J. Severino Croatto

ISAÍAS

Vol. I: 1-39

O profeta da justiça e da fidelidade



COMENTÁRIO BÍBLICO NT

Editora Sinodal
VOZES
imprensa metodista

Este é um comentário latino-americano a todos os 70 livros da Bíblia. Nasceu de uma leitura nova da Bíblia feita pelo próprio povo cristão que vive aperreado e anseia por uma situação melhor e mais fraterna. Um grupo de biblistas católicos e protestantes, que trabalham há tempo com o povo e querem pensar os seus problemas, decidiu pôr no papel a interpretação que os pobres fazem da Bíblia. Sem abdicar de sua formação científica, tentam exprimir o sentido que os pobres gostariam de exprimir, mas não são capazes por falta de estudo e recursos. Apresentam assim um comentário sobretudo prático, pastoral, e que reforça a caminhada dos pobres. Estes livros se destinam principalmente aos agentes de pastoral, líderes comunitários, coordenadores de círculos bíblicos e a todos os que simpatizam com o povo simples e se interessam por seu destino. Três editoras se associaram neste empreendimento: Editora Vozes (católica), Editora Sinodal (luterana) e Imprensa Metodista. A coleção constará de uns 70 fascículos.

O Autor: *J. Severino Croatto,* exegeta católico argentino. Nasceu em Rio Clarto. Fez os estudos na Universidade Católica de Buenos Aires, no Instituto Bíblico de Roma e na Universidade Hebraica de Jerusalém. Licenciado em teologia e em ciências bíblicas, diplomado em hebraico, leciona filosofia e história das religiões na Universidade Nacional de Buenos Aires. Dentre suas publicações, mencionamos "Historia de La Salvación", 1966; "Alianza y Experiencia Salvífica en La Biblia", 1964; e "Hermenéutica Bíblica", co-edição Sinodal/Paulinas, 1986.

Da mesma série

Volumes já publicados:

Ageu - Milton Schwantes
Atos dos Apóstolos - Vol. I: Caps. 1-12 - José Comblin
Epístola aos Colossenses e Epístola a Filêmon - José Comblin
Epístola aos Efésios - José Comblin
Epístola aos Filipenses - José Comblin
Epístola aos Gálatas - Ana Flora Anderson
Ester - Sandro Gallazzi
Rute - Carlos Mesters
Zacarias - Gilberto Gorgulho
Isaías - Vol. I: Caps. 1-39 - J. Severino Croatto

No prelo:
Atos dos Apóstolos - Vol. II: Caps. 13-28 - José Comblin

VOZES

ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL

00105-2

ISAÍAS
A palavra profética e sua releitura hermenêutica

COMENTÁRIO BÍBLICO

Conselho de Redação: José Comblin, Ana Flora Anderson, Gilberto Gorgulho, Carlos Mesters, Milton Schwantes, Paulo de Tarso Lockmann, Tércio Machado Siqueira, Ludovico Garmus.

COMENTÁRIO BÍBLICO

J. Severino Croatto

ISAÍAS

A palavra profética
e sua releitura hermenêutica

Vol. I: 1—39

O PROFETA DA JUSTIÇA E DA FIDELIDADE

Tradução
JAIME A. CLASEN

VOZES
imprensa metodista
Editora Sinodal

São Paulo
1989

© 1988, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689 Petrópolis, RJ
Brasil

Imprensa Metodista
Av. Senador Vergueiro, 1301
09700 São Bernardo do Campo, SP
Brasil

Editora Sinodal
Rua Epifânio Fogaça, 467
93030 São Leopoldo, RS
Brasil

Imprimatur
São Paulo, 27 de junho de 1989.
Paulo Evaristo, CARDEAL ARNS
Arcebispo Metropolitano de São Paulo

Este livro foi composto e impresso nas oficinas gráficas
da Editora Vozes Ltda. em julho de 1989.

A todos os que procuram e relêem
a palavra de Deus a partir da vida
e do sofrimento, esperando e
construindo a nova comunidade humana.

"Quando a opressão tiver cessado,
quando a devastação tiver terminado
e os que espezinham a terra tiverem
desaparecido,
o trono será firmado sobre o amor
e sobre ele, na tenda de Davi,
se assentará um juiz fiel, que buscará
o direito e zelará pela justiça".

(Isaías 16,4b-5).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 11

1. A forma redacional do livro de Isaías (1—66), 11
2. Divisão de Is 1—39, 13
3. O horizonte histórico de Is 1—39, 15
4. A época persa, horizonte de releitura de Isaías, 20
   a) Reflexões hermenêuticas, 20
   b) O retorno dos exilados, 21
   c) Os condicionamentos imperiais, 22
   d) A situação de Judá no pós-exílio, 23
5. Nota sobre o texto e o comentário, 26

PRIMEIRA PARTE: Isaías 1—12
Da ruptura da aliança ao novo êxodo, 31

I. Os oráculos geradores do livro de Isaías (Is 1,1-31), 31
   1. Título (Is 1,1), 31
   2. O povo ingrato é abandonado (Is 1,2-9), 32
   3. Contra o culto dos poderosos opressores (Is 1,10-20), 33
   4. Jerusalém, a cidade da (in)justiça (Is 1,21-26.27-28), 35
   5. Sobre os cultos de fertilidade (Is 1,29-31), 36
   6. Resumo de Is 1, 37
II. Jerusalém, centro da salvação depois do julgamento divino (Is 2—4), 38
   1. Título (Is 2,1), 39
   2. A Jerusalém futura (Is 2,2-5), 40
   3. A altivez humana em relação a Deus (Is 2,6-22), 41
   4. Anarquia e confusão em Jerusalém (Is 3,3-11), 43
   5. O processo de Javé contra os opressores de "seu" povo (Is 3,12-15), 45
   6. A altivez das mulheres de Jerusalém (Is 3,16-24), 46
   7. Solidão e confusão em Jerusalém (Is 3,25—4,1), 47
   8. Da nova Jerusalém para o novo Êxodo (Is 4,2-6), 47
III. A desilusão de Javé para com seu povo (Is 5,1-30), 49
   1. Canto do amigo ao dono de uma vinha (Is 5,1-7), 49
   2. Os ais contra os pecadores (Is 5,8-24), 52
   3. A ira de Javé (Is 5,25), 55
   4. O anúncio da invasão (Is 5,26-30), 56
IV. O livro do Emanuel: destruição e renascimento (Is 6—12), 57
   1. O profeta enviado para "endurecer" os corações (Is 6,1-13), 57
   2. O apoio em Javé no meio da crise política (Is 7,1-9), 62

3. O sinal rejeitado e o sinal dado (Is 7,10-17), 64
4. Quatro anúncios do desastre de Judá (Is 7,18-25), 66
5. Um anúncio simbólico do castigo (Is 8,1-4), 67
6. O rio caudaloso que inunda Judá (Is 8,5-8), 68
7. O plano fracassado dos povos (Is 8,9-10), 69
8. Javé, pedra de tropeço (Is 8,11-15), 70
9. O testemunho e os sinais (Is 8,16-20), 71
10. Dias de fome e escuridão (Is 8,21-23a), 72
11. A libertação anunciada (Is 8,23b—9,6), 73
12. Não conversão e castigo de Israel (Is 9,7—10,4), 76
13. O destino dos impérios segundo a tradição profética (Is 10,5-27a), 79
    a) O orgulho imperialista (v. 5-15), 80
    b) O castigo da Assíria (v. 16-19), 83
    c) Um resto voltará (v. 20-23), 83
    d) A libertação do jugo opressor (v. 24-27), 84
14. A invasão do norte (Is 10,28-34), 85
15. A vinda do rei carismático e justo (Is 11,1-9), 86
16. O retorno dos exilados (Is 11,10-16), 89
17. Dois cânticos de agradecimento (Is 12,1-6), 93

SEGUNDA PARTE: Isaías 13—23
Os oráculos sobre os povos estrangeiros, 97

1. O julgamento da Babilônia (Is 13,1—14,23), 98
   A Julgamento divino contra a prepotência da Babilônia (13,1-22), 98
   B O retorno de Israel (14,1-2), 101
   A' Lamentação sobre a queda do tirano (14,3-23), 102
2. Julgamento divino contra a prepotência da Assíria (Is 14,24-27), 107
3. Sião, refúgio dos oprimidos (Is 14,28-32), 109
4. Lamentação por Moab e proteção de seus exilados (Is 15—16), 111
5. Do castigo à proteção (Is 17,1-14), 115
   A Contra Damasco (17,1-3), 115
   B Fim de Israel (17,4-6), 116
   C A volta para Javé (17,7-8), 117
   B' Julgamento contra Jerusalém (17,9-11), 117
   A' Contra a onda dos povos (17,12-14), 118
6. Mensagem aos embaixadores da Núbia (Is 18,1-7), 119
7. Sobre o Egito (Is 19,1-25), 121
   a) Os fracassos do Egito (19,1-15), 121
   b) O Egito reconhecerá Javé (19,16-25), 124
8. Advertência à Núbia e ao Egito (Is 20,1-6), 127
9. A queda da Babilônia é anunciada aos oprimidos (Is 21,1-10), 129
10. Oráculo-resposta a Duma (Is 21,11-12), 132
11. Um pedido pelos fugitivos de Dadã (Is 21,13-17), 133
12. Contra o alegre descuido de Jerusalém (Is 22,1-14), 134
13. Contra um mau ministro de Jerusalém (Is 22,15-25), 136
14. Contra o expansionismo comercial de Tiro (Is 23,1-18), 139

TERCEIRA PARTE: Isaías 24—27
Juízo de Javé sobre o mundo, 147

1. O julgamento transformador (Is 24,1-23), 149
2. Hino ao vencedor dos fortes e protetor dos fracos (Is 25,1-5), 153
3. O banquete futuro (Is 25,6-12), 154
4. Novo canto ao vencedor dos poderosos (Is 26,1-6), 156
5. Oração do povo deprimido e resposta salvífica (Is (Is 26,7—27,1), 157
6. Outra vez a vinha de Javé (Is 27,2-6), 161
7. A "cidade" solitária (Is 27,7-11), 162
8. Oráculos finais sobre o novo Israel (Is 27,12-13), 163

QUARTA PARTE: Isaías 28—35
Julgamento e libertação. O passado e sua leitura presente, 167

1. Contra a arrogância da Samaria/Promessa a Judá (Is 28,1-6), 168
2. Sacerdotes e profetas enganadores do povo (Is 28,7-22), 169
3. A sabedoria do camponês (Is 28,23-29), 175
4. Opressão e libertação de Ariel/Jerusalém (Is 29,1-8), 176
5. Sobre a cegueira para interpretar Deus (Is 29,9-16), 178
6. O regozijo dos pobres (Is 29,17-24), 180
7. Crítica aos contatos diplomáticos com o Egito (Is 30,1-17), 182
8. O Deus da graça e da bênção (Is 30,18-26), 186
9. Manifestação de Javé contra a Assíria. Festa em Sião (Is 30,27-33), 188
10. Outra vez contra a aliança com o Egito (Is 31,1-3), 190
11. Javé, protetor e libertador de Jerusalém (Is 31,4-9), 191
12. A paz, fruto da justiça, depois do julgamento divino (Is 32,1-20), 193
    a) Segurança no país como obra de um rei justo (v. 1-8), 194
    b) Crítica à cidade confiada (v. 9-14), 195
    c) A renovação no espírito e a justiça (v. 15-20), 196
13. Esperança e segurança na libertação (Is 33,1-24), 198
    a) Javé, mostra-nos tua graça; em ti esperamos (v. 1-6), 198
    b) Infidelidade à aliança; exigência de justiça (v. 7-16), 200
    c) Jerusalém governada por Javé (v. 17-24), 202
14. Julgamento contra "Edom" — libertação dos exilados (Is 34—35), 204
    a) Desolação de Edom (34,1-17), 205
    b) A vinda de Javé — a marcha dos exilados para Sião (Is 35,1-10), 208

QUINTA PARTE: Isaías 36—39
Atuação de Isaías no reinado de Ezequias, 215

1. A provocação imperialista da Assíria e seu desenlace (Is 36—37), 216
   a) O duplo ultimato de Senaquerib (36,1—37,9a), 216
   b) A intervenção profética no meio da crise (37,9b-35), 225
   c) O desenlace (v. 36-38), 233
2. Ezequias, rei piedoso e bendito pela cura (Is 38,1-22), 234
3. A embaixada arameu-babilônica a Jerusalém (Is 39,1-8), 238

Algumas observações finais sobre Isaías 1—39, 242

Bibliografia, 245

Mazinho Rodrigues!

INTRODUÇÃO

1. A forma redacional do livro de Isaías (1—66)

O livro de Isaías é uma obra sumamente extensa, que reúne tradições proféticas de quase quatro séculos, desde a pregação do próprio profeta (iniciada por volta de 740 aC) até a redação final do complexo literário atual em torno do ano 400. Nesse longo trajeto histórico o povo de Judá experimentou a dominação assíria, depois a caldéia e finalmente a persa, de características diferentes cada uma, mas todas elas imperialistas. No meio desse trajeto situa-se o exílio babilônico de Judá. Este país viveu o fim da monarquia, a escravidão do Exílio e as tentativas de restauração sob a administração persa. Estas três etapas históricas têm seu primeiro reflexo nas três seções principais do livro de Isaías:

- 1-Isaías (o profeta histórico): cap. 1—39;
- 2-Isaías (um profeta ou teólogo do exílio): cap. 40—55; e
- 3-Isaías (profeta ou teólogo pós-exílico): cap. 56—66.

Esta divisão é comumente aceita (embora alguns exegetas unifiquem o bloco de 40 a 66) e não é preciso justificá-la neste comentário. O que convém acentuar é o fato de que estas seções não são monolíticas nem independentes. Ao terminar o comentário de todo o livro, será o momento oportuno para registrar e avaliar os temas e eixos de sentido que perpassam toda a obra, dando-lhe uma profunda unidade teológica e querigmática. Por outro lado, os três blocos (1—39; 40—55 e 56—66) não estão "somados" um ao outro, sendo o 2-Isaías uma releitura da mensagem do Isaías histórico do século VIII, ao passo que o 3-Isaias reage contra as promessas salvíficas utópicas de seu predecessor num contexto pós-exílico deprimente e difícil.

Mas o sinal mais evidente e significativo da correlação entre os "três" Isaías é o fato de que as idéias do 2-Isaías estão evidentes também nos cap. 1—39 (como ficará claro no comentário) e as do 3-Isaías, ou do redator do próprio horizonte pós-exílico, têm suas pegadas, certamente profundas, em 1—55. Este último dado permite pensar que o autor/redator do livro atual ou é o mesmo que compôs os cap. 56—66 ou não está muito

longe de suas idéias. Se um autor retoma um texto anterior para lhe acrescentar outro de sua autoria, necessariamente se estabelece uma intertextualidade que relaciona ambos; mas isso não basta, pois o primeiro é relido/reescrito para melhor manifestar a interpretação que faz o autor que o usa.

No caso de "Isaías", a seqüência de releituras, que culmina no texto de 1—66, constitui um fenômeno digno de atenção. Por um lado, de fato, aparece uma concepção do que é o profeta e a palavra de Deus. A mensagem profética surge da situação que o povo vive; a "palavra de Deus" que o profeta elabora vale para esse momento e não tem um valor atemporal. Numa outra situação deve ser reelaborada, dita de outra forma, reescrita. É o que acontece com a pregação do Isaías histórico: é mantida pela tradição na medida em que é atualizada. Pois bem, este processo de atualização só é possível modificando aquela palavra através de glosas, interpolações de textos novos em lugares significativos, acréscimos que modificam a mensagem recebida, reinterpretação de acontecimentos ou personagens, reordenamento do material original e outros procedimentos.

Acentuar o processo hermenêutico da releitura da mensagem de Isaías no texto atual de Is 1—66 (e de 1—39 neste volume) será uma exigência do comentário, porque é necessário refletir sobre essa capacidade da mensagem profética de "se tornar atual" em situações novas. Estas, por sua vez, não se esgotam na vida de Israel/Judá. Ao leitor desse comentário não interessará tanto *o que quis dizer Isaías* ou seus intérpretes que deram origem a nosso texto de "Isaías", mas *o que diz agora* para sua própria situação. Pretendemos assim, no comentário, "abrir" o texto, ou melhor, mostrar como está sempre aberto para nossa releitura.

A relação dos três blocos do livro de Isaías (1—39; 40—55; 56—66) é parecida com a do livro de Zacarias, onde as três partes (1—8; 9—11 e 12—14) constituem um *continuum* hermenêutico e não a simples recopilação redacional de três textos conhecidos pela tradição. Em Isaías, porém, são visíveis os vestígios da releitura em todo o texto, já desde o primeiro capítulo, que é programático (cf. v. 18b). A rotação constante entre oráculos de julgamento e de salvação é um sinal característico daquele trabalho de reelaboração criativa da mensagem do profeta original. A redação do texto de Miquéias, por exemplo, obedece às mesmas pautas hermenêuticas.

Esta constatação leva a uma conclusão importante: o horizonte de leitura do livro total de Isaías, e também de 1—39, é *pós-exílico*, por ocasião da dominação persa, da luta pela sobre-

vivência da comunidade judaica, da desonestidade da classe dirigente de Jerusalém, dos conflitos com os samaritanos, etc. A mensagem antiga de Isaías (dirigida antes ao "julgamento" divino sobre a dinastia infiel) tem grande validade, mas é necessário também criar a esperança no povo frustrado. A pregação do 2-Isaías está exatamente nesta direção, mas deve também ser reinterpretada em seu utopismo exagerado. Veremos (no comentário de 40—66) que o texto final insinua uma salvação utópica, porque é um dado básico da afirmação da salvação em termos de futuro. No 1-Isaías essa perspectiva já está inserida em passagens como 4,3-5a; 10,20-23; 29,17-24; 30,18-26; 32,1-5.15-18, e é referida também pelas "conclusões" dos cap. 12 (talvez já em 11,10-16) e 35. Nossa releitura é que tem que reabrir esta perspectiva que ficou atrás, para recriar uma nova utopia de libertação a partir do texto global de Isaías.

2. Divisão de Is 1—39

O cap. 1 é um prólogo que apresenta alguns temas fundamentais de todo o livro, mas especialmente de 1—39. Em 2,1 há outro começo literário, como em 6,1. O cap. 12 é um final celebrativo que evidentemente encerra um conjunto. Temos assim um primeiro bloco (1—12) que contém bastante material isaiano, mas que está também muito marcado pelo trabalho hermenêutico de gerações posteriores.

Os oráculos sobre as nações (13—23) constituem um bloco autônomo e facilmente reconhecível; os cap. 24—27 (que não devem ser entendidos como "apocalipse") estão facilmente ligados a 13—23, dos quais são o prolongamento, mas têm traços próprios que exigem um tratamento fechado. Em 13—23 há muito pouco material isaiano, o qual em 24—27 é quase nulo. É por isso que esta seção, se unirmos 13 a 27, é significativa para compreender a perspectiva teológica global do livro; além do mais, está no centro de 1—39!

Os cap. 28—33 (o 33 é uma espécie de conclusão) contêm novamente bastante tradição do Isaías histórico, mas suas releituras (interpostas em forma alternante) são tão profundas que é melhor lê-los a partir da ótica pós-exílica da redação. A alternância "julgamento/salvação" continua no fragmento antiedomita do cap. 34 e se encerra naturalmente na "conclusão" geral do cap. 35. Por isso preferimos considerar os cap. 28—35 como uma única seção que obedece às mesmas pautas de leitura.

Resta finalmente o texto, quase todo em prosa, de 36—39. Não é um apêndice, como tantas vezes foi dito. Ao contrário, recolhe

temas essenciais de 1—35 e serve de ponte com 40s. Veremos no comentário quanto expressam, por exemplo, os cap. 36—37, a ideologia da dominação, um tema central no *texto* de Is 1—35; a piedade de Ezequias (cap. 38) se opõe à infidelidade de Acaz (7—8), e a embaixada da Babilônia (39) pre-anuncia o exílio e motiva a inserção hermenêutica de 40s (inversão de situações e da mensagem). Temos assim a seguinte diagramação de 1—39, expressa na divisão deste comentário:

Primeira parte: 1—12 — Da ruptura da aliança ao novo êxodo

I. Os oráculos geradores do livro de Isaías (1,1-31)
II. Jerusalém, centro da salvação depois do julgamento divino (2—4)
III. A desilusão de Javé para com seu povo (5,1-30)
IV. O livro do Emanuel: destruição e renascimento (6—12)

Segunda parte: 13—23 — Os oráculos sobre os povos estrangeiros

Terceira parte: 24—27 — Julgamento de Javé sobre o mundo

Quarta parte: 28—35 — Julgamento e libertação. O passado e sua leitura presente

Quinta parte: 36—39 — Atuação de Isaías no Reinado de Ezequias.

O horizonte da pregação isaiana (século VIII aC) é recuperável até certo ponto graças à crítica literária, histórica e das tradições. Sua recuperação é importante como testemunho histórico da atuação do profeta, como exercício profético da leitura dos sinais dos tempos e como ponto de referência para medir o alcance das releituras posteriores. Mas o texto atual de Is 1—39, seja como unidade fechada ou como parte de 1—66, deve ser lido na perspectiva pós-exílica, segundo já foi anotado e será reiterado no comentário. É a chave situacional para ler todo o "livro" de Isaías. Esta "posição" do leitor é fundamental para compreender este texto como uma obra e não como um conglomerado de oráculos.

No restante da introdução trataremos do que é necessário ter em conta para ler o texto; no final do comentário veremos aquilo que a leitura do mesmo supõe.

3. O horizonte histórico de Is 1—39

No próprio texto de Is 1—39 há alusões a diferentes contextos históricos como a guerra siro-efraimita (7—8), as invasões assírias (5,26s; 8,5-8; 10,5s; 14,24-27; 30,27s; 36,1—37,38), a dominação caldéia (13—14; 21; 39), o exílio (11,10s; 14,1-4a; 39,8). A época persa, decisiva para compreender a redação do "livro" de Isaías, está encoberta nas anteriores. As referências aos fatos citados, por outro lado, podem refletir oráculos que lhes são contemporâneos a cada um, ou ser retroprojeções que identificam situações presentes (p. ex. a dominação persa) com acontecimentos ou figuras paradigmáticos: assim, nos cap. 13—14 "Babilônia" parece ser um símbolo ou código de "Pérsia". Esta forma de *prophetia ex eventu* será um recurso muito caro à apocalíptica posterior, mas tem seus antecedentes neste tipo de releituras. O fato de elas retomarem acontecimentos ou oráculos do passado é uma mostra da continuidade da experiência sócio-histórica e religiosa do povo de Israel. Em nosso caso, além disso, indicam a relevância hermenêutica das palavras do Isaías histórico, retomadas e "aumentadas" em sua reinterpretação.

O contexto histórico e cultural da pregação de Isaías, a segunda metade do século VIII aC, é bastante conhecido pelos relatos bíblicos de 2Reis e 2Crônicas e pelos anais assírios que narram as sucessivas campanhas militares contra a região mediterrânea. Como fatos políticos daquele meio século deve ser destacada a dominação assíria, a destruição da Samaria em dezembro de 722 e o rápido deterioramento da segurança política em Judá pela pressão assíria, cujo ponto culminante foi o cerco a Jerusalém em 701. No contexto interno do país deve ser destacada a corrupção social e a insensatez política e religiosa da classe dirigente de Jerusalém. Daí as palavras de "julgamento" que predominam na atuação de Isaías.

Quanto à situação política internacional, a rápida ascensão e consolidação do império assírio desde o século X é decisiva para compreender a vida dos numerosos reinos da área siro-palestina, entre eles Israel e Judá. As intenções reais do militarismo assírio na região ocidental visavam à conquista do Egito, objetivo finalmente alcançado por Asaradon em 671. O projeto era demorado devido à insegurança das frentes norte (Urartu e outros reinos) e do sul (Babilônia). O objetivo egípcio dependia também do controle dos reinos turbulentos do oeste, situados no centro do conflito "leste-sudoeste" (Assíria-Egito).

Em 745 sobe ao trono da Assíria o grande político e militar que foi Teglat-Falasar III (745-727), criador da última grandeza assíria. Sua primeira campanha pelo Ocidente data de 743, pouco

antes da atuação de Isaías. Os anais assírios mencionam os tributos de reinos como Damasco, Tiro e outros estados fenícios, e de Manaém da Samaria. A Bíblia coincide ao nos detalhar o procedimento usado para arrecadar o oneroso tributo de 1.000 talentos de prata (cerca de 35 toneladas, quantia certamente exagerada!). Manaém impõe a todos os endinheirados a contribuição de 50 siclos (uns 770 gramas) de prata, mais ou menos o preço de um escravo na Assíria. Esta notícia bíblica é valiosa porque nos indica que eram então abundantes na Samaria as pessoas ricas, dado que o contemporâneo Amós conhece (Am 4,1s; 5,11; 6,4 sobre o uso do marfim, importado nesse momento). A riqueza é sinal de desigualdade e exploração e também de poder: 2Rs 15,19 observa que o tributo pago ao rei assírio por Manaém era "para que sua mão estivesse com ele para consolidar o reino em sua mão". Sinal de intrigas e disputas de palácio, apoiadas pela ajuda militar estrangeira que por sua vez era financiada com o dinheiro dos ricos. Estes, por outro lado, eram ricos devido ao sistema de exploração vigente: latifúndios, impostos aos camponeses, corrupção do direito, expropriações, comércio desenfreado (Am 2,6-8; 5,7.10-12; 8,4-6; Os 4,2; 6,8-9; 8,14a; 12,2.8). No sul a situação não devia ser muito diferente, segundo Is 1,16-17.21-26; 2,6s; 3,16s. O oráculo de 5,8-9 nos apresenta os abusos dos poderosos. A classe dirigente se caracteriza por sua altivez, baseada no poder econômico e militar (comp., como mostra do que será destacado freqüentemente no comentário, 2,7.12s).

No segundo ciclo de campanhas de Teglat-Falasar III na região mediterrânea, de 734 a 732, a situação de Israel e Judá não é muito diferente. O objetivo principal do rei assírio é Damasco, líder das lutas de libertação do jugo estrangeiro. Teglat-Falasar começa submetendo sua retaguarda: em 734 faz uma campanha contra a Filistéia e o litoral de Judá: os reis de Ascalon, Gaza e Gerara se apressam a se submeter. Judá fica livre em seu núcleo central justamente por não ter entrado na frente anti-assíria formada por Damasco, Israel, Filistéia e outros reinos, talvez Edom. Devemos situar Is 7 nesse contexto. Acossado por todos os lados (cf. 2Rs 16,5-6; 2Cr 28,5-18), Acaz pede de Jerusalém ajuda ao monarca assírio em termos que, segundo a versão do autor de 2Rs 16,7 ("eu sou teu servo e teu filho"), indicam as condições de vassalagem. A prova disso está no tributo pago: todo o ouro e a prata tanto do templo como do palácio de Jerusalém (v. 8), como também na reforma cultual-religiosa realizada no templo (v. 10-18). Teglat-Falasar devia estar contente em ter um aliado nesta região de permanentes conflitos políticos. Veremos qual é a leitura de Isaías deste apoio de Acaz na Assíria.

A campanha militar assíria termina reduzindo o território de Israel (cf. 2Rs 15,29 e seu eco em Is 8,23b). A arqueologia ilustra o alcance da catástrofe sofrida por várias cidades israelitas (Hasor, Meguido, etc.). A Bíblia constata uma primeira deportação de israelitas: 2Rs 15,29b (comp. 1Cr 5,26). Fechado o círculo, Teglat-Falasar III conquista Damasco, terminando assim dois séculos e meio de programas de expansão territorial. Todo o litoral mediterrâneo está agora em mãos do monarca assírio, que o divide em províncias governadas a partir de sua capital. Três delas ficam em Israel: Galaad, Meguido e Dor, um corte transversal que vai desde a Transjordânia até o mar. Samaria fica como capital de um reino reduzido (comparar a metáfora do tição em Is 7,4b).

Em seus últimos anos, Teglat-Falasar III reforça sua frente meridional controlando Babilônia contra as tentativas independentistas de Ukin-zer e a incipiente liderança de Marduk-apal-iddina, líder das tribos caldéias (Haldu) do sul do "país do mar". Encontraremos este príncipe intrigante em Is 39,1. Teglat-Falasar recorda dele que "nunca havia vindo a nenhum dos reis, meus pais, nem tinha beijado seus pés"; mas agora finalmente se apresenta diante dele trazendo "ouro, o pó de suas montanhas, em grande quantidade". Esta permanência do rei assírio no sul mesopotâmico traz um alívio aos reis do oeste, o que explica a rebelião do rei israelita Oséias, apoiado pelo Egito (2Rs 17,4). Será Salmanasar V (726-722) que derrotará e destruirá Samaria, deportando e intercambiando sua população (2Rs 17,4-6). Isto acontece no outono de 722. A leitura do livro do profeta Oséias ajudará a compreender este período. O reino de Israel termina como vítima do conflito imperialista "leste-sudoeste" (comp. Os 7,11; 8,9-10; 9,3).

A morte de Salmanasar V em dezembro de 722 deixa no trono de Assur Sargon II (721-705), mudança que é saudada por uma rebelião geral nas turbulentas regiões do oeste, sob instigação do rei de Emat. O levante, que vai desde o centro da Síria até o Delta do Egito, passando pelo litoral (incluindo a população remanescente de Samaria), provoca a célebre campanha de Sargon em 720. Antes, o rei assírio teve que controlar o pretensioso Marduk-apal-iddina (Merodac-Baladã) da Babilônia, cuja significação nem sempre foi bem avaliada. Sargon submete rapidamente os reis rebeldes e termina a deportação dos israelitas (os anais assírios registram 27.290). Não é difícil entender o orgulho ideológico atribuído à Assíria em Is 10,7-9.13-14. Em Judá são os anos finais do rei Acaz, que deve ter sofrido as rabanadas da campanha militar repressiva de Sargon em 720. Uma inscrição encontrada na capital assíria deste momento (Nimrud, a

antiga Kalhu) faz alusão à sujeição "do distante país de Judá", que pode ser entendido em termos de pagamento de tributos de vassalagem.

De 719 até 712 Sargon combate no norte e noroeste, contra Urartu (que submete definitivamente) e outros reinos da Anatólia, especialmente Cilícia, criando novas províncias no império assírio. Correm os anos em que em Jerusalém Ezequias sucede a Acaz no trono (c. 715). As alianças com o Egito estão na ordem do dia (comp. Is 20,5-6; 30,1-5; 31,1-3). Isaías mostrará a inutilidade de tais contatos, que além do mais refletem uma falta de apoio em Javé e uma ingenuidade política e diplomática. A crítica será feita em termos sapienciais, com uma zombaria picante dos "sábios" de Jerusalém, maus conselheiros do rei. É neste contexto de expectativas políticas que surge o discurso isaiano sobre o "projeto/plano/conselho" de Javé, que será comentado oportunamente.

Os últimos anos de Sargon têm muito a ver com o cenário palestino. Em 711 castiga severamente a cidade de Azoto, centro aglutinador dos rebeldes da região (ver Is 20,1s). Uma carta de Nimrud, que pode ser datada da campanha iniciada em 712, registra o tributo do Egito, Gaza, *Judá,* Moab, Amon, Edom e Acaron, isto é, um setor estratégico nos extremos do império assírio. Podemos assim constatar que Ezequias herda um país submetido à Assíria.

Sargon luta desde 710 contra a penetração dos arameus no sul, na Babilônia. Deve ser mencionada sua vitória decisiva contra Marduk-apal-iddina (Merodac-Baladã), confinado agora no sul (em Bit-Yakini) mas interessado no apoio dos elamitas e de um rei tão distante como Ezequias (Is 39,1s). A riqueza da Assíria, fruto do despojo das nações (cf. Is 10,13-14; 14,6-8; 37,24-25), está bem representada na construção da nova capital que leva o nome de Sargão: Dur-Sarrukin (lit.: fortaleza de Sargon), inaugurada em 706. Em seus anais atesta que "acumulei em minha cidade Dur-Sarrukin uma fortuna sem número, não vista por meus antepassados, de tal maneira que a proporção de prata no país da Assíria foi fixada igual à do ouro". A espoliação de Judá está incluída nessa evidência do orgulho imperialista, evidência física (sobretudo do palácio real) e narrativa (anais de campanhas militares e baixo-relevos ali encontrados). Tudo o que hoje chamamos de Oriente Próximo está em suas mãos: a oikoumene de então, a "terra" simplesmente, é um conjunto de povos e culturas diferentes dominados por um centro imperialista insaciável. Quem não compreende então que neste contexto de dominação estrangeira, experimentada interminavelmente por Judá, a linguagem universalista de "terra/mundo/

nações" de Is 24—27 e outras passagens não se refira ao cosmos físico e sim a uma realidade política e econômica muito concreta e trágica?

O reinado bastante longo de Ezequias em Judá (c. 715-687) coincide em sua maior parte com o de Senaquerib na Assíria (704-681). A atuação de Isaías em seu período final data, à luz dos textos, dos últimos anos do século VIII. A dominação assíria continua firme, justamente porque as preocupações políticas de Senaquerib se referem à Babilônia e à Síria-Palestina, com o conseqüente debilitamento dos flancos setentrional e norte-ocidental. Na Babilônia está novamente em cena o escorregadio Marduk-apal-iddina, apoiado por elamitas e arameus; ele fugiu "no meio do mar" depois de ter recolhido "os Deuses de todo o seu país em seus santuários e tê-los carregado em navios e ter fugido como um pássaro", relatam os anais de Senaquerib. Somente mais tarde, porém, em 689, o rei assírio conseguirá dominar totalmente a Babilônia. Não é estranho, neste horizonte político de lutas antiimperialistas, que Marduc-apal-iddina recorra a um pacto com Ezequias (Is 39,1s). A longa resistência deste xeque arameu/caldeu de Babilônia tem sua explicação.

Ezequias, rei de Jerusalém, é retratado pelas fontes bíblicas e assírias como modificando a política pró-assíria de seu pai Acaz. "Rebelou-se contra o rei da Assíria e deixou de ser seu vassalo", registra o redator de 2Rs 18,7b. Sua confiança em Javé (v. 5a) correspondia ao "Javé estava com ele, e ele se saía bem em todas as suas empresas" (v. 7a). Isto faz pensar no "Emanuel" de Is 7,14. Ezequias não é mais aquele distante aliado da Assíria no oeste que era Acaz. Sua aliança com Marduk-apal-iddina (Is 39,1s) deve ter irritado demais Senaquerib. Sua reforma religiosa, por outro lado, tem suas conotações políticas, como é o caso da submissão religiosa de Acaz (2Rs 16,10s), mas é difícil que tenha sido realizada no primeiro ano de seu reinado (2Cr 29,3), pois na época de Sargon II Judá continua na órbita da Assíria. Pode ser que a reforma de Ezequias, que o Deuteronomista não conhece, seja uma projeção que o Cronista faz da de Josias. O que sabemos com certeza, pela tradição recolhida tanto em 2Rs 18—19 e Is 36—37 como nas crônicas assírias, é o ataque de Senaquerib contra Judá e Jerusalém em sua grande campanha de 701.

Depois de subjugar os reinos de Sidon (= Tiro), Gubla (Biblos) e Arvad na Fenícia, e Azoto na Filistéia, bem como os reinos transjordânios de Amon, Moab e Edom, Senaquerib se lança contra os territórios de Judá e de duas cidades-estado filistéias renitentes (Ascalon e Acaron). Em Acaron houvera pouco antes uma revolta contra a Assíria, com a conivência de

Ezequias e com apoio dos egípcios e etíopes no sul. Senaquerib obtém uma grande vitória contra os aliados na planície de Altacu (provavelmente ao norte de Acaron), ataca a fortaleza de Acaron e depois destrói numerosas cidades do sudoeste de Judá. Um baixo-relevo do palácio real de Nínive representa a conquista de Laquis, indício de sua posição estratégica e de seu equipamento militar. Este é o cenário dos cap. 36 e 37 (ver o comentário).

A atuação profética de Isaías silencia depois destes acontecimentos. Os cap. 28—31, naquilo que conservam de material isaiano, correspondem bastante ao contexto da campanha de Senaquerib, sobretudo pelas referências à ajuda egípcia, confirmada pelos anais assírios sobre a região (comp. 30,1-7; 31,1-3; 36,6). Mas é preciso levar em conta que o apoio no Egito foi uma constante política em tempos de dominação assíria, o que torna difícil datar os textos baseando-se em referências como as citadas. Exceto as passagens mais biográficas de 36—39 e 7, onde os contextos históricos são reconhecíveis, as outras menções de povos, entre eles Assíria e Egito, são genéricas e não servem para datar os oráculos. Questão que, por outro lado, não interessa mais tanto, porque os textos atuais estão escritos, ou retrabalhados, numa perspectiva muito posterior.

4. A época persa, horizonte de releitura de Isaías

a) Reflexões hermenêuticas

Por isso, como a tese deste comentário enfatiza que a leitura correta de Is 1—39 deve ser feita em perspectiva pós-exílica (o contexto isaiano do século VIII é residual no livro atual), é necessário que o leitor leve em conta a realidade histórica de Judá no pós-exílio. Repetimos: o núcleo da pregação isaiana é detectável, nem sempre de forma precisa, graças aos métodos histórico-críticos de interpretação. Mas, por outro lado, o texto atual é apresentado *todo* como "de Isaías", fato que tem sua relevância teológica e hermenêutica. Ora, este fenômeno produz um ocultamento aparente da situação do momento *redacional* da obra. Aparente, dizemos, porque é mostrada indiretamente no trabalho das releituras constantes dos antigos oráculos do profeta e na equivalência de algumas situações históricas. As releituras supõem mudanças de situação (as experiências do exílio e do retorno), mas também a permanência de condições políticas e sociais, a principal das quais é a dominação estrangeira, unida à corrupção da classe dirigente do país. Por isso a mensagem de Isaías ainda é válida, mas na medida em que é relida numa nova perspectiva.

É por isso que é proveitoso levar em conta a situação pós-exílica de Judá. Veremos no comentário ao 3-Isaías (56-66) que esta seção quer corrigir e re-situar o utopismo salvífico do 2-Isaías, mas abrindo novos canais de esperança. A perspectiva de salvação futura é introjetada também na obra do Isaías histórico, sendo produzido o texto de 1—39, objeto deste comentário. Estes capítulos apresentam uma certa mistura de oráculos de castigo e de salvação, de crítica e de promessas. Insistimos em que essa ambigüidade não se deve a Isaías; o profeta teve que ser exato em sua mensagem. Esta não consiste em desvelar ou antecipar o futuro e sim em interpretar para seus destinatários no momento presente de sua emissão. Quando esta mensagem é lida no pós-exílio, parece que ela não produziu a conversão desejada mas o "endurecimento" (cf. Is 6,9-10). Por isso que as ameaças de julgamento e condenação foram cumpridas nos fatos posteriores (não necessariamente na forma literal enunciada nos textos): a ruína do reino era a melhor prova de que Deus falava sério através do profeta. Mas houve também uma restauração, por mínima que tenha sido, e uma recuperação da terra e da comunidade. Esta situação é projetada na mensagem de Isaías como *prophetia ex eventu*. A leitura de tal mensagem assim retrabalhada produz, por sua vez, um duplo efeito: é crítica e julgamento de novas situações (as vividas pela comunidade) mas os anúncios salvíficos geram uma nova esperança para o futuro.

Para toda esta reciclagem da mensagem de Isaías o texto final não precisa falar de situações concretas; de preferência *não* deve fazê-lo. De fato todo o texto é apresentado como *de Isaías*. Mas sua linguagem está atualizada, e aí nós temos a chave de que não é do Isaías histórico mas pós-exílico.

Qual era então a situação geral da comunidade judia na época persa? As fontes bíblicas que possuímos, os livros de Esdras e Neemias, das Crônicas e alguns textos proféticos, nos traçam uma realidade difícil e nada ideal. A restauração foi um projeto realizado pela metade.

b) O retorno dos exilados

Os motivos do "retorno" e do restabelecimento dos exilados, disseminados em diversos textos proféticos, somados à forma redacional do decreto de Ciro em 2Cr 36,22-23 e Esd 1,1-4, dão a impressão de que a volta foi um sucesso imediato, global e unificador da nova comunidade judia. Na realidade não foi assim.

Em primeiro lugar, nem todos voltam. Há documentos extrabíblicos do século V a.C. que testemunham a presença firme de colônias judias na Mesopotâmia e no sul do Egito. Um texto (pós-exílico) como o de Is 11,10-12 nos dá uma imagem da dispersão dos exilados por todo o império persa e na África. Em segundo lugar, os que voltam são grupos com objetivos determinados, que podem não ser válidos ou motivadores para todos:

1. um grupo volta com Sasabassar, delegado por Ciro (Esd 1,8.11; 5,14-16);
2. outro volta com Zorobabel, não longe de 520, no tempo de Dario; é o que inicia a reconstrução do templo (Esd 2,2; 3,8s; Ag 1,1s);
3. um pequeno contingente volta com Esdras em 458 ou 398 (segundo se trate do ano sétimo de Artaxerxes I ou II): Esd 7,6—8,36. A missão é religiosa (instruir sobre a lei) e econômica (contribuição para o culto);
4. no ano 445 tem lugar a missão de Neemias, sob o domínio de Artaxerxes I, investido do cargo de governador/intendente de Judá (Ne 2,5s; 5,14); sua tarefa é a reconstrução da cidade de Jerusalém, sobretudo das muralhas; não se fala de acompanhantes;
5. há uma segunda missão de Neemias (Ne 13,6-7) que tampouco tem séquito de exilados.

Não sabemos que valor histórico tem a lista de imigrantes de Ne 7,6-72, retomada em Esd 2,1-70, mas certamente a maioria dos judeus ficou em diferentes pontos do império persa. Os que voltam, por sua vez, vêm com uma mentalidade exclusivista: não querem se misturar com os que tinham ficado no país; eles querem construir sozinhos o templo e celebrar sua inauguração (Esd 3,8; 4,1—6,16; 6,19-20). É uma situação causadora de conflitos.

c) Os condicionamentos imperiais

Como se explica a excessiva bondade de Ciro para com os exilados de Judá na Babilônia? Se os assírios e os babilônios se tinham caracterizado por devastar tudo à sua passagem, os persas pelo contrário procuraram ser benignos com os povos vencidos, seus deuses e sua cultura. Em suas inscrições Ciro se gloria de ter feito regressar a seus templos as estátuas dos Deuses dos povos vencidos pelos babilônios, de ter devolvido os presos e exilados e ter ajudado a fortalecer/reparar suas cidadelas. Faz reconstruir em Uruc o templo da grande Deusa meso-

potâmica Istar. Por outro lado, os persas não impõem sua língua mas adotam oficialmente o aramaico, a língua mais universal nesse momento a nível popular.

Este comportamento persa não era ingênuo, mas servia taticamente para um novo projeto de dominação. A política de repatriação dos exilados lhes permitia ter vassalos agradecidos no império; significava um menor custo econômico dentro do império. Babilônia não era Pérsia, esta ficava muito longe para poder impedir a formação de frentes de rebelião entre os exilados pelos caldeus. Sobretudo, atendo-nos apenas a Judá agora, era estratégico ter um estado amigo perto do Egito, grande objetivo do imperialismo persa, alcançado finalmente por Cambises em 522. Através do sistema administrativo da divisão do império em satrapias (espécie de províncias) era garantida a arrecadação de tributos que vinham desde os povos dominados até a capital persa. Dados como os de Esd 4,14; 6,4.8 ("com as receitas do rei, provenientes dos impostos recolhidos na Transeufratênia, devereis reembolsar..."); 7,20-22; Ne 2,8 falam da concentração do dinheiro e das possibilidades econômicas do império.

À luz desta realidade, não se deve estranhar que Ciro se interessasse pela reconstrução do templo de Jerusalém (Esd 1,2-4; 6,3-5.7-10). Para os que regressavam, este era *seu* grande projeto — do qual excluíam os que haviam ficado no país (Esd 4,3) — e talvez o único. No esquema da dominação persa não restava muito lugar para restabelecer a dinastia davídica. Esta aspiração provavelmente foi mais alentada pela gente do país, cuja teologia está mais refletida no deuteronomista (Dt 17,14-20) e seu editor final (2Rs 25,27-30). Se, por outro lado, a dinastia davídica fora extinta em certo momento, não se esperava mais sua continuidade e sim seu renascimento: é possível que textos como Is 11,1; Mq 5,1-2 ou Jr 33,15 ponham na boca de antigos profetas os desejos de retorno da dinastia davídica quando esta já acabara, como é claro em Am 9,11-12 (ver o comentário a Is 11,1-9). Como vemos, no pós-exílio há diversas linhas teológicas.

d) A situação de Judá no pós-exílio

A restauração de Judá, a partir do decreto de Ciro em 538, foi relativa e cheia de conflitos devido à confluência de quatro projetos distintos: o dos persas (político e econômico), o dos imigrantes do exílio (político-religioso), o das pessoas que haviam ficado em Judá (camponeses empobrecidos, talvez mais propensos à restauração da dinastia) e o dos governantes da Samaria que ainda tinham o controle de Judá, parte de sua satrapia (cf. Esd 4,4-23; Ne 3,33—4,17).

A presença imperialista da Pérsia — através do despojo econômico (impostos, sustento de tropas, trabalhos de infra-estrutura militar) — significava empobrecimento e alienação, admiravelmente registrados em Ne 9,36-37: "E assim somos hoje *escravos, na mesma terra* que deste a nossos pais, para que gozassem de seus frutos e de seus bens, *aqui* hoje somos escravos. Seus produtos *aproveitam aos reis*, aos quais deste poder sobre nós, por causa de nossos pecados, e que dominam arbitrariamente sobre *nossos corpos* e *nossos rebanhos*. Sim, grande é a desgraça em que nos encontramos". Tantos textos isaianos que se referiam à dominação assíria, mais distante, adquiriam novo valor na época persa. Havia motivo para conservar e reler tais oráculos.

O país estava devastado pelas invasões, mas também pela seca, pelas pragas (cf. Jl 1,4s) e pela fome. Havia pobreza (Ne 1,3a). Estes problemas não eram paliados por uma justa administração mas, ao contrário, eram agravados pela injustiça dos poderosos. Testemunho importante disso é a condenação de Neemias a seus colegas no governo de Judá (Ne 5,1-18). Os camponeses, produtores essenciais dos bens de consumo, eram os mais afetados (v. 3-5.11). Como não seriam atuais as críticas de Isaías contra as injustiças sociais, o despojo dos camponeses, a exploração dos que não têm poder?

A contínua exploração imperialista do exterior e o mau governo interno (abuso dos poderosos, deterioramento da função sacerdotal, etc.) eram também problemas da comunidade pós-exílica (comp. Ne 5; Ml 1,7s; 3,5). Mas havia uma diferença: Isaías criticou os excessos do poder político (exterior e interior), as injustiças sociais e o mau desempenho de sacerdotes e profetas (ver o comentário). Essa crítica devia ser recordada e transmitida pela tradição profética. Mas a destruição de Judá e de Jerusalém pelos caldeus no século VI e a situação crítica da comunidade pós-exílica mostravam, aos olhos da fé, a vigência da dura palavra profética por um lado, *mas também a necessidade de olhar o futuro com olhares de esperança*. A inserção de contínuas releituras de sinal positivo nos antigos oráculos de Isaías era a maneira de atualizar nesse duplo sentido a *mensagem* daquele profeta. A comunidade que se lembrava dos terríveis sofrimentos do passado, simbolizados no exílio, precisava contrabalançar essa nova possibilidade com um forte acento na restauração definitiva de Israel, tema que vai sendo marcado nas releituras dos oráculos de Isaías, como veremos. Este discurso enfatizará cada vez mais a salvação escatológica na medida em que lermos textos mais recentes. Também não se deve estranhar a intrusão no "livro" de Isaías de textos proto-apocalípticos (Is 24—27; 34—35; 65,17; 66,5s).

Outra coincidência entre o contexto de Isaías e o pós-exílico é a importância central de Jerusalém. Isaías fala mais de Jerusalém do que de Judá. Não menciona nenhuma cidade fora de Jerusalém. Conhece esta cidade, suas tradições, sua vida política e religiosa, suas crises e suas esperanças. É seu crítico e defensor, a cidade que ele gostaria que fosse a "cidade fiel" (1,21.26), a Sião davídica onde reside Javé (8,18; 31,9b), seu fundador (14,32). Mas é também a capital política de Judá (e, idealmente, de todo "Israel"): ali estão o rei, seus conselheiros ou sábios, toda a classe dirigente com os sacerdotes e profetas que a respaldam ideologicamente. Centro de poder, Jerusalém é ao mesmo tempo um centro econômico, para onde afluem os produtos do país em forma de bens de consumo comerciáveis ou como impostos para a "mesa do rei" (comp. 1Rs 4,7; 5,7-8) ou para pagar os tributos aos reis assírios (2Rs 16,8; 18,14-16). A grande acumulação econômica em Jerusalém não é apenas fonte de poder mas também de corrupção social. Isaías não poderá agüentar essa situação.

Ora, na época persa, quando era redigido o "livro" de Isaías, a situação não era muito diferente, como já dissemos. Acontece que, não havendo rei, o acento recai sobre o templo, que cumprirá um papel religioso, político e econômico que perdurará até sua destruição pelos romanos. A Ciro não interessa tanto a reconstrução da cidade de Jerusalém (risco de futuros conflitos políticos independentes) quanto a de seu templo (2Cr 36,23b; Esd 1,3). Por aí seriam canalizados os tributos imperiais. Quase um século depois apenas, Neemias inicia o projeto de restauração da cidade, começando por suas muralhas (Ne 1,3b; 2,3.5.8.11s). Por trás desta empresa há muitas implicações políticas. Nestas condições, não era oportuno retomar e reler a palavra do Isaías do século VIII, mas acentuando a libertação de Jerusalém? O desatino de seus governantes motivava, para Isaías, seu castigo (Is 1,8.10s; 3,16s; 10,32), mas um oráculo como o de 14,32, que destaca Javé como fundador de Sião e protetor dos pobres que se refugiam nela, devia ter uma ressonância muito forte na época persa, quando a cidade era refundada e a pobreza do país era geral. A acusação contra Jerusalém, de 29,1-4 (oráculo contra "Ariel"), é desdobrada na releitura pós-exílica numa promessa de proteção (v. 5-8). Neste grande arco que se estende desde o final do século VIII até o V aC é preciso levar em conta a mensagem do 2-Isaías, centrada exatamente na figura de Sião como meta da libertação do exílio. Retomar as promessas idealistas do 2-Isaías no pós-exílio servia para reanimar a comunidade judia desanimada; mas retomar também os oráculos do 1-Isaías significava contrabalançar e equilibrar um entusiasmo demasiado ingênuo. Era preciso criticar muitos

desvios para inserir na palavra daquele Isaías outra de restauração e de esperança.

Há muitos aspectos em que a profecia do Isaías histórico é recriada e relida no pós-exílio, quando é redigido o "livro" que hoje temos. O comentário procurará realçar este trabalho de reinterpretação e de prolongação criadora. Querer então reconstruir a mensagem exata do Isaías histórico tem um valor relativo, seja porque ele aparece numa forma retrabalhada para sua atualização, seja porque o nível essencial de leitura é o da redação atual, ou finalmente porque a maioria das vezes não é possível isolar exatamente o que é de Isaías nem datar com exatidão um oráculo dentro do meio-século de sua atuação. Como já anotamos no § 2, é preciso contextualizar na medida do possível os oráculos de Isaías (com os métodos histórico-críticos); mas isso não é tudo. É o primeiro estrato na formação do livro. Mas este, tomado como está, revela um pano de fundo sócio-histórico, político, econômico e religioso, muito mais rico. Não devemos desenterrar o primeiro estrato e nos contentarmos com ele, mas levar em conta sua totalidade acumulativa e especialmente sua mensagem globalizadora. É por isso que uma leitura correta de Is 1—39 deve ir circularmente desde o século VIII até o V aC. Quando completarmos o comentário de Is 1—66 esta ótica será muito mais visível.

5. Nota sobre o texto e o comentário

O texto de Isaías transmitido pela tradição massorética é confiável. Há divergências nos manuscritos de Qumran e na versão grega dos LXX. Na medida do possível nos ateremos ao texto massorético, sem misturar com outras tradições, pelo fato muito simples de que cada uma destas constitui um fenômeno hermenêutico específico e separado. O texto massorético também o é, mas é o que usamos como fonte. Em alguns casos ele se afasta visivelmente da forma original, ou ao menos a mais antiga (como em 8,13a e 14a), e então convém assinalar as duas leituras.

O texto foi dividido em unidades de sentido que levem em conta também a estruturação literária, de modo que o conteúdo seja enriquecido.

O comentário procura interpretar *o que* o texto diz, procurando entendê-lo em seu contexto sócio-histórico (métodos histórico-críticos) como estrutura lingüística que condiciona a produção de sentido, e com uma perspectiva hermenêutica: esta última faz com que o texto se torne sensível às perguntas de nosso próprio contexto latino-americano. O objetivo do comen-

tário, contudo, é o de "abrir" o texto ao leitor, não o de roubar-lhe seu próprio exercício de interpretação. Por isso não necessita ser demasiado extenso nem se transformar em pregação. Deve iniciar no leitor o círculo hermenêutico, não tirar-lhe seu lugar de intérprete último de suas próprias situações.

Segundo se disse repetidamente na introdução, o "contexto do texto" de Is 1—39 não é apenas a segunda metade do século VIII aC mas se estende até o começo da época persa, talvez até o ano 400 aC. A etapa de redação do "livro" atual, que não é de Isaías, é fundamental. Mas a visão completa da obra "isaiana" inclui um centro tão significativo como o dos cap. 40—55, que são um gonzo entre um passado de destruição e um futuro refundacional. É por isso que o comentário de Is 1—39 é apenas parcial para conhecer a mensagem desta grande obra isaiana.

Será, portanto, no final do comentário de 40—66 que veremos e recolheremos os eixos semânticos e a perspectiva total que percorrem todo o livro de Isaías.

Primeira Parte
Isaías 1—12

DA RUPTURA DA ALIANÇA AO NOVO ÊXODO

I. OS ORÁCULOS GERADORES DO LIVRO DE ISAÍAS (Is 1,1-31)

1. Título (Is 1,1)

Visão que teve Isaías, filho de Amós, a respeito de Judá e de Jerusalém, nos dias de Ozias, Joatão, Acaz e Ezequias, reis de Judá.

Isaías é colocado entre os "visionários", uma qualificação preferida para os profetas do sul. Mas a "visão" do profeta é "palavra" para o ouvinte/leitor. Cabe a este interpretar criativamente essa palavra, como fez o autor que compôs o livro atual de "Isaías". Por isso, o estudo do texto deste livro será um exercício de hermenêutica bíblica: o processo de recriação da palavra profética que observaremos em seu interior é um convite para relê-la novamente a partir de nossa vida.

O livro de Isaías consta de três partes diferentes e cronologicamente distanciadas. O título de 1,1 alude ao tempo do Isaías histórico (os quatro reis mencionados cobrem quase cem anos, 781-687, mas a atuação de Isaías pode ser datada entre 740 e 700, mais ou menos). Uma vez que a inscrição de 1,1 está no princípio de *todo* o livro, a tradição costuma assumir como mensagem *de Isaías* também as outras duas partes (40—55 e 56—66). Isto tem sua importância teológica, pois significa que a palavra de um profeta determinado não é estática mas é prolongada e atualizada em textos novos.

A mensagem é entendida como dirigida a "Judá e Jerusalém", ou seja, ao reino do sul e sua capital religiosa e política. Isto também é uma universalização da palavra profética, já que Isaías atuou em Jerusalém, o centro totalizador do poder de Judá.

Dos reis citados, Acaz e Ezequias serão especialmente contrapostos em duas seções importantes da obra (7,1s e 36,1s) como paradigmas de infidelidade e de piedade javista respectivamente.

2. O povo ingrato é abandonado (Is 1,2-9)

2 Ouvi, ó céus, presta atenção, ó terra, porque Iahweh está falando.
Criei filhos e fi-los crescer,
mas eles se rebelaram contra mim.
3 O boi conhece o seu dono,
e o jumento, a manjedoura de seu senhor,
mas Israel é incapaz de conhecer,
o meu povo não pode entender.
4 Ai da nação pecadora! do povo cheio de iniqüidade!
Da raça dos malfeitores, dos filhos pervertidos!
Eles abandonaram a Iahweh, desprezaram o "Santo de Israel",
e afastaram-se dele.
5 Onde podereis ser feridos ainda, vós que perseverais
na rebelião?
Com efeito, toda a cabeça está contaminada pela doença,
todo o coração está enfermo.
6 Desde a planta dos pés até a cabeça, não há um lugar são.
Tudo são contusões, machucaduras, e chagas vivas,
que não foram espremidas, não foram atadas nem foram
amolecidas com óleo.
7 A vossa terra está desolada e vossas cidades estão incendiadas,
o vosso solo é devorado por estrangeiros sob os vossos olhos,
é a desolação como devastação de estrangeiros.
8 A filha de Sião foi deixada só como uma choça em uma vinha,
como um telheiro em um pepinal,
como uma cidade sitiada.
9 Não tivesse Iahweh dos Exércitos nos deixado alguns
sobreviventes,
estaríamos como Sodoma, seríamos semelhantes a Gomorra.

No v. 2 ressoam os ecos de uma aliança rompida. O céu e a terra costumam ser invocados como testemunhas quando é feita uma aliança. Como não mudam, estão presentes tanto nos momentos de fidelidade como nos de infidelidade (ver Dt 31,28; 32,1; Sl 89,37-38; Mq 6,2). O livro de Isaías, portanto, inicia com a memória da aliança, perspectiva que deve ser mantida até o final. Nesta aliança, os gestos de Javé são resumidos na linha do amor paterno; os gestos de "seu" povo como de rebelião, desconhecimento e insensatez. Em outros termos, afrontamento, ingratidão e falta de sentido comum. "Israel não conhece" é o lamento que sobressai.

Esta acusação inicial pela ruptura da aliança prolonga-se, a partir do v. 4, em forma de reprovação ("ai!") sumamente feridora. Afinal, os "filhos" que Javé criara (v. 2) se tornaram perversores e lhe viraram as costas. Javé é chamado de "o Santo

de Israel" — título que será característico deste livro — para dizer que é um Deus *diferente*, especial, consagrado a Israel porque é libertador, o Deus da graça e do amor, da justiça salvífica. Quem pode ser ingrato para com tal Deus? Mas Israel não o "reconhece"!

O texto prossegue com a dupla imagem da pessoa doente e ferida (v. 5-6) e da terra desolada (v. 7-8). Com ricas imagens poéticas é destacada a profundidade do dano causado pela infidelidade à aliança. Se não fosse por um pequeno "resto", Jerusalém teria sido destruída totalmente como Sodoma e Gomorra, exemplos prototípicos do castigo divino (Gn 19,1-29). Há, porém, uma diferença: no caso presente Javé deixou um pequeno resto sobreviver. O julgamento divino não aniquila mas castiga para recomeçar uma nova caminhada. Esta perspectiva sobressai nas contínuas releituras dos oráculos isaianos ao longo dos capítulos 1—39.

A situação deste oráculo pode ter sido o cerco de Jerusalém, depois da destruição de numerosas cidades e povoados do sul por Senaquerib em 701 (ver os capítulos 36—37). O texto expressa uma interpretação religiosa válida para o Israel infiel ao Deus libertador. Mas não nos impede de ver por detrás a mão imperialista e imperdoável da potência assíria, da qual nosso profeta também falará (10,5s; 14,24-27; 30,27-33; 31,4-9; 37,21s). Estas últimas passagens mostram até que ponto o texto bíblico rejeita a violação do direito dos povos a sua autodeterminação.

3. Contra o culto dos poderosos opressores (Is 1,10-20)

10 Ouvi a palavra de Iahweh, príncipes de Sodoma,
prestai atenção à instrução do nosso Deus, povo de Gomorra!
11 Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios?, diz Iahweh.
Estou farto de holocaustos de carneiros e da gordura de
bezerros cevados;
no sangue de touros, de cordeiros e de bodes não tenho prazer.
12 Quando vindes à minha presença,
quem vos pediu que pisásseis os meus átrios?
13 Basta de trazer-me oferendas vãs:
elas são para mim um incenso abominável.
Lua nova, sábado e assembléia,
não posso suportar iniqüidade com solenidade!
14 As vossas luas novas e as vossas festas, a minha alma
as detesta:
elas são para mim um fardo; estou cansado de carregá-lo.

15 *Quando estendeis as vossas mãos, desvio de vós os meus olhos;*
ainda que multipliqueis a oração não vos ouvirei.
As vossas mãos estão cheias de sangue:
16 *Lavai-vos, purificai-vos!*
Tirai da minha vista as vossas más ações!
Cessai de praticar o mal,
17 *aprendei a fazer o bem!*
Buscai o direito, corrigi o opressor!
Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva!
18 *Então, sim, poderemos discutir, diz Iahweh:*
mesmo que vossos pecados sejam como escarlate,
tornar-se-ão alvos como a neve;
ainda que sejam vermelhos como carmesim,
tornar-se-ão como a lã.
19 *Se estiverdes dispostos a ouvir, comereis o fruto precioso da terra.*
20 *Mas se vos recusardes e vos rebelardes,*
sereis devorados pela espada!
Foi o que a boca de Iahweh falou.

A metáfora de Sodoma e Gomorra, para falar de Jerusalém, se concentra no v. 10 nos chefes e governantes. O paralelo "príncipes/povo" demonstra que a acusação é dirigida contra os que dirigem o povo, prevenindo-nos contra uma freqüente generalização do "povo" de Israel pecador. O contexto nos ajuda a precisar os limites desta palavra, como neste caso.

Estes mesmos poderosos no meio do povo estão na mira da dura crítica contra o culto. Só os ricos podem "encher" o templo com animais para os sacrifícios. Para Javé isso é vazio, vão e abominável (v. 13). O texto é abundante em expressões de rejeição. O v. 15 explica isso com uma ironia fina e mordaz: as mãos que se elevam ao céu para orar "estão cheias de sangue", não exatamente dos sacrifícios mas do próximo. O termo "encher" é intencional por sua repetição.

Da acusação judicial (v. 10-15) se passa para a exortação, remarcada com nove imperativos que formam um crescendo do genérico para o específico, ou seja, a *justiça*. Esse final retoma e precisa a referência ao próximo com a expressão: "vossas mãos estão cheias de sangue". O texto assinala, contudo, que é possível uma mudança de práxis. Há um espaço para a conversão, como é clara sua relação com os gestos concretos de amor e justiça para com o próximo, especialmente o oprimido e o desvalido. Este tema terá uma ressonância interminável ao longo do *livro* de Isaías.

Javé convida para uma disputa judicial (v. 18a). O motivo subjacente da aliança justifica esta linguagem. O v. 19 relaciona, no esquema dos pactos de soberania/vassalagem do Oriente Antigo, a fidelidade às cláusulas com a bênção, e sua recusa com a maldição. Bênção e maldição são expressas com o verbo "comer" (v. 19-20, comparar com v. 7b). De modo que a exortação dos v. 16-17 é combinada com uma advertência sobre as exigências e resultados das relações de aliança (v. 18a.19s).

Esta seqüência do pensamento é interrompida no v. 18b com uma afirmação tão cabal do perdão que chama a atenção tanto neste contexto como no de todo o livro. Alguns intérpretes evitaram o problema lendo de forma interrogativa: "se vossos pecados são como escarlate, poderão se tornar alvos como a neve? E se são vermelhos como carmesim, poderão se tornar como a lã?" Deste modo o texto negaria o esquecimento do pecado, pois o vermelho (do sangue!) e o branco não combinam. É difícil aceitar esta tradução do texto hebreu. Antes, temos aqui um caso interessante de releitura de um texto que fala do castigo, mediante a inserção de uma frase ou passagem que expressa o oposto, neste exemplo o perdão. Em outras palavras, o v. 18b foi intercalado na redação final, ou em algum de seus passos anteriores, quando a situação de Israel ou de Judá já havia mudado e era necessário destacar também o motivo do perdão e da restauração. Iremos notando que este fenômeno hermenêutico explica a composição atual de todo o livro de Isaías. Temos aqui uma primeira amostra. Isto tem uma profunda intenção teológica: a palavra profética de Isaías não é recolhida pela tradição como simples palavra histórica, como "depósito" do passado, mas como instrução para o presente, para o momento em que é transmitida.

4. Jerusalém, a cidade da (in)justiça (Is 1,21-26.27-28)

a [21] *Como se transformou em uma prostituta, a cidade fiel?*
b *Sião, onde prevalecia o direito, onde habitava a justiça,*
mas agora, povoada de assassinos.
c [22] *A tua prata transformou-se em escória, a tua bebida*
foi misturada com água.
d [23] *Os teus príncipes são uns rebeldes, companheiros de ladrões;*
todos ávidos por subornos e correm atrás de presentes.
Não fazem justiça ao órfão, a causa da viúva não os atinge.
e [24] *Por isso mesmo — oráculo do Senhor Iahweh dos Exércitos,*
o Forte de Israel —
d' *ai de ti! Eu me divertirei à custa dos meus adversários;*
vingar-me-ei dos meus inimigos.

c' [25] *Voltarei a minha mão contra ti,*
purificarei as tuas escórias com a potassa,
removerei todas as tuas impurezas.
b' [26] *Farei que os teus juízes voltem a ser o que foram no princípio*
e que os teus conselheiros sejam o que eram outrora.
a' Quando isso se der, então, sim, te chamarão Cidade da Justiça e Cidade Fiel.
[27] *Sião será redimida pela eqüidade,*
e os seus retornantes, pela justiça.
[28] *Será a destruição dos ímpios e dos pecadores, todos juntos!*
Os que abandonaram a Iahweh perecerão.

O oráculo inicia em forma de lamentação, na qual o passado é comparado com o presente. Antes, Jerusalém estava "cheia" de direito e eqüidade e era a residência da justiça (personificada); agora o é de assassinos (nova alusão ao tema do sangue e do crime dos poderosos que a governam). Em termos sociais, transferidos para o âmbito religioso, é uma prostituta. A linguagem da prostituição entremesclada com a da justiça é clara no v. 23b. Aqui se concretiza a acusação genérica e metafórica do v. 21a. No centro do oráculo (v. 24a) são introduzidos dois títulos de Javé, o primeiro dos quais suscita a memória das tradições do êxodo, e o segundo a dos patriarcas (cf. Gn 49,24 em referência a Jacó = Israel). Noutras palavras, quem fala é o Deus da libertação e da aliança, e o das promessas.

Na segunda parte são retomados os temas da primeira, mas como palavra de Javé que transforma e recupera a cidade-da-justiça, a cidade fiel. Justiça e fidelidade definem as relações ótimas de Israel com seu Deus expressas pela aliança. O poema começava como lamentação mas termina em esperança de renovação pelo julgamento e pela ação purificadora de Javé.

O apêndice dos v. 27-28 reafirma esta esperança numa época tardia, quando Jerusalém já havia sido destruída, pois fala de resgate e de exilados. Trata-se novamente de uma releitura redacional que atualiza o oráculo antigo. O importante é a consciência de que a restauração supõe o exercício da eqüidade e da justiça; não será possível, portanto, se forem repetidos os pecados já denunciados (v. 28).

5. Sobre os cultos de fertilidade (Is 1,29-31)

[29] *Com efeito, ficareis envergonhados dos terebintos,*
que constituem as vossas delícias,

tereis vergonha dos jardins que tanto desejáveis.
30 *Pois sereis como um terebinto cujas folhas estão murchas,*
como um jardim sem água.
31 *O homem forte virá a ser como a estopa, e a sua obra como*
uma centelha:
ambos arderão juntos, e não haverá ninguém que os possa
apagar.

Este pequeno oráculo final desprende-se do anterior ("com efeito...") mas de fato é desviado para um tema novo, o dos cultos de fertilidade simbolizados nos terebintos e jardins. O profeta exprime a frustração dos novos devotos como um "ficar envergonhado". Esta linguagem é conhecida através dos salmos (Sl 25,2.3; 31,18; 69,7): pôr a esperança no que não serve termina em desilusão. O v. 30 está cheio de ironia, já que os símbolos de fecundidade expressarão a aridez e a secura. Note-se a harmonia literária dos v. 29-30 (avanço do pensamento através de paralelismos). O v. 31, nada claro, deixa entender que o devoto pagão (chamado "forte" em alusão aos terebintos do v. 29) queimará e será destruído junto com sua obra, com seus objetos de culto.

Sobre a crítica aos cultos de fertilidade este texto é o único em Isaías; mas como acusação contra a idolatria é o primeiro de uma série que se estenderá por todo o livro. Talvez não seja um oráculo do Isaías do século VIII, mas é importante sua colocação neste lugar pelo redator final. O capítulo, de fato, não começa acusando de idolatria mas de abandono de Javé através da práxis de injustiça; em última instância, essa prática faz com que o culto seja insuportável não apenas para Javé (v. 11s) mas para os próprios israelitas, que devem procurar melhor acolhida em outros cultos (v. 29s).

6. Resumo de Is 1

Este capítulo representa uma síntese antecipada de todo o livro: os grandes temas da ruptura da aliança, da destruição, de um culto a Javé unido à práxis de injustiça e opressão, dos pecados de Jerusalém, dos títulos de Javé, como também dos cultos estranhos, serão retomados em muitos outros lugares. A crítica se concentra nos que têm poder (os "príncipes" de Sodoma = Jerusalém: v. 10a; os que manejam as leis: v. 17.23.26) e na cidade capital personificada (v. 8.21.26).

A estruturação deste prólogo também é significativa:

A Desconhecimento de Javé (v. 2-4)
B Enfermidade/desolação de Jerusalém (v. 5-9)
C Culto desonesto e abominável a Javé (v. 10-15a)
D com crimes e praxis de injustiça (v. 15b-18a)
X POSSIBILIDADE DE PERDÃO E BEM-ESTAR (v. 18b-20)
D' A cidade sede da opressão (v. 21-25a)
C' purificada, será sede da justiça (v. 25b-27)
B' Destruição dos pecadores (v. 28)
A' Reconhecimento frustrante de outros Deuses e seus cultos (v. 29-31).

O começo e o final deste capítulo introdutório são de julgamento e de castigo para Judá e Jerusalém. No centro, contudo, assinala-se o designio último de Javé quando acusa e castiga. Critica-se o culto inautêntico e sua conjunção com a práxis de injustiça, mas nessa acusação já se vislumbra o caminho da retificação (v. 16-17), que explicita depois a releitura dos v. 18b-20. A simetria entre *D* e *D'* permite entender a oposição entre *C* e *C'*: o culto é inautêntico porque falta a justiça, mas se esta for praticada (*C'*), aquele será aceito. O texto não precisa ser dito em palavras. *A* e *A'* são paralelos e opostos ao mesmo tempo: nos dois casos supõe-se o não reconhecimento de Javé como Deus da aliança; mas o gesto complementar de se dirigir a outros deuses será também frustrante.

O julgamento de Deus, portanto, aponta de modo definitivo para a mudança e a purificação, não para a destruição em si mesma. Mas esta perspectiva é criada mais pela *atualização* da antiga palavra profética do que por ela mesma. Uma leitura correta destes textos proféticos exige que se leve em conta não apenas o contexto histórico do profeta em questão mas também o do redator, que é quem dá à palavra já dada um enfoque mais profundo ainda. Este mesmo processo deve ser estendido a nossa leitura, que não deve ser repetição mas verdadeira *re*leitura da mensagem bíblica.

II. JERUSALÉM, CENTRO DA SALVAÇÃO DEPOIS DO JULGAMENTO DIVINO (Is 2—4)

Estes três capítulos formam uma unidade literária e teológica e assim devem ser lidos. Os oráculos estão estruturados em forma concêntrica, com ênfase nos extremos e sobretudo no centro:

A — Jerusalém, foco luminoso da palavra para os povos (2,2-5)

B
- a — a altivez dos homens de Jerusalém (2,6-22)
- b — anarquia e confusão em Jerusalém (3,1-11)

C — pleito e julgamento de Javé contra os poderosos opressores (3,12-15)

B'
- a' — a altivez das mulheres de Jerusalém (3,16-24)
- b' — humilhação das viúvas de Jerusalém (3,25—4,1)

A' — O "resto" de Jerusalém purificado para o novo êxodo (4,2-5).

O esquema é claro: *B* e *B'* descrevem com detalhes os pecados de Jerusalém sob o prisma da auto-exaltação e da vaidade. No centro (*C*) está o julgamento divino e a correlação daqueles pecados com a prática de opressão sobre os desvalidos. Esta profunda crítica à sociedade rica e governante de Jerusalém, que certamente remonta ao próprio Isaías em sua forma geral, é reinterpretada posteriormente, quando a cidade já passara pela crise e pelo sofrimento. Isto é realizado através de dois oráculos de tipo escatológico (*A* e *A'*) que remarcam a transformação das coisas num novo estado. A perspectiva em que deve ser lido o texto atual é a de uma comunidade que passou, ou está passando, por uma situação de sofrimento, entendida por sua vez como conseqüência de outra situação anterior de infidelidade e de pecado. O julgamento de Deus foi realizado e este mesmo Deus faz surgir um novo povo em Sião.

1. Título (Is 2,1)

Visão que teve Isaías, filho de Amós, a respeito de Judá e de Jerusalém.

Se 1,1 era uma inscrição que se referia a todo o livro de "Isaías", o novo título de 2,1 separa o capítulo introdutório, por um lado, e engloba os oráculos de 2—5 pelo menos, se não se estender até o 12. Estamos novamente diante de uma "visão" traduzida em palavras.

2. A Jerusalém futura (Is 2,2-5)

A

2 Dias virão em que o monte da casa de Iahweh
será estabelecido no mais alto das montanhas
e se alçará acima de todos os outeiros.
A ele acorrerão todas as nações,
3 muitos povos virão, dizendo:
"Vinde, subamos ao monte de Iahweh,
à casa do 'Deus de Jacó',
para que ele nos instrua a respeito dos seus caminhos
e assim andemos nas suas veredas".
Com efeito, de Sião sairá a instrução
e de Jerusalém, a palavra de Iahweh.
4 Ele julgará as nações,
ele corrigirá muitos povos.
Estes quebrarão as suas espadas, transformando-as em relhas,
e as suas lanças, a fim de fazerem podadeiras.
Uma nação não levantará a espada contra a outra,
e não se aprenderá mais a fazer guerra.
5 Ó casa de Jacó, vinde, andemos na luz de Iahweh.

Com poucas variantes, mas com um final diferente, é um texto que aparece também na redação de Mq 4,1-4. Sua importância está não apenas em seu conteúdo teológico mas também em expressar aspectos da *propaganda* judia exílica e pós-exílica. Antecipa, além disso, o cap. 60 do *livro* de Isaías que é pós-exílico. Ver também 11,10s.

O v. 2 anuncia uma mudança orográfica (expressão do caráter simbólico do texto) que tornará *visível* e fascinante o monte Sião para todos os povos. Fica a dúvida se se trata de povos pagãos como tais ou de judeus residentes entre eles. O motivo da fascinação aparentemente não é político nem econômico e sim religioso. Os povos querem caminhar à luz da palavra do "Deus de Jacó" (comparar com o título de 1,24). Esta palavra é o equivalente de "instrução" (v. 3b). As versões costumam traduzir o vocábulo hebreu *torá* por "lei". Mesmo que fosse assim, não se trataria do Pentateuco ou de suas leis, que têm sua origem antiga no Sinai, mas de uma "nova lei" futura, emanada de Sião (que atuaria como segundo Sinai). Jeremias e Ezequiel falam também de uma "nova aliança", diferente da tradicional (Jr 31,31-34; 32,37s; Ez 34,25s; 37,20s). Mas em Isaías aquele vocábulo significa antes a palavra de Javé enquanto "instrução": Javé é representado como um mestre de sabedoria que ensina e mostra o caminho/senda (termos muito usados em contextos sapienciais, cf. Sl 25,8-11; 32,8; 86,11; etc.).

Is 2,2-5 anuncia uma nova ordem humana, da qual são destacados apenas aspectos judiciais-salvíficos, militares e econômicos. Ali está posto o acento da mensagem. Em primeiro lugar, Javé será o juiz (o vocábulo hebreu implica a capacidade de governar, julgar e salvar!) com poder sobre todos os povos. Em segundo lugar, os povos governados e "instruídos" por Ele não terão motivo para fazer guerra e procederão a um desarmamento total e imediato, sem prazos estratégicos. E em terceiro lugar, darão um destino econômico aos instrumentos de guerra, transformando-os em instrumentos de cultivo para o camponês. O final da passagem paralela de Mq 4,4a é totalmente coerente com esta transformação das armas em máquinas agrícolas: "cada qual ficará sentado debaixo de sua vinha e de sua figueira e ninguém o inquietará". A guerra e os exercícios militares (cf. Is 2,4 final) trazem o terror; o trabalho do camponês supõe e afirma a paz. O texto de Is não manteve esta conclusão, trocando-a pela exortação a caminhar na luz de Javé (2,5). Esta ligação com o v. 3 (abertura e encerramento do discurso dos povos) tem um efeito de sentido que deve ser destacado: essa "instrução" futura, entendida como palavra de Javé e como luz, é explicitada pelo texto (v. 4) apenas em suas dimensões política, militar e econômica, apontando para um resultado único: a paz entre os povos. Mensagem idealizada e utópica certamente, mas mensagem-chave, enfim.

3. A altivez humana em relação a Deus (Is 2,6-22)

Ba

6 Com efeito, tu rejeitaste o teu povo, a casa de Jacó,
porque ele desde tempos antigos está cheio de adivinhos,
como os filisteus,
no seu meio há muitos filhos de estrangeiros.
7 A sua terra está cheia de prata e de ouro: não há fim para seus tesouros;
a sua terra está cheia de cavalos: não há fim para seus carros;
8 a sua terra está cheia de ídolos,
e adoram a obra das suas mãos,
aquilo que seus dedos fizeram.
9 O homem se rebaixa, o varão se humilha: mas tu não lhes perdoes!
10 Busca refúgio entre as rochas, esconde-se no pó
diante da presença espantosa de Iahweh e diante do esplendor de sua majestade
quando ele se levantar para fazer tremer a terra.

11 O olhar altivo do homem se abaixará,
a altivez do varão será humilhada;
naquele dia só Iahweh será exaltado.
12 Porque haverá um dia de Iahweh dos Exércitos
contra tudo o que é orgulhoso e altivo,
contra tudo o que se exalta, para que seja humilhado;
13 contra todos os cedros do Líbano, altaneiros e elevados,
e contra todos os carvalhos de Basã;
14 contra todos os montes altaneiros
e contra todos os outeiros elevados;
15 contra toda torre alta
e contra toda a muralha fortificada;
16 contra todos os navios de Tarsis
e contra tudo o que parece precioso.
17 O orgulho do homem será humilhado,
a altivez dos varões se abaterá,
e só Iahweh será exaltado naquele dia.
18 Os ídolos desaparecerão inteiramente,
19 refugiar-se-ão nas cavidades das rochas
e nas cavernas da terra,
diante da presença espantosa de Iahweh e diante do esplendor de sua majestade,
quando ele se levantar para fazer tremer a terra.
20 Naquele dia, o homem atirará aos ratos e aos morcegos os ídolos de prata
e os ídolos de ouro que lhe fizeram para a sua adoração,
21 refugiando-se nas cavernas das rochas e nas fendas dos penhascos,
diante da presença espantosa de Iahweh e diante do esplendor de sua majestade,
quando ele se levantar para fazer tremer a terra.
22 Desisti do homem, que tem o seu fôlego no seu nariz!
Com efeito, que pode ele valer?

O tema principal desta unidade é claramente o orgulho humano. A riqueza acumulada em Jerusalém pelo sistema tributário ali centralizado "não tem fim", como também não tem fim o poder militar resultante (os carros de guerra, v. 7). Quem lê as informações do livro das Crônicas sobre o poderio militar, econômico e empresarial do rei Ozias (cf. Is 1,1) encontra um modelo que reflete muito bem a mensagem de Isaías (ver 2Cr 26,9s). A unidade dos v. 12-17 sintetiza esplendidamente o que é a altivez dos poderosos: as metáforas das árvores (v. 13), dos montes (v. 14), das fortificações (v. 15) e da frota comercial (v. 16) lembram tanto a altura como o poder, passando da natureza para as empresas humanas. Embora se fale de "ho-

mens" (v. 9,11.17), o texto não quer generalizar mas se refere aos que têm o domínio ideológico, expresso na arrogância, e dos meios de produção com os quais podem dispor de fortalezas e embarcações para carregar tesouros. É o tom sapiencial do fragmento (ver especialmente os v. 9, 11, 17 e 22) que causa a impressão de que se trata do homem em geral.

No centro desta passagem está, portanto, a descrição da arrogância dos poderosos, aqueles que já foram citados em 1,10. Javé rejeita a essa "casa de Jacó" (v. 6) e humilha a altivez humana. A intervenção divina é chamada de "dia de Javé", expressão que alude à história das proezas salvíficas do Deus de Israel, mas também a suas ações de julgamento (ver Am 5,18). Aqui esta manifestação se assemelha à de um terremoto (v. 10, 19, 21). Javé mostra que só ele deve ser exaltado (v. 11b, 17b).

Esta crítica à arrogância das classes poderosas de Jerusalém é completada (talvez na redação final do livro) com uma acusação de idolatria (v. 8, 18, 20). A partir de uma perspectiva global, a releitura é correta, já que a auto-suficiência econômica, social e militar delas não podia coexistir com o culto ao Deus libertador que é Javé.

Is 2,6-22 é um texto importante para refletir sobre o orgulho humano alimentado pelo poder econômico e militar. Os profetas são sensíveis a este pecado (veremos isso em Is 13—14, comparado com Ez 27—28) característico das corporações e Estados poderosos mais do que de indivíduos particulares. Isaías não se refere aqui a pessoas isoladas mas às estruturas de poder governantes.

4. Anarquia e confusão em Jerusalém (Is 3,1-11)

b

1 Com efeito, o Senhor Iahweh dos Exércitos
privará Jerusalém e Judá do seu apoio e arrimo,
— de toda a provisão de pão e de toda a provisão de água —,
2 do herói e do homem de guerra, do juiz e do profeta, do
adivinho e do ancião,
3 do comandante do esquadrão e do homem respeitável,
do conselheiro,
do artífice hábil e do encantador inteligente.
4 Dar-lhe-ei adolescentes por príncipes,
meninos governarão sobre eles.
5 No seio do povo haverá choques violentos,
de indivíduo contra indivíduo, de vizinho contra vizinho;
o adolescente desafiará o ancião
e o homem simples ao nobre.

6 Um homem qualquer agarrará o seu irmão em casa do seu pai,
dizendo-lhe:
"Tu tens uma capa, podes ser o nosso chefe,
esta ruína ficará sob o teu mando".
7 O outro levantará a voz, naquele dia, para dizer-lhe:
"Não sou curador de feridas;
ademais, em minha casa não há nem pão nem capa,
não queiras fazer de mim um chefe do povo".
8 Com efeito, Jerusalém tropeçou, Judá caiu,
porque as suas palavras e os seus atos são contra Iahweh,
insultam o seu olhar majestoso.
9 A expressão de seu olhar testifica contra eles,
ostentam o seu pecado como Sodoma;
não o dissimulam.
Ai deles, porque fazem o mal a si mesmos!
10 Feliz o justo, porque tudo lhe vai bem!
Com efeito, colherá o fruto do seu procedimento.
11 Mas ai do ímpio, do homem mau!
porque será tratado de acordo com suas obras.

No oráculo anterior era condenada a altivez humana; neste é anunciado um castigo conseqüente: Javé provoca em Jerusalém uma situação de caos e desgoverno. Os ofícios e profissões mencionados nos v. 2s são militares, diretivos e consultivos. A omissão do rei e do sacerdote chama a atenção. De qualquer maneira, os personagens citados são parte das estruturas políticas, militares e ideológicas do governo central, já fustigado em oráculos anteriores. O poder precisa garantir a "ordem"; Javé, porém, cria uma "desordem" e até uma inversão de situações (v. 4). Ninguém quer ser chefe em tal conjuntura (v. 7). É interessante observar que quem inicia este desgoverno é o "senhor" Javé (v. 1); como dono e senhor de Jerusalém e de Judá, não lhe importa a ordem estabelecida que respalda a injustiça. Ao criar a anarquia, são invalidadas as estruturas opressivas. O v. 8 fundamenta o gesto de Javé. O v. 9 compara mais uma vez com Sodoma (cf. 1,8.10). Com isto se mantém o contato com os primeiros oráculos de acusação contra os dirigentes de Jerusalém.

Os v. 9b-11 são uma reflexão sapiencial, talvez tardia, que não acrescenta nada digno de atenção.

Quando pode ter acontecido em Jerusalém e Judá um caso como o descrito em 3,1-7? É muito difícil conjeturar isso. Pode ter sido uma ocasião de crise interna no país. O texto não o precisa, e a nível da redação já não interessa tanto esse referente histórico quanto a força retórica do anúncio do julgamento de Javé sobre a grande cidade. O texto pode ser referido à ruína de Judá em 597 e 586, ou a situações de nossa experiência sócio-histórica.

5. O processo de Javé contra os opressores de "seu" povo (Is 3,12-15)

a [12] *"Ó meu povo: os seus opressores são adolescentes; mulheres governam sobre ele.*
Ó meu povo: os teus condutores te desencaminham; baralham as veredas em que deves andar.

C *b* [13] *Iahweh levanta-se para acusar; está em pé para julgar os povos.*
[14] *Iahweh entra em julgamento com os anciãos e príncipes do seu povo.*

a' *Fostes vós que pusestes fogo à vinha; o despojo tirado ao pobre está nas vossas casas.*
[15] *Que direito tendes de esmagar o meu povo e moer a face dos pobres?"*

Oráculo do Senhor Iahweh dos Exércitos.

Apesar de ser um texto composto (o v. 12 é um fragmento independente, mas bem colocado aqui como dobradiça entre os v. 1-11 e 13-15), fica bem estruturado em forma concêntrica, mostrando nos extremos a opressão dos poderosos e no centro a intervenção judicial de Javé.

O vocabulário desta passagem é muito significativo: os opressores (*nogesim*) do v. 12 lembram os capatazes egípcios de Ex 3,7; 5,6.10.14. O v. 12b usa o código do caminho para mostrar, num sutil jogo de oposições, a perversão do ofício de conduzir o povo. Quando se retoma o tema da exploração (*a'*: v. 14b-15), põe-se o acento no roubo: as casas dos ricos estão cheias de objetos roubados dos pobres, e não de outros ricos. Este fato concreto, talvez cotidiano, é avaliado simbolicamente como um ato de incendiar a vinha e esmagar/moer o povo. Além disso, observamos aqui uma equivalência sociológico-religiosa digna de ser notada: o v. 14b põe em paralelo "vinha/pobre" e o v. 15 faz o mesmo com "meu povo/pobres". O v. 12 já fazia uma distinção entre "meu povo" (posse de Javé) e os opressores. A estes Javé se dirige na terceira pessoa, a seu povo porém em discurso direto, recurso que é invertido nos v. 14b-15. Tais variações não fazem mais do que destacar a diferença das realidades: os opressores não são o povo de Javé. Por isso também no v. 14a não se fala dos "anciãos do povo" mas de "seu povo". Nesta descrição central (v. 13-14a) sobressai o léxico do julgamento (de Javé) justamente contra aqueles que deviam conduzir o povo com retidão e justiça.

Este centro da unidade 3,12-15 é também o epicentro dos capítulos 2—4, que estamos comentando. Dá-nos, portanto, o tema principal, que dá muito o que pensar.

6. A altivez das mulheres de Jerusalém (Is 3,16-24)

B'a'

16 Disse Iahweh:
Visto que as filhas de Sião estão emproadas
e andam de pescoço erguido e com olhos cobiçosos,
visto que caminham a passos miúdos, fazendo tilintar as argolas dos seus pés,
17 o Senhor cobrirá de tinta a cabeça das filhas de Sião,
Iahweh lhes desnudará a fronte.
18 Naquele dia, o Senhor as despojará do adorno dos anéis dos seus tornozelos, das testeiras e das lúnulas, 19 dos pingentes, dos braceletes e dos véus, 20 dos diademas, dos chocalhos, dos cintos, das caixinhas de perfumes e dos amuletos, 21 dos anéis e dos pendentes do nariz, 22 dos vestidos de festa, das capas, dos xales e das bolsas, 23 dos espelhinhos, das camisas, dos turbantes e das mantilhas.
24 Em lugar de bálsamo haverá mau cheiro;
em lugar de cinto, uma corda;
em lugar do cabelo encrespado, a calvície;
em lugar da veste fina, cobertura de saco;
em lugar de beleza ficará a marca do ferro em brasa.

Tendo chegado ao centro (3,12-15), o texto retoma agora os temas de *A* e *B* em sentido inverso. Com este recurso se aprofunda na acusação profética, ao mesmo tempo em que se projeta sobre ela a luz do motivo central.

Ao orgulho dos homens dirigentes de Jerusalém (*B*, em 2,6-22) se contrapõe simetricamente o de suas mulheres (3,16-24): "são emproadas as filhas de Sião", ou seja, as damas da capital. O v. 16a sublinha todos os gestos de altivez e desprezo. Depois de uma rápida descrição destas atitudes (v. 16), o oráculo passa rapidamente a enunciar o castigo (v. 17) e seus efeitos (v. 24 com suas cinco antíteses) onde são combinadas situações de abjeção e gestos de luto. Este texto poético foi completado, em algum momento da história do texto, com uma ampliação descritiva em prosa (v. 18-23). Colocada no meio do oráculo anterior, não faz mais do que enfatizar o luxo e o orgulho das damas de Jerusalém. Entre os objetos mencionados há vocábulos estrangeiros, indício de que também os próprios objetos sejam importados e indício da riqueza e do poder das classes altas da capital

(comparar Sf 1,8s). Javé "despojará" de tudo isso. Como aquelas mulheres não têm outros valores além das coisas que se põem em cima, o castigo dos v. 17 e 24 adquire uma importância particular.

7. Solidão e confusão em Jerusalém (Is 3,25—4,1)

b'

25 *Os teus homens cairão à espada,*
os teus heróis tombarão na guerra.
26 *As suas portas se encherão de lamentação e de luto;*
ela, despojada, se sentará no pó.
4,1 *Naquele dia, sete mulheres lançarão mão de um homem*
e lhe dirão: "Comeremos do nosso pão e nos vestiremos às
nossas custas, contanto que nos seja permitido usar
o teu nome. Livra-nos da nossa humilhação".

Os v. 25s se dirigem a Jerusalém, representada como mulher cujos homens (os soldados) caem na guerra, e que depois se cobrirá de luto. A personificação de uma cidade é um conhecido motivo profético (ver mais adiante sobre Babilônia, cap. 47, e sobre a própria Jerusalém em 51,1s; 54,11s; 60,1s). O castigo pela guerra lembra as maldições da aliança, entre as quais é mencionada "a espada vingadora da aliança" (Lv 26,25). As mulheres ficarão viúvas e andarão atrás de um homem para terem um nome. A cena é equivalente à de *Ab* (3,6s).

Vemos deste modo que em *B* e *B'* (as cenas que enunciam o castigo) há dois episódios que se referem aos homens (*Ba* e *b*) e outros dois às mulheres (*B'a'* e *b'*). Lucas, que também se inspira em muitos temas e motivos isaianos, sabe também compor relatos simétricos em que atuam homem e mulher (Lc 13,18-21; 15,4-10).

8. Da nova Jerusalém para o novo Êxodo (Is 4,2-6)

A'

2 *Naquele dia, o rebento de Iahweh se cobrirá de beleza*
e de glória,
o fruto da terra será motivo de orgulho e um esplendor
para os sobreviventes de Israel.
3 *Então o resto de Sião e o remanescente de Jerusalém serão*
chamados santos,
a saber, o que está inscrito para a vida em Jerusalém.
4 *Quando o Senhor tiver lavado a imundície das filhas de Sião*
e o sangue de Jerusalém do meio dela,
pelo sopro do seu julgamento, sopro de fogo abrasador.

5 Iahweh cairá sobre todos os pontos
do monte Sião e sobre todos os ajuntamentos de povo
uma nuvem de dia
e um fumo acompanhado de um clarão de fogo durante
a noite.
Com efeito, sobre todas as coisas sua glória será um abrigo
6 e uma choupana,
para servir de sombra de dia contra o calor,
e para ser um refúgio e esconderijo da tempestade e da chuva.

Esta passagem faz o papel de contraponto a 2,2-5. Ao desarmamento para a paz e para a economia agrícola florescente (2,4) corresponde a bênção da terra em 4,2. Esta bênção será para benefício dos que escaparam do desastre. Não há razão para interpretar messianicamente este texto: Jr 23,5s e Zc 3,8; 6,12 referem o "rebento" ao rei/príncipe, mas o contexto de Is 4 não o permite. O sentido agrícola do termo é mais natural. Está-se falando do novo Israel, concentrado depois na nova Jerusalém (v. 3), para o qual a bênção da terra é primordial (cf. Js 5,11s). Também as bênçãos/maldições da aliança incluem a referência à terra (Lv 26; Dt 28).

O "resto", que desde o v. 3 se restringe a Jerusalém, será o núcleo do novo povo; a isso se refere a qualificação de "santos", que não tem um significado ético mas religioso; são os separados, diferentes, consagrados a Javé.

Quando se olha a partir do horizonte pós-exílico, a restauração de Judá e de Jerusalém é vista como uma obra da graça divina depois do grande castigo anunciado pelos profetas. Is 4,4 interpreta aquela ação salvífica com a linguagem da purificação. Num primeiro momento pareceria que o redator deste texto está pensando na purificação do sangue feminino, já que Sião é representada como mulher. Mas tal referência não é motivada pelo contexto; o texto, ao contrário, "lembra" o sangue dos crimes mencionados em 1,15. Dessa mancha de sangue Javé purificará Jerusalém. E o fará com seu espírito julgador e abrasador (v. 4b). Não se trata aqui apenas de um símbolo genérico, alusão à força da ação divina. Vimos que no centro da unidade maior de 2,2—4,6 estava o tema do julgamento de Javé contra os opressores de Jerusalém (3,12-15). Além disso, os que haviam incendiado a vinha (3,14b) agora são abrasados pelo sopro/espírito purificador de Javé. A contraposição é visível a nível literário e retórico. É possível, finalmente, que o batismo "em fogo" da tradição neotestamentária tenha em Is 4,4 um ponto de inspiração. Lc 3,16s relaciona o anúncio do futuro batismo no espírito santo e no fogo com o "julgamento" de Jesus sobre sua geração (v. 17). Julgamento abrasador e espírito purificador,

castigo e restauração se equivalem e indicam o exercício da justiça divina sobre o pecado e a reassunção misericordiosa do projeto salvífico de Javé.

Observando-se bem, o v. 4 pode se referir tanto ao futuro como ao passado: a restauração futura já havia começado com o castigo e a destruição. Apenas no v. 5 se conclui a frase com a proposição principal (a apódosis) que se refere ao futuro: Javé criará (note-se a força deste verbo, reservado para a ação de Javé) sobre o monte Sião os mesmos símbolos que no acontecimento do Êxodo e do deserto: a nuvem e o fumo de dia, o fogo de noite, como portadores de sua glória (v. 5). Esta, por sua vez, servirá de toldo protetor para o povo. Estas imagens do êxodo, aplicadas agora à libertação de Jerusalém, marcam de que maneira as antigas tradições são atualizadas para inspirar a confiança do pequeno Israel pós-exílico. A importância de Jerusalém é estendida à época de dominação persa, quando é escrito o "livro" de Isaías, mas está em continuidade com a época de Isaías, quando a cidade era o centro político, econômico e ideológico de Judá.

Para concluir este comentário da seção 2,1—4,6, podemos observar o equilíbrio que o texto produz entre o castigo pelos pecados concretos da cidade monárquica que Isaías conheceu e a promessa de restauração prometida à comunidade hierosolimitana pós-exílica. A antiga palavra profética devia ser relida para ser atual.

III. A DESILUSÃO DE JAVÉ PARA COM SEU POVO (Is 5,1-30)

Ao ciclo anterior (2,1—4,6) que interpretava a antiga acusação profética a partir da esperança atual de restauração segue uma série de quatro oráculos acusatórios de diferente gênero literário (v. 1-7: canção de amor, 8-24: maldições, 25: ameaça de julgamento, 26-30: anúncio de guerra). Predomina, portanto, a crítica profética a Jerusalém. Não se vislumbra aqui nenhuma palavra de esperança, fato que é de admirar na redação atual do livro de Isaías, mas que tem sua explicação narrativa: serve de fato de excelente introdução para o cap. 6, um dos episódios-chave de todo o livro.

1. Canto do amigo ao dono de uma vinha (Is 5,1-7)

1 Vou cantar em nome de meu amigo
o cântico do meu amado à sua vinha.
O meu amado tinha uma vinha
em uma encosta fértil.
2 Ele cavou-a, removeu a pedra e plantou nela uma vinha de uvas vermelhas.

No meio dela construiu uma torre e cavou um lagar.
Com isto esperava que ela produzisse uvas boas, mas só produziu uvas azedas.
[3] *Agora, ó moradores de Jerusalém e homens de Judá,*
servi de juízes entre mim e a minha vinha.
[4] *Que me restava ainda fazer à minha vinha que eu não tenha feito?*
Por que, quando eu esperava que ela desse uvas boas,
deu apenas uvas azedas?
[5] *Agora vos farei saber o que vou fazer da minha vinha!*
Arrancarei a sua cerca para que sirva de pasto,
derrubarei o seu muro para que seja pisada.
[6] *Reduzi-la-ei a um matagal: ela não será mais podada nem cavada,*
espinheiros e ervas daninhas crescerão no meio dela.
Quanto às nuvens, ordenar-lhes-ei que não derramem a sua chuva sobre ela.
[7] *Pois bem, a vinha de Iahweh dos Exércitos é a casa de Israel,*
e os homens de Judá são a sua plantação preciosa.
Deles esperava o direito, mas o que produziram foi a transgressão;
esperava a justiça, mas o que apareceu foram gritos de desespero.

Isaías passa a cantar em nome de seu amigo íntimo, que ainda não está identificado. É provável que assuma a função do "amigo do esposo" (cf. Jo 3,29), levando em conta que estamos diante de uma canção de amor. Os versos 1b-2a descrevem breve e rapidamente o trabalho do amigo agricultor: boa localização, trabalho preparatório cuidadoso, construção de uma torre (e não apenas uma barraca) e até um lagar, tão seguro estava dos bons resultados. É o que espera todo camponês que faz bem o seu trabalho e planta os melhores exemplares de suas árvores (a imagem da "cepa escolhida" se repete em Jr 2,21 com sentido diretamente figurado).

Mas qual não foi a frustração do vinhador! No meio do versículo 2b introduz dois vocábulos que são a chave de interpretação: há um *esperar* o bom resultado da tarefa feita com cuidado e amor; para um vinhateiro isso significa que o que foi plantado produza/*faça* uvas. Nada da parte do camponês caprichoso fazia esperar os frutos amargos, essas uvas azedas que caem sem amadurecer, arruinadas por alguma peste.

O poeta descreveu uma situação; os ouvintes são convidados a participarem de seu desconcerto e amargura. Se a ocasião para cantar esta queixa tivesse sido a celebração de uma vindima (comparar com Dt 16,13-15), mais intenso teria sido o suspense produzido nos ouvintes. Dizemos suspense porque esta canção

exige que o locutor continue. E este lhes pede que intervenham numa espécie de julgamento público entre a vinha e o amigo, cuja representação assume (v. 3). As expressões "moradores" de Jerusalém e "homens" de Judá parecem significar "governantes" e "militares", respectivamente. É gente qualificada a que o profeta convida para julgar. O tom da frase, por outro lado, insinua já que a culpa não está no camponês, que aqui é o amigo íntimo.

Esta impressão é reforçada no v. 4. O vinhateiro *fez* tudo o que podia *fazer* (v. 4a). A espera ansiosa do v. 2b é objeto de uma pergunta retórica no v. 4b: "por que, quando esperava...?" (e é repetido até uma sexta vez o verbo *fazer*).

O que terão respondido os ouvintes transformados em juízes? Terão certamente desculpado o agricultor e culpado a própria vinha de não responder à solicitude de seu dono. Como quando o profeta Natã propõe a Davi uma parábola para que responda acusando ele mesmo o ladrão/assassino fictício (2Sm 12,1-6).

Na terceira parte, a partir do v. 5, o profeta (tornando-se porta-voz de seu amigo) retoma a função de juiz para condenar a vinha: *fará* (sétima vez) algo com ela, já que ela *não fez* os frutos esperados. A vinha será destruída (v. 5b). Os verbos em infinitivo absoluto deixam indefinido o sujeito desta ação, que só no v. 6 volta a ser o vinhateiro/amigo/profeta. O final deste versículo adianta que tal sujeito pode ser um ator transcendente.

Chegamos desta maneira a uma mudança de nível e ao desenlace no v. 7, em duas partes: uma identificação do camponês com Javé e da vinha com Israel (as expressões "casa de Israel" e "homens de Judá" remetem ao v. 3) e estes são culpados pela grande frustração do vinhateiro. O v. 7 emprega outra vez os verbos *esperar* os frutos bons e *fazê-los* (produzir): os frutos não são mais uvas e sim a justiça e o direito. Era o que Javé esperava de Israel, o qual, pelo contrário, produziu crimes e gritos de desespero nos explorados (ver Ex 3,7.9; 6,5).

O leitor/ouvinte desta composição se surpreenderá ao sentir-se subitamente envolto no cenário (v. 7a comparado com 2Sm 12,7s). O v. 7b, por outro lado, remete para trás ao tema das injustiças dos poderosos já tocado na grande abertura do cap. 1 e no centro da série de 2,1—4,6 (ver 3,12-15). Este mesmo tema será desenvolvido nas maldições que seguem.

Podemos agora entender por que esta canção de trabalho tem também o tom de um canto de amor (cf. Jr 2,1s).

2. Os ais contra os pecadores (Is 5,8-24)

A' 8 *Ai dos que juntam casa a casa,*
dos que acrescentam campo a campo até que não haja mais espaço disponível,
até serem eles os únicos moradores da terra.
9 *Iahweh dos Exércitos jurou aos meus ouvidos:*
certamente muitas casas serão reduzidas a uma ruína,
grandes e belas, não haverá quem nelas habite.
10 *Dez jeiras de vinha produzirão apenas uma metreta,*
um coro de semente renderá apenas um almude.

B 11 *Ai dos que madrugam cedo para correr atrás de bebidas fortes,*
e à tarde se demoram até que o vinho os aqueça.
12 *Os seus banquetes se reduzem a cítaras e harpas,*
a tamborins e flautas,
e vinho para as suas bebedeiras.
Mas para os feitos de Iahweh não têm um olhar sequer,
eles não vêem a obra das suas mãos.
13 *Eis por que o meu povo foi exilado: por falta de conhecimento;*
os seus ilustres são uns homens famintos!
os seus plebeus estão mortos de sede!
14 *Por isso o Xeol alarga a sua goela; a sua boca se abre desmesuradamente.*
Para lá descem a sua nobreza, a sua plebe e o seu tumulto,
e lá eles exultam!
15 *O homem curvou-se, o varão humilhou-se;*
os olhos dos soberbos estão humilhados.
16 *Iahweh dos Exércitos é exaltado no julgamento*
e o Deus santo mostra a sua santidade pela justiça.
17 *Os cordeiros pastarão em seus pastos,*
os cabritos comerão o resto dos pastos devastados pelos cevados.

C 18 *Ai dos que se apegaram à iniqüidade, arrastando-a com as cordas da vaidade*
e o pecado com os tirantes de um carro;
19 *dos que dizem: "Avie-se ele, faça depressa a sua obra para que a vejamos;*
apareça, realize-se o conselho do Santo de Israel para que o conheçamos!"

D 20 *Ai dos que ao mal chamam bem e ao bem mal,*
dos que transformam as trevas em luz e a luz em trevas,
dos que mudam o amargo em doce e o doce em amargo!

C'. 21 *Ai dos que são sábios a seus próprios olhos*
e inteligentes na sua própria opinião!

B' [22] *Ai dos que são fortes para beber vinho*
e dos que são valentes para misturar bebidas,
A' [23] *que absolvem o ímpio mediante suborno*
e negam ao justo a sua justiça!
[24] *Por isso, como a chama devora a palha,*
como o feno se incendeia e se consome,
assim a sua raiz se reduzirá a mofo,
e sua flor será levada como o pó.
Com efeito, eles rejeitaram a lei de Iahweh dos Exércitos,
desprezaram a palavra do Santo de Israel.

Alguns autores sustentam que 10,1-4 foi separado desta série de originalmente sete maldições. Haveria neste caso uma seqüência concêntrica: injustiças sociais / vinho e festas / desinteresse pelo desígnio de Javé / inversão de valores (centro) / auto-suficiência intelectual / vinho / injustiças sociais; o esquema é *A, B, C, D, C', B', A'*.

Esta estrutura teria sido rompida pelo intérprete do texto atual, transferindo o sétimo "ai" para 10,1-4. Mas está de fato resumido em 5,23 com a menção enfatizada do motivo da justiça, embora não apareça o termo recorrente "ai".

A A acusação do primeiro "ai" é significativa: a usurpação de casas e campos deixa o explorado sem moradia e sem fonte de trabalho; está, mas não tem nada, restando-lhe apenas a perspectiva da morte. O v. 9 descreve a quantidade, o tamanho e a qualidade das casas dos ricos exploradores. Tão insuportável é o pecado deles que merece da parte de Javé um juramento de castigo em relação tanto às casas quanto aos campos usurpados. O v. 10 também pode ser interpretado como a improdutividade da terra não trabalhada pelos ricos não necessitados. Seu pecado é o da acumulação indevida, acompanhada do despojo dos que não têm nem o poder para se defenderem.

B O segundo "ai" relaciona os excessos da bebida com a falta de atenção em relação à obra de Javé. E destaca por contraste o aspecto metafórico do trabalho da vinha dos v. 1-7. É introduzido um tema que percorrerá todo o livro. A ação de Javé, "obra de suas mãos", é seu próprio projeto salvífico (v. 12). No v. 19 o tema é retomado com uma variação. Javé é o Senhor da história e Isaías afirmará isso de vez em quando com um léxico de inspiração sapiencial (comparar desde já 28,21.29 ou também 10,12; 14,24-27). É uma de suas notas originais. O tema é encontrado também nos salmos (cf. 44,2; 74,12; 77,12s) mas referindo-se ao passado. O profeta o refere à ação nova de Javé.

As conseqüências da falta de atenção orgiástica dos dirigentes de Jerusalém são anotadas no v. 13: o povo de Javé (observe-se a expressão de pertença: "meu povo") sofre o exílio justamente por aquela falta de conhecimento; ali há uma ironia fina em relação com a embriaguez antes mencionada. É uma leitura incorreta do v. 13b culpar nobres e povo pelo castigo do exílio. Claro que esta realidade atinge a todos, mas o texto fala constantemente do pecado (aqui as bebedeiras e as festas luxuosas) dos ricos e dos poderosos. Quais seriam os pecados de que o povo comum é aqui acusado? O povo está ressecado de sede por causa da maldade dos seus dirigentes e privilegiados; por isso todos sofrem e a terra é um campo selvagem de pastoreio, não mais um território cultivado (v. 17). O acréscimo posterior dos v. 14-16 sublinha, com linguagem simbólica, esse mesmo desastre geral; mas aqui também são diferenciadas as responsabilidades: Javé humilha os orgulhosos (retoma-se o tema de 2,6-22). A ação de Deus, posta no centro das duas referências ao castigo (v. 13s e 17), é completada com a citação de seus dois atributos tão apreciados do julgamento e da justiça (v. 16), que apontam para uma intervenção salvífica. Trata-se exatamente de exigências da aliança não cumpridas pelos acusados. Ao manifestá-las, Javé as aplica também, pelo contexto, aos transgressores da aliança. Mas não significam apenas o castigo, mas principalmente a continuidade do projeto de salvação em relação ao povo. Javé preserva a ordem de valores que seus representantes perverteram.

C O terceiro "ai" (v. 18s) descreve seus destinatários com imagens do transporte agrícola (comparar com Am 2,13): carregam sua iniqüidade e seu pecado como se arrastassem um carro, tão pesados que são. São os que desprezam o projeto salvífico de Javé (v. 19). As imagens de movimento usadas contrabalançam as do v. 18 e ligam-se retrospectivamente com o v. 12b quanto ao tema.

D O quarto "ai" (v. 20), de tom sapiencial, insiste na inversão de valores. Aqui também não é uma acusação ao povo inteiro mas àqueles que têm o poder de decisão como é o caso dos juízes e de outras figuras da superestrutura social. Esta queixa/maldição liga-se com as acusações de perversão da ordem da verdade mencionadas em 1,23 (cf. 1,16-17), em 3,12b e 5,7 (lembrar também a afirmação de Mq 3,11 ou a exortação de Am 5,14-15). Se este "ai" ocupa o centro do esquema setenário, estamos perante uma acusação muito grave que permeia as outras. Se os responsáveis pela garantia da verdade e da justiça invertem seu valor, que sucederá nessa sociedade? As duas imagens explicativas, da luz/trevas e do doce/amargo, expressam dois aspectos vitais (o ver-caminhar e o comer) que servem para

avaliar o alcance da principal inversão de valores: a do bem e o mal.

C' A partir do quinto "ai" (v. 21) são retomadas em sentido oposto as três primeiras acusações: os sábios são aqueles mesmos que zombavam do projeto salvador de Javé (no v. 19). Uma qualidade do sábio é a de ser reconhecido como tal pelo povo. Ser sábio "a seus próprios olhos" desqualifica e degrada.

B' Os dirigentes, em lugar de serem excelentes chefes, são campeões em beber (v. 22, sexto "ai"). Chamar de "fortes" e "valentes" os beberrões é mais uma zombaria do que uma ironia.

A' O v. 23 serve de fecho da estrutura concêntrica, equivalendo ao v. 8 na medida em que não se trata de outra injustiça social. A inversão de valores nos tribunais complementa a idéia central do v. 20. Tornando retroativo aqui o oráculo de 10,1-4, esta idéia fica mais explícita. O fato é que os três últimos grupos são apenas uma rápida chamada aos três primeiros para desembocar no castigo (v. 24). É suficiente o claro símbolo do fogo na experiência do camponês para entender a mensagem do profeta.

Chama a atenção, contudo, o final do v. 24b, que fundamenta em forma de fecho o castigo, resumindo o desenvolvimento dos v. 8-23 com o léxico da crítica pela ruptura da aliança (comparar com 1,4b). A infidelidade é uma atitute néscia, porquanto as cláusulas da aliança não são apenas palavra de Javé mas também uma "instrução" ou ensino (*torá*). O vocábulo não se refere à "lei" sinaítica mas à voz profética, interpretada num quadro sapiencial, como em 8,16.20 e 29,9.

Javé é designado no mesmo v. 24b com dois títulos muito caros a Isaías e que são "memória" da história salvífica de Israel.

3. A ira de Javé (Is 5,25)

Por esta razão inflamou-se a ira de Iahweh contra o seu povo;
ele estendeu a sua mão e o feriu,
os montes tremeram
e os seus cadáveres jazem no meio das ruas como lixo.
Com tudo isto não se amainou a sua ira,
a sua mão continua estendida.

Esta palavra profética, que alguns intérpretes colocam originariamente no final do cap. 9, é significativa em seu lugar atual. O "por esta razão" a liga com os "ais" anteriores, cuja ampliação retórica quer ser. Em tal caso, a fúria de Javé contra "seu" povo tem sua origem nos pecados da classe dirigente. É preciso lem-

brar o princípio da personalidade corporativa segundo o qual a comunidade segue a sorte de seus representantes. Daí a tremenda responsabilidade destes, tão exigida pelos profetas. A presença divina é imaginada como um terremoto, símbolo da força. O resultado — cadáveres espalhados — é indicado com freqüência entre as maldições pela ruptura da aliança (ver Am 8,3; Lv 26,30; Dt 28,26). O refrão final serve de engate para a unidade seguinte.

4. O anúncio da invasão (Is 5,26-30)

26 Ele deu sinal a um povo distante,
assobiou-lhe desde os confins da terra;
ei-lo que vem chegando apressado e ligeiro.
27 No meio deles não há cansados nem claudicantes,
não há nenhum sonolento, ninguém que dormite,
ninguém que desate o cinto dos seus lombos,
ninguém que rompa a correia dos seus sapatos.
28 As suas flechas estão aguçadas e todos os seus arcos retesados,
os cascos dos seus cavalos parecem sílex,
as rodas dos seus carros lembram um furacão.
29 O seu rugido é como o da leoa,
ruge como um leão novo:
ruge enquanto agarra a sua presa,
arrebata-a e não há quem consiga tomar-lha;
30 naquele dia, rugirá contra ele com um rugido semelhante ao do mar.
Olha para a sua terra: eis que tudo são trevas e angústias,
a luz se transformou em trevas por efeito das nuvens.

Alguém chama um exército distante: é Javé que usa os assírios para castigar Judá. O motivo do inimigo distante é conhecido pelos profetas (Is 10,3; Jr 4,16, 5,15-17; 6,22 comparados com Ez 38,6.15; Dt 28,26). Os inimigos distantes de Israel sempre vieram da Mesopotâmia, mas fazendo uma volta pelo norte para evitar o intransitável deserto sírio. O oráculo expressa poeticamente a velocidade, o treinamento e os instrumentos bélicos, e a fúria dos invasores. Tudo terminará na escuridão do desastre (v. 30b, que retoma o motivo do v. 20).

Deste modo conclui a grande unidade do cap. 5. O apelo de justiça da canção da vinha (v. 7b) ecoa por toda ela. Diferente do que se percebia na redação dos cap. 1 e 2—4, no cap. 5 não se vislumbra nenhuma mensagem de salvação. É um recurso literário para introduzir o importante cap. 6.

Em relação ao conjunto dos v. 8-30 cabe também uma estruturação paralela, não por "ais" mas por temas de acusação e anúncios de castigo:

A v. 8-10 (v. 8: acusação; v. 9-10: castigo)
B v. 11-12a (acusação)
C v. 12b (acusação)
D v. 13-14 (castigo)
E v. 15-16 (v. 15: humilhação do homem; v. 16: exaltação de Javé)
D' v. 17 (castigo)
C' v. 18-21 (acusação)
B' v. 22 (acusação)
A' v. 23-30 (v. 23: acusação; v. 24-30: castigo).

Os v. 25 e 26-30 são uma prolongação retórica da acusação e do castigo.

IV. O LIVRO DO EMANUEL: DESTRUIÇÃO E RENASCIMENTO (Is 6—12)

Is 6,1 indica um início literário, e o cap. 12 é um fecho, quase litúrgico. Costuma-se considerar como pano de fundo histórico os cap. 7s, a guerra sírio-efraimita de 733-732, quando Acaz teve que recorrer à Assíria e aceitar sua dominação política, econômica e religiosa para se defender das pretensões de Damasco e Samaria e estender suas zonas de influência à custa de Judá. Isaías atuará como profeta de julgamento contra os responsáveis do país. A Assíria não cumprirá mais o papel de auxiliar mas de invasor com Teglat-Falasar III (como mais tarde, em 711, com Sargão II). Ora, aquele papel será modificado na releitura posterior, da mesma maneira como os oráculos de julgamento e castigo serão retocados com mensagens diversas de salvação.

1. O profeta enviado para "endurecer" os corações (Is 6,1-13)

1 No ano em que faleceu o rei Ozias, vi o Senhor sentado sobre
um trono alto e elevado. A cauda da sua veste enchia o
santuário. 2 Acima dele, em pé, estavam serafins, cada um
com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam
os pés e com duas voavam. 3 Eles clamavam uns para os outros
e diziam:
"Santo, santo, santo é Iahweh dos Exércitos,
a sua glória enche toda a terra".
4 À voz dos seus clamores os gonzos das portas oscilavam
enquanto o Templo se enchia de fumaça. 5 Então disse eu:

"Ai de mim, estou perdido!
Com efeito, sou um homem de lábios impuros
e vivo no meio de um povo de lábios impuros.
E os meus olhos viram o Rei, Iahweh dos Exércitos".
6 *Nisto, um dos serafins voou para junto de mim, trazendo na*
mão uma brasa que havia tirado do altar com uma
tenaz. 7 *Com ela tocou-me os lábios e disse:*
"Vê, isto tocou os teus lábios,
a tua iniqüidade está removida,
o teu pecado está perdoado".
8 *Em seguida ouvi a voz do Senhor que dizia:*
"Quem hei de enviar? Quem irá por nós?",
ao que respondi: "Eis-me aqui, envia-me a mim".
9 *Ele me disse:*
"Vai e dize a este povo:
podeis ouvir certamente, mas não haveis de entender;
podeis ver certamente, mas não haveis de compreender.
10 *Embota o coração deste povo,*
torna pesados os seus ouvidos, tapa-lhe os olhos,
para que não veja com os olhos,
e não ouça com os ouvidos,
e não suceda que o seu coração venha a compreender,
que ele se converta e consiga a cura".
11 *A isto perguntei: "Até quando, Senhor?"*
Ele respondeu: "Até que as cidades fiquem desertas,
por falta de habitantes, e as casas vazias, por falta de
moradores; até que o solo se reduza a um ermo, a uma
desolação; 12 *até que Iahweh remova para longe os seus*
homens e no seio da terra reine uma grande solidão. 13 *E, se*
nela ficar um décimo, este tornará a ser desbastado como
o terebinto e o carvalho, que, uma vez derrubados, deixam
apenas um toco; esse toco será uma semente santa".

Este capítulo constitui uma unidade, mas tem a ver com todo o livro e não só com os cap. 7—12. Não contém apenas um relato de missão (melhor do que "vocação"), mas define também a função de um profeta como Isaías, e levanta o problema da conversão ou não-conversão dos destinatários de sua palavra profética. O verso 13b nos dará alguns traços hermenêuticos sobre a atualização da palavra exata de Deus em novas situações. Por todos estes motivos, esta narração é uma chave importante para entender o fenômeno do profetismo e da constituição dos *textos* proféticos.

A visão aqui narrada deve datar do ano de 740. A morte de Ozias coincide com a entronização de seu filho Joatão, de quem se dizem coisas tão negativas em 2Rs 15 (v. 32-35) ou em 2Cr 27

(v. 1-9) como de seu sucessor Acaz (2Rs 16; 2Cr 28). A preocupação destas duas histórias da monarquia é religioso-cúltica, ao passo que a de Isaías é ética e se refere às atitudes em relação à palavra de Javé. À luz da concreção da mensagem de Isaías nos cap. 7s, o centro de interesse desta seção é o reinado de Acaz. A missão do cap. 6 antecipa e prepara.

Javé é visto por Isaías com os traços de um rei, em posição de exercício de seu poder. Os detalhes da descrição do v. 1, incluída a designação de Javé como "senhor", são significativos em relação com as cenas em que Isaías terá que falar a um rei. Outra chave de leitura da visão (v. 1-4) é o léxico de plenitude: o manto "enche" o templo / a glória ou energia de Javé "enche" a terra / a fumaça "enche" a casa ou templo. No centro está a plenitude da glória. Já estamos acostumados a este termo que acarreta a significação de "fama/exaltação". Mas "glória" não corresponde totalmente ao vocábulo hebreu *kabod* que na realidade significa "peso/carga/energia" e cujos símbolos são luminosos (na Bíblia se fala do *esplendor*, da manifestação, da luz dessa carga/energia de Javé). Há tanto poder nele, que é descarregado nos acontecimentos salvíficos. Por isso toda a terra está cheia de sua glória/energia salvíficas (daqui em diante usaremos a expressão desta maneira).

Os assistentes do rei Javé, os serafins (que ainda não significam os anjos da tradição posterior), estão de pé, acima do personagem sentado, indicando assim a posição de serviço. Seu cântico, o conhecido triplo "santo", não é uma invocação à santidade e virtude de Javé, mas à sua exclusividade para Israel: é um Deus diferente do dos outros povos e reservado/consagrado a seu povo, um Deus "especial" para Israel. Já desde 1,4 e 5,19 até ao final (60,9.14) o livro de Isaías usará este título divino como um de seus eixos de sentido. Alguns discutem se tem sua origem nas tradições de Jerusalém, mas o importante é compreender seu significado neste livro profético. A "santidade/exclusividade" de Javé implica a fidelidade absoluta de Israel para com ele. Ora, este é um tema fundamental para Isaías.

Uma segunda cena (v. 5-7) mostra a reação de Isaías diante da visão, e o rito de purificação e consagração de sua *boca*, já que será destinado a *falar*. Observe-se a oposição entre a confissão do v. 5 (tanto o profeta como o povo são de lábios impuros) e o 7b (só o primeiro é purificado). Ao povo Isaías mesmo proclamará a palavra de Javé para que volte. Sua purificação exige primeiro a resposta à mensagem do profeta.

A terceira cena (v. 8-10) já não é de visão, como a primeira, mas de audição. Isaías "ouve" a voz que o destina a falar. É um

enviado (para a formulação do envio cf. 2Sm 18,21; 1Rs 18,11.14; Is 20,2; 38,5; Jr 2,2, etc.). Diferente da designação de Israel como "meu povo" nos lábios de Javé (3,12-15), aqui é chamado de "*este* povo", como indicando distância. Deus não quer nada com ele. A esta altura sabemos que "povo" é também "pessoas", determinadas pessoas, e em nosso contexto não é toda a população mas seus dirigentes, especialmente os de Jerusalém.

A mensagem do profeta a "este povo" é negativa e está expressa numa única frase de quatro verbos: podeis "ouvir mas não entender, ver mas não compreender". Não se trata de o profeta ter que repetir estas palavras. Elas expressam o que na realidade já foi a resposta de seus destinatários. A incapacidade de "entender/compreender" é a atitude básica criticada por esta mensagem. A expressão, sapiencial em sua forma, recolhe apelativa e estranhamente essa situação que já é citada desde a abertura de 1,3. Também a Ezequiel Javé dirá que a casa de Israel "não vai escutar-te porque não quer me escutar" (Ez 3,4-9, esp. v. 7). A má vontade para escutar Javé é denunciada pelo próprio Isaías em 28,12 e 30,9.15.

Por isso, num segundo encargo, Javé ordena a Isaías embotar o coração "deste povo" (outra vez esta expressão), que já é impenetrável, duro de ouvidos e de olhos tapados. A seqüência invertida de "coração/ouvidos/olhos//olhos/ouvidos/coração" é artística e procura concentrar e interligar os três órgãos da consciência. O coração é o órgão da compreensão, tanto entre os semitas como em quase todas as culturas fora do horizonte de influência helenística. A expressão bíblica "duro de coração" não indica sentimentos negativos, como para nós, mas resistência para entender o outro. Por isso o coração está relacionado com os olhos e os ouvidos, especialmente na perspectiva bíblica em que tanta importância tem o "ver" a Deus nos atos humanos (cf. Ex 14,31) e o "escutar" sua palavra. Ezequiel saberá o que é o "coração empedernido" de Judá (Ez 3,7).

Dura como é a mensagem dos v. 9-10, mais ainda é o final: "não suceda... que ele se converta e consiga a cura". A meta da palavra profética é a conversão e a cura dos pecadores. Note-se de passagem este conceito do Deus curador, que se expressa em nomes próprios (Rafael: "Deus curou", Hammurabi: "Hammu cura", etc.) e que o livro de Isaías citará em mais de uma ocasião (19,22; 30,26; 57,18-19). Mas Javé não pode curar quem resiste a se converter, quem se endurece ante a palavra do profeta ou de outro enviado seu. Foi este o caso do faraó que "endurecia" seu coração ao ouvir a mensagem de Javé (Ex 8,11.28; 9,7.34) ou a experiência de Amós com a direção de Israel (Am 4,6-12; "mas

não voltastes a mim", refrão repetido cinco vezes). Tão exasperante é aquela resistência que é como se Deus mesmo quisesse "endurecer" o coração (Ex 10,1) e não quisesse saber nada de curar (Is 6,10).

Cabe neste lugar uma dupla reflexão. Primeiro, não se deve abrandar a dureza do texto interpretando-o no sentido de que Deus "permite" o endurecimento do coração. Isso é fazer teologia abstrata. Concreto é o fato de que Israel *já está* endurecido; não escuta nem ouve os profetas. A palavra destes não abranda mas endurece mais, originando atitudes de resistência ou de recusa. Segundo, se esta é a atitude radical do homem, a solução não está em suspender a comunicação da palavra julgadora de Deus. "Para que falar se não se faz caso", diria alguém. Mas não é assim. O endurecimento já está latente e a palavra profética o explicita, o faz vir à tona, ao gesto de recusa. Sem aquela palavra a atitude de rejeição não aparece e a consciência fica tranqüila no plano do "parecer" sem ser. Com ela, se desmascara e aparece a verdade, o plano do "ser" inautêntico. Pode-se afirmar que em geral os profetas encontraram resistência a sua palavra (cf. Jr 1,17-19 como antecipação de muitos episódios de sua vida: Am 7,10-17; etc.) e não exatamente a conversão e a cura que procuravam. Por isso o julgamento posterior de Javé através do exílio, a submissão a outros povos, etc.

Poderíamos acrescentar ainda um terceiro elemento de esclarecimento do texto. Os relatos de vocação ou missão dos profetas costumam resumir e interpretar sua própria experiência de pregação e recusa e amiúde de perseguição. O correto seria lê-los no final do livro respectivo, mas na posição atual (Jr 1; Ez 1—3; Am 7,10-17) antecipam ao leitor o que irá ler depois ou está escrito em outra parte.

Esta passagem de Is 6,9-10 foi usada pelos três evangelhos sinóticos para aprofundar a parábola da semente (Mc 4,12p), por João (em 12,40) e por Lucas na boca de Paulo (At 28,26s). De forma explícita nos dois últimos casos, subentendida nos três primeiros, a palavra de Is 6,9s é *atualizada* no contexto da experiência da missão da Igreja primitiva. A rejeição por parte dos judeus à mensagem de Jesus e de seus apóstolos é equivalente à sofrida pelos profetas. A contra-resposta destes era o anúncio do julgamento e do castigo, a dos apóstolos foi se dirigir aos gentios (At 28,28: "sabei, pois, que esta salvação de Deus já foi comunicada aos pagãos e *estes a ouvirão*").

O profeta não deve transmitir suas palavras e ir embora. A pergunta do v. 11 e a resposta de Javé indicam que deve anunciar a mensagem divina até a consumação do castigo. Este

está expresso como desolação de cidades e casas (v. 11-12, comparado com 1,7; 5,9). Não se fala de Jerusalém mas do país. Lembremos que no ano 701 o rei assírio Senaquerib cerca Jerusalém depois de ter assolado quarenta e seis cidades do sul e sudoeste de Judá e ter deportado muita gente. O relato atual conhece este fato, que aqui é antecipado como "anúncio" de castigo.

O v. 13 interessa por dois motivos. Em primeiro lugar, em linguagem mais simbólica é enfatizada a mesma idéia de devastação: restarão apenas os tocos das árvores cortadas rente ao chão. Até aqui devia se estender o texto mais antigo que interpretava a pregação de Isaías. Em segundo lugar, as três últimas palavras do texto hebreu ("esse *toco* será uma *semente santa*") pertencem a uma releitura posterior que, como já se sabe, aproveitou o símbolo de destruição para invertê-lo em sinal de esperança. Do toco deixado pela devastação ressurgirá de novo a árvore. Esta conclusão (v. 13b) tem a mesma função que o final de Amós (9,11-15) em relação a todo o livro deste profeta caracterizado pelos anúncios de castigo. Este fenômeno das releituras no interior do texto será uma constante em todo o livro de Isaías. Convém assinalar cada vez que ocorre para medir até que ponto a palavra profética vale como mensagem atualizada e não como recordação histórica.

2. O apoio em Javé no meio da crise política (Is 7,1-9)

1 No tempo de Acaz, filho de Joatão, filho de Ozias, rei de Judá,
subira contra Jerusalém Rason, rei de Aram, e Facéia,
filho de Romelias, rei de Israel, a fim de tomá-la de assalto,
mas não conseguiu atacá-la.
2 Um aviso foi dado à casa de Davi de que Aram
conseguira a aliança com Efraim. Com isto agitou-se o seu
coração e o coração do seu povo, como se agitam as árvores
do bosque impelidas pelo vento.
3 Então disse Iahweh a Isaías: Vai ao encontro de Acaz,
tu juntamente com o teu filho Sear-Iasub. Encontrá-lo-ás no
fim do canal da piscina superior, na estrada do campo
do pisoeiro. 4 Tu lhe dirás: Toma as tuas precauções,
mas conserva a calma e não tenhas medo nem vacile o teu
coração diante dessas duas achas de lenha fumegantes, isto é,
por causa da cólera de Rason, de Aram, e do filho de
Romelias, 5 pois que Aram (Efraim e o filho de Romelias)
tramou o mal contra ti, dizendo: 6 Subamos contra Judá e
provoquemos a cisão e a divisão em seu seio em nosso
benefício e estabeleçamos como rei sobre ele o tabelita".

7 *Assim diz o Senhor Iahweh:*
Tal não se realizará, tal não há de suceder,
8 *porque a cabeça de Aram é Damasco, e a cabeça de Damasco é Rason;*
dentro de sessenta e cinco anos Efraim será arrassado e deixará de constituir um povo.
9 *A cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romelias.*
Se não o crerdes, não vos mantereis firmes.

O cap. 7 constitui uma certa unidade temática, com Acaz como destinatário principal da palavra profética. Não obstante se reconhecem alguns cortes que permitem dividi-lo nos v. 1-9, 10-17 e 18-25.

Na coalizão contra Jerusalém o rei Aram (por Damasco, o mais importante dos reinos arameus do século VIII) é quem tem a iniciativa (o texto hebreu é claro, apesar de muitas versões porem os verbos no plural). O mesmo acontece no v. 5, onde a conspiração aparece como plano de Damasco; a frase "Efraim e o filho de Romelias" é um acréscimo que quer igualar os dois reis. Efraim se põe de fato ao serviço de um rei estranho mas influente para lutar contra seus irmãos do sul. Ambos procuram desmembrar Judá em seu proveito, pondo como rei um arameu de Tabeel (norte de Galaad). Não é de estranhar que se trate de um arameu e não de um efraimita. Temos aqui um caso de militarismo legitimado por razões geopolíticas: Damasco tenta provavelmente tirar o obstáculo de Judá para suas pretensões de chegar ao sul em direção da importante rota comercial para a Arábia. O rei de Damasco é imperialista, o de Samaria peca contra a fraternidade original com Judá.

Esta é a situação política que suscita a mensagem de Isaías. Javé o envia a Acaz com uma mensagem de confiança e segurança. Deve acompanhá-lo seu filho Sear-Iasub, que significa "um resto voltará", nome simbólico sem dúvida, já que sugere tanto um castigo como a recuperação ulterior. Voltaremos aos nomes próprios que entram em jogo nestes capítulos.

A mensagem é de esperança (v. 4). Os planos inimigos não se realizarão (cf. o v. 7, que em hebraico tem uma força especial). Os v. 8a e 9a querem dizer que os dois reinos atacantes não têm legitimação divina (lembremos que Facéia foi um usurpador: 2Rs 15,25!; sobre os reis do norte ver Os 8,4). O senhor da história é Javé e é ele quem fala ao rei de Jerusalém.

Não sabemos o porquê da datação da ruína de Israel do v. 8b, cuja redação revela a mão de um intérprete posterior. Esses

65 anos nos levam a cerca de 670/668, quando das campanhas da Assíria contra o Egito e a Fenícia; é provável que se tenham intercambiado populações, como era o estilo assírio (cf. 2Rs 17,24s), chegando até a desaparecer sua identidade nacional, como pode ter sido o caso de Samaria (comparar com o testemunho mais tardio de Esd 4,2.10).

De qualquer maneira, a "ponta" do oráculo profético contém uma advertência ao próprio rei de Jerusalém: "se não vos firmardes em mim (crerdes), não vos mantereis firmes" (9b), que concretamente significa: "se não confiardes em mim, não subsistireis". O "apoiar-se/confiar/crer em" é a base para permanecer ou viver (comp. Hab 2,4: "o justo viverá pela veracidade [da visão]"). O oráculo de segurança dos v. 4-9a é modificado assim mediante uma condição. Não esqueçamos que é dirigido à "casa de Davi" (v. 2 e cf. v. 13), ou seja, à dinastia reinante e seu ambiente político, que podia fazer valer a tradição da promessa de perpetuidade (2Sm 7; Sl 89,3-5). Mas Isaías põe na frente a atitude fundamental da confiança em Javé (e não no rei assírio Teglat Falasar III, neste caso: cf. 2Rs 16,3-18 e esp. v. 7). Este tema, além do mais, serve de engate com a unidade seguinte (v. 10s) e reaparecerá de forma parecida em 28,16 (e 30,15).

3. O sinal rejeitado e o sinal dado (Is 7,10-17)

10 Iahweh tornou a falar a Acaz, dizendo-lhe:
11 "Pede um sinal a Iahweh, o teu Deus,
ou nas profundezas do Xeol, ou nas alturas".
12 Acaz, porém, respondeu: "Não pedirei nada, não tentarei a Iahweh".
13 Então disse ele:
"Ouvi vós, da casa de Davi!
Parece-vos pouco o fatigardes os homens,
e quereis fatigar também a Deus?
14 Pois sabei que o Senhor mesmo vos dará um sinal:
Eis que a jovem concebeu
e dará à luz um filho
e pôr-lhe-á o nome de Emanuel.
15 Ele se alimentará de coalhada e de mel
até que saiba rejeitar o mal e escolher o bem.
16 Com efeito, antes que o menino saiba rejeitar o mal e escolher o bem,
a terra, por cujos dois reis tu te apavoras, ficará reduzida a um ermo.
17 Iahweh trará sobre ti, sobre o teu povo e sobre a casa de teu pai dias tais como não existiram desde o dia
em que Efraim se separou de Judá (o rei da Assíria)".

Não sabemos o motivo por que Isaías oferece a Acaz a oportunidade de pedir um sinal. Em si mesma, em todo caso, a resposta do rei é correta (cf. Dt 6,16), mas não neste contexto. Talvez o rei confie mais no monarca assírio do que na promessa de proteção feita há pouco (v. 4-9). Por isso, "Javé, o teu Deus" do v. 11 já não é o do v. 13b (o Deus do profeta é o da fidelidade).

O contra-sinal que Deus mesmo dá (v. 14) é o conhecido texto que diz: "Eis que a jovem concebeu e dará à luz um filho e pôr-lhe-á o nome de Emanuel". As leituras posteriores, mas muito distantes do tempo de Isaías, viram na figura do Emanuel o Messias (por exemplo: Mt 1,23) mas o profeta não podia transmitir um sinal para outras gerações de homens; este devia servir para seus ouvintes. Além do mais, o texto expressa que o nascimento é iminente. É provável que a mulher grávida seja a rainha-mãe e o filho anunciado o futuro rei Ezequias. O nome "Emanuel" é puramente simbólico; significa "Deus (está) conosco", e está quando as relações de aliança são positivas. Ezequias será um rei fiel a Javé; em 2Rs 18,5 se diz que "confiou em Javé" (ao contrário de seu pai Acaz) e no v. 7 se acrescenta, depois de outros elogios, que "Javé estava com ele", e que se rebelou contra o rei da Assíria: rechaçar a soberania deste equivalia a reconhecer a de Javé. Também nisto Ezequias se oporá a seu pai. Seu nome significa que "Javé fortalece" e protege. As releituras messiânicas, como a que faz Mt 1,23, são corretas, mas em seu próprio momento e contexto.

Do que foi dito se deduz facilmente que o sinal dado por Javé a Acaz não é de salvação mas de castigo. Acaz é um rei que Deus rejeita por causa de sua infidelidade. A comida da criança será coalhada com mel (v. 15), que aqui não é comida paradisíaca e de abundância mas totalmente ao contrário. Pode ser bom alimento para quem vive de seu pequeno rebanho e nos montes, mas não na terra de Judá do tempo da monarquia. Israel se transformara num povo agrícola e o rei era justamente, na cultura do Oriente bíblico, a garantia da prosperidade econômica do país. Dizer que o filho do rei se alimentará de coalhada e mel faz supor uma era de devastação e abandono. Acaz, de fato, introduzira a miséria em Judá para poder pagar à Assíria o enorme preço de sua submissão, algo como que uma pesada "dívida externa" (cf. 2Rs 16,5-9; com mais detalhes em 2Cr 28,16-23).

De qualquer maneira, mesmo sem este referente histórico tão claro, Is 7,15 tem um valor simbólico de castigo e desolação. A idade de saber escolher o bem e rechaçar o mal é a de 20 anos mais ou menos, ou seja, um tempo considerável. Nesse espaço

de tempo será abandonado o território dos reis conspiradores, Damasco e Israel (v. 16b), e o de Judá invadido (v. 17). O oráculo termina se referindo a um ataque assírio *contra* Acaz, *contra* seu povo e *contra* a dinastia. Veremos novamente, ao comentar Is 8, um anúncio de castigo dirigido aos dois reinos separadamente, mas de forma contígua.

Segundo Is 7,1-17 Jerusalém se salva da aliança arameu-israelita (v. 7.16b) e se salva também a dinastia davídica na linha das grandes promessas (2Sm 7,9; 1Rs 1,37; 11,36.38; Sl 89,22.25), mas não Acaz. Posto à prova em sua fidelidade, esta acabou falindo (v. 12). Haverá um "Deus conosco", mas depois dele. Agora, o desastre. Neste desastre se deterá a unidade seguinte (v. 18-25).

4. Quatro anúncios do desastre de Judá (Is 7,18-25)

18 Naquele dia, acontecerá
que Iahweh assobiará às moscas que vivem nas regiões remotas dos rios do Egito
e às abelhas que vivem na terra da Assíria.
19 Elas virão e pousarão todas elas
nos vales íngremes dos penhascos e nas fendas das rochas,
sobre todos os espinheiros e sobre todos os bebedouros.
20 Naquele dia,
o Senhor rapará, com uma navalha alugada além do rio,
(com o rei da Assíria)
a cabeça e o pêlo das pernas;
até a barba arrancará.
21 E sucederá, naquele dia,
que cada pessoa conservará em vida uma novilha e duas ovelhas.
22 Em virtude da produção abundante de leite
(todos se alimentarão de coalhada),
todos os que forem deixados na terra se alimentarão de coalhada e de mel.
23 Sucederá, então,
que todo o lugar onde existem atualmente mil videiras, no valor de mil moedas de prata,
se transformará em espinheiros e matagal.
24 Só armado de arco e flecha se entrará ali,
porque a terra inteira estará coberta de espinheiros e matagal.
25 Em todos os montes, atualmente lavrados à enxada, já não se poderá entrar,
de medo dos espinheiros e do matagal;
os bois andarão soltos neles e as ovelhas os pisarão.

Quatro breves oráculos, introduzidos redacionalmente pela fórmula "naquele dia", explicitam o anúncio do que "Javé trará" (v. 17a). Não são referências à escatologia, mas justamente ao que foi dito no v. 17. O texto (de Isaías?) do primeiro anúncio — v. 18-19 — usa um símbolo muito claro para falar da Assíria: as abelhas são numerosas e terríveis quando atacam. Num momento em que também o Egito foi um perigo para Judá acrescentou-se também a menção às moscas desse país, comparação que não encaixa bem com a descrição do v. 19 (mas que vale para as abelhas).

O segundo "naquele dia" (v. 20) faz alusão à humilhação de Judá nas mãos dos assírios, de quem Acaz se havia proclamado "servidor e filho" (2Rs 16,7). A ironia é clara. Depois (v. 21-22) se retoma o motivo da devastação do país em seus recursos econômicos (não haverá agricultura mas apenas pasto para os animais e o alimento será apenas coalhada e mel, como no v. 15) e humanos, pois só haverá um resto. Pode muito bem ser aplicado à desolação de dezenas de cidades na campanha militar de Senaquerib em 701. Então foi o primeiro exílio de Judá (os anais assírios registram uma deportação em massa), assumido depois na memória da grande catástrofe de 597 e 586.

Por isso o quarto "naquele dia" (v. 23-25) prolonga aquela imagem de desolação e abandono da terra boa para agricultura. À riqueza agrícola (a viticultura) e econômica sucederá a pobreza das terras não cultiváveis. Não se alude a um desgaste ecológico da terra mas a um retrocesso pré-agrícola (comp. Gn 2,5-6); aqui é o efeito de uma invasão imperialista, que não deixa de ser isso apesar da leitura teológica que a interpreta como castigo para o pecado de infidelidade de Acaz.

Pode ser observado nas três unidades deste capítulo (v. 1-9; 10-17; 18-25) um progressivo endurecimento na linguagem profética: de uma promessa condicional de proteção, passando por um anúncio de boas relações *futuras* com Javé (o sinal do Emanuel), termina-se destacando a destruição *presente*. Para Acaz o sinal é uma advertência fatal.

5. Um anúncio simbólico do castigo (Is 8,1-4)

1 Iahweh disse-me: Toma de uma prancheta de bom tamanho
e nela escreve com um estilete comum: para Maer-Salal
Has-Baz. 2 E toma como testemunhas dignas de fé o
sacerdote Urias e o filho de Baraquias, Zacarias.

[3] Em seguida me acheguei à profetisa e ela concebeu e deu à luz um filho. Então Iahweh me disse: Põe-lhe o nome de Maer-Salal Has-Baz, [4] porque, antes que a criança saiba dizer "papai" e "mamãe", as riquezas de Damasco e os despojos da Samaria serão levados para o rei da Assíria.

Os profetas se caracterizam pela palavra, mas às vezes recorrem também a ações simbólicas. Aqui, Isaías recebe a ordem de escrever numa espécie de lousa grande um nome carregado de presságios negativos, pois significa "pronto saque, rápida pilhagem". Nome idêntico receberá depois um de seus filhos (v. 3). Sinal de que é iminente o saque de Damasco e Samaria. A escritura prévia da palavra-presságio (v. 1), tornada pública pelas duas testemunhas qualificadas (v. 2), antecipa a advertência do julgamento. Mas como a cena não ocorre nem em Damasco nem no reino do norte, é evidente que os destinatários são os habitantes de Jerusalém. Para eles, portanto, é uma mensagem de confiança e de segurança. Repete-se desta maneira a seqüência do cap. 7: esta unidade de 8,1-4 equivale a 7,1-9 (ver o nome simbólico do outro filho de Isaías); só que em 8,1-4 é mais explícito o anúncio de destruição dos reinos invasores (como em 7,16).

6. O rio caudaloso que inunda Judá (Is 8,5-8)

[5] Tornou Iahweh a falar-me e disse:
[6] Visto que este povo rejeitou as águas de Siloé que correm mansamente, apavorado diante de Rason e do filho de Romelias, [7] o Senhor trará contra ele as águas impetuosas e abundantes do rio, a saber, o rei da Assíria com todo o seu poderio. Ele encherá todos os leitos e transbordará por todas as suas ribanceiras; [8] ele se espalhará por Judá; com a sua passagem inundará tudo e chegará até o pescoço, e as suas asas abertas cobrirão toda a largura da sua terra, ó Emanuel!

A correlação de 7,1-9 com 7,10-17 é simétrica com a que se dá entre 8,1-4 e 8,5-8. Em ambos os casos a seqüência é "contra Damasco-Samaria/contra Jerusalém e Judá". O profeta afirma agora o castigo de Judá, por culpa "*deste* povo" (cf. o que foi dito sobre 6,9) porque rejeita as mansas águas de Siloé, alusão à corrente suave que une a fonte de Gion com a zona mais baixa do vale de Cedrão. O nome Siloé ("enviado", em hebraico) não tem nenhum sentido especial no texto, mas o vocábulo despertará leituras messiânicas nas épocas de fervor escatológico.

O símbolo do v. 6a é transparente e reforçado pela oposição com "as águas do rio (o Eufrates)" impetuosas e abundantes, que agora representam a invasão do exército assírio. É Javé, porém, que faz subir essas águas (v. 7a): ele é o senhor da história e decide o castigo de Judá que se manifesta política e economicamente. É já a terceira imagem da invasão (cf. a marcha militar de 5,26-30 e o enxame invasor de 7,18s).

A última frase do v. 8 é ambígua. De quem são as asas? O texto corrido dá a entender que o sujeito é o Rio (ou o rei da Assíria, segundo o esclarecimento do símbolo no v. 7a). O sentido nefasto desta imagem reaparece em Jr 48,40; 49,22. Alguns exegetas acham que o sujeito desta frase é Javé (comparado com uma ave protetora em 31,5) e que se trataria de uma releitura favorável a Judá no final de um oráculo de castigo, como já foi visto mais de uma vez. Tal releitura, porém, é visível nos v. seguintes (9-10); em 8b se esperaria a introdução explícita do nome de Javé. Pode-se realmente acrescentar que a menção inesperada do "Emanuel" é uma chave de esperança, mas a longo prazo (como em 7,14s).

7. O plano fracassado dos povos (Is 8,9-10)

9 Ó povos, sabei-o e espantai-vos;
prestai atenção, todos os confins da terra.
Por mais que vos prepareis para a luta, haveis de ficar apavorados.
10 Por mais planos que façais, eles serão frustrados,
por mais que pronuncieis a vossa decisão, ela não subsistirá,
porque "Deus está conosco".

Ressoa aqui o motivo do complô de vários povos contra outro, neste caso Judá (cf. Sl 2,1-3; 48,5; At 4,25s). O contexto de 7,1s legitima a inserção deste oráculo que provém de outro lugar posto que se dirige a "povos/confins da terra" sem mencionar a nenhum em especial. A linguagem, além disso, revela o estilo do segundo Isaías (40—55).

O tema central é o da oposição entre dois projetos, um destrutivo e o outro o de Javé, libertador. É um motivo que percorre todo o livro de Isaías (comparar por ora com 46,8-13) mas que em 8,10 suscita contextualmente a memória do "Emanuel", o Deus-conosco (comp. Sl 46,4b.8.12: "conosco está Javé", num canto à proteção divina). Pela posição desta unidade, ela se refere a toda pretensão política de dominação, venha da coalizão arameu-israelita, do imperialismo assírio ou de seus equivalen-

tes de qualquer época. Quando é terminado o livro canônico de Isaías, o povo já havia sofrido novas experiências de dominação estrangeira. É normal, por outro lado, encontrar nos livros proféticos oráculos sobre invasões de povos convocados pelo próprio Javé, bem como de outros contra eles. Não que o mesmo profeta diga coisas contrárias, mas que um teólogo posterior corrige ou reinterpreta uma profecia antiga.

8. Javé, pedra de tropeço (Is 8,11-15)

11 Com efeito, assim me falou Iahweh, tomando-me pela mão
e admoestando-me a que não andasse no caminho deste povo. Disse-me:
12 "Não chamareis conspiração tudo o que este povo chama conspiração;
não participareis do seu medo nem ficareis aterrorizados.
13 A Iahweh dos Exércitos é que devereis ter como conspirador,
ele é que deverá ser objeto do vosso temor e do vosso tremor.
14 Ele será uma armadilha, uma pedra de tropeço e uma rocha de escândalo
para ambas as casas de Israel,
uma armadilha e um laço para os habitantes de Jerusalém.
15 Muitos tropeçarão nelas, cairão e se despedaçarão,
serão apanhados no laço e ficarão presos.

O profeta faz uma confissão, lembrando-se de um encargo de Javé por ocasião de sua vocação. O gesto de tomar pela mão é vocacional (encontrá-lo-emos de novo em 42,6 e 45,1 em referência ao Servo e a Ciro, respectivamente). Deus lhe recomenda tomar distância "deste povo". É a terceira vez que aparece esta designação depreciativa da classe dirigente de Jerusalém (cf. 6,9; 8,6). Esta teme alguma conspiração interna que lhe tome o poder; ou acha que a própria palavra profética é "conspiradora" contra seus interesses. Quem está no alto costuma ter medo de cair.

O destinatário deste oráculo é algum grupo fiel que dispõe de tempo para ser instruído. O ensino consiste em que *Javé* é o objeto real do temor e a pedra de escândalo e de tropeço. O texto atual suavizou o oráculo primitivo que sem dúvida no v. 13a dizia: "a Javé dos Exércitos, a esse tende por conspirador", e no 14a: "será uma armadilha". A ironia e a força da mensagem está precisamente nesta metáfora, coerente com o resto. A tradição a desvirtuou por um certo escrúpulo teológico, mudando levemente as palavras hebraicas para produzir o texto transmitido.

É preciso distinguir entre a "pedra de tropeço" (trata-se de um oráculo de advertência e ameaça) e a "pedra angular" que será citada em 28,16.

O alcance da ação de Javé se estende aos dois reinos ("ambas as casas de Israel": v. 14), mas especialmente aos habitantes de Jerusalém. Para "habitantes" se diz em hebraico "os que se sentam" (residentes) e foi mostrado em estudos recentes que a expressão pode se referir não à população em geral e sim aos governantes, os que "se sentam" nos tronos (cf. Jz 1,19.27s; 4,2; 5,23, etc.). Esta interpretação é preferível se levarmos em conta a quem se dirige Isaías nos oráculos vistos até agora.

9. O testemunho e os sinais (Is 8,16-20)

A 16 *Conserva fechado o testemunho, sela a instrução*
entre os meus discípulos".
B 17 *Aguardo a Iahweh, que esconde a sua face da casa de Jacó,*
C *nele ponho a minha esperança.*
D 18 *Eis que eu e os filhos que Iahweh me deu*
nos tornamos, em Israel, sinais e prodígios
C' *da parte de Iahweh dos Exércitos, que habita no*
monte Sião.
B' 19 *Se me disserem: "Ide consultar os espíritos e os adivinhos,*
cochichadores e balbuciadores",
não consultará o povo os seus deuses,
e os mortos a favor dos vivos?
A' 20 *À instrução e ao testemunho!*
Se eles não falarem de acordo com esta palavra,
certamente não nascerá para eles a aurora.

Isaías guarda entre seus discípulos sua mensagem (chamada de "testemunho" e "instrução", este último termo usado para se opor aos ensinamentos dos conselheiros e sábios de Jerusalém). É possível que o v. 16, como o 20, se refira à pregação de Isaías desde sua vocação, que de alguma maneira é recolhida em 7,1—8,17. Neste caso, 8,16-20 faz o papel de contraparte (uma espécie de inclusão) do cap. 6. A palavra do profeta, não acreditada, deve ser guardada como testemunho para o tempo de sua completa confirmação. Ele tem seus discípulos. E tem confiança em Javé, esse mesmo Deus que esconde seu rosto a Jacó. A expressão significa retirar-se, não ajudar, não salvar, mas pela correspondência com o v. 19 (*B* e *B'*) trata-se do Deus que não se deixa consultar (por não ser escutado quando fala: cf. Am 8,11-12). Então irão aos adivinhos (v. 19). Isaías, porém, continua esperando no Deus que reside no monte Sião (*C* e *C'*).

No meio desta estrutura está a menção de Isaías e seus filhos como sinais e provas em Israel (v. 18a). "Isaías" significa "Javé salvou/salva", seus dois filhos também têm nomes alusivos (cf. 7,3 e 8,3). Castigo e salvação, este é o núcleo da mensagem isaiana que até agora o texto desdobrou, ao menos em sua última leitura escrita.

10. Dias de fome e escuridão (Is 8,21-23a)

21 Ele transitará pela terra, oprimido e afadigado;
e sucederá que ao ter fome, ficando enfurecido,
amaldiçoará o seu rei e o seu Deus; olhará para cima,
22 em seguida voltará os olhos para a terra: por toda parte
só vê angústia,
trevas, escuridão e apertura, trevas dissolventes.
23 Com efeito, não está mergulhada em trevas a terra que está
em apertura?

Este pequeno fragmento está fora de lugar. Estaria bem depois de 5,30 (descrição simbólica da invasão assíria) e serviria de ligação com o poema da libertação que inicia em 8,23b. Isto indicaria que num momento da tradição do texto isaiano foi inserida entre 5,30 e 8,23b a unidade (assim a entendemos no comentário) de 6,1—8,20 (ver o parágrafo anterior, n. 9). Devastado o país, as pessoas andam famintas e vagando. Comparar com as descrições de Am 4,8; 8,11-12; 1Rs 18,5 (Acab comenta a seu mordomo: "vamos percorrer todas as fontes e torrentes do país; quem sabe a gente encontra pasto para manter vivos os cavalos e mulas e não tenhamos de sacrificar os animais"). Perde a confiança em seu Deus e em seu representante, o rei. A última coisa é correta, não apenas porque o rei é a garantia do bem-estar do país mas também porque na situação que descreve o livro de Isaías são os governantes que em primeiro lugar são os responsáveis pelo que se passa. A referência a Deus corresponde a uma teologia tradicional que tudo remete a ele como causa imediata. Os profetas nos mostram justamente que a identificação entre o rei e seu Deus tutelar é sumamente perigosa, pois leva à legitimação de toda ação do poder político e militar.

O v. 22 (e o final do 21) expressa a procura de ajuda, em cima e embaixo. A única coisa que há são as trevas. Isto serve de engate oportuno com o oráculo seguinte (Sobre a imagem das trevas, cf. Am 5,18; Sf 1,15; Jl 2,10; 3,4; 4,15 e em seguida Is 13,10).

11. A libertação anunciada (Is 8,23b—9,6)

23b *Como no passado ele menosprezou a terra de Zabulon e a terra*
de Neftali, assim no tempo vindouro cobrirá de glória
o caminho do mar, o Além do Jordão, o distrito das nações.
9,1 *O povo que andava nas trevas viu uma grande luz,*
uma luz raiou para os que habitavam uma terra sombria
como a da morte.
2 *Multiplicaste o povo, deste-lhe grande alegria;*
eles alegram-se na tua presença como se alegram os ceifadores
na ceifa,
como se regozijam os que repartem os despojosos.
3 *Porque o jugo que pesava sobre eles,*
a canga posta sobre seus ombros, o bastão do opressor,
tu os despedaçaste como no dia de Madiã.
4 *Com efeito, toda a bota que pisa ruidosamente no chão,*
toda a veste que se revolve no sangue
serão queimadas, serão devoradas pelas chamas.
5 *Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado,*
ele recebeu o poder sobre seus ombros, e lhe foi dado este
nome:
Conselheiro-maravilhoso, Deus-forte,
Pai-eterno, Príncipe-da-paz,
6 *para que se multiplique o poder, assegurando o*
estabelecimento de uma paz sem fim
sobre o trono de Davi e sobre o seu reino,
firmando-o, consolidando-o
sobre o direito e sobre a justiça.
Desde agora e para sempre,
o zelo de Iahweh dos Exércitos fará isto.

Começa aqui um dos grandes poemas isaianos. Foi chamado "poema da paz". O texto é admirável como poesia e querigma. Os símbolos se entremesclam com referências à história do povo oprimido. Podemos distinguir duas partes: 8,23b—9,4 que recolhe o vocabulário dos cantos de ação de graças, e 9,5-6 que notifica o nascimento esperado do príncipe da justiça e da paz. O movimento é do norte para o sul (da Galiléia para a dinastia reinante em Jerusalém) com ressonância para todo Israel pela apelação ao trono de Davi.

O monarca imperialista assírio Teglat-Falasar III submetera e devastara amplas zonas da Transjordânia setentrional e da Galiléia. A ambigüidade do sujeito de 8,23 (é o rei?, é Javé?) pode ser redacional, mas nesse momento tem um eco teológico: os acontecimentos históricos têm causas imediatas, mas Javé está

por trás e os dirige. O sujeito Javé predomina e na última frase é o único.

As três designações geográficas do v. 23b podem ser entendidas como todas de Galaad (ou seja, a parte do "caminho do mar" que está do outro lado do Jordão, na Galiléia dos gentios) ou de três territórios distintos e contíguos: o "caminho do mar" seria a costa mediterrânea ao sul do Carmelo; "o Além do Jordão", a região de Galaad; e "o distrito das nações", a zona de Meguido, segundo o sistema das províncias assírias. De qualquer uma das maneiras, o texto augura uma mudança que começa no norte.

À escuridão (já aludida nos v. 22 e 23) segue uma luz intensa (9,1; neste v. é recorrente o binômio "trevas/luz"). A luz indica que a libertação está pelo menos à vista. Assim também entendeu Lucas ao usar esta passagem no cântico do *Benedictus* (Lc 1,79). Da contraposição enfatizada entre "trevas/luz" no v. 1 se passa no v. 2 para o motivo da alegria, citado cinco vezes (quatro no texto hebreu, corrigido na versão aqui usada; o "multiplicaste a alegria" foi interpretado como "multiplicaste o povo" numa releitura). O tema da alegria é também caro a Lucas que o expressa, entre muitos outros casos, justamente no nascimento de Jesus (Lc 2,10: "anuncio-vos uma grande alegria... nasceu para vós..."). Is 9,2 fala do regozijo da colheita e da partilha do butim de guerra. Uma alegria de origem econômica, baseada no trabalho; e outra de contexto militar. Esta última comparação já não é tão compreensível para nós, pois atualmente quem pode voltar contente de uma guerra?

Os v. 3, 4 e 5 fundamentam a alegria antecipada. Em primeiro lugar, Javé (sujeito contextual) suprimiu o jugo do tirano. É a libertação política com suas seqüelas econômicas (se se referir à Assíria) ou especialmente econômicas, se o texto puder ser estendido às injustiças sociais da sociedade israelita. A referência ao célebre episódio de Gedeão contra os madianitas (Jz 7,15-25) e o quadro histórico internacional fazem pensar no primeiro caso; mas quem lê o texto desde o cap. 1 de forma contínua e leva em conta o v. 6 de nosso poema deve conotar também a opressão interna, o jugo econômico-social imposto ao povo trabalhador e pobre.

O v. 4, por sua vez, alude ao término de toda guerra; seus símbolos, a bota e a veste ensangüentada (toda guerra é ilimitadamente violenta), serão queimados. A menção da veste pode ser esclarecida à luz de Js 7,21s. Não deve restar memória da guerra.

Termina a opressão (v. 3), termina a guerra (v. 4): por isso a alegria. Mas a alegria tem um terceiro motivo: o nascimento de alguém que terá um nome excelso e estará carregado dos grandes atributos da eqüidade e da justiça. Não é agora o caso de alguém que descreve o regozijo pela libertação próxima (v. 1-4), mas são os próprios oprimidos e dominados que entoam o anúncio/ação de graças: "porque um menino *nos* nasceu, um filho *nos* foi dado". É difícil encontrar aqui uma referência à entronização de um rei (simbolizada como nascimento na esfera divina). A leitura continuada do texto isaiano obriga a voltar ao "sinal" de 7,14. O "Emanuel" (Ezequias?) nasceu e o profeta prevê como será o seu reinado. Destaca-se seu nome composto, uma maneira de dizer muito em forma sintética. Dominam os atributos da sabedoria (cf. 11,1s e o que consta em 1,26), da fortaleza divina (não se trata acaso do "Deus conosco"? Comp. 10,21, onde é um título de Javé), da perpetuidade e da paz ou bem-estar. Sobre a duração do representante de Deus, comp. Sl 72,5.17 ("durará tanto como o sol"); 89,30; 132,12b.14a.

Estes quatro atributos estão ligados aos títulos: "maravilha/Deus/pai/príncipe". Os faraós do Egito costumavam ser celebrados com nomes muito extensos, e sabemos da influência egípcia na corte de Jerusalém desde os tempos de Salomão (que pode ser reconhecida por exemplo na administração do país citada em 1Rs 4,1-5).

O último atributo, o da paz, é retomado no v. 6. Acaba-se de anunciar a saída de uma guerra e de uma opressão; a paz/bem-estar é sua contraparte mais valiosa. Isaías sente-se ligado às tradições davídicas e a rejeição de Acaz (7,10s) não é a da dinastia. O trono de Davi está garantido. Lucas saberá mais uma vez reler messiânica e cristologicamente este oráculo isaiano (Lc 1,32-33; 2,1, com o motivo da paz no v. 14!). A consolidação do trono davídico não é garantida, porém, aqui por uma promessa incondicional mas pela vigência do *direito* e da *justiça*, ou seja, por toda atuação benéfica.

A promessa, portanto, é condicional, mas não tão vaga como em 2Sm 7,14b ("se fizer o mal..."), mas com uma referência precisa à atuação libertadora (sentido de *mishpat* preferível a "direito") e justiceira do rei. O autor "deuteronomista" do livro dos Reis elogiava Ezequias por sua reforma religiosa e cultual (2Rs 18,3-4, dado muito ampliado em 2Cr 29—31), mas o oráculo de Is 9 aponta para os valores fundamentais da justiça e da libertação. Não sendo assim, Deus não "está com" o rei. Não suporta a injustiça, a violência, a opressão. Neste sentido é "zeloso" (v. 6b) e usa todos os seus recursos para continuar no plano salvífico: desaloja Acaz mas sustenta seu filho Ezequias.

12. Não conversão e castigo de Israel (Is 9,7—10,4)

7 *O Senhor enviou uma palavra a Jacó,*
ela caiu em Israel.
8 *Todo o povo teve dela conhecimento, isto é, Efraim e os*
governantes de Samaria,
que no orgulho e na altivez do seu coração dizem:
9 *"Os tijolos caíram, mas construiremos com pedras lavradas,*
os sicômoros foram derrubados, substituí-los-emos por cedros".
10 *Mas Iahweh sustentou contra este povo o seu adversário Rason,*
incitou contra ele os seu inimigos.
11 *Aram do lado do Oriente e os filisteus do lado do Ocidente:*
eles devoraram Israel de um só trago.
Com tudo isso a sua ira não se amainou,
a sua mão continua estendida.
12 *Nem por isso o povo voltou para aquele que o feria,*
não buscou a Iahweh dos Exércitos.
13 *Então Iahweh, em um só dia, decepou*
de Israel cabeça e cauda, palma e junco.
14 *(O ancião e o dignitário são a cabeça,*
o profeta que ensina a mentira é a cauda).
15 *Os condutores deste povo o desencaminham;*
assim, os seus conduzidos estão transviados.
16 *Por esta razão o Senhor já não se alegrará dos seus jovens,*
não tem compaixão dos seus órfãos nem das suas viúvas.
Pois todo ele é um (povo) ímpio e malvado!
Toda boca profere loucuras.
Com tudo isso a sua ira não se amainou,
a sua mão continua estendida.
17 *Porque a impiedade ardeu como o fogo,*
devorando espinheiros e matagais,
incendiou a espessura da floresta:
esta subiu em turbilhões de fumaça.
18 *Em virtude do furor de Iahweh dos Exércitos a terra*
foi queimada
e o povo se tornou presa do fogo.
Ninguém tem compaixão do seu próximo;
19 *O homem corta à direita, mas continua com fome,*
come à esquerda, mas não consegue saciar-se.
Todos comem até a carne do seu braço.
20 *Manassés devora a Efraim e Efraim a Manassés,*
e ambos juntos se viram contra Judá.
Com tudo isto a sua ira não se amainou,
a sua mão continua estendida.
10 1 *Ai dos que promulgam leis iníquas,*
os que elaboram rescritos de opressão
2 *para desapossarem os fracos do seu direito*

e privar da sua justiça os pobres do meu povo,
para despojar as viúvas e saquear os órfãos.
3 *Pois bem, que fareis no dia da visitação,*
quando a ruína vier de longe?
A quem correreis em busca de socorro,
onde deixareis as vossas riquezas,
4 *para não terdes de vos arrastar humildemente entre os prisioneiros*
para não cairdes entre os cadáveres?
Com tudo isto a sua ira não se amainou,
e a sua mão continua estendida.

Se o conjunto de oráculos de 7,1—9,6 se dirigiam a Judá, o de 9,7—10,34 se refere especialmente ao reino de Israel. As releituras, evidentemente, tendem a transportar seu sentido para Judá e Jerusalém já que são feitas por teólogos do sul. Constataremos isso sobre os próprios textos.

A unidade 9,7—10,4 consta de quatro quadros que terminam com o refrão "com tudo isto a sua ira não se amainou, e a sua mão continua estendida". Mas há uma diferença entre os três primeiros (9,7-20) e o último (10,1-4). Naqueles o profeta se refere aos castigos infligidos e à ira de Deus que persiste pela não-conversão (v. 12a). No último, porém, se fala no futuro, em tom de ameaça pelo desastre iminente. Outra diferença está em que em 9,7-20 o pecado assinalado é o orgulho e a provocação (v. 8b-9), ao passo que em 10,1-4 é a injustiça social. Por isso alguns intérpretes colocam este último fragmento depois de 5,24 (seria o sétimo "ai" da série iniciada em 5,8), transportando para este lugar (depois de 9,20) o pequeno oráculo de 5,25 que é tematicamente parecido com a série de 9,7-20. De qualquer modo, temos agora o texto que temos, e tem sentido pelo que é. A seqüência atual — passado (9,7-20) e futuro (10,1-4) — é significativa, pois indica que a ação punitiva passada de Javé culminará com uma devastação futura. Une também dois temas muito centrais na pregação isaiana: o da arrogância humana dos grandes e o da injustiça cometida pelos poderosos. É o que pretende dizer o autor do texto presente (para a mesma simetria, cf. o que foi dito sobre os cap. 2—4).

Podemos acrescentar agora algumas observações para esclarecer partes do discurso. A introdução 9,7 enfatiza o peso da palavra de Javé que "cai" (como se fosse uma pedra) sobre Israel. Há uma seqüência de quatro nomes para indicar os destinatários daquela palavra pesada. "Jacó/Israel" são designações plenas de conteúdo tradicional e histórico-salvífico (o Dêutero-Isaías também os usará em 40,27; 41,8 etc. para se referir aos únicos

israelitas sobreviventes: os do sul!), enquanto que "Efraim" é a parte pelo todo (como em Os 4,17; 5,3-5; 11,8) e "Samaria" precisa o centro do poder. A expressão "habitantes de Samaria" deve ser entendida como "governantes de Samaria".

O profeta, portanto, não generaliza tanto como parece. Se a notícia da palavra enviada foi experimentada pelo povo todo (v. 8a), enquanto o castigo afeta a totalidade de Israel, o texto precisa imediatamente que se trata especialmente da classe dirigente. A ênfase é colocada no final de uma proposição. De fato, o v. 9 declara qual é o pecado em questão: o orgulho e a presunção (lit.: "grandeza de coração", que não se refere aos sentimentos mas à maneira de pensar, comp. 10,12). Que se trata dos poderosos revela o discurso de provocação do v. 9: construir com pedras lavradas e com cedro (para substituir as construções mais humildes de tijolo e sicômoro) é uma possibilidade que têm os ricos e poderosos, não o povo comum. Este pequeno discurso, posto na boca dos destinatários da mensagem profética, é a chave para entender quem são estes últimos. A identificação se torna mais clara no v. 15: os "condutores" são os que na realidade desviam.

Isto, por sua vez, nos permite uma melhor compreensão do v. 16. O texto não quer dizer que todos são ímpios, inclusive os órfãos e as viúvas. Seria estranho ouvir isto de um profeta que tanto insiste na defesa dos desvalidos (cf. 1,17.23; 3,15; 5,7.8; 9,6 para lembrar apenas textos já lidos). Por que esta menção tão concreta, com exclusão de outros grupos sociais? O texto quer expressar o seguinte: se os dirigentes desencaminharam os seus dirigidos, se não cumpriram sua função (v. 15), quer dizer que reina a desordem social. O v. 16 conclui então que Javé não poderá nem se alegrar em *seus* jovens nem se compadecer de *seus* órfãos ou de *suas* viúvas (essa "pertença" é fundamental). A razão é dada novamente no v. 16b, onde o qualificativo de ímpios e malvados não se refere a órfãos e viúvas ou aos jovens (em plural no texto hebraico) mas a "este povo" (v. 15a, o singular mais próximo), designação que conhecemos desde 6,9 e que compreende as classes dirigentes de Jerusalém.

Nos três episódios de castigo, que terminam com o estribilho da "ira" de Javé (9,11b.16b.20b), o profeta alude à devastação de Israel por inimigos políticos (arameus e filisteus: v. 11), pela anarquia social e governante (v. 13, lido à luz de 3,2s; o v. 14 é uma glosa explicativa posterior, mas em boa direção) e pelo fogo, símbolo polivalente que aqui significa a destruição das fontes da vida e suas conseqüências: a fome (v. 17-20).

No último episódio (10,1-4), finalmente, a acusação se concentra na perversão da ordem da justiça nos tribunais: criação de leis iníquas em favor dos ricos e poderosos. Os pobres não têm mais acesso aos tribunais ou, simplesmente, à justiça. O v. 2 está repleto de ironia quando se refere ao despojo dos que não têm nada: exatamente nada, porque já foram despojados. Javé fala também da "justiça dos pobres/oprimidos de *meu povo*". Os oprimidos são o povo de Javé; os poderosos ímpios são "este povo" para Isaías. O anúncio do v. 3 proclama uma inversão de valores que nos antecipa temas do livro da Sabedoria (11,5s; 16,1s) e do terceiro evangelho (cf. Lc 1,51-53; 16,19-31).

A unidade recém-comentada tem de especial o fato de supor (na primeira parte: 9,7-20) como passado o castigo que costuma ser formulado no futuro pelos profetas (como é o caso de 10,1-4). Isto quer dizer que o profeta *já falou* e não foi escutado; por isso Javé castigou. E se sua ira se mantém em pleno vigor (v. 11.16.20 e 10,4) é porque os destinatários de sua palavra a rechaçam. É o que diz o v. 12: nem pela palavra profética (se subentende), nem sequer pelo castigo subseqüente pela sua recusa, Israel se converte a ele ou o procura. "Voltar" para Javé e "buscá-lo" são duas expressões queridas da linguagem profética (para a última, especialmente, cf. Jr 37,7; Ez 14,7; Am 5,4.6; Os 10,12; Sf 1,6); ambas indicam uma pertença íntima a Javé. "Buscar Javé" costuma conotar a mediação profética (comp. também Gn 25,22; 1Rs 22,5s; 2Rs 3,11). Is 9,12 alude à sua rejeição, confirmando a atitude renitente marcada no relato da missão de 6,9-10.

13. O destino dos impérios segundo a tradição profética (Is 10,5-27a)

O "ai" inicial deste oráculo é significativo, pois antecipa o tom condenatório de todo o texto. Do ponto de vista literário está ligado ao anterior (v. 1) contra os violadores da justiça social. Por outro lado, o texto que inicia no v. 5 é encerrado tematicamente no oráculo dos v. 24s onde são retomadas, em sentido invertido, as imagens do *bastão* e da *vara* (Assíria) e do *furor* e da *ira* de Javé do v. 5. Portanto, esta unidade deve ser lida como um todo, embora nela se encontrem elementos díspares e releituras que modificam o estrato original do relato.

a) O orgulho imperialista (v. 5-15)

5 Ai da Assíria, vara da minha ira;
ela é o bastao do meu furor posto nas suas mãos.
6 Contra uma nação ímpia a enviei;
a respeito de um povo contra o qual eu estava enfurecido lhe dei ordens,
para que o saqueasse e o despojasse,
para que o pisasse como a lama das ruas.
7 Mas ela não tinha essa intenção; o seu coração não se ateve a esse plano.
Antes, o que estava em seu propósito era
exterminar e destruir grande número de nações.
8 Com efeito, ela dizia:
"Porventura não são reis todos os meus príncipes?
9 Não sucedeu a Calane o mesmo que a Carquemis,
a Emat o mesmo que a Arfad, à Samaria o mesmo que a Damasco?
10 Ora, se a minha mão alcançou os reinos dos ídolos vãos,
com as suas imagens mais numerosas do que as de Jerusalém e de Samaria,
11 não hei de fazer a Jerusalém e às suas imagens
como fiz a Samaria e aos seus ídolos vãos?"
12 Pois bem, quando o Senhor concluir toda a sua obra no monte Sião, e em Jerusalém, ele dará ao rei da Assíria os castigos do fruto do seu coração arrogante e da soberba dos seus olhos altivos.
13 Pois disse:
"Com a força das minhas mãos o fiz
e com a minha sabedoria, pois que agi com inteligência.
Pus de lado as fronteiras dos povos;
saqueei os seus tesouros;
como um forte submeti os seus habitantes.
14 A minha mão, como em um ninho, apanhou as riquezas dos povos,
como se colhem ovos abandonados, assim colhi a terra inteira:
não houve ninguém que batesse as asas, ninguém que desse um pio".
15 Por acaso se gloria o machado contra aquele que o empunha?
Por acaso exalta-se a serra contra aquele que a maneja?
Como se o bastão pudesse manejar aquele que o ergue,
como se a vara pudesse erguer aquilo que não é madeira!

Esta passagem é um modelo de teologia da história. O Deus de Israel é tão próprio deste povo que Isaías o designa preferentemente com o título de "santo/especial de Israel". Mas com isso não se nega seu poder universal sobre nações e seres huma-

nos. Israel não é imaginado como um povo isolado do mundo. As relações internacionais são um fato político, comercial, cultural e religioso que Israel experimentou como qualquer outro povo. O profeta interpreta esta história à luz da fé javista. Essa leitura, por sua vez, se converte em mensagem para Israel. Javé não instaura uma história fantástica para Israel. Essa imagem distorcida provém de um mau enfoque da linguagem religiosa cuja função não é repetir mas interpretar, e por isso recriar, os fatos reais.

A realidade do século VIII aC era que a Assíria significava o império dominador do momento, com interesses políticos e econômicos vitais na área sírio-palestina que queria estender-se até o país do Nilo (cf. v. 24b). Ora, que sentido tinha essa realidade histórica? Para os profetas, a dominação assíria (ou depois a caldéia ou a persa) entrava nos planos de Deus para castigar Israel pela ruptura da aliança. Os v. 5 e 6 supõem esta leitura.

Esta teologia da história é concreta e conjuntural. Não fala de Deus em conceitos gerais ou por definiçoes. Mas por isso mesmo não deve ser generalizada. Com isso seria (auto)legitimada toda dominação de um povo sobre outro. É compreensível partindo-se da própria base, numa situação concreta: o Israel que transgride a aliança reconhece nas invasões assírias o julgamento de seu Deus Javé. Mas tal interpretação não é válida quando é autojustificada pelo próprio invasor, como de fato aparece nos anais assírios que narram as campanhas militares de despojo de outros países. Tão conjuntural e circunstancial é a leitura "penitencial" da invasão assíria que os mesmos porta-vozes de Javé se encarregam de adaptar seu sentido para outro momento. A dominação permanente e destruidora dos valores e das economias nacionais não pode ser bem vista pelos profetas. Numa situação destas seria estar ainda no Egito, e contra isto se levanta a "memória subversiva" da libertação paradigmática do Êxodo. Daí então o motivo profético do orgulho dos reis imperialistas ou a crítica a estes por exagerarem enquanto "instrumentos" (transitórios) de Javé para castigar Israel. Este tema se tornará definitivo na tradição israelita posterior.

O v. 7 entra em cheio na exposição dos excessos imperialistas da Assíria, marcando a violência destrutiva de seu intervencionismo militar.

O orgulho do rei assírio é o tema de seu próprio discurso. Excelente recurso literário e retórico, o encontramos também em 14,13-14 e em outros textos proféticos (Jr 46,8; Ez 27,3; 28,2 — em dois oráculos semelhantes aos de Is 13—14 —; 35,10s; Ab 3); são magistralmente desenvolvidos nos três discursos de

"teologia militar" de Senaquerib em Is 36—37 (36,4-10.14-20; 37,10-13). Pode-se constatar também a linguagem tão significativa posta na boca dos ímpios opressores em Sb 2,1-20, com sua inversão em 5,3-13. É uma maneira retórica de "interpretar" situações.

O discurso do rei assírio — nas palavras de Isaías — abarca os v. 8-9 e 13-14, cujo tema é o orgulho de suas vitórias militares, o intervencionismo e o saque sistemático das riquezas dos povos dominados. O v. 13 fundamenta a ação no poder e a sabedoria, dois atributos do rei mas empregados para a dominação e não para a proteção. Abolir as fronteiras dos povos (v. 13b) se refere ao deslocamento de populações usado pelos assírios (ver 2Rs 17,24s) ou às divisões territoriais introduzidas por eles, criando assim províncias no império. Gesto pretensioso, pois então se acreditava que os limites das nações eram assinalados por decisão divina (cf. Dt 32,8 e as leis de 19,14; 27,7 ou as inscrições mesopotâmicas que fixam fronteiras).

Como a política assíria em relação a Israel é interpretada à distância, o discurso não se refere a um rei determinado; do mesmo modo, as campanhas bem sucedidas registradas no v. 9 correspondem aos reinados de Teglat-Falasar III e Sargão II na segunda metade do s. VIII. Interessante é a menção da Samaria junto a Damasco no final, enfático, desse versículo. Os dois reinos tiveram uma história comum em Is 7; e tiveram um final parecido: Damasco em 732 e Samaria em 722. Deve-se notar finalmente que as duas partes do discurso são localizadas em planos diferentes mas complementares: os v. 8-9 mostram o poder militar e 13-14 destacam seus efeitos econômicos. O político e ideológico permeia as duas alocuções.

Um teólogo posterior acrescentou os v. 10-12 (prosa) para assinalar por que caiu Samaria e por que o julgamento alcança também Jerusalém. O motivo é a idolatria (motivo certamente estranho a um discurso do rei assírio!). No v. 11a vasa também uma crítica anti-samaritana. No final do v. 12, que tem o aspecto de uma nova releitura, volta a se unir com o motivo dos excessos imperialistas, depois que o glosador esquecera que este era o tema principal. O v. 12a, por sua vez, poderia aludir à reconstrução do templo no século VI. A esse nível de releitura, "Assur" é um substitutivo de Pérsia, um nome paradigmático com uma reserva-de-sentido inesgotável.

Isaías é muito sensível ao tema do orgulho dos poderosos, sejam de Israel (2,6s; 3,16s; 9,7) ou da Assíria (10,7s; 36—37). Por isso termina (v. 15) com uma reflexão sapiencial acerca dos instrumentos (machado, serra, e de novo a vara e o bastão)

que se rebelam contra seus portadores. Mas o glosador dos v. 10-12 se interessa por Jerusalém e seu merecido castigo, como também por sua restauração. Para dar ênfase a esta idéia coloca-a no centro do discurso do rei assírio (v. 10-11), acrescentando uma observação pessoal que não faz parte do discurso (v. 12).

O v. 15 encerra a primeira micro-unidade dentro de 10,5-27a.

b) O castigo da Assíria (v. 16-19)

16 Eis por que o Senhor Iahweh dos Exércitos enviará magreza à sua gordura;
em lugar da sua glória lavrará um incêndio como o incêndio provocado por fogo.
17 A luz de Israel se transformará em fogo, e o seu Santo se tornará em chama:
ela queimará e consumirá o seu matagal e os seus espinheiros em um só dia.
18 O majestoso viço da sua floresta e do seu vergel,
ele o extinguirá corpo e alma, como perece um doente.
19 O que restar das árvores da sua floresta constituirá um número insignificante:
até um menino poderá contá-las.

A conclusão anterior (v. 15) era uma pergunta retórica dirigida ao leitor. Alguém sentiu a necessidade de completar o oráculo explicitando o castigo da Assíria; para isso acrescentou os v. 16-19. A fórmula introdutória "eis por que" (v. 16a) remete ao que foi dito anteriormente e por isso o referente é a Assíria e não Israel. Trata-se de uma ameaça de julgamento, expressada com as imagens do fogo que incendeia tudo. Significativos são o título de Javé como "luz de Israel" (v. 17a) e a associação entre luz e fogo (comp. 31,9 e Dt 4,24; 9,3 onde Javé é comparado a um "fogo devorador").

c) Um resto voltará (v. 20-23)

20 Naquele dia, o resto de Israel, os sobreviventes da casa de Jacó não continuarão a apoiar-se sobre aquele que os fere;
apoiar-se-ão sobre Iahweh, o Santo de Israel, com fidelidade.
21 Um resto, o resto de Jacó, voltará ao Deus forte.
22 Com efeito, ó Israel, ainda que o teu povo seja como a areia do mar,
só um resto dele voltará,
pois a destruição está decidida: a justiça transborda!

23 Sim, a destruição está decidida;
o Senhor Iahweh dos Exércitos a fará executar no meio de toda a terra.

O tema do castigo da Assíria despertou num intérprete posterior a idéia de contrapor aqui o motivo da renúncia de Israel em "apoiar-se sobre aquele que os fere" (v. 20). Os v. 20-21, que em si são uma unidade (ao lado da outra, v. 22-23), remetem a um contexto semelhante ao de 7,1s. O "apoiar-se sobre Javé... com fidelidade" lembra a advertência de 7,9b, só que agora é predição. O texto supõe a realidade histórica do exílio e a idéia teológica do "resto". Por outro lado, o tema do apoiar-se ou não na Assíria é entendido mais como uma releitura na perspectiva do sul, do mesmo modo que no relato sobre Acaz (7,1s; 2Rs 16,5s). Por isso a promessa de que "um resto voltará" lembra retrospectivamente o nome de um filho de Isaías (7,3; 8,18). As designações "Israel/Jacó" são genéricas e podem se referir ao "resto" dos dois reinos destruídos.

Se os v. 20-21 são positivos ao afirmar o retorno do resto, os v. 22-23 são negativos (*só* um resto voltará), sublinhando o extermínio causado pelo julgamento de Javé. Parecem estar orientados a diminuir o excessivo otimismo da teologia do "resto", já tradicional quando se faz esta releitura pós-exílica. Este horizonte tardio é refletido também na comparação com a areia do mar (cf. Gn 22,17) que é reinterpretada por referência provável à diáspora israelita. É possível que o v. 23 faça alusão à idéia do glosador que interpreta como castigo de Javé a permanência de tantos israelitas ou judeus na diáspora. Se for assim, temos aqui uma nova constância da vigência da antiga palavra profética, vigência porém mantida através de constantes releituras que se expressam na dilatação contínua do primeiro texto. É uma manifestação do fenômeno hermenêutico da "recriação" do sentido (dos eventos e de suas leituras).

d) A libertação do jugo opressor (v. 24-27)

24 Por isto, assim diz o Senhor Iahweh dos Exércitos:
Povo meu, que habitas em Sião, não tenhas medo da Assíria!
Ela te fere com o seu bastão, ela levanta contra ti a sua vara (à maneira do Egito).
25 Só mais um pouco de tempo e o furor chegará ao fim:
a minha ira promoverá a sua destruição.
26 Iahweh dos Exércitos brandirá o açoite contra ela,
como fez ao ferir Madiã junto à rocha de Oreb;
a sua vara se erguerá contra o mar,

como a ergueu no caminho do Egito.
27 *Naquele dia, a carga será removida*
dos teus ombros, e o jugo, de sobre o teu pescoço,
e o jugo será destruído (...)

A expressão "por isto" do v. 24 é para iniciar e é conexão com o que foi dito antes, mas a temática é diferente da dos v. 20-23, concordando mais com a unidade dos v. 5-19 tomada como um bloco. A mensagem é dirigida agora explicitamente aos habitantes de Sião (v. 24a), chamados agora de "povo meu" por Javé: o povo da aliança e da memória salvífica. Já foi dito antes que esta pequena unidade retoma as imagens dos v. 5-6. Uma glosa secundária (v. 26b: "a sua vará se erguerá contra o mar, como a ergueu no caminho do Egito") transfere o sentido de *bastão* para o âmbito do poder de Javé (cf. Ex 14,16) ao passo que no contexto se está falando *da Assíria* como bastão. Por fim, a breve promessa de libertação do v. 27a se inspira em 9,3: em ambos os contextos se trata do jugo assírio, embora na perspectiva do redator final o dominador possa ser a Pérsia.

Uma observação sobre toda esta unidade (10,5-27a). Assim como no discurso do rei de Assur (v. 8-14) a releitura tardia ocupava o centro (v. 10-12), do mesmo modo na crítica e no julgamento contra a Assíria (v. 5-27a) no meio está a promessa do resto: v. 20-23. A estruturação total seria então v. 5-15 + 16-19 / *20-23* / 24-27a.

14. A invasão do norte (Is 10,28-34)

28 *Ele chegou a Aiat, passou por Magron,*
em Macmas depositou sua bagagem.
29 *Passou o desfiladeiro, Gaba será o nosso acampamento noturno,*
Ramá estremeceu, Gabaá de Saul fugiu.
30 *Ergue a tua voz, Bat-Galim, toda atenção, ó Laísa!*
Responde-lhe, ó Anatot!
31 *Madmena fugiu;*
os habitantes de Gabim procuraram abrigo.
32 *Ainda hoje, detendo-se em Nob,*
meneará a sua mão contra o monte da filha de Sião,
contra o outeiro de Jerusalém.
33 *Eis que o Senhor Iahweh dos Exércitos desbastará a ramagem*
com terrível violência,
os que atingem o cimo serão cortados, os mais altos serão
abatidos.
34 *A espessura da floresta será arrasada a ferro,*
e o Líbano virá abaixo sob a mão de um Forte.

Este fragmento não está diretamente ligado com o oráculo anterior. Mas não é também uma peça isolada, colocada em qualquer lugar, como se verá. Através do gênero literário dos "itinerários" e a utilização de etimologias e aliterações (perceptíveis no texto hebraico; comp. Mq 1,10-15) se descreve rapidamente uma invasão veloz de norte a sul, até perto de Jerusalém. O exército pernoita em Gaba, a poucos quilômetros da capital (v. 29a). Há medo e fuga (v. 29b) ou as mais diversas reações (v. 30-31). O ataque a Jerusalém é iminente (v. 32). Se procurássemos um contexto histórico para explicar o texto, seria o da campanha punitiva de Sargon II em 711 para sufocar a coligação de Azoto e seus aliados (cf. Is 20). Os v. 33-34 criticariam então os dirigentes orgulhosos por se apoiarem na Etiópia (cf. 20,3s) e não confiarem em Javé. Sua arrogância e riqueza estão expressas com imagens vegetais; a referência ao Líbano é literária e metafórica, não topográfica.

No conjunto de 9,7—10,34 a passagem final que acaba de ser comentada serve de contrapeso a 9,7s: o castigo à altivez das classes dirigentes da Samaria (9,8-9) é simétrico ao dos ramos altos de Jerusalém (10,33-34). A partir da experiência da ruína de Jerusalém e de Judá em 586, os textos teológicos posteriores procuram equilibrar a sorte dos dois reinos ou das "duas irmãs", como dirá Ezequiel (Ez 23 e ver Jr 3,6-13).

15. A vinda do rei carismático e justo (Is 11,1-9)

1 Um ramo sairá do tronco de Jessé,
um rebento brotará das suas raízes.
2 Sobre ele repousará o espírito de Iahweh,
espírito de sabedoria e de inteligência,
espírito de planificação e de força,
espírito de conhecimento e de temor de Iahweh:
3 no temor de Iahweh estará a sua inspiração.
Ele não julgará segundo a aparência.
Ele não dará sentença apenas por ouvir dizer.
4 Antes, julgará os fracos com justiça,
com eqüidade pronunciará uma sentença em favor dos pobres da terra.
Ele ferirá a terra com o bastão da sua boca,
e com o sopro dos seus lábios matará o ímpio.
5 A justiça será o cinto dos seus lombos
e a fidelidade, o cinto dos seus rins.
6 Então o lobo morará com o cordeiro,
e o leopardo se deitará com o cabrito.
O bezerro, o leãozinho e o gordo novilho andarão juntos

e um menino pequeno os guiará.
7 A vaca e o urso pastarão juntos,
juntas se deitarão as suas crias.
O leão se alimentará de forragem como o boi.
8 A criança de peito poderá brincar junto à cova da áspide,
a criança pequena porá a mão na cova da víbora.
9 Ninguém fará o mal nem destruição nenhuma em todo o meu santo monte,
porque a terra ficará cheia do conhecimento de Iahweh,
como as águas enchem o mar.

Estamos diante de outro texto carregado de sentido e de tradição. Caracteriza-se por sua beleza literária e simbólica. O léxico é isaiano em geral. A diferença com 9,1-6 consiste em que agora se trata de uma promessa que olha para o futuro e não de um acontecimento presente ("nasceu para nós um menino..."). Outra diferença, também em relação a 7,14 (o anúncio do Emanuel), está no enfoque dado à dinastia davídica: lá se falava de uma continuidade a curto prazo, aqui de um corte (imagem do "tronco") e, portanto, de um recomeço. Na mesma linha de Mq 5,1s. Supõe-se portanto um julgamento de Javé sobre a realeza e seu castigo conseqüente. Nesse sentido, esta passagem está em continuidade com o final do capítulo precedente (10,33-34).

É muito difícil referir o texto a uma situação concreta da história de Israel. Alguns exegetas pensam na segunda parte do reinado de Ezequias, quando este tinha abandonado sua conhecida confiança em Javé (cf. 2Rs 18,5-8) e se entusiasmara com o apoio egípcio da dinastia etiópica (cf. Is 20). Ou poderia ser relacionado com os acordos comerciais e políticos de Ezequias com os embaixadores da Babilônia, atitude que merece a intervenção de Isaías (ver 2Rs 20,12-19, texto recolhido também em nosso livro de Is 39). Mas a redação deste fato tem traços tardios (o autor conhece a conquista e a espoliação de Jerusalém pela Babilônia em 597 e 586 — cf. Is 39,6!). Se Is 11 refletisse acontecimentos bem concretos, o texto seria um pouco mais preciso, ao estilo de 7,1s. Se agora o texto generaliza, é por ser tardio e se referir a muitas situações, inclusive à ruína da dinastia no começo do século VI. O autor translada para Isaías sua própria esperança no renascimento da dinastia davídica, como dá a entender também o editor que conclui a história deuteronômica (cf. 2Rs 25,27-30 sobre a libertação do rei Joaquim na Babilônia). Se o texto é isaiano, o profeta está falando em linguagem simbólica sobre o rebrotar da dinastia davídica pois os reis atuais, incluindo o Ezequias dos últimos anos, são postos de lado por Javé.

Qual é então a mensagem deste oráculo tão conhecido e usado?

O v. 1 é um anúncio ("um ramo sairá···") do rebrotar da dinastia davídica. Jessé é o pai de Davi, oriundo de Belém. O broto sai de um *tronco*, símbolo de uma devastação anterior. Como os blocos 7,1—9,6 e 9,7—10,34 vinham falando tanto do julgamento de Javé em forma de devastação, despojo e dominação, a continuação do discurso profético em 11,1s supõe sua concretização, para a partir desse pressuposto enunciar a esperança de restauração. O mesmo se dizia no capítulo inaugural desta seção de 6—12 (cf. 6,11-13).

A referência à família de Davi quer fazer remontar às suas origens a recuperação da dinastia. Nesse sentido, o rei que "brota" pertence a todo o Israel (cf. imediatamente o v. 12). O mesmo acontecia na conclusão de 7,1—9,6 cuja temática de castigo correspondia particularmente a Judá, mas terminava com uma perspectiva de libertação que começava no norte (8,23) e chegava até o sul (9,6!). Na seção 9,7—11,16 se trata mais de Israel, mas as releituras e particularmente o anúncio de libertação interna de 11,1s abarcam Judá, continuando a valer para Israel. A simetria entre 9,1-6 e 11,1-9 é clara sob este ponto de vista e muitos outros que serão comentados.

Em Is 11,2 aquele espírito de Javé é desdobrado em três grupos de dois: "sabedoria e inteligência / planificação e força / conhecimento e temor de Javé". Sobressaem alguns traços sapienciais (comp. Pr 8,14 para as associações), mas se trata especialmente de atributos do rei no ambiente cultural do Antigo Oriente. Para a binagem "sabedoria/inteligência" ver o episódio programático de 1Rs 3,4-15 (o sonho de Salomão), esp. o v. 12 e 5,9. "Planificação/força" (melhor do que "conselho/fortaleza") são também capacidades do rei; estarão unidas outra vez em 36,5 no discurso de Senaquerib a Ezequias. A bravura ou força é fruto da sabedoria segundo Pr 8,14 mas se diz especialmente de vários reis no refrão que resume suas vidas (1Rs 15,23; 16,5.27; 22,46). Mas como em 9,5 aqui também o atributo da força não está ao serviço da guerra mas da paz (cf. v. 6-9). Os v. 3b-5 estenderão isso mais especificamente à capacidade do rei futuro de estabelecer justiça em favor dos pobres. Essa é a função do poder: libertar os que não têm poder.

O terceiro bloco ("conhecimento/temor de Javé") relaciona o rei futuro de forma particular com o Deus da história salvífica. Conhecer é "reconhecer", estar ligado ao Deus salvador (seja recordada a crítica de 1,3), e temê-lo significa respeitar suas normas e obedecê-lo. O v. 3a parece uma glosa que explicita o final do v. 2. A tradução grega dos LXX não repete o vocábulo

"temor" mas usa "piedade/religiosidade" em 3a, fazendo que sejam *sete* e não seis os atributos do rei. Daí surgiu a tradição posterior dos sete dons do Espírito Santo.

O v. 1 indicava a origem, o v. 2 (e 3a) a capacidade, e os v. 3-5 a função do futuro governante. Naquele tempo a justiça estava nas mãos do rei; este era em todo caso o responsável protagônico da ordem e das relações de justiça no país. O interessante dos v. 3b e 4 está em que o "julgar/dar a sentença" não se refere a todo ato de governo mas apenas à defesa dos pobres e oprimidos. O termo "eqüidade", ou retidão (v. 4a), não nos diz muito, mas seu correspondente hebraico é um vocábulo quase solene e que geralmente entra na composição de títulos reais, por exemplo na Mesopotâmia. No Sl 45,7 é uma propriedade do cetro de Javé (comp. Sl 67,5). Os gestos de poder do v. 4b se referem à *boca*, aludindo à atividade judicial do rei contra os opressores. Finalmente, a bela imagem do v. 5 retoma o vocábulo "justiça", mas correlacionado a "fidelidade": o rei que faz justiça aos fracos demonstra sua fidelidade à aliança, a Javé. Do mesmo modo que a justiça de Deus está ligada à sua fidelidade para com o povo libertado por ele, como celebram tantos salmos (33,4-5; 36,6-7; 40,11; 88,12-13; 96,13; 98,2-3; etc.). Em Is 11,3b-5 é o encargo do rei ideal. O Sl 72 é um bom texto paralelo para meditar sobre a função libertadora em relação aos pobres de quem governa.

Finalmente, os v. 6-9 falam metaforicamente desse tempo futuro. A paz e a harmonia no reino animal é uma comparação, não o resultado das relações de justiça entre os homens. Também não é a promessa de uma volta ao paraíso, tema estranho ao pensamento bíblico que o projeta sempre para a frente. Nem em Gn 2—3 nem em outra parte da Bíblia se trata do "paraíso"; menos ainda num texto profético carregado de tensão em relação ao futuro.

A tradição do NT usou de formas diversas Is 11,1-9: Ap 19,11.15; 22,16; 2Ts 2,8; de certo modo a tradição do batismo de Jesus (tema do Espírito Santo, cf. Mt 3,16p) e provavelmente a do título de "nazareno" aplicado a ele em Mt 2,23. A fórmula grega *nazoraios* não deriva facilmente de *Nazaré* mas parece forçada para fazer uma associação com o hebraico *néser/nasr* (rebento) de Is 11,1. Mateus faz uma leitura messiânica e cristológica do texto isaiano.

16. O retorno dos exilados (Is 11,10-16)

10 *Naquele dia, a raiz de Jessé, que se ergue como um sinal*
para os povos,

será procurada pelas nações, e a sua morada se cobrirá de glória.
11 Naquele dia, o Senhor tornará a estender a sua mão pela segunda vez
para resgatar o resto do seu povo,
a saber, aquilo que restar na Assíria
e no Egito, em Patros, em Cuch e no Elam,
em Senaar, em Emat, nas ilhas do mar.
12 Ele erguerá um sinal para as nações
e reunirá os banidos de Israel.
Ajuntará os dispersos de Judá
dos quatro cantos da terra.
13 Cessará o ciúme de Efraim,
os adversários de Judá serão exterminados.
Efraim não tornará a ter ciúme de Judá,
e Judá não voltará a hostilizar a Efraim.
14 Ambos atirar-se-ão sobre os filisteus ao ocidente,
juntos despojarão os filhos do oriente.
Edom e Moab se sujeitarão ao seu domínio
e os filhos de Amon se lhes submeterão.
15 Iahweh secará a baía do mar do Egito,
ele agitará a sua mão contra o Rio,
com a violência do seu sopro.
Dividi-lo-á em sete canais,
permitindo que seja atravessado até com sandálias.
16 Haverá um caminho para o resto do seu povo, para o que restar da Assíria,
como houve um caminho para Israel no dia em que subiu da terra do Egito.

A fórmula "naquele dia" dos v. 10 e 11 unifica as duas unidades (v. 10 e 11-16); por outro lado, a referência à "raiz de Jessé" no v. 10 liga este conjunto com os anúncios de 1-9. Os temas, porém, são diferentes: não interessa tanto o rei futuro quanto a volta dos desterrados. Agora o texto supõe a diáspora dos israelitas em muitas nações (v. 11), a existência de desavenças entre Judá e Efraim (v. 13), e revela a aspiração ao antigo domínio davídico-salomônico (v. 14).

O motivo do novo êxodo (v. 15-16), alheio a Isaías mas caro ao Dêutero-Isaías, faz suspeitar que nossa passagem tenha saído da mesma mão que os cap. 40—55, se não de outra mais posterior ainda, a quem devemos a disposição do livro atual. A referência à diáspora judia no v. 11 é um indicador de época pós-exílica, sem podermos precisar muito mais (ver o comentário ao v. 13).

A disparidade de enfoque entre os v. 1-9 e 10-16 pode ser explicada da seguinte maneira: em 1-9 a esperança do renascimento da dinastia é possível; talvez sua ruína seja um acontecimento próximo. Mas em 11-16 o problema fundamental é outro e o tema da recuperação da dinastia ficou para trás. O v. 10, uma espécie de gonzo entre os dois oráculos, quer em todo caso ligar os dois temas.

Segundo se acaba de afirmar, o v. 10 remete à unidade anterior ("naquele dia" é o dos acontecimentos anunciados nos v. 1-9). A imagem da bandeira/estandarte (inspirada talvez em 49,22-23, mas já usada em outro sentido em 5,26) significa que a dinastia davídica é um símbolo poderoso de atração. Mas para quem? Seria estranho anunciar que as nações estrangeiras "procurarão" o descendente de Davi. Ou é uma figura retórica (o todo pela parte) para indicar os judeus dispersos entre as nações, ou os vocábulos "povos/nações" indicam já as populações e comunidades judias da diáspora. Algo disso transparece também em 2,2b-3a. De outro modo se trataria da propaganda religiosa judia pós-exílica, tema que será reencontrado em Is 60.

O v. 11 (que indica o segundo "naquele dia") introduz o motivo do novo êxodo através da imagem da mão, completada em forma de inclusão no v. 15b. Javé havia estendido sua mão quando atravessaram o mar (Ex 14,16.21.26-27; 15,12); agora a agitará sobre o Eufrates (o *Rio* do v. 15b). Conservamos no v. 11a a expressão "pela segunda vez", geralmente omitida pelos tradutores, mas que indica de modo feliz o paralelo que vai ser feito com o primeiro êxodo. Javé quer "resgatar" o resto do seu povo que ficou na Assíria. Já foi visto que "Assur" é, para as releituras tardias, um substitutivo de Pérsia ou qualquer outro império opressor.

A simetria intencional desta referência à Assíria com o v. 16a faz pensar que a lista subseqüente (Egito, Patros, Cuch, Elam, etc.) seja um complemento ou atualização daquela. Se "Assur" é um símbolo, não seria necessário precisar tanto o seu alcance. De qualquer maneira, é interessante observar o leque geográfico da diáspora aqui representado: África (Egito, Patros ou o sul do Egito, Cuch que é a Etiópia), a região mesopotâmica (Senaar é um antigo nome da Babilônia, lembrado também em Gn 11,2), a da Síria Central (Emat) e o Mediterrâneo ("ilhas do mar" pode indicar também a costa fenícia, cf. 23,2.6 e também 20,6).

A segunda imagem (v. 12) — Javé fará um grande sinal "para" os povos (os judeus exilados) ou "entre" os povos estrangeiros

— é um sinal de presença e de chamado à distância. Uma maneira tradicional de se comunicar. Deus quer reunir as pessoas dispersas de Israel e Judá (comp. 49,12.22; 60,9). Os "quatro cantos da terra" do final do v. 12 são uma imagem universal, que no texto atual é ligada corretamente com as quatro regiões mencionadas no v. 11b. A nível ideológico, esta passagem indica também o domínio universal de Javé sobre as nações. Quanto à condição dos exilados, eles são "banidos" (melhor do que "dispersos"); "reunir/agrupar os dispersos" é uma expressão tomada da vida pastoril ou pecuária (o hebraico usa um feminino, por associação com "ovelhas" — comp. Ez 34,5s). Javé é o pastor que reúne seu rebanho oprimido ou perdido.

A reunião das diversas tribos para voltar ao Israel de outros tempos é um ideal expresso muitas vezes na literatura profética (Jr 3,18; 30,9; Am 9,11s; Os 3,5; Ez 34,23; 37,15s; comp. Is 27,6). Tem um sentido religioso mas seu pano de fundo é político. Nosso texto, porém, fala antes de reconciliação e de não-opressão. Corresponde ao ideal expresso nos v. 6-9 e pode ser entendido historicamente como o desejo de superar as desavenças entre judeus e samaritanos no começo da época persa (ver Ne 3,33s; 6,1).

A volta aos tempos davídico-salomônicos parece se refletir, em todo caso, no v. 14. Os países ali citados são de preferência os dominados por Davi (cf. 2Sm 8,1.2.13s; 10,1-5); os "filhos do Oriente" são os arameus ou os árabes que já surgem no horizonte sírio-palestino em meados do primeiro milênio aC.

Os v. 15-16 desenvolvem magnificamente o motivo do novo êxodo. O grande rio Eufrates será dividido em sete canais (alusão ao Delta?) para diminuir a torrente de águas e poder atravessá-lo de sandálias. O tema do "caminho" do v. 16 antecipa um grande motivo dêutero-isaiano (cf. 40,3s; 42,16). A comparação com a saída do Egito é explícita. Por outro lado, a polarização Assur-Egito não apenas assinala os dois impérios que oprimem Israel e incluem qualquer outro dominador (Babilônia, Pérsia e seus continuadores...) mas também antecipa o tema de sua reconciliação que é adiado até 19,23-25.

Deste modo termina a coleção de oráculos dos cap. 7—11, com seu início no cap. 6 e sua conclusão no cap. 12 (cf. mais adiante). A esta altura é importante observar uma linha teológica que predominou nos textos: para os profetas, a "memória" da libertação arquetípica do êxodo não é nenhuma garantia de sobrevivência para Israel quando não há mais justiça nem fidelidade. O julgamento e o castigo de Javé são indicados justa-

mente com imagens contrárias ao êxodo (opressão por outros povos, expulsão e exílio fora do país, etc.). Mas é também verdade que o "projeto" salvífico de Deus não se esgota ali. Em última instância, o êxodo voltará a se repetir e tudo recomeçará. A esperança destes textos vai além de qualquer catástrofe; sempre é possível reviver.

17. Dois cânticos de agradecimento (Is 12,1-6)

1 E dirás naquele dia:
Louvo-te, ó Iahweh, porque, embora
tivesses estado encolerizado contra mim,
a tua ira cessou e agora me deste o teu consolo.
2 Ei-lo, o Deus da minha salvação:
sinto-me inteiramente confiante, de nada tenho medo,
porque Iahweh é a minha força e o meu canto.
Ele é a minha salvação.
3 Com alegria tirareis água das fontes da salvação.
4 E direis naquele dia:
Louvai a Iahweh, invocai o seu nome;
proclamai entre os povos os seus feitos,
fazei saber que o seu nome é excelso.
5 Salmodiai a Iahweh, porque ele fez coisas sublimes;
seja isto sabido no mundo inteiro.
6 Erguei alegres gritos, exultai, ó habitantes de Sião,
porque grande é o santo de Israel no meio de ti.

Temos aqui dois hinos fragmentários: em 1-3 uma ação de graças individual, em 4-6 uma celebração dos grandes feitos salvíficos de Javé. É reconhecível a linguagem dos salmos; de fato, o v. 2b é idêntico a Ex 15,2; o v. 4 repete os Sl 105,1 e 148,13. Há contatos literários e teológicos com o Segundo Isaías, por exemplo o vocábulo "compadecer-se/consolar" do v. 1b não se encontra no resto de Is 1—12 mas é importante em 40,1 (e 66,13 no Terceiro Isaías), o mesmo acontece com a insistência no vocabulário de "salvação" (v. 2-3). Não resta dúvida, portanto, que este seja um "fecho" redacional, seja da grande unidade de 6—12, seja desta primeira parte do livro de Isaías (1—12). Lembremos a conclusão do duplo livro de Samuel (2Sm 22 e 23,1-7). O que segue são apêndices posteriores.

Quanto à mensagem, Is 12 exalta a figura de Javé como *salvador*. A confiança aludida no v. 2 remete contextualmente a 7,9 e 10,20. Javé é força e energia para quem confia nele. O conhecimento de seu nome entre os povos, ocasionado pelo exílio e que se refletia na teologia de 2,2-4 e 11,10s, tem sua última ressonân-

cia em 12,4-5. As proezas de salvação do passado (ver as citações dos Sl 105 e 148) servem de modelo para cantar as novas façanhas de Javé, às quais se referem justamente as releituras que assinalamos em Is 1—12.

Deve-se enfim ressaltar a riqueza do léxico da alegria (v. 3 e 6), como em 35,10, outro texto redacional mas muito inspirado no conteúdo precedente. O regozijo é especialmente para os moradores de Sião, que são convidados para uma grande festa popular. Javé, de fato, está no meio do povo e é preciso celebrar este acontecimento.

É evidente que Is 12 não pode ter saído da pena crítica de Isaías; foi escrito muito depois, à luz de experiências de destruição e de novos chamados à esperança e à confiança em Deus. Isaías 12 celebra antecipadamente a salvação futura. É possível cantar com alegria a esperança da libertação. Esta é a última palavra de Is 1—12.

Segunda Parte
Isaías 13—23

OS ORÁCULOS SOBRE OS POVOS ESTRANGEIROS

Encontramos nos três grandes profetas um bloco de oráculos sobre (nem sempre contra) povos estrangeiros, em cuja lista estão os vizinhos de Israel e as grandes potências do momento que lhe impuseram sua dominação (Egito, Assíria, Babilônia). No livro de Isaías estão colocados depois de 1—12 e antes do mal chamado "apocalipse" de 24—27; em Jeremias constituem os cap. 46—51, quase como um apêndice (nos LXX, porém, estão depois de 25,13 até 32,38, ou seja, no centro do livro!); em Ezequiel, por fim, abrangem os cap. 25—32 (ou melhor, 24—33, fazendo parte a destruição de Jerusalém).

Não é correto dizer que este tipo de oráculos foram pronunciados *para* os povos ali mencionados; menos ainda que eles tenham sido seus ouvintes ou leitores. A linguagem é "bíblica", quer dizer, supõe a fé e a cosmovisão do povo de Israel com sua própria experiência de salvação. Um babilônio ou um egípcio não teriam entendido absolutamente esses oráculos. De fato, são dirigidos *a Israel* e seus ouvintes foram apenas os hebreus. São textos *javistas*. Se tratam de outros povos, é por um duplo motivo: porque a história de Israel está inserida na história comum dos homens e porque desenvolvem a teologia tão especial do domínio universal de Javé. Refletem uma etapa teológica em que à crença em um Deus para cada povo ou cidade segue-se a de Javé como único senhor da história universal. Estes oráculos devem ser lidos nesta ótica.

É também importante observar que eles refletem profundas experiências de dominação ou de libertação do povo de Israel. Por isso é preciso estar sensível aos *temas* que mais sobressaem nestes textos.

Além disso é muito íntima a ligação destes oráculos com a história da salvação, seja porque de tempo em tempo aparece o tema da proteção ou salvação de um povo em princípio estranho à experiência de Israel (cf. comentário sobre 19,16-24), seja porque na textura redacional destes blocos aparece subitamente, e às vezes no próprio centro, a esperança da salvação *de Israel* (sinal de que é este o seu destinatário real). O melhor exemplo para constatar isso é o de Ez 24—33, em cujos extremos se

trata do castigo de Jerusalém, mas em cujo epicentro se anuncia a libertação de Israel (Ez 28,24-26). Estaremos especialmente atentos a esta problemática em Is 13—23.

No final desta seção veremos se é possível encontrar em Is 13—23 alguma estruturação que explique sua formação e destaque sua mensagem.

1. O julgamento da Babilônia (Is 13,1—14,23)

A série é iniciada com Babilônia, paradigma de opressão depois da tremenda experiência do Exílio. A acusação e o castigo estão contidos em dois poemas extensos (13,2-22 e 14,4b-21), enquanto que no centro (14,1-2) há uma importante promessa favorável a Israel. Os complementos redacionais de 14,3-4a.22-23 introduzem e encerram o segundo poema. Temos então uma estrutura concêntrica do tipo *ABA'*.

A Julgamento divino contra a prepotência da Babilônia (13,1-22)

1 Oráculo que Isaías, filho de Amós, viu a respeito da Babilônia.
2 Alçai um sinal sobre um monte escalvado,
erguei a voz para eles,
acenai-lhes com a mão para que venham
às portas dos Nobres.
3 Quanto a mim, dei ordens aos meus santos guerreiros,
eu mesmo chamei os meus valentes para o serviço da minha ira,
os que se regozijam na minha grandeza.
4 Eis um tumulto nos montes,
semelhante ao de um povo imenso,
vozerio agitado de reinos, de nações reunidas:
é Iahweh dos Exércitos a passar revista
no exército para a guerra.
5 Ei-los que vêm de uma terra distante,
da extremidade dos céus,
Iahweh e os instrumentos da sua ira,
para devastar toda a terra.
6 Uivai, porque está próximo o dia de Iahweh,
ele chega como devastação de Shaddai.
7 Eis por que todas as mãos desfalecem,
todos os corações humanos se derretem;
8 estão apavorados,
convulsões e dores lancinantes se apoderam deles;
contorcem-se como uma parturiente,
olham espantados uns para os outros,

os seus rostos estão abrasados.
9 Eis o dia de Iahweh, que vem implacável,
e com ele o furor ardente da ira,
reduzindo a terra a desolação
e extirpando dela os pecadores.
10 Com efeito, as estrelas do céu e Órion não darão a sua luz.
O sol se escurecerá ao nascer,
e a lua não dará a sua claridade.
11 Hei de punir o mundo por causa da sua maldade
e os ímpios por causa da sua iniqüidade;
hei de pôr fim à arrogância dos soberbos,
humilharei a altivez dos tiranos.
12 Farei com que os homens sejam mais raros do que o ouro fino,
os mortais, mais raros do que o ouro de Ofir.
13 Por isto farei estremecer os céus,
a terra se moverá do seu lugar,
em virtude do furor de Iahweh dos Exércitos,
no dia em que arder a sua ira.
14 Sucederá então o que sucede com uma gazela perseguida,
ou com uma ovelha que ninguém recolhe:
cada um voltará para o seu povo,
cada um fugirá para a sua terra.
15 Todo aquele que for encontrado será trespassado;
todo aquele que for apanhado cairá à espada.
16 As suas crianças serão despedaçadas sob os seus olhos,
as suas casas serão saqueadas e as suas mulheres violentadas.
17 Eis que vou suscitar contra eles os medos
que não fazem caso de prata, nem dão valor ao ouro.
18 Os arcos prostrarão os meninos;
eles não terão pena das criancinhas,
os seus olhos não pouparão os filhinhos.
19 Assim Babilônia, a pérola dentre os reinos,
o adorno e o orgulho dos caldeus,
será como Sodoma e como Gomorra,
que foram reduzidas à ruína por Deus.
20 Nunca mais será habitada,
de geração em geração não será povoada.
Ali não acampará jamais o árabe,
e os pastores não farão repousar ali os seus rebanhos.
21 Antes, ali farão o seu pouso os animais do deserto,
e as suas casas ficarão cheias de bufos;
ali habitarão os avestruzes,
os bodes ali dançarão.
22 As hienas uivarão nas suas torres,
os chacais, nos seus palácios suntuosos.
Com efeito, o seu tempo está próximo:
os seus dias não serão prorrogados.

O oráculo começa com uma convocação dirigida aos profissionais da guerra, instrumento da ira de Javé. Não é definido de quem se trata; tampouco se indica o destinatário que deve ser combatido. Importam mais os motivos literários ou os temas teológicos. O resto fica por ora suspenso. É Javé mesmo quem comanda estas hostes chamadas a seu serviço. No v. 6 é introduzido o tema clássico do "dia de Javé" (também no v. 9). É o dia da ira, quando Deus castiga uns para salvar outros. Nos profetas, ao contrário da tradição antiga, é *contra* Israel. E aqui? Para os que são castigados, esse "dia" é de trevas (v. 10, e pela primeira vez em Am 5,18).

O centro do oráculo pode ser localizado nos v. 11-13a (o discurso está na primeira pessoa, colocado na boca de Javé, para lhe dar solenidade). Temos aqui a fundamentação da presença punitiva de Javé, com quatro termos ("maldade/iniqüidade/arrogância/altivez") para descrever o pecado, e outros tantos para designar os culpados ("mundo/ímpios/soberbos/tiranos"). Predomina o tema do orgulho, da desmesura. Mas o texto continua na direção ambígua ao não definir concretamente o pecado de insolência. Indica-se que o tema mesmo é significativo (cf. também 2,12 e 9,8). O texto, contudo, se encarregará mais adiante, no cap. 14, de precisar a *prática* do poder arrogante.

Os v. 12-16 enunciam os efeitos da intervenção divina. A violência que o texto condensa é retórica, mas reflete como eram as guerras naquele tempo e como são agora. Ao chegarmos ao v. 17, a indefinição do discurso já cede parcialmente: só agora sabemos que o exército convocado é o dos medos. Eles exercem aqui o papel de instrumentos da ira de Javé, sem sabermos ainda contra quem são enviados. É provável que devamos entender que, historicamente, se trata dos persas.

Subitamente, no v. 19, tudo fica claro: o castigo é contra Babilônia, designada com dois títulos invejáveis: "pérola dentre os reinos" e "adorno e orgulho dos caldeus". A Babilônia/Caldéia é a do império neobabilônico do final do século VII até 539 e cujo representante máximo é Nabucodonosor II, conquistador e destruidor de Jerusalém. "Pérola dentre os reinos": era isto porque uma lista inumerável de pequenas cidades-estado estavam sob sua soberania. O "dia de Javé", com todo o furor de sua ira, não é contra Israel mas contra a cidade e contra o império da Babilônia, que havia destruído Jerusalém e arruinado o povo de Judá. A partir da perspectiva do exílio se entende bem um oráculo deste teor (v. 19b e 20s). O profeta intui a queda da Babilônia quando os medos e sobretudo os persas se fortalecem na meseta iraniana em meados do século VI (a entrada dos

persas na Babilônia acontece em 539), ou simplesmente a deseja, e expressa estes sentimentos com os motivos e temas clássicos, simbólicos e significativos que temos lido.

Os profetas nos acostumaram à idéia de que um povo ou rei são escolhidos pelo Deus de Israel para castigar outro: para Jeremias é Nabucodonosor contra Judá (Jr 25,9; 27,6; 43,10); para Isaías é a Assíria (cf. o comentário a 5,26; 8,5-8; 10,5-34), contra Judá e Israel; o Segundo Isaías falará da convocação de Ciro, o persa, contra Babilônia (Is 44,28; 45,1 e comp. 41,2-3). Dentro do mesmo horizonte histórico escreve o autor de 13,17s. Esta temática assinala a caducidade dos impérios e a futilidade de sua arrogância a longo prazo. É também uma crítica à sua violência e a suas práticas impiedosas já concretizadas.

B O retorno de Israel (14,1-2)

1 Com efeito, Iahweh mostrará compaixão para com Jacó;
ele voltará a escolher a Israel. Estabelecê-los-á em seu
território. O estrangeiro se unirá a eles, fazendo parte da
casa de Jacó. 2 Povos os tomarão e os trarão à sua terra.
A casa de Israel os submeterá na terra de Iahweh,
fazendo deles servos e servas. Reduzirão ao cativeiro
aqueles que os tinham feito cativos e dominarão aqueles
que os tinham oprimido.

Esta é uma breve passagem em prosa que quer esclarecer o que o texto não diz com palavras e sim pelo contexto: a intervenção de Javé contra a Babilônia é um acontecimento salvífico *para Israel,* o qual sentirá de novo a misericórdia e a escolha (v. 1) de seu Deus, que tem a iniciativa. Compadecer-se é um gesto maternal (o vocábulo hebraico alude às entranhas da mulher) e é um atributo muito celebrado na tradição bíblica (Ex 34,6; Dt 4,31). O texto supõe o exílio e talvez seu autor conheça a volta de alguns grupos. A nova situação de Judá, onde foram assentados habitantes de outras terras, faz pensar na incorporação de estrangeiros ao povo de Israel (v. 1b). O v. 2 expressa uma idéia estranha: os libertados se tornam opressores, Israel tornará escravos pessoas de outros países (ver também Is 49,23; Zc 2,13; Sf 2,9). Se não no contexto original, ao menos em nossa releitura, o sentido deve ser puramente retórico: o ideal do oprimido não é se tornar opressor mas se libertar, suprimindo os dois pólos opressor/oprimido.

A' Lamentação sobre a queda do tirano (14,3-23)

3 E sucederá, no dia em que Iahweh te der descanso
do teu sofrimento, da tua inquietude e da dura servidão
a que foste sujeitado, 4 que entoarás esta sátira
a respeito do rei da Babilônia:
A *Como terminou o opressor? Como terminou a arrogância?*
5 Iahweh quebrou a vara dos ímpios,
o cetro dos dominadores,
6 daquele que feria os povos com furor,
que feria com golpes intermináveis,
que com ira dominava as nações,
perseguindo-as sem que o pudessem deter.
7 O mundo inteiro repousa, está tranqüilo;
todos rompem em canto de alegria.
8 Até os ciprestes se regozijam por causa de ti,
bem como os cedros do Líbano:
"Depois que jazes caído,
ninguém mais sobe até aqui para pôr-nos abaixo!"
B *9 Nas profundezas, o Xeol se agita por causa de ti,*
para vir ao teu encontro;
para receber-te despertou os mortos,
todos os potentados da terra,
fez erguerem-se dos seus tronos todos os reis das nações.
10 Todos eles se interpelam e se dizem:
"Então, também tu foste abatido como nós,
acabaste igual a nós".
11 O teu fausto foi precipitado no Xeol,
juntamente com a música das tuas harpas.
Sob o teu corpo os vermes formam como um colchão,
os bichos te cobrem como um cobertor".
C *12 Como caíste do céu,*
ó estrela d'alva, filho da aurora!
Como foste atirado à terra,
vencedor das nações!
13 E, no entanto, dizias no teu coração:
"Hei de subir até o céu,
acima das estrelas de Deus colocarei o meu trono,
estabelecer-me-ei na montanha da Assembléia,
nos confins do norte.
14 Subirei acima das nuvens,
tornar-me-ei semelhante ao Altíssimo".
C' *15 E, contudo, foste precipitado ao Xeol,*
nas profundezas do abismo.
B' *16 Os que te vêem fitam os olhos em ti,*
e te observam com toda atenção, perguntando:

"Porventura é este o homem que faz tremer a terra,
que abala os reinos?
17 Que reduz o mundo a um deserto,
arrasa as suas cidades
e nunca permitiu que voltassem para a sua pátria os
seus prisioneiros?"
A' 18 Todos os reis das nações repousam com honra,
cada um no seu jazigo.
19 Tu, porém, foste lançado fora da tua sepultura,
como um ramo abominável,
rodeado de gente imolada, trespassada à espada,
atirada sobre as pedras da fossa,
como uma carcaça pisada aos pés.
20 Tu não te reunirás àqueles na sepultura,
pois que arruinaste a tua terra, fizeste perecer o teu povo,
nunca mais se nomeará
essa raça de malvados.
21 Por causa da maldade dos pais
promoverei a matança dos filhos.
Não se tornem eles a levantar para submeterem a terra
e encherem de cidades a face da terra.
22 Levantar-me-ei contra eles, oráculo de Iahweh dos Exércitos,
e extirparei da Babilônia o seu nome e o seu resto,
a sua descendência e a sua posteridade,
oráculo de Iahweh. 23 Farei dela uma morada de ouriços
e um brejo. Varrê-la-ei com a vassoura do exterminio,
oráculo de Iahweh dos Exércitos.

O v. 3 liga com a passagem anterior, que também falava do gesto de Javé de "dar descanso"/fixar Israel em sua terra; no v. 3 é um "dar descanso"/repousar das fadigas e sobretudo da opressão. Esta é expressa nos termos da escravidão social e econômica dos hebreus no Egito (Ex 1,14; 6,9) ou dos israelitas no tempo de Salomão (1Rs 12,4s). Não é muito diferente da opressão no exílio, ou da que viveram os judeus na época persa e nas seguintes, com as duras exigências dos governos centrais e imperialistas. Ne 9,36-37 diz de modo agudo: "hoje somos escravos na terra que deste a nossos pais... nela hoje nós somos escravos; seus produtos aproveitam os reis (estrangeiros)..."

O autor de Is 14,3 poderia estar pensando no jugo econômico da administração persa ao falar da Babilônia (v. 4a) figuradamente, como nome simbólico da Pérsia. O "no dia em que" inicial manifesta uma esperança. Quando esta for cumprida, será o momento de zombar da Babilônia (Pérsia ou o império que for). O profeta propõe dirigir a seu rei a sátira dos v. 4b-21, que tem mais a forma literária de uma lamentação, reconhecível

tanto no "como" inicial (v. 4b.12b) que contrapõe o antes com o agora, seja no conteúdo, segundo se verá.

O texto pode ser diagramado e lido em forma concêntrica: ABCC'B'A'.

a O início desta bela elegia apresenta o tema central com as seguintes palavras: "como terminou o opressor, como terminou a arrogância!" O orgulho dos poderosos acaba no extremo oposto, conforme se verá a seguir. Até o v. 6 se descreve o sistema opressor, qualificando seu detentor como dominador e torturador de povos. Destaca-se a perspectiva internacional, já que o oráculo acusa uma potência imperialista. No entanto, tudo isso acabou. O resultado é a alegria do "mundo inteiro" (v. 7), nova alusão à *oikoumene* de então. A alegria da libertação será cantada também, com os mesmos termos, pelo Segundo Isaías (44,23; 49,13; 54,1; 55,12). Toda libertação deve ser festejada, cantada, dançada. Por isso o livro de Isaías, ao longo de todo ele, acentua tanto o motivo da alegria.

O v. 8 é sumamente sugestivo: o regozijo se estende também aos cedros e ciprestes do Líbano. Mais do que pensar na unidade entre natureza e humanidade, o texto alude dramaticamente à exploração das riquezas dos países dominados. Os reis da Mesopotâmia celebram em suas inscrições a conquista e devastação dos ricos bosques do oeste (Líbano e Ámanus) de onde tiravam madeira para seus palácios e templos. A destruição ecológica, talvez pouco perceptível naquela época, é o resultado dessas "conquistas". É também uma mostra dos objetivos econômicos determinantes de todo imperialismo. O v. 8b expressa o "depois que" daquela devastação, à qual também fará alusão o oráculo contra Senaquerib de 37,22-29 (cf. v. 24).

b No primeiro quadro (v. 4b-8) a lamentação falava *do* tirano; o segundo (v. 9-11) é uma alocução direta *ao* tirano. É anunciada sua recepção solene concretizada no mundo subterrâneo dos mortos pelos espíritos ali presos, particularmente por seus colegas no poder ("potentados", literalmente: "carneiros" e reis da terra). Estes interpretam a situação num brevíssimo discurso (como os cedros no v. 8): no lugar dos mortos não há fortes e todos são semelhantes (v. 10). O v. 11 é a interpretação dessa frase gritada no mundo dos mortos, o xeol. O que vem falando desde o v. 9 explicita agora ao tirano que sua altivez se transformou em abjeção lá embaixo (o v. 11 une os temas, de per si diferentes, do lugar dos mortos e do sepulcro).

c O terceiro quadro (v. 12-15) continua na forma do discurso direto, para retomar os temas do orgulho e sua inversão, expres-

sos agora com representações da ideologia religiosa daquele ambiente cultural. Volta o motivo da lamentação, com suas oposições típicas: "como caíste do céu, ó estrela d'alva, filho da aurora!..." Temos aqui uma alusão à divinização dos reis, conceito muito apreciado na ideologia real mesopotâmica e universal. "Estrela d'alva" parece uma referência ao planeta Vênus, um dos símbolos religiosos mais importantes das religiões do contexto bíblico. Recordemos que a versão latina *lucifer* (lucífero, portador de luz) motivou a elucubração posterior sobre a queda de "Lúcifer" ou satanás (comp. Lc 10,18; Ap 8,10; 9,1; *12,9*). É interessante observar que junto com o título de "estrela d'alva" é colocado o de "vencedor das nações" (v. 12b). Retoma-se assim a descrição dos v. 4b-8.

Aos breves discursos dos cedros (v. 8b) e dos mortos (v. 10b) é acrescentado nos v. 13-14 o do próprio ditador. A frase está cheia de alusões mitológicas referentes à vida dos *Deuses*. A "montanha da assembléia" é uma expressão que faz alusão ao Olimpo ou montanha santa onde os Deuses fazem suas reuniões. A localização "nos confins do norte" é entendida em seu contexto original, fenício, que situa a montanha dos Deuses no norte do litoral mediterrâneo (30 km ao norte de Ugarit). Ali reside Baal. "Acima das nuvens", por outro lado, é o lugar da atividade deste Deus cananeu/fenício a quem os textos mitológicos denominam "o que anda de carro sobre as nuvens" (o Deus da tempestade e das chuvas). Este título passou para o Javé israelita (Sl 68,5; Dt 33,26 comp. Sl 18,10-11 e mais adiante Is 19,1). O final do auto-elogio do rei diz claramente: "tornar-me-ei semelhante ao Altíssimo" (título específico do Deus de Jerusalém mas que aqui tem um sentido mais geral). Essa pretensão caracteriza o orgulho exagerado do poder político, militar e comercial (para um caso paralelo, cf. Ez 28,2s.14s; ou 2Ts 2,4).

c' Todo este acúmulo de títulos arrogantes se desvanece com a simples afirmação do oráculo do v. 15. A céu/montanha do discurso provocador se opõem o xeol, ou lugar dos mortos, e o sepulcro; à altura/exaltação segue-se a profundeza/abjeção. Deste modo, o v. 15 (*c'*) cria uma oposição simbólica espacial em relação a 12-15 (*c*).

b' O quarto quadro (v. 16-17) é uma alocução fúnebre, que parece ser outro discurso dos mortos, que vêem o tirano entre eles, lá embaixo. Tem a forma de uma lamentação ao opor duas situações: o ditador é pintado com cinco pinceladas (o uso de vários particípios, "este que...", destaca ações permanentes mais do que atos isolados). Acentuam-se as relações internacionais de opressão e despojo e o imperialismo do terror nos planos polí-

tico, econômico e social. Três imagens são escalonadas: terror, devastação, repressão inclemente. A última frase do v. 17 deveria ser traduzida assim: "a seus prisioneiros não lhes abre (a prisão, para irem) para casa".

Ora, esta situação já terminou. A frase inicial "é este o homem que...?" aponta para o tirano precipitado neste momento no mundo dos mortos (v. 15). Este breve discurso dos mortos cria uma sensação de alívio político-social na terra.

a' O quinto quadro (v. 18-20), que retoma o oráculo geral na segunda pessoa, cria uma nova oposição, agora no mundo subterrâneo. "Todos os reis das nações" (v. 18, referência aos países dominados de que vinha falando o texto) conservam no xeol seu próprio trono. Mas o tirano não apenas está despojado dele, mas também de sepultura; sua própria terra o rejeita porque a destruiu. Tampouco pode estar em companhia de seu povo, o qual ele assassinou. Resta-lhe um único lugar: ser lançado numa vala comum de assassinados.

O oráculo culmina com uma reflexão sapiencial e genérica (v. 20b).

Deste modo, o poema voltou ao seu início: à descrição do tirano das nações (v. 4b-8) se opõe a zombaria das nações em relação a este mesmo tirano (v. 18-20); em direção ao centro estão as duas reflexões dos mortos (v. 9-11 e 16-17, especialmente os v. 10 e 16-17). No meio está a vã exaltação do tirano endeusado e, em oposição simétrica, o anúncio de sua queda (v. 12-14 e 15).

O v. 21 já não é um oráculo de lamentação; inclina-se mais para o gênero da maldição, estendida aos descendentes do tirano. Seu conteúdo é interessante porque manifesta o terror pela volta dos imperialismos. O horizonte internacional está novamente marcado. Encher o mundo com cidades é o símbolo da dominação econômica, política e cultural dos povos. Sem cidades no império não há controle eficaz das rebeliões nem sistema administrativo organizado para a exploração econômica e impositiva.

Tomando o texto poético do oráculo em seu conjunto (v. 4b-21), observa-se a duplicação dos discursos: em 4b-7 e em 21 fala o israelita ou judeu libertado (comp. v. 3-4a). À oposição "antes/agora" da lamentação se acrescenta outra, entre a opressão anterior dos povos e a tranqüilidade atual da terra. Desde o v. 8 até o 20 deve-se compreender que é todo um discurso *da terra libertada* que interpreta a nova situação. O leitor, então, está situado entre dois planos: o mundo dos mortos (v. 9-11, com

seu discurso próprio em v. 10b) e o céu dos Deuses (v. 12-14, com o discurso próprio do tirano: v. 13-14), que a partir do v. 15 tem a ordem invertida. A dupla alocução dos mortos cria um efeito de sentido particular, marcando o destino do tirano dos povos. Portanto, se o oráculo central é representado como uma alocução da terra, os v. 7-8 são a sua chave de leitura: *a terra* é o lugar onde atuam os poderes opressores e a libertação que este canto celebra tem características políticas e econômico-ecológicas dominantes. O ideológico (v. 12-14) aparece claramente como suporte das práticas de dominação.

Um acréscimo em prosa (v. 22-23) precisa, caso restassem dúvidas, que a maldição do v. 21 se aplica à Babilônia. A maldição é explicitada como oráculo de Javé, cujo domínio sobre os povos fica destacado.

Chegando a este final, o leitor deve lembrar que os dois grandes oráculos contra a Babilônia (13,2-22 e 14,4b-21+22-23) estão separados por um centro, que é um anúncio salvífico em favor de Israel (14,1-2+3). Deste modo são criadas duas oposições: Babilônia vs. Israel, castigo vs. salvação.

Concluindo: Is 13—14 oferece uma profunda reflexão sobre a perversão do poder político, convertido em ditadura, aqui sob a forma do imperialismo internacional.

2. Julgamento divino contra a prepotência da Assíria (Is 14,24-27)

24 *Iahweh dos Exércitos jurou, dizendo:*
Certamente o que projetei se cumprirá,
aquilo que decidi se realizará:
25 *Desmantelarei a Assíria na minha terra,*
pisá-la-ei nos meus montes.
O seu jugo será removido do meu povo,
o seu fardo será removido dos seus ombros.
26 *Este é o projeto que ele decidiu contra a terra inteira,*
e esta é a mão estendida contra todas as nações.
27 *Com efeito, Iahweh dos Exércitos tomou uma decisão,*
quem a anulará?
A sua mão está estendida, quem a fará recuar?

Da mesma maneira como a história e o destino de Samaria e Jerusalém se parecem (ver o que foi dito sobre 8,5s e 9,7s), também os de Assíria e Babilônia são equivalentes. Para Isaías o centro do poder opressor internacional era a Assíria, mas para os teólogos que atualizaram sua mensagem era a Babilônia, a qual colocam em primeiro lugar (cap. 13—14).

O oráculo é apresentado como um *juramento* de Javé, em primeira pessoa (v. 24-25a). A Assíria, que havia sido a "vara" nas mãos de Javé (5,26 e 7,18) mas que também se excedera orgulhosamente nessa missão (10,7s), é objeto de um castigo divino — v. 25a — que manifesta o *plano* de Javé (melhor do que "conselho"). Os acontecimentos históricos que conhecemos dão razão a este oráculo. O ataque de Senaquerib a Jerusalém em 701 foi um fato importantíssimo. Primeiro, porque o monarca assírio já havia conquistado dezenas de cidades no sul e sudoeste de Judá quando foi cercar a capital (cf. 2Rs 18,13 e aqui, Is 36,1). Os anais assírios falam de quarenta e seis cidades destruídas e de milhares de prisioneiros. Segundo, este acontecimento significou provavelmente a primeira experiência de exílio para muitos judeus, parecida e próxima à de Israel (dezembro de 722). Terceiro, a diferença da campanha de Senaquerib em 701 foi que não pôde tomar Jerusalém (Is 37,36-37). A leitura teológica desta libertação está relacionada com o tema de Sião como residência do rei Javé (cf. 6,1s; 8,18; 31,9; comp. Sl 48,2s; 76,3-4). O cerco a Jerusalém era um ataque a ele. Mas não teve êxito, e o v. 25a entende isso como efeito do juramento divino: Assur foi desmantelada "na *minha* terra / nos *meus* montes", diz Javé. Os sufixos possessivos indicam até onde chega a indignação do Deus de Israel pela invasão e a sujeição imperialistas: sua reação é uma defesa de seu povo.

O v. 25b (com sufixos pessoais que concordam com o sentido geral do que antecede, não com as palavras) é uma explicação do juramento contra a Assíria, composta com elementos de 9,3 e 10,27. Embora redacional, e exatamente por isso, é significativa: interpreta a dominação assíria como um jugo ou um fardo, com as conotações econômicas e sociais do símbolo: submissão, humilhação, trabalho forçado, pobreza. Continua-se por outro lado realçando o motivo da opressão/libertação.

Os v. 26-27 são uma reflexão sapiencial em terceira pessoa, que destaca a intervenção de Javé em todas as nações. A "mão estendida" indica castigo e força; não mais contra Israel (5,25; 9,11.16.20; 10,4), mas contra a Assíria e seus domínios. A expressão "todas as nações" não se refere realmente a um julgamento final e universal, mas dá a entender que a dominação da Assíria alcançará todas as nações. Por isso, o gesto de Javé não é apenas a salvação de Jerusalém mas leva também implícita a libertação de outros povos. A glória ("energia", segundo já comentamos) de Javé enche toda a terra, líamos em 6,3.

O oráculo de castigo contra a Assíria tem uma mensagem bem clara: Javé tem um plano/projeto (o vocábulo aparece três vezes nestes poucos versículos) que é o de libertar a terra dos imperialismos; a Assíria é apenas seu paradigma.

3. Sião, refúgio dos oprimidos (Is 14,28-32)

28 No ano em que morreu o rei Acaz, foi recebido este oráculo:
29 Não te alegres, ó Filistéia toda,
por ter sido partido o bastão que te feria,
porque da raiz da serpente sairá uma víbora,
e o seu fruto será uma serpente voadora.
30 Os primogênitos dos fracos terão pastagem,
os indigentes repousarão em segurança,
mas farei perecer pela fome a tua raiz
e darei a morte ao que resta de ti.
31 Uiva, ó porta! Grita, ó cidade!
Tu cambaleias toda, ó Filistéia!
Com efeito, do norte vem uma nuvem de fumaça;
ninguém deserta do seu posto.
32 Que resposta se dará aos mensageiros desta nação?
Que Iahweh fundou Sião
e ali se refugiarão os pobres do seu povo.

O profeta se volta agora para o sudoeste para advertir severamente os filisteus a não criarem esperanças vãs de rebelião por haver morrido o rei da Assíria ("o bastão que te feria", v. 29a). A morte de um tirano alegra todo o mundo (cf. 14,7-8). A imagem da Assíria é prolongada como "bastão" (10,5; 14,5 com frase parecida). Os v. 29b.30b indicam que a morte de um ditador ou de um tirano não significa de per si a eliminação de uma ditadura ou de um império. Se 29a está se referindo à morte de Teglat-Falasar III (ano 727 aC), os símbolos que seguem fazem alusão à vassalagem imposta por Sargão II nos países ocidentais, mas especialmente na costa filistéia: no ano 720 conquista Gaza e destrói Ráfia; em 711 acontece a célebre queda de Azoto, sem levar em conta que mais adiante, no ano 701, Senaquerib subjuga Acaron, outra fortaleza da confederação filistéia e grande centro de produção de azeite. O v. 30b insiste na aniquilação total; ao contrário de 6,13b, aqui não há toco ou raiz que permita a restauração (cf. a mesma idéia, com outras imagens, em Ez 5,12).

À não-alegria do v. 29 é acrescentada a exortação ao lamento no 31. "Filistéia toda", porque o oráculo se dirige à confederação das cinco cidades-estado filistéias (cf. também v. 29a). O símbolo da nuvem de fumaça tem também apoio na realidade, pois as escavações arqueológicas mostram como foi terrível a destruição das cidades filistéias nessa época.

Até aqui, as seqüências de 29-30 e 31 constam de três elementos paralelos: convite a não se alegrar/chorar; fundamentação ("por/porque"); e anúncio de destruição. Este fica no centro, se levarmos em conta que o v. 30 forma um conjunto com o 29 ("não te alegres... uiva...").

O v. 32 é diferente. Na sua primeira parte há uma alusão a um pedido de solidariedade antiassíria chegado a Jerusalém e vindo da Filistéia. Não é um mal unir-se contra um centro de poder imperialista como o da Assíria. De fato, Ezequias se rebelara (2Rs 18,7b) e isso só era viável unido a outros povos da mesma região. Mas Isaías vê as coisas de uma ótica de fé, como por ocasião da atitude inversa de Acaz de se apoiar na Assíria (Is 7,10s): os dirigentes de Jerusalém acrescentam a suas intenções políticas de libertação, em si corretas, uma desconfiança radical em relação a seu próprio Deus; a aliança com Javé implica esperar sua proteção. O texto de Is 14,32 não fala de uma ruptura da aliança como, pelo contrário, o texto geral desde o seu início (1,2-3 e as numerosas denúncias seguintes contra a classe governante de Jerusalém).

Por isso, embora o v. 32 tenha a forma de uma resposta aos embaixadores (filisteus, pelo contexto), é uma mensagem de segurança para os ouvintes/leitores (os israelitas) e no fundo é uma advertência séria: não os filisteus *mas Javé* é que é o protetor de Jerusalém. Para dizer isso o autor escreve esta frase admirável: "*Javé* fundou Sião e ali se refugiarão os pobres do seu povo". Essa é a mensagem central desta unidade. A presença de Javé em Jerusalém é celebrada em numerosos textos bíblicos: Is 31,4; Sl 48,9; 74,2; etc. Aqui no entanto é realçada a esperança dos pobres. Não parece que em Isaías o termo *'anawim* (nesse caso *'aniyym*) tenha já o sentido posterior de "humildes/simples" (melhor do que "piedosos", como se costuma traduzir). O vocábulo deve ter o mesmo sentido que em 3,14-15; 10,2 e 11,4, a saber, se refere aos oprimidos e por isso empobrecidos. São a maioria do povo, se forem excluídos os poderosos e dirigentes, tantas vezes fustigados pelo profeta como opressores.

Os oprimidos se refugiarão em Sião porque ali reside o Deus libertador, Javé. De modo que o oráculo termina com uma advertência à classe dirigente (a que recebe os mensageiros filisteus), cujo alcance é assinalado pelos v. 29.30b.31; e uma promessa de segurança para os oprimidos.

Um glosador, que entendera bem esta mensagem, acrescentou o v. 30a (não sabemos por que no lugar atual, interrompendo o pensamento dos v. 29-30b). Com imagens do mundo pastoril destaca a segurança econômica dos pobres em oposição à fome dos filisteus.

Este oráculo é datado no ano da morte de Acaz (v. 28), que ocorreu em 728 ou 716 segundo a cronologia que for adotada. A data de 727 coincidiria com a morte de Teglat-Falasar III e

suas ressonâncias libertacionistas nos povos dominados; mas estas ressonâncias se prolongaram no tempo, especialmente no caso das cidades-estado filistéias. De modo que também a data mais aceita (716) oferece um bom contexto para entender o oráculo.

4. Lamentação por Moab e proteção de seus exilados (Is 15—16)

A 15 1 *Oráculo a respeito de Moab.*
Verdadeiramente, em uma noite
foi destruída Ar-Moab e calou-se;
em uma noite foi destruída Quir-Moab e calou-se.
2 *A filha de Dibon subiu*
aos lugares altos para chorar.
Sobre o Nebo e em Medaba, Moab se lamenta,
todas as cabeças estão raspadas,
toda barba está cortada.
3 *Nas suas ruas o povo está cingido de saco;*
nos telhados e nas praças
todos se lamentam,
desfazendo-se em lágrimas.
4 *Hesebon e Eleale levantam um clamor,*
até Jasa se ouve a sua voz.
Eis por que os soldados de Moab se sentem vacilantes,
a sua alma está vacilante diante do que ocorre.
5 *O seu coração geme por Moab:*
os seus fugitivos já estão em Segor, em Eglat-Selisia.
Com efeito, a multidão sobe a ladeira de Luit a chorar,
pelo caminho de Horonaim ergue-se um pranto aflitivo,
6 *porque as águas de Nemrim estão reduzidas a desolação:*
a erva secou-se, a relva pereceu,
já não há nenhuma verdura.
7 *Eis a razão por que reuniram o que ainda*
conseguiram salvar dos seus bens
e o transportaram para além da torrente dos Salgueiros.
8 *Com efeito, o seu clamor espalhou-se por todo o território de Moab,*
até Eglaim chegam os seus lamentos,
até Beer-Elim chegam eles.
9 *Com efeito, as águas de Dimon estão tingidas de sangue,*
mas eu imporei a Dimon ainda uma desgraça:
um leão aos sobreviventes de Moab,
aos que restam no seu solo.

B 16 1 *Enviai o cordeiro do senhor da terra,*
de Sela, ao deserto,
ao monte da filha de Sião.

2 *Como pássaros em fuga,*
como uma ninhada dispersa,
tais são as filhas de Moab, junto aos vaus do Arnon.
3 *"Formai um conselho; tomai uma decisão.*
Em pleno meio-dia estende a tua sombra como a da noite,
esconde os dispersos, não reveles os fugitivos.
4 *Possam viver em teu seio os dispersos de Moab,*
sê para eles um refúgio contra o devastador.
Quando a opressão tiver cessado,
quando a devastação tiver terminado
e os que espezinham a terra tiverem desaparecido,
5 *o trono será firmado sobre o amor*
e sobre ele, na tenda de Davi,
se assentará um juiz fiel, que buscará o direito e zelará pela justiça".
A' 6 *Ouvimos falar a respeito da arrogância de Moab, da sua altivez desmedida,*
do seu orgulho, da sua arrogância, da sua raiva
e da sua tagarelice vã.
7 *Eis por que Moab se lamenta sobre Moab,*
ele todo se lamenta.
Por causa dos bolos de passas de Quir-Hareset,
gemeis profundamente consternados.
8 *É que os terraços cultivados de Hesebon definham,*
bem como os vinhedos de Sábama,
cujas uvas vermelhas subjugavam os príncipes das nações.
Chegavam até Jazer,
espalhavam-se pelo deserto,
os seus sarmentos pululavam
e se estendiam além do mar.
9 *Por isto choro juntamente com Jazer*
o vinhedo de Sábama;
rego-te com as minhas lágrimas,
Hesebon, e a ti, Eleale,
pois os gritos chegaram até as tuas colheitas e as tuas ceifas.
10 *O contentamento e a alegria dos teus vergéis desapareceram,*
nos teus vinhedos já não há canções alegres nem gritos de júbilo;
já não há quem pise o vinho no lagar,
os gritos alegres cessaram.
11 *Eis por que as minhas entranhas vibram*
por Moab como uma cítara,
e o meu coração, por Quir-Hares.
12 *Ver-se-á Moab a fatigar-se sobre o lugar alto*
e a entrar no seu santuário para orar,
mas nada conseguirá.

13 Essa é a palavra que Iahweh dirigiu outrora a Moab.
14 E agora Iahweh lhe falou assim: Dentro de três anos,
anos como de mercenário, a glória de Moab será
reduzida a nada, não obstante a sua imensa multidão.
O que restar será insignificante e impotente.

Moab sempre foi um vizinho importante para Israel, segundo as tradições do deserto (cf. Nm 21,10s; Dt 29,69) e da época monárquica (2Rs 3). O livro de Rute testifica as relações de vizinhança de Judá com Moab; mas tradições como as de Nm 25,1-9 ou Gn 19,30-38 revelam o rancor dos israelitas para com os moabitas.

Em Is 15—16 temos uma coleção de oráculos sobre Moab, diferentes entre si, mas alinhavados com maestria literária e profundidade teológica. As unidades são as seguintes: 15,1-4 e 5-8 (mais o acréscimo do v. 9); 16,1 com 3-5 (mais o v. 2) e 6-11 (mais as adições de 12 e 13-14). Quanto ao tom, pode ser feita uma observação geral: os oráculos principais supõem fatos concretos que os motivam, ao passo que os acrescentados falam do futuro, e com ameaças.

Outro fato literário digno de ser destacado é a estrutura concêntrica da coleção: 15,1-4.5-8 (mais 9) têm sua contraparte em 16,6-11 (mais 12 e 13-14) com o motivo dominante da lamentação sobre Moab. O centro, porém (16,1.[2].3-5), trata da proteção dos refugiados moabitas. Veremos no comentário a importância deste centro.

Is 15,1-4 não descreve, e menos ainda anuncia, um ataque contra Moab. O país já fora saqueado e o profeta entoa uma lamentação por essa situação de sofrimento: usa para isso o verso próprio deste gênero literário (3+2 acentos/palavras) e se refere explicitamente a alguns ritos de luto (v. 2b, por exemplo). Nesta unidade e na seguinte (v. 5-8) se repete o léxico chorar/lamentar/reclamar. As cidades mencionadas são principalmente do norte em 1-4 e do sul em 5-8; no v. 5 se fala de fugitivos, tema de 16,1.3-5.

O intérprete que acrescentou o v. 9 (note-se a mudança de pessoa do verbo) não descreve a desgraça de Moab mas anuncia algo pior para o futuro. Talvez apresente como profecia *ex eventu* um fato recente por ele conhecido, como as campanhas de Nabucodonosor II contra essa região no início do século VI aC (ano 582).

Ignoremos por enquanto esse v. 9 e passemos de 15,8 para 16,1. Surge uma voz que fala a alguém no imperativo: "Enviai o cordeiro do senhor da terra, de Sela, ao deserto (de Moab,

Jerusalém está na linha do deserto de Judá), ao monte da filha de Sião" (há outras traduções deste versículo). O *targum* fala de presentes ao rei Messias. Pede-se que se mande um presente a Jerusalém, pensa-se que através de uma embaixada oficial. Pede-se a Jerusalém, com imagens tão belas como a da sombra em pleno meio-dia (v. 3a), que sirva de refúgio para os fugitivos de Moab que estão diante do deserto (cf. 15,5s). A exortação dos v. 3-4a é dirigida a Jerusalém, evidentemente. O centro de interesse passa agora de Moab para Jerusalém. O atualizador quer falar desta cidade, de seu papel de asilo aos exilados e sobretudo de sua libertação futura (v. 4b: o "quando tiver cessado a opressão... a devastação" revela uma esperança de libertação não muito longe). É difícil saber o contexto destas duas passagens, por isso mesmo sua mensagem tem um alcance maior. Não sabemos de que refugiados se trata em 15,5 e 16,3-4; podem ser, para nós, os de nossa época. Não sabemos de que opressão fala o v. 4b, mas pode ser a que vivemos em nossos dias.

O v. 5 está repleto de riqueza teológica. O futuro governante (de Jerusalém, pois se trata dela) caracterizar-se-á por sua orientação para a justiça, o amor e a fidelidade. As últimas duas palavras (em hebraico *hésed* e *'emet*) fazem parte do campo semântico da aliança. A teologia deste oráculo é afim à de 1,26; 9,6 e 11,3-5 (ver também Sl 89,15; 2Sm 7,16; Is 55,3). Do governante (melhor do que "juiz" neste contexto) não se pedem êxitos militares nem grandes realizações materiais mas a práxis da justiça e da fidelidade à aliança.

Em 16,6-11 voltamos à situação lamentável de Moab. Lamento e tristeza são as notas dominantes. As cidades mencionadas são sobretudo da região setentrional de Moab. Seguem uma ordem concêntrica: Moab (três vezes)/Quir-Hareset/Hesebon/Sábama/Jazer//deserto-mar/Jazer/Sábama/Hesebon e Eleale/(Moab)/Quir-Hareset/Moab (três vezes). O desastre é a derrocada da economia camponesa. A menção no centro do "deserto-mar" pode se referir ao próspero comércio moabita, agora arruinado.

Algo notável: até agora se supunha um desastre político-militar em Moab e se entoava uma lamentação; mas 16,6 (que fica no centro de 15—16 se abstrairmos a releitura, neste momento central, de 16,1-5) nos dá a compreensão teológica de tudo isto. Dos cinco termos que descrevem o pecado de Moab, quatro explicitam sua arrogância ou altivez. Voltamos assim a um pecado do qual o profeta já criticou Jerusalém (2,6-17; 3,16; 5,15.21) ou Samaria (9,8b) e Babilônia (13,11-12; 14,4s). Comparar com Ez 30,13s sobre o Egito, Zc 9,6 (filisteus), 10,11s (Assíria); Sf 2,10 fundamentará o castigo de Moab e Amon em seu orgulho.

Um intérprete tardio acrescentou o v. 12 sobre o futuro de Moab, como fez o de 15,9; sua preocupação é em relação ao culto, tema alheio a estes oráculos. E um último glosador escreveu em prosa os v. 13-14 para atualizar o que estava transmitindo: "outrora... agora...". Alude a uma futura humilhação e devastação de Moab.

5. Do castigo à proteção (Is 17,1-14)

Este capítulo 17 deve ser lido como uma totalidade estruturada em forma concêntrica, como em tantos outros casos. Alguns exegetas pensam que os v. 12-14 não se coordenam com 1-11, e outros querem uni-los ao cap. 18 (que também começa com um "ai"). Mas é mais inteligível sua conexão com 1-11, como contraponto aos v. 1-3. A seqüência estrutural seria então:

A 1-3 contra Damasco (povo estrangeiro)
B 4-6 contra Israel
C 7-8 conversão
B' 9-11 contra Judá
A' 12-14 contra a invasão dos povos (Assíria?)

Os extremos se interessam por dois países estrangeiros e conflitivos para Israel e Judá (cf. 7,1s). O centro parece universalizar (fala do "homem") embora a referência ao "santo/especial de Israel" se refira à experiência israelita. *B* e *B'* se ocupam dos dois reinos, mas com uma defasagem em favor de Judá no final (v. 14b). Como outras vezes, o centro responde a uma tentativa tardia de reler profecias anteriores.

A Contra Damasco (17,1-3)

1 Oráculo a respeito de Damasco.
Damasco deixará de ser uma cidade;
reduzir-se-á a um montão de ruínas.
2 As cidades de Aroer, abandonadas para sempre,
pertencerão aos rebanhos:
eles se deitarão ali sem que ninguém os espante.
3 Efraim deixará de ser uma fortaleza,
Damasco deixará de ser um reino.
O que restar de Aram terá uma glória
semelhante à glória de Israel.
Oráculo de Iahweh dos Exércitos.

O título "oráculo" (lit. "carga") "contra Damasco" não abrange todo o capítulo, mas os v. 1-3. É um anúncio de castigo, compreensível antes de 732, data da conquista de Damasco pelos assírios, a não ser que se trate de uma profecia *ex eventu*, que "interpreta" como projetado por Javé um fato já conhecido. As conotações políticas do oráculo transparecem nas designações de "cidade/cidades/fortaleza/reino"; o futuro de Damasco (e suas cidades subordinadas) será a destruição. O motivo do "resto" do v. 3 não tem um conteúdo salvífico ou de esperança, mas de destruição (cf. 6,13, sem a releitura final; 10,19; cf. Am 3,12; 4,11). O v. 3, além disso, lembra retrospectivamente o contexto de 7,1-9. A sorte de Aram (Damasco, reino arameu) será parecida com a "glória" dos israelitas: ou é uma fina ironia (os israelitas, já dominados pela Assíria, estão sem glória) ou então é uma metáfora para designar a nobreza, a classe dirigente da Samaria (comp. 16,14).

B Fim de Israel (17,4-6)

4 Naquele dia, sucederá que a glória de Jacó definhará
e a gordura do seu corpo se esvairá.
5 Tudo se passará como quando o ceifeiro colhe o trigo,
quando os seus braços apanham as espigas;
tudo se passará como quando alguém anda a respigar as
espigas no vale de Rafaim.
6 Sobrará algum restolho,
como quando se vareja a oliveira:
ficam duas ou três azeitonas nos ramos mais altos,
quatro ou cinco nos demais galhos.
Oráculo de Iahweh, Deus de Israel.

Para Isaías Damasco e Israel vão juntos muitas vezes, como sabemos. Por isso essa associação de oráculos. Não há nenhuma fundamentação para o castigo contra Israel. Talvez porque o texto se "lembra" do que foi dito antes (9,7s). Com duas imagens fáceis de entender (o enfraquecimento e a experiência da colheita) o profeta pinta a sorte negativa da "glória" (nobreza?) de Israel. A idéia dos v. 5-6 é a seguinte: na colheita do trigo e da oliva se costuma deixar uma sobra ou respiga (que é para os pobres: cf. Lv 19,9; 23,22; Dt 24,19; cf. Rt 2,2), mas em Israel nem isso ficará no dia de seu castigo. O vale de Rafaim não fica em Israel mas ao sudoeste de Jerusalém, e serve de comparação para o ouvinte/leitor do sul, onde é escrito o texto; é o lugar mais perto de Jerusalém onde se pode cultivar e colher cereais.

C A volta para Javé (17,7-8)

7 Naquele dia o homem atentará para o seu criador e os seus
olhos se voltarão para o Santo de Israel. 8 Ele não tornará
a atentar para os altares, obra das suas mãos,
objeto que os seus dedos fabricaram; ele não voltará a olhar
para as estelas sagradas, nem para os altares de incenso.

A fórmula "naquele dia" se refere a situações já descritas em 1-3 e 4-6. O tema agora é o do *olhar* para o "fabricante/santo ou especial" de Israel (há cinco alusões com os vocábulos "atentar/olhar". Os títulos de Javé antecipam a linguagem do Segundo Isaías, e combinam criação com história salvífica. O motivo do "olhar", como gesto de reconhecimento e de auxílio, já foi assinalado em 5,12 e será novamente em 31,1, aqui em paralelo com "procurar a Javé" e com repetição do título "santo/especial de Israel". Vale a pena comparar também com Lc 23,47-49.

O sujeito "homem" do v. 7 é interpretado muitas vezes como uma tentativa do texto de universalizar, como já anotamos. Mas não temos neste caso um texto sapiencial e sim profético, que fala de uma situação concreta e não de experiências universais. A própria linguagem do v. 7 nos limita à vivência religiosa de Israel.

O v. 7 contém um pensamento completo, mas um glosador/intérprete posterior quis precisar seu sentido, opondo o olhar para Javé com o dos objetos cultuais idolátricos (sem o v. 8 a oposição seria, por exemplo, "olhar para Javé/olhar para outros Deuses", ou talvez "a outros poderes" para apoio militar (como em 31,1). De qualquer maneira, o texto atual está encerrado na forma anotada, revelando uma preocupação antiidolátrica tardia. A seqüência "só Javé/não outros deuses (implícito)/não seus símbolos" é paralela à do decálogo: "não outros Deuses/só a mim/não seus símbolos (daqueles) nem adorá-los" (esquema de Ex 20,4-5; Dt 5,7s). Mas o contexto de Is 17,7-8 é político, não apenas religioso: no perigo se recorrerá a Javé e não a outro poder do céu ou da terra.

B' Julgamento contra Jerusalém (17,9-11)

9 Naquele dia as suas cidades de refúgio serão abandonadas,
como outrora as florestas e os matagais,
diante dos filhos de Israel;
será uma desolação.
10 Visto que te esqueceste do Deus da tua salvação

e não te lembraste da montanha da tua fortaleza,
tu te pões a formar plantações de deleite
e a plantar sarmentos estranhos.
11 *No dia em que os plantas, tu os fazes crescer,*
na manhã seguinte fazes com que eles floresçam,
mas a colheita se esvai no dia da doença,
da dor incurável.

O tema central desta unidade está no v. 10a, sintético e expressivo. "Esquecer" do Deus libertador é uma ingratidão imperdoável; equivale ao "não (re)conhecer" de 1,3 e, portanto, à infidelidade à aliança. Pelos títulos atribuídos a Javé ("salvador/montanha poderosa") — o primeiro muito isaiano, o segundo de antiga tradição (cf. Dt 32,4; Sl 31,3; 71,3; 89,27; etc.) — aquele "esquecimento" implica em não confiar nele nem em sua capacidade de salvar. Tal atitude tem a ver com as classes dirigentes, não com o povo em geral, que não toma decisões políticas. Em substituição a Javé florescem os cultos de fertilidade aos quais se refere a comparação vegetal dos v. 10b-11a; o adjetivo "estranho/estrangeiro" é bem entendido no referido contexto.

Os extremos da unidade falam do castigo: o v. 9 sobre as cidades, e 11b sobre os jardins, seguindo a metáfora vegetal. Em ambos os casos há uma fina ironia: em 11b se diz que a colheita se esvai (apesar dos Deuses da fertilidade!), em 9 as cidades são abandonadas, e esta expressão serve de contraponto ao esquecimento de Javé. Além do mais, a referência às cidades é muito significativa. Trata-se de cidades fortificadas, símbolo de uma confiança que não é colocada na "montanha da fortaleza" (v. 10a). Esta passagem pode ser comentada por Os 8,14: "Israel esqueceu quem o fez e construiu palácios. Judá multiplicou as cidades fortificadas. Mas eu mandarei fogo sobre as cidades que consumirá as cidadelas".

A' Contra a onda dos povos (17,12-14)

12 *Ai! Alvoroço de uma multidão de povos,*
como o rugir dos mares agitados,
de povos em tumulto como o tumultuar de grandes águas!
13 *(De povos em tumulto como o tumultuar de águas poderosas).*
Ele as ameaça e elas fogem para longe,
arrastadas como a palha dos montes pelo vento,
como as hastes secas pelo tufão.
14 *Ao entardecer sobrevém o susto;*
antes do amanhecer não há mais nada.
Tal a porção daqueles que nos despojam,
a sorte daqueles que nos saqueiam.

O tema do v. 12 (e sua repetição parcial em 13a) é o conhecido motivo da coligação de povos ou reis inimigos contra Jerusalém ou contra seu rei (Sl 2,1s; 48,5-6; 68,13s; 110,1s; ver sobre Is 8,9-10). O motivo do embate do mar não é apenas uma metáfora, é também um símbolo das forças caóticas, do gesto criador. O ator neste caso é Javé, subentendido no v. 13b. Javé faz os atacantes desaparecerem (final do v. 14a). O discurso se aplica muito bem à fé na invulnerabilidade de Jerusalém (cf. Sl 46; 48; 76). O oráculo tem uma intenção exortativa: despertar a confiança *em Javé* (comp. 7,9b).

O texto pode se referir historicamente à campanha de Senaquerib contra Jerusalém em 701 e o oráculo referir-se-ia à Assíria. Não há maiores indícios no texto. O certo é que a reflexão geral de 14b vale para qualquer situação de opressão. Observe-se que este final fala de uma experiência de despojo e saque organizado por nações poderosas contra um país pequeno. O oprimido deve criar esperança. Encontramos mais uma vez uma coincidência econômica como base do oráculo profético. O profeta lê Deus nos acontecimentos reais.

6. Mensagem aos embaixadores da Núbia (Is 18,1-7)

1 Ai da terra dos navios alados,
que fica além dos rios de Cuch!
2 Que envia mensageiros pelo mar,
em barcos de papiro, sobre as águas!
Ide, mensageiros velozes, a uma nação de gente de alta
estatura e de pele bronzeada,
a um povo temido por toda parte,
a uma nação poderosa e dominadora,
cuja terra é sulcada de rios.
3 Todos vós, habitantes do mundo,
vós, moradores da terra,
quando se erguer um sinal nos montes, haveis de ver,
quando ressoar a trombeta, haveis de ouvir.
4 Com efeito, eis o que me disse Iahweh:
Conservar-me-ei tranqüilo no meu posto a contemplar
como um calor ardente em plena luz do dia,
como uma cerração no calor da ceifa.
5 Pois que antes da vindima, ao chegar o fim da florada,
quando a flor se transforma em uva que vai amadurecendo,
aparam-se os sarmentos com a podadeira,
removem-se os ramos luxuriantes, desbasta-se.
6 Mas tudo será abandonado às aves de rapina dos montes
e aos animais selvagens;

as aves de rapina veranearão ali,
ali passarão o inverno os animais selvagens.
7 *Naquele tempo um povo de alta estatura e de pele bronzeada,*
um povo temido por toda parte, uma nação poderosa e
dominadora, cuja terra é sulcada de rios, trará dons
a Iahweh dos Exércitos, ao lugar onde se invoca o nome
de Iahweh, ao monte Sião.

Nesta unidade há muitos problemas de crítica textual e de compreensão do vocabulário. Mas capta-se a idéia geral. Cuch está ao sul do Egito e corresponde à Etiópia posterior. Por que Isaías tem interesse neste país distante? No final do século VIII aC os núbios ou etíopes controlaram o Egito, sendo desta origem a 25ª dinastia. Por isso este oráculo sobre Cuch não difere muito dos seguintes sobre o Egito (19,1-15 e 16-24). É provável que daquele país tenha saído uma embaixada político-militar para Jerusalém, como parte da resistência antiassíria. A atividade "fluvial" da Etiópia (v. 1-2a) é conhecida; seus homens altos também. Já o historiador grego Heródoto descrevia os etíopes como "os homens mais altos e formosos" (comp. v. 2b.7b).

O oráculo é uma contramensagem: os embaixadores devem voltar a seu lugar de origem (v. 2b). O v. 3 é uma chamada de atenção a todo o mundo para que escute o que Javé vai dizer. Esta mensagem está cifrada numa imagem vegetal muito rica: quando tudo está pronto para que o fruto da videira comece a amadurecer (alusão aos acordos político-militares em perspectiva), Javé toma a podadeira e corta... (v. 5). Aparece assim como o senhor da história humana.

O final do v. 5 e o 6 dão a entender que Javé fará uma "limpeza" na vinha, jogando fora o que não serve.

O v. 7 é uma releitura tardia, que aproveita o oráculo dos v. 1-6 sobre um povo distante para afiançar a doutrina da difusão universal do nome de Javé e a centralidade internacional de Jerusalém. Em termos parecidos se expressam Sf 3,8-10 e o Sl 68,31-33 (ver mais adiante sobre Is 60).

Deve-se observar, finalmente, que este oráculo *sobre* Cuch é na realidade uma mensagem aos governantes de Jerusalém, os únicos que escutam ou lêem este texto.

7. Sobre o Egito (Is 19,1-25)

Este capítulo é dedicado ao Egito e se divide em duas partes muito diferentes: os v. 1-15 destacam o julgamento condenatório sobre o país do Nilo, ao passo que 16-25 são um prognóstico profético sobre a conversão do Egito a Javé. É outro caso de reelaboração hermenêutica de um texto profético à luz de idéias ou situações novas. A justaposição dos dois textos não é contraditória e sim o testemunho de uma visão profunda do projeto salvífico de Javé, o Deus de Israel.

a) Os fracassos do Egito (19,1-15)

1 Oráculo a respeito do Egito.
A *Iahweh, montado em uma nuvem veloz, vai ao Egito.*
Os deuses do Egito tremem diante dele
e o coração dos egípcios se derrete no seu peito.
2 Excitarei egípcios contra egípcios;
eles lutarão entre si, irmãos contra irmãos,
cada um contra o seu próximo,
cidade contra cidade e reino contra reino.
3 O espírito dos egípcios será aniquilado no seu íntimo,
confundirei o seu conselho.
Eles irão em busca dos seus deuses vãos,
dos encantadores e dos adivinhos.
4 Entregarei o Egito
nas mãos de um senhor cruel;
um rei prepotente os dominará.
Oráculo do Senhor Iahweh dos Exércitos.
B *5 As águas se esvairão do mar,*
o rio se esgotará e ficará seco;
6 Os canais acabarão cheirando mal,
as correntes do Egito irão minguando e secarão;
a cana e o junco se cobrirão de praga.
7 Os caniços do Nilo — das margens do Nilo —
e toda planta cultivada do Nilo
secarão, se dispersarão e se extinguirão.
8 Os pescadores se lamentarão e se cobrirão de luto:
todos aqueles que lançam o anzol no Nilo,
aqueles que estendem a rede sobre as suas águas ficarão desacorçoados.
9 Aqueles que preparam o linho cardado se sentirão frustrados,
bem como os que tecem alvos panos;
10 acabarão arrasados os seus tecelões,
desconsolados ficarão todos os seus assalariados.
A' *11 Na verdade, os príncipes de Soã,*

os mais sábios conselheiros do faraó
formam um conselho estulto.
Como vos atreveis a dizer ao faraó:
"Sou filho de sábios, filho dos reis antigos"?
12 *Onde estão os teus sábios?*
Que anunciem, então, para que se saiba,
o que decidiu Iahweh dos Exércitos a respeito do Egito!
13 *Portam-se como loucos os príncipes de Soã,*
os príncipes de Nof estão iludidos,
aqueles que constituíam a elite dos seu nomos
desencaminharam o Egito.
14 *Iahweh espalhou entre eles*
um espírito de confusão;
de modo que desencaminham o Egito em todos os seus empreendimentos,
como se desencaminha um embriagado que vai vomitando.
15 *Nenhum empreendimento conseguirá realizar o Egito,*
seja obra da cabeça ou da cauda, da palma ou do junco.

Como mostra a diagramação do texto, os v. 1-15 se dividem em três unidades facilmente reconhecíveis, das quais no entanto a primeira e a terceira se parecem entre si pelos temas e o léxico (menção de Egito/faraó; motivo do "plano/projeto"; ênfase no político e ideológico), enquanto que a unidade do meio (*B*) trata do Nilo e do econômico (a única menção do Egito no v. 6 é em hebraico uma palavra diferente, *masor* em lugar da corrente, *misráyim*). O conteúdo teológico é importante e convém rastreá-lo unidade por unidade.

A v. 1-4. O texto inicia com a breve descrição de uma estranha teofania de Javé, que é visto andar de carro (como um rei de então) sobre as nuvens e dessa forma entrar no Egito. Há um tom de solenidade nestas poucas palavras. Já sabemos que o Deus que anda sobre as nuvens (cf. Dt 33,26; Sl 68,5 e comp. 34; 104,3, as nuvens são o carro de Javé) é o que domina a natureza e é criador de sua fecundidade. No contexto cananeu é um título de Baal, o Deus da vida, especialmente dos campos; aqui tem a ver em particular com os v. 5-11.

A entrada de Javé no Egito produz um desconcerto em todos os níveis, a começar pelos Deuses (v. 1b), seguindo-se a guerra civil (v. 2a) e as lutas internas do império (v. 2b, que faz alusão ao Alto e ao Baixo Egito ou aos reinos subjugados). É uma época em que surgem muitas lutas internas, sobretudo na região do Delta. O v. 3 acentua a inutilidade dos planos político-militares, mesmo com o recurso da adivinhação (cf. também 8,19 e Ex 7—8. Israel guarda memória da *dura* servidão sofrida no Egito Ex 1,11;

6,6.9). Pois bem, agora é a vez deste país, dominador e escravizador de povos, suportar um "senhor cruel" e um "rei prepotente" (v. 4). Alguém poderia pensar na dominação etíope sobre o Egito no final do século VIII (25ª dinastia) ou, talvez melhor, nas perspectivas de invasão assíria com Sargão II, que de fato se mobiliza na região filistéia perto do Delta, embora sejam seus sucessores Senaquerib, Asaradão e Assurbanipal que conquistarão o Egito.

Em síntese, os v. 1-4 destacam o fracasso político-militar do Egito. A fórmula "oráculo do Senhor Javé dos Exércitos" encerra esta pequena unidade.

B v. 5-10. O texto discorre agora por outros canais. Como outrora, Javé envia uma nova praga: o Egito fica sem água. Como tudo depende do Nilo e de seus afluentes ou canais, a seca provocada por Javé tem efeitos econômicos desastrosos: na agricultura (6b-7), na indústria pesqueira (v. 8) e têxtil (v. 9). Por causa da seca não há produção de linho nem trabalho para os tecelões. Curioso: quem produz a seca é o dono da natureza e dador de fertilidade (v. 1). O v. 10 termina com uma referência ao desânimo dos trabalhadores. Esta emergência social e econômica torna agudo o quadro político-militar dos v. 1-4.

Deve-se observar por fim a ironia escondida na única designação de Egito nesta unidade: *masor* (v. 6) significa "fortaleza"...

A' v. 11-15. Voltamos ao ambiente político de *A* (v. 1-4), mas agora com uma ênfase no ideológico. Predomina o tema dos sábios, dos conselheiros do faraó. No Egito há uma admiração e cultivo imemorial da sabedoria (não intelectual mas prática e especialmente condutiva). Os sábios não podem faltar nos níveis de governo. Pois bem, aqui são ironizados. Para a pergunta retórica do v. 11, comp. Jr 2,23; 8,8 e 48,14. O desafio oratório do v. 12 nos antecipa a linguagem de disputa do Segundo Isaías (41,22-23; 43,9). Aos "planos/conselhos" dos sábios (v. 11 e 13-14) se opõe "o que decidiu Javé dos Exércitos *contra o Egito*" (v. 12b). Este v. 12 é o central, enquanto que 11 e 13 o cercam em forma de oposição. Os príncipes de Soã (Tânis, no Delta) e de Nof (Mênfis, perto do Cairo atual) deviam proteger as fronteiras com a Ásia, mas fracassaram em seu papel de conselheiros do faraó.

O v. 14 sintetiza tudo e expõe o fundamento teológico do que sucede no Egito: é o Deus do v. 1 que intervém para que os sábios e conselheiros egípcios fracassem. Assim, todo o Egito se frustra em suas empresas político-militares e econômicas. O aspecto ideológico é fundamental nesta unidade. Começando

pelo ideológico (Deuses, conselheiros), o fracasso é total (governo, artesãos, agricultores, pescadores).

O v. 15, por fim, é um acréscimo que provém do v. anterior e de 9,13; enfatiza o tema recorrente do fracasso de toda a empresa do Egito.

b) O Egito reconhecerá Javé (19,16-25)

16 Naquele dia, os egípcios serão como mulheres: tremerão
e sentirão pavor diante do gesto da mão de Iahweh dos
Exércitos quando ele a mover contra eles. 17 A terra de Judá
será motivo de vergonha para o Egito: toda vez que
alguém lha lembrar, ele se sentirá apavorado à vista
da decisão que Iahweh dos Exércitos tomou a seu respeito.
18 Naquele dia haverá no Egito cinco cidades que falarão
a língua de Canaã e prestarão juramento a
Iahweh dos Exércitos; uma delas se chamará
"cidade do sol". 19 Naquele dia, haverá um altar dedicado
a Iahweh no seio do Egito e uma estela consagrada a
Iahweh junto da sua fronteira. 20 Esses servirão de sinal
e testemunho a Iahweh dos Exércitos na terra do Egito:
quando eles clamarem a Iahweh por causa dos seus
opressores, este lhes enviará um salvador e defensor que
os livrará. 21 Iahweh se dará a conhecer aos egípcios
e os egípcios, naquele dia, conhecerão a Iahweh e o servirão
com sacrifícios e oblações e farão votos a Iahweh e os
cumprirão. 22 Iahweh ferirá os egípcios, feri-los-á,
mas lhes dará a cura. Então eles se converterão a Iahweh
e ele os atenderá e lhes dará a cura. 23 Naquele dia,
haverá uma vereda do Egito até a Assíria: os assírios irão
ao Egito e os egípcios irão à Assíria e os egípcios
servirão juntamente com a Assíria. 24 Naquele dia,
Israel será o terceiro, ao lado do Egito e da Assíria,
uma bênção no seio da terra, 25 bênção que pronunciará
Iahweh dos Exércitos: "Bendito meu povo,
o Egito e a Assíria, obra das minhas mãos, e Israel,
minha herança".

Este é um texto peculiar, pelo seu universalismo e pela posição antitéica em relação aos v. 1-15. Contém seis breves oráculos que começam pela fórmula "naquele dia". É possível que quase todos tenham sido independentes entre si; observam-se certos deslizamentos, por exemplo, de "terra de Judá" (v. 17) para "Israel" no último oráculo (v. 24-25). Cada oráculo tem também um sentido fechado e podem ser entendidos como anúncios separa-

dos. É possível contudo captar uma coerência narrativa e literária, como aparece já pela diagramação que demos a esta passagem. Não só que cada oráculo esteja estruturado concentricamente (*aba'*), mas todo o conjunto pode também ser explicado em *ABCDC'B'A'*, com o epicentro em 20b-21 (opressão/libertação do Egito; reconhecimento mútuo entre Egito e Javé; culto a Javé). O vocábulo "Egito" ocorre quatorze vezes (sete até chegar ao centro, e outras tantas na volta) sendo o fio condutor.

Quanto ao conteúdo geral, a passagem começa com uma crise no Egito e termina com uma bênção. Os hebreus oprimidos antigamente pelo Egito se libertaram pela ação de Javé e conquistaram a terra de Canaã. Agora o profeta de Is 19,16-25 anuncia uma conquista não militar e sim religiosa de Canaã (cf. v. 18) em direção ao Egito. A inversão é proposital.

Há muitas opiniões sobre o contexto histórico ao qual se refere o texto presente, sem dúvida pós-isaiano e pós-exílico. Alguns autores propõem a data de sua composição para a época alexandrina, quando ptolomeus (do Egito) e selêucidas (da Síria) estavam em guerra constante, com conflitos também em território judeu. Mas é melhor não datar. O texto é utópico e nesse sentido ultrapassa qualquer situação concreta, ficando assim mais aberto a nossa própria releitura.

A v. 16-17. "Naquele dia" liga com o v. 1, sobre a entrada de Javé no Egito com manifestação de poder. Aqui, ele agita sua mão (para este gesto ver 10,15; 11,15 com referência ao Êxodo; 13,2; Zc 2,13), causando terror no Egito; comp. Ex 7,4a.5. Ex 15,12-16, um texto que celebra a libertação da escravidão do Egito, descreve também o espanto causado pela presença de Javé. O v. 17a é esclarecido por 17b: não se trata da força política ou militar de Judá mas do *Deus* dessa terra. Retoma-se o vocabulário do "plano/projeto" de Javé (como no v. 12, em oposição aos "planos" do Egito, v. 3 e 11).

Em síntese, é a presença de Javé no Egito que espantará seus habitantes. Até aqui se trata de um anúncio de castigo.

B v. 18. Este oráculo se interessa exclusivamente pelas *cidades* do Egito que farão juramento a Javé, ou seja, que aderirão a ele. Uma delas é mencionada pelo nome: *Ir ha-heres* "cidade da destruição". Mas provavelmente se trata de *Ir ha-heres* "cidade do sol" (alusão a Heliópolis). Esta menção é devida a sua importância ou à necessidade de retomar o termo "cidade", para pôr no meio o juramento a Javé, que implica seu reconhecimento. A "língua de Canaã" é o aramaico (idioma dessa região

desde a época persa) ou, senão, alude ao hebraico como língua cultual dos judeus.

Havia judeus no Egito há muito tempo (cf. 2Rs 23,34), sobretudo a partir do último período do reino de Judá (Jr 24,8; 42s). O Segundo Isaías também dá a entender isso (Is 49,12). Nosso oráculo, contudo, não parece falar apenas desses judeus morando em território egípcio, mas dos próprios egípcios. É o que sugere o contexto atual.

C v. 19-20a. Trata-se de uma presença cultual de Javé, adorado no Egito (altar e estela). A estela estará na fronteira, talvez não para delimitar, mas para unir os dois povos. O altar, no centro do país, como sinal e testemunho da presença de Javé em todo ele.

D v. 20b-21. Note-se a seqüência em 20b de "opresão/clamor/envio de um salvador", exatamente como na história do Êxodo (Ex 1—15). O uso do vocábulo "salvador" (*moshi'*) suscita também no leitor a lembrança dos juízes (chamados com aquele título em Jz 3,9.15; 12,3). O v. expressa o tema principal: "Javé se dará a conhecer aos egípcios e os egípcios conhecerão Javé". O "conhecerão que eu sou Javé" referido ao castigo dos egípcios em Ex 7,5; 14,4.18 se transforma agora num reconhecimento de Javé por sua ação salvífica, como haviam feito os israelitas segundo Ex 14,31. Do clamor a Javé pela opressão, os egípcios passam a celebrá-lo cultualmente (v. 21b). O leitor que está lendo seguidamente todo o texto se lembrará que em 1,3 Isaías recrimina Israel por "não (re)conhecer" a ação salvífica de Javé. Esta acusação a Israel adquire agora um sentido novo, por oposição ao gesto dos egípcios. Muitas vezes os de fora estão mais "dentro" do que se pensa.

C' v. 22. À presença cultual de Javé na terra do Egito (*C*, v. 19-20a) corresponde uma presença transformadora. Javé é o *curador*. Também aqui se cria uma oposição com 6,10 onde *não* há conversão nem, portanto, cura; os egípcios, *sim*, se converterão e serão curados. O motivo do "ferir" prepara o "curar" mas se refere retroativamente ao que foi dito em 19,1-15 (e, à distância, em Ex 7s).

B' v. 23. São mencionados os dois inimigos principais de Israel (Babilônia substituirá em seguida a Assíria nesse papel); mas são também dois impérios cujo domínio os israelitas experimentaram mais de uma vez. A construção de uma vereda (o vocábulo hebraico *mesillá* equivale mais à nossa "autopista") é um motivo muito significativo, que nos prepara para ler a abertura

do 2-Isaías (40,3s) e que sempre tem um caráter solene (cf. já em 11,16 e mais adiante: 49,11; 62,10). O texto marca a intercomunicação entre Egito e Assíria, mas termina assinalando a veneração de Javé por ambos os povos. Em Is 27,13 se anunciará o retorno dos judeus exilados na Assíria e Egito, enquanto que em nosso oráculo se alude às próprias nações que se unirão entre si no culto a Javé.

O final do v. 23 foi traduzido de acordo com o plural do verbo e o contexto ("os egípcios servirão (a Javé) juntamente com a Assíria"). Não se justifica a versão "o Egito servirá a Assíria" como fazem os LXX, que se aproveitam da ambigüidade gramatical do texto para introduzir uma releitura que lhes interessa (expressa a situação difícil da comunidade judia que vive em Alexandria).

A' v. 24-25. Estamos no ponto culminante: Israel, que está no centro geográfico que une o Egito com a Assíria, será o mediador da bênção. Antes era a "passagem" dos exércitos conquistadores; agora é a ponte da bênção. No v. 25 cada um dos três povos recebe um título significativo: o Egito é o "povo" de Javé; a Assíria, a obra de suas mãos; e Israel a sua herança. É sobretudo notável a transferência dos dois primeiros títulos. Israel se tornara "povo de Javé" justamente por ocasião da libertação da opressão egípcia (cf. Ex 3,7; 5,1; 7,16). Neste mesmo livro *Israel* é chamado de a obra das mãos de Javé (textos do 3-Isaías como 60,21; 64,7). Segundo 19,25 também a Assíria o será.

Esta passagem final ajuda a romper esquemas sobre privilégios ou títulos de superioridade de uns sobre outros baseados em valores religiosos. Daqui para frente tudo é novo. Deus opera as transformações menos esperadas. Este texto é um convite para superar preconceitos, a nos abrirmos ao inesperado e talvez não desejado.

8. Advertência à Núbia e ao Egito (Is 20,1-6)

[1] No mesmo ano em que o comandante enviado por Sargon, rei da Assíria, veio a Azoto, atacando-a, e tomando-a, [2] falou Iahweh por intermédio de Isaías, filho de Amós, e disse: "Eia, tira o pano de saco de sobre os teus lombos e descalça os sapatos dos teus pés". Ele assim fez, andando nu e descalço. [3] Então disse Iahweh: "Da mesma maneira que o meu servo Isaías andou nu e descalço durante três anos — sinal de presságio que diz respeito ao Egito e a Cuch —, [4] dessa mesma maneira o rei da Assíria

levará os cativos do Egito e os exilados de Cuch — jovens
e velhos — nus e descalços, com as nádegas descobertas —
vergonha do Egito! 5 Eles ficarão apavorados e envergonhados
por causa de Cuch, a sua esperança, e por causa do Egito,
o seu orgulho. 6 Naquele dia dirão os habitantes destas costas:
'Eis o que ficou da nossa esperança, à qual recorremos
para o nosso socorro, a fim de nos livrarmos do rei
da Assíria. Como havemos de nos salvar agora?"

Esta passagem tem de peculiar que narra uma *ação* simbólica. Os profetas não são alheios a esta classe de gestos que têm sentido por si, ou que são explicados (comp. Os 1 e 3; Jr 13,1s; 19,1s; Ez 4,1s; 12,3s; etc.). Falar através de gestos apelativos pode produzir um grande impacto nos outros.

Alguém, em nosso relato, fala *acerca de Isaías* (v. 2), a quem qualifica de "servo" de Javé (v. 3). A narração propriamente dita está nos v. 2-5 e consta (como no caso semelhante de Jr 13,1s) da ordem de Javé de fazer esta ação, da constatação da ação e, em terceiro lugar, de uma interpretação ou explicação. Esta última é necessária quando o gesto simbólico não remete claramente a seu objetivo. Andar descalço e nu pode se referir a muitas coisas, mas o esclarecimento de Javé no v. 3 o refere à sorte do Egito e Cuch (Núbia): nus e descalços serão levados pelos assírios os prisioneiros desses países. Existem testemunhos arqueológicos (pinturas murais, marfins gravados) que representam tais cenas. O gesto de Isaías é sinal e presságio para esses países (v. 3), mas a *mensagem* não é para eles e sim para Judá, ou para os habitantes de Jerusalém que observam o profeta. O v. 5 é claro a respeito. Os "apavorados" não são os países africanos mas os que puseram sua esperança (o hebraico diz melhor: "seu olhar") em Cuch e sua glória no Egito. Uma vez mais o Deus do livro de Isaías é renitente às alianças político-militares, porque não defenderá o seu povo quando não praticar a justiça e não for fiel à aliança.

Quando pode ter ocorrido a advertência dos v. 2-5?

O v. 1 oferece um contexto preciso: Sargon II da Assíria lutou contra o rei Iamani de Azoto, entronizado por uma facção anti-assíria. Nesta ocasião (no ano 712) o rei de Azoto fugiu para Masur (Egito), perto de Meluca (Núbia), mas o monarca deste país o prendeu e o entregou à Assíria. Jerusalém estaria "metida" em tudo isso mas talvez não se tenha comprometido totalmente graças à intervenção de Isaías. De fato, Sargon não a atacou. Este contexto tornaria inteligível o conteúdo do capítulo, embora o v. 1 pareça ser redacional.

O versículo final (v. 6) se desliga do quadro anterior. A "lição" é aplicada pessoalmente a outra gente. Os "habitantes (talvez no sentido de 'governantes') destas costas" poderiam ser os filisteus pelo contexto (em 23,2 são os fenícios; em Jr 2,10 e Ez 27,6 são os cipriotas de Cetim). Talvez o oráculo já não fosse atual como advertência para Judá. Este v. 6, por outro lado, fala do passado, como de uma frustração já acontecida em relação ao pedido de auxílio; presente continua o perigo ("como havemos de nos salvar agora?").

Como no final do século VIII o Egito fosse governado por uma dinastia núbia, as duas regiões se superpunham para quem olhava de Israel. Por isso o redator colocou juntos os oráculos sobre a Núbia (cap. 18), o Egito (19) e Egito-Núbia (20). Pode-se inclusive observar a inversão da nomeação, segundo um recurso comum: "Núbia-Egito (cap. 18—19)/Egito-Núbia (20,3)/Egito-Núbia (v. 4)/Núbia-Egito (v. 5)", seguindo o esquema concêntrico *ABB'A'*. Vimos além disso que em cada um destes três capítulos, como na maioria dos oráculos sobre as nações estrangeiras, há uma palavra direta para o povo de Israel. O profeta não fala a povos distantes mas a seu próprio povo.

9. A queda da Babilônia é anunciada aos oprimidos (Is 21,1-10)

1 Oráculo a respeito do deserto do mar.
Como os furacões que percorrem o Negueb,
assim esta calamidade vem do deserto,
de uma terra onde domina o terror.
2 Uma visão sinistra foi-me revelada:
"O traidor trai, o devastador devasta.
Sobe, Elam, sitia, ó Média!"
Pus fim a todo gemido.
3 Eis por que as minhas entranhas se contorcem,
contorções se apoderam de mim como as de uma parturiente;
estou tão confuso ao ouvir isto,
estou tão fora de mim ao ver isto.
4 O meu coração está desvairado, o terror me subjuga;
a hora do crepúsculo, tão desejada,
se me torna em pavor.
5 A mesa está posta, os lugares estão dispostos; come-se e bebe-se.
De pé, príncipes! Untai os escudos!
6 Com efeito, assim me falou o Senhor:
"Vai, põe de prontidão um espia! Ele anunciará o que vir!
7 Ele verá carros e cavaleiros aos pares,
caravanas de jumentos e caravanas de camelos;
ele que preste atenção, muita atenção".

8 E o espia gritou:
"No posto de vigia do Senhor estou de prontidão o dia todo,
no meu posto de guarda estou em pé a noite inteira.
9 Pois bem, o que vem vindo são homens em caravanas e
cavaleiros aos pares".
Ele acrescentou:
"Caiu, caiu Babilônia!
E todas as imagens dos seus deuses ele as despedaçou no chão!"
10 Ó tu que foste malhado, produto da minha eira,
aquilo que ouvi da parte de Iahweh dos Exércitos,
Deus de Israel,
isto te anunciei.

Esta passagem expõe fragmentos de uma visão, com traços de pesadelo, terminando com uma lamentação pela queda da Babilônia (v. 9) e uma comunicação a Israel de tudo o que foi "ouvido" da parte de Javé (v. 10).

O texto não é fácil por causa do estilo (mudança repentina de cenas), do tema (uma experiência subjetiva apresentada como visão) e de alguns problemas de crítica textual. No conjunto, é um texto estranho e atípico.

É melhor começar a ler o oráculo sem o título (v. 1a). O profeta, que dificilmente é Isaías (o vocabulário é antes não isaiano), vê subitamente um furacão subindo do deserto de Negueb, ou seja, do sul. Pode ser um símbolo da manifestação de Javé no vento impetuoso (comp. Sl 18,11; 104,3b) e no deserto meridional (sobre isto ver Dt 1,19, sobretudo 33,2 com Jz 5,4). Assim se pode entender o "vem" do v. 1b. Outros interpretam este verbo como um singular coletivo, equivalente a "vêm", e então seria uma antecipação do v. 2: o furacão é o exército saqueador dos elamitas e medos, da maneira como o final do v. ("pus fim a todo gemido") adianta o final do oráculo (v. 10a). A visão, de qualquer modo, é espantosa (v. 3-4).

O v. 5a parece aludir à tranqüilidade dos que serão exaltados: comem e bebem sem pensar no perigo que sobrevirá. À exortação aos medos e elamitas (v. 2) se contrapõe agora a dirigida aos príncipes.

Na segunda cena (v. 6-10) o visionário escuta a ordem de Javé para pôr um vigia. Tudo isto acontece na visão. O vigia deve anunciar a aproximação do exército assaltante, segundo o uso de então (comp. em Nm 23,14 um nome geográfico alusivo; Hab 2,1).

E subitamente vem o fim (v. 9b). Uma voz indeterminada, mas que deve ser de Javé, *interpreta* a situação. Só agora sabe-

mos que se trata da Babilônia (o mesmo recurso que em 13,1s: descrição, antecipação do inimigo, v. 17, e menção da cidade castigada, v. 19). O oráculo enuncia a queda da Babilônia como um fato já ocorrido (o que costuma ser chamado de "perfeito profético") para reafirmá-lo e para imitar o gênero literário das lamentações: comp. Am 5,2 "caiu, não tornará a se levantar, a virgem de Israel"; Lm 2,21; Jr 50,2b "Babilônia foi tomada..." O feito político-militar tem conotações religiosas: significa que os deuses da Babilônia são impotentes. De fato, suas estátuas aparecem despedaçadas no chão (v. 9b). Uma representação parecida com esta encontraremos na zombaria do cap. 46 contra os Deuses da Babilônia (cf. v. 1s).

É problemático situar historicamente esta desgraça da Babilônia. Isaías não podia falar de sua destruição, ocorrida muito tempo depois. Em 689 foi conquistada pelos assírios, mas este acontecimento não pode ter afetado Jerusalém nem foi mediado pelos medos e elamitas. A Babilônia ainda não interessa a Israel, a não ser como país aliado contra a Assíria (ver mais adiante, sobre Is 39). Se o nosso texto se contextualiza melhor no final do império caldeu ou neobabilônico, pelo final do exílio de Judá na Babilônia (como Is 13), então a menção de Elam e Média (21,2) faria alusão ao apoio destes países aos persas, os reais conquistadores da capital caldéia. De qualquer modo, a partir da perspectiva dos teólogos hebreus que experimentaram ou recordaram o exílio, Babilônia era o protótipo do país imperialista, conquistador, devastador.

A queda da Babilônia é motivo suficiente de alegria para os povos subjugados, como o de Judá. Mas o v. 10 sublinha esta conseqüência, introduzindo subitamente um locutor (que não pode ser outro senão Javé) que reivindica exclamativamente a posse dos "malhados", chamados também (lit.) "filhos de minha eira". A eira é o lugar onde se trilha, se debulha o trigo, mas chamar assim os exilados neste contexto de humilhação da Babilônia significa duas coisas bem claras: por um lado, sua opressão e sofrimento (sobre o uso da imagem da trilha, cf. Jr 51,33 com respeito à Babilônia; Mq 4,13 sobre a vingança de Israel em relação a outros povos). Por outro lado, esta idéia é reforçada pela menção anterior dos carros, usados também para esmagar pessoas (comp. Am 1,3b).

Concluindo, este pequeno e difícil oráculo não é outra coisa que um canto de libertação dos oprimidos. O que era uma visão terrível é finalmente um anúncio do Deus de Israel (v. 10b).

Fica sem explicação segura o v. 1a sobre o "deserto do mar".

10. Oráculo-resposta a Duma (Is 21,11-12)

11 Oráculo a respeito de Duma.
De Seir chamam por mim:
"Guarda, que resta da noite? Guarda, que resta da noite?"
12 O guarda responde:
"A manhã vem chegando, mas ainda é noite.
Se quereis perguntar, perguntai!
Vinde de novo!"

Trata-se de um texto enigmático, mal e mal compreensível. Liga-se ao anterior através do tema da sentinela/vigia e o do guarda (cf. v. 6.8. A ligação é mais clara em hebraico). Também o contexto histórico, como veremos, une todos os oráculos deste capitulo.

É freqüente trocar o nome geográfico de Duma por Edom, o que não se justifica, apesar das razões apresentadas (Duma seria um país estranho e não vizinho de Israel; seria uma corrupção textual de Edom; a Seir do v. 11a é um equivalente de Edom na tradição bíblica, por exemplo: Nm 24,18). Mas não se explicaria a troca de um nome conhecido por outro estranho. Por outro lado, Duma é muito conhecida nos anais assírios do século VII sob a forma de Adúmmatu, que se refere à região arábica setentrional, em relação com Tema, Dadã, etc. (cf. também os mesmos nomes, personificados, em Gn 25,14-15). Eram países inimigos da Assíria por terem aliança com Babilônia. O rei assírio Asaradon, entre outros, conquista Duma e deporta seus habitantes. A proximidade geográfica de Duma com Dadã e Tema (situadas mais ao sul), sua situação de colchão entre Mesopotâmia e Canaã-Egito, e seus interesses comuns com a Babilônia justificam sua menção em Is 21, entre o oráculo sobre Babilônia (v. 1-10) e os seguintes sobre os dadanitas (v. 13-15) e cedaritas (v. 16-17).

Como em todo este capítulo, fala-se nos v. 11-12 de ações sem explicitar os sujeitos: *alguém* "chama por mim de Seir..." Fala o profeta? Qual profeta? O texto não é isaiano (contém aramaísmos, entre outras coisas) mas de qualquer maneira está num contexto profético. Como se um profeta de Jerusalém escutasse uma pergunta procedente de Duma através da região intermédia de Seir. O profeta é equiparado aqui a uma sentinela, encarregado de vigiar sobretudo de noite. A pergunta "que resta ainda da noite?" pode ter um sentido de calamidade/desgraça. A resposta do guarda/profeta é clara dentro de sua ambigüidade: ainda haverá noites. A calamidade vai continuar. Convida, porém, a voltar a perguntar.

11. Um pedido pelos fugitivos de Dadã (Is 21,13-17)

13 Oráculo na estepe.
No matagal, na estepe passais a noite,
caravana de dadanitas.
14 Vinde com água ao encontro dos sedentos!
Os habitantes de Tema vieram
ao encontro dos fugitivos, trazendo pão.
15 Pois que estes estão fugindo diante das espadas,
diante das espadas desembainhadas, diante dos arcos retesados,
e diante da veemência da guerra.
16 Porque assim me falou o Senhor:
Ainda um ano — ano como de um assalariado — e acabou-se
toda a glória de Cedar. 17 E do grande número dos valentes
flecheiros, dos filhos de Cedar, sobrará apenas um resto
insignificante, pois Iahweh, Deus de Israel, falou.

Uma voz indeterminada solicita às caravanas de dadanitas (Dadã é uma importante cidade do deserto arábico, muito mais ao sul de Duma, sobre a rota comercial "das especiarias"). O autor do oráculo tem certa simpatia por estes dadanitas fugitivos (v. 14b, não se diz de quem fogem). Os habitantes (talvez "governantes") do país de Tema oferecem-lhes pão e água, o alimento indispensável para a subsistência. Tema ou Temã está entre Duma e Dadã. O v. 15 explica o motivo da fuga (a espada e a guerra) mas sem identificar o inimigo. O texto não nos dá elementos de esclarecimento. O autor desta passagem não é Isaías. Além do vocabulário, é preciso levar em conta a menção de países árabes tais como Dadã e Tema, como Duma nos v. 11-12, que aparecem apenas a partir da época de Jeremias e Ezequiel (cf. Jr 25,23; 49,8; Ez 25,13; 27,15.20; 38,13). Em Gn 10,7 são citados estes países, mas a tradição "sacerdotal" ali refletida não é mais antiga.

Uma coisa evidente é o apreço do autor dos oráculos 11-12 e 13-15 por aqueles países árabes; a colocação depois de 1-10 tem um realce peculiar, pois da Mesopotâmia (assírios, caldeus, depois persas) veio a dominação sobre essas tribos relacionadas com centros econômicos significativos. Em Is 16 tínhamos uma situação paralela: depois dos grandes oráculos contra a Babilônia (13—14), esse capítulo nos remetia a Moab e à proteção de seus fugitivos (desta vez por Judá). Também o final atual das duas séries coincidem: em 16,12 e especialmente 13-14 um glosador tardio acrescentou um oráculo *contra* Moab. Talvez ele mesmo tenha acrescentado em 21,16-17 uma sentença sobre o desaparecimento de Cedar, outra região e população árabe do mesmo ambiente das anteriores.

Não sabemos por que, mas os textos bíblicos mostram pouco apreço pelos cedaritas (comp. Jr 49,28-33). Por isso a ironia de Jr 2,10 (são melhores do que os israelitas, pois não trocam de Deuses). A nota negativa posta contra Cedar em Is 21,16-17 destaca por contraposição os acontecimentos salvíficos do futuro em 42,11 (os cedaritas são testemunhas da glória/energia de Javé) e 60,7 (estão entre os portadores de oferendas a Jerusalém).

12. Contra o alegre descuido de Jerusalém (Is 22,1-14)

1 Oráculo referente ao vale da Visão.
Que tens tu, afinal, que todos os teus habitantes sobem aos telhados
2 cheios de júbilo, cidade ruidosa, cidade vibrante?
Os teus trespassados não foram trespassados à espada,
nem foram mortos na guerra.
3 Os teus comandantes fugiram todos juntos,
sem arcos, foram capturados,
todos juntos foram capturados;
eles tinham fugido para longe.
4 Diante disso, eu disse:
"Desviai de mim os vossos olhos, que eu choro amargamente;
não insistais em consolar-me
da ruína sofrida pela filha do meu povo".
5 Na verdade, este dia é um dia de inquietude, de derrota e de confusão,
obra do Senhor Iahweh dos Exércitos, no vale da Visão.
O muro é minado, gritos de socorro se elevam para o monte.
6 Elam trouxe algemas,
juntamente com carros montados e cavaleiros;
Quir descobre os seus escudos.
7 Os teus vales mais belos estão cobertos de carros
e os cavaleiros estão postados junto à porta:
8 com isto a defesa de Judá ficou exposta.
Naquele dia, voltastes os olhos
para as armas da Casa da Floresta.
9 Então vistes que eram muitas as brechas da cidade de Davi!
Tratastes de coletar as águas da piscina inferior;
10 contastes as casas de Jerusalém,
demolistes as casas para reforçar o muro.
11 Fizestes um reservatório entre os dois muros
para as águas da piscina antiga.
Mas não voltastes os olhos para aquele que fez estas coisas,
não vistes aquele que há muito as planejou.
12 E no entanto, naquele dia fez o Senhor Iahweh uma convocação para o choro, para o luto,

para que raspásseis a cabeça e vos vestísseis com pano de saco.
13 Em lugar disto, o que houve foi exultação e alegria,
matança de bois e degola de ovelhas:
come-se carne e bebe-se vinho, dizendo:
"Comamos e bebamos porque amanhã morreremos!"
14 Mas Iahweh dos Exércitos disse aos meus ouvidos:
"Certamente esta perversidade não vos será perdoada até a vossa morte",
disse o Senhor Iahweh dos Exércitos.

Que o oráculo se refere a Jerusalém é claro pelo conteúdo, esp. os v. 4b (a "filha do meu povo"), 8 (Jerusalém é a defesa de Judá), 9-10. Enigmático é o titulo colocado pelo redator: "Oráculo sobre/contra o Vale da Visão". Se for o vale de Enon (Geena nas transliterações posteriores) não se depreende do contexto em si o motivo para denominá-lo "da visão". Quanto ao conteúdo, é um anúncio de julgamento. A situação é a de um grande perigo, certamente pela aproximação dos assírios (em 722, quando destroem a Samaria? Em 713, com a campanha contra a região filistéia? Em 701, por ocasião da destruição das cidades do sul e sudoeste de Judá e o cerco de Jerusalém?). A cidade devia recordar os fatos e confiar em Javé, mas se entrega à diversão; quando o perigo é iminente, recorrem às armas e não a Javé.

São três pequenas unidades, bem concatenadas entre si: v. 1b-4; 5-11 e 12-14. A primeira unidade tem a seguinte seqüência: distração e descuido (1b-2a), a realidade da covardia e desaparecimento dos chefes, um desastre militar (2b-3), e o sentimento de pesar do profeta (v. 4). Assim, o v. 4 está em oposição ao 1b-2a (alegria/lamentação). Jerusalém é chamada "filha do meu povo" porque no fundo não é uma rejeição total.

A segunda unidade começa com uma descrição geral do "dia" da confusão preparado por Javé. Não é ainda o "dia de Javé" da escatologia posterior, menos ainda o da apocalíptica. O profeta está falando de um passado recente, cujos efeitos ainda estão presentes. A cidade está em perigo. A menção de Elam, Aram e Quir pode se referir à prática assíria de recrutar mercenários de países dominados para suas campanhas militares contra terceiros países (sobre Quir, comp. Am 1,5; 9,7; 2Rs 16,9).

Os v. 5b-8a detalham a proximidade do inimigo: Jerusalém, a "defesa/proteção de Judá", está exposta (v. 8a). Qual será a reação da classe governante? Será procurar armamentos (v. 8b), fazer obras hidráulicas para controlar a água (v. 9b.11a), demolir casas para construir muralhas (v. 10). Tudo isto no último momento (comp. v. 2a). Ninguém porém se lembra daquele que "fez" Jerusalém (v. 11b). O 2-Isaías falará nestes termos a res-

peito da relação entre Javé e Israel (43,7; 44,24; 45,7.9.18). É notável a oposição intencional entre "olhar" o arsenal de guerra (v. 8b) e "não olhar" para Javé; ou entre "ver" as ruínas (v. 9a) e o "não ver" Javé. Este v. 11b retoma o tema de 5,12b ("não vêem a obra/ação de Javé", justamente por causa da diversão, das festas e das bebidas: v. 12a, comp. aqui 22,2a).

A seqüência "divertimento/lamento" de 1b-4 corresponde em 12-13 a oposição "lamento/divertimento", só que agora é o próprio Javé que convoca para o pranto e a lamentação. Tal convocação supõe que a desgraça é inevitável.

Desta forma, o v. 14 é o resultado final: "esta perversidade não será perdoada". A perversidade consiste em tudo o que foi dito no texto: a guerra, a festa exagerada, o esquecimento de Javé e de seus planos. Só mais tarde se dirá da Babilônia que seu destino não terá remédio (47,11); mas o leitor ainda não sabe isso e por enquanto escuta isso a respeito de Jerusalém. Será preciso esperar o 2-Isaías para ouvir sobre a satisfação (pelo exílio) da culpa de Jerusalém (40,2). Deste modo, a leitura fica realmente distanciada; outras vezes a vimos inserida no próprio texto de ameaças ou de julgamento. Mas ainda não terminamos este capítulo.

Por que um oráculo sobre/contra Jerusalém numa coleção sobre/contra nações estrangeiras? Os temas de 22,1-14 são um resumo de outros já vistos nos cap. 1—12 e, vice-versa, muitos temas de 13—23 estavam antecipados em 1—12. Portanto, as seções dos cap. 1—12 e 13—23 não são independentes mas se aclaram mutuamente. Do ponto de vista teológico, o Deus de Israel exerce o domínio também sobre outros povos e a sorte de Israel não é alheia à marcha da história universal de seu tempo.

13. Contra um mau ministro de Jerusalém (Is 22,15-25)

15 Assim disse o Senhor Iahweh dos Exércitos:
Vai procurar a esse intendente,
a Sobna, intendente do palácio, e dize-lhe:
16 "Que possuis aqui? Que tens aqui
para quereres talhar para ti neste lugar um sepulcro?"
Pois ele talha para si um sepulcro no alto,
e cava na rocha um sepulcro para si mesmo.
17 Mas Iahweh te lançará para longe, ó homem!
Sim, ele te apanhará
18 e te fará rolar como uma bola
em terreno espaçoso.
Ali perecerás juntamente com os teus carros suntuosos,

como uma vergonha da casa do teu senhor.
19 *Afastar-te-ei do teu cargo,*
remover-te-ei do teu posto
20 *Naquele mesmo dia chamarei o meu servo*
Eliacim, filho de Helcias.
21 *Vesti-lo-ei com a tua túnica,*
cingi-lo-ei com o teu cinto,
porei nas suas mãos as tuas funções;
ele será um pai para os habitantes de Jerusalém
e para a casa de Judá.
22 *Porei sobre os seus ombros a chave da casa de Davi:*
quando ele abrir, ninguém fechará;
quando ele fechar, ninguém abrirá.
23 *Cravá-lo-ei como uma cavilha em lugar firme:*
ele virá a ser um trono de glória
para a casa de seu pai.
24 *Nele suspenderão toda a glória da casa de seu pai, os seus rebentos e os seus ramos, todos os objetos miúdos, desde as taças até os jarros.* 25 *Nesse dia, oráculo de Iahweh dos Exércitos, será removida a cavilha cravada em lugar firme, ela será cortada e cairá; então se desprenderá o fardo que pesava sobre ele, porque Iahweh falou.*

Parece estranho este oráculo contra o intendente ou encarregado do palácio de Jerusalém; mas na realidade é a extensão dos v. 1-14 que tratavam exatamente desta cidade. O significado desta passagem está na representação do personagem acusado, Sobna. Ele é chamado de "intendente", quer dizer, encarregado do palácio real (v. 15b). A designação "o da casa" (no original em v. 15b) é muito conhecida através das inscrições fenícias, cananéias e aramaicas do primeiro milênio aC. O que é mais notável em nosso oráculo é que a única coisa que se diz dele é que edifica para ele mesmo. Com recursos dele ou da comunidade. Um intendente leal trabalha para o povo, não para si mesmo. O que Sobna faz tem também um aspecto algo diferente: faz para si um "sepulcro" "no alto", em plena rocha. Os particípios do v. 16b definem este personagem; a acusação de 16a o apresenta como estrangeiro.

O castigo é enunciado ironicamente (v. 17-19): Sobna será despedido, como uma bola, para uma terra espaçosa (alusão talvez ao império babilônico, para onde será deportado). Ao triplo "aqui" da acusação sucede o duplo "ali" do castigo: aquele que estava preparando um túmulo destacado em Jerusalém *morrerá* em outro lugar, longe, no exílio, ou seja, sem usar o sepulcro. Só agora, no v. 18b, se acrescenta um dado novo que tem a ver com a classe social de Sobna: também seus carros gloriosos

irão a outra parte, para vergonha do palácio do rei. O dado é importante, porque volta a um tema repetido nos profetas: o da ostentação e orgulho das classes dirigentes.

Por último, à oposição "aqui/ali" é acrescentada a de "em cima/embaixo": a tumba estava sendo escavada na altura, num lugar visível; mas, por outro lado, Javé o rebaixará das alturas de seu pedestal ou posto importante (v. 19). Este v. serve de ligação com a unidade seguinte (Javé fala em primeira pessoa).

A segunda unidade (v. 20-23) começa com uma referência a "naquele dia", o do exílio de Sobna. Javé chama (em sinal de vocação especial, como em 42,6; 45,3-4; 49,1 em relação ao Servo de Javé, ou Ciro) outro personagem para ser seu "servo". Trata-se de Eliacim. É curioso o dado de 36,3, onde aparecem um Eliacim e um Sobna com ofícios invertidos em relação a 22,15s. Serão os mesmos personagens? Será que o Sobna do cap. 22 foi deposto de seu cargo, fato que o oráculo dos v. 20s estaria interpretando? Não podemos especular a respeito, primeiro porque aqueles nomes são muito freqüentes (é conhecido, por exemplo, o "Eliacim servo/ministro de Joaquim" que aparece em inscrições do início do século VI). E, segundo, porque a descrição do Eliacim de 22,21s se ajusta mais a uma figura real do que a um mordomo de palácio: "servo", "pai", "trono de glória para a casa (ou seja, dinastia) de seu pai".

Nosso oráculo não parece isaiano. Poderia se tratar do administrador real de Jerusalém quando Joaquim foi destituído e exilado por Nabucodonosor II em março de 597. Sedecias, instalado como sucessor pelo monarca caldeu, nunca foi considerado tal pela tradição (o Joaquim deportado continua sendo "rei de Judá": cf. 2Rs 25,27-30). Não há dúvida, contudo, de que a colocação do v. 19 (entre 15-18 e 20-23) apresenta Eliacim como substituto de Sobna. Isso é efeito da redação final.

Por fim, os v. 24-25 anulam o que foi dito no oráculo de investidura de Eliacim. Com um estilo prosaico e medíocre, seu autor utiliza alguns dos conceitos e figuras dos v. 22-23. Poder-se-ia sugerir que o personagem despojado dos v. 24-25 fosse o mesmo Joaquim levado para o exílio. Mas o texto atual só pode ser referido a Eliacim, e é mais significativo do ponto de vista hermenêutico: uma promessa como a feita a Eliacim (v. 20-23) não tem um valor abstrato mas está condicionada à fidelidade do personagem. Já vimos vários casos de situações invertidas: um oráculo de castigo seguido de uma promessa salvífica. Evidentemente, supõe-se sempre uma distância entre os acontecimentos a que se referem estes textos.

Para terminar o comentário sobre o cap. 22: a sorte de Jerusalém não é diferente da dos povos vizinhos e dos impérios distantes.

14. Contra o expansionismo comercial de Tiro (Is 23,1-18)

1 Oráculo a respeito de Tiro.
Uivai, navios de Társis, porque tudo está destruído
já não há casas nem entrada para o porto!
Da terra de Cetim chegou a nova.
2 Calai-vos, vós, habitantes da costa,
mercadores de Sidônia, cujos mensageiros percorriam os mares,
3 de águas volumosas.
As searas do Canal, as colheitas do Nilo, eram a sua fonte de renda.
Ela constituía o mercado das nações.
4 Cobre-te de vergonha, Sidônia (fortaleza dos mares),
porque o mar te disse:
"Não tive dores de parto, nem dei à luz,
não criei meninos, nem eduquei meninas".
5 Ao chegar esta notícia ao Egito,
ele se afligirá com a sorte de Tiro.
6 Habitantes da costa, dirigi-vos a Társis, uivai.
7 É ela o vosso orgulho,
ela, cujas origens vêm de épocas antigas,
cujas andanças resultavam
em longas peregrinações?
8 Quem decidiu isto a respeito de Tiro, a distribuidora de coroas,
cujos mercadores eram príncipes,
cujos negociantes eram nobres do mundo?
9 Foi Iahweh dos Exércitos quem o decidiu,
a fim de humilhar o orgulho de toda a majestade,
a fim de rebaixar os nobres do mundo.
10 Percorre a tua terra como o Nilo, ó filha de Társis,
porque o teu porto se acabou.
11 Ele estendeu a mão sobre o mar,
fez tremer os reinos;
quanto a Canaã, Iahweh decidiu destruir as suas fortalezas.
12 E disse-lhe: não continues na tua exultação pretensiosa,
ó virgem oprimida, filha de Sidônia!
Ergue-te, vai-te a Cetim,
mas também ali não haverá repouso para ti.
13 Vede a terra dos caldeus, esse povo que não existia.
Os assírios a estabeleceram para os animais do deserto;
erigiram as suas torres de vigia,
demoliram os seus palácios

e a transformaram em ruínas.
14 Uivai, ó navios de Társis, porque a vossa fortaleza foi destruída.
15 Naquele dia, sucederá que Tiro ficará esquecida por
setenta anos, isto é, o equivalente aos dias da vida de um rei.
Ao fim dos setenta anos, acontecerá a Tiro como na
canção da prostituta:
16 "Toma uma cítara, perambula pela cidade;
prostituta esquecida!
Toca a tua flauta o melhor que puderes, repete a tua canção,
para que se lembrem de ti!"
17 Então, ao fim dos setenta anos, Iahweh visitará Tiro.
Esta voltará ao seu ofício de prostituta e se prostituirá
com todos os reinos existentes sobre a face da terra. 18 Mas
o seu lucro e o seu salário acabarão consagrados a Iahweh.
Eles não serão amontoados nem guardados;
antes, o seu ganho pertencerá àqueles que habitam
na presença de Iahweh, para o seu alimento e a sua
saciedade e para que se vistam ricamente.

O oráculo principal cobre os v. 1-14 que falam da desarticulação do comércio fenício mediterrâneo como um fato já acontecido; os v. 15-16 e seu complemento ulterior de 17-18 se referem ao futuro e, como acontece freqüentemente nestas releituras, numa linguagem prosaica e sobrecarregada. Estes dois acréscimos são pós-exílicos, mas os v. 1-14 têm seu melhor contexto referencial no final do império assírio, mais concretamente a expansão conseguida no tempo de Asaradon (680-669 aC). Este monarca assírio é particularmente violento contra as cidades fenícias insurretas que ele domina em sua grande campanha contra o Egito (671): subjuga os reis de Sidon, de Tiro, os doze príncipes cipriotas, outros fenícios, filisteus e transjordânios. Na lista aparece também Manassés de Judá (comp. 2Cr 33,11-13). O imenso butim recolhido está registrado numa estela erigida por ele ao norte de Beirute. A submissão à Assíria significa a ruína do comércio fenício no Mediterrâneo; as riquezas são levadas agora para a Mesopotâmia, como atestam os mesmos anais assírios.

O oráculo dos v. 1-14 é, portanto, posterior a Isaías; de fato, nem a linguagem nem o conteúdo apontam para ele. Como gênero literário, tem a forma de uma exortação à *lamentação* (cf. o "ululai" dos extremos: v. 1 e 14, e do v. 6), com a oposição característica entre passado glorioso e presente lamentável. Quanto à narração, pode-se distinguir as unidades dos v. 1-7 (talvez o v. 5 seja acrescentado), 8-11 (centro teológico) e 12-15 (o v. 13 é provavelmente de outra mão).

O convite a chorar é dirigido ao extremo ocidental onde chega o comércio fenício; Társis é um centro colonial fundado na

Espanha. Os "navios de Társis" são de águas profundas, que podem navegar por todo o Mediterrâneo e ir mais longe. Ao voltar de suas viagens comerciais, ao passar por Chipre (Cetim), ficam desanimados com a notícia do que aconteceu na costa. Nos v. 2-5 se alude ao movimento marítimo para o Egito. A esterilidade, causa de vergonha, aludida no v. 4, é a ausência de marinheiros no Mediterrâneo. Já não são os tempos de antes. Os v. 6-7, por sua vez, sugerem um movimento de dentro para fora na exortação ao lamento: da costa fenícia para Társis (ao contrário do v. 1). A cidade antiga do v. 7 parece ser Tiro, famosa na antigüidade e centro de irradiação colonial cujas "andanças eram longas...", exatamente até Társis.

A leitura do texto manifesta a relação entre poder político-militar (a cidade era uma "fortaleza": v. 1) e o comercial.

Como outras vezes (13,19; 21,9), a cidade a que se dirige o oráculo é mencionada apenas no início do texto. Aqui, no v. 8, se trata de Tiro, "a distribuidora de coroas", ou seja, a que pelo seu comércio estabelece colônias sob seu governo. O v. 8 não deixa dúvidas a respeito da identificação entre poder político e comércio. O elemento novo é o verbo "decidir" usado na pergunta. A resposta está no v. 9, que afirma duas coisas: que é *Javé* quem decide, e que seu plano é destruir o *orgulho* de Tiro. Voltamos assim a encontrar o tema preferido dos oráculos sobre as nações vizinhas (cf. 13,11; 16,6) e de muitos outros contra Israel (2,12s; Jr 13,9). A afirmação do v. 9 constitui o centro literário e teológico da unidade dos v. 8-11.

O v. 10 invoca a "filha (cidade) de Társis", convidando-a a percorrer sua terra como o Nilo (não há motivo para adotar a versão grega: "cultiva tua terra"). Não há mais porto (ou estaleiros). Acabou o tráfego marítimo: ao orgulho dominador do mar o texto opõe em 11a o gesto da mão estendida por Javé, como no Êxodo (Ex 14,26) ou como na criação (em alguns mitos mesopotâmicos e cananeus o Deus criador e dador de vida vence o mar antes de criar ou dar a vida, simbolizada nas águas doces). O livro de Isaías conhece este motivo mítico, segundo se verá no comentário de 27,1 e 51,9s. Anotemos por ora que se trata de um poder contra outro, negativo, neste caso os "reinos/fortalezas" do império comercial fenício (v. 11b).

Nos v. 12-15 se volta a alguns temas do início do poema. O v. 13a sai do contexto, falando do "povo dos caldeus — que não existe mais —; os assírios a estabeleceram para os animais do deserto". Essa divagação polêmica traz à lembrança más recordações históricas, como o exílio babilônico. Mas o v. 13b pode se referir às conquistas dos caldeus na costa fenícia, que

o redator final do livro de Isaías quis recordar. Todo este v. 13 costuma ser muito corrigido nas versões.

O v. 14 serve de inclusão com o v. 1b. Esta inclusão é mais ampla, pois as menções dos "navios de Társis/Cetim/Sidônia/Társis (v. 1b-6) são repetidas em ordem inversa nos v. 10-14, deixando no meio a figura principal de Tiro (v. 8).

Dentro de sua brevidade, Is 23,1-14 se compara — como final dos oráculos sobre as nações estrangeiras — aos temas do grande texto de 13—14. São dois julgamentos do orgulho: o poder explorador divinizado e o poder comercial ao serviço do poder político. Nesse sentido, 23,1-14 é uma inclusão teológica com 13—14.

Os acréscimos pós-exílicos de 23,15-16.17-18 não são muito felizes. Os v. 15-16 são uma zombaria contra Tiro, jogando com o tema "olvido/memória" aplicado às prostitutas. O autor sabe de algum florescimento de Tiro. O número "setenta" é puramente simbólico. Mas outro comentador não deixou as coisas ali, pois ao acrescentar os v. 17-18 relacionou o retorno comercial de Tiro com o destino de seus produtos *para Javé*, isto é, para o templo e para a classe sacerdotal ("os que habitam na presença de Javé": v. 18). Talvez este tema da convergência em Jerusalém dos bens de outros países seja uma antecipação de Is 60,1s. O contexto, porém, é uma ironia: quem *trazia* produtos de todo o mundo, agora os *leva* para Jerusalém.

Ao terminar de ler a série de oráculos sobre os países relacionados com Israel, cabe um comentário geral. Neles se expressa uma doutrina coerente sobre o poder universal do Deus de Israel e se critica o orgulho do poder político, militar, econômico, religioso. Estes mesmos temas são referidos a Israel nos outros blocos de oráculos. Nas releituras, que são inseridas em quase todas as unidades, o castigo aparece como um fato do passado, e o intérprete procura criar uma nova esperança de salvação. Por isso estes oráculos são importantes do ponto de vista hermenêutico: o redator recolheu não apenas as palavras de Isaías, mas também as de seus recriadores, mesmo as que invertem o sentido primeiro da mensagem profética.

O bloco dos cap. 13—23, geralmente descuidado, está carregado de teologia e de mensagem. Este comentário procurou realçar os eixos de sentido principais. Além disso, é preciso observar que não é um conjunto tão desordenado. Os extremos (Babilônia e Tiro) expõem, como se disse pouco antes, o julgamento divino sobre duas formas de poder que são opressivas: a político-militar e a econômica. Como abertura e conclusão do bloco de oráculos, é algo que dá o que pensar.

Também as releituras dos extremos são significativas: o leitor pode comparar 14,1-2 com 23,17-18 sobre a inversão de situações em favor de Israel/Jerusalém. Mas o que chama especialmente a atenção é que no centro há um capítulo quase inteiro reservado a Israel (o cap. 17, com seu epicentro nos v. 7-8, que tratam da volta a Javé). A seguinte estruturação quer tornar inteligível o conjunto. O grifo indica as mensagens que positivamente se referem a Israel/Judá ou a Jerusalém.

A	Babilônia e áreas sob seu domínio	13,1-22	Babilônia	
		14,1-4a	*Israel*	
		4b-23	Babilônia	
		24-27	Assíria/*libertação de Israel*	
		28-32	Filistéia/*proteção dos pobres*	
B	Vizinho do leste	15,1-9	Moab	
		16,1-5	Moab/*governo de justiça em Israel*	
		6-14	Moab	
C		17,1-3	Damasco	comp. 7—8 (guerra siro-efraimita)
		4-6	contra Israel	
		7-8	*conversão de Israel/Judá*	
		9-11	contra Judá	
		12-14	povos/nações	
B'	vizinhos do sul	18,1-7	a Núbia/*monte Sião*	
		19,1-15	*b* Egito	
		16-25	c conversão do Egito/*Israel, bênção*	
		20,1-6	*b'* Egito	
			a' Núbia	
A'	Babilônia e áreas de seu domínio	21,1-10	Babilônia	
		11-12	Duma	
		13-15	árabes	
		16-17	Cedar	
		22,1-14	Jerusalém/*Eliacim*/Eliacim	
		23,1-18	Tiro	

A primeira constatação visual que pode ser feita (através do grifo) se refere à freqüência das alusões a Israel/Judá ("Israel" é uma idealização do antigo reino unido), geralmente positivas. O tema está também no centro do conjunto (17,7-8). O bloco 17,1-14 (*C*) retoma a narração dos oráculos dos cap. 7—8, mas os v. 7-8 marcam um progresso. *A* marca a arrogância imperialista da Babilônia, estendida até à Assíria ao norte e Filistéia ao oeste (ex-inimigos de Israel). Em *A'* se retoma Babilônia, agora com suas áreas de influência nos países árabes, Judá e Tiro. A menção

final de Tiro não é por acaso: teria zombado da desgraça de Jerusalém em 586 (cf. Ez 26,2b), mas foi cercada pelos caldeus em 585-582.

Pela forma deste bloco de oráculos sobre as nações, torna-se evidente que sua mensagem é dirigida exclusivamente *a Israel/ Judá.*

Terceira Parte
Isaías 24—27

JUÍZO DE JAVÉ SOBRE O MUNDO

Estes capítulos constituem o chamado "apocalipse" de Isaías, junto com os cap. 34—35. É melhor evitar esta designação, pois aqui temos apenas elementos do gênero apocalíptico — que sem dúvida os inspiraram — mas não um texto apocalíptico propriamente dito. Os apocalipses são uma literatura de *revelação*, sendo esta revelação mediada por um ser transcendente a outro, humano, para mostrar uma realidade transcendente temporal (a salvação escatológica) e espacial (de outra dimensão ou mundo). Interessam-se especialmente pelo sofrimento/perseguição dos destinatários da revelação, a quem é garantida uma salvação num mundo novo depois da derrota dos opressores (geralmente poderes político-militares e não indivíduos). Os exemplos de Daniel e do Apocalipse são bem claros a esse respeito.

O texto de Is 24—27 é pós-exílico: isso é consenso geral entre os exegetas. Os profetas pré-exílicos falam de nações concretas. Aqui se fala da terra e do mundo ou da "cidade", cuja identificação não interessa (Is 25,10-12, sobre Moab, é uma glosa mais tardia). Aqueles falam de Israel; nosso texto universaliza, sem perder de vista porém a centralidade de Jerusalém (24,23; 25,6). É um fato reconhecido, por outro lado, que Is 24—27 contém numerosas reminiscências de livros proféticos ou outros, o que indica uma etapa tardia de composição.

O texto em si não dá elementos históricos para sua datação precisa. Por isso foram propostas diversas datações, desde a época do próprio Isaías até o século II aC. O léxico parece corresponder mais ao primeiro período persa. Uma datação prudente oscilaria entre 500 e 400 antes de Cristo.

Por que o redator do *livro* de Isaías inseriu neste lugar um bloco de oráculos tão especiais, que depois alimentaram a imaginação dos apocalípticos posteriores? A colocação depois de 13—23 é correta; melhor ainda, a própria composição de 24—27 pode ter sido inspirada nos oráculos sobre as nações estrangeiras, cuja continuação querem ser.

De fato, sobressaem em Is 13—23 os motivos do domínio universal de Javé sobre os povos e sobre a natureza, do julgamento contra as nações e contra o Israel infiel, da salvação do resto

fiel, da oposição entre o poder/orgulho deste ou daquele regime e o de Javé. Só que a ação de Deus é histórica; seu julgamento é uma realidade já ocorrida ou anunciada a curto prazo e amiúde relida. O autor de 24—27, porém, generaliza e universaliza vários destes temas, mas insiste num futuro que já se faz presente (comp. 24,1: "eis que Javé vai assolar a terra e devastá-la..."). Mais ainda: a influência de 13—23 provoca a inserção de 25,10-12 (menção de Moab) e o final ecumênico de 27,12-13. E, vice-versa, a concentração de 24—27 sobre Israel/Sião tem em última instância seu modelo em 17,4-11. Cf. também 14,1-2; 16,4b-5; 19,24; 22,20-23.

Em resumo, Is 13—23 aparece, na composição atual do *livro* de Isaías, no horizonte escatológico (e proto-apocalíptico) de 24—27. Estes capítulos (24—27), por sua vez, são iluminados pelos oráculos sobre as nações: os temas genéricos da terra/do mundo, da cidade, etc., são *específicos* na releitura que faz seu redator ou na de seus leitores. Para os judeus oprimidos e despojados da época persa, quando provavelmente são escritos estes oráculos, a "terra" é o extenso domínio do império persa, a "cidade" é sua capital política, e assim sucessivamente. O universal é simbólico: indica a extensão, o poderio, a unicidade do império opressor. Entender como terra física é tomar o significante sem seu significado; é matar o símbolo.

Is 24—27 reúne profecias, cânticos (26,1-6; 27,2-5) e orações (25,1-5; 26,7-19). Esta diversidade de gêneros literários obedece a uma necessidade composicional. Cada gênero tem sua própria força e sua combinação torna o texto uma sinfonia querigmática.

A diversidade composicional que acabamos de observar é indício de outra diversidade, a saber, a da origem das partes. Pode-se discutir sobre qual é o núcleo do texto e quais os acréscimos sucessivos. Isso tem sua importância relativa, mas nenhum exegeta conseguiu discernir uma "história" do texto que convença os outros. Mais proveitoso para a leitura é considerar o resultado final do processo de formação do texto que temos. Por que é assim? Se é significativo saber por que está nesse lugar, também pode ser o por que está estruturado da maneira como conhecemos o texto atualmente. Ora, deste ponto de vista há algo que se evidencia: por um lado, a alternância quase contínua entre "terra" e "cidade". Numa e noutra figura sucedem-se coisas que Javé ordena. Por outro lado, os fragmentos que tratam da "terra/cidade" revezam com outros onde se concentram temas e motivos de muita força teológica (glória, salvação, esperança, justiça-fidelidade, ressurreição, culto a Javé, etc.). O esquema a seguir mostra isto graficamente:

24,1-13	terra/cidade	
	14-16aα	Ilhas/mar/confins: glorificação de Javé
16bβ-20	terra	
	21-23	reis/Javé dos Exércitos é rei de Sião/*glória*
25,1-5	cidade de *tiranos* versus pobres	
	6-10a	banquete "sobre esta montanha"/ salvação/esperança/ alegria
10b-12	Moab (orgulho)/ terra	
26,	1-4	canto da *cidade* nova/justiça/ fidelidade/confiança/ "Montanha"
5-6	cidade inacessível/ terra	
	(7-19)	esperança/Nome/ *ressurreição*
(7-19)	terra/ira/opressão	
20—27,1	ira/terra/Leviatã	
27,	2-6	vinha (Sião)/não-ira/ Israel-Jacó = frutos
7-11	(cidade)/castigo	
	12-13	colheita desde o rio até o Egito/adoração no monte de Jerusalém

Foi sugerido que os textos sobre a "terra/cidade" são anteriores (entre o final do pré-exílio e o exílio), retomados e completados pelo autor dos outros, que seria pós-exílico.

1. O julgamento transformador (Is 24,1-23)

1 Eis que Iahweh vai assolar a terra e devastá-la,
porá em confusão a sua superfície e dispersará os seus habitantes.
2 O mesmo sucederá ao sacerdote e ao povo,
ao servo e ao seu senhor,
à serva e à sua senhora,

ao comprador e ao vendedor,
ao que empresta e ao que toma emprestado,
ao devedor e ao credor.
3 *Certamente a terra será devastada,*
certamente ela será despojada,
pois foi Iahweh quem pronunciou esta sentença.
4 *A terra cobre-se de luto, ela perece;*
o mundo definha, ele perece;
a nata do povo da terra definha.
5 *A terra está profanada sob os pés dos seus habitantes;*
com efeito, eles transgrediram as leis,
mudaram o decreto e romperam a aliança eterna.
6 *Por este motivo a maldição devorou a terra*
e os seus habitantes recebem o castigo;
por esse motivo os habitantes
da terra foram consumidos:
poucos são os que restam.
7 *O vinho novo se lamenta, a videira perece,*
gemem todos os que estavam alegres.
8 *O som alegre dos tambores calou-se,*
o estrépito das pessoas em festa cessou;
cessou o som alegre das cítaras.
9 *Já não se bebe vinho ao som do cântico,*
a bebida forte tem um sabor amargo para os que a bebem.
10 *A cidade da desolação está arruinada,*
todas as suas casas estão fechadas, ninguém pode entrar nelas.
11 *Nas ruas clama-se por vinho,*
toda a alegria se acabou:
o júbilo foi desterrado da terra.
12 *Na cidade só ficou a desolação,*
a porta ficou reduzida a ruínas.
13 *O que se passa na terra, entre os povos,*
é algo semelhante ao varejar da oliveira,
à respiga do fim da vindima.
14 *Estes elevam a voz, gritam de alegria.*
Desde o Ocidente proclamam ruidosamente a glória de Iahweh:
15 *"Por isto glorificai a Iahweh no Oriente,*
o nome de Iahweh, Deus de Israel, nas ilhas do mar".
16 *Desde as extremidades da terra ouvimos ressoar o cântico*
"glória ao Justo".
Mas eu disse: "Que desgraça para mim! Que desgraça para mim!
Ai de mim!"
Os traidores traíram; sim, os traidores cometeram uma traição!
17 *O pavor, a cova e a armadilha te ameaçam, ó habitante da terra!*
18 *Aquele que fugir ao grito de pavor*
cairá na cova,

aquele que conseguir subir da cova
será apanhado na armadilha.
Com efeito, as cataratas do alto se abriram,
os fundamentos da terra se abalaram.
19 *A terra será toda arrasada,*
a terra será sacudida violentamente,
a terra será fortemente abalada.
20 *A terra cambaleará como um embriagado,*
ela oscilará como uma cabana,
seu crime, pesará sobre ela,
ela cairá e não mais se levantará.
21 *E acontecerá naquele dia:*
Iahweh visitará o exército do alto, no alto,
e os reis da terra, na terra.
22 *Eles serão reunidos, como um bando de prisioneiros destinados à cova;*
serão encerrados no cárcere;
depois de longo tempo, serão chamados às contas.
23 *A lua ficará confusa, o sol se cobrirá de vergonha,*
porque Iahweh dos Exércitos reina no monte Sião e em Jerusalém,
e a sua Glória resplandece diante dos seus anciãos.

O tema do abalo da "terra" é apresentado nos v. 1-6 (com o acréscimo de 7-9) e o da "cidade" nos v. 10-12. O v. 13 serve de ligação com 1-6 ("terra"). Esta é a primeira unidade.

O oráculo começa com um "eis que", que introduz sem mais Javé em plena ação sobre a terra (para a fórmula, seguida de um particípio, cf. 3,1; 8,7; 10,33; 19,1; 22,17). A perturbação da terra incide sobre seus habitantes. O v. 2 descreve a nivelação social (2a) e econômica (2b). Chama a atenção a ausência do rei, provavelmente porque depois do exílio, quando o autor escrevia, não havia rei em Judá. A oposição principal é a de "povo/sacerdote", já que a classe sacerdotal estava no cimo da parcela de poder que os persas deixaram a este povo dominado. Nas três oposições de caráter social são mencionados primeiro os de baixo. Seria intencional? Como se fosse dito: "não só ao servo, *mas também* ao senhor", etc.

O v. 3 retoma o motivo da devastação da terra com o mesmo léxico usado em vários oráculos isaianos já comentados para definir os países imperialistas. Em seguida, o v. 4 utiliza o código vegetal para aprofundar a mesma coisa; a última frase deve ter sido "o céu e a terra definham" (o contexto o exige) mas a vocalização atual do texto hebraico pede que se leia "a elevação do povo da terra definha", retomando talvez o sentido do v. 2a.

A motivação ética do castigo divino vai até o v. 5. O vocabulário usado é específico das relações *de Israel* com Javé, mas o contexto o aplica por analogia aos "habitantes da terra" (1b.5a.6a.6b). O v. 6b não alimenta a idéia de um "resto" mas destaca a aniquilação.

Os v. 7-9 são um comentário, com o tema da festa, da situação descrita. Pode-se apreciar e desfrutar a harmonia do relato estruturado concentricamente: "vinho/música/estrépito dos alegres/música/vinho". O centro destaca a figura dos que se divertem, em oposição ao estado de devastação total da terra.

Subitamente, no v. 10, entra o motivo da "cidade/fortaleza": só há solidão (comp. 5,9; Jr 19,8) e pelas ruas alguns que se lamentam pela falta de vinho.

Neste lugar é intercalado o primeiro tema alternante (v. 14-16a). Os "estes" de 14a não são anunciados previamente (indício da origem diferente desta unidade), mas se trata sem dúvida dos judeus da diáspora que, ante a devastação da "terra" (o império opressor) celebram a Javé nos quatro pontos cardeais (a isso equivalem aproximadamente o mar, o oriente — lit. "as luzes" —, as ilhas do mar, as extremidades da terra: oeste, leste, norte e sul). A celebração de Javé é expressada de duas maneiras: uma, com os verbos gritar/aclamar/glorificar e seu objeto, a majestade e o nome de Javé. A "majestade" (lit. "altivez", o mesmo termo que descreve o orgulho humano, cf. 13,11; 16,6) de Javé é símbolo de seu poder, com o qual foi rompida a presunção dos opressores. A segunda maneira de exaltá-lo é a proclamação direta: "glória ao justo"; é Javé quem faz justiça. O 2-Isaías nos ensinará que os conceitos de Justiça e salvação são contíguos (Is 45,21; sobre o título de "justo" aplicado a Javé, cf. Jó 34,17; Sl 7,10). Sobre estes versos (14-16a) observamos finalmente que antecipam a linguagem geográfica do 2-Isaías.

Como num "ritornelo", o texto volta ao motivo da terra (v. 16b-20): é anunciada a destruição sem sobreviventes (comp. o v. 18 com Am 5,19 e 9,1-4), idéia reforçada com as imagens do dilúvio e do terremoto (v. 18b-20). A segunda é prolongada porque coincide mais com o quadro inicial (v. 1). O fecho motiva a ação (divina, pelo contexto) na rebeldia da terra (v. 20b), ampliando a fundamentação dada com outro léxico no v. 5.

O novo comentário dos v. 21-23 nos coloca num "naquele dia" que não é outro senão o dos acontecimentos já descritos. Pela primeira vez se fala do castigo dos "reis da terra". O texto opõe dois âmbitos: um exército em cima, os reis embaixo (v. 21). O "exército do alto" são os astros/divindades dos povos vizinhos, mas nosso oráculo não se ocupa com a idolatria. Se a nossa

passagem fosse da época helenística (séculos IV-II aC), poderia aludir à divinização dos reis sírios (os selêucidas), mas já em Is 14,4bs se havia dramatizado o tema do endeusamento do rei da Babilônia. De longa tradição é o conceito do rei associado a seu Deus tutelar, de cujo poder é participante.

Por isso insistimos que Is 24—27 não deve ser lido como um anúncio de fenômenos cósmicos e universais mas com o pano de fundo dos impérios ditatoriais e opressores que Israel conheceu em toda a sua história, mas que tiveram um caráter de dominação mundial (no horizonte de então) desde os persas até os romanos, passando pelos selêucidas. Por isso também o oráculo conclui no v. 23b com a instauração do *reinado* de Javé em Jerusalém. A oposição "reis da terra/quando Javé reinar" dá um tom político retrospectivo a todo o capítulo. Esta mesma chave política é a que permite ler corretamente a maioria dos grandes textos apocalípticos de mais tarde.

Deve-se citar, a modo de observação final, que o v. 22 pode estar na origem longínqua da representação "milenarista" de Ap 20,1s, e a referência pouco clara aos anciãos na presença da glória divina, da visão dos vinte e quatro anciãos em Ap 4,4.10-11.

2. Hino ao vencedor dos fortes e protetor dos fracos (Is 25,1-5)

1 Iahweh, tu és o meu Deus,
exaltar-te-ei, louvarei o teu nome,
porque tu realizaste os teus desígnios maravilhosos de outrora,
com toda a fidelidade.
2 Sim, da cidade fizeste um entulho,
a cidade fortificada está em ruína.
A cidadela dos estrangeiros deixou de ser uma cidade,
nunca mais será reconstruída.
3 Eis por que um povo forte te glorifica,
a cidade das nações tirânicas teme a ti.
4 Porque foste um refúgio para o fraco,
um refúgio para o indigente na sua angústia,
um abrigo contra a chuva e uma sombra contra o calor.
Com efeito, o sopro dos tiranos é como a chuva de inverno.
5 Como o calor em uma terra árida,
assim tu abates o tumulto dos estrangeiros:
o calor se abranda sob a sombra das nuvens;
assim o canto dos tiranos se cala.

A primeira palavra, como que para dar ênfase à oração, é "Javé", confessado imediatamente como o Deus do orante. É uma

confissão de fé, acompanhada de um louvor, que não surge de uma contemplação abstrata mas da *ação* histórica de Javé. Esta é descrita em duas fases: primeiro, em forma englobante: ele fez planos/desígnios maravilhosos (a expressão hebraica liga-se retrospectivamente com 9,5) que, apesar de sua distância no tempo, não falharam por causa de sua fidelidade. Segundo (o segundo "porque", v. 2), em forma concreta: Javé destruiu o poderio militar, concentrado na "cidade/fortaleza/cidadela". Pela terceira vez estamos com o tema alternante da "cidade".

O v. 3 retoma o motivo inicial do louvor, agora fundamentado na ação de Javé, só que desta vez quem louva e teme é o povo forte e poderoso humilhado. O v. 4 introduz uma nova fundamentação, dizendo que a vitória do Deus de Israel sobre a cidade poderosa significou a defesa do fraco e do indigente. Esta oposição é eloqüente, pois se dá entre categorias sociais (poderosos/ricos vs. fracos/indigentes) e não apenas entre a cidade opressora (Babilônia? Pérsia?) e o povo de Israel ou Jerusalém. Ou seja, à dominante político-militar soma-se a econômica, para expressar a ação salvadora de Javé. Depois de deixar claras estas oposições, o texto as prolonga em imagens (v. 4b-5), intercalando referências aos déspotas/tiranos. Tudo junto, é um canto ao vencedor divino da força repressora de regimes ditatoriais.

3. O banquete futuro (Is 25,6-12)

6 *Iahweh dos Exércitos prepara para todos os povos,*
sobre esta montanha,
um banquete de carnes gordas, um banquete de vinhos finos,
de carnes suculentas, de vinhos depurados.
7 *Destruiu neste monte*
o véu que envolvia todos os povos
e a cortina que se estendia sobre todas as nações;
8 *destruiu a morte para sempre.*
O Senhor Iahweh enxugou a lágrima de todos os rostos;
ele há de remover de toda a terra o opróbrio do seu povo,
porque Iahweh o disse.
9 *Nesse dia se dirá:*
Vede, este é o nosso Deus,
nele esperávamos, certos de que nos salvaria;
este é Iahweh, em quem esperávamos.
Exultemos, alegremo-nos na sua salvação.
10 *Com efeito, a mão de Iahweh repousará neste monte,*
mas Moab será pisado sob os pés,
como se pisa a palha nas águas de Madmena.
11 *Estenderá, em meio da montanha, as suas mãos,*

como faz o nadador para nadar,
mas acabará pondo por terra a sua própria altivez,
apesar da habilidade das suas mãos.
12 *A fortaleza inacessível dos teus muros,*
ele a abateu, rebaixou e fê-la lamber o pó da terra.

A cena de 24,21-23 parece ser retomada em 25,6-7: "este monte/montanha" (três vezes no poema) é o monte Sião de 24,23. O banquete que Javé oferecerá ali não será como o de Pr 9,1-6 (convite da Sabedoria aos ignorantes), mas terá um alcance ecumênico, já que será oferecido "a todos os povos" (v. 6). Tirará para eles o seu véu, símbolo de luto e lamentação (comp. 2Sm 15,30; 19,5; Jr 14,3-4). A tríplice referência a todos os povos/nações nestes dois versículos abrange realmente os povos pagãos? Não se referirá antes aos judeus que estão dispersos entre eles? Esta segunda hipótese parece mais coerente com a continuação do oráculo, que retoma o tema da supressão da tristeza e do opróbrio de "*seu* povo" (de Javé) de sobre *toda a terra*. O aspecto ecumênico é geográfico, não étnico.

Deve-se notar, por outro lado, que os v. 7-8 repetem o mesmo tema nos extremos, deixando no centro a frase solene sobre a supressão definitiva da morte (v. 8a), usada mais tarde por Paulo (1Cor 15,54, cf. v. 26) e pelo autor do Apocalipse (21,4). De que "morte" se trata? O motivo é sugerido pelo contexto que fala em suprimir tristeza e lamentação, mas o referente extralingüístico não é outro senão a opressão e o exílio do povo de Judá. De modo que não se trata da morte física individual e sim da morte do povo como tal, separado de sua terra, de seus direitos e liberdades. O oráculo não anuncia o cancelamento da morte, inevitável sem dúvida, mas da situação-de-morte coletiva do povo, que pode ser evitada e prometida.

O v. 9 confirma esta interpretação. O locutor (anônimo) antecipa uma conseqüência daquela libertação do povo oprimido no exílio e convocado para o banquete no monte Sião. Agora a confissão de fé é coletiva: "este (repetido com ênfase) é o nosso Deus", cuja ação salvífica futura é entendida como resposta à *esperança* (motivo também repetido). Sobre uma expressão individual disso, cf. 8,17. O v. 9 encadeia por repetição os temas Deus/Javé ("este"), esperar, salvar/salvação e exultação/alegria. A linguagem nos aproxima do 3-Isaías. A culminação da ação salvadora de Javé (de sua "mão", v. 10a) se concentrará "neste monte", fórmula que retorna ao v. 6 em forma de inclusão.

Os v. 10b-11 são um acréscimo que opõe àquela libertação futura de Judá o "esmagamento" de Moab, com uma referência à sua "altivez". O ressentimento hebreu contra aquele povo é

de longa data (comp. Gn 19,30s; Dt 23,4s e sobretudo Ne 13,1s) e pode ter-se endurecido na época pós-exílica (cf. o texto de Neemias citado) quando são recopiladas as antigas tradições e lembranças e se reflete sobre elas. Moab havia sido um obstáculo na caminhada de Israel para a terra da promessa (Nm 22—24). Um glosador mais tardio ainda acrescenta o v. 12 (mensagem em segunda pessoa, aludindo a Moab), aproveitando o léxico de 2,9.11.17. A função deste versículo é explicitar o aspecto militar do orgulho moabita e, de passagem, serve para fechar o capítulo, remetendo novamente ao canto inicial, a vitória de Javé sobre a "cidade" fortificada.

4. Novo canto ao vencedor dos poderosos (Is 26,1-6)

1 Naquele dia, cantar-se-á este cântico na terra de Judá:
temos uma cidade forte;
para nossa salvação ele nos deu muro e antemuro.
2 Abri as portas da cidade, para que entre uma nação justa,
que observa a fidelidade!
3 Está decidido: tu manterás a paz,
sim, a paz, porque a ti ela foi confiada.
4 Ponde a vossa confiança em Iahweh para todo o sempre,
porque Iahweh é uma rocha eterna.
5 Com efeito, ele abateu os habitantes das alturas,
a cidade inacessível;
ele fê-la vir abaixo, vir abaixo até o solo,
fê-la lamber o pó.
6 Ela será pisada aos pés:
pisá-la-ão os pés dos pobres e os passos dos fracos.

Este hino é composto pelos dois temas alternantes da salvação futura (v. 1-4) e da "cidade" (v. 5-6). O fato passado da sujeição da "cidade inacessível" (v. 5), que faz parte do texto mais antigo, é tomado como futuro pela redação mais recente que formula os v. 1-4. Is 26,1-6 é um exemplo da profunda combinação dos dois temas antes citados no bloco dos cap. 24—27.

Como antecipação do tema da "cidade" o releitor alude já no v. 1 à "cidade forte", que só pode ser Jerusalém. Desse modo se cria uma oposição entre duas cidades: a residência de Javé e a inimiga. Com isso se marca o *poder* de Javé, chamado de "rocha" no v. 4 (cf. Sl 62,8; Dt 32,15.31 e comp. v. 37 ali mesmo). É um símbolo de refúgio e de força divina.

O v. 1 continua tematicamente no v. 4 e é desenvolvido nos v. 5-6 como fundamentação do apelo à confiança (v. 4). Mas o

autor do texto final está aparentemente preocupado com o plano ético: o acesso à cidade é reservado ao "povo justo", ou seja, que "observa a fidelidade" (v. 2). É o que se convencionou chamar de "liturgia de entrada" e que está tipificada nos Salmos 15,1-5; 24,3-5; 118,19-20 e em Is 33,14b-16. Em todos os casos se fala de uma condição prévia (a justiça) para entrar no templo ou na cidade, e se promete algo, aqui a paz (v. 3), outras vezes segurança (Is 33,16; Sl 15,5b) ou a bênção/salvação (Sl 24,5; 118,21).

Dissemos que "aparentemente" há um desvio para o ético. Melhor, são tiradas as conclusões éticas do âmbito religioso: "observar a fidelidade" (v. 2) não define o justo por questões legais ou minúcias cultuais. Um texto parecido com as "liturgias de entrada", como é Ez 18,5-9, nos esclarece o que se entende por "justo": a maioria dos exemplos de práxis ali citados se referem a atitudes para com o próximo, especialmente o necessitado. A fidelidade a Javé, um Deus que tem história por seus gestos de libertação dos oprimidos, implica necessariamente a justiça e a proteção do desvalido. Estas ressonâncias são tão fortes que mesmo nos v. 5-6, que versam sobre a "cidade" fortificada e elevada e sua humilhação até a terra e o pó (note-se a oposição "em cima/embaixo"), se alude aos pobres e fracos (v. 6). Estes são os defendidos por Javé e o representam na humilhação da cidade altiva e prepotente. Isto não significa que os oprimidos passam a ser opressores, mas é uma metáfora do castigo do tirano (a "cidade" fortificada. Comp. 25,4).

5. Oração do povo deprimido e resposta salvífica (Is 26,7—27,1)

7 A vereda do justo é a justiça,
tu aplanas o trilho reto do justo.
8 Sim, Iahweh, na vereda dos teus julgamentos pomos a nossa esperança;
o teu nome e a lembrança de ti resumem todo o desejo da nossa alma.
9 A minha alma suspira por ti de noite,
sim, no meu íntimo, o meu espírito te busca,
pois quando os teus julgamentos se manifestam na terra,
os habitantes do mundo aprendem a justiça.
10 De fato, se o ímpio recebe graça, não aprende a justiça,
mesmo na terra da retidão, ele praticará o mal
e não vê a majestade de Iahweh.
11 Iahweh, a tua mão está levantada, mas eles não a vêem!
Eles verão o teu zelo pelo teu povo e ficarão confundidos;
sim, o fogo preparado para os teus adversários os consumirá.

12 *Iahweh, tu nos asseguras a paz;*
na verdade, todas as nossas obras tu as realizas para nós.
13 *Ó Iahweh, nosso Deus, ao lado de ti temos tido outros senhores,*
mas, apegados a ti, só ao teu nome invocamos.
14 *Os mortos não reviverão, as sombras não ressurgirão,*
porque tu as visitaste e as exterminaste,
tu destruíste toda a sua memória.
15 *Havias estendido a nossa nação, ó Iahweh,*
havias expandido a nossa nação e te havias coberto de glória.
Havias alargado todas as fronteiras da terra.
16 *Iahweh, na angústia eles te buscaram,*
entregaram-se à oração,
porque o teu castigo os atingiu.
17 *Como a mulher grávida, ao aproximar-se a hora do parto,*
se contorce e, nas suas dores, dá gritos,
assim nos encontrávamos nós na tua presença, ó Iahweh:
18 *Concebemos e tivemos as dores de parto,*
mas quando demos à luz, eis que era vento:
não asseguramos a salvação para a terra;
não nasceram novos habitantes para o mundo.
19 *Os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão.*
Despertai e cantai, vós os que habitais o pó,
porque o teu orvalho será um orvalho luminoso,
e a terra dará à luz sombras.
20 *Eia, meu povo, entra nos teus aposentos*
e fecha as tuas portas sobre ti;
esconde-te por um pouco de tempo,
até que a cólera tenha passado.
21 *Porque Iahweh está para sair do seu domicílio,*
a fim de punir o crime dos habitantes da terra;
e a terra descobrirá os seus crimes de sangue,
ela não continuará a esconder os seus assassinados.
27 1 *Naquele dia, punirá Iahweh,*
com a sua espada dura, grande e forte,
o Leviatã, serpente má,
o Leviatã, serpente tortuosa,
e matará o monstro que habita o mar.

Quanto à forma do discurso, os v. 7-18 falam na primeira pessoa do plural ("nós"), ao passo que o v. 19 tem Javé como sujeito implícito, dirigindo-se a Israel como "tu". Aqueles versículos são uma oração com reflexões sapienciais (v. 7.10). O v. 19 é uma promessa, que é prolongada no breve oráculo do v. 20 (o sujeito é Javé) comentado depois pelo redator (v. 21), sendo 27,1 um aprofundamento daquele comentário. Do ponto de vista da alternância dos motivos "cidade" e "salvação", carac-

terística de Is 24—27, os v. 7-19 tomados em bloco combinam os dois (ver v. 9b.18b; e o v. 19). Isso é devido talvez ao fato de que os v. 7-18 pertencem ao gênero literário "oração", que costuma recolher motivos e subgêneros mais variados.

A oração inicia com uma frase significativa: a vereda do justo é a *justiça*. O texto hebraico não fala de "retidão" moral em geral, mas usa um termo (*mesharim*) de longa tradição jurídico-social no Oriente contemporâneo e anterior a Israel e que conota principalmente os gestos de justiça e salvação em relação aos desvalidos (cf. também 11,4a: *mishor* e depois em 26,7 de novo *mesharim*, cuja prática é um atributo próprio do rei e por isso mesmo de Javé-rei: Sl 9,9; 75,3; 96,10; 98,9). O tom sapiencial do v. 7 aponta originalmente para aquele aspecto moralista, individual e subjetivo, mas o contexto profético atual exige o significado amplo, sociológico e religioso ao mesmo tempo (relações corretas, de aliança, para com Javé e o necessitado). O cântico dos v. 1-6 já nos preparava para a recuperação deste sentido de *mesharim*, que é aprofundado no v. 8, onde os "julgamentos" são as intervenções salvíficas de Javé na história. O v. 9 segue na mesma tônica, com uma projeção desses julgamentos sobre os habitantes (ou "governantes") de todo o mundo.

O v. 10 se queixa de que o ímpio não aprende com a bondade de Javé. Como torce o reto (o termo hebraico alude às relações de aliança; comp. 24,5) e não contempla a majestade/excelsitude de Javé, só aprende com o julgamento (v. 9). Diga-se de passagem, aquela excelsitude de Javé é um motivo acentuado pelo livro de Isaías (cf. 2,10s; 6,1; 24,14) e está associado com o de sua "exclusividade" ("santidade" nas traduções). Os que não "vêem" a mão de Javé, verão sua ação aniquiladora, simbolizada no fogo consumidor (v. 11). Em oposição a eles, os orantes sentem a proteção de Javé como "paz/salvação" (v. 12).

O v. 13 expressa a consciência de dominação por parte de "senhores" não identificados, mas que o texto já havia representado como ímpios. São os transgressores da aliança, não pecadores em geral, que o v. 13 precisa como dominadores e senhores, o que só pode ter conotações políticas, econômicas e sociais. Os verbos parecem remeter ao passado da história de Israel, mas essa "memória" coletiva ressuscitada na oração tem sentido numa nova situação de despojo ou dominação. O salmo 74,12s expressa essa mesma queixa pelo presente, lembrando os antigos feitos de Javé. Aqui, o abatimento do povo oprimido se canaliza na angústia da morte sem ressurreição (v. 14). A afirmação é lapidar, como é encontrada também em textos mesopotâmicos, nos quais o lugar dos mortos é chamado "país/terra sem retorno". O povo foi exterminado (v. 14b), apesar de outrora Javé

o ter engrandecido (v. 15; com Davi?). O v. 16 é obscuro em hebraico e as versões apenas procuram um sentido possível corrigindo o texto. Entretanto, os v. 17-18 descem ao presente usando a imagem conhecida das dores da mulher grávida para falar da angústia e do sofrimento. Mas esse parto doloroso termina em nada: apenas vento, não salvação. Assim termina esta oração do povo oprimido, quase sem futuro.

De repente (v. 19) um grito de esperança ecoa no coração dos oprimidos. Uma releitura posterior corrige a impressão negativa da oração precedente, pondo na boca de Javé um oráculo de salvação, tematizando sobre a ressurreição (do povo, mais que dos indivíduos), utilizando em sentido contrário os mesmos verbos "viver/ressurgir" do v. 14 e acrescentando o verbo "despertar", que é típico do NT. Esta ressurreição pode ser equiparada à de Ez 37 (a visão dos ossos secos e revividos). Neste v. 19 se faz alusão à ressurreição do povo com a linguagem da ressurreição individual, o que em princípio abre à aceitação desta esperança, como constará pelo menos no II século aC (ver Dn 12,1s). Em relação ao v. 19b, não se deve passar por cima da bela imagem do orvalho, símbolo de vida (nos textos referentes a Baal ele é personificado como divindade); compare-se a imagem de 2Sm 1,21, na elegia de Davi por ocasião da morte de Saul. O orvalho-vida é qualificado como "luminoso" porque a luz também é vida. Ressurreição, orvalho, luz: três representações da esperança do povo destruído.

Os v. 20-21 e 27,1 podem ser lidos como uma unidade. Volta o motivo "terra" que vimos associado ao da "cidade". Javé ainda fala "meu povo", sinal de que para Javé ele ainda existe. No v. 21 temos outro caso de transição do genérico: Javé "sai" para visitar/castigar a *culpa* dos habitantes (talvez "governantes") da terra, mas em seguida se precisa que se trata do *sangue* e de *assassinatos* (v. 21).

Os dois temas, castigo/visita e assassinar (v. 21), permitem inserir em seguida o curioso v. 1 do cap. 27, enquanto que à terra do v. 21 se opõe o mar de 27,1. O "mar" é aqui a personificação do caos e este, por sua vez, um símbolo das potências destruidoras do universo político e social afastado de Javé. Esta personificação recebe também as associações complementares de "serpente", "leviatã" e "monstro". O v está cunhado numa linguagem e estrutura poética que lembra textos mitológicos da região fenícia (textos de Ugarit), onde, por exemplo, lemos a seguinte descrição do inimigo de Baal:

Quando esmagaste Lotanu (= Leviatã), a serpente fugidiça,
acabaste com a serpente má,

o "Tirano" de sete cabeças...
eu fui consumido... (Mito da luta entre Baal e Mot).

Em Is 51,9s encontraremos outro eco deste motivo mítico. O mar potente e tumultuoso é símbolo dos poderes opressores e tiranos, que para Israel foram Egito, Assíria e demais impérios. Em 27,1 a imagem é projetada para o futuro e será utilizada até no Apocalipse (13,1s), e facilmente a podemos estender aos poderes políticos, militares ou econômicos que hoje nos oprimem.

6. Outra vez a vinha de Javé (Is 27,2-6)

2 *Naquele dia haveis de cantar a vinha graciosa.*
3 *Eu, Iahweh, sou o seu guarda,*
rego-a continuamente;
para que não seja castigada,
vigio-a noite e dia.
4 *— Já não tenho ira.*
Quem me reduzirá a um espinheiro ou a um sarçal?
— Na guerra, hei de pisá-la e de pôr-lhe fogo.
5 *Ou então que busquem a minha proteção,*
façam as pazes comigo,
sim, façam as pazes comigo.
6 *Nos dias vindouros Jacó criará raízes,*
Israel brotará e se cobrirá de flores,
o mundo inteiro terá uma grande colheita.

Anuncia-se para "naquele dia" da salvação futura um novo canto à vinha. Ela personifica Israel, aqui talvez Jerusalém. A videira era a planta mais cuidada e útil. Quem cuida dela e a guarda é o próprio Javé (v. 3a). O verbo "cuidar/guardar" abre e fecha esta breve parábola do v. 3. A expressão central "para que não seja castigada" mostra que o escritor está pensando antes na coisa significada, Jerusalém, pois o verbo *paqad* ("visitar/castigar") não é aplicado às plantas mas ao ser humano e suas obras. "Já não tenho ira" (v. 4a) é o centro de toda a passagem: a primeira canção da vinha cantava a desilusão de Javé e sua decisão de destruí-la (5,1-7); nesta, não está irado com ela. Exatamente ao contrário, fará guerra aos que querem transformá-la em sarçal e espinheiro (v. 4b). A alusão parece ser a invasores externos de Israel.

O v. 5 acrescenta uma promessa, que consiste numa alternativa (para os inimigos) de se refugiarem no templo (a expressão "que busquem a minha proteção — lit.: "que se agarre em meu

refúgio" — faz alusão, em hebraico, ao gesto de se agarrar nas pontas do altar para se asilar. Cf. o caso de Adonias em 1Rs 1,51). Isso significa "fazer a paz", idéia acentuada no final do v. 5. Em 5,2.4.7 tratava-se de "fazer justiça" (por parte de Israel); em 27,5 trata-se de "fazer paz", desta vez dito dos devastadores da vinha. Se for assim (o texto hebraico não é claro), o v. 6 contrapõe um oráculo a favor de Jacó/Israel, utilizando o código do crescimento, floração e colheita, retomando assim o tema inicial da vinha "cuidada" por Javé.

7. A "cidade" solitária (Is 27,7-11)

7 *Porventura ele o feriu como o feriram aqueles que o feriam?*
Porventura matou ele como mataram os seus assassinos?
8 *Ao tocá-la, ao rejeitá-la, tu exerceste um julgamento;*
ele expeliu-a com o seu sopro violento, como o vento oriental.
9 *Porque, com isto, será expiada a iniqüidade de Jacó.*
Este será o fruto que ele há de recolher da renúncia ao seu pecado,
quando reduzir todas as pedras do altar a pedaços
como pedras de calcário,
quando as estelas e os altares de incenso já não permanecerem de pé.
10 *Com efeito, a cidade fortificada ficou reduzida a solidão,*
a uma campina largada e abandonada como um deserto,
onde pastarão os novilhos e aí se deitarão,
destruindo os seus ramos.
11 *Ao secarem, os galhos são quebrados;*
vêm mulheres e os levam para queimar.
Este povo não é inteligente,
por isto o seu criador não tem compaixão dele;
aquele que o modelou não lhe mostrou misericórdia.

O v. 7 faz alusão a um sujeito masculino, que não deve ser outro senão Israel: seu castigo de outrora foi menor do que o infligido a seus opressores. Fala-se de Javé em terceira pessoa. O v. 8a, porém, usa a segunda pessoa e sufixos femininos porque o referente é uma "cidade", como fica claro no v. 10. Trata-se, como nas unidades anteriores que descrevem a "cidade" forte e orgulhosa, de um centro estrangeiro? O v. 11b faz de Javé o "criador" e "modelador" de seus habitantes, e esta imagem não é aplicada a nenhum povo fora de Israel (veremos isto nos oráculos do 2-Isaías). Como, por outro lado, se fala no v. 9 de Jacó (como no v. 6, acrescentado à canção da vinha) sugeriu-se que toda esta passagem se refere à Samaria (a cidade do v. 10 e, implicitamente, do v. 8) e aos samaritanos: cidade e povo são

objeto de destruição e rejeição (v. 7-8: povo/cidade; v. 10-11: cidade/povo).

No centro desta estrutura concêntrica fica o v. 9 no qual é anunciada a expiação da culpa de Jacó com a condição de serem destroçados seus altares e símbolos religiosos. A última frase do v. 9 corresponde com o dado de 2Rs 17,7s sobre o sincretismo religioso da Samaria depois de 722, data de sua destruição pelos assírios. Se Is 24—27 é pós-exílico, e 27,7-11 é posterior ainda, pode refletir muito bem as difíceis situações vividas em Judá com relação aos samaritanos. Este oráculo — que enfatiza o castigo — deixa também aberta a porta da reconciliação de Javé com o antigo reino do norte. Neste caso, Is 27,7-11 é uma boa preparação para ler "profeticamente" a célebre passagem de Jo 4, o encontro de Jesus com a samaritana.

8. Oráculos finais sobre o novo Israel (Is 27,12-13)

12 Sucederá naquele dia que Iahweh fará uma debulha,
desde a corrente do Rio até o canal do Egito,
e vós, filhos de Israel, sereis respigados um por um.
13 Sucederá naquele dia que se tocará uma grande trombeta,
e os que andam perdidos na terra da Assíria,
bem como os que estão desterrados na terra do Egito, virão
e adorarão Iahweh no monte santo, em Jerusalém.

Dois breves oráculos encerram o bloco de Is 24—27: o primeiro fala de uma *colheita* de israelitas, desde a Mesopotâmia até a entrada do Egito (o "rio/canal do Egito" não é o Nilo mas a zona limítrofe entre Egito e a região filistéia, cf. Nm 34,5; Js 15,4). A atenção e delicadeza do gesto de colheita de Javé estão marcadas na expressão "um por um". No segundo oráculo já não é a colheita mas a concentração e movimento dos perdidos e dispersos na Assíria e Egito (estes dois pólos indicam totalidade geográfica, não apenas estes dois países). Aquela reunião é provocada pela voz de uma trombeta (motivo caro aos textos apocalípticos posteriores: cf. Mt 24,31; 1Ts 4,16-17; Ap 8—11; comp. Jl 2,1). Esta é a voz que anuncia as grandes caminhadas do povo de Deus, como em Nm 10,2.5s. O objetivo final da concentração em Jerusalém é a prostração diante de Javé (v. 13b).

Este importante bloco de Is 24—27 culmina assim com o anúncio de uma convocação futura dos exilados para Jerusalém. Esta é a última palavra do texto e é o centro de interesse de todo o *livro* de "Isaías". Dentro dos cap. 24—27, que jogam com

a alternância dos motivos da "cidade/terra" e da salvação de Israel, aquele final enfatiza a oposição entre a cidade inimiga (império do momento; uma vez Samaria) e a cidade onde Javé mora.

Em nosso comentário passamos quase por alto o conteúdo ou a perspectiva apocalíptica de Is 24—27. Também evitamos o título usual de "apocalipse". Poder-se-ia falar de um texto proto-apocalíptico, porque usa imagens que mais tarde serão típicas do gênero apocalíptico (ver a introdução a este bloco). Mas não aparecem elementos essenciais do gênero (revelação do curso da história a um personagem-chave, situações de crise de fé, etc.). A forma de compor o texto, com as oscilações típicas entre castigo e salvação, é a da maioria dos textos proféticos que contêm oráculos de algum profeta relidos, e às vezes invertidos, por intérpretes posteriores. O tom universalista de algumas imagens (nações/mundo/terra) explica-se em parte pelo contexto ecumênico da época pós-exílica (os impérios do momento dominavam todo o mundo conhecido), mas a alternação de "terra/cidade", que tanto chamou nossa atenção, mostra que o texto está preso pelo significado político-militar das cidades imperiais de então.

Além disso, do ponto de vista teológico Is 24—27 aprofunda, pelo fato de estar colocado atrás do bloco de oráculos sobre as nações (13—23), o tema do domínio de Javé sobre os destinos de todos os povos.

Quarta Parte
Isaías 28—35

JULGAMENTO E LIBERTAÇÃO. O PASSADO E SUA LEITURA PRESENTE

Com Is 28 inicia-se um conjunto de oráculos muito particulares. É comum dividir este material em 28—33, atribuídos na maioria a Isaías, e o "pequeno apocalipse" tardio de 34—35. Esta divisão não é objetiva, pois, como veremos, em 28—33 há tanto conteúdo isaiano como comentário posterior, nivelando-se com o de 34—35. Estes dois capítulos, por outro lado, são menos apocalípticos do que se supõe (no máximo poderiam ser chamados proto-apocalípticos por sua utilização posterior) e têm importantes contatos com a linguagem do 2-Isaías. Quem lê de uma vez o texto 28—35 percebe a continuidade dos temas principais e sobretudo a alternância de "julgamento" e "promessas". O cap. 35 é antes um fecho da coleção, como o 12 era de 6—11. Ambas as passagens (cap. 12 e 35) são afins por seu conteúdo e por sua função estrutural.

O material isaiano de 28—33 se caracteriza pela denúncia dos pecados e a ameaça/anúncio do julgamento divino sobre (Israel e) Judá. Mas seus oráculos foram relidos durante o exílio ou depois, quando o povo já tinha sofrido a catarse do sofrimento e precisava de uma palavra de promessa e de esperança. É o mesmo fenômeno que viemos observando em todo o livro de "Isaías" e que havíamos constatado especialmente em 24—27. Essa evidência é maior ainda em 28—35. De modo que estes textos, e em geral o livro todo, devem ser lidos não tanto como o pensamento profético do Isaías do século VIII quanto numa perspectiva posterior de opressão e libertação.

Para antecipar a evidência da alternância entre julgamento (—) e promessas (+), propomos a seguinte estruturação da seqüência narrativa:

—	28,1-4	contra Samaria
+	5-6	promessa ao resto de Judá
—	7-15	contra "este povo":
+	16-17a	a pedra angular
—	17b-22	contra "este povo"
+	23-29	plano maravilhoso de Javé
—	29,1-4	contra Ariel/Jerusalém
+	5-8	proteção divina de Ariel
—	9-16	contra os profetas e o culto

+	17-24	regozijo dos pobres
—	30,1-17	contra a aliança com o Egito e a busca de falsos profetas
+	18-26	compaixão, ensinamento, cura
—	27-33	contra a Assíria
+	29 e 32	alegria de Israel (+ dentro de —)
—	31,1-3	contra a aliança com o Egito
+	4-7	Javé protege Sião
—	8-9a	contra Assur
+	9b	Javé em Sião
+	32,1-8	o rei de Justiça
—	9-14	mulheres confiadas
+	15-20	espírito/eqüidade/paz
—	33,1	contra a Assíria
+	2-6	espera de Javé/justiça (oração)
—	7-16	Ariel: lamentação/ruptura da aliança/terra/fazer justiça
+	17-24	visão da Jerusalém renovada/rei>Rei
—	34,1-15	contra Edom/terra/povos/ira
+	16-17	Javé reparte a terra
+	35,1-10	salvação

1. Contra a arrogância de Samaria/Promessa a Judá (Is 28,1-6)

1 Ai da coroa orgulhosa dos bêbados de Efraim,
da flor caduca do seu magnífico esplendor
que está no cume do vale da fertilidade, e dos que estão prostrados pelo vinho!
2 Eis um homem forte e vigoroso a serviço do Senhor:
como uma chuva de pedras e uma tempestade devastadora,
como uma chuva torrencial que tudo inunda,
ele os atira ao solo com a sua mão.
3 Sim, a orgulhosa coroa dos bêbados de Efraim
será calcada aos pés,
4 bem como a flor caduca do seu magnífico esplendor
que está no cume do vale da fertilidade.
É como um figo temporão:
quem o vê, devora-o mal o tem na mão.
5 Naquele dia, Iahweh dos Exércitos
é que será uma coroa de esplendor e uma grinalda magnífica
para o resto do seu povo,
6 e um espírito de justiça para aquele que exerce o julgamento,
e a força daqueles que repelem o ataque na porta.

Sem nenhuma inscrição nem palavra introdutória, começa-se com um "ai" acusatório contra Samaria (outros "ais" em 29,1.15; 30,1; 31,1). Para enfatizar o orgulho de seus governantes (cf. os símbolos de realeza e o contexto de dissipação), o oráculo se dirige diretamente à "coroa orgulhosa" e às flores que a ador-

nam. Alusão provável ao uso de grinaldas ou diademas floreados nas festas luxuosas. Tanto a imagem das flores como da bebedeira assinalam a caducidade e irrealidade da altivez da classe dirigente. A referência não é à Samaria como região e sim à cidade, pois a descrição dos v. 1b e 4a alude à situação elevada e circular do monte de Samaria, com seu domínio sobre o vale em redor.

O orgulho de Samaria é efêmero, pois Javé encarregará um homem "forte e vigoroso" (certamente a Assíria) para esmagar como uma torrente e uma chuva de pedras aquela "coroa orgulhosa". Já lemos estas imagens em 17,12; 25,4 e reaparecerao em 30,30. A comparação dos acusados com os figos temporões (v. 4b) indica também a rapidez de seu desaparecimento. O tema central, portanto, é o do julgamento divino sobre Samaria.

Mas eis que os v. 5-6 contrapõem a esse anúncio de castigo um futuro ("naquele dia") de salvação. Em oposição à coroa caduca e meramente ostentosa dos v. 1 e 4, o v. 5 afirma que *Javé mesmo* será "uma coroa de esplendor e uma grinalda magnífica para o *resto* do seu povo" (note-se esta marca de pertença). Aqui já não se trata de Samaria e sim de Jerusalém. A promessa é ampliada no v. 6, que já não remete explicitamente para a contraparte dos v. 1-4. Javé será também "espírito de justiça" justamente para o juiz ("para aquele que exerce o julgamento"). O leitor se lembra dos oráculos já lidos de 1,26 e sobretudo de 11,1s. Em terceiro lugar, Javé será também energia/força para repelir os atacantes. Dissemos que "aparentemente" estas duas qualidades divinas (v. 6) são uma ampliação do v. 5, independente de 1-4. Mas uma leitura estruturada de 1-6 obriga a relacionar o v. 6 com o que antecede: por contraposição se está dizendo que a ostentação sem base dos dirigentes de Samaria (v. 1) oculta a falta de justiça. Como ocorria em 11,1s, o espírito para julgar com justiça é prometido para o futuro: lá para o rei, aqui para o juiz.

Pode-se observar finalmente que o v. 6 se destaca sobre 1-5: nestes são abundantes os símbolos, naquele o tema concreto do espírito para julgar e da energia para lutar.

2. Sacerdotes e profetas enganadores do povo (Is 28,7-22)

7 *Também estes se puseram a cambalear por efeito do vinho,*
andam a divagar sob a influência da bebida forte.
Sacerdote e profeta ficaram confusos pela bebida,
ficaram tomados pelo vinho,
divagaram sob o efeito da bebida,
ficaram confusos nas suas visões, divagaram nas suas sentenças.

[8] *Com efeito, todas as suas mesas estão cheias de vômito e de imundície:*
já não há um lugar limpo.
[9] *A quem ensinará ele o conhecimento? A quem fará ele entender o que foi dito?*
Às crianças apenas desmamadas, apenas tiradas do seio,
[10] *quando diz:* çav laçav, çav laçav; qav laqav, qav laqav;
ze'er sham, ze'er sham.
[11] *Com efeito, é com lábios gaguejantes e em uma língua estranha que ele falará a este povo.*
[12] *Ele lhes dissera: "Este é o repouso! Dai repouso ao cansado: este é o repouso". Mas não quiseram escutar.*
[13] *Diante disso a palavra de Iahweh para eles será:*
çav laçav, çav laçav; qav laqav, qav laqav;
ze'er sham, ze'er sham,
a fim de que ao caminharem caiam para trás,
e se despedacem, ao serem apanhados no laço e aprisionados.
[14] *Por isso, ouvi a palavra de Iahweh, homens insolentes,*
vós, governadores deste povo que está em Jerusalém.
[15] *Pois que dizeis: "Firmamos uma aliança com a morte,*
e com o Xeol fizemos um pacto:
quanto à inundação ameaçadora, ela passará sem atingir-nos,
porque fizemos da mentira o nosso refúgio
e atrás da falsidade nos escondemos".
[16] *Certamente assim diz o Senhor Iahweh:*
Eis que porei em Sião uma pedra,
uma pedra de granito, pedra angular e preciosa,
uma pedra de alicerce bem firmada;
o fundamento não se moverá para quem crê.
[17] *Porei o direito como régua e a justiça como nível.*
Mas quanto ao refúgio da mentira, o granizo o levará
e o seu esconderijo, as águas o submergirão.
[18] *A vossa aliança com a morte será rompida,*
o vosso pacto com o Xeol não subsistirá.
Quanto à inundação destruidora, ao passar,
ela vos calcará aos pés.
[19] *Toda vez que passar, ele lançará mão de vós.*
Com efeito, ele passará de manhã em manhã, de dia e de noite.
Em suma, só o medo fará entender a mensagem,
[20] *porque a cama será muito curta para que alguém se deite nela,*
e o cobertor muito estreito para que alguém possa envolver-se nele.
[21] *Certamente, Iahweh se erguerá como no monte Farasim,*
inflamar-se-á como no vale de Gabaon,
a fim de realizar a sua obra, a sua obra estranha,
a fim de executar a sua tarefa insólita.

22 *Agora não continueis a zombar,*
para que não se reforcem as vossas cadeias.
Com efeito, ouvi falar de destruição — e é coisa decidida
pelo Senhor Iahweh dos Exércitos — que atingirá toda a terra.

Num primeiro momento esta unidade pode ser dividida em 7-13 e 14-22. Mas, levando em conta a inserção hermenêutica dos v. 16-17a, resultam as pequenas unidades de 7-15 (acusação contra os maus sacerdotes e profetas), 16-17a (a pedra angular em Sião) e 17b-22 (sentença). Note-se a alternância dos sinais negativo, positivo e novamente negativo (— + —).

O "também estes" do v. 7 quer ligar o oráculo com a unidade precedente (v. 1-4) que já tinha falado dos aficcionados ao vinho. Agora se especifica: os acusados são o sacerdote e o profeta. Num grande jogo de palavras são combinadas as figuras do sacerdote e do profeta com o vinho e o licor, e com o cambalear/divagar/ficar confuso; os verbos, por sua vez, se referem à embriaguez e às visões/decisões. As "visões" pertencem ao profeta, as decisões ou "sentenças" ao sacerdote. Mas estes, em vez de orientar o povo, o confundem. Pode acaso um bêbado conduzir um grupo sob sua responsabilidade? A bebedeira termina de forma repugnante (v. 8). Como se trata de uma comparação, isso é transferido para a situação da comunidade com essa classe de dirigentes pervertidos.

Os v. 9-13 costumam ser interpretados de forma dialógica: os ébrios do v. 7 ironizam a palavra profética de Isaías (v. 9) como se fosse ininteligível (v. 10); nos v. 11-12 o próprio profeta responderia, referindo-se a Javé. O v. 13, uma glosa, poria na boca do próprio Javé aquelas palavras estranhas que os bêbados punham na de Isaías, invertendo o sentido. Essa leitura é possível; mas o texto não dá os indícios suficientes deste "diálogo".

É melhor ligar o v. 9 com os v. 7-8. A pergunta é do profeta, *sobre* os sacerdotes e os profetas: "ensinar o conhecimento" alude a uma das funções sacerdotais (a outra é a litúrgica), cf. Ez 22,26; Ml 2,7-8; Os 4,6, remetendo ao final do v. 7. "Fazer entender o que foi dito" se refere ao profeta, caracterizado sempre pelo "ouvir" a palavra de Javé. Aqui também remete ao final do v. 7. Temos assim a estrutura "sacerdote/profeta" (v. 7a), "visões/decisões" (v. 7c) e "ensinar o conhecimento/entender o que foi dito" (v. 9a). A articulação é *A-B, B'-A', A''-B''*.

Nem o profeta nem o sacerdote, portanto, sabem cumprir suas funções. Como bêbados (na realidade ou na metáfora), sua linguagem é ininteligível (v. 10) como quando se fala com os bebês (v. 9b).

Ora, os v. 11-13 continuam essa tergiversação da linguagem (o sacerdote e o profeta são "homens-da-palavra") e ela adquire subitamente um novo sentido para Isaías: *Javé mesmo* (sujeito implícito do v. 11) falará com palavras estranhas e com língua estrangeira a "este povo". A expressão de tom depreciativo (cf. o comentário a 6,9) denota aqui exatamente os sacerdotes e profetas aludidos. A língua estrangeira com a qual Javé lhes falará é a dos assírios (comp. Jr 5,15), a grande ameaça política e militar dos tempos de Isaías. Como outras vezes, a Assíria será um instrumento de castigo (cf. 5,26s; 8,6s; 10,5s.27b e seguintes). Isso prefigura o exílio, a fuga, a desorganização, a humilhação: Javé se queixa de que a classe influente e poderosa não tenha escutado sua exigência de dar o "descanso" ao cansado (v. 12), possível alusão aos trabalhos de ampliação de Jerusalém no tempo de Ezequias. A arqueologia atesta tais empreendimentos. Javé teria dado o "repouso" (proteção) em troca de "dar repouso" aos trabalhadores (sobre o tipo de definição do v. 12 comp. 58,6). Mas essa classe dirigente (governantes, sacerdotes e profetas) não quis escutar. Por isso, então, Javé falará de outra maneira, retomando o discurso ininteligível (o dos sacerdotes e profetas bêbados, v. 9-10, mas que é também o dos estrangeiros invasores, v. 11 e 13a). O v. 12 fica como acusação e motivação da ameaça. O final do v. 13 acumula cinco verbos para indicar o desastre, cujos três primeiros ainda fazem eco ao motivo da bebedeira e os dois últimos, relacionados à caça, suscitam também a imagem de uma conquista militar.

Entendida assim esta pequena unidade, ela tem um sentido coerente, unindo descrição dos personagens, acusação e sentença, e introduzindo Javé como ator decisivo.

O novo oráculo que inicia no v. 14 com o "por isso" de conseqüência está unido ao precedente, o qual resume de outra forma. Os maus sacerdotes e profetas são tratados como zombadores ou insolentes e senhores/governadores (também pode ser traduzido por "fazedores de coplas") "deste povo". São os pretensos dirigentes ou instrutores (homens da palavra) do povo desencaminhado de Jerusalém.

O v. 15 serve de fundamentação daquela atitude desafiadora e segura, própria dos transtornados: fazer um contrato com a morte e com o mundo dos mortos (15a) para se proteger de um eventual flagelo (15b). Note-se a estruturação enfática e circular do v. 15a: "firmar uma aliança/com a morte/com o xeol/fazer ou ter visão". No final do poema babilônico de Guilgamés, cujo tema é a procura fracassada da imortalidade, o herói (Guilgamés) tem uma visão do inferno (termo que significa o mundo dos mortos e não um lugar de castigo) na qual

aprende sobre a condição dos que ali jazem. Em nossa passagem trata-se de uma vã tentativa de se esquivar da morte, de se proteger quando vier a torrente transbordante. O final do v. 15 é intencionalmente ambíguo. "Mentira/falsidade" personificam a morte e o xeol, que agem como pessoas ou divindades no texto, mas divindades falsas porque prometem justamente o que não podem dar: a vida. Que contrato pode ser feito com a morte? Não é uma ilusão dos jerosolimitanos? A inundação pode ser uma invasão assíria.

É evidente que este discurso dos "insolentes" representa antes as idéias do profeta. Se olharmos agora o v. 15 como conjunto, vê-lo-emos estruturado da seguinte maneira: "contrato com a morte e visão do inferno/proteção contra o dilúvio avassalador/refúgio na mentira e esconderijo na falsidade". O centro está naquela busca de segurança contra a morte, vã e mentirosa certamente. O próprio discurso se encarrega de assinalar a ilusão que significa querer escapar da morte.

Mas a sentença é enunciada de forma explícita pelo oráculo dos v. 17b-19, que retoma o léxico do "contrato" (v. 15): 17b anula o final do 15, e 18a o 15a. O que era o centro do v. 15 (escapar da inundação) fica agora para o final, para lhe dar ênfase e desenvolvimento (v. 18b): o invasor esmagará tudo em sua passagem. O v. 19 parece ser uma ampliação posterior, com linguagem empobrecida, do motivo da inundação (19a) e uma chamada sutil ao v. 9a: os que eram incapazes de interpretar o que ouviram (os falsos profetas), agora aprenderão pelo terror.

Os v. 20-21 servem de complemento. Com um exemplo do universo sapiencial (v. 20) e outro da história de Israel (v. 21a) se acentua que não haverá escapatória do castigo. As alusões do v. 21a remetem a acontecimentos narrados em 2Sm 5,17s e Js 10 e que ocorreram nos arredores de Jerusalém. Naquela vez Javé protegeu Israel. Agora agirá *contra* Jerusalém. Este tipo de inversão é muito usado pelos profetas (cf. sobre o "dia de Javé": Am 5,18s). Estranha como possa parecer esta ação de Javé, ela é *sua* obra. É o que afirma, com repetição harmoniosa de termos, o v. 21b, usando o léxico da "obra/tarefa" de Javé e retomando o contexto de 5,11-12 (bebedeira/não ver a obra de Javé). O fecho do oráculo — o v. 22, provavelmente tardio — é uma advertência que volta ao v. 14 (zombar/não zombar) e quase copia 10,23. Pode-se constatar que o intérprete tardio reutiliza terminologia de passagens precedentes.

Os v. 14-22 (e mais amplamente: 7-22) estão unificados pelo tom de acusação e castigo. Mas no meio da seqüência tão unitária de 14-18 ficou registrada uma forte *releitura* de sinal posi-

tivo (v. 16-17a). Quis-se entender este anúncio na linha de 8,14 (Javé, pedra de tropeço) interpretando *'eben bóhan* como "pedra de prova", em vez de "escolhida", como entendeu a tradição, ou "de fortaleza/maciça", como é melhor traduzir. Mas as designações que seguem (pedra angular, valorizada como alicerce) falam de algo positivo: é a pedra fundamental, a base de um edifício, não uma pedra pontuda na qual alguém se corta ou tropeça (como em 8,14). A mesma idéia do fundamental e firme será mantida na frase final e principal: "o fundamento não se moverá para quem crê" (a tradição hebraica tornou independente a frase final: "quem crê não será abalado").

O intérprete retomou justamente o motivo de 7,9b. Talvez estivesse pensando na reconstrução de Jerusalém depois do exílio, mas aqui a imagem é sobretudo simbólica. Javé está presente em Jerusalém, a pedra fundamental em que é preciso se apoiar para não ser abalado. O contexto da edificação levou a estender o pensamento aos motivos da régua e do prumo, símbolos do julgamento e da justiça (v. 17a). De passagem se faz uma oposição entre este "porei" divino (da justiça) e o "pusemos/fizemos" (a mentira como refúgio) dos zombadores (v. 15 final).

Esta bela releitura (v. 16-17a) não apenas sublinha a segurança da fé/fidelidade, contra os falsos resseguros, mas também — pela concreção dos temas da justiça e do direito como estruturas fundacionais — mostra que as acusações a sacerdotes e profetas têm a ver em última instância com sua práxis social: Javé colocará na nova Jerusalém o que não se pratica na atual.

No NT se usa de modo variado o texto de Is 28,16. Sua interpretação cristológica estava preparada pela exegese messiânica judia como testemunha, por exemplo, um dos hinos encontrados perto do Mar Morto (1QH 6,26-27) onde a "pedra" de Is 28,16 é a comunidade escatológica. Para o *targum* (versão aramaica da Bíblia hebraica, com forte acento interpretativo) é o rei Messias futuro. Já na tradução grega (os LXX) estava preparado o caminho para essas interpretações e a do NT: a frase "quem crer *nele* (o grifado não está no texto hebraico) não será confundido" supõe a confiança/fé/fidelidade para com uma pessoa que não é Javé (sujeito do discurso) nem a pedra... Talvez já se refira ao Messias. Paulo usa esse mesmo texto grego em Rm 10,11 onde "nele" se refere a Cristo. Um pouco antes, em 9,33, havia citado a mesma frase, só que combinada com Is 8,14 sobre a "pedra de tropeço". A mesma seleção faz o autor de 1Pd 2,6 (acrescentando o Sl 118,22), em seu breve comentário sobre Cristo pedra viva (v. 4-8).

Há, portanto, uma longa tradição que interpretou Is 28,16-17a como promessa e não como castigo. O sentido negativo (pedra de tropeço) está na passagem de Is 8,14, não em 28,16-17a.

3. A sabedoria do camponês (Is 28,23-29)

23 Prestai atenção e ouvi a minha voz;
estai atentos e ouvi as minhas palavras.
24 Porventura o lavrador passa o tempo todo a arar para a semeadura?
A preparar e a arrotear o seu solo?
25 Antes, depois de nivelar a sua superfície,
não semeia ele a nigela? Não espalha ele o cominho?
Não lança na terra o trigo, o painço e a cevada (...)
e a espelta em uma faixa marginal?
26 O seu Deus mostrou-lhe o modo de fazê-lo. Ele lhe ensinou.
27 Não se debulha a nigela com o trilho,
nem se passam as rodas de um carro sobre o cominho.
Antes, é com a vara que se bate a nigela
e com o bastão o cominho.
28 Quando se trilha o trigo,
não se debulha continuamente.
Antes, põem-se em movimento as rodas de um carro e os seus animais
mas não se trituram os grãos.
29 Tudo isto vem de Iahweh dos Exércitos;
maravilhoso nos seus conselhos, grandioso nos seus feitos.

O começo (v. 23) e o tema são sapienciais. Mas, mais do que uma "instrução" para o camponês, é uma reflexão sobre sua prática, sábia e coerente, que força a pensar que é Deus que o ensina. O texto dá a entender um conhecimento explícito e detalhado do processo agrícola. O primeiro quadro se refere à preparação do terreno para semear, terminando com o refrão: "o *seu Deus* mostrou-lhe o modo de fazê-lo. Ele lhe ensinou" (v. 24-26). O segundo quadro versa sobre a colheita e a extração do grão, terminando por sua vez com "tudo isto vem de Javé dos Exércitos" (v. 27-29a). De "Deus" (linguagem dos livros sapienciais) se passa para "Javé", personificando-o com o Deus de Israel. O epílogo completa a conexão desta parábola com a história da salvação: Javé é maravilhoso em seus planos/conselhos, grandioso nos seus feitos/obras. A parábola refere isto à prática camponesa, mas o contexto do livro de Isaías (em muitas passagens já vistas e neste capítulo no v. 21b) o aplica ao projeto e à ação de Javé na história, para castigar e para salvar. Como o teor da comparação agrícola se mantém no positivo, sua inser-

ção neste lugar é para ensinar a presença imanente de Javé em todo o processo da história para salvar seu povo.

Não será a última vez que a prática do camponês servirá de base para compreender o operar de Deus (cf. a parábola do semeador: Lc 8,4-15).

4. Opressão e libertação de Ariel/Jerusalém (Is 29,1-8)

1 Ai de Ariel, de Ariel, a cidade em que Davi acampou!
Ajuntai ano a ano,
completem as festas anuais o seu ciclo.
2 Mas eu porei Ariel em aperto; haverá gemidos e luto,
e ela será para mim como Ariel.
3 Eu te sitiarei como um círculo,
estabelecerei postos contra ti
e levantarei trincheiras contra ti.
4 Serás abatida: desde o chão passarás a falar;
a tua palavra virá abafada pelo pó da terra,
a tua voz será como a de um espírito que se encontra debaixo da terra;
o teu falar será um murmúrio que brota do chão.
5 A horda dos teus inimigos será como o pó,
a horda dos tiranos, como a palha que voa.
Tudo virá como em um instante:
6 serás visitada por Iahweh dos Exércitos
com trovões, com estrondos e com grande rugido,
com tufões e tempestades, com chamas de fogo devorador.
7 Será como em um sonho, como em uma visão noturna:
a horda de todas as nações a guerrear contra Ariel,
de todos os que a combatem, a sitiam e a põem em aperto.
8 E suceder-lhes-á como ao faminto,
o qual sonha que está comendo,
mas ao acordar está com o estômago vazio,
ou como ao sedento, o qual sonha
que está bebendo, mas, quando acorda, se sente exaurido e com a boca seca.
É o que sucederá à horda de todas as nações em guerra contra o monte Sião.

O oráculo começa com um "ai" doloroso, mais de lamentação do que de acusação. Por que Jerusalém é chamada de "Ariel"? Como o profeta evita a designação habitual, algo especial deve significar o apelido, cujo sentido no entanto nos escapa. A própria etimologia aparente (leão de Deus) não ajuda em nada. Muitas outras foram propostas, mas não passam de possibili-

dades. Em Ez 43,15-16 o vocábulo se refere à parte do altar onde se coloca o fogo. Talvez Isaías designe assim Jerusalém pela alusão do v. 1b às festas e celebrações anuais que ali ocorrem. Ora, enquanto as pessoas estão distraídas nos festejos, subitamente Javé a sitia (v. 2a). Por isso em 2b se diz à cidade: "será para mim como Ariel", ou seja, o lugar onde arderá o fogo. Tudo é tão rápido que imediatamente se segue o pranto e o gemido (comp. esta expressão com Lm 2,5 num contexto semelhante ao nosso).

Há uma segunda oposição: outrora Davi acampara contra Jerusalém para conquistá-la (v. 1a, cf. 2Sm 5,6s). Agora Javé sitia sua própria cidade (v. 3). A humilhação de Jerusalém é expressa de outra maneira, certamente sugestiva, no v. 4: a prostração no pó significa o abafamento de sua "palavra". Por que tantas referências (quatro numa só frase) à linguagem? Não será porque o profeta tem em mente os mesmos personagens que em 28,7s, ou seja, os sacerdotes e os profetas, homens da palavra?

No v. 5, até ao 8, as coisas mudam: não é mais Javé o atacante, mas uma multidão de estrangeiros e violentos (v. 5) ou de povos (v. 7a e 8b). Retoma-se o motivo mítico da coligação de nações ou reis contra uma cidade, que já vimos em 8,9-10 (com textos paralelos). Por outro lado, da ameaça de castigo dos v. 1-4 se passa em 5-8 para uma promessa de libertação. O termo "visitar" de 6a remete a um tema que terá grande difusão nos meios proféticos e especialmente nos apocalípticos. Javé "visita" para castigar os ímpios ou para salvar seus fiéis. Em nossa passagem, Javé visitará Ariel (v. 6) para defendê-la da horda de atacantes. Não há dúvida de que é uma mensagem de salvação. Será que Isaías usava uma linguagem ambígua ao anunciar o castigo (v. 1-4) e a salvação (v. 5-8) de Jerusalém? Mas podia dizer ambas as coisas ao mesmo tempo?

É mais lógico pensar que os v. 5-8, de sinal positivo, expressam uma releitura posterior, procedimento cuja constância estamos comprovando desde 28,1s, como constatamos também em 24—27 e em vários trechos das seções anteriores. Assinalamos mais de uma vez que estamos diante de um fenômeno de interpretação e de releitura sumamente significativo. Os textos assim acoplados pertencem a dois tempos distintos. Se agora são lidos como de um só tempo é porque o horizonte de sua composição é o último, a situação de sofrimento, que gera a palavra de promessa.

A libertação de Jerusalém é expressa com imagens de destruição, de tempestade (v. 6) e do sonho que se desvanece (v. 7).

A adição do v. 8a (texto em prosa, sobrecarregado) quer retomar o motivo do sonho mas o destrói: em vez do sonho que se desvanece (assim serão as nações que atacam Jerusalém) é agora a surpresa do que sonha mas nada tem ao despertar.

O v. 8b esclarece suficientemente que o oráculo sobre Ariel versava sobre Jerusalém, mais propriamente o monte Sião onde está o templo.

5. Sobre a cegueira para interpretar Deus (Is 29,9-16)

9 Enchei-vos de pasmo; sim, ficai pasmos;
cegai-vos; sim, ficai cegos;
embriagai-vos, mas não com vinho,
cambaleai, mas não por causa da bebida forte,
10 pois Iahweh derramou sobre vós um espírito de torpor,
fechou-vos os olhos a vós (os profetas),
cobriu-vos a cabeça a vós (os videntes).
11 Toda visão é para vós como
as palavras de um livro lacrado
que se dê a uma pessoa que sabe ler, dizendo-lhe: "Lê isto, por favor",
ao que ela responde: "Impossível, pois o livro está lacrado".
12 Em seguida se dá o livro a uma pessoa que não sabe ler,
dizendo-lhe: "Lê isto, por favor".
A isto responde ela: "Eu não sei ler".
13 O Senhor disse:
Visto que este povo se chega junto a mim com palavras
e me glorifica com os lábios,
mas o seu coração está longe de mim
e a sua reverência para comigo não passa de mandamento humano, de coisa aprendida por rotina,
14 o que me resta é continuar
a assustar este povo com coisas espantosas e assombrosas;
a sabedoria dos seus lábios perecerá
e o entendimento dos seus entendidos se desfará.
15 Ai dos que procuram refugiar-se nas profundezas, a fim de ocultar a Iahweh
e os seus desígnios, e realizam as suas obras nas trevas
e dizem: "Quem há de ver-nos? Quem irá conhecer-nos?"
16 Que perversão é a vossa!
Tratar o oleiro como a argila!
Com efeito, ousará a obra dizer àquele que a fez:
"Ele não me fez",
e um vaso a respeito do oleiro que o moldou:
"Ele nada entende do ofício"?

Podem ser reconhecidas várias unidades: v. 9-10, 11-12, 13-14, 15-16. O agrupamento destes breves oráculos se deve a seu sinal negativo ou de acusação ou crítica, e a uma temática dominante: a incapacidade de compreender os caminhos de Deus.

O texto não esclarece a quem o profeta se dirige, mas a continuidade narrativa indica que se trata dos mesmos que em 28,7s, ou seja, dos responsáveis ideológicos da condução do povo (sacerdotes e profetas; sábios, cf. v. 15-16). O motivo do vinho/bebida forte do v. 9 lembra 28,7s. A ordem para se pasmar e cegar liga esta passagem com a missão dada a Isaías em sua visão inaugural (6,9-10). Como aqui, a cegueira ou endurecimento de 29,9 não é senão a "manifestação" — quando a palavra profética penetra — do que *já existe*. Os imperativos são irônicos. Por isso se deve dizer que o próprio Javé infiltra um "espírito de torpor" (v. 10; uma imagem parecida aparecera em 19,14), que fecha os olhos e cobre as cabeças (para não poderem ver para cima, de onde vem a palavra). Sobre esta classe de "inspiração" divina comp. 1Rs 22,20s e 19,7. Um glosador interpolou dois esclarecimentos no v. 10b, anotando que se trata da cegueira dos profetas, chamados também "videntes" (ou melhor, visionários: *hozim*). A acusação, com efeito, tem a ver com aqueles que têm o encargo de "ver" e de orientar mas que se tornaram "videntes" que não vêem (cf. Jo 9,39-41).

Os v. 11-12, uma ampliação tardia em prosa, retoma o motivo da cegueira. A manifestação autêntica de Deus em forma de "visão" é como um livro selado que não pode ser decifrado. Os falsos profetas não têm a chave para interpretar os sinais de Deus.

A partir do v. 13 o texto parece se desviar para outro tema, o do culto formal. No entanto, se a expressão "este povo" não é generalizadora mas uma alusão aos dirigentes de Jerusalém (ver comentário a 6,9) e se o oráculo precedente (29,9s-11s) ofendia os profetas de 28,7, nossa passagem faz o mesmo com os sacerdotes ali mencionados. Eles são os condutores do culto, mas honram Javé exteriormente (com os lábios, com os mandamentos humanos) e não profundamente (o coração, a leitura dos sinais de Deus). Por isso, sobre esta acusação é enunciado o julgamento de castigo (v. 14): Javé continuará realizando sua obra maravilhosa (note-se a ênfase do texto), seus "sinais dos tempos", sem esperar os "sábios", que estão em outro assunto. Como Jesus dirá mais tarde que os teólogos de seu tempo, os fariseus, não compreendiam Deus (Jo 8,19; comp. 12,45; 14,17s), Isaías diz agora dos sábios, talvez os próprios sacerdotes de Jerusalém com seu alarde de sabedoria literária e legal, ou dos

conselheiros reais do palácio, que seus conhecimentos ficarão eclipsados pela maravilhosa ação de Javé.

Um novo "ai" inicia o pequeno oráculo dos v. 15-16. O engate com o anterior é motivado pelo tema dos sábios no v. 14. O v. 15 critica os que têm como função aconselhar ou planejar. Seria a classe dirigente sacerdotal ou os conselheiros políticos da corte. Se aconselham longe ou fora de Javé, significa que o ignoram, em outras palavras, que não têm fé. É o orgulho do poder da sabedoria. Tal atitude parece ser inversa à de 5,19 (provocação a Javé para que acelere seus projetos de atuação histórica), mas no fundo é a mesma: desconhecê-lo. "Profundidade/fundura" e "trevas" não são apenas símbolos desse planejar e executar longe de Javé, mas remetem também ao mundo subterrâneo da morte, em oposição ao lugar da luz onde Javé age. Por isso o v. 16, inspirado no trabalho tradicional do oleiro, mostra a futilidade de tamanha pretensão de ser mais do que Javé. Uma pergunta retórica quase idêntica leremos em 45,9.

6. O regozijo dos pobres (Is 29,17-24)

17 *Porventura não sucederá dentro de muito pouco tempo*
que o Líbano se transformará em vergel,
e o vergel será tido como floresta?
18 *Naquele dia, os surdos ouvirão o que se lê,*
e os olhos dos cegos, livres da escuridão e das trevas,
tornarão a ver.
19 *Os pobres terão maior alegria em Iahweh,*
os indigentes da terra se regozijarão no Santo de Israel.
20 *Porque já não haverá tirano e o escarnecedor será destruído,*
todos os que andam à espreita para fazer o mal serão
extirpados:
21 *os que cobrem os homens de culpa com as suas palavras,*
que armam ciladas ao juiz junto à porta
e, sem razão, privam do direito o justo.
22 *Por isto mesmo, assim diz Iahweh, Deus da casa de Jacó,*
ele que resgatou Abraão:
Jacó não mais ficará envergonhado,
a sua face já não se cobrirá de palidez,
23 *porque, ao ver os seus filhos, obra das minhas mãos,*
no seu seio,
ele santificará o meu nome, santificará o Santo de Jacó
e temerá o Deus de Israel.
24 *Os que estão com o espírito confuso terão entendimento*
e os murmuradores adquirirão a instrução.

O v. 17 é uma espécie de ligação da acusação anterior com a promessa que segue. A imagem da transformação da natureza pode ser lida em chave negativa. Nesse caso o versículo seria a conclusão dos oráculos precedentes (comp. Am 1,2; Na 1,4 e, mais adiante, Is 33,9). Ou positiva, indicando desta vez o começo dos anúncios seguintes (para esse sentido cf. 32,15b; 35,2; 41,19; 51,3). Parece mais ligado, nesse caso, ao que segue (v. 18s) pelo jogo de oposições que inicia.

Da transformação da natureza (v. 17) se passa para as mutilações físicas: os surdos ouvirão, os cegos verão, os pobres se alegrarão no "santo/especial de Israel". Como se vê, este título de Javé não o afasta do mundo mas o aproxima, justamente porque significa que é um Deus *especial,* exclusivo em sua ação. Com a mesma linguagem, ver o 2-Isaías no cap. 41,16. O motivo da alegria é enfatizado nos dois textos. A oposição feita pelo texto não é a de "pobres/ricos" (embora esteja suposta) e sim a de "pobres/opressores", como destaca o v. 20, que retoma um tema já ventilado em 16,4b (cf. o comentário a esta passagem). A alusão aos zombadores obriga também a retroceder a 28,14 com tudo o que ali foi dito. Note-se de passagem que a expressão dos v. 18-19, ampliada em 35,5, prepara a autodefinição de Jesus como curador em Mt 11,5.

Os opressores do v. 20 estão implicados na negação concreta da justiça (v. 21). Os profetas são muito sensíveis à perversão da função judicial, sobretudo por suas conseqüências para com os fracos.

O oráculo final (v. 22-24) situa-se na tradição da promessa patriarcal. A memória do resgate de Abraão (dentre as nações: Gn 12,1s), prolongado na história de "Jacó" (cf. v. 22b e 23b), cria a esperança da libertação futura. O povo de Jacó *verá* a "obra das mãos" de Javé (v. 23a). Esta última expressão resume as tantas recorrências do motivo "plano/obra" de Javé na história (cf. 5,12b.19; 14,26-27; 28,29). Reconhecer essa presença salvífica equivale a "santificar seu nome". Esta fórmula não tem uma conotação ética, que não tem sentido aqui. Melhor do que "santificar" seria dizer "reconhecer como exclusivo ou à parte": "ver" a obra de Deus na história humana faz alusão à captação pela fé de sua presença, o que já é uma *confissão* daquela atuação salvadora. O mesmo sentido tem o "santificado seja o teu nome" do Pai-nosso, que deveria ser reformulado como "seja reconhecido teu nome como único/especial". Esta conotação de *qadosh* já tinha sido considerada em 8,13 e quando pela primeira vez líamos o título divino de "santo de Israel" (1,4). Em 29,23b a imagem é reforçada: "*santificará* o *santo* de Jacó", ou seja, "reconhecerá como exclusivo/especial o exclusivo de Jacó".

Conclui-se o oráculo com uma reflexão sapiencial pela forma (provérbio) e pela referência à inteligência e à doutrina. É muito freqüente no livro de Isaías este tipo de parêntesis reflexivos sapienciais.

Os capítulos 28 e 29 conservam certa unidade por causa dos temas (mantidos no nível do ideológico), da alternância de oráculos negativos e positivos que continuará em 30s e por causa da suave inclusão que contém a parte central que se refere a Jerusalém (28,5 até 29,21) entre dois extremos que se referem a Efraim (28,1-4) e Jacó (29,22-24), embora neste último caso a referência ao norte se dissipe.

7. Crítica aos contatos diplomáticos com o Egito (Is 30,1-17)

1 Ai dos filhos rebeldes — oráculo de Iahweh —
que fazem projetos, mas não vindos de mim!
Que formam alianças, mas não sugeridas pelo meu espírito,
que acumulam pecado sobre pecado!
2 Que partem para descer ao Egito,
sem me consultarem,
buscando socorro no faraó,
procurando abrigo à sombra do Egito.
3 Mas o socorro do faraó se vos tornará em vergonha
e o abrigo à sombra do Egito, em ultraje.
4 Com efeito, os seus príncipes estiveram em Soã,
os seus embaixadores chegaram até Hanes.
5 Todos se desmoralizam por causa de um povo que não lhes pode ser de proveito,
que não pode trazer-lhes ajuda nem socorro,
mas antes, vergonha e opróbrio.
6 Oráculo sobre as bestas do Negueb.
Pela terra da penúria e da aflição,
da leoa e do leão rugidor,
da víbora e da serpente voadora,
vão eles levando as suas riquezas sobre os dorsos dos jumentos,
os seus tesouros sobre as gibas dos camelos,
a um povo que não lhes pode valer.
7 Sim, o auxílio do Egito é inútil e vão.
Eis por que lhe chamei "Raab, a inativa".
8 Vai agora e escreve-o sobre uma prancheta,
grava-o no bronze
que se conserve para dias futuros,
para todo o sempre,
9 porque este povo é rebelde, constituído de filhos desleais,
de filhos que se recusam a ouvir a instrução de Iahweh,

10 *e dizem aos videntes: "Não queirais ver"*
e aos seus profetas: "Não procureis ter visões que nos
revelem o que é reto.
Dizei-nos antes coisas agradáveis, procurai ter visões ilusórias.
11 *Afastai-vos do caminho, apartai-vos da vereda,*
fazei desaparecer da nossa presença o Santo de Israel".
12 *Por isto, assim diz o Santo de Israel:*
Visto que rejeitastes esta palavra
e pusestes a vossa confiança na fraude e na tortuosidade
e vos estribais sobre elas,
13 *este comportamento perverso será para vós como uma brecha*
que forma uma saliência em um alto muro,
cujo desmoronamento se dá em um repente,
14 *ou como a quebra de um vaso de oleiro,*
despedaçado sem piedade.
dele não se consegue encontrar um caco entre os fragmentos,
com que se possa tirar água da cisterna.
15 *Com efeito, assim diz o Senhor Iahweh, o Santo de Israel:*
Na quietude e na calma estaria a vossa salvação,
na tranqüilidade e na confiança estaria a vossa força,
mas vós não o quisestes!
16 *Mas dissestes: "Não, antes, fugiremos a cavalo!"*
Pois bem, haveis de fugir.
E ainda: "Montaremos sobre cavalos velozes!"
Pois bem, os vossos perseguidores serão velozes.
17 *Mil tremerão diante da ameaça de um;*
diante da ameaça de cinco haveis de fugir,
até que sejais deixados como um mastro no alto de um monte,
como um sinaleiro sobre uma colina.

O profeta passa agora a criticar as tentativas diplomático-militares de aliança com o Egito para se resguardar do perigo assírio. A revolta de Ezequias contra a Assíria (no final do século VIII) pode ter sido o contexto destes oráculos. Em Jerusalém são feitos *planos* e alianças alheias ao espírito javista (v. 1). É reassumido o tom crítico de 29,15. Como nosso texto se dirige aos sábios da corte, aos conselheiros do rei, o profeta utiliza um léxico de características sapienciais: chama-os de "filhos" que não escutam a instrução de Javé (v. 9b; ironicamente no v. 1). Nos textos de sabedoria é comum que o mestre se dirija ao discípulo como "filho" (comp. Pr 1,8.10; 2,1; 3,1.11.21; 4,1; etc.). Mas estes "filhos" são rebeldes (v. 1). Estamos de novo como em 1,2.

A aliança com o Egito é classificada como pecado. O v. 2 retoma o tema com a imagem de "descer ao Egito" (inversa à de "subir do Egito" da memória histórica). Dois aspectos são cri-

ticados: Javé é marginalizado de qualquer consulta, o faraó é "força" e "sombra". Noutras palavras, nem os planos nem os gestos de Javé são garantia de libertação. Mas os v. 3-5 anunciam a inversão daquelas esperanças. A passagem é parecida com a de 28,15.17b-19. A falsa segurança é desmascarada cedo ou tarde. Enfim, o Egito é "inútil" (o termo é usado duas vezes no v. 5 e reaparecerá no final do v. 6). Os embaixadores judeus que haviam se encontrado com príncipes egípcios na zona do Delta (as cidades mencionadas no v. 4) terminam no fracasso e no opróbrio. O profeta resume assim o resultado das gestões políticas (e militares) dos embaixadores de Jerusalém.

Segue um breve oráculo (v. 6-7) que imagina uma caravana atravessando o deserto do Negueb (sul de Judá), em meio a perigos, organizada exclusivamente para levar riquezas e tesouros — certamente como tributo em troca de proteção militar — para o Egito, "um povo que não lhes pode valer" (v. 6b). Segue uma ironia muito sutil, mas evidente: a *carga* de tributos (v. 6) contrasta com o "inútil e vão" do auxílio egípcio (v. 7a). Esta ironia sem piedade estava antecipada na palavra inicial: o vocábulo *massa'* significa muitas vezes uma classe de oráculos proféticos, mas seu sentido normal é "carga". O v. 6a alude ao "oráculo sobre as bestas do Negueb" (tradução comum) como "carga das bestas do Negueb", que é preferível pois o texto não fala contra estes animais de carga mas da inutilidade do que transportam. Os subjugados querem se congraçar com os poderosos à custa do que não têm e nada recebem em troca.

Javé dá então um nome simbólico ao Egito: "Raab, a inativa" (lit. "estive aqui descansando"). Raab é um dos nomes simbólicos do caos oceânico (cf. Jó 9,13; 26,12; Sl 89,11) concretizado depois, para a história salvífica, no mar do êxodo (Is 51,9), ou transferido ao próprio Egito (Sl 87,4), como aqui. Enquanto símbolo de poder furibundo e incontrolado, o nome está bem aplicado neste lugar, à luz dos v. 2-3. Mais difícil é entender a imagem seguinte por causa do texto hebraico quase ininteligível. A tradução que propomos (tomando *hem* como partícula enfática, e *shebet* como infinitivo de *yashab* "sentar-se/estar quieto") remete tanto ao inimigo de Javé aquietado e desativado quanto ao Egito incapaz de ajudar a Judá. Raab é o Egito paralisado.

Feita esta desqualificação do Egito como aliado eventual de Judá, o texto nos refere agora uma ordem de Javé ao profeta de escrever e gravar, provavelmente este mesmo nome simbólico do Egito, como para lembrar perpetuamente aos "diplomatas" de Jerusalém que é vão qualquer recurso àquele país. O v. 8 não fala em escrever um texto mas em gravar algo breve e significativo.

Esta ordem é fundamentada a partir do v. 9: trata-se de um povo rebelde (para essa expressão, v. Ez 2,3), discípulos ("filhos") desleais e que não querem escutar a *instrução* de Javé. Estamos retomando, de certa maneira, a dura crítica de 1,2-4 e lendo uma confirmação do "endurecimento/cegueira" de 6,9-10. Mas aqui se acrescenta uma referência importante à "instrução". O vocábulo *torá*, tão conhecido, não alude à lei, mas tem uma ressonância sapiencial (como em 2,3; 5,24; 8,16; cf. 1,10 e Pr 28,4) que convém destacar.

Aqueles seguem seus próprios planos (v. 1). Como escutarão os de Javé? E se este fala através de seus profetas, os fazem calar (v. 10, cf. Jr 11,22). Só querem escutar coisas agradáveis e ilusórias. Não o que é reto. Este é outro motivo sapiencial (ver Pr 1,25; 15,31; 24,26 e esp. 8,8-9) como é também a referência ao caminho e à vereda no sentido de conduta ou modo de ser (v. 11a). Para os dois termos juntos, ver Sl 25,4; Pr 2,8.12.20; Is 2,3; 3,12; 40,14. Por isso o v. 11a é um comentário, posto na boca dos "sábios" diplomatas, de sua rejeição da "instrução" de Javé, o que equivale a não se interessar pelo "santo/especial de Israel" (v. 11b).

Ora, este mesmo "santo/especial de Israel" retoma a palavra através de um desses profetas rejeitados como é Isaías (v. 12). Este v. é uma condensação da crítica precedente (v. 9-11) que serve de fundamentação imediata para a sentença condenatória que segue (v. 13-14). As metáforas do muro destruído e do vaso quebrado são claras em seu significado. "Despedaçado sem piedade" (v. 14a) mostra até que ponto o profeta pensa no castigo.

Um novo oráculo do "santo/especial de Israel" (v. 15-17) recorda aos habitantes de Jerusalém a proposta de ficarem quietos e confiar (nele). Só assim poderiam se libertar e serem fortes para a resistência (v. 15). Não se pede uma atitude entreguista. O paralelo com 7,1-9 indica que a mensagem se destinava a gerar atitudes de fé na capacidade libertadora de Javé, em oposição às "corridas" para o Egito (v. 1s). Mas foi tudo em vão: "mas vós não o quisestes", se queixa Javé (v. 15 final). Em suas próprias palavras, os interlocutores querem ir correndo (para o Egito). Mas estas mesmas palavras são invertidas em seu sentido na sentença de Javé: "pois bem, haveis de fugir/pois bem, os vossos perseguidores serão velozes" (v. 16). A embaixada ao Egito para pedir ajuda se transforma ironicamente em fuga (da Assíria).

A imagem continua no v. 17b com outra menos eloqüente: os derrotados na fuga ficarão como um mastro/sinaleiro no alto de um monte: uma zombaria muito fina, porque, se os sinalei-

ros são para serem vistos e para orientar, os fugitivos aniquilados ficarão lá em cima como testemunhas de seu próprio desastre. A ousadia política e militar dos governantes e sábios de Jerusalém não tinha limites; mas seu fracasso é a prova de sua pouca sabedoria. Não é melhor então confiar no Deus da aliança, capaz de libertar e dar força (v. 15)?

8. O Deus da graça e da bênção (Is 30,18-26)

18 *Por isso Iahweh espera a hora de poder mostrar-vos a sua graça,*
ele se ergue para mostrar-vos a sua compaixão,
porque Iahweh é um Deus de justiça:
bem-aventurado todo aquele que nele espera.
19 *Ó povo de Sião, que habitas Jerusalém,*
certamente tu não tornarás a chorar.
À voz do teu clamor, ele jará sentir a sua graça;
ao ouvi-lo, ele te responderá;
20 *dar-vos-á o pão da angústia e água racionada;*
aquele que te instrui não tornará a esconder-se,
sim, os teus olhos verão aquele que te instrui.
21 *Teus ouvidos ouvirão uma palavra atrás de ti:*
"Este é o caminho, segui-o,
quer andeis à direita quer à esquerda".
22 *Os teus ídolos revestidos de prata, tu os terás por impuros,*
e as tuas imagens cobertas de ouro,
lançá-las-ás fora como coisa imunda
e lhes dirás: "Fora daqui!"
23 *Ele enviará chuva à sementeira que semeaste em teu solo,*
e o pão — produto do solo — será rico e nutritivo.
Naquele dia o teu gado terá pastos espaçosos.
24 *Os bois e os jumentos que lavram o solo*
comerão uma forragem feita à base de azedas,
joeirada com a pá e com o forcado.
25 *Sobre todo monte alto e sobre todo outeiro elevado*
haverá cursos d'água e mananciais, no dia da grande matança,
ao ruírem as fortalezas.
26 *Então a luz da lua será igual à luz do sol,*
e a luz do sol será catorze vezes mais forte,
como a luz de sete dias reunidos,
no dia em que Iahweh pensar a ferida do seu povo
e curar a chaga resultante dos golpes que sofreu.

Depois da dura crítica dos v. 1-17 seguem dois conjuntos positivos, um em prosa (v. 18-26) e outro em poesia (v. 27-33). Este último, porém, é um oráculo negativo contra a Assíria, sendo positivo para o povo de Javé. Neste parágrafo veremos a primeira unidade.

O v. 18 constitui uma unidade literária fechada, ligada com o texto seguinte pelo tema "fazer sentir a graça" (v. 19). Os temas deste bloco não são reconhecidos como tipicamente isaianos. A passagem é pós-exílica.

O "por isso" inicial do v. 18 é uma fórmula de conclusão de uma denúncia anterior que deriva na sentença seguinte. Mas aqui, em vez de expressar esta última, o texto introduz uma mensagem surpreendente: Javé *espera* a ocasião para mostrar sua graça e se compadecer de seu povo. Nos lábios do próprio Isaías esta seqüência seria incoerente; não, porém, a partir da experiência do exílio. O castigo é para purificar. O desígnio de Javé não é aniquilar mas "fazer graça (*hanán*), ter gestos "maternais" como expressa a raiz verbal traduzida por "compadecer-se". O livro de Isaías gosta de representar Javé com esse símbolo: 14,1 (em oposição a 13,18); negativamente: 27,11; no 2-Isaías: 49,10.13.*15*; 54,8.10; 55,7 (ver mais adiante o comentário a estas passagens).

O fundamento do agir bondoso de Javé é sua condição de "Deus da eqüidade/justiça/juízo". Nenhum destes três vocábulos cobre a densa significação do hebraico (*mishpat*). Deveria ser traduzido por "Deus das intervenções salvíficas", ou algo assim. Soa como uma confissão de fé. Por isso o final do versículo declara felizes os que esperam nele. Do "esperar" de Javé se passou para o dos homens.

O "vós" geral do v. 18 é substituído repentinamente por um "tu" em 19-24: o oráculo se dirige ao habitante de Jerusalém, anunciando-lhe o fim de seu pranto e de sua opressão. Como nos anúncios de Ex 3 e 6, Javé ouvirá o clamor do oprimido (v. 19-20). O Deus que "responde" (final do v. 19) e que "ensina/instrui" (v. 20b) é o que fala pelos profetas, o mestre que ensina o caminho (v. 21). Já não se ocultará mais porque os habitantes de Jerusalém não serão mais aqueles que recusam a "instrução" de Javé (v. 9b).

O v. 21 acumula a imagem do pastor (que vai atrás do rebanho) em cima da do sábio que instrui. A citação do "caminho" do v. 21 é comentada no 22 como uma advertência antiidolátrica. É o único versículo onde o sujeito é o homem e não Javé.

Destes temas sobre a iniciativa divina de salvar Sião se passa nos v. 23-24 para a promessa de bênçãos para o camponês (chuva, boa produção, bons pastos para os animais de trabalho). O dom da chuva figura entre as bênçãos da Aliança (Dt 11,13-14; 28,12; em Is 5,6 havíamos lido a maldição inversa).

Dois complementos, onde não é Javé que fala nem há um interlocutor direto, aludem à presença de mananciais nas altu-

ras (v. 25a; 25b não se refere a um fato concreto mas utiliza um estereótipo literário) e a um excesso de luz no firmamento. Se as trevas são uma imagem de castigo e morte, a luz é símbolo de vida: no final se diz justamente que Javé atuará como um bom médico que pensa as feridas e cura os golpes de seu povo. A figura chagada de 1,6, não curável por causa da cegueira (6,10), é agora objeto de atenção de Javé. É um bom fecho do tema inaugural da "graça" (v. 18-19) e uma antecipação distante do papel temático do bom samaritano (Lc 10,29s). O tema do Deus que cura já tinha aparecido em 19,22.

Cabe notar que os temas deste oráculo de promessa expressam necessidades humanas inadiáveis: ser escutado, o pão e a água, a chuva e a fecundidade da terra, o alimento para os animais de trabalho, mananciais e luz. Longe de ser uma espiritualização abstrata, a promessa assume o homem concreto e social, imaginando-o feliz em sua própria vida. É uma excelente mensagem para os carentes e oprimidos.

9. Manifestação de Javé contra a Assíria. Festa em Sião (Is 30,27-33)

27 Eis que o nome de Iahweh vem de longe;
ardente é a sua ira, e grave é a sua ameaça.
Os seus lábios transpiram indignação,
a sua língua é como um fogo devorador.
28 O seu sopro é como uma torrente transbordante,
que chega até o pescoço,
sacudindo as nações com uma sacudida que as leva à frustração,
impondo aos povos um freio que os desencaminha.
29 O cântico se apoderará de vós como em uma noite de festa,
e a alegria inundará os vossos corações
como a alegria de quem marcha ao som da flauta,
ao dirigir-se ao monte de Iahweh, à rocha de Israel.
30 Iahweh fará ouvir a sua voz majestosa,
ele mostrará o seu braço a mover-se,
no ardor da sua ira acompanhada de chamas de fogo,
de raios, de chuva e de granizo.
31 Com efeito, à voz de Iahweh, a Assíria ficará apavorada;
com o seu bastão ele a ferirá.
32 A cada passagem de Iahweh, virá o bastão do castigo
que ele lhe imporá;
ao som de tambores e de citaras,
em uma guerra sagrada a combaterá.
33 Com efeito, já há muito Tofet está preparada —
aprestada também para o rei —

profunda e larga a sua fogueira;
fogo e lenha em abundância!
Como uma torrente de enxofre, o sopro de Iahweh a incendiará.

Na segunda parte da promessa de salvação (v. 27-33) muda o estilo (agora poético, isaiano em sua base) e o tema. É descrita uma grande teofania (manifestação) de Javé para golpear a Assíria, aquele império que tanto oprimiu Israel e que o livro de Isaías eleva à categoria de paradigma de opressão estrangeira. É notável o contraste com 28,2: ali, a torrente devastadora simboliza exatamente a Assíria; a mesma imagem é aplicada a Javé que castiga aquele invasor. A "inundação" serve também ao 3-Isaías para expressar a manifestação de Javé (59,19). No v. 28 também há uma inversão de imagens, desta vez em relação a 8,7-8 onde as águas que chegam até o pescoço descreviam uma invasão assíria para castigar Judá. Agora é Javé que afoga a Assíria (cf. também 17,12-13). Javé é o símbolo da esperança de libertação dos oprimidos.

A descrição prossegue no v. 30 (que retoma o v. 27) com imagens acumuladas (como se aumentasse o aguaceiro). A "voz" de Javé é o trovão (cf. Sl 29). A identificação do destinatário da ação divina se dá apenas no v. 31, quando a expectativa do leitor está em seu ponto alto. Já tínhamos encontrado este recurso nos cap. 13 (ver o v. 19) e 21 (cf. v. 9). Javé golpeará a Assíria com um bastão, invertendo mais uma vez o papel deste império que era "vara e bastão" de Javé em 10,5-6. Esta troca de mão do "bastão" já fora introduzida no grande oráculo de 10,5-27a (ver os v. 24-25 e também a inserção de 14,24-27 num contexto que trata da Babilônia).

A conclusão do v. 33 apresenta Javé como um foguista que sopra (enxofre em vez de ar) o fogo de uma grande fornalha preparada numa fossa profunda. O vocábulo *Tofet* é usado no AT para designar um lugar no vale de Enom (a Geena dos textos gregos), que cerca Jerusalém pelo oeste e pelo sul, onde era queimado o lixo mas que em alguma época fora usado também para oferecer sacrifícios humanos a um Deus da fertilidade: Baal, Hadad ou outro. O título de "rei" (*melek*) atribuído ao mesmo é sistematicamente deformado no texto bíblico em *molek* (com as vogais do vocábulo *boshet*, que significa "vergonha"). (Ver Lv 18,21; 20,2-5; Jr 7,31-32 e esp. 19,1-13; e também 2Rs 23,10). *Tofet* e *molek* são duas deformações intencionais. *Melek* ("rei") era, na religiosidade cananéia infiltrada em Israel, um atributo reconhecido do Deus da vida. Mas era também um título de prestígio dos reis da Assíria, ressaltado em todas as suas inscrições e anais. Em Is 30,33 a expressão "também para o rei"

está fazendo uma transposição intencional: o rei da Assíria é um dos cadáveres da grande queima que Javé mesmo fará naquele vale. Deste modo o oráculo adquire um tom de contexto e de impacto para os ouvintes que conhecem o que era praticado nesse lugar.

O motivo central da inundação e do incêndio que vimos neste oráculo é completado por duas releituras (v. 29, 32) que introduzem temas cúlticos e que cortam a seqüência anterior. O v. 29 fala de uma festa acompanhada de uma procissão para o templo que está no "monte de Javé", isto é, o monte Sião. Mas a meta é a "rocha/montanha de Israel", belo título de Javé. Já foi visto em 26,4 que este nome não faz alusão à rocha por sua dureza mas à montanha como lugar alto, próprio do Deus da vida. Em 14,32b havíamos lido que Sião era o refúgio dos pobres porque o Deus que ali habita é o salvador e libertador de Israel.

10. Outra vez contra a aliança com o Egito (Is 31,1-3)

1 Ai dos que descem ao Egito,
à busca do socorro.
Procuram apoiar-se em cavalos,
põem a sua confiança nos carros, porque são muitos,
e nos cavaleiros, porque são de grande força,
mas não voltam os seus olhares para o Santo de Israel,
não buscam a Iahweh.
2 Pois bem, também ele tem sabedoria e trouxe a desgraça;
ele não deixou de cumprir a sua palavra;
assim, levantou-se contra a corja dos malfeitores
e contra o socorro dado aos que praticam a iniqüidade.
3 Pois o egípcio é homem e não deus,
os seus cavalos são carne e não espírito.
Quando Iahweh estender a sua mão,
aquele que socorre tropeçará e o socorrido cairá,
e perecerão ambos juntos.

O cap. 31 repete em miniatura o esquema do cap. 30, com a alternância de Egito e Assíria. Em ambos os casos a menção do Egito serve para falar contra Jerusalém e a menção da Assíria no contexto de uma promessa em favor de Judá. O Egito aparece nos v. 1-3. O começo (um "ai" acusador) e vários motivos retomam 30,1s. Mas há imagens novas que é conveniente ressaltar.

A descida ao Egito é para pedir ajuda militar, especialmente carros de guerra. Os egípcios produziam armamento militar para exportar, como é do conhecimento do redator da história de Salomão em 1Rs 10,29. A confiança nos carros e cavalos, e em

seus bons condutores, significava por contrapartida a desconfiança em Javé: "descer" ao Egito é o mesmo que "não voltar o olhar" para o "santo/especial de Israel" e deixar de procurá-lo através de seus profetas. É o tema do v. 1b. A menção neste lugar do título "santo/especial de Israel" é significativa pois é destacado o abandono do Deus íntimo, nacional, ator de tantas ações conservadas na memória histórica do povo. Por isso não é vã a advertência de Dt 17,16 ao rei ("não tenha ele grande número de cavalos nem leve o povo de volta ao Egito, a fim de obter mais cavalos"). Esse texto foi escrito a partir da experiência do fracasso da monarquia como projeto político que rompeu com os desígnios de Javé de fazer um povo fiel à aliança para ser uma comunidade livre.

O tema "não procurar Javé" já estava antecipado em 9,12. É uma das expressões da ruptura da aliança. Javé já não interessa, nem a voz de seus profetas. O v. 2 remonta ao passado, generalizando a ação punitiva de Javé. O leitor que conhece as tradições de Israel pode entender muitas coisas neste versículo. Javé se mostrou sábio em suas atuações. Esta definição de Javé como "sábio" destina-se a diminuir o valor da diplomacia política dos conselheiros da corte de Jerusalém.

O que os diplomatas judeus não reconhecem em Javé, tampouco o encontrarão no Egito (v. 3a). O v. 3b enuncia o castigo do que socorre e do socorrido. O gesto divino de "estender a mão" suscita a lembrança dos feitos de Javé contra o Egito no êxodo (cf. Ex 14,26, através de Moisés; 7,4-5, diretamente; cf. 15,6.12). A mensagem de 31,1-3 é, portanto, que Javé pode salvar se houver confiança nele.

11. Javé, protetor e libertador de Jerusalém (Is 31,4-9)

4 Porque assim me disse Iahweh:
Como ruge o leão — o leão novo — sobre a sua presa,
quando se convocam contra ele todos os pastores,
sem que ele se apavore com os seus gritos,
nem se assuste com o seu tumulto,
assim descerá Iahweh dos Exércitos
para guerrear sobre o monte Sião, sobre o seu outeiro.
5 Como aves que voam,
assim Iahweh dos Exércitos velará sobre Jerusalém,
velará sobre ela e a livrará,
protegê-la-á e a libertará.
6 Voltai para aquele contra o qual se rebelaram tão profundamente

os filhos de Israel.
7 *Porque naqueles dias todos porão fora*
os seus ídolos de prata e os seus ídolos de ouro,
que as vossas mãos pecaminosas fizeram para vós.
8 *Então a Assíria cairá à espada, mas não de homem;*
por uma espada, mas não de homem, ela será devorada.
Sim, ela há de fugir diante da espada,
e os seus jovens serão submetidos a trabalho forçado.
9 *No seu terror, ela abandonará a sua rocha,*
os seus príncipes, apavorados, desertarão o estandarte.
Oráculo de Iahweh, cujo fogo está em Sião
e cuja fornalha está em Jerusalém.

Como em 30,27s, também em 31,4 se descreve uma manifestação de Javé, desta vez à maneira de um leão que cai sobre o rebanho. Descerá sobre o monte Sião para guerrear pela cidade. Depois de uma segunda metáfora (o pássaro protetor: v. 5a) colocam-se em série quatro verbos seguidos (no infinitivo, para lhes dar ênfase): "velar/livrar/proteger/libertar"). Mas Javé ajudará contra quem? Se a aliança denunciada nos v. 1-3 tinha como finalidade resistir à Assíria, a descida de Javé para proteger Jerusalém terá a ver também com este império. Realmente, o v. 8 (que é continuação do 5) identifica o inimigo como a Assíria. Como no cap. 30,27-33, a citação de Assur demora, um recurso literário para surpreender e aliviar o leitor.

Os v. 8b-9a descrevem a derrota dos assírios com uma linguagem estereotipada mas ressaltam, pela posição do tema no meio, o destino da elite assíria (soldados especializados) ao trabalho forçado. Israel teve sua própria experiência desta dominação e exploração pelo trabalho (Ex 1,11; 5,6s), embora também explorasse os não-israelitas em seu próprio território (Js 16,10; Jz 1,30.33.35; 1Rs 9,15s). Por isso nosso texto traz muitas associações para o leitor hebreu, como para todo leitor que conhece o trabalho forçado.

A conclusão do oráculo é única: Javé, cuja palavra acaba de ser transmitida, é definido como o que tem um fogo/fornalha em Jerusalém (v. 9b). Vista a simetria dos cap. 30 e 31, alguém ficaria tentado a comparar esta passagem com o final do cap. 30 (v. 33) que falava do incêndio provocado por Javé em Jerusalém. De qualquer modo, o símbolo do fogo indica o poder destruidor de Javé. Em ambos os casos o destinatário é a Assíria.

Do mesmo modo que um intérprete posterior inseriu os v. 29 e 32 no cap. 30, assim também em 31,6-7 é introduzida uma releitura notável: um apelo à conversão, tema estranho a Isaías mas conhecido por Oséias (Os 14,2-3) e especialmente Jeremias

(Jr 3,14.22) e profetas posteriores. Além disso, a expressão "filhos de Israel" aparece apenas em 17,3 em todo o livro de Isaías, mas é típica da tradição deuteronomista. O texto, por outro lado, está escrito em prosa, outro sinal de seu caráter adventício neste lugar.

O v. 7 esclarece o sentido daquela conversão exigida. "Voltar para Javé" é aparentemente genérico, mas significa retomar a aliança e a fidelidade; o v. 7 precisa isso insistindo nos símbolos de outros Deuses, suas imagens, que serão totalmente rechaçadas. Não é uma preocupação isaiana e sim das releituras dos oráculos de Isaías (como em 2,6-22, cf. os v. 8.18.20). É importante observar que estas releituras refletem já o processo incipiente em Israel de desprestígio dos símbolos religiosos de outros Deuses. Pelo menos não são mera crítica das imagens mas se destinam a desprestigiar o que é simbolizado: os Deuses. Certamente em nossa passagem se fala de israelitas e não de outros povos.

Lembramos no fim as releituras (v. 6 e 7) para distingui-las do material mais isaiano. O texto canônico, porém, as incorporou, e num lugar determinado; é ali que devem ser lidas. Ao gesto protetor de Javé (v. 5b) corresponde outro de conversão por parte dos habitantes de Jerusalém (v. 6). Esta conversão se concretizará no repúdio de outros Deuses (v. 7). Sendo assim, Javé prolongará sua ajuda, afastando o perigo assírio (v. 8-9), e o oráculo termina com aquela bela referência à fornalha de Javé em Jerusalém (v. 9b).

12. A paz, fruto da justiça, depois do julgamento divino (Is 32,1-20)

O final positivo do cap. 31 continua no início do 32, variando o esquema "castigo/salvação" que vinha sendo repetido desde 28s. A intervenção libertadora de Javé, anunciada em 31,4-9, perdura, agora na obra de um rei de justiça criador de segurança (32,1-5). Há, portanto, certa continuidade temática. Mas o cap. 32 pode ser lido como uma totalidade, estruturada da mesma forma que 2—4: uma dura crítica central (v. 9-14) é relida em sentido contrário por oráculos de salvação postos nos extremos (v. 1-8 e 15-20). A perspectiva principal, portanto, é de uma promessa de paz duradoura que deixa para trás uma época de infidelidade e castigo, que ficam no centro do texto como ponto culminante.

a) Segurança no país como obra de um rei justo (v. 1-8)

1 Um rei reinará de acordo com a justiça,
os seus príncipes governarão de acordo com o direito.
2 Cada um deles será como um refúgio contra o vento,
como um abrigo contra a tempestade,
como ribeiros de água em terra seca,
como a sombra de um grande rochedo em terra desolada.
3 Os olhos dos que vêem já não estarão vendados,
os ouvidos dos que ouvem perceberão distintamente.
4 O coração dos irrefletidos procurará adquirir o conhecimento,
a língua dos gagos falará com desembaraço e com clareza.
5 Já não se chamará nobre ao tolo
nem se dirá ilustre àquele que é trapaceiro.
6 Porque o tolo diz tolices
e o seu coração pratica a iniqüidade,
agindo impiedosamente
e proferindo disparates contra Deus
deixando o faminto sem comer
e privando de bebida o sedento.
7 Quanto ao trapaceiro, perversas são as suas trapaças,
faz tramas indignas,
a fim de arruinar os pobres com palavras mentirosas,
quando os indigentes defendem o seu direito.
8 Quanto ao nobre, nobres são os seus desígnios;
firme se mantém ele na sua nobreza.

O v. 1 é como uma inscrição lapidar, cujo conteúdo repercute no que segue. Tendo chegado quase à metade do livro de Isaías, este anúncio obriga a recordar outras três mensagens já lidas sobre um rei futuro, garantia de justiça e libertação: 9,6; 11,4; 16,5, sem esquecer o programado no cap. 1 sobre o passado e o futuro de Jerusalém (ver 1,26). Que o ofício do rei se destinasse a proteger e salvar, a garantir justiça e libertação (melhor do que "justiça e direito"), fazia parte da concepção então dominante, expressa também nos textos do Antigo Oriente. A fórmula aparece na história dos primeiros reis (2Sm 8,15; 1Rs 10,9), nos profetas (Jr 22,3.15; 23,5) e nos textos litúrgicos (Sl 72,1s). No v. 1b são postos em paralelo o rei e os chefes; estes eram mencionados também em 1,23; 32,1 faz contraste com aquele oráculo de acusação.

Quando a justiça está garantida, os habitantes do país vivem protegidos (como contra o vento e a tempestade, v. 2a), há bem-estar para a comunidade (v. 2b). A imagem do rei como "sombra" é freqüente nos textos contemporâneos a Israel. O que é dito da divindade pode ser estendido a seu lugar-tenente na medida da sua fidelidade e compromisso com a missão recebida. O rei-

para-a-justiça criará também as condições para a abertura do ser humano em todas as dimensões. Enquanto em 6,9-10 o fechar dos olhos/ouvidos/coração expressava o endurecimento e a resistência prévios à palavra de Javé, em 32,3-4a são anunciadas atitudes inversas. A mudança então é possível, segundo esta releitura tardia escrita numa nova situação da comunidade.

A relação entre coração e aprender (v. 3a) supõe que aquele é o órgão da inteligência, como foi dito em 6,9-10 (ver também Pr 14,33; 15,14; 23,15-16). O tom em parte sapiencial dos v. 3-4 atrai por associação a afirmação do v. 5 e este, por sua vez, traz à memória o conjunto sapiencial dos v. 6-8 (sobre as condutas opostas do nobre/sábio e do tolo). Estes versículos são independentes mas são postos aqui pelos "engates" com o v. 5 (os vocábulos "tolo/nobre/trapaceiro" são repetidos e um chama o outro). À luz do v. 7b este jogo de oposições não é abstrato mas tem uma conotação social. Mais ainda, depois do v. 1 o "nobre" não tem relação com um título honorífico mas com a prática da justiça para com o desvalido, entre outras coisas que se desprendem do texto.

b) Crítica à cidade confiada (v. 9-14)

9 Vós, mulheres descuidadas, ponde-vos de pé e ouvi a minha voz;
filhas cheias de soberba, dai ouvidos às minhas palavras.
10 Vós que estais tão seguras de vós mesmas, dentro de um ano
e alguns dias haveis de tremer,
porque a vindima estará arruinada,
a colheita nada renderá.
11 Estremecei, ó descuidadas,
tremei, vós que estais tão cheias de soberba;
despojai-vos, despi-vos, cingi os vossos lombos.
12 Lamentam-se sobre os peitos por causa dos campos ridentes,
sobre as vinhas carregadas de frutos.
13 Sarças e espinhos crescerão nos campos do meu povo,
bem como sobre todas as casas de prazer, cidade delirante.
14 Com efeito, a cidadela ficará deserta
e o tumulto da cidade cessará.
Ofel e a Torre de Vigia reduzidos a campinas escalvadas
para sempre,
alegria dos jumentos selvagens e pasto dos rebanhos.

A chamada de atenção inicial se parece, por sua solenidade, com a de 1,2.10. Como instrução sapiencial já não se dirige a "filhos" (ver o comentário a 30,9) mas a "mulheres", descritas como descuidadas e despreocupadas. Estes dois qualificativos

são em si mesmos uma acusação que ressuscita a de 3,16-24: a riqueza traz tanto o luxo e a ostentação como uma falsa segurança. Os dois oráculos são lembrados. Lidos porém no contexto isaiano e de outros textos (cf. Am 4,1-3), supõem no fundo práticas de injustiça social. O motivo da *confiança* exagerada é a nota dominante da unidade (cf. 9b.10a.11a). É uma atitude que Javé não suporta. O castigo está assinalado no v. 10b: não haverá mais vindima nem colheita. Por que essa passagem para o horizonte camponês? Porque as mulheres costumavam fazer a colheita? Antes, que o fracasso das colheitas significava uma diminuição da renda dos ricos proprietários. Daí seu terror narrado por antecipação (v. 11a) e expresso em ritos de lamentação (v. 11b.12a). Os profetas conhecem esta linguagem (Jr 4,8; 16,4-7; 22,18; Am 5,1-2.16-17). Joel 1,4-12 nos descreve, convidando para o luto, o desastre econômico (sobretudo para o clero, v. 9b) causado por uma colheita perdida. Is 32,12b destaca o lamento pelos campos e vinhas; mas em 12a se fala de lamento "sobre os peitos". Como não se conhece este rito, propõe-se mudar o texto ("batei no peito"), mas o fato de falar sobre as "mulheres" permite entender essa representação: os peitos são símbolos de fertilidade e de vida, como são os campos e a vinha de 12b. Como falta o fruto destes (produto comerciável, dinheiro, alimento), da mesma maneira falta o alimento materno para os filhos. O texto é realista e irônico ao mesmo tempo. A partir do v. 12b o texto abandona o motivo das "mulheres" para continuar com o do "campo" (v. 13a). O castigo implica em destruir a economia do país, conseqüência que sofre todo o povo ("meu povo" é o de Javé, que não é acusado neste oráculo). Mas o v. 13b localiza a lamentação também nas casas de prazer, que não são as dos camponeses mas as dos ricos da capital. Se acaso houvesse alguma dúvida, o final do v. 13b precisa subitamente, quase com surpresa, que se trata de uma "cidade (fortificada) alegre". Agora o leitor sabe que todo o oráculo vinha falando da *cidade* (certamente Jerusalém), representada como mulher. Por isso a insistência nos temas do trabalho camponês, cujo produto é apropriado pela cidade no sistema tributário. Deste modo, o v. 14 afirma como um fato antecipado a destruição e o abandono definitivos daquela cidade. A esta altura é preciso ler de novo, para aprofundar e associar com este oráculo, os de 22,1-8a e 24,7-13; também pode ser recordado o anúncio fatídico de Mq 3,12.

c) A renovação no espírito e a justiça (v. 15-20)

15 *Até que seja derramado sobre nós o Espírito do alto.*
Então o deserto se transformará em vergel,
e o vergel será tido como floresta.

16 O direito habitará no deserto
e a justiça morará no vergel.
17 O fruto da justiça será a paz,
e a obra da justiça consistirá na tranqüilidade e na segurança para sempre.
18 O meu povo habitará em moradas de paz,
em mansões seguras e em lugares tranqüilos.
19 Embora a floresta venha abaixo,
embora a cidade seja humilhada,
20 sereis felizes, semeando junto de águas abundantes,
deixando andar livres os bois e os jumentos.

Esta unidade é costurada com a anterior por um conjunto de fios ("meu povo", v. 13 e 18; "confiantes"/"confiança", v. 9s e 17; "seguras"/"tranqüilas", v. 9.11 e 18; etc.). Mas o sentido é de oposição em relação ao oráculo anterior, indício de uma releitura geradora de esperança. O "até que" inicial se opõe à dureza do "para sempre" do v. 14b. Ante a ruína de Jerusalém, quem não desejaria a suspensão do castigo? A mensagem não falará da reedificação da cidade e sim da instauração de uma ordem nova; tampouco se menciona o rei como no v. 1, mas seus atributos de governo (a libertação e a justiça: v. 1) serão posse comum (v. 16). O princípio da mudança é a irrupção do espírito "do alto" (v. 15a). Em vez de "derramado" o hebraico diz "despido" (cf. v. 11b). Em 4,4 tínhamos lido sobre o espírito purificador de Javé; em 44,3 o 2-Isaías aludirá ao espírito de bênção e fecundidade; para o 3-Isaías o espírito de Javé é o equivalente de sua palavra-mensagem (59,21 e 61,1). O texto de 32,15 recolhe a tradição de 11,1s que liga dom do espírito e exercício da justiça e da libertação como missão do rei. Os v. 16-17 não fazem alusão ao rei, mas já a fizera o v. 1, seu correlato. No próprio texto, no entanto, essa referência está em surdina, com um efeito teológico significativo: o dom do espírito é um dom do alto para a comunidade. Sua presença será duradoura (note-se os verbos do v. 16).

Ali onde há justiça, seu produto será a paz e seu "trabalho/obra", tranqüilidade e confiança sem fim (v. 17). É uma passagem-chave por suas implicações hermenêuticas. O *shalom* hebraico é mais do que "paz"; é também bem-estar, plenitude, salvação. Ora, tudo isto é o resultado do exercício da justiça como ato positivo. A paz sucede à justiça, não a substitui sob a capa de uma reconciliação superficial. Práxis de justiça e atos de libertação ("justiça e direito" nas versões correntes) são termos equivalentes e o livro de Isaías os usa sempre assim e como paralelo de "salvação", como constataremos mais de uma vez.

O efeito desta transformação é a segurança para o povo (v. 18). Antes era espanto (v. 11), agora paz e tranqüilidade. O que os

diplomatas de Jerusalém não fizeram (30,15) Javé conseguirá com a transformação que se prepara para realizar no futuro. O v. 20 completa a promessa do 18, usando um tom sapiencial (para outro final deste tipo, ver 29,24). Difícil de explicar é o v. 19. É possível que um antigo comentarista tenha acrescentado este pensamento aludindo, sob a imagem da "cidade", à potência inimiga de Israel, recolhendo motivos de Is 13—23 e 24—27 (cf. 25,1-5; 26,5-6; etc.). Se for assim, a glosa reafirmaria a mensagem de segurança dos v. 18 e 20.

13. Esperança e segurança na libertação (Is 33,1-24)

Da maneira como Is 12 encerrava os poemas de 7s, assim também Is 33 conclui a série de oráculos de 28—32, enfatizando desta vez os temas da segurança (cf. v. 6), da presença salvífica de Javé em Sião (v. 5 e 20s) e da práxis de justiça para com o próximo (v. 15-16). O capítulo pode ser dividido em 1-6, 7-16 e 17-24: a unidade intermediária é de sinal negativo (crítica e ameaça) e as outras duas de sinal positivo. Esta alternância estrutural e temática assemelha-se à do conjunto dos cap. 2—4 e continua a forma redacional constatada desde o cap. 28. Portanto, é preciso identificar, depois da análise de cada unidade, a mensagem global dos v. 1-24.

a) Javé, mostra-nos tua graça; em ti esperamos (v. 1-6)

1 Ai de ti que destróis quando não foste destruído,
que ages traiçoeiramente, quando não foste traído!
Quando tiveres acabado de devastar, serás devastado;
quando acabares a tua traição, serás traído.
2 Iahweh, mostra-nos tua graça, pois em ti esperamos.
Sê o nosso braço de manhã em manhã;
sim, sê a nossa salvação no tempo da angústia.
3 À voz do teu tumulto fogem os povos;
quando te ergues, dispersam-se as nações.
4 O vosso despojo é amontoado como se amontoam lagartas;
atiram-se todos sobre ele como se atiram os gafanhotos.
5 Iahweh é exaltado, pois está entronizado nas alturas;
ele assegura abundantemente a Sião o direito e a justiça.
6 Nisto estará a segurança dos teus dias:
a sabedoria e o conhecimento serão a riqueza capaz de salvar-te,
o temor de Iahweh, eis o seu tesouro.

Esta passagem está armada com várias subunidades (v. 1, 2, 3-4, 5-6) e gêneros literários (lamentação, prece, hino, etc.). O v. 1 expõe uma "situação": há um império saqueador que ainda não sofreu seu castigo. O motivo é conhecido: Javé usa os poderes

políticos da época para castigar seu povo infiel (8,1s; 10,6s; 22,5-8), mas os acaba destruindo por passarem da medida (cf. 10,7s; 30,31s). Isto é esperado em 33,1b. De que império se trata? Mais do que a Assíria, cuja ruína é conhecida quando é escrito este texto, trata-se da Pérsia. O entusiasmo dos exilados por Ciro (cf. 45,1s) se viu frustrado pela dura servidão imposta pelos persas aos povos dominados, uma de cujas melhores expressões está registrada na oração de Ne 9,36-37. Neste sentido, Is 33,1 é uma releitura antecipada de 45,1s e outras passagens do 2-Isaías (ver mais adiante). Não se deve esquecer que os temas pós-exílicos (até pós-3-Isaías) permeiam todo o "livro" de Isaías.

Por isso o v. 2 representa a oração dos oprimidos política e economicamente por potências estrangeiras (v. 1); é uma apelação ao "braço" salvador de Javé (comp. 30,30), à manifestação de sua graça (melhor que misericórdia ou piedade), fruto da espera confiante (v. 2). Há motivos comuns com a oração de 26,7s. O v. 3 retoma mais uma vez o esquema literário da coligação de povos invasores (8,9-10; 17,12s; 29,7-8; Sl 2,1s; 65,8), que à luz do v. 1 são saqueadores e, portanto, geradores de aflição e fome (v. 2b). A simples presença de Javé, expressa como um gesto de se erguer, desbarata os "conquistadores" que terminam deixando um grande butim (v. 4). Neste v. se usa o esquema dos relatos de vitória. O "erguer-se" de Javé se converte no v. 5 em reconhecimento de sua condição de "exaltado" pois habita no *monte* Sião. O v. 5b retoma o que já foi dito em forma de símbolo: Javé *enche* Sião de libertação e de salvação. Este é o sentido contextual dos vocábulos hebraicos *mishpat* e *sedaqá* (sua tradução uniforme por "direito" e "justiça" despista e enfraquece a força que cada contexto lhes dá). Este v., além do mais, não expressa um desejo mas uma realidade já atualizada. O leitor que recorda o oráculo de 2,6-8 apreciará a contraposição estabelecida por 33,5b.

O v. 6a tira a conclusão do que foi dito no v. 5: Javé será a segurança (lit. "apoio/fidelidade") para os libertados da opressão. Isto tem uma conseqüência na práxis humana: é o que diz em forma sapiencial o v. 6b. Sabedoria e conhecimento (de Deus) e temor de Javé são a riqueza e o tesouro que devem ser apreciados. Este final merece duas observações. Por um lado, "riqueza/tesouro" está em oposição ao despojo do v. 1; por outro, "sabedoria/conhecimento/temor de Javé", que em 11,2 eram dons atribuídos ao rei futuro, serão agora posse de todos os habitantes da Jerusalém libertada.

b) Infidelidade à aliança; exigência de justiça (v. 7-16)

7 Vede! Ariel grita por socorro nas ruas,
os mensageiros da paz choram amargamente.
8 As estradas estão desertas, não há transeuntes nos caminhos.
Rompeu-se a aliança, as testemunhas são desprezadas,
a pessoa humana não é tida em nenhuma conta.
9 A terra, coberta de luto, fenece,
o Líbano, coberto de vergonha, está tomado pela praga,
o Saron se tornou como a estepe,
Basã e o Carmelo perdem a sua folhagem.
10 Agora me erguerei, diz Iahweh,
agora me levantarei, agora serei exaltado.
11 Concebeis feno e dais à luz palha;
o meu sopro, como o fogo, vos consumirá.
12 Os povos serão como que calcinados;
como espinhos cortados serão queimados no fogo.
13 Vós que estais longe, ouvi o que fiz,
vós que estais perto, conhecei o meu poder.
14 Em Sião, os pecadores ficaram apavorados:
o tremor se apoderou dos ímpios.
Quem dentre nós poderá permanecer junto ao fogo devorador?
Quem dentre nós poderá manter-se junto aos braseiros eternos?
15 Aquele que pratica a justiça e fala o que é reto,
que despreza o ganho explorador, que se recusa a aceitar o suborno,
que tapa os ouvidos para não ouvir falar em crimes de sangue,
que fecha os olhos para não ver o mal,
16 este habitará nas alturas,
os lugares inacessíveis dos rochedos serão o seu refúgio.
O pão de que necessita lhe será dado, e a água para a sua subsistência lhe será assegurada.

Subitamente ouvem-se gritos e choro nas ruas de Jerusalém (v. 7). A designação desta cidade como *'er'ellam* (texto hebraico) parece uma combinação intencional de "ariel" (29,1s) e a terminação da palavra *yerushaláym/yerushalem*. Também a expressão "mensageiros da paz" (*shalom*) aponta ironicamente para o nome de Jerusalém. A ironia é dupla: porque estes mensageiros deveriam levar ou trazer boas notícias mas estão de luto; e porque não encontram ninguém a quem levar mensagem, pois os caminhos por onde passam estão desolados e sem pessoas (v. 8a). O profeta dá o motivo: a aliança foi rompida (v. 8b), o homem não foi levado em conta, idéia que o v. 15 antecipa. Mais difícil é entender o desprezo das testemunhas (da aliança), seja porque não é um tema conhecido, seja porque o texto hebraico recebido se refere de fato ao desprezo de "cidades", o que tam-

bém não é compreensível (por isso as correções). Quererá dizer o texto que quem rompe a aliança prejudica, pelo castigo conseqüente, tanto cidades como homens?

A lamentação dos habitantes de Jerusalém (v. 7) se estende por isso a todo o país (v. 9). Quatro regiões típicas por sua fertilidade vegetal são mencionadas em estado de aridez e desolação. O Saron é a baixada mediterrânea que vai de Tel Aviv atual até Cesaréia, mais ao norte. Basã é uma região fértil da Transjordânia, defronte à Galiléia (comp. Am 4,1; Dt 32,14; Jr 50,19). A escolha dos quatro nomes parece indicar os quatro pontos cardeais (norte-sul e leste-oeste).

O que é dito nos v. 7-9 supõe uma intervenção de Javé. Mas o v. 10 a explicita (com três verbos que lembram o gesto de erguer-se para agir). O castigo agora é a autodestruição pelo fogo. Chama atenção a universalização do v. 12. O v. 13 retoma provavelmente e em sentido inverso ("longe/perto") os povos e os habitantes de Jerusalém para convidá-los a escutar a ação poderosa de Javé. Esta linguagem antecipa o vocabulário do Segundo e Terceiro Isaías (comp. 43,6; 46,12; 49,1.12; 57,19; 60,4.19; 66,19).

Os v. 14b-16 desenvolvem o que se convencionou chamar de "liturgia de entrada" porque nos Sl 15,1-5 e 24,3-6 teriam a ver com um rito praticado na entrada do templo. É em todo caso significativo o esquema repetido nos três textos: pergunta ("quem poderá...?")/resposta (com participação de ações)/bênção que retoma a pergunta. Em nosso caso a pergunta gira em torno de quem poderá encontrar proteção ou asilo junto ao fogo. Em Is 31,9 se dizia que Javé tem uma fornalha em Jerusalém, uma imagem do julgamento (cf. também 30,33). O fogo é um símbolo de juízo e destruição em muitos textos e aqui também (v. 11b-12). Quem então poderá encontrar segurança nesse fogo? A resposta (v. 15) cita seis casos na forma de três pares, dos quais o primeiro é geral e positivo e os outros dois mais concretos e de sinal negativo. Em alguns dos exemplos a linguagem lembra as sentenças sapienciais (comp. Pr 28,16). O primeiro par (v. 15a) fala de dois valores essenciais: a prática da justiça em primeiro lugar, não o culto nem questões de pureza ritual. Mt 25,31s se situará na mesma linha social. Depois de 5,7 nosso texto não precisava esclarecer muito as conotações do termo "justiça". Em segundo lugar, à maneira de complemento, está "o que fala o que é reto" (não "com retidão"). A semelhança fraseológica com Pr 8,6 e 23,16b e de certa maneira com o Sl 15,2b faria pensar em quem é reto em seu falar. Mas já foi vista a densidade sociológica do vocábulo hebraico *mesharim* (ver comentário a 26,7) num contexto profético como o do livro

de Isaías; mais ainda, à luz do par seguinte é possível entender a expressão como "o que enuncia/emite retidão/justiça", como é por exemplo o caso do juiz autêntico (nesse sentido deve ser lido também o Sl 15,2b citado).

O v. 15b entra justamente nessas especificações. O segundo par se refere a atitudes muito concretas de resistência à corrupção do poder. Quem pode lucrar com a extorsão ou opressão senão aquele que tem um cargo que lhe permita isso? Receber suborno também é próprio de quem tem poder de decisão. Que seja um pecado típico contra as relações de aliança já foi dito em 1,23 (no duro oráculo de julgamento e esperança de 1,21-26) e em 5,23 no contexto dos julgamentos. O último par se refere a dois gestos complementares (ouvidos/olhos): afastar-se de toda proposta de associação no crime, ou de tentação por atos maus. Os quatro exemplos concretos (expressos negativamente) concretizam as atitudes positivas do v. 15a. Deste modo a proposta total se mantém no nível social e da justiça.

Estas práticas de justiça trazem a bênção, expressa no v. 16 como *segurança* (altura/refúgio/ter pão e água). Este final retoma e reforça o que foi dito nos v. 1-6. A correlação do v. 16 com o 5 põe Javé e o que tem uma práxis de justiça nas mesmas "alturas", aquele como protetor, este como protegido.

c) Jerusalém governada por Javé (v. 17-24)

17 Os teus olhos contemplarão o rei na sua beleza,
eles verão uma terra distante.
18 O teu coração relembrará os sustos de outrora:
"Onde está aquele que contava?
Onde está aquele que pesava?
Onde está aquele que contava as torres?"
19 Não tornarás a ver o povo insolente,
um povo de linguagem ininteligível,
de falar bárbaro e sem sentido.
20 Olha para Sião, cidade das nossas festas solenes,
vejam os teus olhos a Jerusalém,
morada tranqüila, tenda que não será mudada,
cujas estacas jamais serão arrancadas,
cujas cordas nunca serão rompidas.
21 É ali que Iahweh mostra o seu poder,
em um lugar de rios e de largos canais,
mas onde não navegarão barcos de remos,
nem passará nenhum navio suntuoso.
(22 Com efeito, Iahweh será o nosso juiz, será o nosso legislador,
Iahweh será o nosso rei: ele nos salvará).

23 *As tuas cordas estão frouxas: não conseguem segurar o mastro,*
nem manter tesas as velas.
Então o grande despojo foi repartido:
os coxos se entregaram ao saque.
24 *Nenhum habitante seu tornará a dizer: "Estou doente".*
O povo que nela morar alcançará o perdão das suas
transgressões.

Esta passagem olha para o futuro, o que não implica em que sua mensagem seja apocalíptica, talvez nem proto-apocalíptica. O autor dá livre curso à sua imaginação. Primeiro se imagina um país amplo (para a mesma expectativa cf. Sl 72,8 e Zc 9,10) governado não por um rei terrestre mas pelo próprio Javé (v. 17). Causa estranheza a referência à "beleza" de Javé. É um atributo freqüente da divindade nos textos egípcios e, como atributo real-divino, está explícito na crítica de Ezequiel ao rei de Tiro autodivinizado (Ez 28,12b.17). A beleza da divindade está associada a seu esplendor, a seu poder energético, a sua influência. O oráculo inicial do v. 17 procura inspirar confiança. O v. 18 lembra como memória passada o temor. As expressões "onde está aquele que contava?" se referem à avaliação dos tributos e à contagem de fortificações militares do inimigo, descrito este depreciativamente no v. 19 (comp. Ez 3,5s). Poderia tratar-se dos opressores persas, cuja dominação o texto, que fala do futuro, remete ao passado. O "não ver" o opressor se opõe a "olhar/ver" Jerusalém, comparada agora com uma tenda bem segura e inamovível (v. 20), com água abundante e canais. A segunda parte do v. 21 e o 23 parecem fora do contexto (tema da navegação). A representação ideal de Jerusalém rodeada de água é uma imitação das grandes cidades assentadas sobre rios ou o mar (na Mesopotâmia, Egito, litoral do Mediterrâneo; cf. Sl 46,5). Mas aqui se diz que não haverá navios (militares) para perturbá-la, pois é a sede do "poderoso" Javé (v. 21a). Esse epíteto é conhecido em textos da região que tratam de reis e Deuses (aparece também em 1Sm 4,8). Em forma de síntese condensada o v. 22 acrescenta quatro títulos de Javé: governante e condutor (melhor do que "juiz" e "legislador", como se costuma traduzir literalmente mas fora de contexto), rei e salvador. Na realidade são três títulos sinônimos (governante/condutor/rei) entendidos como símbolos de gestos de salvação ("ele nos salvará"). A função de quem governa é salvar, proteger, conduzir. No futuro aqui pintado não haverá mais doença nem culpa (v. 24). Esta passagem reflete a idéia comum israelita de que a doença é conseqüência do pecado (comp. Mc 2,1s; Jo 9,1-3 e a tese dos "amigos" de Jó). É por isso que nos evangelhos aparecem tantas cenas em que Jesus cura de doenças e dos pecados.

Seja como for, o v. 24 propõe a possibilidade futura de um homem novo e íntegro em todos os sentidos.

Lido o capítulo 33 como uma totalidade, os v. 1-6 e 17-24 equivalem a uma releitura de sinal positivo de 7-16, enfatizando o tema da segurança na proteção de Javé, mas sem omitir o julgamento pela infidelidade. O Deus capaz de "levantar-se" para julgar (v. 10) é o mesmo que depois, exaltado em Sião, a enche com sua presença salvadora (v. 5). Nestas alturas morará também o justo e não-opressor (v. 16). A súplica inicial (v. 2), que é um protesto de confiança e esperança, é contestada pelo profeta no oráculo final sobre a nova Jerusalém. Alguns exegetas pensam que o cap. 33 é o fecho da coleção de oráculos de 1—33, bloco que por sua vez representaria uma etapa intermédia da edição total do "livro" de Isaías como o temos hoje.

14. Julgamento contra "Edom" — libertação dos exilados (Is 34—35)

Os cap. 34 e 35 são duas unidades de per si independentes e auto-suficientes. Lidos porém em contigüidade, como estão colocados agora, formam um díptico de oposição: Is 34 anuncia o castigo de Edom, 35 canta a alegria da libertação do povo redimido de Javé. Desta maneira é continuada a alternância "castigo/salvação" característica desta seção (28—35) e da anterior (24—27) e que também ocorre nas outras. Como esquema e conteúdo se pode comparar com Ez 35,1-15 (contra os montes de Edom) e 36,1-12 (a favor dos montes de Israel).

É costume classificar como "apocalípticos" estes dois capítulos, bem como 24—27, mas não constituem um texto de gênero apocalíptico (faltam quase todos os elementos formais) nem contêm temas exclusivamente apocalípticos. As descrições do julgamento contra Edom são representações que se encontram também em outros tipos de literatura, como nas maldições por causa da ruptura da aliança, e em outros oráculos proféticos de condenação. Antes, os apocalipses posteriores utilizarão motivos literários de Is 34—35, como também de 24—27 e outras passagens.

Quanto à data, ambos os textos são tardios, pós-exílicos. O cap. 34 é provavelmente anterior ao 35. Este último tem semelhanças com a linguagem do 2-Isaías (40—55), mas também diferenças visíveis. Tem o aspecto de um fecho redacional de Is 1—34, com temas inspirados no 2-Isaías.

a) Desolação de Edom (34,1-17)

1 Aproximai-vos, nações, a fim de ouvirdes;
povos, atenção!
Ouça a terra e tudo o que há nela,
o mundo e os que o povoam,
2 porque a cólera de Iahweh atinge todas as nações,
o seu furor, todo o seu exército.
Anatematizou-as,
entregou-as à matança.
3 Os seus mortos são lançados fora,
o mau cheiro dos seus cadáveres se espalha,
os montes se inundam com o seu sangue,
4 todo o exército dos céus se desfaz;
os céus se enrolam como um livro,
todo o seu exército fenece,
como fenecem as folhas da videira,
como fenecem as folhas da figueira.
5 Porque a minha espada se abeberou nos céus:
Eis que se precipita sobre Edom,
sobre o povo que anatematizei, entregando-o ao julgamento.
6 A espada de Iahweh está cheia de sangue,
e besuntada de gordura:
cheia de sangue de cordeiros e de bodes,
besuntada da gordura dos rins dos carneiros;
porque em Bosra se realiza um sacrifício a Iahweh,
uma grande matança na terra de Edom.
7 Juntamente com eles tombam bois selvagens,
novilhos juntamente com touros.
A sua terra está encharcada de sangue,
o pó do seu chão está besuntado de gordura.
8 Com efeito, Iahweh tem um dia de vingança,
um ano de retribuição em prol da causa de Sião.
9 As suas torrentes se converterão em pez,
o pó do seu chão, em enxofre;
a sua terra ficará reduzida a pez ardente,
10 que não se apagará noite e dia:
a sua fumaça subirá para sempre;
de geração em geração subsistirá a ruína;
pelos séculos dos séculos não haverá quem passe por ela.
11 O pelicano e o ouriço a possuirão;
a coruja e o corvo farão nela morada.
Iahweh estenderá sobre ela o cordel do caos
e o prumo do vazio.
12 Já não haverá nobres
que proclamam a realeza;

os seus príncipes desaparecerão.
13 *Nos seus palácios crescerão espinhos,*
urtigas e cardos, nas suas fortalezas:
ela servirá de morada para os chacais,
de habitação para os avestruzes.
14 *Os gatos selvagens conviverão aí com as hienas,*
os sátiros chamarão os seus companheiros.
Ali descansará Lilit,
e achará um pouso para si.
15 *Ali a serpente fará o seu ninho, porá os seus ovos,*
chocá-los-á e recolherá à sua sombra a sua ninhada.
Também ali se encontrarão as aves de rapina,
cada uma com a sua companheira.
16 *Buscai no livro de Iahweh e lede:*
nenhum deles faltará,
nenhum deles ficará sem o seu companheiro,
porque assim ordenou a sua boca;
o seu espírito os ajuntou.
17 *Ele mesmo lançou a sorte para eles,*
a sua mão distribuiu-lhes, com o cordel, a porção de cada um.
Eles a possuirão para sempre,
de geração em geração a habitarão.

Este capítulo começa com um convite a escutar; o conteúdo é demorado para produzir um efeito retórico de suspense e atenção. Os destinatários são os povos (v. 1a) e a terra geradora de vida (1b). Esta invocação à terra-mãe parece o presságio de algum anúncio de devastação (ver v. 10bs). O esquema de convocação a escutar é semelhante mas não igual ao de 1,2 (céus/terra) ou ao preferido do 2-Isaías (41,1; 49,1 ilhas/povos).

O v. 2 motiva o convite na *ira* de Javé contra todos os povos, entregues ao anátema e à morte. A descrição de 2b inspira-se no modelo literário da "guerra santa". As imagens do v. 3 são comuns em tais contextos (comp. 14,9 e Jr 36,30). O efeito da ação de Javé repercute no firmamento e nos astros que perdem sua luz como as árvores suas folhas (v. 4). Dos "exércitos" dos povos (v. 2) o texto passa para os dos céus, os astros. É uma inclusão literária que deixa no centro o v. 3, a imagem posta em realce.

Ainda não foi enunciado o destinatário real do castigo divino; os v. 2-4 enfatizam o poder universal (toda a terra, todos os povos, também os astros) do Deus que se prepara para agir. A partir do v. 5 — que abre a segunda parte do texto — se sabe que o oráculo é contra *Edom:* a este povo foi dado o anátema (v. 5b). A teofania de Javé é representada como uma "des-

cida", mas não dele mesmo (31,4; Mq 1,3) e sim de sua espada, como para destacar o efeito de tal vinda. Para outras representações paralelas, cf. Jz 5,4 (Javé "sai"), Is 19,1 ("anda de carro/vem"). Veremos em 63,1 que a epifania de Javé é precisamente *de* Edom, passagem que pode ser compreendida melhor a partir de 34,5s.

Javé desce para julgar (v. 5b). Este v. 5b, com suas duas idéias importantes (desce/para julgar), é o centro de 5-6a, cujos extremos mencionam a espada.

A grande matança em Edom e sua capital Bosra se transforma agora numa cena de sacrifício gigantesco, não tanto de animais como de povos (v. 6b-7). É o dia da vingança de Javé (v. 8). Este tema estava antecipado em 2,12 e reaparecerá no díptico simétrico, e parecido com nosso oráculo, de 59,15-20/63,1-6. A ação de Javé contra Edom tem como contraparte a libertação ou defesa de Sião (v. 8b, comp. 59,20). Esta contraposição Edom/Sião se dá também no díptico de 59,15-20 (cf. v. 20 "virá para resgatar Sião") e 63,1-6 (v. 1a Edom/Bosra como em 34,6b; um grande libertador, v. 1b) ou no mencionado de Ez 35—36 e em outros textos que assumem Edom como protótipo do opressor atual (Sl 137,7; Ab 1s e 17s; Am 1,11-12). É destacada a ação de Javé como libertação; Edom havia invadido terras de Judá no sul, aproveitando a conquista caldéia do início do século VI. Por isso é a figura do espoliador de terras, e o grito de vingança que expressam os textos comentados é o clamor do oprimido que anseia pela libertação.

Os v. 9-15 descrevem o resultado devastador da intervenção de Javé contra Edom: a terra incendiada e arruinada, sem transeuntes (9-10), habitada antes por animais selvagens e monstros (11-15). No meio desta descrição estão as metáforas para indicar em linguagem direta a anulação de todo poder político (reis/príncipes, v. 12). O v. 13 está carregado de ironia: os símbolos do poder e da riqueza terão um destino imprevisto. Até Lilit, espírito maléfico na religiosidade popular mesopotâmica, habitará nas fortalezas de Edom (v. 14).

Os v. 16-17 apresentam um problema. Costumam ser lidos em continuidade com 9-15 como se continuassem falando dos animais selvagens aos quais Javé reparte a terra de Edom. Neste caso a linguagem seria de sarcasmo e zombaria. Pode ser esse o sentido do texto. Mas as referências ao "livro de Javé", a sua boca e espírito, bem como o léxico e os conceitos do v. 17, fazem pensar que o referente não são as aves de rapina do v. 15b nem os outros animais referidos desde o v. 11 e sim *pessoas* ou um povo. O v. 17a abandona o feminino nos sufixos (referên-

cia à palavra hebraica que significa "aves de rapina") para adotar o masculino, que persiste em 17b. Isso é indício de que um intérprete retomou o motivo dos animais selvagens e ampliou o discurso em direção das esperanças pós-exílicas: Javé cumpre sua palavra, repartindo novamente a terra usurpada aos judeus. Esse deslizamento do oráculo é visível; o léxico usado é então apropriado. Sendo assim, o texto fica melhor estruturado sob dois aspectos: por um lado, persiste a alternância castigo/promessa, característica destes capítulos, e, por outro, emerge uma estrutura manifesta nos v. 10b-17 que descrevem os resultados do "incêndio" provocado por Javé (v. 9-10a):

a terra abandonada de *geração em geração* (10b)
b os animais selvagens *a possuirão* (11a)
c Javé estenderá sobre ela o *cordel* do caos... (11b)
d não haverá reis nem príncipes e sim animais e espíritos (12-15)
e BUSCAI NO LIVRO DE JAVÉ (16a)
d' ninguém faltará: repovoamento (16)
c' a terra é repartida entre eles com o *cordel* (17a)
b' eles *a possuirão* para sempre (17b)
a' habitarão nela *de geração em geração* (17b)

Deste modo, o grande oráculo contra os edomitas inclina-se para uma esperança de recuperação de terras perdidas. A força retórica do texto inclui a doação a Judá de todo o país de Edom. O que importa é a mensagem de libertação, não a literalidade do oráculo.

b) A vinda de Javé — a marcha dos exilados para Sião (35,1-10)

1 Alegrem-se o deserto e a terra seca,
rejubile-se a estepe e floresça;
como o narciso, 2 cubra-se de flores,
sim, rejubile-se com grande júbilo e exulte.
A glória do Líbano lhe será dada,
bem como a beleza do Carmelo e do Saron.
Eles verão a glória de Iahweh,
o esplendor do nosso Deus.
3 Fortalecei as mãos abatidas,
revigorai os joelhos cambaleantes.
4 Dizei aos corações conturbados:
"Sede fortes, não temais.
Eis que o vosso Deus

vem para vingar-vos,
trazendo a recompensa divina.
Ele vem para salvar-vos".
5 *Então se abrirão os olhos dos cegos,*
e os ouvidos dos surdos se desobstruirão.
6 *Então o coxo saltará como o cervo,*
e a língua do mudo cantará canções alegres,
porque a água jorrará do deserto, e rios, da estepe.
7 *A terra seca se transformará em brejo,*
e a terra árida em mananciais de água.
Onde repousavam os chacais
surgirá um campo de juncos e de papiros.
8 *Ali haverá uma estrada, um caminho*
que se chamará caminho sagrado.
O impuro não passará por ele.
Ele mesmo andará por esse caminho,
de modo que até os estultos não se desgarrarão.
9 *Ali não haverá leão;*
o mais feroz dos animais selvagens não o trilhará,
nele não será encontrado.
Antes, por ele trilharão os redimidos.
10 *Assim voltarão os que foram libertados por Iahweh.*
chegarão a Sião gritando de alegria,
trazendo consigo uma alegria eterna;
o gozo e a alegria os acompanharão,
a dor e os gemidos cessarão.

Este capítulo é a contraparte positiva do 34 (já antecipada provavelmente em 34,16-17). Também este não é um texto apocalíptico, não superando um enfoque escatológico de curto prazo. Tem expressões e imagens que o leitor encontrará no 2-Isaías (ver mais adiante) e outras que já apareceram nas releituras de oráculos isaianos (29,17s; 30,23s; 32,15-16). Trata-se de um oráculo destinado a entusiasmar os judeus exilados para que retornem a Jerusalém. Tanto a epifania da glória/energia de Javé (v. 2b) quanto a chegada dos exilados têm Jerusalém como meta, não o país de Judá. Do ponto de vista literário, é a parte pelo todo; mas teologicamente significa que a preocupação do profeta é a celebração do acontecimento salvífico na cidade de Javé, Sião. A não menção do templo é sugestiva: foi destruído pelos caldeus e ainda não está reconstruído. Mas Sião existe como *lugar*, por mais destruição que tenha sofrido. Javé voltará a ocupá-la como outrora. Vejamos como se expressa este oráculo profético.

Se a devastação produz esterilidade, uma mudança na condição do povo significará também uma transformação da terra. O poeta que escreve este texto aplica à natureza os sentimentos

dos homens. O gozo, a alegria, os gritos de júbilo são atribuídos ao deserto, à terra seca, à estepe (v. 1-2a). Os sinônimos são acumulados para enfatizar a mensagem. Fica suspenso o sujeito real destes gestos. A natureza se antecipa à sua vinda.

A menção do Líbano, do Carmelo (montanhas férteis) e do Saron (planície costeira famosa por sua fertilidade, cf. 65,11; Ct 2,1) cria uma oposição à distância com 33,9 (oráculo de castigo). A quem foram dados a glória e o esplendor destes lugares? O sufixo feminino (lit. "foi dado *a ela*") se refere contextualmente a Jerusalém, como em 60,13. Estes dois textos são equivalentes: falam das riquezas florestais do Líbano que serão levadas a Jerusalém para as construções (60,13 faz alusão ao templo) como que repetindo a empresa de Salomão (1Rs 5,15s). Também os produtos do Carmelo e do Saron serão para Jerusalém. Ora, o v. 2b retoma os termos "glória/esplendor" de 2a mas mudando subitamente o sujeito da atribuição: o que "eles" (antecipação dos "resgatados/redimidos" de 9b-10a) verão será a glória/esplendor *de Javé*. Ouviremos o mesmo anúncio em 40,5.

Os v. 3-4 interrompem o discurso em terceira pessoa para exortar diretamente destinatários não identificados (outra antecipação de 9b-10a) à firmeza e à confiança; o v. 4b explica a causa, a saber, a iminente chegada de "vosso Deus", expressão que não tinha ocorrido nos cap. 1—34 mas que reaparecerá em 40,9. Esse Deus "que vem" é definido como vingador, retomando um motivo do cap. 34 (v. 8), do qual gostará o 3-Isaías (61,2; 63,4; cf. também 59,17). Para os destinatários da mensagem, Javé se apresentará como *salvador*. O efeito imediato desta presença está descrito nos v. 5-6a: os cegos, os surdos, os coxos, os mudos serão os beneficiários e também atores. Caberá a eles expressar a alegria da libertação. O evangelho de Mateus usará parcialmente esta passagem para legitimar a prática de cura de Jesus (Mt 11,5). O texto de Is 35,5-6a não pretende falar de milagres de cura mas da libertação dos exilados: então, ou os defeitos mencionados são símbolos do exílio (no estilo do 2-Isaías, cf. 42,7), ou é atribuída aos defeituosos a honra de manifestar a libertação do povo exilado. Alguns motivos destes v. haviam aparecido nas seções "positivas" dos oráculos precedentes (ver 29,18; 32,3; 33,23).

Os v. 6b-7 retomam o motivo da transformação da natureza: à conjunção "deserto/alegria" de 1-2a segue-se agora a de "deserto/água"; desta maneira, o deserto deixa de sê-lo para se converter em um lugar fértil e de vida.

Um tema novo é introduzido no v. 8, que descreve um "caminho sagrado" (este é o nome da grande estrada, de cuja cons-

trução nada se diz). Nem indignos nem animais passarão por ele e sim os "resgatados/redimidos" (v. 9b-10a). O 2-Isaías fará alusão ao caminho aberto no deserto para a passagem de Javé (40,3) mas aqui, como em 11,16 e 62,10 (textos tardios também), o grande caminho é para o povo que retorna do exílio. As duas imagens são complementares: Javé preside a grande marcha para Jerusalém. A freqüência desta mesma imagem no livro de Isaías faz pensar que sua matriz inspiradora está nas célebres procissões com a estátua de Marduc na Babilônia, por ocasião da grande festa do ano novo, quando ela era levada pelo caminho das procissões até a "porta de Istar", onde era completada a celebração. Os exilados participarão de outra festividade, desta vez culminando em Jerusalém. Este final do cap. 35 encontraremos também em 51,11. Este cântico de alegria dos libertados volta ao começo do oráculo, só que agora o sujeito não é o deserto e sim o povo redimido.

Como se vê, o início e o final de Is 35 forma uma inclusão (v. 1-2a e 10) para encerrar os motivos da *vinda* de Javé (v. 2b-6a) e dos exilados (v. 8-10), ficando no meio o mesmo motivo dos extremos, mas com a ênfase na *água* (v. 6b-7). Assim, a transformação da natureza é o símbolo que expressa a restauração do povo oprimido no exílio e libertado por Javé. Desta maneira, portanto, Is 35 é um canto de esperança e um convite a celebrar antecipadamente a alegria da libertação. O tema central da água no deserto suscita por sua vez a memória de um novo êxodo de libertação, tema que o 2-Isaías delineará melhor (cf. 41,18-19; 43,20; 48,20-21).

De outro ponto de vista, Is 35 é o fecho de toda a seção de oráculos de 1—34. A frase final do v. 10 prepara para ler 40,1. mas a forma atual do livro de Isaías interrompe essa seqüência com a inserção, significativa por outro lado, dos cap. 36—39.

Quinta Parte
Isaías 36—39

ATUAÇÃO DE ISAÍAS NO REINADO DE EZEQUIAS

Os capítulos 36—39 do livro de Isaías, escritos a maioria em prosa, contêm três episódios diferentes mas relacionados entre si pelas figuras do rei Ezequias e do profeta Isaías que intervêm em todos eles, o primeiro como protagonista de um fato peculiar, o segundo como porta-voz de Javé em cada circunstância. Os cap. 36—37 se referem ao confronto de Ezequias com o representante do rei da Assíria, Senaquerib, que pretende a rendição de Jerusalém. O cap. 38 relata como o rei foi curado de uma enfermidade graças a sua piedade e à intervenção de Isaías. O cap. 39, finalmente, narra o julgamento profético contra Ezequias depois de seu entendimento com o rei da Babilônia. A ordem destes três acontecimentos é literária, não necessariamente histórica. O segundo, por sua vez, é mais legendário do que outra coisa, assemelhando-se aos ciclos de tradições proféticas como os de Elias e Eliseu (1Rs 17—2Rs 1; 2Rs 2—13; lembre-se que Is 36—39 está também em 2Rs 18,13—20,19).

Pode parecer estranha a localização destes episódios no lugar atual. Se têm um caráter de apêndice, o são de 1—35 (não de todo o livro), indício de que esta coleção já estava composta, antes ou independentemente do que depois seriam os cap. 40—55 e 56—66. Os cap. 36—39, por sua vez, não se formaram como um acréscimo de 1—35 mas constituíam um relato autônomo, incorporado por um lado ao livro dos Reis numa de suas edições e, por outro lado, ao livro de Isaías como complemento de 1—35. As duas incorporações não coincidem entre si exatamente, pois em 2Rs falta o equivalente de Is 38,9-20 e em Is o de 2Rs 18,14-16.

Que Is 36—39 seja um "apêndice" é dizer pouco demais e se referir apenas à história da formação do texto. O compositor de Is 1—66 pôs aqui estes capítulos (ou os deixou como continuação de 1—35) com muita sagacidade: 36—37 servem de inclusão com 13—14 e vários oráculos subseqüentes; o cap. 39, por outro lado, prepara a pregação aos exilados (40s); 38 apresenta a figura de um rei fiel a Javé, em contraposição com a de Acaz de Is 7. Deste modo, Is 36—39 é um prolongamento de grandes temas de 1—35 e prepara o leitor para ler sem surpresa a mensagem nova de 40,1s.

1. A provocação imperialista da Assíria e seu desenlace (Is 36—37)

O conteúdo principal destes dois capítulos destaca a atuação orgulhosa do rei da Assíria através de seu emissário, o copeiro-mor, ou de outros mensageiros. O rei Ezequias, de Judá, é o destinatário das mensagens de rendição. Isaías intervém para comunicar a vontade de Javé. O estilo é de boa prosa, em sua maior parte; o texto poético principal é o oráculo de 37,22-29.

A crítica literária conseguiu discernir dois relatos superpostos ou entrelaçados: 36,1-22 e 37,1-9a (discurso do embaixador assírio e mensagem de Isaías ao ser consultado pelo rei de Jerusalém); v. 37-38 (volta de Senaquerib à Assíria, onde é assassinado). O segundo relato é o de 37,9b-37a (discurso dos "mensageiros" de Senaquerib a Ezequias; prece deste; três oráculos de Isaías; partida apressada do rei assírio ante a notícia de uma desgraça acontecida em sua terra). Lidos separadamente, estes dois relatos mostram suas diferenças e também suas superposições. Mas agora formam um único texto e devem ser lidos assim para se captar melhor seu sentido global.

a) O dupo ultimato de Senaquerib (36,1—37,9a)

1 No décimo quarto \ano do rei Ezequias, subiu Senaquerib, rei
da Assíria, contra todas as cidades fortificadas de Judá e as
ocupou. 2 De Laquis, o rei da Assíria enviou ao rei Ezequias o
seu copeiro-mor, a Jerusalém, com um grande exército. Este
postou-se junto ao aqueduto da piscina superior, na estrada que
conduz ao campo do Pisoeiro. 3 O prefeito do palácio, Eliacim,
filho de Helcias, o secretário Sobna e o arauto Joaé, filho de
Asaf, saíram ao seu encontro. 4 O copeiro-mor lhes disse: "Ide
dizer a Ezequias: Assim diz o grande rei, o rei da Assíria: Que
confiança é esta em que te apóias? 5 Pensas que simples palavras
podem proporcionar conselho e força para a guerra? Em quem
puseste a tua confiança, para te rebelares contra mim? 6 No mí-
nimo, estás confiando no apoio dessa cana quebrada que é o
Egito, a qual penetra e fura a mão daquele que se apóia nela.
Tal é o faraó, rei do Egito, para todos os que nele confiam.
7 Ou talvez me direis: "Nós confiamos em Iahweh, nosso Deus'.
Ora, não foram os seus lugares altos e os seus altares que
Ezequias suprimiu, dizendo a Judá e a Jerusalém: 'Este é o
único altar diante do qual haveis de prostrar-vos'? 8 Pois bem,
faze uma aposta com o meu senhor, o rei da Assíria: eu te darei
dois mil cavalos, se fores capaz de arranjar cavaleiros para eles.

9 Como então poderás repelir um só dos menores servos do meu
senhor? Mas tu pões a tua confiança no Egito, esperando obter
dele carros e cavaleiros! 10 Mas, por acaso foi sem a vontade
de Iahweh que subi a esta terra, a fim de devastá-la? Antes, foi
Iahweh que me disse: 'Sobe a esta terra e devasta-a'".
11 Então Eliacim, Sobna e Joaé disseram ao copeiro-mor: "Por
favor, fala em aramaico aos teus servos, pois nós o entende-
mos; não nos fales em judaico aos ouvidos do povo que está
no muro". 12 Mas o copeiro-mor respondeu: "Por acaso foi ao
teu senhor ou a ti que o meu senhor me enviou a dizer essas
coisas? Não foi antes aos homens que estão assentados sobre o
muro, condenados a comerem o seu excremento e a beberem
a sua urina juntamente convosco?"
13 Então o copeiro-mor se pôs de pé e, falando na língua judaica,
clamou em alta voz: "Ouvi as palavras do grande rei, o rei da
Assíria! 14 Assim diz o rei: Não vos engane Ezequias, pois ele
não será capaz de livrar-vos. 15 Não tente Ezequias levar-vos a
confiar em Iahweh, dizendo: 'Certamente Iahweh nos livrará:
esta cidade não será entregue nas mãos do rei da Assíria'. 16 Não
deis ouvidos a Ezequias. Com efeito, eis o que diz o rei da
Assíria: Fazei as pazes comigo, chegai-vos a mim e coma cada
um o fruto da sua videira e da sua figueira, beba cada um da
sua cisterna, 17 até que eu venha para vos conduzir a uma terra
semelhante à vossa, terra de trigo e de mosto, terra de pão e
de vinhas. 18 Cuidado, não deixeis Ezequias seduzir-vos, dizendo:
'Iahweh nos livrará'. Por acaso os deuses das demais nações
livraram cada um a sua terra das mãos do rei da Assíria? 19 Onde
estão os deuses de Emat e de Arfad? Onde os deuses de Sefar-
vaim? Conseguiram eles livrar Samaria das minhas mãos?
20 Quem dentre todos os deuses dessas terras livrou a sua terra da
minha mão? Como livrará Iahweh da minha mão a Jerusalém?"
21 O povo conservou-se calado, não lhe respondendo palavra,
porque o rei dera esta ordem: "Não lhe respondais". 22 O prefeito
do palácio, Eliacim, filho de Helcias, o secretário Sobna e o
arauto Joaé, filho de Asaf, dirigiram-se a Ezequias, com as vestes
rasgadas, e relataram-lhe as palavras do copeiro-mor.
37 1 Ao ouvir isto, o rei Ezequias rasgou as suas vestes, cobriu-se
de pano de saco e dirigiu-se ao Templo de Iahweh. 2 Ao mesmo
tempo, enviou o prefeito do palácio, Eliacim, o secretário Sobna,
e os anciãos dentre os sacerdotes, vestidos de pano de saco, ao
profeta Isaías, filho de Amós, 3 os quais lhe disseram: "Eis o
recado de Ezequias: Este dia é um dia de angústia, de castigo
e de humilhação. Com efeito, os filhos chegaram ao ponto de
nascer, mas não há força para dar à luz. 4 Oxalá o teu Deus
tenha ouvido as palavras do copeiro-mor enviado pelo rei da

Assíria, seu senhor, para insultar o Deus vivo, e Iahweh, teu Deus, castigue as palavras que ouviu! Eleva uma prece em prol do resto que ainda subsiste".
5 Ao chegarem os servos do rei Ezequias à presença de Isaías,
6 este lhes disse: "Aqui está o que haveis de dizer ao vosso senhor: Assim diz Iahweh: Não te apavores diante das palavras com que te injuriaram os servos do rei da Assíria. *7 Eu farei vir sobre ele um espírito de alucinação; ele ouvirá um boato e voltará para a sua terra, onde o farei cair à espada".*
8 O copeiro-mor voltou, indo encontrar o rei da Assíria que combatia contra Lebna. Com efeito, aquele tinha ouvido dizer que
9 o rei havia abandonado Laquis, por ter recebido um recado a respeito de Taraca, rei de Cuch, dizendo: "Ele partiu para a guerra contra ti".

Os anais assírios de Senaquerib (705-681) contam que (no ano 701) conquistou 46 cidades do reino de Judá, no contexto de uma de suas grandes campanhas imperialistas pelo litoral mediterrâneo destinadas a penetrar no Egito. Não menciona Jerusalém mas sim a Ezequias e suas conspirações com os rebeldes de Acaron (cidade filistéia perto da costa). Vale a pena ler um fragmento daqueles anais:

Os oficiais, nobres e povo de Acaron (que haviam encarcerado Padi, seu rei, leal ao juramento solene em nome do Deus Assur, e o haviam entregue a Ezequias, o judeu, que ilegalmente o retinha na prisão como se fosse um inimigo) se aterrorizaram e chamaram os reis do Egito, (e) arqueiros e carros dos reis da Etiópia, um exército incontável; de fato (estes) chegaram em seu auxílio.

Depois da vitória contra Acaron e da reinstalação de Padi, Senaquerib acertará contas com o rei de Jerusalém:

Porque Ezequias, o judeu, não se submetera ao meu jugo, sitiei 46 de suas cidades fortes e cercadas de muros e inumeráveis aldeias em seus arredores, conquistando-as através de rampas bem firmes, nas quais colocava os aríetes, e através do assalto da infantaria, com brechas, túneis e trabalho de sapa. Fiz sair 200.150 pessoas, jovens e velhos, homens e mulheres, cavalos, mulas, asnos, camelos, gado maior e menor sem número, que contei como butim de guerra. A ele (Ezequias) prendi em Jerusalém, sua residência real, como a um pássaro em sua jaula. Cerquei-a de terraplenos para molestar quem abandonasse a entrada de sua cidade.

Ezequias ficou encurralado na capital, mas esta não foi destruída. Nisto coincidem as fontes assírias com o dado bíblico de Is 36—37 (e seu paralelo de 2Rs 18—19). A outra coincidência se refere ao pesado tributo pago a Senaquerib (2Rs 18,14b-16: todos os tesouros do palácio real e do templo e até as portas do templo e revestimentos de ouro delas!). Os documentos assírios falam também de pedras preciosas, marfins, lãs, além de filhas, concubinas, músicos, etc. Ezequias, de rebelde contra o domínio assírio (2Rs 18,7b), acabou sendo seu vassalo e deixando em suas mãos os territórios do sudoeste. O resultado só podia ser uma grande miséria em Judá: os tesouros acumulados em Jerusalém tiveram que ser entregues como tributo; a devastação de amplas regiões significou uma grande diminuição de renda em bens e dinheiro.

Mas se Ezequias era um rebelde (as fontes mesopotâmicas coincidem com as bíblicas), Senaquerib não se contentaria em receber aquele pesado tributo. Seu plano era aniquilar o próprio rei judeu. Sitiado este e preso "como numa jaula", não pôde porém ser capturado nem Jerusalém destruída. Is 36—37 se ocupa com isso. O texto de Is 1—35 já fez numerosas referências a Jerusalém/Sião, que serão também tema de preferência dos cap. 40—55 e 56—66. Isto explica em parte a inserção de 36—39, uma fonte de outra origem, neste lugar.

O cenário do encontro do embaixador do monarca assírio com os ministros de Ezequias (36,2-3) é o mesmo de 7,3-4, quando Isaías se encontra com Acaz. Em ambos os casos há uma tentativa de conquistar Jerusalém (cf. Is 7,1a); mas enquanto em 7,1b é antecipado o fracasso daqueles planos, em 36—37 é criado um suspense até 37,37. Isto obriga a um estudo atento do desenvolvimento dos episódios.

A intenção de Senaquerib não parece ter sido atacar diretamente a cidade de Jerusalém, talvez por sua posição privilegiada, talvez para poupar tropas. Envia um destacamento (36,2a) que nunca atua. Todas as cenas se desenvolvem no plano da *palavra*. Os dois discursos do copeiro-mor (que não é um chefe de exército!) procuram a rendição de Ezequias e do povo sem nenhuma batalha. Por isso têm o aspecto de um ultimato com todos os recursos retóricos e ideológicos possíveis. Por isso é importante destrinchar seu conteúdo e estrutura, pois aparecem cuidadosamente trabalhados a nível literário, manifestando-se nisso a mensagem do redator destes textos.

O primeiro discurso (36,4b-10) pode ser reescrito desta maneira:

A confiar (em Javé)

4a "Assim diz o grande rei, o rei da Assíria:
b que *confiança* é esta em que te *apóias?*
5a Pensas que simples palavras podem proporcionar *conselho e força* para a guerra?
b Em quem puseste a tua *confiança* para te *rebelares* contra mim?

B no Egito

6a No mínimo *puseste a tua confiança (a)* no apoio desta cana quebrada que é o *Egito* (*b*), a qual penetra e fura a mão daquele que se apóia nela.
b Tal é o faraó, rei do *Egito* (*b'*), para todos os que nele *confiam* (*a'*).

C Javé X Assíria

7a Ou talvez me direis: 'nós *confiamos* em *Javé*'

b [não foram os seus lugares altos e os seus altares que Ezequias suprimiu, dizendo a Judá e a Jerusalém: 'este é o único altar diante do qual haveis de prostrar-vos'?]

8a Pois bem, faze uma *aposta* com o meu senhor, o rei da *Assíria.*

B' Egito

b Eu te darei dois mil *cavalos* (*a*), se fores capaz de arranjar *cavaleiros* (*b*) para eles.
9a Como então poderás repelir um só dos menores servos do meu senhor?
b Mas tu pões a tua *confiança* no *Egito,* esperando obter dele *carros* (*b'*) e *cavaleiros* (*a'*)

A' Ordem de Javé

10a Mas por acaso foi sem a vontade de *Javé* (*a*) que subi (*b*) a esta terra (*c*), a fim de devastá-la (d)?
b Foi *Javé* (*a'*) que me disse: 'sobe (*b'*) a esta terra (*c'*) e devasta-a (*d'*)' ".

Diagramado assim, o texto revela intenções muito claras. O motivo dominante é o da *confiança* (seis menções e numerosas alusões). A confiança no Egito (*B* e *B'*) é inútil e perigosa (o que Isaías disse em 30,1-5 e 31,1-3 é agora afirmado pelo rei assírio!). O armamento trazido do Egito (v. 9b) não servirá para enfrentar a Assíria (v. 8b-9a). A confiança em Javé é posta em dúvida em *A* (v. 4b-5) e em sentido inverso em *A'* (v. 10), uma vez que Senaquerib está cumprindo ordens desse mesmo Javé! No centro (*C,* v. 7-8a) aparecem confrontados os dois poderes de Javé e do rei da Assíria (apoiado, evidentemente, por seus Deuses). A oposição Javé/Senaquerib de 7-8a é resolvida em conciliação, contra Ezequias (v. 10).

O discurso de Senaquerib procura desmoralizar Ezequias, ao contrário do que pretendia Isaías com Acaz em 7,4-9. O nível em que está localizado é político (afirmação do poder, especialmente contra o Egito), militar (referência à destruição do país) mas sobretudo ideológico (falsa confiança de Ezequias, desprestígio do Egito, "rebelião", poder assírio, fraqueza militar judia, qualificação "javista" de sua intervenção imperialista). Nesse plano ideológico, o político, o militar e o religioso são habilmente costurados. O discurso não se demora em reflexões de ordem econômica, mas o que contam os anais assírios e 2Rs 18,14b-16 sobre o despojo de Judá em tesouros, bens e pessoas é indício suficiente dos apetites econômicos deste tipo de conquistas.

A cena dos v. 11-12 motiva o segundo discurso de Senaquerib, expresso através de seu interlocutor, o copeiro-mor. É pronunciado como palavra de Senaquerib (v. 13b), mas o texto acentua que foi improvisado no momento. O rei fala como falam os profetas que interpretam as situações concretas em palavras que atribuem àquele que os enviou.

Como o primeiro, também este discurso (v. 13b-20) está estruturado:

13b "Ouvi as palavras do grande rei, o rei da Assíria:

A
- Ezeq.
  - 14a Assim diz o rei: Não vos *engane* (*a*) Ezequias,
    b pois ele não será capaz de *livrar-vos* (*b*).
- Javé
  - 15a Não tente Ezequias *levar-vos a confiar em Javé* (*a'*), dizendo: certamente (lit. "livrar") *Javé nos livrará* (*b'*):

B
- b não será entregue (*a*) esta *cidade* (*b*) *NAS MÃOS* (*c*) do rei (*d*) da Assíria.

C
- Ezeq. X Senaq.
  - 16a *Não deis ouvidos* a Ezequias!
    b *Eis o que diz* o rei da Assíria:
- paz
  - Fazei as *pazes* (lit. "bênção") comigo, chegai-vos a mim e coma cada um o fruto da sua videira e da sua figueira, beba cada um de sua cisterna,
- terra
  - 17a até que eu venha para vos conduzir a uma *terra*
    b semelhante à vossa *terra*, *terra* de trigo e de mosto, *terra* de pão e de vinhas.

A'
- 18a Não deixeis Ezequias *seduzir-vos* (*a''*), dizendo: *Javé* nos livrará (*b''*).

B' {
b Por acaso os *deuses das demais nações livraram* (*a'*) cada um a sua *terra* (*b'*) *DAS MÃOS* (*c'*) do rei (*d'*) da Assíria?

19a Onde estão os deuses de Emat e de Arfad? Onde estão os deuses de Sefarvaim?

b Conseguiram eles *livrar* (*a''*) Samaria (*b''*) *DAS MINHAS* (*d''*) *MÃOS* (*c''*)?

20a Quem dentre todos os deuses dessas *terras livrou* (*a'''*) a sua *terra* (*b'''*) *de MINHAS* (*d'''*) *MÃOS* (*c'''*)?

b Como *livrará* (*a''''*) Javé a Jerusalém (*b''''*) *DE MINHAS* (*d''''*) *MÃOS* (*c''''*)?"

"Este discurso, tão parecido com o primeiro no tom e nas exigências, tem, porém, um único ponto de engate com ele: o tema da confiança em Javé (v. 15a, contra sete vezes nos v. 4-10). Agora o lexema principal não é *confiar* mas *livrar*, que aparece seis vezes. Os três sujeitos deste verbo (Ezequias, Javé, Deuses) são negados pelo discurso do rei da Assíria. O único sujeito oponente é este mesmo rei, cujo orgulho político, militar e ideológico fica claro através de suas próprias palavras. A repetição (cinco vezes) do motivo da mão do rei da Assíria, como equivalente de poder, enfatiza essa oposição orgulhosa. Os v. 18-20 marcam o clímax da altivez imperialista do monarca assírio: a Javé e aos Deuses das nações não contrapõe o Deus de Assur mas seu próprio poder. O final, com sua referência ao /rei Assírio contra todos os deuses/ corresponde estruturalmente com o começo, onde se alude ao /rei Ezequias ajudado por Javé/. Esta linguagem é essencialmente ideológica e mostra, sem o dizer explicitamente, a concepção do rei assírio de ser revestido de poder divino.

De modo diferente do primeiro discurso, no segundo se fala *desta cidade* (v. 15b) e de Jerusalém (v. 20b). Aqui aparece uma preocupação tão cara a Isaías, a salvação de Jerusalém; ao passo que, quando se fala de outros casos, se alude a "nações/terras" ou "países/reinos (Arfad, etc.)". Essa dissimetria no relato ressalta a importância de Jerusalém como *cidade*.

No centro do discurso está a proposta do rei Senaquerib de fazer as pazes. A expressão original "fazei comigo bênção" (v. 16b) significa fazer uma aliança e garantir a vida (para a relação entre bênção e vida cf. Dt 7,14; 28,8.12; 30,19). O rei assegura aos sitiados uma "saída" ou rendição digna, permitindo que as pessoas voltem a suas casas e campos para desfrutar do produto de seu trabalho. Aqui aparece explicitamente o nível econômico. O que Senaquerib não diz é que sua oferta é ambí-

gua porque lhe interessa também que os camponeses produzam e assim possam pagar os tributos. Esta orientação do discurso é completada no v. 17, quando o monarca lhes promete que os levará a outra terra. A representação desta outra terra é sugestiva (parece uma "terra prometida") mas é uma alusão ao exílio. Os assírios costumavam mudar populações dos povos dominados para evitar futuras tentativas de rebelião. Por outro lado, garantiam mão-de-obra gratuita dentro de seu império. Este v. 17 é considerado tardio por alguns exegetas porque não consegue apresentar uma proposta atraente para os judeus e porque fala de uma presença futura ("até que eu venha"). Esta última afirmação tem uma explicação muito simples: depois da conquista do sul e do sudoeste de Judá, e da Filistéia, Senaquerib submeteu outros reinos da área mediterrânea, voltando depois ao sul para levar consigo os cativos escolhidos. O tom do discurso não é tão estranho se o texto for da primeira redação como se for uma releitura posterior. A proposta do v. 17 pode parecer irônica (e por isso mesmo colocada neste lugar) mas corresponde otimamente às táticas assírias no campo político-militar. Afinal de contas, a um judeu se podia propor a radicação em terras melhores do que as suas.

Depois da proposta, Senaquerib repassa os argumentos anteriores (v. 14-15) para fazer Ezequias capitular desmoralizando o povo, que é o novo auditório neste discurso: nem Ezequias (v. 14) e nem sequer seu Deus, Javé, poderão livrá-lo (v. 18a). Este v. 18 resume os v. 14-15a, retomando dois de seus quatro conceitos importantes ("enganar/Javé libertador"). Desta maneira *A* e *A'* são correspondentes entre si. O mesmo acontece com *B* e *B'*: a afirmação convicta do v. 15b (confiança excessiva de Ezequias em Javé) é redondamente desmentida, no discurso do rei assírio, pelos casos citados em 18b-20. O nível que os unifica é o da ineficácia dos Deuses (incluído Javé) para resistir aos planos de Senaquerib. O tema do orgulho do poder político-militar está claramente exposto. Note-se a correspondência múltipla de

"entregar/esta cidade/nas mãos/do rei da Assíria" (v. 15b) com
"livrar / terra /das mãos / do rei da Assíria (v. 18b),
"livrar / Samaria / mãos / minhas" (v. 19b),
"livrar / terras / mãos / minhas" (v. 20a), e
"livrar / Jerusalém / mãos / minhas" (v. 20b).

O discurso termina assim com um reconto dos feitos formidáveis de Senaquerib. A memória histórica serve aqui para paralisar a confiança em Javé, cuja fé se expressa justamente na "memória" dos atos salvíficos dos quais ele foi protagonista.

O resultado é que não haverá futuro salvífico nem esperança para Judá (v. 15).

Pode-se imaginar a angústia produzida no povo por causa desse discurso, como também nos ministros de governo e no próprio Ezequias. Por isso as expressões de luto assinaladas em 36,22 e 37,1. Em 37,1b se diz, interrompendo os episódios relacionados com o palácio, que Ezequias foi ao *templo*. É uma glosa ou releitura de um relato anterior e quer mostrar a religiosidade intensa do rei judeu.

A seqüência normal do relato fala da consulta a Isaías (v. 2). Nem no título de 1,1 nem em 2,1 ele é designado como "profeta". Isaías é considerado antes como um "visionário" (*hozé*; cf. 1,1: "*visão* de Isaías... que *viu*"; 2,1: "palavra que *viu*..."). A fonte de 36—39, porém, situa-se na tradição do profeta-*nabi'*.

A continuação do v. 2 está propriamente no v. 5 (cumprimento do encargo do rei). Os v. 3-4 são uma interpolação, delatada por vários indícios: o começo "os quais lhe disseram (a Isaías)" não concorda com o v. 5, pois os mensageiros ainda não haviam chegado a Isaías. Em segundo lugar, o conteúdo da mensagem não corresponde à urgência do momento; parece ambígua, simbólica, nada clara. Mas por isso mesmo é significativa como releitura, pois está interpretando os discursos anteriores de Senaquerib como *insulto ao Deus vivo* (v. 4a). Adianta-se também o conceito do profeta-intercessor, que não é comum (o caso mais notável é o de Jeremias 7,16; 11,14; 14,11; como impossibilidade Am 7,2-3.5-6 à luz das outras três visões, esp. v. 8b). O pedido de prece pelo "resto" (v. 4b) reflete uma preocupação exílica/pós-exílica, mas no contexto literário atual pode ser entendido de Jerusalém em relação às cidades destruídas de Judá (36,1).

A resposta de Isaías (v. 6-7) é concisa e consta de dois membros: uma palavra de segurança e confiança expressa negativamente ("não te apavores") e o anúncio de uma mudança de situação (no império) que obrigará Senaquerib a regressar à sua terra, onde encontrará a morte. As palavras de Senaquerib são interpretadas como insulto a Javé, o que é muito coerente com a direção das mensagens de seus discursos. Por outro lado, o prognóstico sobre a morte pela espada não é apenas um anúncio predizível, ou um estereótipo literário, mas também um jogo de palavras com o nome do rei assírio: *héreb* ("espada") ironiza o nome *Sanherib* (forma hebraica). Nesse sentido, o relato iniciado em 36,1 (menção de Senaquerib) é encerrado simbolicamente em 37,7b. É uma inclusão carregada de presságio. Os v. 8 e 9a são um fecho narrativo, que explica também

por que o rei não se encontrava mais em Laquis (36,2) e sim em Lebna, situada provavelmente mais perto de Jerusalém.

O v. 8 não esclarece se o copeiro-mor relatou a Senaquerib o cumprimento de sua missão. Isso não importa. Além do mais, em 36,1—37,9a não se relata nenhuma reação judia contra as palavras de Senaquerib, exceto o episódio secundário de 36,11-12. Através de 36,21 sabemos antes que o povo que escutou o segundo discurso nada respondeu. Este recurso literário serve para concentrar a narração nas conseqüências internas do ataque verbal de Senaquerib: Ezequias vai ao templo e consulta o profeta Isaías.

b) A intervenção profética no meio da crise (37,9b-35)

Senaquerib tornou a enviar mensageiros a Ezequias com este recado:
10 "Direis a Ezequias, rei de Judá: Não te engane o teu Deus, em quem confias, dizendo: 'Jerusalém não será entregue nas mãos do rei da Assíria'. 11 Sem dúvida, ouviste o que os reis da Assíria fizeram a todas as terras, entregando-as ao anátema. Como haverás tu de escapar? 12 Por acaso conseguiram libertá-las os deuses das nações que os meus pais destruíram, a saber, de Gozã, de Harã, de Resef e dos edenitas estabelecidos em Telbasar? 13 Onde estão o rei de Emat, o rei de Arfad, o rei de Lair, de Sefarvaim, de Ana e de Ava?" 14 Ezequias tomou a carta das mãos dos mensageiros, leu-a e subiu ao Templo de Iahweh e aí a abriu na presença de Iahweh. 15 Ezequias orou a Iahweh com estas palavras: 16 "Ó Iahweh dos Exércitos, Deus de Israel, que habitas entre os querubins, tu és o único Deus de todos os reinos da terra; tu criaste os céus e a terra.
17 Inclina os ouvidos, ó Iahweh, e ouve,
abre os teus olhos, ó Iahweh, e vê.
Ouve todas as palavras de Senaquerib,
que ele enviou para insultar ao Deus vivo.
18 É verdade, ó Iahweh, que os reis da Assíria destruíram todas as nações (e as suas terras) 19 e lançaram os seus deuses ao fogo, porque não eram deuses, mas sim obra de mãos humanas, feitos de madeira e de pedra, que aqueles destruíram. 20 Mas agora, Iahweh nosso Deus, salva-nos da sua mão a fim de que todos os reinos da terra saibam que só tu, Iahweh, és Deus".
21 Então Isaías, filho de Amós, mandou dizer a Ezequias: "Assim diz Iahweh, o Deus de Israel, a respeito da oração que me dirigiste referente a Senaquerib, rei da Assíria. 22 Eis a palavra que Iahweh pronunciou contra ele:
A virgem, a filha de Sião,
te despreza, ela zomba de ti;

ela meneia a cabeça por trás de ti,
a filha de Jerusalém.
23 *A quem insultaste e injuriaste?*
Contra quem levantaste a voz
e ergueste o teu olhar altivo?
Contra o Santo de Israel!
24 *Por meio dos teus servos insultaste o Senhor,*
dizendo: 'Com a multidão dos meus carros
subi ao cume dos montes,
aos recessos mais remotos do Líbano.
Cortei os seus cedros mais altos
e os seus mais belos zimbros.
Cheguei até o cume mais elevado,
até o seu vergel frondoso.
25 *Cavei águas estrangeiras*
e as bebi;
com a planta dos meus pés sequei
todos os rios do Egito'.
26 *Não o ouviste? Já de há muito*
tracei este desígnio;
desde tempos antigos o planejei.
Agora o executo.
Teu destino era reduzir cidades fortificadas
a montões de ruínas.
27 *Os seus habitantes, impotentes,*
amedrontados e confundidos,
pois eram como a relva do campo,
como a verdura dos prados,
como a erva dos telhados
exposta ao vento oriental.
28 *Conheço o teu levantar e o teu sentar,*
o teu sair e o teu entrar,
(bem como o teu furor contra mim).
29 *Visto que te enfureceste contra mim*
e que o teu rugido arrogante chegou aos meus ouvidos,
porei a minha argola nas tuas narinas
e o meu freio nos teus lábios,
e te farei retornar pelo caminho
pelo qual vieste.
30 *E isto te será por sinal:*
este ano comereis do que nasceu por si, de grãos caídos,
o ano próximo, daquilo que daí nasceu,
mas no terceiro ano semeareis e ceifareis,
plantareis vinhas e comereis os seus frutos.
31 *O resto que escapou da casa de Judá*
tornará a lançar raízes em terra e a produzir frutos em cima.

32 *Com efeito, de Jerusalém sairá um resto*
e do monte Sião o que escapou.
O zelo de Iahweh dos Exércitos fará isto.
33 *Quanto ao rei da Assíria, eis o que diz Iahweh:*
Ele não entrará nesta cidade,
não atirará contra ela uma flecha,
não a atacará com escudos,
não a cercará de trincheiras.
34 *Pelo mesmo caminho por que veio, voltará;*
ele não entrará nesta cidade, oráculo de Iahweh.
35 *Eu mesmo cercarei esta cidade, a fim de salvá-la*
por amor de mim e do meu servo Davi".

O relato anterior ficou interrompido no v. 9a. Não sabemos qual foi a reação de Senaquerib. A inserção, a partir de 9b, de um segundo relato, em parte paralelo, cria a sensação de que o novo discurso do monarca assírio é uma insistência em sua tentativa de fazer Jerusalém capitular. Vejamos em detalhe o teor da mensagem (v. 10-13):

10a "Direis a Ezequias, *rei* de Judá:
Não te engane o teu Deus, em quem *confias*, dizendo:
b *Jerusalém* não será entregue *nas mãos* do rei da Assíria.

A 11a Sem dúvida, ouviste o que os *reis* da Assíria *fizeram*
B a todas as *terras*, entregando-as ao anátema.

C b Como haverás tu de *escapar*?

C' 12a Por acaso conseguiram *libertá-las* os deuses das nações que os meus pais destruíram, a saber,

B' b de Gozã, de Harã, de Resef e dos edenitas estabelecidos em Telbasar?

A' 13a Onde estão o *rei* de Emat, o *rei* de Arfad, o rei de Lair, de Sefarvaim, de Ana e de Ava?"

O primeiro discurso tinha como tema fundamental a "confiança", o segundo tem a "libertação". Agora se insiste na força dos "reis". É a primeira vez que Ezequias é designado com seu atributo de rei (v. 10a; nunca nas outras duas mensagens). A pergunta do segundo discurso sobre onde estão os reis de Emat,

de Arfad ou de Sefarvaim é agora uma pergunta sobre os *reis* desses reinos (comp. 36,19a com 37,13a). No centro da alocução está sem dúvida o tema dos Deuses (*C* e *C'*: o passivo do v. 11b supõe que o sujeito da salvação seja Javé). A capacidade libertadora de Javé e dos Deuses das nações (centro da mensagem) é atualizada por seus lugares-tenentes na terra: os reis. Estes mostraram-se incapazes: essa memória do passado (*C'*, *B'* e *A'*) é antecipada na fórmula sintética (*A*) e no resumo (*B*) do v. 11a. A única referência ao futuro e ao rei de Judá são as duas palavras do v. 11b: *we'attá tinnasel* (como haverás tu de escapar)? (*C*). Com essa frase se chega ao clímax do discurso, para descer em seguida começando com a comparação com os Deuses de outros reinos. Os nove países registrados pertencem à área síria média e setentrional e correspondem realmente ao que conhecemos dos anais assírios sobre as campanhas militares de Senaquerib (nem todos os nomes aparecem ali).

O teor do discurso é, portanto, uma provocação a Ezequias, mostrando a inutilidade de sua confiança em Javé frente ao poder do rei da Assíria. Este motivo se torna explícito no v. 10, que é um resumo do segundo discurso (36,14-20, sobretudo dos v. 14-15). Como a presente alocução é dirigida a Ezequias e não a seus funcionários, a fórmula "não vos engane Ezequias" de 36,14 e 18 transforma-se em "não te engane o *teu Deus*" (37,10a), que anuncia o julgamento depreciativo do v. 11b. Assim, quando o relato alcança o seu ápice, é marcada também a altivez desproporcionada ("orgulho") do *rei* Senaquerib que se põe na mesma altura, e acima, do Deus de Jerusalém. Este motivo da altivez dos poderosos como provocação contra Javé é "interpretado" depois pelo redator que incorpora o poema dos v. 22-29 como palavra de Isaías (cf. especialmente os v. 23 e 29). A temática e o juízo de valor nos fazem voltar a Is 14 (ver segunda parte, 1, *A*) e à pretensão de "ser como Deus" de Gn 3 (onde o 'primeiro homem', *'adam*, não é símbolo da humanidade simplesmente, mas de quem tem bastante poder para lhe permitir efetuar aquele gesto simbólico).

O efeito do discurso de Senaquerib não foi o esperado. O relato esquece por enquanto o rei assírio e tematiza sobre a *piedade* de Ezequias (vai ao templo, ora a Javé: v. 14-15). Nenhuma reação política nem militar, tampouco a rendição, é sugerida. O relato se mantém nos mesmos sulcos teológicos dos três primeiros discursos de Senaquerib. Mas é sua contraparte. Os dois títulos de Javé, no v. 16, remontam ao passado: é invocado o "Deus de Israel", não o de Jerusalém ou de Davi, e o do êxodo (os querubins da arca são associados às tradições do êxodo e do deserto, com o Sinai no meio). É uma maneira de se referir à figura do Deus da libertação original.

A partir dali a oração se volta para a conjuntura presente. A confissão de que Javé é o único Deus "de todos os reinos da terra" (v. 16b) é uma negação das autoconfissões de Senaquerib como poder supremo neste mundo. Mas o poder daqui de baixo é uma manifestação do poder criador dos Deuses: ora, só Javé é o criador. Parece uma antecipação da linguagem do 2-Isaías, onde são opostos constantemente o poder criador e redentor de Javé frente a Marduc. Em nosso caso o texto biblico volta à contraposição desigual (e por isso enfática) de Senaquerib/Deus vivo (v. 17, comp. com o v. 4 do outro relato). Essa dissimetria é notável. Nos três discursos de Senaquerib não há nenhuma menção dos Deuses da Assíria contra tantas outras dos Deuses de outras nações e de Javé. É uma forma de sublinhar a irracionalidade do orgulho do poder político e militar.

De outro ponto de vista, o pedido para que Javé ouça as palavras de Senaquerib (v. 17) retoma e modifica a exigência deste para que o rei judeu ou seus ministros escutem suas palavras (36,4.13b.14a). A solução do assunto é entregue a Javé. É um sinal de confiança nele. A confissão de Javé como "Deus vivo" (v. 17b) orienta a reflexão antiidolátrica, de concepção tardia, dos v. 18-19): as conquistas assírias, que estão na memória de todos os povos dessa época, testemunham a incapacidade salvífica de seus próprios Deuses. Nisto o Ezequias do redator coincide com Senaquerib (36,18b-20; 37,12-13). Mas não pode seguilo quando se refere a Javé (36,7a.15a.18a; 37,10a.11b). Este Deus não é como os outros: por isso o rei de Jerusalém se dirige a ele pedindo a salvação *das mãos* de Senaquerib. Ora, aqueles mesmos reinos destruídos pelos assírios *saberão* que não há outro Deus sobre a terra além *deste* Javé (v. 20). Pode-se observar que a problemática antiassíria e anti-Senaquerib dissolve-se aqui numa disputa contra os Deuses dos outros povos. Estas releituras, próprias de outro contexto religioso, tinham aparecido já desde Is 2,8.16.20 e são identificáveis ao longo de todo o livro de Isaías. É importante também o aprofundamento do nome de Javé como o Deus a partir da experiência da libertação segundo uma fórmula que ocorre em muitos textos bíblicos (cf. especialmente Ex 7,5.17... com 14,4.18 e Ez 5,13; 6,7... 39,28: 67 vezes nos cap. 1—39). A fé brota do acontecimento salvífico (Ex 14,31) e é a lente que depois ajuda a ler a presença de Deus em outros acontecimentos.

No segundo relato (37,9b-37a) Isaías não tinha interferido. Sem sabermos como foi informado da súplica de Ezequias, envia-lhe a resposta de Javé, que leva o título de "Deus de Israel" para marcar a oposição aos Deuses assírios. Mas a mensagem introduzida no v. 21 é adiada até o v. 33-34. No v. 22a é intro-

duzido outro oráculo, muito mais elaborado e redacional, dirigido a Senaquerib e não a Ezequias (v. 22b-29)!

Como os três discursos de Senaquerib, também este oráculo posto na boca de Isaías é uma peça literária bem estruturada e muito teológica. Começa em estilo de zombaria e representa um julgamento profético sobre o orgulho do opressor e sua ideologia. Contém léxico isaiano, mas predomina o dos textos de releitura do livro de Isaías.

O desenvolvimento do oráculo está estruturado da seguinte maneira:

A
22b A virgem, a filha de Sião, te despreza, ela zomba de ti;
ela meneia a cabeça por trás de ti,
a filha de Jerusalém.

B
23a A quem insultaste e injuriaste? Contra quem *levantaste* a voz
b e ergueste teu olhar altivo? *Contra o "Santo de Israel"!*

C
a
24a Por meio dos teus servos insultaste o Senhor, dizendo:
"com a multidão dos meus carros subi ao *cume* dos montes,
aos recessos mais remotos do Líbano.

b
b Cortei os seus cedros mais altos e os seus mais belos
zimbros. Cheguei até o *cume* mais elevado, até o seu vergel
frondoso.

a'
25a Cavei águas e as bebi,
b com a planta dos meus pés sequei todos os rios do Egito".

D
26a Não o ouviste? Já de há muito tracei este desígnio, desde
tempos antigos o planejei. Agora o executo.

C'
b Teu destino era reduzir cidades fortificadas a montões de
ruínas.
27a Os seus habitantes, impotentes, amedrontados e confundidos,
b pois eram como a relva do campo, como a verdura dos
prados, como a erva dos telhados exposta ao vento oriental.

B'
28a Conheço o teu levantar e o teu sentar, o teu sair e o
teu entrar,
b bem como o teu furor *contra mim.*
29a Visto que te enfureceste *contra mim* e que teu rugido
arrogante *chegou aos* meus ouvidos,

A' { b porei a minha argola nas tuas narinas e o meu freio nos teus lábios, e te farei retornar pelo caminho pelo qual vieste.

O movimento do texto é circular. *A* e *A'* (v. 22b e 29b) assinalam o destino de Senaquerib, em forma invertida, pois a zombaria do v. 22 supõe a cena quase grotesca do v. 29b (comp. Am 4,2). Sião meneia a cabeça por trás do rei porque ele foge, volta para seu país. É uma maneira de indicar o fracasso de sua campanha, tanto do ataque a Jerusalém como de suas próprias vitórias contra as cidades de Judá (v. 26b e 36,1). Em *B* e *B'* é introduzido e reafirmado o sujeito real da história, contra quem Senaquerib se *levanta* (v. 23a) e mostra sua ira/arrogância (v. 28b-29a). As ações do rei assírio vão contra Javé, o "santo/especial de Israel". Nos dois pólos são indicadas três coisas: uma atitude desafiadora, um levantar-se/subir e uma referência a Javé. A oposição Javé-Senaquerib dos discursos deste último é aprofundada e interpretada agora pelo próprio Javé (em *B'*) ou por seu profeta (*B*). Esta inversão dos discursos é significativa. Mas como os três discursos de Senaquerib são relidos agora a partir de outro ângulo, o javista, o autor os resume de outra forma nos v. 24-25. Aqui aparece pela quarta vez um elogio do poder militar de Senaquerib posto em seus próprios lábios. Em seus dois extremos indica proezas fantásticas e titânicas: subir as montanhas do Líbano em carros de guerra (eles andam pelas planícies) (v. 24a), obter água em toda parte mas secar a do Nilo (v. 25). O verbo "secar" (*'ahrib*) joga novamente, por aliteração, com o nome de Senaquerib (em hebraico: *Sanherib*). No centro desta auto-afirmação titânica desponta o programa de dominação e devastação da Assíria: cortar os cedros e ciprestes do Líbano para as grandes construções mesopotâmicas (v. 24b). O que no poema de Guilgamés é um feito heróico em busca da fama, substitutivo da imortalidade física, em Is 37,24b aparece como objetivo econômico das campanhas assírias no oeste. O autor deste oráculo se inspira em parte em 14,8.

O componente ideológico deste discurso de Senaquerib é sua pretensão de ser como um Deus: para os símbolos do *alto* como expressões do poder divino, cf. outra vez Is 14,13-14. Chegar ao cume do Líbano indica ao mesmo tempo uma obra titânica (subir com carros), instalar-se no lugar dos Deuses (nível ideológico) e devastar uma região dominada (nível econômico).

O leitor terá se prevenido que o horizonte do discurso já não é palestino e sim sírio/cananeu. Se este discurso de Senaquerib não fala de Jerusalém mas do Líbano, é porque o autor do texto está usando esquemas literários e religiosos muito conhecidos em seu âmbito cultural. Desta maneira "interpreta" melhor a

ideologia de dominação que encobre os gestos de Senaquerib. Ora, a estruturação do texto já lembrada esclarece que a contraparte deste modelo retórico e ideológico (*C*: v. 24-25) é a realidade palestina, a experiência da destruição de cidades, o terror, o esgotamento de toda vida (*C'*: v. 26b-27). O ideológico e o econômico (*C*) são a base e o objetivo do político-militar (*C'*). Programa e realização aparecem também em íntima conexão.

As atitudes (*B* e *B'*) e as ações (*C* e *C'*) de Senaquerib e seus resultados (*A* e *A'*) são o tema persistente deste oráculo. Mas em seu centro é produzida uma nova inversão, desta vez radical. Os planos e realizações parciais de Senaquerib são confrontados com o projeto salvífico de Javé (v. 26a). A linguagem deste oráculo central antecipa um léxico muito dêutero-isaiano (comp. 45,21; 46,10-11; 48,3.5-6) que já tinha aparecido em 22,11 em termos quase idênticos ("mas não voltastes os olhos para *aquele* que fez estas coisas, não vistes aquele que há muito *as* planejou"). Os sufixos femininos de 22,11 se referem a Jerusalém ou a *'etsá* ("plano/projeto") e em 37,26 parecem aludir antes ao plano de Javé (pelas coincidências com o 2-Isaías), mas ecoa também o tema de fundo, que é a libertação de Jerusalém. De uma forma ou outra, Javé toma a dianteira na planificação da história e a exaltação do poder de Senaquerib (sobretudo nos v. 24-25) é resistida pela predominância dos planos de Javé. O final do oráculo (v. 29b) preanuncia a futilidade das pretensões assírias. Deve-se notar que a partir do centro (v. 26) desaparece o discurso do profeta (que, por sua vez, substituía o de Senaquerib) para continuar apenas *a voz de Javé* (v. 26-29). Já que Senaquerib o havia desafiado tantas vezes, ele tem agora a última palavra.

O relato seguinte sobre o sinal dado a Ezequias (v. 30-32) está desligado da cena anterior. O texto hebraico diz: "e este é o sinal para *ti*" (v. 30a). Supõe-se que é para Ezequias, mas o v. 29 falava de Senaquerib. Um sinal, por outro lado, pretende ser a confirmação identificável de uma promessa recém-feita (Jz 6,17s.36s; Lc 1,20; 2,12.16) que em nosso texto não consta ainda pois está deslocada para os v. 33-35. O "sinal", portanto, estaria melhor depois do v. 35. O redator final, no entanto, colocou-o no seu lugar atual com grande acerto. De fato, o "sinal", dirigido sem dúvida a Ezequias, toma como promessa, *indireta*, o final do v. 29 (Senaquerib regressará ao seu ponto de partida), mas o conteúdo do sinal dado conota que a devastação produzida pelas invasões assírias — a ruína de toda a atividade agrícola e da produção econômica — terá seus efeitos imediatos mas não duradouros: no terceiro ano a economia se recuperará e haverá bem-estar no país (v. 30b). A prosperidade vegetal é

símbolo da recuperação de Judá (motivo do "resto" no v. 31). O v. 32, finalmente, toma a parte pelo todo: o "resto" já não é de Judá mas de Jerusalém. Esta redução geográfica representa preocupações pós-exílicas sobre Jerusalém como centro de bênção. A frase final (v. 32b) retoma uma expressão já conhecida e que era culminação de outro importante oráculo com referência ao futuro (9,6b).

Com o v. 33 é retomado o v. 21 e a mensagem do profeta Isaías ao rei de Judá, com a resposta de Javé a sua oração (v. 16-20). Jerusalém não será violada (nem flecha, nem escudo, nem trincheira: v. 33). Senaquerib deverá voltar pelo mesmo caminho pelo que veio (v. 34a). Mas a ênfase do oráculo está na repetição da frase "não entrará nesta cidade" (v. 33a.34b) que retoma e inverte um motivo central dos três discursos altivos do rei da Assiria (36,10.15b com 20b; 37,10b). Seu projeto político-militar é assim anulado pelo de Javé.

Depois deste final solene ("oráculo de Javé") algum redator acrescentou a fórmula de proteção divina do v. 35, que retoma o motivo do "escudo" do v. 33b. Nela se expressa a ideologia davídica e a de Jerusalém: esta é a sede de Javé, Davi é seu escolhido. Essa é a garantia última da inviolabilidade de Sião. A promessa já tinha sido formulada na releitura de 31,5 em relação à cidade. É um compromisso de Javé salvar sua cidade como também seu povo (comp. 48,11; 55,5; Ez 36,22; Sl 79,9-10). Ter em conta Davi, servo de Javé, é uma idéia muito freqüente nos textos deuteronomistas (cf. 1Rs 11,13.32.34; 15,4; 2Rs 8,19; 19,34 = Is 37,35). Só que em nosso oráculo não fundamenta a proteção da dinastia mas apenas a da cidade. Nisto o glosador interpreta bem o pensamento de Isaías.

c) O desenlace (v. 36-38)

36 Nessa mesma noite, saiu o anjo de Iahweh e feriu cento e oitenta e cinco mil homens no acampamento dos assírios. De manhã, ao despertar, só havia cadáveres.
37 Senaquerib, rei da Assíria, levantou acampamento e partiu. Voltou para Nínive e ali ficou. 38 Aí sucedeu que, estando ele prostrado no templo de Nesroc, seu deus, os seus filhos Adramelec e Sarasar o feriram à espada e fugiram para a terra de Ararat. Em seu lugar reinou o seu filho Asaradon.

A narração de 37,9b-37a culmina com um fato de proporções fantásticas (v. 36). O exagero do número de vítimas, como a atuação de um mensageiro divino, querem mostrar uma intervenção transcendente. Não podemos saber o que ocorreu historicamente. O v. 36 apenas "interpreta" em linguagem religiosa

o fato da libertação de Jerusalém. O efeito de sentido do v. 37 (no qual é incorporado o final do primeiro relato, 36,1—37,9a) é imponente: Senaquerib fica absolutamente *só*, como único sobrevivente; humilhado, tem que retornar para sua terra sozinho. Ali é assassinado por seus filhos. A única coisa que o texto diz sobre a sua estadia em Nínive é sua oração (v. 38a). Quer-se fazer uma oposição com o gesto de Ezequias (v. 1b), com efeitos invertidos.

O breve desenlace dos v. 36-38 faz murchar a altivez e as provocações de Senaquerib. Os fatos acompanham a palavra profética. Mais uma vez o orgulho do poder político e militar termina no fracasso. É um tema caro a Isaías (10,5s; 14,4b-21; 16,6s; 22,8b-14; 25,1-5, etc.). Mas a nível da redação do livro atual de Isaías, os cap. 36—37 produzem um efeito de sentido particular, pois criam uma oposição entre o Acaz infiel dos cap. 7—8 e o Ezequias piedoso, que aceita os sinais divinos e recorre a Javé no meio da crise.

2. Ezequias, rei piedoso e bendito pela cura (Is 38,1-22)

1 Por aquele tempo, adoeceu Ezequias de uma enfermidade mortal. O profeta Isaías, filho de Amós, veio procurá-lo e lhe disse: "Assim diz Iahweh: Dá as tuas últimas ordens à tua casa porque hás de morrer; não te recuperarás". 2 Ezequias voltou-se para a parede e orou a Iahweh 3 e disse: "Ah, Iahweh, lembra-te de que tenho andado na tua presença com fidelidade e de coração inteiro, e fiz o que é agradável aos teus olhos". E chorou Ezequias abundantemente.
4 Então veio a palavra de Iahweh a Isaías: 5 "Vai dizer a Ezequias: Eis a palavra de Iahweh, o Deus de teu pai Davi: Ouvi a tua oração e vi as tuas lágrimas. Pois bem, eu te curarei; dentro de três dias subirás ao Templo de Iahweh. Acrescentarei quinze anos à tua vida. 6 Das mãos do rei da Assíria te livrarei, a ti e a esta cidade, e a esta cidade assegurarei a proteção. 7 Eis o sinal da parte de Iahweh de que ele cumprirá a palavra que pronunciou. 8 Eu farei recuar dez graus a sombra que o sol avançou sobre os degraus da câmara alta de Acaz — dez graus para trás". O sol recuou dez degraus sobre os degraus que tinha avançado.
9 Cântico de Ezequias, rei de Judá, por ocasião da sua enfermidade e da sua cura:
10 Disse eu: No meio dos meus dias
eu me vou.
Para o resto dos meus anos
ficarei postado às portas do Xeol.
11 Eu disse: Não tornarei a ver Iahweh

na terra dos viventes,
já não contemplarei a ninguém
entre os habitantes do mundo.
12 *A minha morada foi arrancada, removida para longe de mim,*
como uma tenda de pastores;
como um tecelão enrolei a minha vida,
da urdidura ele me separou.
Dia e noite me consumiste.
13 *Clamei até o amanhecer,*
como um leão quebra ele todos os meus ossos;
dia e noite tu me consumias.
14 *Pipilo como a andorinha,*
gemo como a pomba;
os meus olhos se cansam de olhar para o alto.
Senhor, estou oprimido, socorre-me!
15 *Que falarei? Que hei de dizer-lhe?*
Foi ele que o fez.
Caminharei todos os anos da minha vida
curtindo a amargura da minha alma.
16 *O Senhor está sobre eles; eles vivem*
e tudo o que está neles é vida do seu espírito.
Tu, restaura-me, faze-me viver.
17 *Com isto a minha amargura se transformou em bem-estar.*
Tu preservaste a minha alma
do abismo da destruição.
Lançaste atrás de ti todos os meus pecados.
18 *Com efeito, não é o Xeol que te louva,*
nem a morte que te glorifica,
pois já não esperam em tua fidelidade
aqueles que descem à cova.
19 *Os vivos, só os vivos é que te louvam,*
como estou fazendo hoje.
O pai dá a conhecer aos filhos
a tua fidelidade.
20 *Ó Iahweh, salva-me*
e faremos ressoar as nossas harpas
todos os dias da nossa vida
no Templo de Iahweh.
21 *Então disse Isaías: "Tome-se uma pasta de figos e aplique-se como emplasto sobre o abscesso e ele viverá".* 22 *Ezequias perguntou: "Qual o sinal de que subirei ao Templo de Iahweh?"*

Nesta narração não se fala do rei político e condutor do povo mas de suas atitudes pessoais em relação a Javé. A narração é caracterizada pelo tema da enfermidade (v. 1-2 e 21-22), embora o final seja incompleto. É costume deslocar os v. 21-22 para depois do v. 6, acrescentando detalhes do relato paralelo de

2Rs 20,7-11 que faltam aqui. Tais remendos não são necessários: a incorporação da oração de Ezequias (v. 10-20) explica suficientemente a posição dos v. 21-22, como veremos depois.

A vinda não esperada de Isaías (v. 1b) é para dizer ao rei que não viverá e que ponha por isso sua casa em ordem. Este objetivo da mensagem profética fica no ar no resto da narração. A partir do v. 2 a narração se interessa pelas disposições interiores e pessoais de Ezequias, especialmente seu constante recurso a Javé na oração (v. 2). Nesta é reafirmada sua atitude para com Javé, definida com dois termos significativos: "fidelidade (*'emet*)" e "coração integro" (v. 3). O primeiro é característico do horizonte semântico da aliança; o segundo aparece também para descrever as relações autênticas com Javé (comp. 1Rs 8,61 em referência às normas divinas; 15,14, para definir a integridade "javista" do rei Asa). O pranto de Ezequias (v. 3b) é outra mostra de sua piedade. Estas atitudes são a ocasião para a segunda intervenção de Isaías, mais significativa que a primeira: em resposta, Javé promete a Ezequias mais quinze anos de vida e sobretudo a *libertação*, dele e de Jerusalém, das garras do rei da Assíria (v. 4-6, esp. v. 6).

Foi dito que o v. 6 introduz um tema estranho ao contexto (doença e cura do rei). É verdade a nível da crítica literária e da história do texto; mas a nível da redação é exatamente esse versículo que tem importância no quadro das narrações dos cap. 36—39. O motivo da "libertação" retoma um vocábulo gerador dos discursos de Senaquerib (36,14-20; 37,10-13 esp. v. 11-12) e o da "proteção/escudo" outro do oráculo de salvação da cidade em 37,33-35. Assim, o tema principal da piedade "javista" de Ezequias absorve e reforça o outro da proteção de Jerusalém, desenvolvido já nos cap. 36—37.

É digna de nota a designação de Javé como "o Deus de teu pai Davi" (v. 5a) que só lemos no Cronista quando fala de dois reis (2Cr 21,12: contra Jorão; e 34,3: a favor de Josias). Javé, como Deus pessoal ou familiar, é próprio das tradições patriarcais (Gn 26,24; 28,13; 46,3; Ex 3,6.13.16). Agora aparece como o Deus da dinastia davídica, uma maneira de ligar esta com aquelas tradições arquetípicas de Israel. Na mensagem de Isaías, porém, a atenção é posta sobre a salvação da *cidade* (note-se a dupla repetição de "esta cidade" no v. 6).

O sinal que segue, dado por Javé através de Isaías (v. 7), se refere redacionalmente tanto ao prolongamento dos anos do rei como à defesa divina da cidade. O retrocesso do sol (v. 8) não tem a ver com o alongamento da vida de Ezequias (nesse caso se falaria de quinze graus em vez de dez) mas, como sinal

comprovável no momento, indica a firmeza da promessa de salvação.

Alguém poderia esperar agora a resposta de Ezequias. No texto paralelo de 2Rs 20,8-11 o rei pede um sinal confirmador da promessa e esta enfatiza a cura para permitir que ele suba ao templo de Javé (v. 5b). Na redação de Is 38 o pedido do sinal está deslocado para o final do capítulo, como para um beco sem saída, e refere-se apenas à ida ao templo e não à cura (v. 21). Justamente porque Ezequias não precisava pedir sinais; melhor, depois de *receber* a promessa e o sinal, aparece como o modelo de orante. A dimensão de sua oração (v. 10-20) é outra insistência em sua piedade e docilidade a Javé (comp. v. 2b e 5a).

Como o salmo de Jonas (Jn 2,3-10), o canto de Ana (1Sm 2,1-10) ou o de Davi (2Sm 22,2-51 = Sl 18), também o de Ezequias é puramente redacional, não importando qual tenha sido o momento de sua incorporação ao texto transmitido. O título imita os de alguns salmos (comp. 73,1; 74,1; etc.) embora no texto hebraico não seja definido como "cântico" e sim como "carta", ou melhor, "escrito" (v. 9a), talvez porque seja imaginado como uma oração-modelo e permanente. Contém vários aramaísmos, indício de sua criação tardia; e tem contatos com os salmos de súplica individuais. A adaptação ao caso atual (doença e cura de Ezequias) é parcial.

O sujeito que fala nesta súplica se vê diante da morte (v. 10) e está angustiado por saber que não verá mais Javé nem os habitantes deste mundo (v. 11). Em belas imagens descreve a fragilidade de sua vida (v. 12-14) para terminar com um "estou oprimido, socorre-me!" (v. 14b). O v. 15 marca o clímax: Javé fez algo que mudou a situação do sofredor. A partir do v. 16 ele expressa sua ação de graças pela salvação. A cura implica também o perdão dos pecados na concepção de então (cf. v. 17b). A alegria e o desejo de celebrar a Javé o levam a mencionar novamente o lugar dos mortos em oposição a esta vida: lá não se pode esperar na fidelidade de Javé, mas aqui se pode dar testemunho dela (v. 18-19). Deste modo, os v. 18-19 servem de inclusão temática com 10-11. O final (v. 20) não só retoma os motivos da salvação e da celebração de Javé, mas também coloca esta *no templo*.

Quando se lê o v. 21, Ezequias ainda não está curado. A intenção do redator é clara: a promessa de prolongamento da vida (v. 5b) só se cumpre *depois* da nova súplica do rei (v. 10-20). Muito diferente é a seqüência dos episódios em 2Rs 20,4-11.

Uma vez curado (supõe-se o efeito da receita de Isaías: v. 21), o rei está preocupado com uma só coisa: saber quando poderá subir ao templo (v. 22). Assim é retomado o final do "escrito" (v. 20b) e destacada a piedade de Ezequias, um tema central neste capítulo.

Se não fosse pelo v. 6 — a única passagem de tom político — a narração do cap. 38 seria autônoma em relação a 36—37 e 39. Trataria simplesmente da atuação de um rei piedoso e suplicante e de um profeta médico. A presença de um profeta curador na história deuteronomista (2Rs 20) não causa estranheza se compararmos com as histórias paralelas e muito mais desenvolvidas de Elias e Eliseu (1Rs 17—2Rs 13). No livro de Isaías tal personagem é menos esperado; mas adapta-se muito bem nele o elemento político da libertação da dinastia e da cidade de Jerusalém (v. 6), bem como a contraposição da fidelidade (v. 3) e da piedade de Ezequias com a infidelidade e a desconfiança de Acaz para com Javé (7,10s; 8,6s).

3. A embaixada arameu-babilônica a Jerusalém (Is 39,1-8)

1 Por esse tempo, Merodac-Baladã, filho de Baladã, rei da Babilônia, enviou cartas e um presente a Ezequias, pois soubera que tinha estado doente e que estava restabelecido. 2 Ezequias alegrou-se com isto e mostrou aos mensageiros a sua casa do tesouro, a saber, a prata, o ouro, os perfumes, o óleo fino, bem como todo o seu arsenal, tudo o que se encontrava entre os seus tesouros. Nada houve em seu palácio e no seu domínio que Ezequias não lhes mostrasse.
3 O profeta Isaías foi ter com o rei Ezequias e lhe perguntou: "Que disseram estes homens e de onde vieram ter contigo?" Ezequias respondeu-lhe: "Vieram de uma terra distante, da Babilônia". 4 Tornou Isaías a perguntar: "Que viram eles no teu palácio?" A isto respondeu Ezequias: "Viram tudo o que há no meu palácio: nada há entre os meus tesouros que eu deixasse de mostrar-lhes".
5 Disse então Isaías a Ezequias: "Ouve a palavra de Iahweh dos Exércitos: 6 Dias virão em que tudo o que há no teu palácio, o que os teus pais entesouraram até este dia, será levado para a Babilônia: nada será deixado, disse Iahweh. 7 Dentre os teus filhos, nascidos de ti, dos que tu geraste, tomarão eles para serem eunucos no palácio do rei da Babilônia". 8 Então Ezequias respondeu a Isaías: "Boa é a palavra de Iahweh, que acabas de pronunciar". "Com efeito — dizia para consigo — nos meus dias haverá paz e segurança".

O cap. 39 estabelece um corte claro com o anterior: ao Ezequias piedoso e bendito por sua fidelidade segue-se agora um rei suspeito de alianças perigosas. O reino interessado em estreitar boas relações com Judá agora é a Babilônia. Ela não era a capital de um império, como no segundo milênio aC. Depois de 1631, a Babilônia foi dominada pelos cassitas, pelos assírios e depois pelos arameus. No século VIII a cidade da Babilônia estava na órbita da Assíria, com momentos de relativa independência. Uma tribo araméia do sul da Mesopotâmia, de Bit Yakini, se impôs na Babilônia e criou sérios problemas para a Assíria. Um de seus representantes foi exatamente Marduk-apaliddina, amplamente citado nos anais assírios de Sargão II (721-706 e Senaquerib (705-681). A tradição hebraica desfigurou seu nome, fazendo de Marduc (o Deus principal da Babilônia, rival de Javé em alguns textos bíblicos, como em Is 40—55) um Merodac, com as vogais de *me'orar* "maldito". É possível também que "Baladã" seja ouvido em hebraico como "não (é) senhor", uma forma de recusar outro título de Marduc.

O relato mais antigo é composto pelos v. 1-6 (com as pequenas unidades de 1-2.3-4.5-6). O episódio parece estranho, devido à distância e à pequenez do reino de Judá. Chama também a atenção o gesto do rei da Babilônia, que Ezequias não conhecia por ocasião de sua cura (v. 1b, que de fato liga com o cap. 38). Pelo contrário, é fácil suspeitar que o objetivo da embaixada babilônica tenha sido estabelecer uma aliança política com Jerusalém para se opor à dominação assíria. As cartas enviadas deveriam conter as propostas de pacto.

A atitude de Ezequias de mostrar aos embaixadores todos os tesouros do palácio e do reino (v. 2) não foi um gesto de ostentação ingênua de riqueza. Era antes o custo econômico, em forma de tributo ou colaboração, de seu interesse na libertação do perigo assírio. À luz dos dados assírios sobre as tentativas independentistas da Babilônia, o fato só pode ter sido anterior à invasão de Senaquerib a Judá (701). Ainda havia tempo para se opor e lutar (comp. 2Rs 18,7b: Ezequias "se rebelou contra o rei da Assíria e não o serviu"). Daí a "alegria" de Ezequias ante a chegada dos mensageiros da Babilônia (v. 2a).

A entrada de Isaías em cena era de se esperar, justamente porque se tratava de uma aliança política de alto risco (pois precipitaria a irrupção da Assíria) e não de uma visita de cortesia pela cura do rei. Este faz um rodeio ("de uma terra distante"), mas imediatamente admite que se tratava da Babilônia (v. 3b). A segunda resposta já é sem subterfúgios, pois se sente desmascarado pelo profeta (v. 4). O oráculo de Javé que Isaías profere insere-se também na seriedade destes acontecimentos.

É um oráculo de castigo, que implica o despojo total da economia baseada nas reservas do tesouro. "Nada será deixado" (v. 6b). Ao despojo por causa de uma aliança inútil sucederá outro pior, praticado por um conquistador. Isaías só podia falar *da Assíria* em seu oráculo (v. 6); a menção atual da Babilônia é uma releitura que supõe o exílio e a expoliação dos tesouros do templo e do palácio (cf. 2Rs 24,13; 25,13-17) por Nabucodonosor II em 597 e 586. A nível narrativo, a Babilônia amiga de Merodac-Baladã se transforma na inimiga e odiada de Nabucodonosor. A fórmula introdutória ("dias virão") também não é isaiana; posta na boca de Isaías parece se referir a dias distantes.

Também o v. 7 é uma glosa exílica ou pós-exílica, pois expressa uma realidade tardia. O termo "eunuco" não tem necessariamente seu sentido original e significa antes um ministro ou funcionário importante (cf. também At 8,26s). A humilhação consiste em que filhos da família real de Jerusalém servirão a um rei estrangeiro e dominador.

A resposta de Ezequias (v. 8) representa para o redator final uma fórmula de compromisso: o rei é obediente à palavra de Javé mediada pelo profeta (v. 8a). Essa aceitação é uma forma de "entender" o castigo anunciado (o do v. 6, incluindo o do 7 na releitura). A mesma piedade de Ezequias, tão destacada nos episódios anteriores (especialmente no cap. 38), faz projetar o castigo para o futuro da dinastia e da cidade, mantendo-as incólumes no presente, ou seja, durante a vida do próprio Ezequias (v. 8b). O rei está contente em ter "paz e segurança" em seus dias. Os dois termos (lit. "paz e fidelidade") estão associados ao significado da *aliança* e se entende que aqui o sujeito que dá a paz e mantém a fidelidade é o próprio Javé. Com isto se reafirma a promessa de proteção do rei e da cidade de Jerusalém, tema importante de Is 36—38. Se Ezequias é merecedor de um castigo por sua política de alianças comprometedoras, este é remetido para um futuro longínquo, que, por outro lado, o redator conhece por experiência.

É provável que os acontecimentos de 36—37 (cerco de Jerusalém por Senaquerib) sejam posteriores em alguns anos à aliança com o príncipe babilônico (cap. 39). O fato de colocar esta em último lugar se deve a razões narrativas: o episódio, infeliz para Isaías, e de conseqüências fatídicas constatadas pelo compositor, serve de ligação literária e teológica com a obra do dêutero-Isaías dos cap. 40s (cf. especialmente 40,2). O mesmo acontecia com os "fechos" do cap. 12 em relação a 7—11, do 35 em relação a 1—34. Se Isaías 36—39 serve de transição entre as várias coleções de oráculos de 1—35 (material isaiano e sobretudo releituras) e o 2-Isaías, o final de 39 (v. 6-8) e o

início do 40 tocam-se particularmente. Excelente obra literária a do compositor; profunda teologia a do hermeneuta que reinterpreta e recria a pregação de Isaías.

Antes de entrar na leitura de Is 40—55 e 56—66 será proveitoso que o leitor aprofunde mais e mais os textos de Is 1—39. A "distância" criativa entre o Isaías do século VIII e a composição de Is 1—39 convida a criar outra distância hermenêutica entre o texto transmitido pela tradição e nossas situações. Convida a *reler* o querigma destes textos tão fecundos.

ALGUMAS OBSERVAÇÕES FINAIS SOBRE ISAÍAS 1—39

Quem leu este comentário a Is 1—39, ou quem o usou em parte, pôde realçar alguns temas ou motivos isaianos e constatou diferenças em relação a outros profetas ou livros da Bíblia. Nem todos os profetas foram iguais. Isaías foi um "visionário" (cf. 1,1; 2,1; 29,10) ligado a Jerusalém e a certas tradições, com uma concepção de Javé tradicional e original ao mesmo tempo.

Chama atenção a ausência das tradições do êxodo, do deserto, do Sinai, de Moisés, da conquista da terra. Algumas releituras fazem alusão à tradição do êxodo (10,24b.26b e sobretudo 11,15-16). Faz-se alusão indiretamente à aliança por ocasião do motivo das bênçãos/maldições (1,19-20; comp. Dt 28 e Lv 26) ou na crítica por causa do abandono ou desconhecimento de Javé (1,2.4). Seria de esperar de um profeta hierosolimitano que explorasse a tradição davídica, mas ela é mencionada apenas em 9,5-6 e 11,1 (esta última passagem pode ser pós-exílica). Embora em 9,6 se fale do "reino" de Davi, este não é chamado "rei", como se Isaías quisesse destacar que o único rei de Jerusalém é Javé (6,1.5). Os profetas do século VIII não foram muito afeiçoados à realeza e não gostavam de usar o título de "rei" nem para Javé (Oséias, Amós, Miquéias; tampouco Jeremias no século seguinte, a não ser quando faz outros falar, cf. 8,19). Talvez pela má experiência da monarquia israelita, talvez pelo que significaram os reis exploradores de outros países, ou porque na época da redação final destes livros proféticos não houvesse rei em Judá, faltando assim a base histórica para um paradigma divino. Veremos, porém, que a figura de Javé como "rei de Israel" será importante para o 2-Isaías como oposição à do Deus babilônico Marduc.

O centro da mensagem de Isaías é Javé. Chama atenção antes de tudo a acumulação de títulos ou nomes que lhe são atribuídos: desde "Deus de Israel" (17,6) ou "Forte de Israel" (1,24), "Deus de Jacó" (2,3), "Senhor" (1,24; 3,1), "rei" (6,5) até o tradicional mas muito usado por Isaías "Javé Sebaot = dos exércitos" (27 vezes) e sobretudo o tipicamente isaiano "Santo/especial de Israel". O título "Javé Sebaot" é tomado da tradição da arca e, portanto, da aliança sinaítica; faz alusão, por outro lado, ao poder de Javé (Sebaot = exércitos). O título "santo/especial"

alude à escolha de Israel, mas é um nome que também está ligado à justiça (cf. 5,16, a justiça é o que "põe à parte" a Javé). É retomado pelas releituras de 17,7 e 29,19 para destacar a bondade de Javé.

A envergadura que em Isaías tem a figura de Javé não se deve tanto à problemática da tentação de outros Deuses (cf. 2-Isaías e releituras pós-exílicas em 1 e 2-Isaías) quanto a suas conotações políticas: Javé domina o cenário histórico dos povos, como é também a garantia da segurança interna do país. Para Isaías a segurança e a proteção de Jerusalém e do país estão nele e não em alianças de vassalagem com a Assíria (cap. 7) ou conspirativas com a Babilônia (Is 39) ou o Egito (Is 30,1-5; 31,1-3). Por isso tantas críticas aos diplomatas de Jerusalém e aos sábios conselheiros do palácio. É Javé e não estes sábios que continua fazendo "maravilhas" (29,14, recolhendo um léxico que remete aos prodígios do êxodo). Por isso em Isaías tem tanta importância o tema e o motivo do "plano/projeto/conselho" de Javé (5,19; 8,10; 14,26; 19,3.11; 28,29; 30,1; 36,5) sem contar com as passagens em que aparecem o verbo e o particípio correspondentes. Os planos de Javé se opõem aos da classe governante de Jerusalém (cf. 29,15; 30,1-15; 28,9). Esta nota dominante do texto isaiano destaca o nível político de sua mensagem. Por isso o recurso constante ao sapiencial (léxico, formas de linguagem, conteúdos), o que não significa tanto uma dependência de círculos de sábios quanto um conhecimento da vida política e diplomática de Jerusalém, ambiente ao qual se dirige com uma linguagem pertinente e crítica.

Os profetas falam do presente na medida em que interpretam a presença e atuação de Javé na história concreta do povo como juiz ou salvador. Mas a linguagem interpeladora deve necessariamente aludir a coisas futuras para convencer e mover (isso não significa que elas sejam cumpridas). Como todo profeta, também Isaías se projeta para um futuro (1,26; 8,23b; 7,14; 9,5-6; 11,1s, caso esta última passagem seja dele); também o "dia de Javé/para Javé" (2,12; 13,6-10; 22,5) remete a um tempo futuro indeterminado para provocar uma resposta no presente. O nome de um dos filhos de Isaías, Sear-Iasub ("um resto voltará"), é simbólico e guarda uma reserva-de-sentido que se desimplica na leitura pós-exílica do texto, se não for diretamente imaginado pelos redatores finais (comp. 2,2-6; 6,13b; 11,11-16). Neste tempo pós-exílico desenvolve-se a perspectiva escatológica: a comunidade em crise deve ser saturada de esperança com uma idealização do futuro; colocada na boca do Isaías histórico, a mensagem escatológica é *prophetia ex eventu* e às vezes "profecia a partir do *desejo* do futuro salvífico". São formas diferen-

tes de fazer teologia da história e criar esperança. Isto é visível na elaboração final da "obra isaiana" com a inserção dos blocos literários em 1—39: cap. 12, 24—27 e 32—35. Desta maneira, todo o livro está orientado para o futuro. Mas não como antecipação e sim como reforço da fé e da fidelidade no presente. Nessa luz devemos ler mais uma vez este texto extraordinário que é Is 1—39. A leitura latino-americana dele é um desafio a retomar e explorar sua inesgotável reserva-de-sentido.

BIBLIOGRAFIA

a) Comentários

ALONSO SCHÖKEL, L. *Profetas I.* Madrid, Cristiandad, 1980.
ASSURMENDI, J. M. *Isaías 1—39.* São Paulo, Paulinas, 1980; Estella, Verbo Divino, 1981.
KAISER, O. *Der Prophet Jesaja.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 e 1973.
WILDBERGER, H. *Jesaja.* Neukirchener Verlag, 1965-1982.

b) Introduções

CAZELLES, H. *Introducción crítica al AT.* Barcelona, Herder, 1981, p. 414-426.
BALLARINI, T. *Introdução à Bíblia,* volume II/3. Petrópolis, Vozes, 1977.
SELLIN-FOHRER. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Paulo, Paulinas, 1984.
SCHMIDT, W. *Introducción al AT.* Salamanca, Sígueme, 1983.

c) Estudos gerais

BARYLKO, J. *Isaías.* Buenos Aires, Congresso judeu-latino-americano, 1973.
BRUNET, G. *Essai sur l'Isaie de l'histoire.* Paris, Picard, 1975.
CLEMENTS, R. E. The prophecies of Isaiah and the fall of Jerusalem in 587 B. C. *Vetus Testamentum,* 30 (1980): 421-436.
DONNER, H. *Israel unter den Völkern.* Leiden, Brill, 1964.
DIETRICH, W. *Jesaja und die Politik.* Munique, Kaiser Verlag, 1976.
FELTEN, F. G. Isaías y la política. *La Revista Católica,* 81/1052 (1982): 23-32.
HERNANDO GARCIA, E. Profecía y tradición en Isaías. *Burgense* 23/2 (1982): 389-423.
HOLLADAY, W. *Isaiah scroll of a prophetic heritage.* Grand Rapids, Eerdmans, 1978.

LONG, B. O. Prophetic authority and social reality. In: COATS, G. W. e LONG, B. O. (edit.). *Canon and authority*. Filadélfia, Fortress Press, 1977.
PETERSEN, D. L. *The roles of the Israel's prophets*. Sheffield University Press, 1981.
SENIOR, D. e STUHLMUELLER, C. *Biblia y misión*. Estella, Verbo Divino, 1985, p. 100-113 (o desafio profético à política).
SICRE DIAZ, J. L. *Los Dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid, Cristiandad, 1979.
SICRE DIAZ, J. L. *Con los pobres de la tierra: la justicia social en los profetas de Israel*. Madrid, Cristiandad, 1984.
VERMEYLEN, J. *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israel*. Paris, Gabalda, 1977-.

d) Estudos de alguns temas especiais

GARCIA DE LA FUENTE, O. La cronología de los reyes de Judá y la interpretación de algunos oráculos de Is 1—39. *Estudios Bíblicos*, 31 (1972): 275-292.
GARCIA DE LA FUENTE, O. "Buscar" en el vocabulario religioso de Isaías 1—39. *Augustinianum* 7/3 (1967): 486-501.
HUBER, F. *Jahwe, Juda und die anderen Voelker beim Propheten Jesaja*. Berlim, Toepelmann, 1976.
LACK, R. *La symbolique du livre d'Isaïe*. Roma, P. I. B., 1973.
THOMSON, M. E. Isaiah's ideal king. *Journal for the Study of the OT*, 24 (1982): 74-88.

e) Estudos de passagens especiais

SCHWANTES, M. A cidade da justiça: estudo exegético de Is 1,21-28. *Estudos Teológicos*, 22 (1982): 5-48.
ALONSO SCHÖKEL, L. Isaías, el profeta de la justicia. *Cuadernos de Teología* 5/3 (1978): 185-197 (sobre Is 5,1-7).
CARROLL, R. P. Inner tradition shifts in meaning in Isaiah 1—11. *Expository Times*, 89 (1978): 301-304.
MALLAU, H. H. Vocación por audición y vocación por visión. *Revista Bíblica*, 38/3, n. 161 (1976): 207-222 (sobre Is 6).
ODED, B. The historical background of Syro-Ephraimite war reconsidered. *Catholic Biblical Quarterly*, 34 (1972): 153-175 (Is 7—9).
ALONSO SCHÖKEL, L. Dos poemas de la paz. Estudio estilístico de Is 8,23—9,6 y 11,1-16. *Estudios Bíblicos*, 18 (1959): 149-169.
SCHVINDT, Cl. Análisis literario y de la relectura de las tradiciones en Isaías 19,16-25. *Revista Bíblica*, 48/21 (1986): 51-59.

VOGELS, W. L'Egypte mon peuple — L'Universalisme d'Is 19,16-25. *Biblica,* 57 (1976): 494-514.

MILLAR, W. Isaiah 24—27 and the origin of apocalyptic. Missoula, Scholars Press, 1976.

OTZEN, B. Traditions and structures in Isaiah xxiv-xxvii. *Vetus Testamentum,* 24/2 (1974): 196-206.

VICENT, R. Análisis estructural de Isaías 24—27: la imagen como elemento de estructuración. *Estudios Bíblicos* 36/1-2 (1977): 21-34.

MELUGIN, R. F. The conventional and the creative in Isaiah's judgment oracles. *Catholic Biblical Quarterly,* 36/3 (1974): 301-311 (sobre 28 e 30).

CLEMENTS, R. E. *Isaiah and the deliverance of Jerusalem.* Sheffield University Press, 1980.

NOTA: Não são citados estudos antigos ou inacessíveis em espanhol e em português. São indicados alguns artigos e obras em outras línguas, levando em conta as possibilidades de alguns leitores de acesso a bibliotecas teológicas.