frutíferas.¹⁹ Segundo Dillmann, no ato ilocucionário reside a essência do ato linguístico por completo tanto para Austin quanto para Searle, sendo que na concepção deste último filósofo, as unidades elementares da comunicação humana são atos linguísticos ilocucionários.²⁰ Ao se concentrar na força ilocucionária dos atos linguísticos, Searle ampliou os horizontes de Austin, propondo uma categoria de cinco tipos para os atos ilocutórios, os quais têm se tornado um ponto de referência no estudo da linguagem para muitos autores, quer na área da filosofia da linguagem, quer na aplicação da exegese em textos bíblicos.

New Testament exegesis: some basic concepts”. In: *HvTS*, vol. 47, n. 2, p. 280, jan. 1991, argumenta que os atos performativos são considerados os verdadeiros atos de fala na linguagem, sendo julgados por critérios diferentes daqueles aplicados aos constativos.

¹⁷ BOTHA, *op. cit.*, 280. Segundo OBARA, *op. cit.*, p. 105, o ato *fonético* diz respeito ao ato de emitir sons; o *fático*, o de proferir vocábulos que pertencem a um determinado léxico e uma gramática; por sua vez, o *rético*, o de usar esses vocábulos com um sentido e uma referência mais ou menos definidos.

¹⁸ GRILLI, *op. cit.*, p. 664; DILLMANN, *op. cit.*, p. 67; BRIGGS, Richard S. “Speech-Act Theory”. In: VANHOOZER, Kevin J.; BARTHOLOMEW, Craig G. e TREIER, Daniel (ed.). *DTIB*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005, p. 763; BROWN, Jeannine K. *Scripture as communication: introducing biblical hermeneutics*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007, p. 32-33; OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. Tradução: Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes e Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 644; VANHOOZER, Kevin J. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. Tradução: Álvaro Hattner. São Paulo: Editora Vida, 2005, p. 259, apresenta uma quarta dimensão do ato linguístico: a interlocucionária. Segundo este autor, essa quarta dimensão enfatiza uma natureza essencial de aliança/pacto, presente nos discursos, tornando-se desta maneira, um veículo de comunicação e comunhão na dupla relação ser humano/ser humano ou Deus/ser humano.

¹⁹ BOTHA, *op. cit.*, p. 280.

²⁰ DILLMANN, *op. cit.*, p. 68. OSBORNE, *op. cit.*, p. 644, afirma que um dos argumentos de Searle é que, por natureza, a fala possui “*expressividade*” e, portanto, o ser humano é capaz de julgar declarações individuais por regras estabelecidas para o significado linguístico.

Segundo a classificação de Searle, os cinco tipos de atos ilocutórios são os seguintes:

(1) *representativos* ou *assertivos*: são atos com os quais o orador procura descrever uma realidade (e. g. afirmar, explicar, descrever, crer, concluir, negar, referenciar);²¹ (2) *diretivos*: são atos ilocucionários com os quais o falante pretende levar o ouvinte a realizar algo (e. g. pedir, desafiar, aconselhar, apelar, convidar, dar ordens, suplicar); (3) *comissivos*: são atos cujo propósito ilocucionário consiste na recepção de um compromisso por parte do orador de realizar uma determinada ação futura (e. g. garantir, prometer, fazer um juramento ou voto); (4) *expressivos*: são aqueles atos por meios dos quais, diante de um determinado evento ou determinada palavra, o falante exprime os próprios sentimentos (e.g., agradecer, parabenizar, dar as boas-vindas, pedir desculpas, congratular-se, manifestar sofrimento); e (5) *declarativos*: são atos que podem modificar a situação das pessoas ou dos eventos (e.g., nomear, pronunciar uma sentença, batizar, declarar um casal como marido e mulher, absolver, condenar).²²

Todos os atos supracitados tencionam transmitir sua força ilocutória literal, os quais são comunicados e percebidos como ato ilocutório *direto*. Além destes, Searle menciona também os atos linguísticos *indiretos*, os quais pertencem aqueles casos em que um ato ilocucionário é realizado indiretamente por meio da execução de outro. Acrescenta-se ainda que “*são aqueles enunciados nos quais a forma linguística, tomada em sua literalidade, vai em uma determinada direção, enquanto o propósito ilocucionário vai em outra direção*”.²³ Por conseguinte, se a força ilocucionária não pode ser determinada pelo verbo performativo ou pela forma do enunciado, então, tem-se um ato de fala indireto.²⁴

2. Análise pragmática e teológica de Mt 12.15-21

Nos parágrafos anteriores, procurou-se destacar alguns aspectos introdutórios visando auxiliar o leitor na compreensão e importância da pragmática para o estudo das Escrituras. Para isso, foi apresentado resumidamente suas origens, conceitos e fundamentos. A partir deste ponto, buscar-se aplicar o método pragmático na leitura do texto de Mt 12.15-21.

²¹ GRILLI, Massimo. “Parola di Dio e linguaggio umano: verso una pragmatica della comunicazione nei testi biblici”. In: *Greg*, vol. 94, n. 3, 2013, p. 530. BOTHÁ, J. Eugene. “Speech act theory and biblical interpretation”. In: *Neot*, vol. 41, n. 2, p. 277, (jan. 2007), explica que o foco dos atos representativos está em representar um estado de coisas. OBARA, *op. cit.*, p. 111, afirma que visto que o orador tende a adaptar suas palavras à situação do mundo, o estado psicológico dele é o da crença, pela qual todos os atos representativos podem estar sujeitos a um critério de tipo verdadeiro ou falso.

²² Segundo OBARA, *op. cit.*, p. 114, nesse tipo de ato, o falante altera a condição de um objeto ou de uma situação pelo simples fato dele proferir um enunciado. Trata-se do caso em que o “*dizer*” é plenamente um “*fazer*”.

²³ GRILLI, *op. cit.*, p. 531.

²⁴ BOTHÁ, *op. cit.*, p. 286; OBARA, *op. cit.*, p. 115, apresenta um exemplo em que Searle retira de um diálogo cotidiano: o pedido “*Você pode me passar o sal?*” é, na verdade, uma frase interrogativa, uma pergunta; no entanto, ela atinge seu objetivo (ato de sucesso) somente no momento em que o interlocutor passa o sal ao falante.

2.1 Estrutura comunicativa

Além da superfície literária e do cotexto, analisados no capítulo 2, a formação do contexto comunicativo é constituído por meio da narrativa de base que, por sua vez, é composta pela comunicação textual, sendo representada por três níveis: o *pano de fundo*, *primeiro plano* e *discurso direto*. Segundo Guidi, no pano de fundo encontra-se “*um título, uma analepse*,²⁵ *uma prolepse*,²⁶ ou *uma interferência sob forma de comentário do narrador*”. No primeiro plano aparece o motivo por que se narra a história, as ações principais que impulsionam o relato, as quais também lhe dão ritmo. Por fim, no discurso direto estão inseridos as vozes das várias personagens que participam do cenário narrativo.

Diante do exposto, a estrutura proposta para Mt 12.15-21 a seguir, objetiva expor como se configura a distribuição comunicativa desse relato mateano, evidenciando a alternância narrativa entre pano de fundo, primeiro plano e discurso direto. Por uma questão de clareza, o texto está organizado em três colunas, seguindo-se abaixo do último verso do texto grego, a tradução já utilizada nesta pesquisa. Graficamente, o texto aparece arranjado desta forma:

Estrutura comunicativa de Mt 12.15-21			
	Pano de fundo	Primeiro Plano	Discurso
v. 15	γνοὺς	Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ [ὄχλοι] πολλοί καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν	
v. 16			
v. 17	ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰησοῦ τοῦ προφήτου λέγοντος		
v. 18			• ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.
v. 19			• οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάζει, οὐδὲ

²⁵ GUIDI, Maurizio. *A questão contextual: a influência do contexto sobre o texto*. In: GRILLI, Massimo; OBARA, Elzbieta M. e GUIDI, Maurizio (org.). *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. Tradução: Paulo F. Valério. São Paulo: Edições Paulinas, 2020, p. 80-81. ALETTI, Jean-Noël et al. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. Tradução: Cassio Murilo Dias da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 81, esclarecem que *analepse* evoca um acontecimento situado no tempo anterior ao ponto em que se dá o relato, podendo ser: (1) *interna*: trata-se da evocação de um acontecimento situado no tempo da história narrada (e.g., Lc 22.61, no qual Pedro se recorda das palavras do Senhor); (2) *externa*: o acontecimento passado evocado situa-se fora do tempo da história narrada (e.g., Lc 1.13, no qual o anjo faz alusão à prece de Zacarias); e (3) *mista*: quando o acontecimento evocado iniciou antes do tempo do relato e continua durante o relato.

²⁶ Segundo BULLINGER, *op. cit.*, p. 760, essa figura de linguagem ocorre quando o narrador ou autor dá uma dica prévia do que vai fazer e fala de coisas futuras como se elas estivessem presentes.

v. 20			ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ.
v. 21			• κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν. • καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.
v. 15	Sabendo disto	Mas, Jesus	
v. 16		retirou-se dali. e muitos da multidão o seguiram, e ele curou a todos, e os advertiu para que não o fizessem manifesto.	
v. 17	A fim de que se cumprisse o que foi dito por Isaías, o profeta, que diz:		
v. 18			• Contemplem o meu servo, que escolhi, o meu amado, em que tem prazer a minha alma. Colocarei meu Espírito sobre ele, e proclamará justiça às nações.
v. 19			• Não discutirá, nem gritará, nem alguém ouvirá nas ruas a sua voz.
v. 20			• Não quebrará em pedaços a cana esmagada, e não extinguirá o pavio de lâmpada fumegante, até que conduza a justiça para a vitória.
v. 21			• E, no seu nome, as nações esperarão.

2.2 Contexto comunicativo e estratégia pragmática

O “*contexto comunicativo*” é entendido como aquele horizonte resultante de uma cooperação interpretativa, na qual permite que um sinal linguístico manifeste uma intenção comunicativa precisa. De forma pragmática, o contexto deve ser compreendido como uma estrutura hermenêutica por meio da qual um leitor/ouvinte organiza e depreende os vários elementos textuais. Por outro lado, a “*estratégia pragmática*”, refere-se à manifestação de intenções específicas e à busca de objetivos específicos ao proferir/escrever determinados enunciados ou textos. Quando um autor produz um texto, ele inclui suas intenções no próprio texto. Por conseguinte, também pode-se dizer que um autor real prescreve um caminho ou

caminhos de leitura: ele cria, assim, um simulacro de leitor adaptado às suas próprias intenções ou necessidades.²⁷

Ao fazer a análise de Mt 12.15-21 pelo viés do contexto comunicativo, observa-se que a situação narrativa evocada por essa perícopes, exprime sinais literários, referências e alusões que realçam o toque do autor do Primeiro Evangelho, convidando o leitor a preencher os possíveis espaços por intermédio de sua competência enciclopédica²⁸ e seus pressupostos semânticos e pragmáticos. Diante disso, o acento que emerge da figura de Jesus e suas características como o novo “*servo isaiânico*”, delineadas por Mateus na perícopes estudada, pode ser resumida na seguinte declaração fundamental: Ele é o Servo (identidade) que torna eficaz o direito e a justiça de Deus e, por sua vez, a conduz às nações (missão).²⁹

Primeiramente, Mt 12.15-21 fornece ao leitor a resposta sobre a identidade cristã. O *leitor modelo* com o qual os *leitores reais* se identificam é representado pela figura do Servo. A ênfase sobre esta figura, amada e escolhida pelo Pai, como também habilitada por ele (v. 18), convida os leitores de todos os tempos a encontrar nela seu modelo de identificação. O silêncio face às ameaças e perseguições (v. 19), a atitude não-violenta para com os mais necessitados (v. 20a) e a perseverança na execução da tarefa recebida (v. 20b), são traços representativos da pessoa de Jesus, feitas pelo autor do texto; construídos de tal forma que tanto os seus leitores quanto os que viriam posteriormente, possam se reconhecer em Jesus.

O segundo aspecto que se destaca no nível do “*contexto comunicativo*” é a resposta à questão da missão de cada um em favor das nações. A dupla menção de “*nações*” (ἐθνῶν, vv. 18d, 21), aponta para duas direções: a proclamação da justiça divina e a esperança posta sobre o Servo. Embora o leitor modelo tenha sido notificado em algumas páginas precedentes, por Mateus, que o objetivo principal do Servo era o de evangelizar Israel (Cf. Mt 10.5b-6). Aqui, e ao longo das páginas seguintes até a conclusão da biografia acerca de Jesus (28.16-20), o autor do Primeiro Evangelho evidencia que a missão Dele se estenderá a todas as nações. Deste modo, a dimensão missional passa a ser inclusiva, ao invés de exclusiva.

²⁷ GRILLI, *op. cit.*, p. 542.

²⁸ GUIDI, *op. cit.*, p. 82, explica que o mecanismo textual exige uma interação cooperativa do próprio leitor. A fim de que essa operação possa realizar-se, exigem-se do leitor competências de diversas naturezas, sendo algumas delas pressupostas, outras construídas progressivamente pelo próprio relato que se apresenta diante dele. Estas competências são compreendidas como enciclopédia, a qual constitui uma rede de significações possíveis que pode ser percorrida em múltiplas direções segundo as inferências e as escolhas interpretativas.

²⁹ GRILLI, Massimo; LANGNER, Cordula. *Comentario al Evangelio de Mateo (EvCul 5)*. Estella: Verbo Divino, 2011, p. 327.

2.3 Análise pragmática dos vv. 15-16

No que diz respeito a estratégia comunicativa, é possível perceber que os vv. 15-16 articula-se por intermédio dos seguintes atos linguísticos:

(1) um ato representativo, realizado pelo narrador na oração do v. 15: “*Sabendo disto, Jesus retirou-se daquele lugar. Muitos o seguiram, e ele curou a todos os doentes que havia entre eles...*” (Ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ [ὄχλοι] πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας). Por meio desse ato, os leitores são convidados a entender a dinâmica narrativa, sendo preparados para a citação de cumprimento, a qual foi retirada do Primeiro Cântico do Servo (Is 42.1-4).

(2) No v. 16, ao apresentar Jesus ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερόν αὐτὸν ποιήσωσιν (“... *advertindo-os que não dissessem quem ele era*”), o narrador sublinha seu personagem principal realizando um ato diretivo. Por meio deste, o protagonista procura induzir o ouvinte (no caso a multidão que o segue) a fazer alguma coisa, ou a assumir determinada atitude, ou conduta. Nota-se que enquanto estratégia comunicativa, a menção por parte do narrador do pedido silêncio, tem sua razão tanto no contexto próximo quanto imediato. No próximo, diante da decisão ameaçadora dos fariseus (v. 14); e, no imediato, no elo que se manifestará mediante a citação isaiânica.³⁰

2.4 Análise teológica dos vv. 15-16

No capítulo 2 foi argumentado que os vv. 15-16 são uma reelaboração feita por Mateus do sumário de curas presente no Evangelho segundo Marcos (3.7-12).³¹ Nos dois versos de autoria mateana, o evangelista sublinha três elementos teológicos presentes na vida de Jesus: (1) sua retirada; (2) seguimento e atividade de curas; e (3) recomendação de silêncio.

2.4.1 A “retirada de Jesus” no Evangelho segundo Mateus

O conceito teológico de “*retirada de Jesus*” é acentuado por Mateus na oração do v. 15a: Ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν (“*Mas Jesus, sabendo disto, afastou-se dali...*”). O autor do Primeiro Evangelho recorre ao texto marcano como base para sua redação, visto que o verbo ἀναχωρέω, também aparece na primeira linha de Mc 3.7: “*E retirou-se (ἀνεχώρησεν) Jesus com os seus discípulos para o mar...*” (ARC). Do ponto de vista narrativo, o texto está conectado ao final da perícopa anterior (12.9-14), na qual se menciona abertamente a primeira

³⁰ GRILLI; LANGNER, *op. cit.*, p. 325.

³¹ Cf. SENIOR, Donald. *Matthew (ANTC)*. Nashville: Abingdon Press, 1998, p. 138. GARDNER, Richard B. *Matthew (BCBC)*. Pennsylvania, USA: Herald Press, 1991, p. 197.

ameaça de morte contra Jesus pelos fariseus.³² No entanto, como se verá nos parágrafos seguintes, Mateus usa o verbo *ἀναχωρέω* não apenas para sublinhar a retirada de Jesus de forma direta, mas também indiretamente, quando sua vida e atividade foram postas em perigo.

Nas narrativas da infância de Jesus (caps. 1-2), o verbo *ἀναχωρέω* é utilizado 2x. Mateus destaca, em duas ocasiões, que a vida do Messias recém-nascido corre extremo perigo pela ameaça de dois reis (Herodes e Arquelau). Em Mt 2.13-14, após a partida (*ἀναχωρησάντων*) dos magos vindos do Oriente, o evangelista relata que sendo José avisado por meio de um sonho acerca do plano de Herodes, tomou o bebê e a sua mãe, e partiram para o Egito (*ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον*). As referências ao Egito por todo o capítulo 2 desse evangelho (cf. vv. 15, 19) têm sido interpretadas por vários eruditos como uma recapitulação tipológica da história de José e sua família (Gn 37-50), assim como a de Moisés (Êx 2-4).³³ Isto é corroborado por uma citação escriturística do AT: “*Do Egito chamei o meu Filho*” (ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου, v. 15 [Os 11.1]).³⁴ Wilkins acentua que Jesus cumpre analogicamente a correspondência entre Israel como povo escolhido, que foi resgatado e libertado do Egito pelo Senhor, mediante a sua proteção divina do mal na descida e retorno da “*Terra dos faraós*”.³⁵ Luz acrescenta que a narrativa mateana tem como objetivo lembrar os leitores do êxodo do povo israelita e fazê-los perceber que algo antigo e familiar, que é básico para Israel, acontece de uma nova maneira que é familiar e desconhecida.³⁶

³² FABRIS, *op. cit.*, p. 284; LUZ, *op. cit.*, p. 190; GNILKA, *op. cit.*, p. 654; GOOD, *op. cit.*, p. 4.

³³ CARTER, Warren. *Mateo y los márgenes: una lectura sociopolítica y religiosa*. Estella: Verbo Divino, 2007, p. 143-144. SOARES-PRABHU, George M. “Jesus in Egypt: a reflection on Mt 2:13-15.19-21 in the light of the Old Testament”. In: *EstBib*, vol. 50, n. 1-4, p. 235-238, 1992; NOLAN, Brian M. *The Royal Son of God: the christology of Matthew 1-2 in the setting of the Gospel* (OBO 23). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 34-38; QUESNEL, Michel. *Jesucristo según san Mateo: síntesis teológica*. Estella: Verbo Divino, 1993, p. 135-138; KENNEDY, Joel. *The recapitulation of Israel: use of Israel’s history in Matthew 1:1-4:11* (WUNT 257). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 105, argumenta que a experiência de Israel no Egito, o papel distintivo de Moisés como o libertador divinamente ordenado, bem como a libertação do povo daquela terra de opressão; todos esses elementos contribuíram para a elaboração de Mt 2. Segundo este autor, eles podem ser observados, em particular, na trama, caracterização dos personagens, alusões verbais e temas, conforme adaptado e utilizado pelo evangelista para recontar a história de Jesus nesse capítulo.

³⁴ Segundo CASALINI, Nello. *Libro dell’origine di Gesù Cristo: analisi letteraria e teologica di Matt 1-2* (SBFAn 28). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1990, p. 94, essa sentença possibilita ao leitor entender que a fuga de José para o Egito, sua permanência nesse lugar, bem como seu retorno foram acidentais, mas se conformam perfeitamente com o plano de Deus que diz respeito a seu filho. KYNES, William L. *A christology of solidarity: Jesus as the representative of his people in Matthew*. New York/London: University Press of America, 1991, p. 20, afirma que a geografia mateana demonstra um interesse teológico, sendo essa frase um resumo adequado que encapsula a preocupação do evangelista. Para uma discussão interessante a respeito da hermenêutica aplicada por Mateus a Os 11.1 nessa passagem, v. tb. BEALE, G. K. *Teologia Bíblica do Novo Testamento: A continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo*. Tradução de Robinson Malkomes e Marcus Throup. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 353-358.

³⁵ WILKINS, *op. cit.*, p. 121.

³⁶ LUZ, Ulrich. *Matthew 1-7 (Herm)*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 121.

A segunda ocasião em que Mateus conecta o verbo *ἀναχωρέω* a vida de Jesus é no v. 22. O padrão literário sonho/aviso/deslocamento visto nos vv. 13-14 se repete aqui também, alterando o nome do governante (agora é o rei Arquelau) e o local para onde José e a sua família deveriam buscar refúgio: *ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας* (“[...] retirou-se para as regiões da Galileia”, v. 22; ARA). É a primeira vez que esta designação aparece. A ordem dada pelo anjo a família do menino Jesus para se deslocar para essa região, também corresponde a uma preocupação por parte do evangelista de prestar contas das origens do Messias Galileu.³⁷ Assim, todos os movimentos de retirada no início da história de Jesus, sublinhados por Mateus, têm como objetivo enfatizar a chegada do menino Jesus à cidade da Galileia.

Mt 4.12 situa-se entre duas narrativas importantes da vida de Jesus. Enquanto o v. 11 encerra o relato mateano a respeito das tentações do Senhor, o v. 12 aponta para o começo do seu ministério, ao registrar que após a prisão de João Batista, Ele (Jesus) *ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* (“retirou-se para a Galileia”, ARA). Kynes destaca que a redação mateana do v. 12 torna a conexão entre o aprisionamento de João Batista e o início da atividade pública de Jesus mais que simplesmente cronológica. Ainda segundo este autor, a prisão do Batista era o sinal divino de que ministério de Jesus deveria começar.³⁸ Se por um lado, na seção narrativa dos capítulos 3.1-4.11, Mateus assinala que Jesus foi levado para longe da cidade da Galileia; por outro, no v. 12, ele sublinha o retorno do Filho de Deus justamente ao lugar no qual a sua família se refugiou.³⁹ Mais adiante, o próprio evangelista destaca que esse retorno tem por finalidade o início da pregação de Jesus acerca do arrependimento e proximidade do Reino dos céus (v. 17).⁴⁰

³⁷ GRASSO, *op. cit.*, p. 86). METZNER, Rainer. “Der Rückzug Jesu im Matthäusevangelium: ein literarisches Déjà-vu-Erlebnis”. In: *ZNW*, vol. 94, n. 3-4, p. 261, 2003.

³⁸ KYNES, *op. cit.*, p. 35-36. Visão também seguida por OSBORNE, *op. cit.*, p. 141; GUNDRY, *op. cit.*, p. 59; MORRIS, *op. cit.*, p. 80; PATTE, Daniel. *The Gospel according to Matthew: a structural commentary on Matthew's faith*. Philadelphia: Fortress Press, 1987, p. 55; MILLOS, *op. cit.*, p. 236. BRUNER, *op. cit.*, p. 135, acentua que Jesus entra no ministério de João numa espécie de sucessão. Em contrapartida, CARSON, *op. cit.*, p. 147, declara que embora Mc 1.14-15 também ligue os dois eventos, seria fazer o texto dizer demais que a prisão de João seja o motivo do afastamento de Jesus.

³⁹ METZNER, *op. cit.*, p. 261. Segundo RIESNER, Rainer. “Galilee”. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 297-298; antes de seu ministério público, Jesus viveu em Nazaré, localizado na Baixa Galileia (Mt 2.22-23; 4.12-13; 13.54), dedicando a primeira parte de sua atividade a ela (4.23), especialmente nas áreas de Corazim, Betsaida e Cafarnaum, na margem noroeste do Mar da Galileia (11.21-24). Para informações adicionais do cenário geográfico, v. tb. MOUNCE, *op. cit.*, p. 42-43. Para um retrato desta região apresentado exclusivamente por Mateus, v. FREYNE, Sean. *A Galileia, Jesus e os Evangelhos: enfoques literários e investigações históricas* (BibLoy 18). São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 68-83.

⁴⁰ GARLAND, *op. cit.*, p. 48, afirma que a pregação de Jesus em Mt 4.17 ecoa a mesma convocação de João feita no capítulo 3.2. MITCH; SRI, *op. cit.*, p. 80, destacam que essa mensagem que ouvimos de João Batista, também é a mesma que Jesus enviará com seus doze apóstolos (Mt 10.7). Por sua vez, FRANCE, *op. cit.*, p. 143-144, esclarece que esse texto é uma versão abreviada do resumo mais completo que Marcos apresenta o ministério de

Em outros dois eventos relatados, o autor do Primeiro Evangelho acentua a retirada de Jesus: o primeiro diz respeito a decapitação de João Batista. Mt 14.1-12 termina dizendo que após a sua morte, seus discípulos foram contar ao Senhor o que aconteceu com o seu precursor. No v. 13 do mesmo capítulo, o evangelista sublinha que Jesus “*ouvindo o que havia ocorrido, retirou-se (ἀνεχώρησεν) de barco, em particular, para um lugar deserto*” (NVI). O segundo evento ocorre depois de uma discussão entre o Senhor e os fariseus a respeito da Tradição judaica concernente ao que é puro e impuro (15.1-20). Após um longo discurso de Jesus (vv. 16-17), Mateus assinala no v. 21 que o Senhor ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος (“*retirou-se para a região de Tiro e Sidom*”; NVI). É digno de nota que em ambas as histórias apresentadas pelo autor do Primeiro evangelho, a retirada de Jesus tem como consequência a ação de Deus em favor dos necessitados: na sequência do capítulo 14.13, o Senhor realiza a primeira multiplicação dos pães (vv. 14-18); por conseguinte, no capítulo 15.21, Ele se depara com uma mulher gentia, pedindo ajuda em favor de sua filha endemoninhada (vv. 22-28). Enquanto o relato da alimentação da multidão aponta para o aspecto da compaixão como princípio da ação messiânica,⁴¹ o diálogo entre Jesus e a mulher sírio-fenícia desempenha uma função importante do ponto de vista da teologia de Mateus acerca da missão entre os Gentios.⁴²

2.4.2 Seguimento e ministério de curas

A ênfase no seguimento e ministério de curas de Jesus é demonstrada na oração καὶ ἡκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας (“*[...] e acompanhou-o uma grande multidão de gente, e ele curou a todos*”; ARC). Em seu Evangelho, Mateus registra quatro grupos de pessoas que seguiam Jesus: (1) os discípulos (Mt 4.20, 22; 8.23; 9.9 [Mateus]; 26.58 [Pedro]; 27.55 [mulheres]); (2) as multidões (4.25; 8.1; 14.13; 19.2; 20.29; 21.9); (3) os

Jesus na Galileia (Mc 1.14-15). Para uma abordagem útil a respeito da teologia do Reino em Mateus e nos demais sinóticos, v. tb. SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009, p. 86-110; Donald Guntrie. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 414-429.

⁴¹ PIKAZA, *op. cit.*, p. 543; TURNER, *op. cit.*, p. 367. CARSON, *op. cit.*, p. 399, diz que embora haja uma antecipação implícita do banquete messiânico nesse relato, o texto foca mais na compaixão de Jesus (v. 14), bem como na responsabilidade dos discípulos em ministrar para as multidões (v. 16). LUZ, *op. cit.*, p. 311, afirma que a composição narrativa de Mt 14.13-21 é baseada na história do profeta Eliseu em 2Rs 4.42-44. HARRINGTON, *op. cit.*, p. 221, segue essa assertiva observando quatro paralelos óbvios que se encontram em ambos os relatos: (1) a modesta quantidade de alimento disponível; (2) o ceticismo e os protestos do servo e dos discípulos de Jesus; (3) a abundância de comida oferecida a inúmeros comensais; e (4) a surpreendente quantidade que sobrou. GARDNER, *op. cit.*, p. 228, acrescenta que além de ecoar a história de Eliseu, o relato também faz alusão a oferta de maná, que Deus fez para as multidões no deserto em Êx 16.

⁴² MOUNCE, *op. cit.*, p. 163; GRASSO, *op. cit.*, p. 482; WILKINS, *op. cit.*, p. 550; SENIOR, *op. cit.*, p. 180. TRILLING, Wolfgang. *Il vero Israele. Studi sulla teologia del Vangelo di Matteo*. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1992, p. 135-136, argumenta que essa narrativa (especialmente o cap. 15.24) corresponde a uma perspectiva teológica do evangelista sobre a missão do Messias, a qual Deus o confiou e, que Ele cumpriu devidamente. BLOMBERG, *op. cit.*, p. 231, sublinha que o Mt 4.14-16 é repleto de referências acerca da entrada e saída de Jesus da província da Galileia, especialmente por meio de várias travessias lacustres, que mais tarde serão relacionadas com sua alternância de ministério entre judeus e gentios.

doutores e mestres da Lei (8.19 [um escriba]); e (4) os enfermos (9.19 [uma mulher enferma]; 9.27; 20.34 [dois cegos]). De particular interesse nas observações dos próximos parágrafos é o seguimento das multidões e o seu relacionamento com a atividade curativa de Jesus.

O ministério público de Jesus na Galileia inicia-se em Mt 4.17, nos versos seguintes, antes do primeiro Grande Discurso do Senhor (caps. 5-7), Mateus insere dois relatos nos quais o verbo *ἀκολουθέω* (“seguir”) aparece: (1) no da vocação dos primeiros discípulos (4.18-22); e (2) num dos sumários da atividade de Jesus por toda região da Galileia (vv. 23-25). A presença desse verbo e do vocábulo *ὄχλοι* no v. 25 do capítulo 4, é justificada pelo evangelista nos dois versos precedentes. No v. 23, ele descreve em que consistia a atividade de Jesus, enquanto no v. 24, acentua-se que devido à sua fama ter corrido por toda Síria, foi-lhe trazido os doentes, endemoninhados, lunáticos e paralíticos; sendo todos curados por Ele (*ἐθεράπευσεν αὐτούς*). Desta maneira, em Mt 4.23-25, as multidões (*ὄχλοι*) são introduzidas pelo evangelista como o objeto do ministério messiânico. Elas acompanham o Messias em razão de seus atos miraculosos, contudo, não aderem ao seu seguimento.⁴³

Na seção denominada de “*Histórias de milagres*” (Mt 8.1-9.34),⁴⁴ mais uma vez *ἀκολουθέω* e *ὄχλοι* são empregados em associação ao seguimento de Jesus: “*Ora, descendo-o do monte, grandes multidões o seguiram (ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, 8.1)*”. A relação entre este grupo, seguimento e atividade curativa do Senhor recebem um destaque a mais no uso que Mateus faz do verbo *θεραπεύω* em 8.16: “[...] *trouxeram-lhe muitos endemoninhados, e ele, com a sua palavra, expulsou deles os espíritos e curou todos os que estavam enfermos (πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν)*”. Na interpretação de Garland, o poder de Jesus sobre as doenças, os demônios e a morte estabelecem o primeiro motivo para quem deve querer seguir o Senhor, sendo que o segundo tem a ver com o discipulado.⁴⁵ Por sua vez, Cousland

⁴³ BLENDINGER, *op. cit.*, p. 579. Segundo MEIER, John P. *A Marginal Jew: rethinking the historical Jesus, companions and competitors* (ABRL). New York: Doubleday, 2001, p. 21, vol. 3, o círculo externo dos seguidores de Jesus, geralmente rotulado de *ὄχλοι* (“as multidões”) pelos Evangelhos, teria sido o maior e menos estável dos grupos que seguiam Jesus. CARTER, Warren. “The Crowds in Matthew’s Gospel”. In: *CBQ* 55, n. 1, p. 57-58, Jan. 1993, declara que a ausência de um chamado de Jesus sugere que o verbo *ἀκολουθέω* indica um movimento físico em Mt 4.23-25, não, a resposta da multidão ao chamado de Jesus como ocorre nos vv. 18-22. KINGSBURY, Jack Dean. “The verb *akolouthein* (“To follow”) as an index of Matthew’s view of his community”. In: *JBL*, vol. 97, p. 58, Mar., 1978, elucida que Mateus emprega este verbo tanto em sentido literal como metafórico, sendo que nas passagens em que aparecem as multidões deve ser interpretado literalmente.

⁴⁴ TALBERT, *op. cit.*, p. 109. TWELFTREE, Graham H. *Jesus the miracle worker: a historical and theological study*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999, p. 105, afirma que é um consenso que os milagres dos capítulos 8 e 9 foram coletados em três grupos de três histórias (Mt 8.1-17; 8.23-9.17 e 9.18-34), sendo cada grupo seguido por ditos de Jesus (8.18-22; 9.9-13, 36-38). OPORTO, *op. cit.*, p. 310-311, esclarece que este bloco narrativo contém um importante grupo de milagres de Jesus retirados de várias fontes, os quais Mateus os abreviou, suprimindo detalhes pitorescos e enfatizando a relação dos vários personagens com Jesus.

⁴⁵ GARLAND, *op. cit.*, p. 91.

afirma que o fato de as multidões seguirem Jesus não resulta em sua capacitação para realizar maravilhas, mas em sua experiência de cura. Segundo este autor, na maioria dos relatos nos quais as multidões ou suplicantes seguem Jesus, Mateus demonstra uma conexão com as curas (Cf. 14.13b-14; 19.2).⁴⁶

Em dois textos mateanos, a ação da multidão em seguir Jesus resulta em sua compaixão (σπλαγχνίζομαι).⁴⁷ No primeiro texto, após a apresentação de um novo sumário da atividade missionária do Senhor (Mt 9.35), o evangelista declara que Jesus “*vendo as multidões* (τοὺς ὄχλους), *teve compaixão delas* (ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν), *porque estavam aflitas e desamparadas, como ovelhas sem pastor*” (v. 36).⁴⁸ O segundo, semelhante ao primeiro, acha-se antes do evento da multiplicação dos pães e dos peixes (14.13-14). Enquanto nos versos seguintes do primeiro texto, Mateus sublinha que a compaixão de Cristo suscita um discurso solicitando novos trabalhadores para a seara de Deus (9.37-38); no segundo, ele destaca que este sentimento o impeliu para curar os doentes (ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν, 14.14). A ação compassiva do ministério de Jesus para com as multidões funciona como um modelo para a tarefa missionária tanto dos seus discípulos quanto da audiência mateana.⁴⁹ Em cada um desses exemplos, não há somente compaixão com a necessidade de uma pessoa, mas também uma resposta prática que a atende, sendo que em Mt 9.37-38 esse sentimento resulta numa ação cuidadosa e eficaz, aqui, a de enviar seus discípulos entre os povos (cf. Mt 10.1,7-8).⁵⁰

O tema da multidão e seguimento ainda se fará presente no percurso geográfico do Senhor fora da Galileia, estendendo-se até a sua chegada em Jerusalém (Mt 19-21). No capítulo 19.1-2, após concluir a parábola do credor incompassivo (18.23-35), o evangelista sublinha que Jesus deixa a Galileia e dirige-se para o território da Judeia. Neste itinerário, muitas multidões o seguem (ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί), sendo curadas por Ele ali (ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ). Ainda que a atividade de cura se encerre aqui,⁵¹ o seguimento das massas continuará em

⁴⁶ COUSLAND, J. R. C. *The crowds in the gospel of Matthew* (NovtSup 102). Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001, p. 164.

⁴⁷ GRILLI, Massimo. *Comunità e missione: Le direttive di Matteo*. Indagine esegetica su Mt 9,35-11,1 (EHS 458). Berlin/ New York: Peter Lang, 1992, p. 90, declara que este verbo ocorre 5x em Mateus, sendo que em três casos o objeto é formado por multidões (9.36; 14.14; 15.32). Ainda segundo este autor, o sujeito deste verbo é uma vez o próprio Deus (metaforicamente indicado pelo ὁ κύριος da parábola em 18.27), e, as outras quatro, Jesus (9.36; 14.14; 15.32; 20.34).

⁴⁸ GARLAND, *op. cit.*, p. 109, explica que a expressão “*ovelhas sem pastor*”, é uma figura de linguagem bíblica que descreve a situação desesperada de uma nação sem liderança adequada (e.g., 1Rs 22.17; 2Cr 18.16; Jr 50.6; Ez 34.1-16; Zc 11.15). Aqui, é uma acusação implícita dos atuais líderes judeus. HAGNER, *op. cit.*, p. 260, complementa dizendo que Jesus, como o prometido governante messiânico, deve “*pastorear*” seu povo: Israel.

⁴⁹ CARTER, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁰ FRANCE, *op. cit.*, p. 373.

⁵¹ Essa é a última vez no Evangelho mateano que ἀκολουθέω, θεραπεύω e ὄχλοι aparecem juntos. COMBER, Joseph A. “The verb therapeuō in Matthew’s Gospel”. In: *JBL* 97, n. 3, p. 433, 1978, declara que as multidões

mais dois relatos: (1) no encontro do Senhor com os dois cegos em Jericó (20.29-34); e (2) no seu ingresso em Jerusalém (21.1-11). Enquanto o primeiro descreve a multidão é composta por um grupo de peregrinos a caminho da cidade Santa; no segundo, ela é formada pelos residentes dela e acompanhantes da cidade de Betânia.⁵² Desse modo, as multidões no Evangelho segundo Mateus acompanham Jesus até Jerusalém, demonstrando uma adesão a ele parecida com aquela de seus discípulos.⁵³

2.4.3 Recomendação de silêncio

Com frequência nos Evangelhos, especialmente em Marcos, Jesus é retratado tentando manter sigilo sobre si mesmo e suas ações. Na meio acadêmico, esta característica foi chamada de “*segredo messiânico*”.⁵⁴ Em 12.16, Mateus, muito em virtude da influência que Marcos exerceu sobre a sua obra descreve, ainda que em uma quantidade menor, Jesus recomendando o silêncio das pessoas. Deste modo, a oração *καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν* (“advertindo-lhes, porém, que o não expusessem à publicidade”), é paralela à encontrada em Mc 3.12: *καὶ πολλὰ ἐπέτιμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν* (“Mas Jesus lhes advertia severamente que o não expusessem à publicidade”; ARA). Enquanto no relato marcano, Jesus silencia os demônios que revelam sua identidade como “*Filho de Deus*” (Mc 3.11); em Mateus, Ele solicita o silêncio das muitas pessoas curadas, a fim de que possa permanecer escondido da ameaça dos líderes religiosos (cf. 8.4; 9.30).⁵⁵ Além disso, como se verá mais adiante, o comportamento do servo em Is 42.1-4 corresponde estreitamente ao modo

judias seguem Jesus até Jerusalém antes da paixão, e ele continua a responder-lhes curando os doentes. Ainda segundo este autor, a ênfase no ministério de cura é um método usado por Mateus para diferenciar nitidamente entre os líderes judeus e as multidões judaicas; visto que evoca respostas totalmente diferentes de cada grupo.

⁵² MOUNCE, *op. cit.*, p. 202; OSBORNE, *op. cit.*, p. 747; GRASSO, *op. cit.*, p. 599-600. MILLOS, *op. cit.*, p. 1400-1401; DA SPINETOLI, *op. cit.*, p. 557-558; GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo*. Commento ai capp. 14,1-28,20 (CTNT). Brescia: Paideia Editrice, 1991, p. 302-303.

⁵³ COUSLAND, *op. cit.*, p. 147. KONRADT, Matthias. “The role of the crowds in the Gospel of Matthew”. In: RUNESSON, Anders; GURTNER, Daniel M. (ed.). *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel* (ECL 27), Atlanta: SBL Press, 2020, p. 214, afirma que a função narrativa das multidões não consiste somente em fornecer um refrão aplaudido pelo seguimento, mas claramente distingui-las das autoridades que rejeitaram o Messias ao longo do Evangelho mateano.

⁵⁴ Segundo SCHNACKENBURG, Rudolf. *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*. Brescia: Paideia Editrice, 1995, p. 102-103, esse termo foi cunhado pelo teólogo luterano alemão William Wrede (1859–1906). Em sua tese intitulada “*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*” (O Mistério do Messias nos Evangelhos: Ao mesmo tempo, uma contribuição para a compreensão do Evangelho de Marcos, 1901), este autor argumentou que Marcos desejava conciliar a atividade terrena de Jesus, vivida de forma não-messiânica, com a fé cristológica da Igreja primitiva no Senhor, o Messias e Filho de Deus. Além disso, o segredo messiânico não seria uma invenção de Marcos, mas já era encontrado na tradição que ele dispunha na construção redacional do seu Evangelho. SCHNELLE, *op. cit.*, p. 412, acrescenta que os elementos individuais da teoria do segredo messiânico, encontrados no Evangelho segundo Marcos, destinam-se aos leitores, com a intenção de conduzi-los a uma compreensão plena da identidade de Jesus como o Cristo.

⁵⁵ SENIOR, *op. cit.*, p. 138; DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 14-15.

como Jesus conduziu seu ministério, de maneira particular no tocante a não-publicidade e ao caráter não-triunfalista do Senhor.⁵⁶

Antes de Mt 12.16, recomendações de silêncio já haviam sido apresentadas em duas narrativas nas quais sublinham o poder curador do Senhor Jesus. A primeira delas é a da cura de um leproso (8.1-4), que também tem seu paralelo em Mc 1.40-45. Mateus destaca que após a purificação da lepra deste pobre doente, Jesus recomenda-lhe: *ὄρα μηδενὶ εἰπῆς* (“*Olhe, não conte isso a ninguém*”; 8.4 [NVI]). Segundo Nolland, o que em Marcos está ligado a tentativas de segredo por parte de Jesus, o texto mateano pode ser melhor entendido como a insistência de Jesus para que o homem não faça nenhuma afirmação sobre sua cura antes que ela tenha sido certificada por um sacerdote.⁵⁷ Gnilka esclarece que o sacerdote, assim como tinha a tarefa de declarar impuro aquele que foi atingido pela lepra, também tinha de, após cuidadoso exame, confirmar à pessoa curada que ela havia sido curada, para que pudesse retornar ao convívio humano (cf. especialmente Lv 14).⁵⁸

A segunda é a restauração da vista de dois cegos (9.27-31), relato exclusivamente mateano, no qual o Senhor adverte severamente estes enfermos: *ὁρᾶτε μηδεὶς γνωσκέτω* (“*Acautelai-vos de que ninguém o saiba*”, v. 30). No entanto, como se percebe no verso seguinte (v. 31), esta advertência não foi obedecida por eles. Na interpretação de Carson, a ordem para se manter o silêncio acerca das curas tinham uma dupla função: em primeiro lugar, evitar que as pessoas entendessem mal o que Jesus era, considerando-o simplesmente como um operador de maravilhas; e, em segundo, resguardar a sua missão dos equívocos messiânicos materialistas e políticos vigentes na época de seu ministério.⁵⁹ Turner sublinha que, à luz do contexto de Mt 12.16-21, a função dessa ordem em aqui parece ser o de indicar que, apesar de seus poderes extraordinários, o Jesus mateano não é um buscador de publicidade.⁶⁰

⁵⁶ HAGNER, *op. cit.*, p. 337; LUZ, *op. cit.*, p. 190-191; WILKINS, *op. cit.*, p. 444; GUNDRY, *op. cit.*, p. 229; BLOMBERG, *op. cit.*, p. 200; GRASSO, *op. cit.*, p. 386; HARRINGTON, *op. cit.*, p. 179-180. PIKAZA, *op. cit.*, p. 472, argumenta que a exigência para o silêncio no relato de Mt 12.16, é porque Jesus não queria ser “*reconhecido e aceito*” apenas por alguns milagres, como será indicado claramente na perícopes a respeito da disputa sobre os exorcismos diabólicos e o significado das curas (12.22-37).

⁵⁷ NOLLAND, *op. cit.*, p. 351.

⁵⁸ GNILKA, *op. cit.*, p. 438.

⁵⁹ CARSON, *op. cit.*, p. 241. BARBAGLIO, *op. cit.*, p. 154, afirma que dada a febre de esperanças messiânicas, carregadas de entusiasmo e de sonhos triunfalistas, a precaução de Jesus não aparece excessiva. MOUNCE, *op. cit.*, p. 82, declara que a excitação do povo levantaria à oposição romana, tornando ainda mais difícil a tarefa de desenvolver o ministério messiânico, uma obra não nacional, nem militarista, mas universal e sacrificial. Por outro lado, WITHERINGTON, *op. cit.*, p. 179, sublinha que Jesus queria que suas curas fossem atos de compaixão, e não espetáculos destinados a empurrar pessoas para o Reino de Deus.

⁶⁰ TURNER, *op. cit.*, p. 261. Visão seguida também por NOLLAND, *op. cit.*, p. 351. CARTER, *op. cit.*, p. 348, acrescenta que ao não dar publicidade às suas ações, Jesus demonstra humildade ao realizar os planos de Deus (cf. 11.29; 21.5), em contraste com os deuses, que exigiam reconhecimento.

Em mais outros dois relatos mateano, recomendações de silêncio aparecem nos lábios de Jesus. Ambos são paralelos ao de Marcos e desempenham não somente um papel narrativo relevante, como também cristológico para Mateus. O primeiro aparece no relato da confissão de Pedro (Mt 16.13-20; par. Mc 8.27-30), no qual o evangelista descreve que a afirmação messiânica feita por ele (v. 16). Depois da declaração, segue-se um elogio e promessas feitas por Jesus (vv. 17-19), acrescentando uma advertência aos seus discípulos para que não contassem a ninguém que ele era o Cristo (διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός, v. 20). Embora a razão desta proibição não seja declarada, ela pode ser inferida a partir da narrativa seguinte (vv. 21-28): somente após seu destino de paixão, morte e ressurreição, a messianidade de Jesus será compreendida pelos seus discípulos.⁶¹ Carson assinala dois objetivos para a proibição: (1) que os fatores decisivos na conversão dos homens não sejam o fervor nacionalista e a expectativa messiânica impenitente, mas a fé, a obediência e a submissão ao Senhor Jesus; e (2) que os eventos que levam à cruz não devem ser frustrados pela revelação prematura.⁶²

O segundo relato é o da descida do Monte da Transfiguração do Senhor (Mt 17.1-8; par. Mc 9.2-8). Após participarem da gloriosa revelação de Jesus como expectadores (vv. 2-5), o evangelista destaca que Pedro, Tiago e João ao descerem do monte, foram admoestados pelo Senhor: μηδενὶ εἴπητε τὸ ὄραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῇ (“A ninguém conteis a visão, até que o Filho do Homem ressuscite dentre os mortos”, v. 9; ARA). A experiência da revelação na montanha é concedida apenas aos discípulos, a qual está temporariamente em vigor até que a ressurreição ilumine seu pleno sentido. Essa experiência é uma parte da glória antecipada da Páscoa, sendo assim, os discípulos somente poderiam compreender e proclamá-la com base no evento Pascoal.⁶³ Para Blomberg, aqui está a chave interpretativa mais importante para o motivo do “segredo messiânico”: a missão de Cristo só pode ser totalmente compreendida depois que ele tiver concluído seu ministério de sofrimento. Ainda segundo este autor, o vislumbre de sua glória revelado por sua transfiguração, assim

⁶¹ GARDNER, *op. cit.*, p. 249; GRASSO, *op. cit.*, p. 508.

⁶² CARSON, *op. cit.*, p. 440-441; SENIOR, *op. cit.*, p. 192; HENDRIKSEN, *op. cit.*, p. 212; MITCH; SRI, *op. cit.*, p. 210; PATTE, *op. cit.*, p. 233; HARRINGTON, *op. cit.*, p. 248; GRASSO, *op. cit.*, p. 508; HAGNER, Donald A. *Matthew 14-28 (WBC)*. Dallas: Word Books, Publisher, 1995, p. 474.

⁶³ LUZ, *op. cit.*, p. 399; GNILKA, *op. cit.*, p. 153. OSBORNE, *op. cit.*, p. 649, afirma que é impossível para qualquer um entender a transfiguração sem a cruz e o sepulcro vazio. Por sua vez, MOSES, A.D.A. *Matthew's Transfiguration: story and Jewish-Christian controversy* (JSNTSup 122). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, p. 150-151, declara que essa é a quinta e última ocasião em que os discípulos são ordenados a permanecerem em silêncio neste Evangelho, sendo que somente nesta ocasião está implícito que o Senhor permite que eles falem dele no futuro, após a ressurreição.

como aqueles dados por seus milagres, os quais resultaram em ordens de silêncio, não poderiam atrapalhar sua jornada para a morte.⁶⁴

2.5 Análise pragmática do v. 17

No v. 17, o autor formula a declaração expressando-a em termos de um ato linguístico representativo: “*Isso aconteceu para se cumprir o que fora dito pelo do profeta Isaías...*” (ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος). Este ato é expressado pela fórmula de cumprimento, na qual o narrador pretende explicar que as ações precedentes de seu personagem, assim como as que sucederão, se justificam e são atualizadas tendo por base um texto veterotestamentário.

2.6 Análise teológica do v. 17

As ações de Jesus apontadas nos vv. 15-16 são justificadas pelo evangelista por meio da citação de cumprimento ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος (“... *para que se cumprisse o que fora dito pelo profeta Isaías, que diz...*”, ARC). Das dez citações de cumprimento mateana, quatro encontram-se nas narrativas da infância (caps. 1-2), quatro ao longo da vida pública de Jesus e durante seu ministério na Galileia (caps. 4-13), e as últimas duas entre a entrada na cidade de Jerusalém e os eventos da paixão (caps. 21-27).⁶⁵ Segundo Oporto, o objetivo delas é provocar uma pausa para refletir acerca de algum aspecto importante, além de sublinhar que as promessas feitas por Deus a seu povo foram cumpridas em Jesus. Segalla acrescenta sublinhando que essas citações constituem um comentário interpretativo sobre a narrativa evangélica da tradição, na qual o evangelista não interpreta os Profetas, ao contrário, faz uso deles para interpretar a pessoa e a obra de Jesus.⁶⁶

De interesse especial para este estudo, são aqueles textos nos quais o autor do Primeiro Evangelho faz referência ao livro do profeta Isaías ao empregar a fórmula de cumprimento.⁶⁷ Nos relatos da infância, em especial Mt 1.18-25,⁶⁸ o evangelista destaca que todos os eventos

⁶⁴ BLOMBERG, *op. cit.*, p. 264-265.

⁶⁵ QUESNEL, *op. cit.*, p. 120-121, explica que todas elas têm estas três características literárias em comum: em primeiro lugar, é o escritor quem fala e não um dos personagens da história. Segundo, uma passagem do AT é realmente citada, embora brevemente, e não meramente evocada. Por fim, a fórmula introdutória apresenta três elementos constantes: (1) o verbo πληρόω, sempre na forma passiva; (2) o escritor designa a passagem com a fórmula τὸ ῥηθὲν (“o que foi dito”); (3) o autor do AT é chamado geralmente de προφήτης (“profeta”), e este termo é introduzido pela preposição διὰ (“por meio de”).

⁶⁶ OPORTO, *op. cit.*, p. 293; SEGALLA, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁷ Há ainda nove lugares em que Mateus cita um texto isaianico (Is 40.1-2 [Mt 3.3]; Is 6.9-10 [13.13-15]; Is 29.13 [15.8-9]; Is 56.7 [21.13]; Is 13.10, 34 [24.29]); no entanto, nestas citações, o evangelista não utiliza a fórmula de cumprimento.

⁶⁸ Segundo SOARES-PRABHU, George M. *The formula quotations in the infancy narrative of Matthew: an enquiry into the tradition history of Mt 1-2* (AnBib 63). Rome: Biblical Institute, 1976, p. 251, nenhuma outra

que antecederam a concepção miraculosa de Jesus (v. 25), aconteceram para que se cumprisse (γέγονεν ἡνα πληρωθῇ) a profecia de Is 7.14 (vv. 22-23). A estrutura, propósito e função desta citação no Evangelho mateano tem sido objeto de vários estudos.⁶⁹ No tocante a esta citação de cumprimento na narrativa, muito desses estudos observam que o conteúdo do oráculo isaiano coincide com muitos elementos do episódio narrado em Mt 1.18-21, os quais foram descritos pelo evangelista tendo o texto de Isaías em mente. Além disso, muitos autores apontam que a citação isaiana na passagem mateana opera em um duplo movimento interpretativo, entre a novidade do acontecimento do nascimento de Jesus e a antiguidade da profecia isaiana, de um lado; entre a declaração do Senhor dita no passado e o testemunho no presente, do outro.⁷⁰ Desta forma, essa citação de cumprimento revela a compreensão que Mateus tem da unidade histórico-salvífica do plano de Deus, no sentido de que o que foi profeticamente anunciado no AT está se cumprindo em Jesus Cristo.⁷¹

Em Mt 4.12-17, o evangelista sublinha que o deslocamento de Jesus para cidade da Galileia (4.12-13) e sua instalação em Cafarnaum como o centro de seu ministério, ocorreram em cumprimento do que foi dito por intermédio de Is 8.23b-9.1-2 (vv. 14-16).⁷² Para muitos estudiosos, esta citação constitui uma articulação entre o prólogo do livro (1.1-4.11), bem como a descrição das atividades do Senhor nas regiões galileias (4.17-16.20), retomando temas que, segundo Mateus, são característicos do ministério de Jesus. Esses estudiosos sublinham que, ao

narrativa do evangelho da Infância de Mt foi tão profundamente modificada pela adição de uma citação de fórmula como a do capítulo 1.18-25.

⁶⁹ Cf. GUNDRY, *op. cit.*, p. 89-93; BEATON, *op. cit.*, p. 88-90; WEREN, Wim J. C. *Studies in Matthew's Gospel: literary design, intertextuality, and social setting* (BIS 130). Leiden/Boston: Brill, 2014, p. 126-133; MENKEN, Maarten J. J. "The textual form of the quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23". In: *NovT*, vol. 43, n. 2, p. 144-160, Apr. 2001; RHODEA, Greg. "Did Matthew conceive a virgin? Isaiah 7:14 and the birth of Jesus". In: *JETS*, vol. 56, n. 1, p. 63-77, 2013; KUPP, David D. *Matthew's Emmanuel: divine presence and God's people in the First Gospel* (SNTSMS 90). Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 157-175.

⁷⁰ MILER, *op. cit.*, p. 33. IGLESIAS, Salvador Muñoz. *Los Evangelios de la Infancia: nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1990, p. 191, vol. IV.

⁷¹ FABRIS, *op. cit.*, p. 63. BARRETT, Matthew. *Canon, covenant and christology: rethinking Jesus and the Scriptures of Israel* (NSBT 51). Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2020, p. 107, declara que é possível assumir que Mateus acredita que o testemunho oral e escrito dos profetas é de dupla autoria (i. e., divina e humana). HAMILTON JR., James M. "The virgin will conceive: typological fulfillment in Matthew 1:18-23". In: GURTNER, Daniel M.; NOLLAND, John (ed.). *Built upon the rock: studies in the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 232-233, acrescenta que quando o autor do Primeiro Evangelho se refere ao AT sendo "cumprido", ele está fazendo menção de um cumprimento tipológico, que na vida de Jesus diz respeito à expressão mais plena de um padrão significativo de eventos.

⁷² PIOTROWSKI, Nicholas G. *Matthew's new David at the end of exile: a socio-rhetorical study of scriptural quotations* (NovTSup 170). Leiden–Boston: Brill, 2016, p. 205, diz que assim como nas outras citações, o evangelista suspende a narração e adiciona um comentário, fazendo-a com que se destaque no discurso. Segundo este autor, o efeito é levar o leitor para o mundo narrativo de Isaías e trazer esse mundo de volta para o de Mateus. Acerca da exegese desta citação nestes versos, ver GUNDRY, *op. cit.*, p. 105-108; BEATON, *op. cit.*, p. 97-110; MILER, *op. cit.*, p. 79-102. Para um estudo dessa forma textual em Mateus, v. tb. MENKEN, Maarten J.J. "The textual form of the quotation from Isaiah 8:23-9:1 in Matthew 4:15-16". In: *RB*, vol. 105, n. 4, p. 526-545, Oct., 1998.

recorrer ao texto isaiano, o evangelista, por um lado, fundamenta teologicamente a atividade messiânica na Galileia, o cumprimento da promessa bíblica; mas, por outro, dá um significado universal à missão de Jesus neste território. Acrescenta-se ainda que Is 8.23b-9.1-2 refere-se às primeiras bênçãos nos tempos messiânicos prometidas por Isaías aos israelitas no extremo norte da Palestina, pois eles foram para o exílio primeiro.⁷³ Por conseguinte, Mateus, ao mencionar esse texto profético, aponta para o início do ministério de Jesus nessa mesma região.⁷⁴

Por fim, outra citação de cumprimento em que Mateus menciona o livro do profeta Isaías aparece nas “*histórias de milagres*” (caps. 8-9). No capítulo 8, ele descreve a atividade curativa de Jesus em favor de um leproso (vv. 1-4), do empregado de um centurião (vv. 5-13) e da sogra de Pedro (vv. 14-15). Após a descrição destes milagres, o evangelista sintetiza o ministério de curas e exorcismos do Senhor, afirmando que ocorreram para que se cumprisse o que foi dito em Is 53.4 (v. 17).⁷⁵ Embora existam interpretações divergentes acerca do uso dessa citação no Evangelho segundo Mateus,⁷⁶ Hooker concorda que ela fornece uma prova escriturística do ministério de cura de Jesus, o qual pertence ao seu dever messiânico.⁷⁷ Turner afirma que Mt 8.17 conecta Is 53.4 ao ministério libertador de Jesus, não à sua morte expiatória.⁷⁸ Luz sublinha ainda que essa citação isaiana é importante para o evangelista, porque corresponde ao plano divino previsto pelo profeta do Antigo Testamento.⁷⁹ Deste modo, ela se torna uma espécie de palavra interpretativa da história de Jesus de Nazaré, assim como é manifesto quando Mateus cita Os 6.6 em 9.13.

⁷³ WEREN, *op. cit.*, p. 140; GRASSO, *op. cit.*, p. 122-123; GUNDRY, *op. cit.*, p. 60.

⁷⁴ BLOMBERG, *op. cit.*, p. 24, diz que Mateus reconhece a existência de um cumprimento de curto prazo durante a época do AT, mas contempla um cumprimento de longo prazo na vinda de Jesus, o Messias. Segundo este autor, o que começa como libertação física do exílio, culmina em libertação espiritual na era messiânica. Por outro lado, CARTER, Warren. “Evoking Isaiah: matthean soteriology and an intertextual reading of Isaiah 7-9 and Matthew 1:23 and 4:15-16”. In: *JBL* 119, n. 3, p. 518, 2000, argumenta que a elaboração da citação isaiana evoca tanto a realidade do poder imperial quanto a promessa da salvação divina. Em um dos seus argumentos, a presença de Jesus na Galileia traria a libertação do domínio de Roma, segundo acreditava grande parte da audiência mateana.

⁷⁵ A respeito da análise exegética dessa citação, cf. GUNDRY, *op. cit.*, p. 109-111; MILER, *op. cit.*, p. 103-117; BEATON, *op. cit.*, p. 110-119. Para um estudo investigativo de sua forma textual, v. tb. MENKEN, Maarten J. J. “The source of the quotation from Isaiah 53:4 in Matthew 8:17”. In: *NovT*, vol. 39, n. 4, p. 313-327, Oct., 1997.

⁷⁶ Para uma breve exposição a respeito das diferentes interpretações na erudição moderna acerca desse texto, ver CARSON, *op. cit.*, p. 248-250; HUIZENGA, Leroy A. “The incarnation of the Servant: the ‘suffering Servant’ and matthean cristology”. In: *HBT*, vol. 27, p. 48-50, 2005.

⁷⁷ HOOKER, *op. cit.*, p. 83. Assim também em QUESNEL, *op. cit.*, p. 105; BLOMBERG, *op. cit.*, p. 41. WATTS, Rikk. “Messianic Servant or the end of Israel’s exilic curses? Isaiah 53.4 in Matthew 8.17”. In: *JSNT*, vol. 38, n. 1, p. 81, 2015; WILKINS, Michael J. Isaías 53 e a mensagem de salvação nos Evangelhos. In: BOCK, Darrell L. Glaser, MITCH (org.). *O Servo Sofredor: a interpretação de Isaías 53 nas teologias Judaica e Cristã*. Tradução: Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 104; NOVAKOVIC, Lidija. “Matthew’s atomistic use of Scripture: messianic interpretation of Isaiah 53.4 in Matthew 8.17”. In: HATINA, Thomas R. (ed.). *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels: The Gospel of Matthew* (LNTS 310). London: T&T Clark International, 2008. vol. 2, p. 159.

⁷⁸ TURNER, *op. cit.*, p. 236. Visão semelhante encontrada também em NOLLAND, *op. cit.*, p. 361.

⁷⁹ LUZ, *op. cit.*, p. 14.

2.7 Análise pragmática dos vv. 18-21

Na citação do primeiro “*Cântico do Servo*” propriamente dito (Is 42.1-4), encontra-se um ato declarativo. Este ato é expresso pela texto ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου (“*Eis o meu servo, a quem escolhi, o meu amado, em quem tenho prazer...*”, Mt 12.18), pronunciado por Deus. Enquanto ele afirma, seu Filho Jesus, o novo servo isaiânico, realiza, pois o ato declarativo acontece somente no caso em que a declaração é realizada de maneira bem-sucedida. Por meio do ato declarativo, o narrador convoca os leitores para enxergar Deus comissionando seu Filho amado e, simultaneamente, para compreender que sua missão foi dada por Ele.

Ressalta-se ainda que ao recorrer à citação escriturística do Dêutero-Isaías, o autor evangélico solicita que o leitor confronte a situação narrada com o texto profético evocado por Jesus e, de modo particular, a obra do Messias com a vontade de Deus revelada na Escritura. Por conseguinte, os leitores são desafiados pela mesma vontade divina, sendo por ela que a comunidade cristã é chamada a compreender a si mesma e sua missão: proclamar a justiça às nações.

2.8 Análise teológica dos vv. 18-21

2.8.1 O Jesus mateano: “*Servo escolhido*” e “*Filho de Deus*” (v. 18a-b)

Na primeira parte do v. 18, Mateus introduz a citação isaiânica apresentando Jesus na perspectiva do próprio Deus, sublinhada por meio de duas declarações: a primeira é ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἡρέτισα (“*Eis aqui o meu servo, que escolhi*”, v. 18a). Apesar do vocábulo παῖς ser aplicado a pessoa de Jesus somente aqui, já foi observado anteriormente que o autor do Primeiro Evangelho demonstrava uma certa crença no Senhor como o “*Servo de Deus*” (cf. 8.17). Esta crença se tornará mais evidente nos primórdios da pregação apostólica (At 3.13, 26; 4.27, 30).⁸⁰ Por intermédio dessa declaração, entende-se que a função de Jesus, como servo escolhido, é fazer a vontade divina, colocando-o em uma longa linhagem de servos escolhidos por Deus (e. g. Moisés, Josué, Davi, Israel, Zorobabel etc.). Deste modo, a escolha divina de Jesus tornou-se necessária para cumprir a missão para o qual ele foi designado.

A segunda declaração, assinalada pelo evangelista, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου (“*o meu amado, em quem a minha alma se compraz*”, v. 18b) aponta diretamente

⁸⁰ BROWN, Jeannine K. “Jesus Messiah as Isaiah’s Servant of the Lord: New Testament explorations”. In: *JETS* 63.1, p. 55-56, 2020. GUNTREIE, *op. cit.*, p. 268, afirma que nessas passagens, nas quais a palavra παῖς é empregada como uma descrição de Jesus, Lucas parece demonstrar a forte crença da comunidade primitiva na identificação do Senhor com o servo mencionado no livro de Isaías.

para Jesus como o “*Filho de Deus*”, que é, ao mesmo tempo, “*Servo do Senhor*”. Há um consenso entre os comentaristas⁸¹ de que as duas primeiras linhas do v. 18 fazem alusão a dois momentos marcantes na vida de Jesus: seu batismo (Mt 3.13-17)⁸² e sua transfiguração (17.1-8).⁸³ Nos dois eventos a voz divina recebe um acento especial.⁸⁴ Note-se, ainda, que o v. 18^{ab} tem nuances desses dois relatos porque as categorias “*amor*” e “*eleição*” estão intimamente ligadas, por meio das quais sublinha-se que, em Mateus, existe uma cristologia especial tanto do “*Filho de Deus*” quanto do “*Servo de Deus*”. Assim, ainda que o evangelista fale de maneira diferente aqui ao citar Is 42.1, a citação isaiana lembra o leitor de que o servo é idêntico ao Filho revelado no Jordão e glorificado no monte.⁸⁵

2.8.2 A habilitação de Jesus pelo Espírito de Deus (v. 18c)

Por meio da oração *θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν* (“*porei sobre ele o meu Espírito*”), Mateus enfatiza a iniciativa de Deus na capacitação do seu Filho para a missão messiânica. Ao analisar o contexto imediato de Mt 12, percebe-se que a declaração do v. 18c apresenta conexão com a história de controvérsia a respeito de Jesus e Belzebu (vv. 22-37). Nesta história, a cura de um homem possuído por demônios, cego e mudo (v. 22), suscita duas reações distintas por parte dos espectadores a respeito da atividade exorcista do Senhor. Enquanto as multidões ficam admiradas, se perguntando se ele não seria o “*Filho de Davi*” (v. 23), os fariseus, entretanto, respondendo tanto à maravilha das multidões quanto à própria obra de Jesus, acusa-no de ter feito o exorcismo pelo poder de Belzebu (v. 24). Em uma de suas réplicas, o Senhor se defende afirmando que se é pelo Espírito de Deus (*πνεύματι θεοῦ*) que ele expulsa demônios, então, é

⁸¹ HARRINGTON, *op. cit.*, p. 181; HENDRIKSEN, *op. cit.*, p. 26. BEALE, *op. cit.*, p. 361; HAGNER, *op. cit.*, p. 338; FABRIS, *op. cit.*, p. 284-285; GRASSO, *op. cit.*, p. 387; PIKAZA, *op. cit.*, p. 474; MILLOS, *op. cit.*, p. 795; WILKINS, *op. cit.*, p. 444; TURNER, *op. cit.*, p. 316; FRANCE, *op. cit.*, p. 471. Por outro lado, SENIOR, *op. cit.*, p. 139, argumenta que o autor do Primeiro Evangelho pode também está evocando a identidade de Jesus como “*Filho de Deus*”, a qual é tão fortemente enfatizada nos versos do capítulo precedente (cf. 11.25-27).

⁸² GUNTHERIE, *op. cit.*, p. 312, declara que o batismo é importante como ato marcador inaugural da missão de Jesus, com a voz celestial colocando o selo divino sobre ela.

⁸³ LUZ, Ulrich. *The theology of the Gospel of Matthew (NTT)*. Cambridge: Cambridge: University Press, 1995, p. 103, destaca que de um ponto de vista cristológico, as principais preocupações mateana na perícopes da Transfiguração são: (1) a revelação de Jesus como Filho de Deus; (2) sua imersão no reino celestial do qual ele se tornará Senhor; e (3) um prenúncio da futura grandeza e nobreza daquele que Deus já proclamou para ser seu Filho (3.17), a quem será dado todo o poder sobre o céu e a terra (11.27; 28.18).

⁸⁴ Segundo KNOWLES, Michael P. “Plotting Jesus: characterization, identity and the voice of God in Matthew’s Gospel”. In: HATINA, Thomas R. (ed.). *Biblical interpretation in Early Christian Gospels: The Gospel of Matthew* (LNTS 310). London: T&T Clark International, 2008, p. 121, vol. 2, Deus, o agente e impulsor por trás dessa narrativa evangélica, não apenas tem mais do que uma única linha de discurso direto em todo o Evangelho segundo Mateus, como também a mesma linha é repetida duas vezes (Mt 3.17; 17.5). KINGSBURY, *op. cit.*, p. 79, complementa dizendo que esta voz irrompe no mundo da história de Mateus como “*ator*”, expressando seu ponto de vista avaliativo sobre a identidade de Jesus.

⁸⁵ QUESNEL, *op. cit.*, p. 107; CARSON, *op. cit.*, p. 339; LUZ, *op. cit.*, p. 193.

chegado sobre eles o reino de Deus (v. 28).⁸⁶ A ligação entre o v. 18c e a perícopie acerca de Jesus e Belzebu, aponta para uma inserção intencional por parte de Mateus, que procura relacionar a atividade exorcista de Jesus com a do “*servo isaiânico*”.⁸⁷ Além disso, a conexão vocabular entre a oração *θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν* e essa perícopie, sugere que o impacto do texto isaiânico não deve ser restrito somente a narrativa de Mt 12.15-21, mais que vai além, exercendo uma função apologética sobre os vv. 22-30.⁸⁸

A presença do Espírito de Deus na vida de Jesus de Nazaré não se restringe somente a passagem abordada no parágrafo precedente. Ao fazer um percurso pelo Evangelho segundo Mateus, nota-se que o evangelista menciona o Espírito em pontos focais de sua narrativa. Na perícopie a respeito do nascimento de Jesus (Mt 1.18-25), por exemplo, Mateus introduz o seu relato, destacando que Maria antes de se unir a José, *εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου* (“*achou-se grávida pelo Espírito Santo*”, v. 18d). Mais adiante, o evangelista registra que um anjo do Senhor apareceu em sonho a José, revelando-lhe que o que nela (Maria) estava sendo gerado era do Espírito Santo (*τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἑστίν ἁγίου*, v. 20d). Casalini vê nessas duas declarações um duplo propósito: (1) mostrar que Jesus nasceu de uma virgem; e (2) deixar claro que ele é totalmente Filho de Deus, através da geração pelo Espírito Santo.⁸⁹ Charette, por sua vez, observa que através da associação das palavras *γένεσις* (“*origem*”, “*nascimento*”, “*genealogia*”), *πνεῦμα* e *γεννάω* (“*gerar*”), o evangelista visa

⁸⁶ TWELFTREE, Graham H. *Jesus the exorcist: a contribution to the study of the historical Jesus*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2011, p. 109, declara que é geralmente reconhecido que o elemento chave nesse verso é o “*Espírito de Deus*” pelo qual Jesus opera. Ainda segundo este autor, o Espírito de Deus não era uma das fontes de autoridade de poder dos rabinos judeus.

⁸⁷ NICKEL, Jesse P. “Jesus, the isaianic servant exorcist: exploring the significance of Matthew 12:18-21 in the Beelzebul pericope”. In: *ZNW*, vol. 107, n. 4, p. 174, 2016. CHARETTE, Blaine. “Speaking against the Holy Spirit: the correlation between messianic task and national fortunes in the Gospel of Matthew”. In: *JPT* 3, p. 63-64, 1993, também confirma isso ao dizer que a citação de Isaías havia enfatizado a presença do Espírito no ministério do servo. Deste modo, a presença do Espírito em seu ministério significa que o reino de Deus chegou, identificando a atividade exorcista de Jesus como a obra do servo messiânico. Em contrapartida, JONES, Matt. *The humanity of Jesus in Matthew*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2021, p. 79, alega que a identidade em questão não diz respeito a essa designação, mas sim a linhagem humana de Jesus como o “*Filho de Davi*” (Mt 12.23). Ainda segundo este autor, isto combina com o cumprimento profético de Mt 12.18-21, o qual atrai o interesse do evangelista em conectar a história humana do Senhor e a crença de seu público no seu status messiânico (1.1-17).

⁸⁸ NEYREY, *op. cit.*, p. 460.

⁸⁹ CASALINI, *op. cit.*, p. 77. BROWN, Raymond E. *The birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke* (ABRL). New York: Doubleday, 1993, p. 124, acentua que o fato da criança ter sido concebida por intermédio do Espírito não faz parte do fluxo narrativo aqui; ao invés disso, a notícia vem à “*dramatis personae*” (personagens) por meio da revelação de um anjo no v. 22. LUZ, *op. cit.*, p. 93, acrescenta esclarecendo que a referência à geração pela terceira pessoa divina, antecipa o que está por vir e, desta maneira, remove a tensão, pressupondo um certo conhecimento por parte dos leitores. Ainda segundo este autor, esta antecipação não é só uma mera “*penugem literária*” advinda das mãos do evangelista; ela é completamente artística.

transmitir a seus leitores que a Terceira Pessoa Divina está realizando uma nova obra criativa mediante a concepção do redentor messiânico.⁹⁰

A temática do Espírito ocorre também em três perícopes atestadas na tríplice tradição sinótica. Na apresentação de João Batista, o precursor do Messias (3.1-12), além descrever seu modo de vida (v. 4), Mateus destaca o conteúdo notavelmente profético de sua mensagem (vv. 2, 7-10). Em um de seus acentos, esse evangelista não apenas registra o Batista explicando para os seus ouvintes a finalidade do seu batismo, como também anunciando que depois dele, vem alguém mais poderoso, que “os batizará com Espírito Santo e com fogo” (αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί, v. 11). A potencialidade do Messias é manifesta no tipo de batismo que trará consigo. Enquanto aquele oferecido pelo Batista é apenas em água, o de Jesus é “no Espírito Santo e com fogo”. A expressão βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ aponta para alguns textos do AT, que trazem a promessa de uma grande efusão do Espírito nos últimos dias (e.g., Is 11.2; Ez 36.25-27; 39.29; Jl 2.28).⁹¹ A menção da frase καὶ πυρί, que aparece somente aqui e no Evangelho segundo Lucas (3.16), tem sido visto pelos estudiosos como tendo um duplo sentido. Schreiner, por exemplo, argumenta que a palavra “fogo” aqui, pode ter dois efeitos, referindo-se, primeiramente, ao trabalho de limpeza e purificação do Senhor; e, segundo, ao fogo do julgamento, visto que este último tema está claro no verso subsequente de Mateus (3.12; cf. Lc 3.17).⁹² Por outro lado, Tavardon declara que o batismo referido no texto, ilustrado e sublinhado pelas metáforas, é o batismo escatológico no fogo, sendo que é em função dele que se encerrará toda a história salvífica.⁹³

⁹⁰ CHARETTE, Blaine. *Restoring presence: the Spirit in Matthew's Gospel* (JPTSup 18). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p. 38-39. Segundo DEINES, Roland. “The Holy Spirit in the Matthew's Gospel”. In: WHITE, Aaron; WENHAM, David; EVANS, Craig A. (ed.). *The earliest perceptions of Jesus in context: essays in honor of John Nolland* (LNTS 566). London/New York: Bloomsbury Publishing, 2018, p. 221, todas as quarenta gerações que precederam o menino Jesus foram pai de homens de carne e osso, como se nota pela repetição de ἐγέννησεν (39x) em Mt 1.2-15. Este autor ainda diz que no caso de Jesus, não foi a atividade masculina, mas a receptividade feminina (ἐξ ἧς ἐγεννήθη) que levou ao seu nascimento, concluindo que enquanto os homens podem gerar filhos “de” uma mulher (cf. ἐκ τῆς nos vv. 3, 5, 6), Maria ficou grávida “do Espírito Santo”.

⁹¹ HAGNER, *op. cit.*, p. 52. DENNERT, Brian C. *John the Baptist and the Jewish setting of Matthew* (WUNT 403). Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, p. 159, declara que a descrição da vinda do Espírito Santo nos tempos finais, assim como de uma conexão entre o Espírito e a água (Cf. Is 44.3; Ez 36.25-27), torna compreensível o uso da linguagem “batismal” empregada pelo evangelista para descrever a sua vinda.

⁹² SCHREINER, Thomas R. *New Testament theology: magnifying God in Christ*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 439.

⁹³ TAVARDON, Paul. *Les métamorphoses de l'Esprit: une exégèse du logion des deux baptêmes, Mt 3:10-12 et parallèles* (EtB 48). Paris: Gabalda, 2002, p. 45. WEBB, Robert L. “The activity of John the Baptist's expected figure at the threshing floor (Matthew 3.12 = Luke 31.17)”. In: JSNT, vol. 14, n. 43, p. 109-110, 1991, afirma que a figura esperada (o Messias) batiza o grupo arrependido com espírito de santidade e o não-arrependido com fogo, levando assim cada grupo ao seu fim: uns para a restauração; outros para o julgamento. CHARETTE, Blaine. “Never has anything like this been seen in Israel: the Spirit as eschatological sign in Matthew's Gospel”. In: JPT 8, p. 39-40, 1996, explica que como uma única partícula prepositiva (no caso aqui ἐν) rege os vocábulos πνεύματος

No relato batismal do Senhor (Mt 3.13-17),⁹⁴ o evangelista enfatiza que no momento em que Jesus saía das águas “*viu o Espírito de Deus (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ) descendo como pomba, vindo sobre ele*” (v. 16; ARC). A referência mateana ao Espírito de Deus e a “*pomba*” nesse texto, tem sido objeto de inúmeras interpretações entre os estudiosos, sendo que a maioria observa nos dois uma evocação de Gn 1.2 e 8.8.⁹⁵ Segundo Pikaza, a ligação entre água, pomba e o Espírito de Deus, semelhante ao que se acha em Gênesis, dar continuidade ao tema da criação iniciada por Mateus nos capítulos iniciais (1-2).⁹⁶ Grasso diz que as imagens descritas por este evangelista, transmitem a ideia de uma comunicação aberta entre Deus e a humanidade, desenvolvida com a descida do Espírito sobre Jesus.⁹⁷ Por sua vez, Fabris sublinha que no contexto Evangelho mateano, o enunciado “*como pomba*”, expressa a permanência do Espírito de Deus sobre Cristo, o qual realiza a bênção de Deus em sua pessoa e missão.⁹⁸ Deste modo, a descrição mateana da descida do Espírito sobre Jesus, mostra que o Senhor é o único capaz de realizar as promessas escatológicas divinas.⁹⁹

Mateus, assim como Marcos (1.12-13), insere a narrativa das tentações de Jesus (4.1-11)¹⁰⁰ imediatamente após os eventos descritos no rio Jordão, acentuando que “*Ele foi levado ao deserto pelo Espírito [ὑπὸ τοῦ πνεύματος], para ser tentado pelo diabo*” (4.1). As afirmações pneumatológicas e, sobretudo, cristológicas, enfatizadas pelo relato do batismo de Jesus (Mt 3.13-17), aparecem intimamente relacionadas com a história da tentação.¹⁰¹ As

ἄγιος e πνύ, a melhor interpretação seria a que detecta um único batismo compreendendo dois elementos diferentes.

⁹⁴ Para um estudo adicional relevante a respeito dessa perícopa, ver NEPPER-CHRISTENSEN, Poul. “Die Taufe im Matthäusevangelium”. In: *NTS*, vol. 31, n. 2, p. 189-207, 1985; COTHENET, Edouard. “Le baptême selon S. Matthieu”. In: *SNTU* 9, p. 79-94, 1984; MARTIN, Francis. “Le baptême dans l’Esprit: tradition du Nouveau Testament et vie de l’Eglise”. In: *NRT*, vol. 106, p. 23-58, 1984. Para uma nova proposta interpretativa, v. tb. GIBBS, Jeffrey A. “Israel standing with Israel: the baptism of Jesus in Matthew’s Gospel (Matt 3:13-17)”. In: *CBQ* 64, n. 3, p. 511-526, July 2002.

⁹⁵ TURNER, *op. cit.*, p. 120; BLOOMBERG, *op. cit.*, p. 81-82; DAVIES, William D.; ALLISON JR., Dale C. *Matthew 1-7 (ICC)*. London–New York: T&T Clark, 1988, p. 331-334, apresenta 16 interpretações distintas para a figura da pomba no relato mateano.

⁹⁶ PIKAZA, *op. cit.*, p. 159. Declaração também corroborada por CARTER, *op. cit.*, p. 171.

⁹⁷ GRASSO, *op. cit.*, p. 109. Visto também em HARRINGTON, *op. cit.*, p. 62.

⁹⁸ FABRIS, *op. cit.*, p. 90-91.

⁹⁹ DENNERT, *op. cit.*, p. 171.

¹⁰⁰ STEGEMANN, Wolfgang. “Die Versuchung Jesu im Matthäusevangelium (Mt 4,1-11)”. In: *EvT*, vol. 45, n. 1, p. 44, 1985, destaca que a história da tentação pertence à composição introdutória do primeiro Evangelho (1.1-4.16), na qual Mateus inicia sutilmente o leitor na verdadeira origem e significado de Jesus como o “*Filho de Deus*”. Para um estudo mais detalhado das tentações no Evangelho segundo Mateus, ver WILKENS, Wilhelm. “Die Versuchung Jesu nach Matthäus”. In: *NTS*, vol. 28, n. 4, p. 479-489, Oct., 1982. Para uma análise comparativa e teológica deste relato não apenas nesse Evangelho, como nos demais sinóticos, v. tb. GRELOT, Pierre. “Les tentations de Jésus”. In: *NRT* 117, p. 501-516, 1995. DUPONT, Jacques. *Le tentazioni di Gesù nel deserto (StBi 11)*. 2ª ed. Brescia: Paideia Editrice, 1985.

¹⁰¹ KAMMLER, Hans-Christian. “Sohn Gottes und Kreuz: die Versuchungsgeschichte Mt 4,1-11 im Kontext des Matthäusevangeliums”. In: *ZThK* 100, p. 170, Jun. 2003. WAINWRIGHT, Elaine M. “Reading Matthew 3-4: Jesus-Sage, Seer, Sophia, Son of God”. In: *JSNT*, vol. 22, n. 77, p. 34, 2000, declara que além das ênfases

tentações tiveram lugar no plano de Deus para o seu Filho, visto que o mesmo Espírito que assegurou sua filiação divina no evento batismal (3.17), é o mesmo que o conduz ao lugar árido, onde algumas verdades importantes sobre a natureza dessa filiação se tornaram mais claras nos testes empreendidos por Satanás (4.3-10).¹⁰² Acrescenta-se ainda que ser guiado pelo Espírito de Deus tem como resultado uma perfeita sujeição e execução da vontade divina, nas quais aos olhos do evangelista, a vitória do Senhor sobre as tentações teria sido tanto um “*cumprimento de toda a justiça*” (3.15), como foi a submissão ao batismo de João.¹⁰³

No Evangelho mateano, o leitor perceberá que a dádiva do Espírito de Deus na vida e ministério de Jesus também é extensiva aos seus discípulos. Em Mt 10, capítulo que compõe a seção do segundo grande discurso do Senhor (9.35-11.1), a qual é denominada de “*Discurso de missão*”, o evangelista descreve a escolha dos doze (vv. 4-5), seguida por alguns aspectos de sua missão (vv. 5-15) e aviso de inúmeras perseguições que enfrentarão pelo nome do Senhor (vv. 16-23).¹⁰⁴ No entanto, Jesus os encoraja a não se preocuparem com que vão falar, quando comparecer diante dos tribunais, sinagogas e reis (vv. 17-18), assegurando que não serão eles que estarão falando, mas τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν (“*o Espírito do Pai de vocês falará por intermédio de vocês*”, v. 20; NVI). Enquanto a redação marcana dessa promessa traz πνεῦμα τὸ ἅγιον (“*Espírito Santo*”; Mc 13.11), Mateus muda para πνεῦμα τοῦ πατρὸς, demonstrando que a confiança na intervenção do Espírito se baseia na paternidade de Deus.¹⁰⁵ Weaver complementa afirmando que Deus não se limitará a fornecer aos discípulos palavras que terão que falar por suas próprias habilidades. Em vez disso, quando abrirem a boca para falarem, é a voz do Espírito de Deus, seu Pai, que será ouvida por eles. Assim, o testemunho dos discípulos, tanto em termos de seu conteúdo como de sua entrega, aponta para a ação de Deus em seu nome.¹⁰⁶

crisológicas e pneumáticas apresentadas em ambas as perícopes, é possível perceber outros elementos que se entrelaçam entre elas: (1) o uso por Mateus do advérbio τότε (3.13; 4.1, 5, 11) e o substantivo πνεῦμα (3.13; 4.1); e (2) o paralelo fundamental entre João Batista e Jesus que continuará no restante da história.

¹⁰² MORRIS, *op. cit.*, p. 71; HAGNER, *op. cit.*, p. 63-64, sublinha que Espírito do Senhor conduzindo Jesus a este período de testes não deve ser considerado indevidamente estranho, pois, isto é explicado pela crença judaica de que Deus está por trás de tudo o que acontece como uma causa última.

¹⁰³ DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 354.

¹⁰⁴ TALBERT, *op. cit.*, p. 129, vê nesse discurso uma divisão em duas partes: a missão dos Doze a Israel (10.5b-23) e a missão contínua dos discípulos em geral (10.24-42). Ainda segundo este autor, na primeira parte estão duas subunidades (10.5b-15 e 10.16-23); enquanto na segunda há quatro subunidades (10.24-25, 26-31, 32-39, 40-42). Por outro lado, CARTER, *op. cit.*, p. 353, o divide em quatro seções principais: 10.1-4; 5-15; 16-23 e 24-42. Para um estudo estrutural relevante desta seção, v. tb. COMBRINK, Hans J. B. “Structural analysis of Matthew 9:35-11:1”. In: *Neot* 11, p. 98-114, 1980.

¹⁰⁵ GRILLI, *op. cit.*, p. 132.

¹⁰⁶ WEAVER, Dorothy Jean. *Matthew's missionary discourse: a literary critical analysis* (JSNTSup 38). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990, p. 96.

Os discípulos de Jesus não apenas terão a presença do Espírito de Deus capacitando-os diante das autoridades, como também terão a incumbência de ministrar o batismo (Mt 28.16-20. Nessa perícopa,¹⁰⁷ o evangelista diz que após declarar a sua onipotência (v. 18), o Senhor ordena aos seus seguidores para ir e fazer discípulos de todas as nações, batizando-os *em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo* (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος; v. 19b), ensinando-os a observar todo seu ensinamento. Esta sentença triádica encontrada exclusivamente aqui na tradição evangélica,¹⁰⁸ não apenas acentua o cumprimento da promessa de Mt 3.11, como também aponta para a manifestação do Espírito no batismo de Jesus em 3.16-17.¹⁰⁹ Assim como a unção divina por meio do Espírito de Deus no relato batismal, pode ser considerada uma condição prévia para sua atividade messiânica; semelhantemente, todos os que desejam ser seus seguidores, devem ser ungidos por seu Espírito antes de se disporem a participar do empreendimento missionário.¹¹⁰

2.8.3 Objeto de sua missão e destinatários (v. 18d)

A habilitação de Jesus, o novo Servo do Senhor, pelo Espírito de Deus, discutida nos parágrafos precedentes, direciona-se para a realização de uma missão, a qual tem seu objeto e destinatário explícitos. Estes são manifestos por Mateus na quarta linha do v. 18: καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ (“e ele anunciará justiça às nações”, NVI). O vocábulo κρίσις nesse texto aparece em uma posição enfática, demonstrando que a proclamação desse Servo destacada pelo evangelista tem como base e objetivo a justiça para todos. A dificuldade em se chegar a um consenso sobre o sentido da palavra κρίσις (se “justiça” ou “julgamento/juízo”)¹¹¹ no v.

¹⁰⁷ HUBBARD, Benjamin J. *The matthean redaction of a Primitive Apostolic commissioning: an exegesis of Matthew 28:16-20* (SBLDS 19). Missoula, Montana (USA): Scholar Press, 1974, p. 32-66, apresenta um estudo no qual observa vários traços semelhantes nessa perícopa com as narrativas de comissionamento que se encontram no AT (e.g., Êx 3.1-4.16; Js 1.1-11; 1Sm 3.1-4.1a).

¹⁰⁸ GRASSO, *op. cit.*, p.833; SENIOR, *op. cit.*, p. 347. SCHABERG, Jane. *The Father, the Son and the Holy Spirit: the triadic phrase in Matthew 28:19b* (SBLDS 61). Califórnia: Scholar Press, 1982, p. 29-30, diz que a opinião mais comum dos críticos do NT é que a frase triádica em Mt 28.19b é uma fórmula batismal tradicional, que já fazia parte da comunidade mateana e, que, o autor do Primeiro Evangelho a incorporou a fim de concretizar o mandamento do Cristo ressuscitado de “fazer discípulos”. LUZ, *op. cit.*, p. 632, explica que a designação do nome triádico provavelmente surgiu da prática litúrgica de mencionar Pai, Filho e Espírito juntos, como é demonstrado nos escritos paulinos (cf. 1Co 12.4-6; 1Co 6.11; 2Co 13.13; Gl 4.6).

¹⁰⁹ Assim é corroborado por DEINES, *op. cit.*, p. 235; COTHERNET, *op. cit.*, p. 87; KUPP, *op. cit.*, p. 214; NOLLAND, *op. cit.*, p. 1267; BLOOMBERG, *op. cit.*, p. 432; WILKINS, *op. cit.*, p. 955; KINGSBURY, Jack Dean. “The Composition and Christology of Matt 28:16-20”. In: *JBL*, vol. 93, n. 4, p. 578, Dec., 1974; CARTER, *op. cit.*, p. 777.

¹¹⁰ CHARETTE, *op. cit.*, p. 126.

¹¹¹ Segundo BEATON, *op. cit.*, p. 14-15, aqueles que defendem o significado de “julgamento” como tradução para esse termo, chamam a atenção para a presença deste sentido em outras passagens (e.g., 10.15, 11.22, 24, 12.36, 41, 42), e em todo o Evangelho mateano. No entanto, segundo este autor, apesar das atestações a favor do sentido de “julgamento”, há boas razões para sugerir que a denotação “justiça” aqui, define melhor uma característica da era messiânica.

18d, devido à sua ocorrência no v. 20 e noutros versos do capítulo 12 (vv. 36, 41, 42), tem impulsionado interpretações distintas a respeito do significado da pregação de Jesus. Para Carson, se o que está em vista aqui é “*justiça*”, então, esta é concebida de forma abrangente como a autorrevelação do caráter de Deus.¹¹² Gnilka argumenta que com o vocábulo ἀπαγγελεῖ, a justiça que o Servo deve levar aos povos reflete a proximidade do evangelho do Reino.¹¹³ Por sua vez, Fabris acrescenta que sua proclamação tem conotações salvíficas positivas, sendo manifestas na intervenção divina, antecipada na missão histórica de Jesus, e culminando com sua vitória sobre os poderes da morte.¹¹⁴

Enquanto κρίσις (“*justiça*”) expressa o objeto da missão do Senhor Jesus, a expressão τοῖς ἔθνεσιν (“*às nações*”) constitui os destinatários de seu alcance. Isso é ainda mais enfatizado por Mt 12.21: καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν (“*e em seu nome as nações esperarão*”). Ao mencionar ἔθνος como os portadores da esperança nesse texto e os beneficiários da missão no v. 18d, Mateus destaca um dos principais aspectos de sua teologia, visto que uma eventual missão direcionada às nações percorre o cenário narrativo de seu Evangelho.¹¹⁵ Isto se relaciona ao universalismo difundido em muitos oráculos do Segundo Isaías, bem como à expectativa de que a boa notícia da realização escatológica englobaria até mesmo os gentios. Assim, uma das funções da citação isaiana em Mateus é destacar o caráter universal da missão de Jesus.¹¹⁶

De fato, no próprio contexto do capítulo 12, na perícope nas quais os escribas e fariseus pedem para Jesus um sinal (v. 38),¹¹⁷ Mateus apresenta o Senhor usando as figuras dos ninivitas (v. 41) e da rainha do Sul (v. 42), ambas evidentemente gentias – em contraste com a resposta negativa da liderança judaica.¹¹⁸ Por um lado, o povo de Nínive respondeu favoravelmente à pregação de Jonas (cf. Jn 3.5) e, por outro, a monarca de Sabá veio dos confins da terra a fim de escutar a sabedoria do Rei Salomão (cf. 1Rs 10.1-10; 2Cr 9.1-9). Esses dois exemplos

¹¹² CARSON, *op. cit.*, p. 340.

¹¹³ GNILKA, *op. cit.*, p. 658.

¹¹⁴ FABRIS, *op. cit.*, p. 285.

¹¹⁵ SENIOR, *op. cit.*, p. 139; NOLLAND, *op. cit.*, p. 489, diz que a linguagem da esperança é sugestiva de um processo em andamento, se encaixando muito bem na forma como o Reino de Deus é concebido por Mateus. Ainda segundo este autor, o evangelista pode muito bem pretender que seus leitores relacionem a esperança no nome do servo aqui, com o significado dos nomes “*Jesus*” e “*Emanuel*”, que ocorrem nas narrativas (1.21, 23).

¹¹⁶ HAGNER, *op. cit.*, p. 338; GRASSO, *op. cit.*, p. 388-389.

¹¹⁷ REPSCHINSKI, *op. cit.*, p. 133, esclarece que esse relato de controvérsia sobre um sinal exigido por Jesus, e o dito do sinal de Jonas, ocorre com várias variações nos evangelhos sinóticos. Segundo este autor, Mateus relata a controvérsia 2x e ambas às vezes a liga com o ditado de Jonas (12.38-42; 16.1-4). Marcos relata uma controvérsia semelhante em 8.11-12, mas não cita o sinal de Jonas. Em contrapartida, Lucas descreve a demanda por um sinal no contexto de sua forma de controvérsia sobre Belzebu (11.16), mencionando a discussão a respeito do sinal de Jonas independentemente (11.29-32). Para uma análise crítica das fontes e histórico tradicional dessa passagem nos sinóticos, v. tb. FUCHS, Albert. “Das Zeichen des Jona: vom Rückfall”. In: *SNTU* 19, p. 131-160, 1994.

¹¹⁸ SENIOR, *op. cit.*, p. 15

servem como um endosso implícito da missão entre os gentios.¹¹⁹ Ambas as histórias sublinham a relativa receptividade dos gentios que se enquadram no tema do Evangelho mateano. Elas também servem para confirmar a abertura universal da graça de Deus em favor dos pagãos, demonstrando também que a missão gentia está no plano teológico de Mateus.¹²⁰

Além da perícopre de Mt 12.38-42, ao longo do cenário narrativo do Evangelho segundo Mateus, é possível notar um acento dado significativamente pelo seu autor, a inclusão da missão aos “*gentios/nações*” (ἔθνος).¹²¹ Em Mt 4.12-17, o evangelista ressalta o início da missão do Senhor recorrendo ao texto de Is 8.23b-9.1-2, no qual ele identifica o *locus* de seu ministério como Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (“*a Galileia dos Gentios/nações*”, v. 15). O texto declara também a esperança que nasce para as pessoas que estavam sentadas na escuridão (v. 16), certamente referindo-se à missão de Jesus em geral, mas apontando para o futuro, onde os gentios serão incluídos (Cf. At 10.23-43; 13.44-52). Por conseguinte, ao comparar o texto de Mt 4.12-17 com o do cap. 12.15-21, nota-se que a inserção dos gentios/nações na atividade proclamadora de Senhor é antecedida por quatro elementos: (1) uma descrição de ameaça (prisão de João [4.12]; conspiração dos fariseus para matar Jesus [12.14]); (2) um verbo utilizado para descrever a consciência de Jesus (ἀκούω [4.12]; γινώσκω [12.15]); (3) ênfase na sua retirada (4.12; 12.15); e (4) uma citação de cumprimento tendo por base uma passagem isaianica (9.1-2 em 4.15-16; e 42.1-4 em Mt 12.18-21). O quadro seguinte auxiliará na visualização destes elementos:¹²²

	Mt 4.12-17	12.15-21
Ameaça	João, seu precursor preso (v. 12)	Os fariseus conspiram para tirar a vida de Jesus (v. 14)
Consciência	Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη [...], v. 12a	Ὁ δὲ Ἰησοῦς γινώσκει [...], v. 15a
Retirada	[...] ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, v. 12b	[...] ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν, v. 15b
Texto de Isaías	8.23b-9.1-2: γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλὶμ [...] Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (vv. 15-16)	42.1-4: καὶ κρίσω τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ [...] καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν (vv. 18-21)

¹¹⁹ WITHERINGTON, *op. cit.*, p. 250; MERRILL, Eugene H. “The sign of Jonah”. In: *JETS*, vol. 23, n. 1, p. 29, 1980; HAGNER, *op. cit.*, p. 355; OSBORNE, *op. cit.*, p. 486. CHOW, Simon. *The sign of Jonah reconsidered: a study of its meaning in the Gospel Traditions* (ConBNT 27.). Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell International, 1995, p. 91, argumenta que a elevação dos gentios, representada pelos ninivitas e pela rainha do Sul, o tom judicial da apresentação do caso como um todo, as palavras ὥδε (v. 41) e ὅστις (v.50), assim como o presente tenso no v. 50; todos confirmam a preocupação admoestadora e missionária deste evangelho.

¹²⁰ KEENER, *op. cit.*, p. 368; FABRIS, *op. cit.*, p. 293; BIRD, Michael F. *Jesus and the Origins of the Gentile Mission* (LNTS 331). London/New York: T&T Clark International, 2006, p. 60.

¹²¹ SENIOR, Donald. “Between two worlds: gentiles and jewish christians in Matthew’s Gospel”. In: *CBQ*, vol. 61, n. 1, p. 14, 1999, alista dezoito textos (1.1; 1.2-16; 2.1-12; 4.12-16; 4.23-26; 8.5-13; 11.20-24; 12.18-21; 12.38-41; 15.21-28; 20.1-16; 21.43; 22.1-14; 24.14; 25.31-46; 27.19; 27.54; 28.16-20), muitos deles específicos por Mateus, que alertam o leitor sobre o envolvimento dos gentios com a missão de Jesus. Segundo este autor, desses textos, catorze deles não têm paralelo no Evangelho segundo Marcos, e doze são encontrados apenas em Mateus, aparecendo em praticamente todos os grandes segmentos da história do evangelho.

¹²² Quadro original apresentado por HUIZENGA, *op. cit.*, p. 48.

Como se pode observar, em ambas as citações de cumprimento, uma do Proto-Isaías, outra, do Dêutero-Isaías, que o Evangelho segundo Mateus faz referência, o vocábulo *ἔθνος* (“*gentios/nações*”) é encontrado. Enquanto em 12.18-21, o autor do Primeiro Evangelho sublinha os destinatários da atividade missionária de Jesus; em 4.15, ao mencionar a “*Galileia dos Gentios*” (Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν), ele dar ênfase ao movimento geográfico de sua missão. Davies e Allison dizem que por esta expressão, o evangelista não tencionava dizer que a Galileia era apenas ocupada principalmente por não-judeus, ou que Jesus ministrará ali aos gentios.¹²³ Luz destaca que interesse de Mateus é teológico: apresentar um texto bíblico que procure evidenciar uma conexão entre o Messias e os gentios. O enunciado do AT é utilizado por Mateus para destacar o ministério de Jesus, o qual embora seja direcionado inicial e principalmente a Israel, também percorrerá ambientes gentios, fora do alcance das instituições religiosas e do Templo.¹²⁴ Ressalta-se ainda que a apresentação da atividade messiânica localizada na Galileia é uma profecia que não se limita ao povo judeu, mas manifesta uma dimensão universalista. Dessa maneira, ambos os textos isaiaônicos, citados pelo evangelista, demonstram que a salvação oferecida aos gentios está inserida em uma perspectiva bíblica e profética.

A participação dos gentios no plano salvífico realizado por Jesus é ainda demonstrada por Mateus em dois relatos de milagres: a cura do servo do centurião em Cafarnaum (8.5-13) e A filha de uma mulher cananeia (15.21-28).¹²⁵ Embora o termo *ἔθνος* não esteja presente nessas duas narrativas, as designações “*centurião*” (ἐκατόνταρχος, 8.5) e “*Tiro e Sidom*” (Τύρου καὶ Σιδῶνος, 15.21), claramente não-judaicas, servem para ilustrar a teologia mateana da relação

¹²³ DAVIES; ALLISON JR., *op. cit.*, p. 384-385; SIM, David C. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: the history and social setting of the matthean community* (SNTW). Edinburgh, Scotland: T&T Clark International, 1998, p. 220, declara que a Galileia tinha uma população mista de judeus e gentios, e Mateus especifica que enquanto Jesus estava na “*Galileia dos gentios*”, sua missão ali era restrita ao povo judeu desta região. Segundo este autor, isto é sugerido não apenas por sua ênfase nas antigas áreas tribais de Zebulom e Naftali, mas também pela utilização do termo *λαὸς* (v. 16), os quais descrevem aqueles que agora veem a luz e são beneficiários da missão de Jesus. Para uma discussão do pano de fundo de histórico da expressão “*Galileia dos Gentios*”, v. tb. OVERMAN, J. Andrew. *Church and community in crisis: The Gospel according to Matthew* (NTCC). Pennsylvania: Trinity Press International, 1998, p. 58-63; FREYNE, Sean. *Galilee: from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E to 135 C.E.* Delaware: Michael Glazier; Indiana: University of Notre Dame Press, 1980, p. 138-145.

¹²⁴ LUZ, *op. cit.*, p. 158; GRASSO, *op. cit.*, p. 124. ZIETHE, Carolin. *Auf seinen Namen werden die Völker hoffen: Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils* (BZNW 233). Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, p. 250, afirma que o curso do ministério de Jesus é refletido, não simplesmente em uma apresentação cronológica das localizações topográficas, mas como uma declaração teológica baseada nas Escrituras. Ainda segundo esta autora, a teologia mateana a respeito das nações, não aparece como expressão de uma inovação iniciada por Cristo, mas sua intenção já está estabelecida nas próprias Escrituras.

¹²⁵ KONRADT, Matthias. *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* (WUNT 215). Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 70, esclarece que a narrativa em Mt 15.21-28 é extraída do Evangelho segundo Marcos, enquanto a do capítulo 8.5-13, é proveniente da fonte *Q*. Ainda segundo este autor, Mateus tencionou demonstrar que ambas as narrativas pertencem uma à outra por meio da formulação paralela editorial dos versículos finais de cada uma dessas perícopes (8.13; 15.28).

Israel-Gentios. Além disso, nos dois episódios se observam alguns paralelos: em primeiro lugar, os personagens gentios suplicam a ajuda de Jesus em favor de um doente de sua casa (8.6; 15.22). Em segundo, a fé manifestada é elogiada pelo Senhor (8.10; 15.28). Em terceiro, em ambas as narrativas há um dito de Jesus: escatológico, na do centurião (vv. 11-12);¹²⁶ e de exclusividade missionária na da mulher cananeia (vv. 24, 26).¹²⁷ Por fim, nos dois relatos, a insistência desses gentios não se dirige contra a missão de Jesus para com Israel, uma vez que eles a aceitam e sabem sua condição, mas apontam para a universalidade da salvação que raiou com o advento do Senhor. A respeito disso, Trilling declaração que há harmonia nas histórias, visto que ambas deixam claro que a salvação no sentido correto somente pode, portanto, vir aos gentios por meio da missão do Senhor direcionada a Israel.¹²⁸

De fato, a declaração feita por Trilling anteriormente, é corroborado pelas instruções que o Senhor deu aos seus discípulos em Mt 10.5b-6. Nestes versos, o evangelista sublinha que depois selecionar doze discípulos (vv. 1-4), Jesus envia-os em missão, recomendando-lhes para que não fossem pelo caminho dos gentios e nem entrassem na cidade dos samaritanos (εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθῃτε, v. 5cd).¹²⁹ A justificativa para tal proibição é dada no verso seguinte: πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ (“Mas ide, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel”, v. 6; ARC). Tanto a restrição no primeiro verso quanto a declaração neste último, formam um paralelo,¹³⁰ indicando

¹²⁶ CARSON, *op. cit.*, p. 245, declara que o dito traz um quadro de um “banquete messiânico”, sublinhado por passagens do AT (e.g., Is 25.6-9; 65.13-14) e adornado pelo judaísmo posterior. Segundo este autor, esses adornos, em geral, não antecipavam a presença dos gentios no banquete, o qual simbolizava a consumação do reinado messiânico. Entretanto, no texto de Mt 8.11-12, Jesus insiste que muitos virão dos quatro cantos da terra e se juntaram aos patriarcas na mesa. FRANCE, *op. cit.*, p. 316, afirma que o ditado do Senhor nesses versos, transmite uma mensagem semelhante à explicação de Paulo em Rm 4, o qual destaca que todos os que acreditam e recebem a Cristo, tanto gentios como judeus, são agora filhos de Abraão.

¹²⁷ JACKSON, Glenna S. “Have mercy on me”: the story of the canaanite woman in Matthew 15.21-28 (JSNTSup 228). London/New York: Sheffield Academic Press, 2002, p. 48, sublinha que há duas afirmações particularmente difíceis na história da mulher cananeia: a primeira delas é o *logion* de exclusividade no v. 24 e; a segunda, é a referência aos cães no v. 26. Ambas, segundo esta autora, podem estar vinculadas à questão gentia apresentada na própria narrativa. Para uma interpretação do ponto de vista feminista dessa história, v. tb. WAINWRIGHT, Elaine M. *Towards a feminist critical reading of the Gospel according to Matthew* (BZNW 60). Berlin/New York: De Gruyter, 1991, p. 102-113.

¹²⁸ TRILLING, *op. cit.*, p. 135; KONRADT, *op. cit.*, p. 80; WILK, Florian. *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker* (BZNW 109). Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2002, p. 146.

¹²⁹ WILLITTS, Joel. *Matthew's Messianic Shepherd-King: in search of ‘the lost sheep of the house of Israel’* (BZNW 147). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007, p. 200-201, diz que em discussões recentes sobre o significado da restrição, a questão se resumiu a saber se as frases εἰς ὁδὸν ἐθνῶν e εἰς πόλιν Σαμαριτῶν têm principalmente uma referência geográfica ou étnica. A primeira sentença (lit. “no caminho dos gentios”) pode ser traduzida como “na direção dos gentios” com a frase genitiva ὁδὸν ἐθνῶν possuindo um sentido direcional. Ainda segundo este autor, outra abordagem adotada pelos estudiosos é ver as duas frases supracitadas como uma sínecdoque denotando os grupos de pessoas dentro e ao redor do povo de Israel.

¹³⁰ WEAVER, *op. cit.*, p. 192, esclarece que o fato da recomendação do v. 6 ser paralelo a duas restrições do v. 5b, significa que a oração τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ é paralela às referências aos “gentios” e “samaritanos”. Ainda segundo esta autora, a expressão οἴκου Ἰσραὴλ funciona epexegeticamente em vez de

que nesta fase inicial, a missão dos discípulos deveria ser primeira e exclusivamente direcionada aos judeus.¹³¹ Observa-se que as proibições do v. 5b inicialmente limitavam os discípulos à região galileia. Desta forma, Mateus assinala que a atividade missionária dos discípulos deve seguir o padrão do ministério de Jesus, que também começou nessa região (4.14-16).¹³² Segundo Morosco, em Mt 10.5-6, o campo missionário é expressamente limitado ao povo de Israel. Além disso, os doze apóstolos são evidentemente vistos como enviados às doze tribos de Israel que tradicionalmente se esperava que fossem restauradas para o reino (Cf. 19.28).¹³³ Poittevin e Charpentier esclarecem que em seu primeiro sentido, essas ordens eram restritivas, uma vez que Jesus se apresenta como o Messias de seu povo. Entretanto, na época em que o evangelista escrevia o seu Evangelho, o vocábulo “*Israel*” parece ter sido reinterpretado em um novo sentido. Ainda segundo estes autores, a palavra tinha um significado geográfico ou étnico, no entanto, assumiu, sobretudo, um sentido teológico, designando todos os que reconheceram ou reconheceriam em Jesus o cumprimento da vontade salvífica de Deus. Assim, o Israel de Deus no NT constitui a comunidade de crentes, provenientes do judaísmo ou do paganismo.¹³⁴

Ainda a respeito da missão aos gentios, o Evangelho segundo Mateus sublinha um papel evangelizador de sua comunidade nos últimos dias. No “*discurso escatológico*” que se inicia em Mt 24, ao ser questionado pelos discípulos acerca dos eventos e sinais que antecederão sua *parousia* e o fim do mundo (v. 3), Jesus lhes expõe uma série de acontecimentos envolvendo os seus seguidores e *ἔθνος* (vv. 4-14).¹³⁵ De forma similar às declarações feitas no discurso

parcialmente em relação à frase τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα: o significado literal de toda a sentença é, portanto, “a ovelha perdida, ou seja, aquelas que constituem a casa de Israel”.

¹³¹ OSBORNE, *op. cit.*, p. 377; GRASSO, *op. cit.*, p. 327; MORRIS, *op. cit.*, p. 245; FRANCE, *op. cit.*, p. 381-382; KEENER, *op. cit.*, p. 315. LAGRANDE, James. *The earliest christian mission to “all nations” in the light of Matthew’s Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 137; SCOTT, J. Julius. “Gentiles and the ministry of Jesus: further observations on Matt 10.5-6; 15.21-28”. In *JETS*, vol. 33, n. 2, p. 169, 1990. OVERMAN, *op. cit.*, p. 151, declara não haver razão para supor que isto signifique que alguma nação, grupo ou etnia esteja, portanto, excluída. Segundo este autor, o termo *ἔθνος*/*ἔθνη* não implica necessariamente exclusão. BROWN, Schuyler. “The Mission to Israel in Matthew’s Central Section (Mt 9:35-11:1)”. In: *ZNW* 69, p. 90, 1978, diz que embora a missão gentia esteja fora da responsabilidade da comunidade mateana, no que diz respeito a esta seção, a existência de tal missão parece estar implícita na garantia de Jesus de que os sofrimentos dos discípulos missionários servirão de testemunho tanto para os judeus quanto para os gentios.

¹³² GUNDRY, *op. cit.*, p. 185.

¹³³ MOROSCO, Robert E. “Matthew’s formation of a commissioning type-scene out of the Story of Jesus’ commissioning of the twelve”. In: *JBL*, vol. 103, n. 4, p. 548-549, 1984.

¹³⁴ POITTEVIN; CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 37.

¹³⁵ BROWN, Schuyler. “The matthean apocalypse”. In: *JSNT* 4, p. 7-8, 1979, esclarece que esta seção do Evangelho segundo Mateus inclui material derivado de Marcos (4-9; 13-25; 29-31) e de *Q* (26-28), assim como três versículos de sua própria composição (10-12), combinando todos esses materiais para formar um conjunto. SIM, David C. *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew (SNTSMS 88)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 161, explica que nos vv. 4-8, Mateus segue de perto o texto marcano (Mc 13.5-8) ao listar os sinais que indicam o *ἀρχὴ ὀδύων* (“*princípio das dores*”, v. 8). Após este verso, o evangelista edita drasticamente sua fonte, transpondo o bloco de material em Mc 13.9-13 (exceto o v. 10) para a responsabilidade missionária do capítulo 10 (vv. 17b-22). A respeito de alguns aspectos históricos editoriais da primeira parte de Mt 24, v. tb. BROER, Ingo. “Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt 24:1-28”. In: *NovT* 35, p. 209-233, 1993.

missionário (10.1-15),¹³⁶ o Senhor os coloca em sobreaviso, pois, por causa do seu nome, eles serão odiados por todas as nações (ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἔθνων, v. 9c). No entanto, num verso mais adiante, ele declara que, antes de vir o fim de todas as coisas: “*este evangelho do Reino será pregado em todo o mundo (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ), para testemunho a todas as nações (εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, v. 14)*”.¹³⁷ Um dos aspectos do tempo que precede o fim é a proclamação universal de εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (“*evangelho do Reino*”), enfatizada pela frase ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ. Este anúncio envolve o testemunho, isto é, o relato dos eventos que constituem o evangelho ou “*kerygma*”.¹³⁸ A tarefa da proclamação e a experiência de ser odiado está em uma relação mútua de ambivalência peculiar, as quais, segundo Gnilka, significa que a tarefa do proclamador só pode ser cumprida na resistência, assim como uma comunidade cristã contestada deve dar voz a sua mensagem e a si mesma através da pregação.¹³⁹

Por fim, no relato da grande comissão registrado no capítulo final do evangelho mateano (28.16-20), uma das últimas palavras do Jesus Ressurreto aos seus discípulos manifesta-se no mandato missionário de ir e fazer discípulos de todas as nações (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, v. 19ab).¹⁴⁰ Sintaticamente, a oração entre parênteses é composta por dois verbos no aoristo, πορεύομαι (particípio) e μαθητεύω (imperativo), os quais são regidos pela conjunção coordenada οὖν. Segundo Konradt, por meio desta partícula, Mateus identifica explicitamente a missão universal como uma consequência da autoridade de Jesus declarada no v. 18.¹⁴¹ Stuhlmacher destaca que com a ordem μαθητεύσατε (“*fazer discípulos*”), o evangelista define o que é importante na missão para as nações: fazer judeus e gentios μαθηταί de Jesus no

¹³⁶ NOLLAND, *op. cit.*, p. 964; KONRADT, *op. cit.*, p. 336. Para uma análise comparativa desses dois textos, v. tb. REICKE, Bob. “A test of synoptic relationships: Matthew 10:17-23 and 24:9-14 with parallels”. In: FARMER, William R. (ed.). *New synoptic studies: the Cambridge Gospel conference and beyond*. Georgia: Mercer University Press, 1983, p. 218-221.

¹³⁷ DUPONT, Jacques. *Le tre apocalissi sinottiche: Marco 13, Matteo 24-25 e Luca 21*. Bologna: EDB, 1986, p. 59-60, afirma que a dupla menção de “*todas as nações*” nos vv. 9 e 14, pode ser considerada uma inclusão. O bloco desses versos, os quais se concentram na crise interna da comunidade cristã, é assim enquadrado por duas indicações que chamam a atenção para a relação entre a igreja e o mundo gentio: por um lado a igreja deve sofrer com a hostilidade dos pagãos, por outro lado deve proclamar-lhes o evangelho. Este autor ainda acrescenta que os povos que a perseguem são os mesmos de onde irradia seu testemunho, e a evangelização universal é exatamente a tarefa que deve ser realizada antes que se possa falar da chegada do fim.

¹³⁸ HAGNER, *op. cit.*, p. 695.

¹³⁹ GNILKA, *op. cit.*, p. 466-467.

¹⁴⁰ BASSET, Jean-Claude. “Dernières paroles du ressuscité et mission de l’église aujourd’hui: à propos de Mt 28,18-20 et parallèles”. In: *RTP*, vol. 114, n. 4, p. 359, 1982, afirma que há uma sequência de três elementos facilmente discerníveis nas palavras do Ressuscitado, que evidenciam o caráter da delegação de poder: ele começa afirmando sua onipotência (v. 18b) para assim estabelecer a missão dos discípulos (v. 19-20a) e garantir-lhes os meios para realizá-lo (v. 20b). Ainda segundo este autor, há claramente uma relação de causa e efeito entre esse poder dado (divino passivo) estendido a todo o universo e a instrução missionária.

¹⁴¹ KONRADT, *op. cit.*, p. 307.

sentido da própria tradição mateana.¹⁴² Ulrich também observa que *πορεύομαι*, na sua forma participial (*πορευθέντες*), ecoar a comissão anterior de ir às ovelhas perdidas da casa de Israel para proclamar as boas-novas do reino dos céus (10.6-7). Além disso, ao usar o participípio do verbo *πορεύομαι* tanto em Mt 10.7 quanto aqui, o evangelista reconhece que a viagem era um meio necessário pela qual os arautos cumpriam sua tarefa. Desta forma, a missão ordenada na grande comissão inclui o anúncio e o ensino do evangelho a todas as nações.¹⁴³

2.8.4 Seu comportamento e sua atitude (vv. 19-20)

Mt 12.19-20 assinala o comportamento e atitude do Servo do Senhor por meio de seis características, sendo que as cinco primeiras sublinham o que ele não fará (19-20*ab*) e, a última, o que realizará (20*c*). As três primeiras negativas aparecem na oração do v. 19: *οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγᾶσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ* (“*Não contenderá, nem gritará, nem alguém ouvirá nas praças a sua voz*”, ARA). Essas retratam o comportamento e a reação verbal de Jesus diante dos confrontos com seus oponentes.¹⁴⁴ Além disso, a descrição apresentada no v. 19 se encaixa perfeitamente na retirada do Senhor e na ordem de silêncio enfatizadas por Mateus nos vv. 15-16, as quais ele viu cumpridas na citação isaiana.¹⁴⁵ O texto do v. 19 justifica a localização dessa citação, visto que o modo como Jesus trata a hostilidade dos fariseus nas perícopes precedentes (vv. 1-8, 9-14) e subsequentes (vv. 22-32), ilustram que ele não é barulhento ou contendor.¹⁴⁶ Acrescenta-se ainda que essas palavras são centrais aos

¹⁴² STUHLMACHER, Peter. “Zu missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20”. In: *EvT*, vol. 59, n. 2, p. 121, 1999; LAGRANDE, *op. cit.*, p. 239-240, sublinha que uma vez que a grande comissão se encontra no Evangelho segundo Mateus, tendo como cenário a Galileia, esta nova etapa da missão messiânica não somente começa simbolicamente no mesmo lugar da primeira, mas também implica a mesma reunião concêntrica de “fazer discípulos” (cf. Mt 4.18-22). FINKBEINER, Douglas. “An examination of ‘Make disciples of all Nations’ in Matthew 28:18-20”. In: *CTBJ* 7.1, p. 27, 1991, esclarece que este mandato, conforme o ensinamento sobre o discipulado no Primeiro Evangelho, significa levar alguém a uma relação submissa, crescente e viva com Jesus Cristo, na qual começa com a conversão.

¹⁴³ ULRICH, Daniel W. “The Missional Audience of the Gospel of Matthew”. In: *CBQ*, vol. 69, n. 1, p. 71, 2007; CUVILLIER, Élian. “Particularisme et universalisme chez Matthieu: quelques hypothèses à l’épreuve du texte”. In: *Bib* 78, p. 499, 1997, a abertura da missão universal é o resultado, não de uma periodização da história, mas de uma mudança de identidade. SIM, David C. “The Gospel of Matthew and the Gentiles”. In: *JSNT*, vol. 17, n. 57, p. 43-44, 1995, alega que a grande comissão na conclusão desse Evangelho não se refere à participação da comunidade mateana na missão gentia em nenhuma etapa de sua história. Em seu argumento, ela não pode anunciar uma missão futura, pois a ordena no momento após a ressurreição de Jesus. Mas também não se refere a uma missão passada, porque o Evangelho é claro ao mostrar que a igreja mateana se confinou à missão para os judeus. Para um resumo das diferentes visões interpretativas desse texto, v. tb. FOSTER, Paul. *Community, law and mission in Matthew’s Gospel (WUNT 177)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. 241-247.

¹⁴⁴ BEATON, *op. cit.*, p. 146.

¹⁴⁵ OSBORNE, *op. cit.*, p. 467; CARSON, *op. cit.*, p. 340; GNILKA, *op. cit.*, p. 658; MENKEN, *op. cit.*, p. 262; BRUNER, *op. cit.*, p. 556-557; LUZ, *op. cit.*, p. 194. CARTER, *op. cit.*, p. 404, afirma que a interpretação comum de que este comportamento reflete o de Jesus em Mt 12.15-16 é inadequada. Segundo este autor, a descrição no v. 19 poderia indicar que, embora surjam conflitos, o Senhor não se desviará de sua missão, ou talvez também implique sua indisponibilidade para entrar em certos tipos de disputas, tais como a defesa pública de sua identidade e credenciais.

¹⁴⁶ NOLLAND, *op. cit.*, p. 493.

olhos de Mateus, pois expressam o exercício messiânico de Jesus, que cumpriu sua missão de forma pacífica e humilde. Ao contrário de alguns pseudo-profetas que gritavam e líderes militares que apelavam para as lutas para alcançar seus objetivos, a voz do novo Servo não será ouvida nas ruas (*ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ*);¹⁴⁷ visto que ele não cumprirá sua missão de forma avassaladora, por meio de gritos e guerras.¹⁴⁸

A quarta e quinta características da atuação de Jesus, como o Servo do Senhor, são sublinhadas pelo evangelista nas duas primeiras linhas do v. 20: *κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει* (“*Não quebrará o caniço rachado, não apagará o pavio fumegante...*”; NVI).¹⁴⁹ A dupla metáfora expressada neste verso destacam a compaixão e misericórdia de Jesus, demonstrando que o seu ministério não avançou e nem prosseguirá com insensibilidade em relação aos fracos e desamparados.¹⁵⁰ Do ponto de vista do contexto remoto, ambas metáforas apontam para a preocupação de Jesus em Mt 9.36, assim como o convite oferecido por ele em Mt 11.28-30.¹⁵¹ No contexto próximo, elas acentuam sua ação em favor dos discípulos famintos em Mt 12.1-8, como também diante do sofrimento do doente nos vv. 9-14 e a cura de muitos da multidão que o seguiu no v. 15.¹⁵² Hendriksen declara que num contexto que fala de justiça sendo proclamada aos gentios (v. 18*d*), bem como da esperança que eles colocarão no nome do Senhor (v. 21), é quase certo que as imagens da “*cana trilhada*” e do “*pavio fumegante*” devem ser consideradas em sentido figurado, com referência aos que estão longe, os fracos, desamparados e de pequena fé.¹⁵³ Por sua vez, Carter sublinha que essas

¹⁴⁷ PIKAZA, *op. cit.*, p. 475. Segundo GRASSO, *op. cit.*, p. 389, a apresentação do primeiro aspecto da missão “*Não contenderá*” (*οὐκ ἐρίσει*) é completada por esta última sentença. Assim, a missão de Jesus não corresponde às expectativas de um messias vitorioso e aclamado, mas é configurada à do servo silencioso enviado para os necessitados, os pequenos e os marginalizados. MENKEN, *op. cit.*, p. 262, declara que esta oração pode ser interpretada de duas maneiras, dependendo do significado atribuído ao verbo *ἀκούω* (“*ouvir*”): pode significar que ninguém ouvirá o som da voz do servo, ou que ninguém emprestará um ouvido ao servo. O primeiro é dificilmente compatível com o contexto da citação, pois nas cenas que precedem, como nas seguintes, a voz de Jesus é continuamente ouvida. O segundo significado se adéqua muito melhor ao contexto: os fariseus (e outros) não responderam positivamente ao Senhor, uma recusa que chegou a um clímax preliminar em sua decisão de matá-lo (v. 14; v. tb. Mt 27.1).

¹⁴⁸ MORRIS, *op. cit.*, p. 311, acentua que o trabalho do Senhor será feito sem barulho e sem publicidade. NEYREY, *op. cit.*, p. 470, diz que a interpretação do v. 19 está dentro do contexto do Primeiro Evangelho. Segundo este autor, o servo não se recusa a falar em geral, visto que ele anuncia a mensagem de Deus e pronuncia o julgamento. Porém, ele se recusa a dar sinais além de seus milagres, assim como a defender sua autoridade.

¹⁴⁹ Segundo FRANCE, *op. cit.*, p. 473, uma cana era usada tanto para medir quanto para apoio, de modo que uma vez perdida sua retidão por flexão ou rachadura, ela não tinha mais utilidade. Por outro lado, uma tira de pano de linho era usada como pavio de lâmpada, e se esfumasse, não daria mais luz, sendo simplesmente uma fonte de poluição e correndo o risco de se esvanecer por completo. O bom senso exigiria que ambos fossem substituídos, que a cana fosse quebrada e descartada ou queimada e que o pavio fosse extinto.

¹⁵⁰ CARSON, *op. cit.*, p. 340.

¹⁵¹ WILKINS, *op. cit.*, p. 445.

¹⁵² NOLLAND, *op. cit.*, p. 494; OSBORNE, *op. cit.*, p. 467; BRUNER, *op. cit.*, p. 557; DA SPINETOLI, *op. cit.*, p. 360-361; MÜLLER, Mogens. “The theological interpretation of the figure of Jesus in the Gospel of Matthew: some principal features in matthean christology”. In: *NTS*, vol. 45, n. 2, p. 168, 1999.

¹⁵³ HENDRIKSEN, *op. cit.*, p. 27-28.

imagens lembram os marginalizados e subjugados, para os quais a vida no contexto imperial romano se mostrava difícil em razão do trabalho árduo, má alimentação, recursos inadequados, doenças, impostos, dívidas e falta de oportunidades.¹⁵⁴

O aspecto positivo da missão do Servo, a saber, o que ele realmente realizará, é revelado na linha final do v. 20: *ἕως ἄν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν* (“... até que leve a vitória a justiça”; NVI). Atualmente, tem sido encontradas interpretações distintas para este enunciado: Neyrey, por exemplo, vê no contexto da perícopes do Belzebu o seu cumprimento.¹⁵⁵ Hagner aponta para a espera da realidade da bênção escatológica e do julgamento.¹⁵⁶ Por conseguinte, Menken o interpreta como uma indicação da morte e ressurreição de Jesus.¹⁵⁷ A respeito disso, Konradt afirma que a partícula *ἕως* (“até”) no v. 20c, livremente elaborada por Mateus, inclui neste contexto os eventos da morte e ressurreição de Jesus, porque através da sua morte ele não sucumbe aos seus adversários, mas leva consigo a “vitória” (*νίκος*) com a sua elevação como Senhor do mundo.¹⁵⁸ Em contrapartida, Beaton declara que o evangelista, ao empregar a locução subordinativa temporal *ἕως ἄν* (“até que”), associa o v. 20c com as linhas anteriores, estabelecendo, assim, um nexos entre o ministério compassivo no v. 20a e a vitória da justiça no v. 20b; sem referência a um possível estado de enfraquecimento do servo do Senhor. Com base nesta interpretação, este autor acentua que se a ligação for temporal, como parece provável, então o enunciado do v. 20c marca um desenvolvimento cronológico que incorpora a ideia de que Jesus cuidará dos pobres e oprimidos até o estabelecimento vitorioso da justiça;¹⁵⁹ o qual ocorrerá na consumação dos tempos.

¹⁵⁴ CARTER, *op. cit.*, p. 404-405. Segundo MENKEN, *op. cit.*, p. 262, as metáforas empregadas aqui estão abertas a várias interpretações, sendo que Mateus não indica que ele deseja limitar sua aplicação e sentido. BEATON, *op. cit.*, p. 146-147, afirma que a difícil tarefa de estabelecer as suas referências é ainda mais agravada pelo uso dessa citação. Segundo este autor, o Targum de Isaías preenche a tradução, equacionando os pobres com a cana quebrada e os necessitados com o pavio fumegante. LUZ, *op. cit.*, p. 195, declara que o texto dá aos leitores a liberdade de aplicar a si mesmos essas imagens à luz da história de Jesus contada por Mateus. Para este autor, o importante é a direção cristológica básica que ele pretende transmitir com a ajuda delas.

¹⁵⁵ NEYREY, *op. cit.*, p. 464. NICKEL, *op. cit.*, p. 175, declara que na perícopes de Belzebu, Mateus descreve a pretensão de Jesus de fazer exatamente o que é descrito no v. 20c. Segundo este autor, o ato de Jesus de expulsar demônios (*ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια*) pelo Espírito de Deus (*ἐν πνεύματι θεοῦ*), significa não apenas a presença do Reino de Deus (v. 28), mas também o julgamento escatológico e a vitória sobre Satanás (v. 29).

¹⁵⁶ HAGNER, *op. cit.*, p. 338.

¹⁵⁷ MENKEN, *op. cit.*, p. 263; BRUNER, *op. cit.*, p. 558; KEENER, *op. cit.*, p. 361. GNILKA, *op. cit.*, p. 659, declara que se essa interpretação estiver correta, é certamente a intervenção mais importante no texto profético, constituindo uma prova clara da adaptação do texto à perspectiva cristã.

¹⁵⁸ KONRADT, *op. cit.*, p. 298.

¹⁵⁹ BEATON, *op. cit.*, p. 147. Segundo CARSON, *op. cit.*, p. 340, o que é retratado pelo v. 20, em geral é um ministério tão gentil e compassivo realizado por Jesus, que o fraco não é pisado nem massacrado até que a justiça, a plena justiça de Deus triunfe. CARTER, *op. cit.*, p. 405, declara que toda atividade de cura e exorcismo é uma vitória do reino de Deus sobre o que se lhe opõe (e.g., Mt 4.1-11; 12.24-28), a qual antecipa o completo estabelecimento do reino dos céus, onde a saúde, a integridade e a justiça prevalecerão. Para uma interpretação diferente do que foi discutido até agora, v. tb. MYERS, Alicia D. “Isaiah 42 and the characterization of Jesus in

3. Focalização pragmática: Missão e justiça

A partir do que foi abordado anteriormente, acrescentando-se também os apontamentos feitos na análise sintática e semântica, é possível delinear que o principal nó pragmático posto em relevo pelo texto de Mt 12.18-21, tem como fundamento a relação que sobrevém entre a missão e justiça orientadas pelo Senhor. Assim, nos parágrafos subsequentes será realizado uma atualização da leitura do texto mateano, levando-se em consideração o leitor real do século XXI na descrição narrativa como se fosse o “*novo servo do Senhor*”.

3.1 Missão como tarefa primordial da igreja

O nexó entre a voz de Deus e a vontade do Messias, expresso na citação isaianica em Mt 12.18-21, oferece para o leitor atual elementos constitutivos da tarefa missionária da igreja, despertando o desejo de seguir o querer do Pai em seu caminho pessoal e na *práxis* comunitária. Por meio da conexão explícita entre a apresentação do Senhor Jesus no Evangelho segundo Mateus e o primeiro “*Cântico do Servo*” (Is 42.1-4), a igreja pode perceber uma irrevogável ligação entre a Escritura e missão e, assim, recordar também o inseparável relacionamento entre eleição e a prática missionária. Por conseguinte, o interesse no contexto mateano, suas intenções e mensagem para seu próprio tempo, também têm relevância hermenêutica para a igreja na atualidade.¹⁶⁰

A missão do Novo Testamento é definida, tradicionalmente, como “*a missão dos gentios/nações*”, ou seja, que os discípulos e apóstolos do Senhor empreenderam recursos e tempo para atenderem o seu comissionamento (Cf. Mt 28.19-20). O próprio Mateus apresenta claramente esta perspectiva ao longo de suas páginas, ao relatar que embora a missão de Jesus tinha como foco principal os judeus, gradativamente, pessoas de outras nações, isto é, os gentios, foram sendo incorporados no propósito salvífico de Deus.¹⁶¹ Diante disto, o evangelista

Matthew 12:17-21”. In: EVANS, Craig A.; ZACHARIAS, H. Daniel (ed.). *What does the Scripture say?* Studies in the function of Scripture in Early Judaism and Christianity: the Synoptic Gospels (LNTS 469). London–New York: T&T Clark International, 2012. vol. 1, p. 82-83.

¹⁶⁰ JACOB, Emmanuel M. “Discipleship and mission: a perspective on the Gospel of Matthew”. In: *IRM* 91, issue 360, p. 102, 2002.

¹⁶¹ Segundo HARRIS, R. Geoffrey. *Mission in the Gospels*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004, p. 57, Mateus tem um conceito claro da incorporação final dos gentios ao reino de Deus, mas posterior ao fiel cumprimento da missão de Israel para com as nações. Christopher J. H. Wright. *The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006, p. 506, o ministério terreno de Jesus foi lançado por um movimento que visava a restauração de Israel. No entanto, ele mesmo lançou um que visava a reunião das nações para o novo povo messiânico de Deus. Ainda segundo este autor, o impulso inicial para o seu ministério chamou Israel de volta ao seu Deus, enquanto o impacto subsequente foi uma nova comunidade que chamou as nações à fé no Deus de Israel. Para uma discussão e apresentação de alguns pontos de vista a respeito da missão Jesus para com os gentios, v. tb. SCHNABEL, Eckhard J. “Jesus and the beginnings of the mission to the gentiles”. In: GREEN, Joel B.; TURNER, Max (ed.). *Jesus of Nazareth: Lord and Christ, essays on the historical Jesus and New Testament christology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 37-58.

concede argumentos, direta e indiretamente, para uma compreensão e visão equilibrada da missão, bem como da relação entre a igreja e as pessoas de outras convicções religiosas e nacionalidades.¹⁶²

Mateus constrói um percurso ao longo do seu Evangelho que visa apresentar sua comunidade como uma igreja que reconhece não apenas a identidade messiânica de Jesus, mas também que se apoia no seu modelo de atuação e na ordem para anunciar o evangelho a todas as nações. Mais do que delinear um paralelo vago entre sua missão e a do cristão, de modo preciso e deliberado, Jesus fez de sua missão um modelo para aquela que a igreja pode realizar; visto que ele mesmo diz que “*assim como o Pai me enviou, eu também vos envio*” (Jo 20.21).¹⁶³ Acrescenta-se ainda que a compreensão da missão original de Jesus não se encerrou com o relato final do Evangelho segundo Mateus, ao contrário, essa se atualiza nas ações dinâmicas de cada cristão (e nas comunidades) que lê e vive sua mensagem.¹⁶⁴

À medida que esta compreensão vai se transformando em uma ação querigmática, a igreja, o “*novo Israel de Deus*” (Gl 6.16), torna-se consciente e reconhece o seu papel de ser uma “*luz para as nações*” (Is 42.6); como também “*luz do mundo*” (Mt 5.14). Diante disso, pode-se afirmar que a missão da igreja é moldada por duas perspectivas: primeiramente, pela visão profética do servo do Senhor, Israel, chamado por Deus para testemunhar a respeito de sua atividade salvadora diante das nações, na qual se baseava na experiência da graça da aliança divina. Esta atividade proclamadora dos cativos na Babilônia enfatizava também o serviço de fazer com que a justiça de Deus, característica divina peculiar, chegasse ao alcance de todos. Assim, o primeiro cântico apresenta o testemunho e serviço inter-relacionados.¹⁶⁵

Uma segunda visão que molda a tarefa missional da igreja é a pneumática e carismática. A atividade missionária de Jesus era essencialmente pneumática, dependente do Espírito de Deus. Como Servo do Senhor, Ele evidenciou o testemunho e serviço da ação salvífica do seu

¹⁶² MATTHEY, Jacques. “Pilgrims, seekers and disciples: mission and dialogue in Matthew”. In: *IRM*, vol. 91, n. 360, p. 120, 2002.

¹⁶³ STOTT, John. *A missão cristã no mundo moderno*. Traduzido por Meire Portes Santos. Viçosa, MG: Ultimato, 2010, p. 27.

¹⁶⁴ MATTHEY, *op. cit.*, p. 129.

¹⁶⁵ DRIVER, John. *Images of the church in mission*. Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1997, p. 221. GOHEEN, Michael W. *A light to the nations: the missional church and the biblical story*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011, p. 23), declara que a natureza missional da igreja está enraizada na vocação de Israel. Em seu argumento, a relação do povo de Deus com os que estão fora de sua comunidade é desenvolvida na narrativa de Israel e sua vocação no meio das nações. Este autor então conclui que o povo de Deus do Novo Testamento, i. e., a igreja, assume a identidade e o papel de Israel. Christopher J. H. Wright. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006, p. 470, sublinha que no AT, a missão de Deus envolve o povo de eleito vivendo no caminho do Senhor à vista das nações. Desta forma, a nação de Israel deveria ser uma comunidade de exibição, incorporando em sua vida comunitária a intenção original de Deus e a meta escatológica para a humanidade.

Pai, divulgando e fazendo presente o Reino de Deus por meio de suas obras. Estas tinham a participação direta do Espírito, tornando manifestos sua presença carismática e a dependência dos dons de sua graça.¹⁶⁶ Atualmente, o Espírito Santo continua atuante na igreja, distribuindo dons e a impelindo no testemunho e serviço na graça redentora do Cristo glorificado. Deste modo, fazer de missões uma realidade de vida só se é possível na atuação do poder de Deus, mediante a participação do Espírito Santo, pois é a sua presença quem direciona, motiva e impulsiona a igreja no cumprimento dos seus propósitos missionários.¹⁶⁷

A jornada missionária iniciada por Jesus, destacada pelo autor do Primeiro Evangelho para sua audiência, continua atualmente na vida da igreja e de cada seguidor de Cristo. Estes são chamados, primeiramente, a aprender como discernir as prioridades missionárias de Deus no mundo e, com base nisso, ir ao encontro das pessoas que estão debaixo do jugo do pecado e de um sistema desumanamente opressor. Estes “*encontros missionários*” podem resultar em palavras e ações libertadoras, ou, até mesmo, encorajamento em favor de pessoas pegas por forças desumanas. Nesta longa peregrinação terrena que antecede o céu, a igreja, vez ou outra, em sua tarefa missionária, se deparará com novos reis magos, centuriões e mulheres cananeias.¹⁶⁸ Deste modo, como foi no caso de Jesus, “*Servo do Senhor*” por excelência e, certamente para a igreja primitiva; todos esses encontros aprofundam e modificam a perspectiva da igreja e dos seus membros, bem como sua prática missionária.

3.2 A justiça como proclamação e práxis evangélica

Toda sociedade tem uma concepção de justiça, porém esta concepção diverge entre povos e ideologias políticas dentro da comunidade, de maneira que ela tem sido conceituada a partir de vários ângulos.¹⁶⁹ Não é o foco deste e dos demais parágrafos recorrer às leis humanas

¹⁶⁶ DRIVER, *op. cit.*, p. 222. SANTANA, Luiz Fernando Ribeiro. O Espírito Santo na vida de Jesus: por uma cristologia pneumática. In: *Atualidade Teológica*, ano XIV, n. 36, p. 266, 2010, Set./Dez., afirma que todo o ser e o operar de Jesus, à luz daquilo que narram os Atos dos Apóstolos e os Evangelhos Sinóticos, estão sob o sinal de um *Querigma*, que se torna real e comunicável graças à potência dinâmica do Espírito. Para uma síntese da presença e poder do Espírito na vida de Jesus desde a sua encarnação até a ressurreição, v. tb. O'DONNELL, John. In him and over him: the Holy Spirit in the life of Jesus. In: *Greg*, vol 70, n. 1, 1989, p. 25-45.

¹⁶⁷ SANTOS, Merlise dos. Missio Dei: a missão é missão para a Igreja e para cada um. In: *Reveleto*, v. 15, n. 28, p. 45, 2021, jul./dez.

¹⁶⁸ MATTHEY, *op. cit.*, p. 129-130.

¹⁶⁹ MOTT, Stephen Charles. *Biblical ethics and social change*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2011, p. 437. HOUSTON, Walter J. *Justice: the biblical challenge*. London/ New York: Francis & Taylor Group, 2010, p. 2, diz que a palavra “*justiça*” é usada de várias maneiras e conexões diferentes. Uma distinção básica que os filósofos têm feito desde Aristóteles é entre justiça *distributiva* e justiça *comutativa*. A primeira diz respeito ao compartilhamento justo das coisas, tais como recursos materiais, trabalho, poder e condição sobre a sociedade. A segunda, se preocupa com a troca justa entre indivíduos, seja na compra e venda, ou, geralmente sob o nome de justiça retributiva, em dar às pessoas o que elas merecem pelo que fizeram, como punição por crimes ou honras por benefícios para a sociedade. MARSHALL, Christopher D. *The little book of biblical justice: A fresh approach to the Bible's teachings on justice*. Pennsylvania, USA: Good Books, 2005, p. 6-7, esclarece que a maioria das

ou à razão humana para uma teoria de justiça, e, sim, olhar para o comportamento de Jesus de Nazaré no Evangelho segundo Mateus, especialmente como o servo do Senhor profetizado pelo Dêutero-Isaías (12.18-21 [Is 42.1-4]). Embora as leis e instituições humanas sejam relevantes para entender o conceito e prática da justiça; o ponto de partida para o argumento subsequente é a intervenção de Deus na história humana por intermédio do seu Filho.¹⁷⁰

Um grito por justiça é ouvido pelas páginas das Escrituras. Ele aparece nas leis e mandamentos de Deus para o povo de Israel (e.g., Êx 21-23), é explorado nos textos sapienciais (Pv 22.22-23; Ec 3.16-17) e exigido pelos profetas (Is 58.1-14; Am 5.1-7).¹⁷¹ Deste modo, era de se esperar que este tema estivesse também presente na vida e ministério de Jesus. Ao longo do Evangelho segundo Mateus é sublinhado a importância da justiça nos seus ensinamentos (em especial, os caps. 5-7; 23 e 25). Além de suas palavras, acrescenta-se também suas ações. Segundo Nardoni, o ensino de Jesus a respeito da justiça, que, na maioria dos casos, tem o sentido de conduta humana regulada pela vontade divina e se refere às pessoas necessitadas, é direcionada preferencialmente aos pobres, oprimidos, desamparados e doentes. Em suma: aos excluídos da sociedade e os insignificantes aos olhos do mundo.¹⁷²

Ao citar o primeiro “*Cântico do Servo*” (Is 42.1-4) entre textos que narram curas e exorcismos realizados por Jesus (Mt 12.9-14; 22), o autor do Primeiro Evangelho vê nestas realizações o cumprimento da missão do servo isaianico em seu ministério. Esta missão destaca o cuidado e a compaixão do Filho de Deus para com os fracos, desanimados e feridos, além de pôr em relevo a sua missão de proclamar a justiça.¹⁷³ Ao se identificar com este servo, o leitor

exposições a respeito da “*justiça*” parece envolver pelo menos quatro pontos-chave: (1) distribuição; (2) poder; (3) equidade; e (4) direitos.

¹⁷⁰ LEBACQZ, Karen. *Justice in an unjust world: foundations for a Christian approach to justice*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987, p. 70.

¹⁷¹ WESTFALL, Cynthia L.; DYER, Bryan R. (eds.). *The Bible and social justice: Old Testament and New Testament foundations for the church's urgent call*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2015. VERKINDERE, Gérard. *La justicia en el Antiguo Testamento (CB 105)*. Estella: Verbo Divino, 2001, p. 5, declaram que toda a Bíblia é permeada pela realidade da justiça praticada pelo homem e por Deus. Ainda segundo este autor, a Bíblia fornece a revelação da justiça como um dos sinais fundamentais da relação entre Deus e o homem.

¹⁷² NARDONI, Enrique. *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 1997, p. 235-236; PREGENT, Russell. *Knowing truth, doing good: engaging New Testament ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2008, p. 126.

¹⁷³ MARSHALL, *op. cit.*, p. 69-70. Segundo NARDONI, *op. cit.*, p. 236, há uma relação de ação mútua de sentido entre o texto de Is 42.1-4 e o contexto de Mt 12.15-21. Por um lado, o contexto mateano, que insiste na ação libertadora de Jesus que cura todas as enfermidades, implica que o termo “*justiça*” inclui o conceito de libertação e salvação. Por outro, a afirmação no texto isaianico de que a missão do servo é proclamar justiça às nações (v. 4), sugere que as ações libertadoras do Filho de Deus são uma antecipação de sua ação entre as nações. SCHRAGE, Wolfgang. *Ethik des Neuen Testaments (GNT 4)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 147, sublinha que na perspectiva ética do Evangelho segundo Mateus é fundamental a conexão com a pessoa e obra de Jesus. Segundo este autor, o Jesus mateano não é somente o intérprete messiânico do AT que clama por “*melhor justiça*” (cf. Mt 5.20), mas também aquele que a cumpre por meio de suas palavras e ações (cf. 3.15).

moderno é convidado pelo texto a realizar uma missão que tenha como elemento fundante a justiça, tanto em suas palavras (pregação) quanto em suas ações (prática).

A figura do servo isaaiânico e seu cumprimento na vida e ministério de Jesus, aparecem agora como base de verificação do próprio caminho pessoal de cada cristão e de sua práxis comunitária. Para ser mais direto, estar com Jesus e andar com ele, significa aprender e praticar a justiça conforme o padrão divino.¹⁷⁴ A seriedade da vocação missional é demonstrada pela percepção que cada igreja e seus membros têm de que o reino de Deus é uma realidade, atualizada pela presença carismática do Espírito Santo, proclamação evangélica e ações.¹⁷⁵ Esta realidade que sublinha um aspecto escatológico, é frequentemente combinada com a dimensão ética do evangelho. Assim, para Mateus, o reino de Deus está intimamente relacionado com a justiça: “*Buscai, pois, em primeiro lugar, seu reino e a sua justiça...*” (6.33).¹⁷⁶ Isto é ainda mais evidenciado pelos discursos de Jesus nos capítulos 23.1-38 e 25.31-45. Portanto, a missão tem a ver com justiça para as pessoas, comunidades e nações.¹⁷⁷

Uma vez que o reino de Deus e a justiça se relacionam, o cristão é chamado não apenas a ver e julgar, mas também a agir. As injustiças presentes na sociedade e em muitas nações não devem ser simplesmente toleradas ou aceitas como inevitáveis. A igreja não deve se resignar aos males do mundo, enquanto espera passivamente pelo estabelecimento definitivo do reino escatológico de Deus para suprimi-los. Em vez disso, ela deve trabalhar incansavelmente em parceria com Deus para a maior realização da justiça aqui e agora, pois a justiça vindoura de Deus é o ponto culminante, não um substituto, do esforço humano por uma maior justiça na atualidade. A justiça é sempre um esforço, que não acontece simplesmente de um dia para outro; e não surge espontaneamente. Ela requer compromisso e luta. Assim como a paz, ela deve ser perseguida com dedicação, pois há forças poderosas atuando em muitas sociedades interessadas apenas na manutenção de estruturas de exploração e opressão.¹⁷⁸

¹⁷⁴ MATERA, Frank J. *New Testament ethics: the legacies of Jesus and Paul*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996, p. 62.

¹⁷⁵ DEMPSTER, Murray W. “Social concern in the context of Jesus’ kingdom, mission and ministry”. In: *Tr.*, vol. 16, n. 2, p. 45, Apr., 1999.

¹⁷⁶ ZUMSTEIN, Jean. *Mateo el teólogo (CB 58)*. Estella: Verbo Divino, 1987, p. 34, declara que a busca da justiça por meio da obediência à vontade de Deus é precisamente o que Cristo convida seus seguidores a fazer no sermão do monte. Aqueles que seguem o caminho da justiça, ou seja, da retidão ética, e estão preparados para aceitar todas as suas conseqüências, são prometidos a felicidade escatológica (caps. 5.1-10; 6.10). Segundo MEIER, John P. *The vision of Matthew: Christ, church, and morality in the First Gospel*. New York–Toronto: Paulist Press, 1979, p. 238, o que é novo sobre a justiça cristã, é em última instância o próprio Cristo, o *eschaton* em pessoa. Ainda segundo este autor, a ênfase nesta superabundância da moralidade cristã está, portanto, em uma nova qualidade de ação que se torna possível por ele, embora essa tenha obviamente seu impacto na quantidade de atos amorosos realizados.

¹⁷⁷ NISSEN, Johannes. “Matthew, mission and method”. In: *IRM*, vol. 91, n. 360, p. 78, 2002.

¹⁷⁸ MARSHALL, *op. cit.*, p. 29.

No meio dessas sociedades encontram-se inúmeros “*servos do Senhor*” que, como “*canas trilhadas*” e “*pavios fumegantes*”, são esmagados constantemente, porém não são vencidos. Em vez disso, em situações adversas como essas, eles são encorajados a seguir o exemplo de Cristo para trazerem justiça de uma forma humilde e não-violenta, tendo o Espírito Santo neles para realizar isto como um testemunho para o mundo.¹⁷⁹ De fato, uma das manifestações da justiça, evidenciada no comportamento de Jesus, é o seu repúdio à violência. Consciente da violência e brutalidade empreendidas pelo domínio romano,¹⁸⁰ bem como das injustiças perpetradas pelas autoridades judaicas,¹⁸¹ o Filho de Deus escolheu o caminho do amor não-violento, sacrificial e pacificador, exigindo também o mesmo de seus seguidores (Mt 5.38-48). Assim como Jesus, o “*Servo do Senhor*” mateano, o povo de Deus deve rejeitar a violência como tendo qualquer lugar na busca da justiça de Deus na Terra.¹⁸²

Nota-se ainda com base na citação de Is 42.1-4 no Evangelho segundo Mateus, que além da atitude não-violenta, outro elemento que acompanha a justiça é a compaixão.¹⁸³ A justiça que se apresenta aqui, parte de uma relação sócio-comunitária, pois, para se colocar no lugar do sofrimento do outro; é preciso se colocar e entender o sofrimento do outro diante dos vários meios de injustiça, empregados por sistemas opressores no meio da sociedade. Desta maneira, uma das motivações apropriadas para se fazer missão estar em um profundo senso de justiça ligado à compaixão,¹⁸⁴ que era uma marca da atividade missionária de Jesus (Mt 9.36).¹⁸⁵ Assim,

¹⁷⁹ GRASSI, Joseph A. *Informing the future: social justice in the New Testament*. New York: Paulist Press, 2003, p. 40.

¹⁸⁰ CARTER, Warren. *Matthew and Empire: initial explorations*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2001, p. 13-14. Richard A. Horsley. *Jesus and the politics of Roman Palestine*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 2014, p. 54, esclarece que a política da Palestina Romana foi criada e mantida pela violência imperial. Na Galileia, durante o século anterior à missão de Jesus, o povo sofreu repetidas conquistas, com a matança de pessoas e a destruição de aldeias, as quais deixaram traumas coletivos em seu rastro. Ainda segundo este autor, quando o povo galileu e a Judeia resistiram persistentemente ao domínio romano e, consequentemente se revoltaram, os exércitos romanos os reconquistaram com uma vingança crescente.

¹⁸¹ *Id.*, p. 128-153; MERKEL, Helmut. “The opposition between Jesus and Judaism”. In: Bammel, Ernst; Moule, C. F. D. (eds.). *Jesus and the politics of his day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 129-144. Segundo Stassen, Glen H.; Gushee, David P. *Kingdom ethics: following Jesus in contemporary context*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 357, em quarenta ocasiões nos Sinóticos, não incluindo as passagens paralelas, Jesus confrontou os poderes e as autoridades de sua época. Além disso, ele realizou práticas e deu outros ensinamentos que, mesmo que não explicitamente identificados como confrontos de autoridades, certamente desafiaram a ideologia teológica dos que estavam no poder.

¹⁸² MARSHALL, *op. cit.*, p. 59-61.

¹⁸³ MCCOWN, Wayne G. Compaixão. In: Henry, Carl F. H. (org.). *DEC*. Tradução e atualização: Wadislau Martins Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 118, resume a compaixão em quatro dimensões: (1) o amor em ação; (2) aplicação da fé cristã às dores humanas; (3) ajuda ao próximo; e (4) levar as cargas do outro.

¹⁸⁴ OTT, Craig; Strauss, Stephen J. *Encountering theology of mission: biblical foundations, historical developments, and contemporary issues*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010, p. 177.

¹⁸⁵ MATERA, *op. cit.*, p. 52, afirma que a centralidade da compaixão de Jesus, assim como da misericórdia na compreensão de sua missão, podem ser vistas na declaração extraída de Os 6.6: “*Misericórdia quero e não sacrifício*” (Mt 9.13). FUELLENBACH, John. *The Kingdom of God: the message of Jesus today*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995, p. 174, declara que Jesus observava a realidade de sua época de maneira diferente.

cada cristão que também desempenha um papel proclamador de justiça no mundo, deve procurar seguir como modelo, o ministério de compaixão divinamente humano de Jesus para com os perdidos, famintos, pobres e sofredores.¹⁸⁶

A justiça humana é uma manifestação da graça proporcionada por um Deus gracioso e amoroso. Segundo Mott, nas Escrituras, o amor e a justiça não aparecem como princípios distintos e contrastantes. Ao contrário, há uma sobreposição e uma continuidade.¹⁸⁷ Desta forma, a comunidade cristã anuncia e realiza atos de justiça quando doa aos seres humanos o que lhes é devido como filhos e filhas de Deus, porque Ele é amor, e seu impulso missionário está na manifestação de sua graça e seu amor (Jo 3.16). Visto que a justiça requer que se admita a dignidade e valor inerentes às pessoas, tratá-las como seres de valor incomparável, respeitando os direitos que lhes foram dados por Deus.¹⁸⁸ Portanto, o anúncio da justiça está ligado a um profundo senso comportamental de missão e de ética da igreja contemporânea.¹⁸⁹

Segundo este autor, para Jesus, a realidade não era ameaçadora ou hostil; ao contrário, era, em última análise, graciosa e compassiva.

¹⁸⁶ ADAM, Margaret B. “*Compassion*”. In: GREEN, Joel B. (ed.). *DSE*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011, p. 158. BORG, Marcus J. *Meeting Jesus again for the first time: the historical Jesus and the heart of contemporary faith*. New York: HarperCollins Publisher, 1994, p. 46-47, sublinha que para Jesus, a compaixão não era somente uma virtude individual, mas um paradigma sociopolítico que expressava sua visão alternativa da vida humana em comunidade, uma visão de vida encarnada no movimento que surgiu em torno dele.

¹⁸⁷ MOTT, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸⁸ ALLEN, Scott David. *Por que a justiça social não é a justiça bíblica: um apelo urgente aos cristãos em tempos de crise social*. Tradução de A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2022, p. 43.

¹⁸⁹ DEMPSTER, *op. cit.*, p. 52.

CONCLUSÃO

A investigação das implicações comunicativas da citação de Is 42.1-4 no Evangelho segundo Mateus (12.18-21), buscou evidenciar o tema proposto para esta pesquisa. O fio condutor deste estudo foi a de compreender a importância desta citação, tendo em vista que ela se cumpre plenamente em Jesus Cristo. Em ambos os textos, o acento repousa na missão de proclamar a justiça de Deus às nações. Deste modo, o leitor moderno, ao se deparar com a identidade e tarefa messiânica do Senhor, é convidado a refletir acerca do seu papel e participação na sociedade como agente missionário e proclamador da justiça.

Com o intuito de seguir o itinerário proposto nesta obra, o *capítulo 1* buscou trabalhar a origem do texto citado por Mateus, a saber, o livro do Dêutero-Isaías. Nos primeiros passos da pesquisa demonstrou-se que o primeiro cântico do servo (Is 42.1-9) faz parte de um conjunto de oráculos pronunciados durante o período em que Judá esteve exilado. Estes oráculos passaram por um processo redacional minucioso e complexo até chegar a sua forma final (caps. 40–55). Percebeu-se também que esse primeiro cântico está situado na seção dos capítulos 40–48, a qual traz diversos gêneros literários empregados pelo autor para enriquecer o conteúdo de sua mensagem e persuadir a sua audiência.

No que diz respeito a Is 42.1-9, este estudo procurou demonstrar uma clara conexão com o capítulo precedente (41), o qual descreve o julgamento dos ídolos diante do tribunal divino. Esta ligação ficou esclarecida por meio de uma breve síntese de seu contexto, levando-se em consideração principalmente a repetição de determinados vocábulos e elementos linguísticos, os quais serviram para sublinhar a coesão textual. Na delimitação e estrutura, notou-se certa discrepância entre os eruditos no tocante à segmentação, porém, sem prejudicar a essência de sua unidade literária. Por meio da análise exegético-teológica foi possível averiguar a relação de diversos vocábulos com outras passagens do Dêutero-Isaías, principalmente a concepção teológica do servo do Senhor como agente da justiça de Deus e luz para as nações.

Favorecido pela intertextualidade, o *capítulo 2* intentou descobrir a relevância da citação de Is 42.1-4 em Mt 12.18-21. Para isso, em um primeiro momento examinou-se o contexto geral deste Evangelho, onde se constatou que a perícopes de Mt 12.15-21, na qual está localizada a citação do primeiro cântico do servo; situa-se numa ampla sessão que discorre a respeito do anúncio do Reino de Deus por Jesus de Nazaré (4.17-16.20). Significativo aqui, foi depreender

que essa perícope sucede dois dos cinco grande discursos mateanos: o primeiro, o *Sermão da Montanha* (caps. 5-7), que apresenta o conceito de “*justiça*” como um dos elementos vitais para compreender a ética do Reino de Deus; o segundo, o *Missionário* (cap. 10), que sublinha a escolha e o envio dos discípulos em missões pelas cidades circunvizinhas da Galileia.

Em um segundo momento, com a investigação do seu cotexto imediato, sublinhou-se como a perícope se insere e se relaciona com a unidade narrativa dos capítulos 11-12. Nos quais desenvolvem-se uma variedade de diálogos de Jesus com diferentes grupos: os discípulos de João (11.6-19), os fariseus (12.1-14; 22-32; 38-42) e sua família (vv. 46-50). Na sequência, com a delimitação textual constatou-se sua inserção em seu cotexto imediato. Isto é, entre dois relatos de controvérsias de Jesus com os fariseus (vv. 9-14, 22-32). Nas análises sintática e semântica foi possível identificar não somente os aspectos gramaticais, como também o sentido dos termos empregados pelo autor para moldar e dar sentido ao seu relato.

No *capítulo 3*, enfocou-se a perspectiva pragmatológica e mensagem teológica desta perícope. A primeira se concentrou na dimensão comunicativa do texto mateano. Iniciou-se com alguns aspectos introdutórios, apresentando os conceitos e sua relevância na exegese de um texto bíblico, buscou-se, assim, facilitar a compreensão do leitor acerca desta visão. Na continuidade do estudo procurou-se aplicar este método na análise de Mt 12.15-21. Primeiramente utilizou-se a distribuição comunicativa para visualizar o seu encadeamento narrativo. Em seguida, foi discutido a importância de se compreender as diferenças entre “*contexto comunicativo*” e “*estratégia pragmática*”, por meio dos quais se dá a interação entre autor e os leitores implícitos/empíricos. Evidenciou-se que a força comunicativa do texto só produz resultados efetivos a partir do momento que ocorre uma aliança responsável do leitor com o texto de Mt 12.15-21. Isto é, na medida em que o leitor se deixa interpelar pela sua mensagem, colocando-se como seguidor de Cristo, proclamador e testemunha de sua Palavra.

Por conseguinte, com a análise exegético-teológica foi possível observar como uma pequena unidade literária consegue comunicar e despertar várias temáticas já apresentadas pelo autor ao longo de seu Evangelho. Ao buscar compreender a citação do primeiro cântico do servo no contexto mateano, a análise exegético-teológica dos vv. 18-21 identificou ênfases importantes dadas pelo autor. Elas esclarecem o próprio contexto da perícope e conduzem o leitor de volta às cenas do batismo e da transfiguração. Além disso, elas demonstram que Jesus, o Filho amado de Deus, foi escolhido com a missão de proclamar justiça às nações. Esta temática é um dos principais elementos sublinhados no Evangelho segundo Mateus (e.g., 15.21-28; 28.16-20).

Ressalta-se ainda que a distribuição comunicativa permitiu verificar os principais eixos pragmáticos, assinalados pelas temáticas da missão e da justiça. Estes enfoques serviram como “*placas sinalizadoras*” a fim de se realizar a atualização hermenêutica, oferecendo algumas indicações acerca do papel que o leitor moderno pode desempenhar como o “novo servo do Senhor”, ao dar continuidade à missão iniciada e apresentada por Jesus Cristo. Esta missão diz respeito não somente ao anúncio da justiça no meio de uma sociedade com “*mecanismos*” opressores e injustos, como também à prática dela por meio de uma postura não-violenta e compassiva que busque promover o verdadeiro sentido do Reino de Deus: justiça, paz e alegria no Espírito Santo (Rm 14.17).

Este estudo nos levou a constatar que a Palavra de Deus é viva e eficaz (cf. Hb 4.12), pois, ela fala conosco, filhos amados de Deus e servos escolhidos. Ela nos impulsiona a agir como tais nos gestos e ações. Ela nos convida a romper as barreiras de resistência e aceitação para testemunhar que sua mensagem é uma mensagem salvífica de justiça. Assim, observou-se que a missão do povo de Deus e a prática da justiça devem caminhar em estreita relação. Enquanto a primeira favorece o reconhecimento do cristão e de sua comunidade como agentes humanos do Reino de Deus na sociedade; a segunda, qualifica sua pregação e testemunho do evangelho, evidenciando seu envolvimento e responsabilidade tanto na acolhida compassiva quanto no tratamento justo dos mais fracos e vulneráveis.

Nesta presente dissertação abordou-se a citação de Is 42.1-4 em Mt 12.18-21 do ponto de vista comunicativo (pragmático), estando consciente da riqueza que um texto bíblico proporciona, bem como de minhas limitações. Em primeiro lugar, busca-se, por meio da aplicação desta metodologia exegética, que o leitor compreenda o texto escolhido à luz a sua teologia, e assim ele continue falando e atuando em nosso contexto histórico. Em segundo lugar, deseja-se estimular outros pesquisadores a abordar o tema, a partir de nossas abordagens, visto que nenhum caminho metodológico será capaz de dar a última palavra quando se trata de um texto bíblico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Textos, documentos e instrumentos de trabalho

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *The text of the New Testament: an introduction to the critical editions and to the theory and practice of modern textual criticism*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento (DENT)*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2005. 2 vols.

BAUER, Walter et al. *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature (BDAG)*. 4th ed. Chicago: University Chicago Press, 2021.

BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A. (org.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Tradução: Robinson Malkomes et al. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEALE, Gregory K. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação*. Tradução: A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (ed.). *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento (BTC 143)*. Brescia: Editrice Queriniana, 2009.

BODA, Mark J.; MCCONVILLE, J. Gordon (ed.). *Dictionary Old Testament: Prophets (DOTP)*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2012.

BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977-2012. 15 vols.

BULLINGER, Ethelbert W. *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*. Viladecavalls/ España: Editorial Clie, 1990.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (DITNT)*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2 vols.

CONZELMANN, Hans; LINDEMANN, Andreas. *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*. 10. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

DOUGLASS, Eric. *Interpreting New Testament Narratives: recovering the author's voice (BIS 169)*. Boston, USA: Brill, 2018.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos (BibLoy 12)*. Tradução: Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

FREEDMAN, David N. (ed.). *The Anchor Bible Dictionary (ABD)*. New York: Doubleday, 1992. 6 vols.

GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels (DJG)*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013.

GRILLI, Massimo; OBARA; Elzbieta M.; GUIDI; Maurizio. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. Tradução: Paulo F. Valério. São Paulo: Edições Paulinas, 2020.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (DITAT)*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

- KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1977. 10 vols.
- MORA PAZ, C.; GRILLI, Massimo; DILLMANN, Rainer. *Lectura pragmalinguística de la Biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- MOUNCE, William D. *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*. Tradução: Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. Tradução: Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes e Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- PORTER, Stanley E.; PITTS, Andrew W. *Fundamentals of New Testament textual criticism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- PORTER, Stanley E. *Idioms of the Greek New Testament*. 2nd ed. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- QUARLES, Charles L. *Matthew (EGGNT)*. Nashville: B&H Publishing Group, 2017.
- REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico: gramática fundamental*. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- REID, Daniel G. (ed.). *Dicionário teológico do Novo Testamento (DTNT)*. Tradução: Márcio L. Redondo e Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova/Edições Loyola, 2012.
- RUNGE, STEVEN E. *Discourse Grammar of the Greek New Testament: a practical Introduction for teaching and exegesis (LBRS)*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010.
- SCHMIDT, Werner H. *Einführung in das Alte Testament*. 5. Aufl. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1995.
- SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. Tradução: Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- SIMIAN-YOFRE, Horácio (org.). *Metodologia do Antigo Testamento (BibLoy 28)*. Traduzido por João Resende Costa. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- SOULEN, Richard N.; SOULEN, R. Kendall. *Handbook of biblical criticism*. 4th ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- TENNEY, Merrill C. (org.). *Enciclopédia da Bíblia (EB)*. Tradução: equipe de colaboradores da Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. 5 vols.
- VAN DER MERWE, Christo H.; NAUDÉ, Jacobus A.; KROEZE, Jan H. *A biblical hebrew reference grammar*. 2nd ed. London-USA: Bloomsbury Publishing, 2017.
- VANGEMEREN, Willem A. (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento (NDITEAT)*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. 5 vols.
- VANHOOZER, Kevin J.; KEVIN J.; BARTHOLOMEW, Craig G.; TREIER, Daniel. (ed.). *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible (DTIB)*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005.
- VAN PELT, Miles V. (ed.). *Basics of Hebrew Discourse: a guide to working with biblical hebrew prose and poetry*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2019.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Patrick M. *An introduction to biblical hebrew syntax*. Indiana/USA: Eisenbrauns, 1990.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegetica do Novo Testamento*. Tradução: Roque Nascimento Albuquerque. São Paulo: Editora Batista Regular, 2009.

WEREN, Wim J. C. *Métodos de exégesis de los evangelios*. Estella: Verbo Divino, 2003.

ZERWICK, Max. *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2008.

2. Livros utilizados na Introdução

BURNSIDE, Jonathan P. *God, justice, and society: aspects of law and legality in the Bible*. New York: Oxford University Press, 2011.

BROWN, Jeannine K. "Justice, righteousness". In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 463-467.

DEBERGÉ, Pierre. *La justicia en el Nuevo Testamento (CB 115)*. Estella: Verbo Divino, 2003.

JOHNSTON, David. *A brief history of justice*. Chichester, United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2011.

KÜGLER, Joachim. "Giustizia". In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (ed.). *I concetti teologici fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento (BTC 143)*. Brescia: Editrice Queriniana, 2009, p. 374-377.

LAATO, Antti. "Isaiah in ancient, medieval, and modern Jewish Traditions". In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 507-530.

SAWYER, John F. A. *Isaiah through the centuries (WBBC)*. Southern Gate, United Kingdom: John Wiley and Sons, 2018.

3. Livros e artigos utilizados no capítulo 1

ABEGG JR., Martin G. "צִדִּיק". In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 811-813, vol. 3.

ACKROYD, Peter R. *Exile and restoration: a study of hebrew thought of the sixth century b. C*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1968.

ALBANI, Matthias. "Monotheism in Isaiah". In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020.

ALBERTZ, Rainer. *Israel in exile: the history and literature of the sixth century b.C.E (SBL 3)*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, vol. II: desde el exilio hasta la época de los Macabeos. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

ALDEN, Robert, L. "דָּשָׁן". In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 545-547.

- BALTZER, Klaus. "The Book of Isaiah". In: *HTR*, vol. 103, Issue 03, p. 261-270, July 2010. DOI: 10.1017/S0017816010000623. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1017%2FS0017816010000623>.
- BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40-55* (Herm). Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- BARTON, John. "Form criticism: Old Testament". In: David N. Freedman (ed.). *ABD*. New York: Doubleday, 1992, p. 838-841, vol. 2.
- BEAUCAMP, Evode. *Los profetas de Israel*. Estella: Verbo Divino, 1988.
- BECKER, Uwe. "The Book of Isaiah: its composition history". In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 37-56.
- BERGES, Ulrich. "The Servant(s) in Isaiah". In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 318-333.
- BERGES, Ulrich; BEUKEN, Willem. *Das Buch Jesaja: eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- BERGES, Ulrich. *The Book of Isaiah: its composition and final form*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.
- BEUKEN, Willem. A. M. "Mišpāt: the first servant song and its context". In: *VT*, vol. 22, p. 1-30, Jan. 1972. DOI:10.2307/1517504. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1517504>.
- BLENKINSOPP, Joseph. "Isaiah and the Neo-Babylonian Background". In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 159-175.
- BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55 (AYBC)*. New York: Doubleday, 2002.
- BLENKINSOPP, Joseph. "Second Isaiah—Prophet of Universalism". In: *JSOT*, vol. 13, n. 41, p. 83-103, 1988. DOI: 10.1177/030908928801304106. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F030908928801304106>.
- BLOCK, Daniel I. "Nações". In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 947-953, vol. 4.
- BOADT, Lawrence. *Reading Old Testament: an introduction*. New York: Paulist Press, 2012.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- CAPELLÁN, Ermes E. L. La progresión dramática de Is 40-55 desde los oráculos de salvación "No Temas". In: *RevBib*, vol. 81, p. 273-295, 2019. <https://doi.org/10.47182/rb.81.n3-4-201990>. Disponível em: <https://revistabiblica.com/ojs/index.php/RB/article/view/90>.
- CARROLL, Robert P. "Blindsight and the vision thing: blindness and insight in the book of Isaiah". In: BROYLES, Craig C.; EVANS, Craig A. (eds.). *Writing and reading the scroll of Isaiah: Studies of an interpretive tradition* (VTSup 70.1). Leiden/New York/Köln: Brill, 1997, p. 79-94. vol. 1.
- CHILDS, Brevard S. *Isaiah: a commentary* (OTL). Kentucky, USA: Westminster John Knox Press, 2001.

CLEMENTS, Ronald E. "Beyond tradition-history: deutero-isaianic development of First Isaiah's themes". In: *JSOT*, vol. 10, n. 31, p. 95-113, 1985. DOI: 10.1177/030908928501003106. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F030908928501003106>.

CLIFFORD, Richard J. "Deutero-Isaiah". In: David N. Freedman (ed.). *ABD*. New York: Doubleday, 1992, p. 490-501, vol. 3.

CLIFFORD, Richard J. *Fair spoken and persuading: An interpretation of Second Isaiah*. New York: Paulist Press, 1984.

CLIFFORD, Hywel. "Deutero-Isaiah and Monotheism". In: John Day (ed.). *Prophecy and prophets in Ancient Israel: proceedings of the Oxford Old Testament seminar*. New York–London: T&T Clark International, 2010, p. 267-289.

COHEN, Gary G. "שִׁים". In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1469-1471.

CONRAD, E. W. "The 'fear not' oracles in Second Isaiah". In: *VT*, vol. 34, n. 2, p. 129-152, 1984. DOI: 10.2307/1518139. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F1518139>.

CONROY, Charles. "The 'four servant poems' in Second Isaiah in the light of recent redaction-historical studies". In: MCCARTHY, Carmel; HEALEY, John F. (ed.). *Biblical and Near Eastern: essays studies in honour of Kevin J. Cathcart (LHBOTS 375)*. London/ New York: T&T Clark International, 2004, p. 80-94.

CROATTO, José Severino. "Composición y querigma del libro de Isaías". In: *RIBLA 35-36*, Quito: Ecuador, 2000, p. 36-67.

DE JONG, Matthijs J. "A note on the meaning of b^csædæq in Isaiah 42,6 and 45,13". In: *ZAW*, vol. 123, n. 2, p. 259-262, 2011. DOI: 10.1515/zaw.2011.017. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1515%2Fzaw.2011.017>.

DOHMEN, Christoph. "פְּסִילִי". In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 30-38, vol. XII.

EKBLAD, Eugene R. *Isaiah's Servant Poems according to the Septuagint: an exegetical and theological study (CBET 23)*. Leuven: Peeters, 1999.

FEINBERG, Charles L. "אֶסִּיר". In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 102-104.

FISCHER, Irmtraud. *Tora für Israel - Tora für die Völker: das Konzept des Jesajabuches (SB 164)*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995.

FREEDMAN, David. N.; WILLOUGHBY, Bruce E. "נִשְׂאָ". In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 37-39, vol. X.

FRETHEIM, Terence E. "רִצְדָּה". In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1178-1179, vol. 3.

- GILCHRIST, Paul R. “יְהוָה”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 610-611.
- GITAY, Yehoshua. *Prophecy and persuasion: a study of Isaiah 40–48* (FThL 14). Bonn: Linguistica Biblica, 1981.
- GOLDINGAY, John. “Servant of Yahweh”. In: BODA, Mark J.; MCCONVILLE, J. Gordon (ed.). *DOTP*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2012, p. 700-707.
- GOLDINGAY, John; PAYNE, David. *Isaiah 40-55 (ICC)*. London-New York: T&T Clark International, 2006. 2 vols.
- GOLDINGAY, John. *The Message of Isaiah 40-55: a literary-theological commentary*. London-New York: T&T Clark International, 2005.
- GOLDINGAY, John. “The breath of Yahweh scorching, confounding, anointing: the message of Isaiah 40-42”. In: *JPT*, vol. 5, n. 11, p. 3-34, 1997. DOI: 10.1177/096673699700501101. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F096673699700501101>.
- GÖRG, Manfred. “שָׁבָה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, p. 420-438, vol. VI.
- GOULDER, Michael. “Deutero-Isaiah of Jerusalem”. In: *JSOT*, vol. 28, n. 3, p. 351-362, 2004. DOI: 10.1177/030908920402800306. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F030908920402800306>.
- GRISANTI, Michael A. “נָתַן”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 207-213, vol. 3.
- GZELLA, Holger. “New ways in textual criticism: Isa 42,1-4 as a paradigm case”. In: *EThL*, vol. 81, n. 4, p. 387-423, 2005. DOI: 10.2143/etl.81.4.2004475. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2143%2Fetl.81.4.2004475>.
- HALVORSON-TAYLOR, Martien A. *Enduring exile: the metaphorization of exile in the Hebrew Bible* (VTSup 141). Leiden–Boston: Brill, 2011.
- HANSON, Paul D. *Isaia 40-66*. Torino: Claudiana, 2006.
- HARTLEY, John E. “צָעַק”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1297-1298.
- HAUSMANN, Joseph. “פָּקַח”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 63-66, vol. XII.
- HEFFELFINGER, Katie M. “Isaiah 40-55”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020.
- HERRMANN, Wolfram. *Von Gott und den Göttern: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (BZAW 259). Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1999.
- HESSE, Franz. “חָזַק”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p. 301-308, vol. IV.

- HOFFMEIER, James K. “פְּשָׁתָהּ”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 708-709, vol. 3.
- HOSSFELD, Frank L.; LAMBERTY-ZIELINSKI, Hedwig. “קָרָא”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 121-126, vol. XIII.
- HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução: Márcio Redondo e Sueli Saraiva. São Paulo: Editora Vida, 2005.
- HUGENBERGER, Gordon P. “The Servant of the Lord in the ‘Servant Songs’ of Isaiah”. In: SATTERTHWAITE, Philip E.; HESS, Richard S.; WENHAM, Gordon J. (ed.). *The Lord’s Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Carlisle, United Kingdom: Paternoster Press/ Grand Rapids: Baker Book House, 1995, p. 105-140.
- JOHNSON, B. “צָדִיק, צִדְקָה, צִדְקָה, צִדְקָה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 243-264, vol. XII.
- JOHNSON, B. “מִשְׁפָּט”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 86-98, vol. IX.
- JÜNGLING, Hans-Winfried. “Il libro di Isaia”. In: ZENGER, Erich (ed.). *Introduzione All’Antico Testamento*. 3ª ed. Brescia: Editrice Queriniana, 2013, p. 711-746.
- KAISER, Walter C. “נִצָּר”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 993-994.
- KAPELRUD, Arvid S. “The main concern of Second Isaiah”. In: *VT*, vol. 32, n. 1, p. 50-58, 1982. DOI: 10.2307/1518191. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F1518191>.
- KENNEDY, James M. “Consider the source: a reading of the Servant’s identity and task in Isaiah 42:1-9”. In: EVERSON, A. Joseph; KIM, Hyun C. Paul (ed.). *The desert will bloom: poetic visions in Isaiah (AIL 4)*. Atlanta, USA: Society of Biblical Literature, 2009, p. 181-196.
- KIESOW, Klaus. *Exodustexte im Jesajabuch: Literarkritische und Motivgeschichtliche Analysen (Orbis biblicus et orientalis 24)*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.
- KLEIN, Anja. “Zieht heraus aus Babel: Beobachtungen zum Zweiten Exodus im Deuterjesajabuch”. In: *ZThK*, vol. 112, n. 3, p. 279-299, 2015. DOI: 10.1628/004435415X14347032634133. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1628%2F004435415X14347032634133>.
- KNIPPING, B. “שָׁבַר”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 367-381, vol. XIV.
- KONKEL, August H. “מִסְכָּר”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 994-995, vol. 2.

KRATZ, Reinhard G. "Israel in the Book of Isaiah". In: *JSOT*, vol. 31, n. 1, p. 103-128, 2006. DOI: 10.1177/0309089206068845. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F0309089206068845>.

KRATZ, Reinhard G. *Kyros im Deuterocesaja-Buch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55 (FAT 1)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

LAATO, Antti. "The composition of Isaiah 40-55". In: *JBL*, vol. 109, n. 2, p. 207-228, 1990. DOI: 10.2307/3267014. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F3267014>.

LAMBERTY-ZIELINSKI, Hedwig. "קִנְיָה". In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 65-72, vol. XIII.

LEENE, Henk. *Newness in Old Testament Prophecy: an intertextual study (OTS 64)*. Leiden/Boston: Brill, 2014.

LIND, Millard C. "Monotheism, power, and justice: a study in Isaiah 40-55". In: *CBQ* 46, n. 3, p. 432-446, July 1984. <https://www.jstor.org/stable/43716730>.

LINDSEY, F. Duane. "The Call of the Servant in Isaiah 42:1-9". In: *BSac*, vol. 139, p. 12-31, Jan.-March, 1982. Disponível em: http://charlotteawake.com/talkingnotes/isaiah/handouts/Servant_Songs_01.pdf.

LÓPEZ, Félix García. "קִנְיָה". In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 174-186, vol. IX.

LÓPEZ, Félix García. "תְּהִלָּה". In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p. 609-628, vol. XV.

LUND, Øystein. *Way metaphors and way topics in Isaiah 40-55 (FAT 28)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

LYNCH, Matthew J. "Mapping Monotheism: modes of monotheistic rhetoric in the Hebrew Bible". In: *VT*, vol. 64, n. 1, p. 47-68, 2014. DOI: 10.1163/15685330-12341141. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1163%2F15685330-12341141>.

MARCONCINI, Benito. *El Libro de Isaías (40-66)*. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

MARTENS, Elmer A. "בְּנֵי". In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 155-158.

MELUGIN, Roy F. *The Formation of Isaiah 40-55 (BZAW 141)*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1976.

MERENDINO, Rosario Pius. *Der Erste und der Letzte: eine Untersuchung von Jes 40-48 (VTSup 31)*. Leiden: E. J. Brill, 1981.

MORROW, William S. "Comfort for Jerusalem: the Second Isaiah as Counselor to refugees". In: *BTB*, vol. 34, n. 2, p. 80-86, 2004. DOI: 10.1177/01461079040340020401. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F01461079040340020401>.

MOTYER, J. Alec. *The prophecy of Isaiah: an introduction and commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.

OOSTING, Reinoud. *The role of Zion/Jerusalem in Isaiah 40-55: a corpus-linguistic approach (SSN 59)*. Leiden-Boston: Brill, 2013.

ORLINSKY, Harry M. “The so-called ‘Servant of the Lord’ and ‘Suffering Servant’ in Second Isaiah”. In: ORLINSKY, Harry M.; SNAITH, Norman H. (ed.). *Studies on the Second part of the Book of Isaiah*. Leiden: Brill, 2014.

OSWALT, John N. *Comentários do Antigo Testamento: Isaías*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol. 2.

OSWALT, John N. “כְּבֹדִי”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

PAUL, Shalom M. *Isaiah 40–66: translation and commentary (ECC)*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2012.

PAYNE, J. Barton. “רִקְיָה”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1454-1456.

PLAMONDON, Paul-Henri. “Sur le chemin du salut avec le Deuxième Isaïe”. In: *NRT*, vol. 104, n. 2, p. 241-266, 1982. Disponível em: <https://www.nrt.be/fr/articles/sur-le-chemin-du-salut-avec-le-deuxieme-isaie-940>.

POULSEN, Frederik. *The black hole in Isaiah: a study of exile as a literary theme (FAT 125)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

POULSEN, Frederik. *God, his servant, and the nations in Isaiah 42:1-9: biblical theological reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner (FAT 73)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

PREUSS, Horst D. “רִאשׁוֹן”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 264-268, vol. XIII.

PRICE, James D. “חֲוִי”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 51-52, vol. 2.

PUTNAM, Frederic C. “Working with Biblical Hebrew Poetry”. In: VAN PELT, Miles V. (ed.). *Basics of Hebrew Discourse: a guide to working with biblical hebrew prose and poetry*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2019, p. 145-270.

RENAUD, Bernard. “La mission du Serviteur en Is 42,1-4”. In: *RevSR*, vol. 64, n. 2, p. 101-113, 1990. DOI: <https://doi.org/10.3406/rscir.1990.3140>. Disponível em: www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1990_num_64_2_3140.

RENDTORFF, Rolf. *Antigo Testamento: uma introdução*. Tradução: Monika Ottermann. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

RINGGREN, Helmer. “נִטָּה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 381-387, vol. IX.

RINGGREN, Helmer. “עֶבֶר”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 376-387, vol. X.

RUPERT, L. “תִּמְנָה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 694-699, vol. XV.

SACCHI, Paolo. *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.* Torino: SEI, 1994.

SEEBASS, Horst. “בְּהִירָה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 74-87, vol. II.

SCHIBLER, Daniel. “יְהִי־לִי”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 434-436, vol. 2.

SCHMITT, Hans-Christoph. “Prophetie und Schultheologie im Deuterocesajabuch: Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Jes 40–55”. In: *ZAW*, vol. 91, n. 1, p. 43-69, 1979. DOI: 10.1515/zatw.1979.91.1.43. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1515%2Fzatw.1979.91.1.43>.

SCHNABEL, Eckhard J. “Israel, the people of God, and the Nations”. In: *JETS*, vol. 45, n. 1, p. 35-57, Mar. 2002. Disponível em: https://www.etsjets.org/JETS/45_1.

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *I profeti*. Roma: Edizioni Borla, 1996.

SCHOORS, Antoon. *I am God your Saviour: a form-critical study of the main genres in Is. XL–LV* (VTSup 24). Leiden: E. J. Brill, 1973.

SCHUNCK, Klaus-Dietrich. “בְּהִירָה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 58-59, vol. VII.

SCOBIE, Charles H. H. “Israel and the nations: an essay in biblical theology”. In: *TynBul*, vol. 43, n. 2, p. 283-305, 1992. <https://doi.org/10.53751/001c.30485>. Disponível em: <https://tyndalebulletin.org/article/30485-israel-and-the-nations-an-essay-in-biblical-theology>.

SCOTT, Jack B. “אֶמֶת”. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). *DITAT*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 85-87.

SEITZ, Christopher R. “The divine council: temporal transition and new prophecy in the book of Isaiah”. In: *JBL*, vol. 109, n. 2, p. 229-247, 1990. DOI: 10.2307/3267015. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F3267015>.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. “Exodo en Deuterocsaías”. In: *Bib*, vol. 61, n. 4, p. 530-553, 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/42706903>.

SMITH-CHRISTOPHER, Daniel L. *The Religion of the Landless: the social context of the babylonian exile*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2015.

SMITH, Gary V. “Isaiah 40-55: which audience was addressed?” In: *JETS*, vol. 54, n. 4, p. 70-13, 2011. Disponível em: https://www.etsjets.org/JETS/54_4.

SMITH, Gary V. *Isaiah 40-66 (NAC)*. Tennessee, EUA: B&H Publishing Group, 2009.

SMITH, Mark S. “Bērīt ‘am/Bērīt ‘ôlām: a new proposal for the crux of Isa 42:6”. In: *JBL*, vol. 100, n. 2, p. 241-243, 1981. DOI: 10.2307/3266067. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F3266067>.

SOGGIN, J. Alberto. *Storia d’Israele: Introduzione alla storia d’Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà*. Brescia: Paideia Editrice, 2002.

SOGGIN, J. *Introduction to the Old Testament: From its origins to the closing of the Alexandrian Canon*, 3rd ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 1989.

SOMMER, Benjamin D. *A Prophet Reads Scripture: allusion in Isaiah 40–66*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

STECK, Odil Hannes. “Aspekte des Gottesknechts in Deuterjesajas: Ebed-Jahwe-Liedern”. In: *ZAW*, vol. 96, n. 3, p. 372-390, 1984. DOI: 10.1515/zatw.1984.96.3.372. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1515%2Fzatw.1984.96.3.372>.

STERN, Philip. “The ‘blind Servant’ imagery of Deutero-Isaiah and its implications”. In: *Bib*, vol. 75, n. 2, p. 224-232, 1994. DOI: 10.2307/42611379. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F42611379>.

STROMBERG, Jacob. “The book of Isaiah: its final structure”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 19-36.

STUHMUELLER, Carroll. “Deutero-Isaiah: major transitions in the prophet’s theology and in contemporary scholarship”. In: *CBQ*, vol. 42, n. 1, p. 1-29, Jan. 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43714827>.

SWEENEY, Marvin A. *Isaiah 40–66 (FOTL)*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

SWEENEY, Marvin A. “The book of Isaiah as prophetic Torah”. In: MELUGIN, Roy F.; SWEENEY, Marvin A. (ed.). *New Visions of Isaiah (JSOTSup 214)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, p. 50-67.

SWEENEY, Marvin A. *Isaiah 1–4 and the post-exilic understanding of the Isaianic Tradition*. Berlin–New York: De Gruyter, 1988.

TENGSTRÖM, Sven. “רַיָּה”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; FABRY, Heinz-Josef; RINGGREN, Helmer (ed.). *TDOT*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, p. 365-396, vol. XIII.

THOMAS, Heat A. “Zion”. In: BODA, Mark J.; MCCONVILLE, J. Gordon (ed.). *DOTP*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2012, p. 907-914.

TIEMEYER, Lena-Sofia. “Isaiah 40-55: a judahite reading drama”. In: BODA, Mark J.; DEMPSEY, Carol; FLESHER, LeAnn Snow (ed.). *Daughter Zion: her portrait, her response (AIL 13)*. Atlanta: SBL Press, 2012, p. 55-75.

TIEMEYER, Lena-Sofia. *For the comfort of Zion: the geographical and theological location of Isaiah 40-55 (VTSup 139)*. Leiden–Boston, 2011.

TULL, Patricia K. “God’s character in Isaiah”. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 201-218.

VAN Dam, Cornelis; SWART, Ignatius. “רַיָּה”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1184-1186, vol. 3.

VAN DER LUGT, Pieter. *The rhetorical design of Isaiah 40-48/55: Zion’s incomparable Saviour and his servants (OTS 82)*. Leiden–Boston: Brill, 2022.

VAN LEEUWEN, Raymond C. “רַיָּה”. In: VANGEMEREN, Willem A. (org.). *NDITEAT*. Traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 705-712, vol. 1.

VAN OORSCHOT, Jürgen. *Von Babel zum Zion: eine Literarkritische und Redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin–New York: De Gruyter, 2018.

VERMEYLEN, Jacques. “Esaie”. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (ed.). *Introduction à l’Ancien Testament*. Genève: Labor et Fides, 2009, p. 410-425.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução: Francisco Catão. 2.ed.rev. São Paulo: ASTE/ Targumim, 2006. 2 vols.

WAERZEGGERS, Caroline. “Babylonian Kingship in the Persian Period: performance and reception”. In: STÖKL, Jonathan; WAERZEGGERS, Caroline (eds.). *Exile and return: the babylonian context* (BZAW 478). Berlin–Boston: De Gruyter, 2015, p. 181-222.

WAGNER, Andreas. *Prophetie als Theologie: Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis Alttestamentlicher Prophetie* (FRLAT 207). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

WALSH, Jerome T. “The case for the prosecution: Isaiah 41.21-42.17”. In: FOLLIS, Elaine R. (ed.). *Directions in Biblical Hebrew Poetry (JSOTSup 40)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.

WALTKE, Bruce K. *Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2015.

WATTS, John D. W. *Isaiah 34-66 (WBC)*. Dallas: Word Books, Publisher, 1987.

WATTS, Rikki E. “Consolation or confrontation? Isaiah 40-55 and the delay of the new Exodus”. In: *TynBull*, vol. 41, n. 1, p. 31-59, 1990. <https://doi.org/10.53751/001c.30506>.

WERLITZ, Jürgen. “Vom Knecht der Lieder zum Knecht des Buches: ein Versuch über die Ergänzungen zu den Gottesknechtstexten des Deuteriojesajabuches”. In: *ZAW*, vol. 109, n. 1, p. 30-43, 1997. DOI: 10.1515/zatw.1997.109.1.30. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1515%2Fzatw.1997.109.1.30>.

WESTERMANN, Claus. *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. Louisville: WJK Press, 1991.

WESTERMANN, Claus. *Basic forms of prophetic speech*. Louisville: WJK Press, 1991.

WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66 (OTL)*. Philadelphia, USA: WJK Press, 1969.

WHYBRAY, Roger N. *The Second Isaiah (OTG)*. Sheffield: JSOT Press, 1983.

WHYBRAY, Roger N. *Isaiah 40-66 (NCBC)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

WIÉNER, Claude. *El Segundo Isaías: el profeta del nuevo éxodo* (CB 20). Estella: Verbo Divino, 1980.

WILCOX, Peter; PATON-WILLIAMS, David. “The Servant Songs in Deutero-Isaiah”. In: *JSOT*, vol. 13, n. 42, p. 79-102, 1988. DOI: 10.1177/030908928801304205. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F030908928801304205>.

4. Livros e artigos utilizados no capítulo 2

ACHTEMEIER, Paul J.; GREEN, Joel B.; THOMPSON, Marianne Meye. *Introducing the New Testament: its literature and theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

BARBAGLIO, Giuseppe. O Evangelho de Mateus. In: FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe (ed.). *Os Evangelhos I (BibLoy I)*. Tradução: Jaldemir Vitorio e Giovanni di Biasio. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

- BAUER, David R. *The Gospel of the Son of God: an introduction to Matthew*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2019.
- BAUERNFEIND, Otto. “*νῆκος*”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967, p. 942-945, vol. IV.
- BEATON, Richard. “Isaiah in Matthew’s Gospel”. In: MOYISE, Steve; MENKEN, Maarten J.J. (ed.). *Isaiah in the New Testament*. London/ New York: T&T Clark, 2005, p.
- BEATON, Richard. *Isaiah’s Christ in Matthew’s Gospel (SNTSMS 123)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BEATON, Richard. “Messiah and justice: a key to Matthew’s use of Isaiah 42.1-4?” In: *JSNT*, vol. 22, n. 75, p. 5-23, 1999. DOI: 10.1177/0142064X0002207502. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F0142064X0002207502>.
- BERTRAM, Georg. “*συντριβω*”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p. 919-925, vol. VII.
- BIETENHARD, Hans. “*ἔθνος*”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1733-1738, vol. II.
- BLACK, Stephanie L. *Sentence conjunctions in the Gospel of Matthew: καί, δέ, τότε, γάρ, οὐν and asyndeton in narrative discourse (JSNTSup 216)*. London–New York: T&T Clark International, 2002.
- BLENDINGER, Christian. “*ἀκολουθέω*”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 578-581, vol. I.
- BLOMBERG, Craig L. Mateus. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A. (org.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Tradução: Robinson Malkomes et al. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos: uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os 4 Evangelhos*. Tradução: Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- BLOMBERG, Craig L. *Matthew [NAC]*. Nashville: Broadman Press, 1992.
- BROWN, Colin. “*προφήτης*”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1877-1891, vol. II.
- BROWN, Jeannine K. “Gospel of Matthew”. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 570-584.
- BROWN, Jeannine K. *Scripture as communication: introducing biblical hermeneutics*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- BROWN, Raymond E. *An introduction to the New Testament (ABRL)*. New York: Doubleday, 1997.
- BRUNER, Frederick Dale. *Matthew: a commentary*. The Christbook, Matthew 1–12. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, vol. 1.
- BÜCHSEL, Friedrich. “*κρίσις*”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965, p. 941-942, vol. III.
- BÜHNER, Jan-Adolf. “*παῖς*”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 682-686, vol. II.
- CAMPBELL, Constantine R. *Verbal aspect and non-indicative verbs: further soundings in the Greek of the New Testament (SBG 15)*. New York: Peter Lang Publishing, 2008.

- CINGOLANI, Sergio. Critica testuale. In: CINGOLANI, Sergio. *Dizionario di critica testuale del Nuovo Testamento*: storia, canone, apocrifi, paleografia. Cinisello Balsamo, Milano: Edizioni San Paolo, 2008, p. 77-78.
- CARSON, D. A. *O comentário de Mateus*. Tradução: Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.
- CARSON, D. A; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CARTER, Warren. *Mateo y los márgenes*: una lectura sociopolítica y religiosa. Estella: Verbo Divino, 2007.
- CARTER, Warren. "Kernels and narrative blocks: the structure of Matthew's Gospel". In: *CBQ*, vol. 54, n. 3, p. 463-481, July, 1992. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43722257>.
- COMBRINK, Hans J. B. "The structure of the Gospel of Matthew as narrative". In: *TynBull*, vol. 34, n. 1, p. 61-70, Mar., 1983. <https://doi.org/10.53751/001c.30584>. Disponível em: <https://tyndalebulletin.org/article/30584>.
- DA SPINETOLI, Ortensio. *Matteo*: Il vangelo della chiesa. 6a ed. Assisi: Cittadella, 1992.
- DAVIES, William D.; ALLISON Jr., Dale C. *Matthew 8-18 (ICC)*. London–New York: T & T Clark, 1991.
- DEBRUNNER, Albert. "λέγω". In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967, p. 69-77, vol. IV.
- DI PAOLO, Roberto. *Il servo di Dio porta il diritto alle nazioni*: analisi retorica di Matteo 11-12 (TG.ST). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005.
- DOYLE, B. Rod. "Matthew's intention as discerned by his structure". In: *RB*, vol. 95, n. 1, p. 34-54, Jan. 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44088889>.
- ECKERT, Jost. "κάλαμος". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2165, vol. I.
- ENGELBRECHT, Johan. "The language of the Gospel of Matthew". In: *Neot*, vol. 24, n. 2, p. 199-213, Jan., 1990. Disponível em: https://journals.co.za/doi/10.10520/AJA2548356_944.
- FABRIS, Rinaldo. *Matteo*: traduzione e commento. 6a ed. Roma: Edizioni Borla, 1996.
- FRANCE, Richard T. *The Gospel of Matthew (NICNT)*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- GARLAND, David E. *Reading Matthew*: a literary and theological commentary. Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2001.
- GIESEN, Heinz. "ἐπιζω". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1579, vol. I.
- GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo*. Commento ai capp. 1,1-13,58 (CTNT). Brescia: Paideia Editrice, 1990.
- GOOD, Deirdre. "The verb ANAXΩPEΩ in Matthew's Gospel". In: *NovT* XXXII, p. 1-12, 1990.
- GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Matteo*: commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2014.

- GRIMM, Werner. “θεραπεύω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1861-1864, vol. I.
- GUNDRY, Robert H. *Matthew: a commentary on his handbook for a mixed church under persecution*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- GUNDRY, Robert H. *The use of the Old Testament in St. Matthew’s Gospel: with special reference to the messianic hope* (NovTSup XVIII). Leiden: E. J. Brill, 1967.
- GÜNTHER, Walther; LINK, Hans-Georg. “ἀγαπάω”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 113-121, vol. I.
- GUNTRIE, Donald. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13 (WBC)*. Dallas: Word Books, Publisher, 1993.
- HARDER, Günther. “ψυχή”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 69-78, vol. I.
- HARRINGTON, Daniel J. *The Gospel of Matthew (SP)*. Minnesota: Liturgical Press, 1991.
- HARRIS, R. Laird. “Isaías”. In: TENNEY, Merrill C. (org.). *EB*. Tradução: equipe de colaboradores da Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 291-312, vol. 3.
- HARRIS, Murray J. *Prepositions and theology in the Greek New Testament: an essential reference resource for exegesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich von. *Nova chave linguística do Novo Testamento Grego: Mateus–Apocalipse*. São Paulo: Hagnos, 2009.
- HARTMAN, Lars. “ὄνομα”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 557-568, vol. II.
- HAUCK, Friedrich. “ἐκβάλλω”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 527-529, vol. I.
- HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: Mateus*. Tradução: Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, 2 vols.
- HOFFMANN, Ernst. “ἐλπίς”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 705-711, vol. I.
- HOOKE, Morna D. *Jesus and the Servant: the influence of the Servant concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2010.
- HORSTMANN, Axel. “κατάγγνυμι”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2218, vol. I.
- HÜBNER, Hans. “πληρώω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 993-1001, vol. I.
- HUIZENGA, Leroy A. *The New Isaac: tradition and intertextuality in the Gospel of Matthew* (NovTSup 131). Leiden-Boston: Brill, 2009.
- IVERSON, Kelly R. “Gentiles”. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 302-309.
- JACOB, Irene; JACOB, Walter. “Flora”. In: David N. Freedman (ed.). *ABD*. New York: Doubleday, 1992, p. 803-817, vol. 2.

- JOHNSON, Luke Timothy. *The writings of the New Testament: an interpretation*. London: SCM Press, 1999.
- KEEGAN, TERENCE J. "Introductory formulae for Matthean discourses". In: *CBQ*, vol. 44, n. 3, p. 415-430, July 1982. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43716235>.
- KEENER, Craig S. *A commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew as Story*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- KREMER, Jacob. "ἀναχωρέω". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 282-283, vol. I.
- KUHN, Heinz-Wolfgang. "κραυγάζω". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2400, vol. I.
- LANG, Fuchs. "σβέννυμι". In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p. 165-168, vol. VII.
- LEGASSE, Simon. "εὐδοκέω". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1652-1654, vol. I.
- LÜDEMANN, Gerd. "τύφω". In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1815, vol. II.
- LUZ, Ulrich. *Exegetische Aufsätze (WUNT 357)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- LUZ, Ulrich. *Matthew 8-20 (Herm)*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- MATERA, Frank J. "The plot of Matthew's Gospel". In: *CBQ* vol. 49, n. 2, p. 233-253, Apr., 1987. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43717409>.
- MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *El Evangelio de Mateo: lectura comentada*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- MCKAY, Kenneth L. *A new syntax of the verb in New Testament Greek: an aspectual approach (SBG 5)*. New York: Peter Lang Publishing, 1994.
- MCKNIGHT, Scot. *Evangelho de Mateus*. In: REID, Daniel G. (ed.). *DTNT*. São Paulo: Vida Nova/ Edições Loyola, 2012, p. 909-927.
- MEIER, JOHN P. "Gospel of Matthew". In: David N. Freedman (ed.). *ABD*. New York: Doubleday, 1992, p. 622-641, vol. 4.
- MENKEN, Maarten J. J. The quotation from Isaiah 42,1-4 in Matthew 12,18-21: its textual form. In: *ETL*, vol. 75, n. 1, p. 32-52, 1999. DOI: 10.2143/etl.75.1.504748. disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2143%2Fetl.75.1.504748>.
- MENKEN, Maarten J. J. "The quotation from Isaiah 42:1-4 in Matthew 12:18-21: its relation with the matthean context". In: *Bijdr.*, vol. 59, n. 3, p. 251-266, 1998. DOI: 10.1080/00062278.1998.10739703.
- MEYER, R. "ὄχλος". In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967, p. 585-590, vol. V.
- MILER, Jean. *Les citations d'accomplissement dans l'évangile de Matthieu: quand Dieu se rend présent en toute humanité (AnBib 140)*. Roma: EPIB, 1999.
- MILLOS, Samuel P. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento (CETGNT)*. Barcelona: Editorial Clie, 2009.

- MITCH, Curtis; SRI, Edward. *The Gospel of Matthew (CCSS)*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- MORRIS, Leon. *The Gospel according to Matthew [PNTC]*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- MOUNCE, Robert H. *Mateus (NCBC)*. Traduzido por Oswaldo Ramos. São Paulo: Editora Vida, 1991.
- MÜLLER, Paul-Gerd. “*φανερός*”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1917-1919, vol. II.
- NEBE, Gottfried. “*πλατεία*”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 972, vol. II.
- NEIRYNCK, Frans. “*ΑΠΟ ΤΟΤΕ ΗΡΞΑΤΟ and the structure of Matthew*”. In: *ETHL*, vol. 64, n. 1, p. 21-59, 1988. DOI: 10.2143/etl.64.1.556372. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2143%2Fetl.64.1.556372>.
- NEYREY, Jerome H. “The thematic use of Isaiah 42,1-4 in Matthew 12”. In: *Bib*, vol. 63, n. 4. p. 457-473, 1982. <https://www.jstor.org/stable/42707152>
- NOLLAND, John. *The Gospel of Matthew (NIGTC)*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- OPORTO, Santiago Guíjarro. *Los Cuatro Evangelios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- OSBORNE, Grant R. *Matthew (ZECNT)*. Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- PAO, David W. “Old Testament in the Gospels”. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 631-641.
- PIKAZA, Xabier. *Evangelio de Mateo: de Jesús a la Iglesia*. Estella: Verbo Divino, 2017.
- POITTEVIN, P. Le; CHARPENTIER, Etienne. *El Evangelio según San Mateo (CB 2)*. Estella: Verbo Divino, 1987.
- RADL, Walter. “*φωνή*”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2019-2023, vol. II.
- RENGSTORF, Karl H. “*Ἰησοῦς*”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org.). *DITNT*. 2.ed. Tradução: Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1075-1077, vol. I.
- REPSCHINSKI, Boris. *The controversy stories in the Gospel of Matthew: their redaction, form and relevance for the relationship between the matthean community and formative Judaism (FRLANT 189)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- RICHARD, Pablo. “Evangelio de Mateo: una visión global y liberadora”. In: *RIBLA* 27, Quito: Ecuador, 1997, p. 7-27.
- RODGERS, Peter R. “Textual Criticism”. In: VANHOOZER, Kevin J.; BARTHOLOMEW, Craig G.; TREIER, Daniel. (ed.). *DTIB*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005, p. 784-787.
- SCHENK, Wolfgang. *Die Sprache des Matthäus: Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.
- SCHLIER, Heinrich. “*αἰρέομαι*”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 180-185, vol. I.

- SCHMITHALS, Walter. “γνώσκω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 746-756, vol. I.
- SCHNEIDER, Gerhard. “ἀκούω”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 155-161, vol. I.
- SCHNIEWIND, Julius. “ἀπαγγέλλω”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 56-73, vol. I.
- SCHRAMM, Tim. “τιθημι”. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (ed.). *DENT*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1747-1749, vol. II.
- SCHWEIZER, Eduard. “πνεῦμα”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p. 389-455, vol. VI.
- SEGALLA, Giuseppe. *Evangelo e Vangeli: Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*. Bologna: EDB, 1993.
- SENIOR, Donald. *Matthew (ANTC)*. Nashville: Abingdon Press, 1998.
- SENIOR, Donald. *The Gospel of Matthew (IBT)*. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- SHEWELL-COOPER, W. E. “Junco”. In: TENNEY, Merrill C. (org.). *EB*. Tradução: equipe de colaboradores da Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 800-801, vol. 3.
- STAUFFER, Ethelbert. “ἐπιτιμάω”. In: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (ed.). *TDNT*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 623-627, vol. II.
- TALBERT, Charles H. *Matthew (PCNT)*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- TURNER, David L. *Matthew (BECNT)*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- WEREN, Wim J. C. “The Macrostructure of Matthew’s Gospel: a new proposal”. In: *Bib*, vol. 87, n. 2, p. 171-200, 2006.
- WILKENS, Wilhelm. “Die Komposition des Matthäus-Evangeliums”. In: *NTS*, vol. 31, n. 1, p. 24-38, Jan., 1985. DOI: 10.1017/S002868850001290X. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1017%2FS002868850001290X>.
- WILKINS, Michael J. *Matthew (NIVAC)*. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- WITHERINGTON III, Ben. *Matthew (SHBC)*. Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2006.

5. Livros e artigos utilizados no capítulo 3

- ADAM, Margaret B. “Compassion”. In: GREEN, Joel B. (ed.). *DSE*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011, p. 157-159.
- ALLEN, Scott David. *Por que a justiça social não é a justiça bíblica: um apelo urgente aos cristãos em tempos de crise social*. Tradução de A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- ALETTI, Jean-Noël et al. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. Tradução: Cassio Murilo Dias da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- BARRETT, Matthew. *Canon, covenant and christology: rethinking Jesus and the Scriptures of Israel (NSBT 51)*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2020.
- BASSET, Jean-Claude. “Dernières paroles du ressuscité et mission de l’église aujourd’hui: À propos de Mt 28, 18-20 et parallèles”. In: *RTP*, vol. 114, n. 4, p. 349-367, 1982. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44356210>.

BEALE, G. K. *Teologia Bíblica do Novo Testamento: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo*. Tradução de Robinson Malkomes e Marcus Throup. São Paulo: Vida Nova, 2018.

BIRD, Michael F. *Jesus and the origins of the Gentile Mission (LNTS 331)*. London/New York: T&T Clark International, 2006.

BORG, Marcus J. *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith*. New York: HapperCollins Publisher, 1994.

BOTHA, J. Eugene. "Speech act theory and biblical interpretation". In: *Neot*, vol. 41, n. 2, p. 274-294, jan. 2007. Disponível em <https://hdl.handle.net/10520/EJC83288>.

BOTHA, J. Eugene. "The potential of speech act theory for New Testament exegesis: some basic concepts". In: *HvTSt*, vol. 47, n. 2, p. 277-293, jan. 1991. DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v47i2.2382>. Disponível em: <https://hts.org.za/index.php/HTS/article/view/2382>.

BRIGGS, Richard S. "Speech-Act Theory". In: VANHOOZER, Kevin J.; BARTHOLOMEW, Craig G.; TREIER, Daniel. (ed.). *DTIB*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005, p. 763-764.

BROER, Ingo. "Redaktionsgeschichtliche Aspekte von Mt 24:1-28". In: *NovT* 35, p. 209-233, 1993. DOI: 10.2307/1561540. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F1561540>.

BROWN, Schuyler. "The matthean apocalypse". In: *JSNT* 4, p. 2-27, 1979. DOI: 10.1177/0142064x7900200401. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F0142064x7900200401>.

BROWN, Schuyler. "The Mission to Israel in Matthew's central section (Mt 9:35-11:1)". In: *ZNW* 69, p. 73-90, 1978. DOI: 10.1515/zntw.1978.69.1-2.73. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1515%2Fzntw.1978.69.1-2.73>.

BROWN, Jeannine K. "Jesus Messiah as Isaiah's Servant of the Lord: New Testament explorations". In: *JETS* 63, p. 51-69, 2020. Disponível em: <https://www.etsjets.org/node/11034>.

BROWN, Raymond E. *The birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke (ABRL)*. New York: Doubleday, 1993.

CARTER, Warren. *Matthew and Empire: initial explorations*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2001.

CARTER, Warren. "Evoking Isaiah: matthean soteriology and an intertextual reading of Isaiah 7-9 and Matthew 1:23 and 4:15-16". In: *JBL* 119, n. 3, p. 503-520, 2000. DOI: 10.2307/3268411. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F3268411>.

CARTER, Warren. "The crowds in Matthew's Gospel". In: *CBQ* 55, n. 1, p. 54-67, Jan. 1993. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43721142>.

CASALINI, Nello. *Libro dell'origine di Gesù Cristo: analisi letteraria e teologica di Matt 1-2 (SBFAn 28)*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1990.

CHARETTE, Blaine. *Restoring presence: the Spirit in Matthew's Gospel (JPTSup 18)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

CHARETTE, Blaine. "Never has anything like this been seen in Israel: the Spirit as eschatological sign in Matthew's Gospel". In: *JPT* 8, p. 31-51, 1996. DOI:

10.1177/096673699600400804. Disponível em:
<https://libgen.is/scimag/10.1177%2F096673699600400804>.

CHARETTE, Blaine. "Speaking against the Holy Spirit: the correlation between messianic task and national fortunes in the Gospel of Matthew". In: *JPT* 3, p. 51-70, 1993. DOI: 10.1177/096673699300100303. Disponível em:
<https://libgen.is/scimag/10.1177%2F096673699300100303>.

CHOW, Simon. *The sign of Jonah reconsidered: a study of its meaning in the Gospel Traditions* (ConBNT 27). Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell International, 1995.

COMBER, Joseph A. "The verb *therapeuō* in Matthew's Gospel". In: *JBL* 97, n. 3, p. 431-434, 1978. DOI: 10.2307/3266169. Disponível em:
<https://libgen.is/scimag/10.2307%2F3266169>.

COMBRINK, Hans J. B. "Structural analysis of Matthew 9:35–11:1". In: *Neot* 11, p. 98-114, 1980. https://journals.co.za/doi/10.10520/AJA2548356_85. Disponível em:
https://hdl.handle.net/10520/AJA2548356_85.

COTHENET, Edouard. "Le baptême selon S. Matthieu". In: *SNTU* 9, p. 79-94, 1984. Disponível em: <https://sntu.at/?s=Le+bapt%C3%A4me+selon+S.+Matthieu&search=Los>.

COUSLAND, J. R. C. *The crowds in the gospel of Matthew* (NovtSup 102). Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001.

CUVILLIER, Élian. "Particularisme et universalisme chez Matthieu: quelques hypothèses à l'épreuve du texte". In: *Bib* 78, p. 481-502, 1997. DOI: 10.2307/42614009. Disponível em:
<https://libgen.is/scimag/10.2307%2F42614009>.

DAVIES, William D.; ALLISON Jr., Dale C. *Matthew 1-7* (ICC). London–New York: T&T Clark, 1988.

DEINES, Roland. "The Holy Spirit in the Matthew's Gospel". In: WHITE, Aaron; WENHAM, David; EVANS, Craig A. (ed.). *The earliest perceptions of Jesus in context: essays in honor of John Nolland* (LNTS 566). London/New York: Bloomsbury Publishing, 2018, p. 213-235.

DEMPSTER, Murray W. "Social concern in the context of Jesus' kingdom, mission and ministry". In: *Tr.*, vol. 16, n. 2, p. 43-53, Apr., 1999.

DENNERT, Brian C. *John the Baptist and the Jewish setting of Matthew* (WUNT 403). Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

DILLMANN, Rainer. "Consideraciones en torno a la pragmática". In: MORA PAZ, César; GRILLI, Massimo e DILLMANN, Rainer. *Lectura pragmatolingüística de la Biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999, p. 59-74.

DRIVER, John. *Images of the church in mission*. Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1997.

DUPONT, Jacques. *Le tre apocalissi sinottiche: Marco 13, Matteo 24-25 e Luca 21*. Bologna: EDB, 1986.

DUPONT, Jacques. *Le tentazioni di Gesù nel deserto* (StBi 11). 2ª ed. Brescia: Paideia Editrice, 1985.

FINKBEINER, Douglas. "An examination of 'Make disciples of all Nations' in Matthew 28:18-20". In: *CTBJ* 7.1, p. 12-42, 1991. Disponível em:
https://biblicalstudies.org.uk/pdf/cbtj/07-1_012.pdf.

FOSTER, Paul. *Community, law and mission in Matthew's Gospel (WUNT 177)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: enfoques literários e investigações históricas* (BibLoy 18). São Paulo: Edições Loyola, 1998.

FREYNE, Sean. *Galilee: from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E to 135 C.E.* Delaware: Michael Glazier; Indiana: University of Notre Dame Press, 1980.

FUCHS, ALBERT. "Das Zeichen des Jona: vom Rückfall". In: *SNTU* 19, p. 131-160, 1994. Disponível em: <https://sntu.at/?s=Das+Zeichen+des+Jona&search=Los>.

FUELLENBACH, John. *The Kingdom of God: the message of Jesus today*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995.

GARDNER, Richard B. *Matthew (BCBC)*. Pennsylvania, USA: Herald Press, 1991.

GIBBS, Jeffrey A. "Israel standing with Israel: the baptism of Jesus in Matthew's Gospel (Matt 3:13-17)". In: *CBQ* 64, n. 3, p. 511-526, July 2002. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43727464>.

GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo*. Commento ai capp. 14,1-28,20 (CTNT). Brescia: Paideia Editrice, 1991.

GOHEEN, Michael W. *A light to the nations: the missional church and the biblical story*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

GRASSI, Joseph A. *Informing the future: social justice in the New Testament*. New York: Paulist Press, 2003.

GRELOT, Pierre. "Les tentations de Jésus". In: *NRT* 117, p. 501-516, 1995. Disponível em: <https://www.nrt.be/es/articulos/les-tentations-de-jesus-210>.

GRILLI, Massimo. Interpretação e ação: a instância pragmática do texto bíblico. In: GRILLI, Massimo; OBARA, Elzbieta M. e GUIDI, Maurizio (org.). *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. Tradução: Paulo F. Valério. São Paulo: Edições Paulinas, 2020.

GRILLI, Massimo. "Parola di Dio e linguaggio umano: verso una pragmatica della comunicazione nei testi biblici". In: *Greg*, vol. 94, n. 3, p. 525-547, 2013. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/24432856>.

GRILLI, Massimo; LANGNER, Cordula. *Comentario al Evangelio de Mateo (EvCul 5)*. Estella: Verbo Divino, 2011.

GRILLI, Massimo. "Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico". In: *Greg*, vol. 83, n. 4, p. 655-678, 2002. <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F23581350>. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F23581350>.

GRILLI, Massimo. *Comunità e missione: Le direttive di Matteo*. Indagine esegetica su Mt 9,35-11,1 (EHS 458). Berlin/ New York: Peter Lang, 1992.

GUIDI, Maurizio. A questão contextual: a influência do contexto sobre o texto. In: GRILLI, Massimo; OBARA, Elzbieta M. e GUIDI, Maurizio (org.). *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. Tradução: Paulo F. Valério. São Paulo: Edições Paulinas, 2020, p. 57-91.

HAGNER, Donald A. *Matthew 14-28 (WBC)*. Dallas: Word Books, Publisher, 1995.

HAMILTON JR., James M. "The virgin will conceive: typological fulfillment in Matthew 1:18-23". In: GURTNER, Daniel M.; NOLLAND, John (ed.). *Built upon the rock: studies in the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 228-247.

- HARRIS, R. Geoffrey. *Mission in the Gospels*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2004.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus and the politics of Roman Palestine*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 2014.
- HOUSTON, Walter J. *Justice: the biblical challenge*. London/ New York: Francis & Taylor Group, 2010.
- HUBBARD, Benjamin J. *The Matthean redaction of a Primitive Apostolic commissioning: an exegesis of Matthew 28:16-20 (SBLDS 19)*. Missoula, Montana (USA): Scholar Press, 1974.
- HUIZENGA, Leroy A. "The incarnation of the Servant: the 'suffering Servant' and matthean cristology". In: *HBT*, vol. 27, p. 25-58, 2005.
- IGLESIAS, Salvador Muñoz. *Los Evangelios de la Infancia: nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1990, vol. IV.
- JACKSON, Glenna S. "Have mercy on me": the story of the canaanite woman in Matthew 15.21-28 (JSNTSup 228). London/New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- JACOB, Emmanuel M. "Discipleship and Mission: A perspective on the Gospel of Matthew". In: *IRM* 91, issue 360 (2002), p. 102-110.
- JEANROND, Werner G. "Text/Textuality". In: VANHOOZER, Kevin J.; BARTHOLOMEW, Craig G.; TREIER, Daniel. (ed.). *DTIB*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005, p. 782-783.
- JONES, Matt. *The humanity of Jesus in Matthew*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2021.
- KAMMLER, Hans-Christian. "Sohn Gottes und Kreuz: die Versuchungsgeschichte Mt 4,1-11 im Kontext des Matthäusevangeliums". In: *ZThK* 100, p. 163-186, Jun. 2003. DOI: 10.2307/23585942. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F23585942>.
- KENNEDY, Joel. *The recapitulation of Israel: use of Israel's history in Matthew 1:1-4:11 (WUNT 257)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- KINGSBURY, Jack Dean. "The verb Akolouthēin ("To follow") as an index of Matthew's view of his community". In: *JBL*, vol. 97, n. 1, p. 56-73, Mar., 1978. DOI: 10.2307/3265836. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F3265836>.
- KINGSBURY, Jack Dean. "The Composition and Christology of Matt 28:16-20". In: *JBL*, vol. 93, n. 4, p. 573-584, Dec. 1974. DOI: 10.2307/3263833. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F3263833>.
- KNOWLES, Michael P. "Plotting Jesus: characterization, identity and the voice of God in Matthew's Gospel". In: HATINA, Thomas R. (ed.). *Biblical interpretation in Early Christian Gospels: the Gospel of Matthew (LNTS 310)*. London: T&T Clark International, 2008, vol. 2, p. 119-132.
- KONRADT, Matthias. "The role of the crowds in the Gospel of Matthew". In: RUNESSON, Anders; GURTNER, Daniel M. (ed.). *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel (ECL 27)*. Atlanta: SBL Press, 2020, p. 213-232.
- KONRADT, Matthias. *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- KUPP, David D. *Matthew's Emmanuel: Divine presence and God's people in the First Gospel (SNTSMS 90)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KYNES, William L. *A christology of solidarity: Jesus as the representative of his people in Matthew*. New York/London: University Press of America, 1991.

LAGRAND, James. *The earliest christian mission to "all nations" in the light of Matthew's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

LEBACQZ, Karen. *Justice in an unjust world: foundations for a christian approach to justice*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987.

LENTZEN-DEIS, Fritzleo. "Metodi dell'esegesi tra mito, storicità e comunicazione: prospettive «pragma-linguistiche» e conseguenze per la teologia e la pastorale". In: *Greg*, vol. 73, n. 4, p. 731-737, 1992. DOI: 10.2307/23578662. <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F23578662>

LUZ, Ulrich. *Matthew 1-7 (Herm)*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

LUZ, Ulrich. *The theology of the Gospel of Matthew (NTT)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MARSHALL, Christopher D. *The little book of biblical justice: A fresh approach to the Bible's teachings on justice*. Pennsylvania, USA: Good Books, 2005.

MARTIN, Francis. "Le baptême dans l'Esprit: tradition du Nouveau Testament et vie de l'Eglise". In: *NRT*, vol. 106, p. 23-58, 1984. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/262504947/Fr-Martin-Le-Bapteme-Dans-l-Esprit-tradition-Du-Nouveau-Testament>.

MATERA, Frank J. *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.

MATTHEY, Jacques. "Pilgrims, seekers and disciples: mission and dialogue in Matthew". In: *IRM*, vol. 91, n. 360, p. 120-134, 2002. DOI: 10.1111/j.1758-6631.2002.tb00334.x. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1111%2Fj.1758-6631.2002.tb00334.x>.

MCCOWN, Wayne G. Compaixão. In: HENRY, Carl F. H. (org.). *DEC*. Tradução e atualização: Wadislau Martins Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 118-119.

MEIER, JOHN P. *A Marginal Jew: rethinking the historical Jesus, companions and competitors (ABRL)*. New York: Doubleday, 2001. vol. 3.

MEIER, John P. *The vision of Matthew: Christ, church, and morality in the First Gospel*. New York/ Ramsey/ Toronto: Paulist Press, 1979.

MENKEN, Maarten J. J. "The textual form of the quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23". In: *NovT*, vol. 43, n. 2, p. 144-160, Apr. 2001. DOI: 10.2307/1561026. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F1561026>.

MENKEN, Maarten J. J. "The textual form of the quotation from Isaiah 8:23-9:1 in Matthew 4:15-16". In: *RB*, vol. 105, n. 4, p. 526-545, Oct. 1998. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44089407>.

MENKEN, Maarten J. J. "The source of the quotation from Isaiah 53:4 in Matthew 8:17". In: *NovT*, vol 39, n. 4, p. 313-327, Oct., 1997. DOI: 10.2307/1560972. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F1560972>.

MERKEL, Helmut. "The opposition between Jesus and Judaism". In: BAMMEL, Ernst; MOULE, C. F. D. (eds.). *Jesus and the politics of his day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 129-144.

- MERRILL, Eugene H. "The sign of Jonah". In: *JETS*, vol. 23, n. 1, p. 23-30, 1980. Disponível em: <https://www.etsjets.org/node/2014>.
- METZNER, Rainer. "Der Rückzug Jesu im Matthäusevangelium: ein literarisches Déjà-vu-Erlebnis". In: *ZNW*, vol. 94, n. 3-4, p. 258-268, 2003. DOI: 10.1515/zntw.2003.012. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1515%2Fzntw.2003.012>.
- MORA PAZ, C. "Acercamiento teórico al método: introducción". In: MORA PAZ, César, GRILLI, Massimo; DILLMANN, Rainer. *Lectura pragmatolingüística de la Biblia: teoría y aplicación*. Estella: Verbo Divino, 1999, p. 9-28.
- MOROSCO, Robert E. "Matthew's formation of a commissioning type-scene out of the Story of Jesus' commissioning of the twelve". In: *JBL*, vol. 103, n. 4, p. 539-556, 1984. DOI: 10.2307/3260466. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F3260466>.
- MOSES, A.D.A. *Matthew's Transfiguration: story and Jewish-Christian controversy* (JSNTSup 122). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- MOTT, Stephen Charles. *Biblical ethics and social change*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2011.
- MÜLLER, Mogens. "The theological interpretation of the figure of Jesus in the Gospel of Matthew: some principal features in matthean christology". In: *NTS*, vol. 45, n. 2, p. 157-173, 1999. DOI: 10.1017/s002868859800157x. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1017%2Fs002868859800157x>.
- MYERS, Alicia D. "Isaiah 42 and the characterization of Jesus in Matthew 12:17-21". In: EVANS, Craig A.; ZACHARIAS, H. Daniel (ed.). *What does the Scripture say? Studies in the function of Scripture in Early Judaism and Christianity: the Synoptic Gospels* (LNTS 469). London–New York: T&T Clark International, 2012, p. 70-89. vol. 1.
- NARDONI, Enrique. *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. Estella: Verbo Divino, 1997.
- NEPPER-CHRISTENSEN, Poul. "Die Taufe im Matthäusevangelium". In: *NTS*, vol. 31, n. 2, p. 189-207, 1985. DOI: 10.1017/S0028688500014636. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1017%2FS0028688500014636>.
- NICKEL, Jesse P. "Jesus, the isaianic servant exorcist: exploring the significance of Matthew 12:18-21 in the Beelzebul pericope". In: *ZNW*, vol. 107, n. 2, p. 170-185, 2016. DOI: 10.1515/znw-2016-0010. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1515%2Fznw-2016-0010>.
- NISSEN, Johannes. "Matthew, mission and method". In: *IRM*, vol. 91, n. 360, p. 73-86, 2002. DOI: 10.1111/j.1758-6631.2002.tb00330.x. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1111%2Fj.1758-6631.2002.tb00330.x>.
- NOLAN, Brian M. *The Royal Son of God: The Christology of Matthew 1-2 in the setting of the Gospel* (OBO 23). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- NOVAKOVIC, Lidija. "Matthew's atomistic use of Scripture: messianic interpretation of Isaiah 53.4 in Matthew 8.17". In: HATINA, Thomas R. (ed.). *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels: The Gospel of Matthew* (LNTS 310). London: T&T Clark International, 2008, p. 147-162. vol. 2.
- OBARA, Elzbieta M. As ações linguísticas: a influência do texto sobre o contexto. In: GRILLI, Massimo; OBARA, Elzbieta M.; GUIDI, Maurizio (org.). *Comunicação e*

pragmática na exegese bíblica. Tradução: Paulo F. Valério. São Paulo: Edições Paulinas, 2020.

O'DONNELL, John. In him and over him: The Holy Spirit in the life of Jesus. In: *Greg*, vol. 70, n. 1, p. 25-45, 1989. DOI: 10.2307/23577763. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.2307%2F23577763>.

OTT, Craig; STRAUSS, Stephen J. *Encountering theology of mission: biblical foundations, historical developments, and contemporary issues*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

OVERMAN, J. Andrew. *Church and community in crisis: The Gospel according to Matthew* (NTCC). Pennsylvania: Trinity Press International, 1998.

PATTE, Daniel. *The Gospel according to Matthew: a structural commentary on Matthew's faith*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

PIOTROWSKI, Nicholas G. *Matthew's new David at the end of exile: a socio-rhetorical study of scriptural quotations* (NovTSup 170). Leiden–Boston: Brill, 2016.

PREGEANT, Russell. *Knowing truth, doing good: engaging New Testament ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

QUESNEL, Michel. *Jesucristo según san Mateo: síntesis teológica*. Estella: Verbo Divino, 1993.

REICKE, Bob. “A test of synoptic relationships: Matthew 10:17-23 and 24:9-14 with parallels”. In: FARMER, William R. (ed.). *New synoptic studies: the Cambridge Gospel conference and beyond*. Georgia: Mercer University Press, 1983.

RIDDELL, Peter G. “Semiotics”. In: VANHOOZER, Kevin J.; BARTHOLOMEW, Craig G.; TREIER, Daniel. (ed.). *DTIB*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2005, p. 735.

RIESNER, Rainer. “Galilee”. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas (ed.). *DJG*. Downers Grove/USA: InterVarsity Press, 2013, p. 297-298.

RHODEA, Greg. “Did Matthew conceive a virgin? Isaiah 7:14 and the birth of Jesus”. In: *JETS*, vol. 56, n. 1, p. 63-77, 2013. Disponível em: https://www.etsjets.org/JETS/56_1.

SANTANA, Luiz Fernando Ribeiro. “O Espírito Santo na vida de Jesus: Por uma Cristologia Pneumática”. In: *Atualidade Teológica*, Ano XIV n. 36, p. 265-292, Set./Dez., 2010. DOI: 10.17771/PUCRio.ATeo.17726.

SANTOS, Merlise dos. Missio Dei: a missão é missão para a Igreja e para cada um. In: *Reveleto*, v. 15, n. 28, p. 41- 54, 2021, Jul./Dez. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/view/56069>.

SCHABERG, Jane. *The Father, the Son and the Holy Spirit: the triadic phrase in Matthew 28:19b* (SBLDS 61). Califórnia: Scholar Press, 1982.

SCHNABEL, Eckhard J. “Jesus and the beginnings of the mission to the gentiles”. In: GREEN, Joel B.; TURNER, Max (ed.). *Jesus of Nazareth: Lord and Christ, essays on the historical Jesus and New Testament christology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 37-58.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*. Brescia: Paideia Editrice, 1995.

SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

SCHRAGE, Wolfgang. *Ethik des Neuen Testaments (GNT 4)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

SCHREINER, Thomas R. *New Testament theology: magnifying God in Christ*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

SCOTT, J. Julius. "Gentiles and the ministry of Jesus: further observations on Matt 10.5-6; 15.21-28". In *JETS*, vol. 33, n. 2, p. 161-169, 1990. Disponível em: https://www.etsjets.org/JETS/33_2.

SENIOR, Donald. "Between two worlds: gentiles and Jewish Christians in Matthew's Gospel". In: *CBQ*, vol. 61, n. 1, p. 1-23, 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43723475>.

SIM, David C. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: the history and social setting of the matthean community (SNTW)*. Edinburgh, Scotland: T&T Clark International, 1998.

SIM, David C. *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew (SNTSMS 88)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SIM, David C. "The Gospel of Matthew and the gentiles". In: *JSNT*, vol. 17, n. 57, p. 19-48, 1995. DOI: 10.1177/0142064X9501705702. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F0142064X9501705702>.

SOARES-PRABHU, George M. "Jesus in Egypt: a reflection on Mt 2:13-15.19-21 in the light of the Old Testament". In: *EstBib*, vol. 50, n. 1-4, p. 225-249, 1992. Disponível em: <https://repositorio.sandamaso.es/handle/123456789/4561>.

SOARES-PRABHU. *The formula quotations in the infancy narrative of Matthew: an enquiry into the tradition history of Mt 1-2 (AnBib 63)*. Rome: Biblical Institute, 1976.

STASSEN, Glen H.; GUSHEE, David P. *Kingdom ethics: following Jesus in contemporary context*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

STEGEMANN, Wolfgang. "Die Versuchung Jesu im Matthäusevangelium (Mt 4,1-11)". In: *EvT*, vol. 45, n. 1, p. 29-45, 1985. DOI: 10.14315/evth-1985-0105. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.14315%2Fevth-1985-0105>.

STUHLMACHER, Peter. "Zu missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20". In: *EvT*, vol. 59, n. 2, p. 108-130, 1999. DOI: 10.14315/evth-1999-0204. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.14315%2Fevth-1999-0204>.

STOTT, John. *A missão cristã no mundo moderno*. Traduzido por Meire Portes Santos. Viçosa, MG: Ultimato, 2010.

TAVARDON, Paul. *Les métamorphoses de l'Esprit: une exégèse du logion des deux baptêmes, Mt 3:10-12 et parallèles (EtB 48)*. Paris: Gabalda, 2002.

TRILLING, Wolfgang. *Il vero Israele. Studi sulla teologia del Vangelo di Matteo*. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1992.

TWELFTREE, Graham H. *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2011.

TWELFTREE, Graham H. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.

ULRICH, Daniel W. "The missional audience of the Gospel of Matthew". In: *CBQ*, vol. 69, n. 1, p. 64-83, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43725895>.

VANHOOZER, Kevin J. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. Tradução: Álvaro Hattner. São Paulo: Editora Vida, 2005.

VANHOOZER, Kevin J. "From Speech Acts to Scripture Acts: the covenant of discourse and the discourse of the covenant". In: BARTHOLOMEW, Craig; GREENE, Colin; MÖLLER, Karl (ed.). *After Pentecost: language and biblical interpretation* (SHS 2). Grand Rapids: Zondervan Academic, 2001.

VERKINDERE, Gérard. *La justicia en el Antiguo Testamento (CB 105)*. Estella: Verbo Divino, 2001.

WAINWRIGHT, Elaine M. "Reading Matthew 3-4: Jesus—Sage, Seer, Sophia, Son of God". In: *JSNT*, vol. 22, n. 77, p. 25-43, 2000. DOI: 10.1177/0142064X0002207702. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F0142064X0002207702>.

WAINWRIGHT, Elaine M. *Towards a feminist critical reading of the Gospel according to Matthew (BZNW 60)*. Berlin/New York: De Gruyter, 1991, p. 102-113.

WATTS, Ricki. "Messianic Servant or the end of Israel's exilic curses? Isaiah 53.4 in Matthew 8.17". In: *JSNT* vol. 38, n. 1, p. 81-95, 2015. DOI: 10.1177/0142064X15595940. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F0142064X15595940>.

WEAVER, Dorothy Jean. *Matthew's missionary discourse: a literary critical analysis* (JSNTSup 38). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

WEBB, Robert L. "The activity of John the Baptist's expected figure at the threshing floor (Matthew 3.12 = Luke 31.17)". In: *JSNT*, vol. 14, n. 43, p. 103-111, 1991. DOI: 10.1177/0142064X9101404307. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1177%2F0142064X9101404307>.

WEREN, Wim J. C. *Studies in Matthew's Gospel: literary design, intertextuality, and social setting* (BIS 130). Leiden/Boston: Brill, 2014.

WILK, Florian. *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker (BZNW 109)*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2002.

WILKENS, Wilhelm. "Die Versuchung Jesu nach Matthäus". In: *NTS*, vol. 28, n. 4, p 479-489, Oct., 1982. DOI: 10.1017/S0028688500010377. Disponível em: <https://libgen.is/scimag/10.1017%2FS0028688500010377>.

WILKINS, Michael J. Isaías 53 e a mensagem de salvação nos Evangelhos. In: BOCK, Darrell L.; GLASER, Mitch (org.). *O Servo Sofredor: a interpretação de Isaías 53 nas teologias Judaica e Cristã*. Tradução: Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 93-114.

WILLITTS, Joel. *Matthew's Messianic Shepherd-King: in search of 'the lost sheep of the house of Israel'* (BZNW 147). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.

WESTFALL, Cynthia L.; DYER, Bryan R. (eds.). *The Bible and social justice: Old Testament and New Testament foundations for the church's urgent call*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2015.

WRIGHT, Christopher J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.

ZIETHE, Carolin. *Auf seinen Namen werden die Völker hoffen: Die matthäische Rezeption der Schriften Israels zur Begründung des universalen Heils* (BZNW 233). Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.

ZUMSTEIN, Jean. *Mateo el teólogo (CB 58)*. Estella: Verbo Divino, 1987.