

CADMO

Revista do Instituto Oriental
Universidade de Lisboa

2



C O S M O S

中華人民共和國外交部
駐里斯本總領事館

OS PROFETAS HEBRAICOS E A POLÍTICA DO SEU TEMPO: O CASO DE ISAÍAS

Por **FRANCOLINO BONQALYES**

*Vice-director de Escola Bíblica
e Arqueológica Francesa de Jerusalém*

Sumário

Le prophétisme hébreu, de même que les prophétismes des autres peuples du Proche-Orient ancien, est en grande partie une réalité politique. Centrant son attention sur Isaïe, l'auteur montre que ce prophète n'a pas cessé de se prononcer sur la politique de Juda, dont il a dénoncé à la fois les injustices et la stratégie. Isaïe l'a cependant fait, non au nom de considérations politiques ou stratégiques, mais au nom de sa perception de Yahvé, le trois fois Saint. Par leurs injustices et leur recours au potentiel militaire, les Autorités ju déennes s'arrogent, et prêtent aux élites de Juda, un rôle qui ne peut revenir qu'à Yahvé.

(Página deixada propositadamente em branco)

Introdução

1. O CARÁCTER POLÍTICO DO PROFETISMO DO PRÓXIMO ORIENTE ANTIGO

Uma das características dos diferentes profetismos do Próximo Oriente antigo é o seu carácter político.

Tal é o caso do profetismo de Mari, o mais antigo que se conhece e, fora os livros proféticos da Bíblia, o mais abundantemente documentado (1). Com efeito, encontraram-se nos arquivos reais da cidade de Mari (2) 42 cartas de teor profético que datam das últimas décadas do reino de Mari, na primeira metade do séc. XVII a. C. (3). Embora os profetas de Mari sejam de condições sociais muito diversas e de tipos muito variados, todas as suas profecias que chegaram até nós se destinam ao rei. As divindades de Mari revelam algo a uma pessoa (profeta ou profetisa) para que esta o comunique ao rei. No entanto, normalmente, não era o profeta ou a profetisa que transmitia ao rei a revelação. Quando alguém recebia uma revelação profética apressava-se a comunicá-la às autoridades imediatas, governadores provinciais ou outras altas personalidades, que, por sua vez, a transmitiam ao rei por carta. Essas cartas eram depositadas nos arquivos reais. Foi lá que os arqueólogos, quase quatro milénios mais tarde, encontraram, pelo menos, algumas delas, entre milhares de outros documentos. Sendo destinadas ao rei, é natural que todas essas profecias digam respeito à sua pessoa, à vida pública e aos assuntos do Estado. São um dos meios de que os deuses se servem para aconselhar o rei, levá-lo a tomar e a executar as decisões que se impõem em todos os domínios da vida pública (religioso, administrativo, militar, diplomático, etc.), para o bem do reino. De um modo

geral, as profecias de Mari são profundamente nacionalistas. Por meio delas as divindades nacionais expressam a sua total benevolência em relação a Mari e ao seu rei e, correlativamente, a sua hostilidade em relação aos povos estrangeiros e aos seus respectivos reis (⁴).

São também de teor político as manifestações do fenómeno profético atestadas na Fenícia (Bibliôs) no séc. XI a. C. (⁵) e na Síria em fins do séc. IX a. C. (⁶).

Com mais de trinta profecias, todas elas dos reinados de Assarhadon (681-669 a. C.) e de Assurbanipal (669-629 a. C.), a literatura profética assíria é a terceira mais vasta do antigo Próximo Oriente que se conhece. Como os oráculos de Mari, de Echnunna, da Fenícia e da Síria que chegaram até nós, os oráculos assírios dirigem-se geralmente ao rei (⁷). As divindades assírias, sobretudo a deusa Istar, prometem ao rei assistência, longa vida, longo reinado, uma dinastia duradoura, êxito e sobretudo a vitória contra os seus inimigos (⁸).

2. O CARÁCTER POLÍTICO DO PROFETISMO HEBRAICO

Como os profetismos dos povos vizinhos, o profetismo hebraico é em grande parte uma realidade política. Embora as suas origens permaneçam muito obscuras, parece ter começado no séc. XI a. C., precisamente no contexto da formação do próprio Estado hebraico (⁹). Os livros de *Samuel* e dos *Reis*, a única fonte de informação sobre o profetismo hebraico anterior ao séc. VIII a. C. de que dispomos, esboçam um quadro muito complexo do profetismo. Assim, a actividade profética de Samuel, a primeira figura profética, está dominada pela instauração da monarquia hebraica com Saul e David (¹⁰). Está assinalada a presença de dois profetas na corte de David, o verdadeiro criador da monarquia hebraica: Gad e Natã. Gad, que é chamado ao mesmo tempo «vidente (*hozeh*) de David» e profeta, age ora como um simples conselheiro do rei (*1Sm* 22.1-5), ora como um verdadeiro profeta, isto é, como um mensageiro de Javé junto de David (*2Sm* 24, 10-15). A ambivalência da figura de Natã é talvez ainda mais flagrante do que a de Gad. Com efeito, ele age, por um lado, como um verdadeiro profeta que pode até denunciar o comportamento do rei (*2Sm* 7, 1-3.4-17; 12.1-15^a.25). Por outro lado, ao tomar partido por Salomão contra o seu irmão Adonias na sua luta pelo trono de David, Natã comporta-se como um simples político partidário, defensor dos interesses de um grupo particular (*1Rs* 1). David não deve ter sido o único rei hebraico a ter profetas ao seu serviço.

De facto, o profetismo fazia parte das instituições ligadas à monarquia.

Segundo os livros dos Reis, todos os grandes acontecimentos da história de Israel/Judá que se seguiram foram marcados por uma intervenção profética. Assim, a separação dos dois reinos foi caucionada pela intervenção do profeta Aras de Siló (1Rs 11,26-39). Os profetas intervêm nos momentos de perigo provocados por uma ameaça militar contra Israel/Judá (1Rs 20: 22; 2Rs 18, 17-20, 19). É Eliseu e seu círculo de profetas que promove o golpe de Estado que derruba a dinastia de Omri em Israel e a substitui pela dinastia de Jeú (2Rs 9-10). A reforma religiosa de Josias teve o aval da profetisa Hulda (2Rs 22, 14-20). Vimos que o profetismo hebraico pode estar ligado ao poder político do momento, como era geralmente o caso dos outros profetismos próximo-orientais conhecidos. No entanto, o profetismo hebraico está predominantemente na oposição. A maioria dos profetas representa uma espécie de instância crítica que julga o poder em nome da pureza do labeísmo. Os profetas opõem-se a tudo o que não se coaduna com a sua concepção do labeísmo estrito ou o desfigurará tanto no domínio religioso (1Rs 18) como no domínio jurídico-moral (1Rs 21). Para os autores dos livros de *Samuel* e dos *Reis*, a história de Israel/Judá deve ser dirigida pela palavra que lavé comunica por meio dos seus profetas. Foi por não terem feito caso das admoestações dos profetas (2Rs 17, 13-14; 21, 10-15) que os dois reinos foram destruídos um atrás do outro. A importância atribuída aos profetas pelos livros de *Samuel* e dos *Reis* revela a achega que mãos proféticas deram à sua escrita⁽¹¹⁾. A apresentação que estes livros fazem do profetismo depende da concepção que dele têm os seus autores, a qual, por sua vez, depende do que chamamos o profetismo clássico dos séculos VII, VI e começos do VI a. C.

No presente estudo limitar-nos-emos a analisar a posição política de Isaiás, um profeta a quem a tradição atribui um envolvimento particularmente grande na política do seu tempo.

ISAÍAS

1. O HOMEM, O SEU TEMPO E A SUA OBRA

1.1. O HOMEM

Embora comporte vários relatos formalmente biográficos ou auto-biográficos, o livro de Isaiás contém pouquíssimas informações históricas sobre a pessoa que lhe deu o nome. Tendo em conta as

raras informações históricas expressas que se podem respigar aqui e ali, sobretudo, o que se pode deduzir do livro, esboçar-se é o seguinte quadro de Isaías Ben (filho de)-Amos. Era natural de Jerusalém, onde exerceu a sua actividade entre cerca de 740 e 700 a. C. (Is 1, 1; 6, 1). Dispunha plenamente dos recursos culturais do seu tempo e da sua sociedade. O seu pensamento está profundamente enraizado nas tradições culturais e religiosas próprias de Jerusalém. Além disso, conhece bem a classe política, as suas tendências e as suas intrigas. Tem facilmente acesso à corte. Supõe-se por isso que era membro de uma família da aristocracia hierosolimitana. Era casado. A sua esposa, cujo nome se desconhece, recebe o título de profetisa (Is 8,3). No entanto, não há qualquer informação sobre a sua eventual actividade profética. Note-se, de passagem, que o próprio Isaías não é chamado profeta em nenhum texto cuja autoria isaiana pareça fora de dúvida. Isaías só recebe esse título em textos que lhe são posteriores⁽¹²⁾. Conhecem-se pelo menos dois filhos de Isaías a quem este deu nomes simbólicos. Um chamava-se Che'ar⁽¹³⁾, Yachûb (Um Resto Voltará) (Is 7,3) e o outro Maher Chaiel Hach Baz (Rápida Presa Iminente Saque) (Is 8,3). É possível que o famoso 'Immanû 'el (Deus Conosco) (Is 7,14) também fosse um filho de Isaías, portador de um nome simbólico como os outros dois⁽¹⁴⁾.

1.2. O SEU TEMPO

O reino de Judá, como o conjunto do Próximo Oriente, conheceu uma profunda transformação política no tempo de Isaías. O grande autor dessa transformação foi a Assíria. A tendência para o expansionismo, particularmente em relação aos países situados a oeste e a sudoeste do seu território nacional, fora desde sempre uma das características da política assíria. Com Tiglat-Pileser III (745-727 a. C.) e seus sucessores esta tendência traduziu-se num verdadeiro projecto imperialista cujo objectivo era teoricamente o domínio universal⁽¹⁵⁾. Para levá-lo a cabo, os reis assírios recorrem a uma série de medidas bem conhecidas. Muitas delas haviam já sido antes tomadas ocasionalmente, mas Tiglat-Pileser III e seus sucessores fazem delas os instrumentos eficazes da sua política imperialista. A mais drástica dessas medidas é a anexação de um número cada vez maior de países estrangeiros conquistados militarmente, a começar pelos que ficam mais próximos do território nacional assírio. Os territórios desses países são reorganizados em novas províncias assírias. A

outra forma de integração dos países estrangeiros no Império Assírio consistia em impor aos seus reis um juramento de fidelidade ou um tratado de vassalagem (16). Embora continuassem oficialmente independentes, os estados assírios ligados à Assíria estavam completamente dependentes desta do ponto de vista político, diplomático, militar e económico (17). Aos países assim submetidos a Assíria impunha tributos regulares que, do ponto de vista económico, substituíam com vantagem os despojos de guerra ocasionais de outrora. Outro aspecto importante da política assíria são as deportações de populações civis em grande escala. A Assíria arranca dos países anexados as camadas mais influentes da população e transplanta-as para outras partes do império, onde substituem as elites locais, que haviam sido também elas deportadas. Este baralhar de populações destinava-se a impedir o desabrochar do nacionalismo dos diferentes povos que constituíam o império e, ao mesmo tempo, a integrá-los economicamente.

Quando, cerca de 740 a. C., Isaías começa a sua actividade, a máquina assíria estava já em plena marcha. Com efeito, uma primeira série de expedições que Tiglat-Pileser III fez no Oeste em 743-740 e 748 a. C. teve por resultado a anexação dos estados da Síria Setentrional (Arpad, Unqui, Hatarika e Simirra), mais próximos da Assíria, assim como a submissão dos estados da Síria Central (Hamat) e Meridional (Damasco), da Fenícia (Biblos e Tiro) e do reino de Israel.

Isaías será uma testemunha ocular da marcha, aparentemente irresistível, da Assíria. Essa marcha repercutir-se-á na obra de Isaías de várias maneiras (18). A Assíria é um dos principais agentes humanos nas profecias de Isaías. Mesmo quando não é nomeada, ela paira no horizonte.

1.3. A SUA OBRA

G. Fohrer distinguiu quatro fases na actividade de Isaías (19). Esta divisão é prática, mas, infelizmente, em boa parte, hipotética. Com efeito, é muito difícil datar exactamente a maior parte das profecias de Isaías, como também as dos outros profetas hebraicos. É verdade que algumas delas comportam indicações cronológicas ou referências históricas explícitas, mas que nem sempre são dignas de inteira confiança. A maioria das profecias de Isaías não contém qualquer indicação cronológica ou referência explícita a acontecimentos históricos. Dada a extrema complexidade do processo de formação do livro de Isaías (20), o lugar que uma profecia nele ocupa pode ajudar

dar a data-lá, mas não constitui de modo algum um critério decisivo para a sua datação. Na maioria dos casos a datação de uma profecia de Isaias depende inteiramente das possíveis alusões a acontecimentos históricos que o exegeta nela pensa reconhecer. Ora, dada a sua linguagem, cheia de imagens e de estereótipos, é muito difícil identificar os acontecimentos históricos a que as profecias se referem.

Não obstante a dificuldade em datar cada uma delas, parece-me que a maioria das profecias isaiânicas que chegaram até nós se situam em quatro momentos históricos. Três deles representam momentos de crise nacional provocada pelas relações com o Império Assírio. É impossível saber se Isaias pronunciou outras profecias noutras circunstâncias históricas que a tradição não conservou.

Para a exegese tradicional, o livro de *Isaias*, apesar da sua imensa diversidade linguística, literária, histórica e teológica, era de uma ponta à outra da autoria do profeta que lhe deu o nome. Que nós saibamos, a primeira voz discordante foi a do judeu ibérico Abraão Ibn Ezra (1089-1164). Cerca de meados do séc. XII, esse exegeta achava que os capítulos 40-66 deviam ser da autoria não de Isaias, mas de um profeta anónimo do tempo do exílio babilónico (587-538 a. C.) e, por consequente, posterior a Isaias cerca de um século e meio⁽²¹⁾. Mais de seis séculos após Abraão Ibn Ezra, em 1775, J. C. Döderlein reformulou a intuição do exegeta medieval e fundou-a sobre uma base crítica. É hoje opinião comum que o livro de *Isaias* é o resultado de um processo de elaboração que durou cerca de cinco séculos e no qual colaborou uma multidão de autores anónimos. O presente estudo pressupõe que só se encontram profecias isaiânicas nos capítulos 1-39 e que, além disso, só uma parte ínfima desses capítulos é da autoria de Isaias. Tendo por objectivo saber qual foi a posição política de Isaias, só teremos em conta os oráculos que consideramos como sendo da sua autoria, sem, no entanto, poder justificar no âmbito deste artigo as nossas tomadas de posição a esse respeito.

2. ACTIVIDADE DE ISAÍAS

2.1. ISAÍAS ENTRE CERCA DE 740 E 735/734 A. C.

2.1.1. SITUAÇÃO HISTÓRICA

O reino de Judá vive ainda num período de tranquilidade que durou uma boa parte da primeira metade do séc. VIII a. C. Essa tranquilidade deveu-se a factores externos e internos. Por um lado, a As-

síria, após uma série de campanhas na Síria e no Norte da Palestina em fins do séc. IX e começos do séc. VIII a. C., não pôde intervir no Oeste de maneira eficaz durante várias décadas. Por outro lado, a duração do reinado de Azarias/Ozias (781-741 a.C.)⁽²²⁾, particularmente longo, favoreceu a estabilidade política. Durante o seu reinado Judá conquistou Elat (2Rs 14,22), que lhe proporcionava uma saída para o mar Vermelho. As conquistas atribuídas por 2CR 26 a Ozias supõem o domínio de Judá sobre uma boa parte da Filistela e do Norte do Sinai, assim como o controlo da rota comercial que ligava a Arábia e o mar Vermelho à costa mediterrânica. Além disso, 2CR 26 atribui também a Ozias uma série de medidas importantes de política agrária.

Baseando-se nesses relatos, os historiadores concluem que Judá gozou então de uma prosperidade económica maior do que de costume, facto de que testemunhariam também os oráculos mais antigos de Isaías. A historicidade de uma boa parte das informações de 2Cr 26 é, no entanto, duvidosa⁽²³⁾. Por outro lado, a única coisa que as denúncias de Isaías relativas ao luxo e à ostentação das classes opulentas supõem é a acumulação dos bens, essencialmente a terra, nas mãos de uns poucos. O enriquecimento desses poucos não implica necessariamente o crescimento económico do país.

2.1.2. TOMADAS DE POSIÇÃO DE ISAÍAS

Seja como for, durante este primeiro período da sua actividade, Isaías centra a sua atenção na situação interna de Judá, na sua política interior. As suas intervenções encontram-se dispersas nos capítulos 1-10. Para Isaías, a sociedade de Judá está inteiramente dominada pela injustiça. As suas tomadas de posição resumem-se na denúncia da injustiça sob as suas várias formas, no anúncio das terribéis consequências que as injustiças acarretarão e na exortação à prática da justiça. Às vezes Isaías visa o povo de Judá, ou até mesmo o povo de Israel, no seu conjunto. É o caso do chamado Cântico da Vinha em Is 5, 1-7. Com efeito, lavé termina revelando o sentido da parábola do vinhateiro e da sua vinha nos seguintes termos:

«Pois bem, a vinha de lavé dos Exércitos é a casa de Israel e o povo de Judá a sua planta preferida.
Esperava o direito, mas eis a efusão de sangue;
a justiça, mas eis os gritos por socorro.»

No entanto, na maioria dos casos Isaias denuncia tal ou tal grupo social que considera como responsável e beneficiário da injustiça reinante e anuncia-lhe a desgraça.

2.1.2.1. Os latifundiários

Entre os grupos sociais denunciados por Isaias há os ricos latifundiários. Esta denúncia é o objecto de Is 5, 8-10. Deter-nos-emos no estudo deste texto, por nos parecer bastante representativo.

- 8 Ai! Os que juntam casa a casa (²⁴)
 os que acrescentam campo a campo,
 até acabar a pequena propriedade (²⁵)
 e serdes os únicos proprietários (²⁶) no meio do país.
 9 lavé dos Exércitos (jurou-o) aos meus ouvidos:
 Muitas casas tornar-se-á uma ruína,
 grandes e boas, mas sem moradores (²⁷).
 10 Dez jeiras de vinha darão só um *bat* (²⁸),
 um *homer* (²⁹) de semente dará um *efá* (³⁰).

Esta passagem faz parte de uma colectânea constituída por Is 5, 8-10.11-13.18-19.20.21.22-23; 10, 1-4* (31). Os oráculos que formam esta colectânea são de um tipo especial entre os chamados «oráculos de desgraça». A sua característica principal é o facto de começarem pela interjeição hebraica *hây* que fazia parte dos ritos fúnebres (³²). O *hây* era, de facto, o grito que soltavam as pessoas enlutadas ou outros carpidores no momento em que um ente querido ia a enterrar (JRs 13,30; Jr 22, 18; 34, 5). Corresponde exactamente aos «ai! meu paizinho!, ai! minha mãezinha!», etc., que ouvimos muitas vezes em circunstâncias idênticas. Os profetas do séc. VIII a. C., excepto Oseias, tomaram a lamentação fúnebre como modelo de alguns dos seus oráculos. Como a lamentação fúnebre, esses oráculos começam pela interjeição *hây*. Mas, enquanto na elegia fúnebre se recordam e celebram a seguir as boas acções passadas no defunto (2Sm 2.19.27), na sua imitação profética denunciam-se os actuais crimes daqueles que estão no lugar do finado. Para os profetas, é como se as pessoas a quem se referem os oráculos começados por *hây* já estivessem mortas e fossem a enterrar. Referindo-se a pessoas que estão vivas e com boa saúde, a interjeição *hây* é a mais terrível das ameaças. O que os profetas mimam de antemão

não tardará a realizar-se. Pensa-se até que o facto de o profeta o mimar apressa e torna inelutável o enterro das pessoas visadas. Por isso, as formas mais simples deste tipo de oráculo não comportam qualquer outra ameaça (*Is* 5,16-19,20,21,22-23). As formas mais elaboradas, como é o caso de *Is* 5, 8-10, formulam expressamente uma ameaça, em conformidade com a estrutura normal dos «oráculos de desgraça».

O crime das pessoas tidas por mortas em *Is* 5, 8 é o facto de se apropriarem de todos os bens do país, deixando a maioria da população sem nada. A perda dos bens fundiários, na prática, implicava também a perda dos direitos civis. Com efeito, só os proprietários de bens fundiários eram plenamente cidadãos com o gozo do que L. Köhler chama os quatro grandes direitos: casamento e participação no culto, na guerra e na administração da justiça⁽³³⁾. *Is* 5, 8 evoca a acumulação dos bens, essencialmente a terra, por uns quantos ricos, mas não diz de que meios eles se servem. Além disso, empregando uma linguagem sem qualquer conotação jurídica ou moral, também não diz por que razão a acumulação em questão é condenável⁽³⁴⁾. Pensa-se frequentemente que os ricos constituíam os seus latifúndios por compra. Isso explicaria a sua condenação. Com efeito, a terra pertencendo a lavé, não aos israelitas, estes não têm o direito de vendê-la ou comprá-la (*Lv* 25,29). No entanto, a venda/compra não era a única nem a mais frequente maneira de as terras mudarem de mãos no antigo Israel/Judá. Os pobres perdiam as suas terras sobretudo por insolvência⁽³⁵⁾.

Emprestar aos pobres era evidentemente uma boa acção muito recomendável (*Sl* 112,5; *Eclo* 29, 1-2). Os códigos legislativos proibem, no entanto, o empréstimo com juro entre israelitas⁽³⁶⁾. Apelando unicamente para a solidariedade entre os membros do povo, esta lei não prevê qualquer incentivo que contrabalance o risco incorrido por quem empresta. Deviam ser raros os que estavam dispostos a emprestar nestas condições. Com efeito, abundam os textos bíblicos que supõem o empréstimo com juro, uns por o denunciarem (*Pr* 28, 8; *Ez* 18, 13;22,12) e outros por louvarem quem dele se abstém (*Sl* 15, 5; *Ez* 18, 5-9,14-17). Uma maneira de incentivar o empréstimo sem infringir a lei relativa à proibição do juro foi a prática dos penhores e, sobretudo, das hipotecas. A Bíblia menciona frequentemente os penhores que os devedores entregam aos credores no momento do empréstimo. O penhor tinha muitas vezes um valor simbólico sem proporção com a importância da dívida. É o caso do manto, sem dúvida, o objecto mais mencionado neste contexto (*Am*

2, 8; *Mq* 2, 8; *Job* 22, 6). A lei estipula que o credor deve devolvê-lo ao devedor ao pôr do sol, pois se trata da única coisa que ele tem para se cobrir de noite (32). Noutros casos os credores, para consentirem um empréstimo de gêneros (cereais) ou de dinheiro, exigiam uma hipoteca, que garantia o reembolso. A hipoteca podia ser constituída não só por parte ou pela totalidade dos bens fundiários do devedor, mas também pela pessoa de um ou de vários membros da sua família. As realidades hipotecadas ficavam na posse do devedor mas, em caso de insolvência na data fixada, o credor tinha o direito de se apoderar delas: No caso de bens fundiários, não havia legalmente transferência de propriedade, pois o devedor ficava com o direito de os resgatar, o que podia ser feito por ele próprio ou por certas pessoas da sua família (36). Se a realidade hipotecada era uma pessoa, a insolvência levava praticamente à escravatura (*2Rs* 4, 1-7; *Neemias* 5, 1-13).

Os diferentes códigos legais bíblicos contêm disposições destinadas a evitar os inconvenientes mais flagrantes destas práticas. Ordenam aos credores que usem de humanidade no exercício do seu direito (*Ex* 22, 25-26; *Dt* 24, 6.10-13.17; *Lv* 25, 39) e que perdoem as dívidas no ano sabático (*Dt* 15, 1-11), assim como aos senhores que reconheçam ao escravo israelita o direito à alforria após seis anos de escravidão (*Ex* 21, 1-6; *Dt* 15, 12-18). A lei do jubileu previa o perdão das dívidas, a alforria e até a restituição dos bens aos seus antigos proprietários cada cinquentos anos (*Lv* 25, 8-43). Não há nenhum indício de que jamais tenha sido posta em prática esta última lei, que talvez não tenha passado de uma visão utópica. Também não há testemunhos da aplicação da lei relativa à alforria após seis anos de escravidão (38). É verdade que *Jr* 34, 8-22 relata um caso de alforria, mas trata-se de uma alforria geral devida a uma medida excepcional tomada por Sedecias (597-587 a.C.). Além disso, não teve efeitos duradouros, pois os senhores voltaram logo a apoderar-se dos escravos.

Numa palavra, tudo parece indicar que *Is* 5, 8 condena a constituição de latifúndios mediante a confiscção de pequenas propriedades de devedores insolventes. Tratar-se-ia de uma prática legal contra a qual os pequenos proprietários não tinham nenhuma possibilidade de recurso, isso explicaria o emprego de um vocabulário sem qualquer conotação jurídica ou moral.

De acordo com a estrutura moral da forma elaborada dos oráculos deste tipo, o v. 9 marca uma transição. Após a denúncia do v. 8, a primeira parte do v. 9 introduz a citação de um juramento de *lavé*

de que Isaías diz ter tido conhecimento por meio de uma audição, lavê jura que os ricos denunciados no v.8 não poderão aproveitar-se dos bens que acumularam. Não terão família para habitar as casas. As vinhas não produzirão quase nada. Os campos produzirão um décimo do que neles tiverem semeado. A produtividade dos campos na Palestina depende — isso era particularmente verdadeiro na Antiguidade — não só da qualidade da terra, mas também da quantidade de chuva que cai durante o ano e da altura do ano em que ela cai. As informações de que dispomos a esse respeito não são anteriores ao séc. I a. C., isto é, cerca de seis séculos posteriores a Isaías. Com efeito, graças aos escritos talmúdicos sabe-se que, entre o séc. II a. C. e o séc. V da era cristã, a colheita média de trigo era 5 por 1,75 por 1 era uma boa colheita (cf. *Eclo* 7,3) e 3,75 por 1 era uma má colheita⁽⁴⁰⁾. Esses valores eram ainda sensivelmente os mesmos quinze séculos mais tarde entre os agricultores palestinos no começo deste século⁽⁴¹⁾. Dada essa constância, é possível que esses fossem já aproximadamente os valores do séc. VIII a. C.⁽⁴²⁾. Nesse caso, o décimo que Isaías anuncia representaria cerca de 2% de uma colheita média.

Os mecanismos legais que permitem tal acumulação de bens são provavelmente o objecto da denúncia de Is 10, 1-4^a, oráculo do mesmo tipo que o de Is 5, 8-10 e que outrora pertenceu à mesma colectânea.

1. Alí Os que estipulam estipulações iníquas,
os escreventes que escrevem diligentemente a opressão,
2. privando de justiça os indigentes,
roubando o direito aos pobres do meu povo,
fazendo das viúvas sua presa
e saqueando os órfãos.
Que fareis no dia do castigo,
quando a desgraça vier de longe?
A quem corréreis por ajuda?
Onde deixareis (à salvo) vossa fortuna?
- « Se não se curvarem entre os prisioneiros
cairão entre os mortos. »

Este texto denuncia certamente pessoas que se aproveitam da sua situação para se apoderarem dos bens dos pobres, das viúvas e dos órfãos. É no entanto difícil saber quem são essas pessoas, qual é o seu estatuto e de que meios legais se servem. Com efeito,

o v. 1 apresenta-as unicamente como sujeitos das acções denunciadas. Além disso, os termos usados não são suficientemente explícitos para se poder saber exactamente e com plena certeza de que acções se trata e a que título os seus autores as fazem. Pensa-se em geral que o texto se refere a funcionários reais que têm entre outras atribuições o encargo de adaptar a legislação tradicional às novas situações políticas e económicas⁽⁴³⁾. Isaías acusá-los-ia de pôrem os seus poderes legislativos ao serviço dos próprios interesses, a expensas dos direitos das classes mais desfavorecidas cuja defesa era uma das prioridades da legislação tradicional. Em vez de traduzir na prática esta defesa dos indefesos, os funcionários em questão imporiam, pelo contrário, uma jurisprudência unicamente destinada a legalizar a sua própria rapina dos bens dos pobres, tratados como se fossem inimigos derrotados que é legalmente permitido despojar⁽⁴⁴⁾.

É possível que Is 10.1 se refira a contratos de natureza económica entre pessoas com posses muito desiguais⁽⁴⁵⁾. Não podendo negociar condições justas nem escapar ao contrato, por exemplo, de empréstimo, os pobres eram obrigados a aceitar as condições ditadas pelos ricos. Isaías condenaria esses contratos, por os considerar iníquos e fonte de desgraça para os pobres. Por outras palavras, Is 10, 1-4^a talvez vise as mesmas pessoas e as mesmas práticas que Is 5,8-10 e aponte para os mecanismos legais de que os ricos se serviam para constituir os seus latifúndios.

As duas compreensões do texto não são incompatíveis. Com efeito, é possível que as pessoas denunciadas sejam ricos funcionários que se aproveitam do poder que lhes dão ao mesmo tempo o dinheiro e a função administrativa. No caso de se tratar de simples particulares, os seus contratos fazem parte de uma prática sancionada pelas autoridades.

Seja como for, Isaías declara às pessoas denunciadas que de nada lhes servirão as riquezas que acumularam no dia do castigo, provavelmente a invasão assíria. Nesse dia, as que não se encontrarem entre os prisioneiros estarão entre os mortos.

2.1.2.2. Os juizes

Isaías denuncia as pessoas que têm entre as suas atribuições a administração da justiça e acusa-as de corrupção e de abuso do

poder. Assim, em *Is* 1, 23, dirige-se a Jerusalém personificada nestes termos:

«Os teus magistrados (⁴⁶) são uns rebeldes,
cúmplices de ladrões.
Todos gostam do suborno (⁴⁷)
e correm atrás dos presentes.
Ao órfão não fazem justiça
e a causa da viúva não os atinge.»

Para Isaias, as autoridades de Judá que, de uma forma ou outra, têm a missão de administrar a justiça são uns criminosos que se aproveitam da sua situação para estolar e devorar o povo. O próprio lavé os vai processar, acusar, julgar e condenar. É o que diz claramente *Is* 3, 14-15 (⁴⁸):

- 14 «lavé vai processar
os anciãos (⁴⁹) e os magistrados do seu povo.
"Fostes vós que devorastes a vinha.
A espoliação dos pobres está em vossas casas.
15 Que direito tendes de esmagar o meu povo,
de moer o rosto dos pobres";
oráculo do Senhor lavé dos Exércitos.»

2.1.2.3. Os que vivem na opulência e no luxo

Isaias denuncia e condena também aqueles que, tendo acumulado grandes bens em suas mãos, vivem no luxo, na ostentação e na despreocupação (*Is* 3, 16-17; 24, 5, 11-13; 32, 9-14). Citaremos só *Is* 5, 11-13, outro oráculo começado por *hōy* e pertencente à mesma colectânea que *Is* 5, 8-10 e 10, 1-4^o:

- 11 «Ai! Os que madrugam
para correr atrás da bebida:
e, tarde no serão,
o vinho os afogueia.
12 São cítaras e harpas, tamborins e flautas,
vinho para seus banquetes,
mas para a acção de lavé não olham:
e a obra de suas mãos não a vêem.

- 23 Por isso o meu povo será exilado,
por falta de conhecimento.
A sua nobreza, uns famintos,
e a sua população ressequeirá de sede.»

Ao denunciar as bebedeiras dos opulentos por os tornarem incapazes de reconhecer a obra de Iavé (cf. também 5, 22-23; 22, 13; 28, 1-4 7-8; 29, 9-10), Isaías transpõe para a obra de Iavé o que a corrente sapiencial diz da sabedoria (*Pr* 20, 1; 21, 17; 23, 20-21, 29-35). O profeta anuncia que, por não saber discernir a acção de Iavé, é todo o povo que será arrastado para a desgraça.

2.1.2.4. Os que pretendem prestar culto a Iavé sem justiça

Isaías denuncia também o culto. O texto clássico é *Is* 1, 10-17.

- 10 «Ouvi a palavra de Iavé,
governantes de Sodoma.
Escutai a instrução do nosso Deus, povo de Gomorra.
11 "Que me importam vossos numerosos sacrifícios?"
Diz Iavé:
'Estou farto dos holocaustos de carneiros
e da gordura de bezerros cevados;
No sangue de touros, cordeiros e bodes
não tenho prazer.
12 Quando vindes apresentar-vos diante de mim,
quem vos pediu
para pisar meus átrios?
13 Não continueis a trazer-me oferendas vãs.
Elas são para mim um fumo abominável.
Lua nova, sábado e assembleia,
não posso suportar iniquidade e solenidade.
14 As vossas luas novas e as vossas festas,
odero-as.
São para mim um peso,
Estou cansado de carregá-las.
15 Quando estendeis as mãos,
desvio de vós o olhar.
Ainda que multipliqueis as orações,
não as ouço.
Vossas mãos estão cheias de sangue!

- 16 Lavai-vos, purificai-vos!
Tirai as vossas más acções
da minha vista.
Cessai de praticar o mal.
- 17 Aprendei a praticar o bem,
buscai o direito,
corrigi o opressor, fazei justiça ao órfão,
defendei a causa da viúva.»

O culto era um aspecto muito importante da vida pública de Israel/Judá, como também dos outros povos vizinhos. Não há nenhuma razão para pensar que Isaías rejeita essa expressão religiosa por si mesma. O texto diz claramente que lavé rejeita o culto que Judá, governantes e povo, pretendem então prestar-lhe, por ser vão (v. 13), por coexistir com a iniquidade (v. 13) e por ser oferecido por mãos cheias do sangue dos pobres derramado injustamente (v. 15).

O culto é o sinal e a expressão de uma relação entre o povo ou um indivíduo e lavé. Sendo ele o fundamento e o garante da justiça, o defensor e o protector das vítimas da injustiça, lavé não pode aceitar o culto que pretendem prestar-lhe mãos cheias de injustiça e fingir assim uma relação entre o oferente e ele que de facto não existe nem pode existir nessas condições, lavé só pode aceitar um culto praticado por mãos justas. A justiça é uma condição *sine qua non* para que haja um culto agradável a lavé. Ao oferecer a lavé um culto que é acompanhado pela injustiça, Judá, sobretudo os seus chefes, tenta de alguma maneira subornar a lavé: Se lavé o aceitasse, tornar-se-ia cúmplice da injustiça, como um juiz corrupto que, por causa dos seus interesses pessoais, fecha os olhos sobre os crimes que devia condenar⁽⁶⁰⁾.

2.2. A CRISE SIRO-EFRAIMITA (735/734-732 A. C.)

2.2.1. ESBOÇO DA SITUAÇÃO HISTÓRICA

Tiglat-Pileser III esteve ocupado no Norte (Urartu) e no Este (Média) entre 737 e 735 a. C. Esta ausência do exército assírio encorajou os reis de Damasco, de Tiro e de Israel a não prestarem a vassalagem que deviam ao rei da Assíria.

Por seu lado, Judá é atacado em mais do que uma frente. No Sul, Edom reconquista Eilat e priva Judá do acesso ao mar Vermelho (2Rs 16, 6). No entanto, o perigo mais grave vem do Norte. Consiste na

guerra que movem a Judá, Damasco e Israel, coligados. Estes invadem o território de Judá e cercam Jerusalém com o intuito de destituir Acaz e de o substituir por um tal Ben-Tabeel (2Rs 15, 37; 16, 5; Is 7, 1-2.8). Segundo J. Begrich, cuja interpretação se tornou comum, esta guerra era um episódio da organização da revolta anti-assíria⁽²¹⁾. Querendo evitar a existência de um país neutro, senão pró-assírio, na sua retaguarda, Damasco e Israel tentam obter a adesão de Judá à coligação anti-assíria. Perante a recusa primeiro de Jotão e depois de Acaz, Damasco e Israel intervêm militarmente para instalar no trono de Jerusalém um partidário da luta contra a Assíria, Ben-Tabeel, talvez um príncipe judaico. Embora suscite algumas dificuldades, esta interpretação da crise siro-efraimita, tem a vantagem de situar o conflito no contexto da política internacional. As outras interpretações que foram propostas⁽²²⁾ repousam sobre bases ainda mais frágeis e estarram com outras dificuldades não menos sérias.

Seja como for, Acaz pede auxílio à Assíria e põe-se sob a sua protecção a troco do reconhecimento da sua suserania (2Rs 16, 7-9). Além de enfraquecido pela guerra, o reino de Judá torna-se assim um pequeno satélite do poderoso Império Assírio.

De facto, Tiglat-Pileser III fez três expedições no Sudoeste entre 734 e 732 a. C. de que resultou a submissão à Assíria do Sul da Síria, da Fenícia, da Palestina e da Transjordânia (Amon, Moab e Edom)⁽²³⁾. A expedição de 734 visava a Filisteia e tinha um objectivo sobretudo económico. A Assíria procurava o controlo dos portos filisteus (Ascalon e Gaza) e das rotas comerciais tanto entre o Egipto e a Ásia como entre a Arábia e o Mediterrâneo. Entre as conquistas assírias de 733 está uma boa parte do território de Israel (Galileia e Galaad) e de Damasco (cidades do Haurã e do Bachã). Em 732 Tiglat-Pileser III ocupou-se sobretudo do reino de Damasco. Conquistou-lhe a capital e o que restava do território. Anexou esse território e deportou parte da sua população. Foi o fim do reino aramaico de Damasco. O reino de Israel sobreviveu, provavelmente porque entretanto houve um golpe de Estado pró-assírio. O rei Peká foi derrubado e substituído por Oseias Ben-Ela, que se apressou a reconhecer a suserania de Tiglat-Pileser III (2Rs 15, 29-30). No entanto, Israel saiu da crise muito diminuído: sem nenhuma independência política e privado de grande parte do território.

A presença da Assíria às suas portas constituía uma grave ameaça para o Egipto, para os seus interesses na Ásia e até para a sua independência. Por isso, o Egipto, apesar da sua fragmentação política de então, não tardará a tentar afastar o perigo assírio. A Pa-

Istina vai ser durante mais de um século o campo de batalha egípcio-assírio. O Egipto intervém na Palestina às vezes com o seu exército, mas mais frequentemente com os seus diplomatas, que procurarão manter viva a chama da revolta anti-assíria.

2.2.2. TOMADAS DE POSIÇÃO DE ISAÍAS

A crise siro-efraimita provocou uma viragem na carreira de Isaías. Sem descurar a política interior, Isaías volta-se para a política exterior de Judá, a qual se tornará a sua preocupação dominante durante o resto da sua carreira.

Isaías insiste na fraqueza dos coligados siro-efraimitas e garante, em nome de Iavé, que eles não realizarão o seu projecto de se apoderar de Judá e de substituir o seu rei. Por isso, Judá não tem nada que temer a sua ameaça. É o que Isaías diz a Acáz no relato de *Is* 7, 1-9:

«Cuidado! Fica tranquilo, não temas nem desfaleça teu coração diante desses dois pedaços de tições fumegantes, por causa da ardente cólera de Rezin, de Aram e de Ben-Romelias (v. 4). Já que Aram, Efraim e Ben-Romelias tramaram o mal contra ti dizendo (v. 5): 'Subamos contra Judá, amedrontemo-lo, conquistemo-lo e façamos rei Ben-Tabeel' (v. 6).

Eis o que diz o Senhor Iavé:

'Tal não se realizará, tal não sucederá (v. 7),

(...)'»

Talvez fosse também esse o sentido que tinha na boca de Isaías o nome do 'Emmanú'el (Deus Connosco) de quem *Is* 7.14 anuncia o nascimento (54).

Além disso, Isaías anuncia expressamente a derrota de Damasco e de Israel pela Assíria. Fã-lo por meio da acção simbólica relatada em *Is* 8, 1-4: 'Iavé ordenou-me: Toma um quadro grande e escreve nele em letra corrente: 'Pertença de Rápida Presa Iminente Saque' (v. 1). Então tomei como testemunhas dignas de fé o sacerdote Urias e Zacarias, Ben-Baraquias (v. 2). Em seguida aproximei-me da profetisa e ela concebeu e deu à luz um filho. Iavé ordenou-me: 'Põe-lhe o nome de Rápida Presa Iminente Saque (v. 3), porque antes que o menino saiba dizer papá e mamã serão levadas as riquezas de Damasco e a presa de Samaria perante o rei da Assíria' (v. 4).

Segundo uma interpretação provável, o nome de Um Resto Voltará (*Is* 7.3), na boca de Isaías, também era um anúncio da derrota

dos coligados siro-efraimitas. Os exércitos de Damasco e de Israel que invadiram Judá serão desbaratados. Só um resto dos seus soldados escapará e voltará a suas casas (58).

Contrariamente ao que poderia pensar-se, para Isaías a ruína de Damasco e de Israel não implica necessariamente a paz e o bem-estar de Judá. Com efeito, estes não dependem de forma alguma do destino dos inimigos, mas unicamente do comportamento de Judá. É o que diz Is 7,9^b: 'Se não credes, não vos mantereis firmes'. Esta fé de que fala Isaías consiste numa atitude de confiança absoluta em Iavé e numa entrega total nas suas mãos. Isso excluía concretamente o recurso à Assíria, que foi a política adoptada por Acaz. Por isso, Isaías, numa inversão de papéis tragicamente irónica, anuncia a Judá a terrível invasão assíria, sob a imagem de um impetuoso transbordamento do rio Eufrates. Em vez da paz e do bem-estar que Judá esperava, da Assíria só virá a ruína (Is 8, 5-8^c):

- 5 Javé voltou a falar-me:
- 6 Já que este povo recusou
as águas de Siloé que correm mansamente
(...)
- 7 O Senhor fará subir contra eles
as águas do Rio impetuosas e abundantes
(...) (5^b)
Galgará todas as suas margens,
passará por cima de todas as suas ribeiras.
- 8 Irrompe em Judá, inunda-o e submerge-o
até chegar ao pescoço.
(...)+

O anúncio de Isaías relativo a Damasco e a Israel não tardou a cumprir-se. De facto, a Assíria destruiu o reino de Damasco logo em 732 e o de Israel dez anos mais tarde, em 722 a. C. No entanto, Isaías fracassou no seu objectivo de levar Judá a entregar-se inteiramente a Iavé. Com efeito, Acaz seguiu a sua política sem fazer caso das advertências do profeta. Em vez de pôr a sua confiança em Iavé, como pedia Isaías, pô-la no poder da Assíria. Depois deste malogro, Isaías parece ter-se retirado da vida pública durante vários anos. Pelo menos, não se conhece nenhuma intervenção sua até aos acontecimentos que levaram à ruína do reino em Israel em 722 a. C., altura em que talvez tenha pronunciado Is 28, 1-4.

2.3. A REVOLTA ANTI-ASSÍRIA PROMOVIDA POR ACHDOD ENTRE 713-711 A. C.

Em 713 a. C. Sargão II depõe Azuri, rei do Estado filisteu de Achdod, por infidelidade. Põe no seu lugar Ahimef. Pouco tempo depois, o partido anti-assírio destrona Ahimef e substitui-o por Yamani ou Iadna, que se lança na organização de uma coalizão anti-assíria. Incita à revolta os outros Estados filisteus, assim como Judá, Edom e Moab. Procura o apoio egípcio⁽⁵⁷⁾.

A Assíria intervém em 711. Ao aproximar-se o exército assírio, Yamani refugia-se no Egito ou talvez mesmo na Núbia. Em vez de ajudá-lo, o Egito prende-o e extradita-o para Nínive. O exército de Sargão II apodera-se de Achdod, Achdod Marítima e Gat.

Os documentos assírios dizem que Yamani procurou a adesão de Judá à revolta. No entanto, nem os documentos assírios nem os textos bíblicos permitem saber qual foi a resposta de Judá então governado por Ezequias. Se este participou na revolta, deve ter-se retirado a tempo de evitar as represálias assírias.

Segundo Is 20, Isaías expressou a sua posição mais uma vez mediante uma acção simbólica, que não devia passar despercebida. Por ordem de lavê, Isaías andou nu e descalço durante três anos. O texto expressa claramente o sentido deste comportamento estranho: «Disse lavê: 'Assim como andou o meu servo Isaías nu e descalço durante três anos, como sinal e prodígio para o Egito e para Kuch⁽⁵⁸⁾, assim o rei da Assíria levará os prisioneiros do Egito e os exilados de Kuch, jovens e velhos, nus e descalços, com as nádegas descobertas — vergonha do Egito! — (v. 4). Então ficarão apavorados e confusos por causa de Kuch, sua esperança, e do Egito, seu orgulho (v. 5). Os habitantes destas costas dirão: 'Eis o que era a nossa esperança, à qual corremos por ajuda para nos livrar do rei da Assíria. Como poderemos nós escapar?'» (v. 6). Embora mime de antemão o destino dos prisioneiros egípcios levados pela Assíria, Isaías dirige-se a Judá para avisá-lo de que nem ele nem os outros Estados palestinianenses podem contar com a força egípcia para sacudir o jugo assírio.

2.4. A REVOLTA ANTI-ASSÍRIA DE 705-701 A. C.

2.4.1. ESBOÇO DOS ACONTECIMENTOS.

Em 705 Sargão II morre no campo de batalha. Sucede-lhe seu filho Sennakerib. Por serem momentos de relativa instabilidade e fra-

quaza do poder, as mudanças de rei na Assíria eram normalmente ocasião de revoltas. Foi o que aconteceu em 705 a. C. Desta vez a revolta estendeu-se a uma grande parte do império. Credo ter chegado o momento de se libertar do domínio assírio, Ezequias, não só se revoltou, mas toma uma parte muito activa na organização de uma coligação anti-assíria, apoiada pelo Egipto, à qual aderiram os Estados filistéus de Ascalon e de Ekron e os Estados fenícios de Sídon e Tiro.

Com vistas à organização da coalizão, o reino de Judá desenvolveu uma actividade diplomática importante. Houve um vaivém de embaixadas entre Judá e o Egipto (Is 18, 1-2.4; 30, 1-5.6-8; 31, 1-3), assim como negociações entre Ezequias e o caldeu Mardukapaliddina (Merodax-Baladan) (2Rs 20, 12-19; Is 39, 1-8), rei da Babilónia e chefe da frente sul da revolta, formada por uma vasta coligação de Caldeus, Arameus, Babilónios e Elamitas. Judá interveio na Filisteia, não só diplomaticamente, mas também militarmente. Os anais de Senaquerib⁽⁵⁹⁾ acusam Ezequias de ter guardado prisioneiro em Jerusalém Padi, rei de Ekron, que o partido anti-assírio local havia derrubado e entregado ao rei de Judá. Além disso, Ezequias deve ter conquistado e anexado alguns territórios filistéus no Norte da Chefele e talvez mesmo a cidade de Gat (2Rs 18,8,8)⁽⁶⁰⁾.

Senaquerib voltou-se primeiro para o Sul. A sua primeira expedição militar em 703 teve por teatro a Babilónia, onde derrotou a coalizão chefiada por Mardukapaliddina. A segunda campanha militar, em 702, visou os Cassitas e os Isabigaleus, a este da Assíria. Finalmente, em 701, Senaquerib consagrou a sua terceira expedição militar a submeter a Fenícia e a Palestina. Os documentos contemporâneos, tanto assírios como hebraicos, são unânimes⁽⁶¹⁾: a campanha foi catastrófica para o reino de Judá. O exército assírio invadiu-o, conquistou praticamente todo o seu território e cercou Jerusalém, onde encerrou Ezequias «como um pássaro na gaiola»⁽⁶²⁾. Ezequias rendeu-se. Senaquerib exigiu-lhe o pagamento de indemnizações de guerra elevadíssimas. Para pagá-las, Ezequias teve que esvaziar os cofres do palácio e os cofres do templo e até arrancar o revestimento metálico das portas do templo. Além disso, Senaquerib levou despojos de guerra muito importantes e um grande número de prisioneiros. Senaquerib também amputou a Judá uma grande parte do seu território que distribuiu entre os reis filistéus que lhe haviam permanecido leais: Mitinti de Achdod, Padi de Ekron, Cibbel de Gaza e ainda o rei de Ascalon, de quem não é dado o nome.

O saldo da revolta de Ezequias foi inteiramente negativo. Longe de libertar Judá, a revolta teve por resultado o reforço do domínio assírio. É verdade que Ezequias salvou a vida e até conseguiu permanecer no trono e evitar a destruição de Jerusalém, mas Judá perdeu uma grande parte do território e da população e ficou com os cofres vazios.

Uma boa parte dos oráculos de Isaías que a tradição conservou parecem ter sido pronunciados entre 705 e 701 a. C. De nenhum outro período da longa actividade de Isaías se conhece um número tão elevado de oráculos. Se a tradição reflete a realidade histórica, Isaías esteve particularmente activo entre 705 e 701 e as suas tomadas de posição foram então mais frequentes e mais numerosas que em qualquer outro momento.

2.4.2. POSIÇÃO DE ISAÍAS EM RELAÇÃO À REVOLTA

Isaías opôs-se sem dúvida alguma à política oficial decidida por Ezequias e seus conselheiros. Por falta de documentos é, no entanto, impossível saber se Isaías é um caso isolado ou se havia em Jerusalém um ou mais partidos na oposição de que o profeta seria o único representante que se conhece. A aliança com o Egipto parece ter sido o ponto em que o desacordo entre o profeta e o rei e seus conselheiros foi mais flagrante. Ora a aliança com o Egipto era dirigida contra a Assíria. Por isso, é opinião comum que Isaías se opunha à revolta anti-assíria. O ponto da discórdia entre Isaías e Ezequias e seus conselheiros seria justamente a atitude em relação à Assíria. Enquanto o rei e seus conselheiros eram partidários da revolta, Isaías teria militado contra ela. A maioria supõe, muitas vezes de maneira mais ou menos implícita, que Isaías advogava a neutralidade entre o Egipto e a Assíria, as duas potências que se enfrentavam sobre o solo palestinese. Estes autores esquecem-se de que, estando ligado à Assíria por um juramento de fidelidade desde há cerca de três décadas, o rei de Judá não podia ficar neutro. Só tinha a escolha entre a fidelidade ao juramento prestado, isto é, a submissão à Assíria, e a infidelidade, isto é, a revolta. A menor veleidade de neutralidade da parte de Judá seria tida pela Assíria por uma infidelidade e uma revolta. De facto, alguns autores pensam que Isaías militava pela submissão à Assíria por pragmatismo ou por razões teológicas. Entre as defesas recentes desta posição pode mencionar-se a de J. Høgenhaven⁽⁶³⁾.

É certo que cerca de um século mais tarde Jeremias e Ezequiel condenarão sem apelo a revolta anti-babilônica e porão a submissão a Nabucodonosor como condição da salvação da cidade de Jerusalém e dos seus habitantes (*Jr* 21, 8-10; 27-28; 38; 2-3.17-23; *Ez* 17.11-21). Nada de semelhante se encontra nos oráculos de Isaías.

Is 30, 15 supõe, pelo contrário, que Isaías aspirava, como o rei e os seus conselheiros, à vitória de Judá:

«Com efeito, assim diz o Senhor Iavê, o Santo de Israel:
 "Na inactividade e no repouso estará a vossa vitória,
 na tranquilidade e na calma estará a vossa valentia",
 mas vós não quereis.» (64)

No contexto histórico de Isaías, o inimigo sobre o qual tanto o profeta como Ezequias e os seus conselheiros esperam a vitória deve ser a Assíria. Ora, a vitória sobre a Assíria implicava a rejeição da sua suserania, numa palavra, a revolta. Embora nenhum texto isaiano apêlo explicitamente a ela — Ezequias e os seus conselheiros não precisavam de tal apelo — a revolta parece ter tido o aval do profeta.

2.4.3. OPOSIÇÃO DE ISAÍAS À ESTRATÉGIA DE JUDÁ

Isaías opõe-se, sim, de maneira radical e irredutível, mas unicamente aos meios escolhidos para levar a revolta a bom termo. Ezequias e os seus conselheiros contam para isso com a força militar dos seus aliados, particularmente do Egipto, e com a força militar judaica. Isaías condena a tal estratégia e anuncia o seu fracasso.

2.4.3.1. Denúncia da aliança com o Egipto e anúncio do seu fracasso

Isaías denuncia a aliança com o Egipto e condena a confiança que Judá punha na força militar egípcia, sobretudo na sua poderosa cavalaria e nos seus numerosos carros. São vários os textos que expressam esta condenação. Começemos por 30, 6-8:

«Oráculo das Bestas do Negueb.
 Através de uma terra de angústia e aflição,
 de leões e leões rugidores,

- de víboras e dragões voadores,
 levam sobre o dorso de jumentos suas riquezas
 e sobre a bossa de camelos seus tesouros
 a um povo que não servirá de nada.
- 7 O Egípto, vento e vazio será a sua ajuda.
 Por isso o chamo "Rahab Reduzido à Inacção".
- 8 Agora vai e escreve-o sobre uma tabuinha
 na presença deles,
 gravá-o num documento, para ser no futuro
 um testemunho (65) para sempre.»

Este trecho refere mais uma acção simbólica, como *Is* 8, 1-4 e 20, 1-6. Como em 8, 1-4, trata-se de dar e de escrever um nome simbólico. Desta vez o nome é dado ao Egípto (cf. *Sl* 87,4). Rahab é o monstro mítico do Caos que lavé venceu na Criação (66). Embora seja difícil saber o que sugeriu a Isaias a escolha de tal nome, o seu sentido é claro: o Egípto pode parecer uma potência tão terrível como o monstro do Caos, mas de facto é um "Rahab Reduzido à Inacção", incapaz de se mexer. Na lógica da imagem, deve concluir-se que a inacção do Egípto é causada pelo próprio lavé. As afinidades tanto literárias como lógicas de *Is* 30, 6-8 e *Is* 20, 1-6 são flagrantes. Nos dois casos, a acção simbólica visa directamente o Egípto, mas sua mensagem, que é idêntica, dirige-se a Judá. Este não pode contar com a ajuda do Egípto. Específico a *Is* 30, 6-8 é a insistência no carácter ilusório da potência egípcia e no custo da aliança de Judá com ela.

Vejamos ainda *Is* 30, 1-5 e 31, 1-3, oráculos começados pela interjeição fúnebre *hóy*, que revelam claramente a verdadeira razão da oposição de Isaias à aliança com o Egípto. Em 30, 1-5, temos:

- 1 «Ai! Filhos que se rebelam — oráculo de lavé —
 executando planos, mas não meus,
 fazendo uma efusão, mas não do meu espírito,
 de maneira a acumular pecado sobre pecado.
- 2 que se põem a caminho para descer ao Egípto,
 mas a minha boca, não a consultaram,
 para refugiar-se no refúgio do faraó,
 para abrigar-se à sombra do Egípto.
- 3 O refúgio do faraó tornar-se-á uma vergonha
 e o abrigo à sombra do Egípto uma confusão.

4 (...)

5 todos ficarão desiludidos com um povo que não lhes
será de nenhuma utilidade,
de nenhuma ajuda, (nem utilidade),
mas antes se tornará uma vergonha e até um opróbrio.»

Isaias trata os habitantes de Judá filhos rebeldes por fazerem e executarem planos que não são nem têm em conta Javé, mas até equivalem a trocar Javé pelo Egípto e pelo faraó. Esta passagem está estruturada pela oposição entre o Egípto e Javé. A oposição e, por conseguinte, o alcance religioso da aliança com o Egípto ressaltam ainda e, especialmente, do vocabulário e das imagens com que esta aliança é evocada nos vv. 2-3: "Para refugiar-se no refúgio do faraó, para abrigar-se à sombra do Egípto" (*l'wz bml'wz p'rh wltswt bsl mšrym*). Com efeito, as imagens do refúgio e do abrigo, expressas exactamente nestes termos, são comuns na linguagem litúrgica hebraica (*Salmos* e passagens afins) para evocar a protecção que o orante procura ou encontra em Javé ou numa realidade em relação com Javé. *Is* 30, 2-3 é uma das raras passagens bíblicas em que essas imagens se referem afirmativamente a uma realidade não divina ou que, pelo menos, não está em relação imediata com Javé²⁷. Foi por causa da sua conotação religiosa inequívoca que Isaias escolheu esse vocabulário. Usando-o, eleva a aliança com o Egípto ao nível religioso e julga-a de um ponto de vista teológico. Com efeito, dizer que Judá busca refúgio e abrigo no Egípto e no faraó equivale a dizer que Judá lhes atribui um papel que só Javé pode desempenhar. Isaias declara deste modo que, ao fazer aliança com o Egípto, Judá põe este país no lugar de Javé. Aos olhos de Isaias, a política de aliança com o Egípto é, por conseguinte, uma forma de idolatria, que só poderá acarretar confusão e vergonha.

A mesma apreciação da aliança com o Egípto e a mesma oposição entre o Egípto e Javé são expressas de maneira ainda mais incisiva em *Is* 31, 1-3:

1 «Al! Os que descem ao Egípto em busca de ajuda,
Apoiam-se nos cavalos,
põem a sua confiança nos carros, porque são muitos,
e nos cavaleiros, porque são muito poderosos;
mas não voltam os seus olhares para o Santo de Israel
nem buscam a Javé,

- 3 «Mas o Egípto é humano e não divino,
 os seus cavalos são carne e não espírito,
 lavé estenderá a mão,
 tropeçará o que ajuda e cairá o que é ajudado,
 ambos juntos perecerão.»

De maneira ainda mais clara do que Is 30, 1-5, Is 31, 1-3 está inteiramente estruturado pela oposição entre o Egípto e lavé e revela o alcance religioso que a aliança com o Egípto tem aos olhos de Isaiás. Para o profeta, contar com a força do Egípto, com os seus numerosos cavalos e carros, é pôr o Egípto e a sua potência militar no lugar de lavé, o único protector do seu povo. Com efeito, aos olhos de Isaiás, a confiança na força militar do Egípto e a confiança em lavé são incompatíveis. Excluem-se mutuamente. Por isso, fazer aliança com o Egípto e contar com a sua força é preferir a fraqueza humana (carne) à força divina (espírito). Isaiás anuncia que o próprio lavé intervirá e com a mesma pancada arruinará o Egípto, a fraqueza protectora, e Judá, que julgava estar bem protegido.

2.4.3.2. Denúncia da confiança na força militar e anúncio do seu fracasso

Isaiás não condena só a aliança com o Egípto e a confiança que Ezequias e seus conselheiros punham na potência militar egípcia. Faz o mesmo com a confiança que eles punham na força militar de Judá, sobretudo na cavalaria e nos carros, de cuja rapidez esperavam a vitória. É o que vemos em Is 30, 15-17, texto que define, além disso, a estratégia que Isaiás propõe em nome de lavé para obter a vitória e a opõe à estratégia oficial de maneira particularmente incisiva:

- 15 «Com efeito, assim diz o Senhor lavé, o Santo de Israel:
 "Na inactividade e no repouso estará a vossa vitória,
 na tranquilidade e na calma estará a vossa valentia",
 mas vós não quereis!
 16 Pois dizeis: "Não correremos a cavalo!"
 Pois bem, fugireis.
 E (ainda): "Montaremos cavalos velozes!"
 Pois bem, velozes serão os vossos perseguidores.»

Como os textos precedentes, Is 30, 15-17 está estruturado pela oposição entre a estratégia de lavé revelada por Isaiás e a estratégia oficial judaica. Segundo a estratégia divina, Judá obteria a vitória

pela inactividade e pelo repouso; a valentia de Judá (*g^o b^orah*) residiria na tranquilidade e na calma. A inactividade, o repouso, a tranquilidade e a calma são a expressão concreta da confiança absoluta em Iavé, o único que pode dar a vitória a Judá. A calma da estratégia divina proposta por Isaías, Ezequias e os seus conselheiros opõem a rapidez da cavalaria. Pois bem, o profeta anuncia-lhes que a rapidez da cavalaria, longe de lhes dar a vitória, só lhes servirá para fugir mais veozmente em debandada.

A estratégia ofensiva, representada particularmente pela cavalaria e pelos carros, fornecidos pelo Egipto, era acompanhada de um reforço do sistema defensivo de Judá (⁶⁸). A Bíblia assinala as obras empreendidas em Jerusalém. Para poder resistir a um cerco, restauraram-se as muralhas e melhora-se o abastecimento de água à cidade (*2Rs* 20, 20; *2Cr* 32, 30; *Eclo* 48, 17). A obra conhecida mais impressionante é o túnel com cerca de 544 m de comprimento que foi escavado sob a colina do sudeste, chamada do Ofel. Esse túnel permitia encaminhar a água da nascente do Gihon para o interior das muralhas e abastecer assim a cidade de maneira abundante e bastante segura. Em *Is* 22, 8^o-11, o profeta denuncia esta estratégia defensiva, exactamente como a estratégia ofensiva e pela mesma razão:

- 8^o «Voltastes os olhos, nesse dia,
para o arsenal da Casa da Floresta
9 e as cisternas da cidade de David vistes que eram muitas:
juntastes as águas do reservatório inferior.
10 Contastes as casas de Jerusalém,
demoístes as casas para tornar a muralha inacessível,
11 Fizestes um depósito entre as duas muralhas
para as águas do antigo reservatório.
Mas não voltastes os olhos para aquele que fez estas coisas,
e aquele que há muito as planeava, não o vistes.»

Este texto está estruturado por uma oposição semelhante à de *Is* 30, 1-5.15-17 e 31, 1.3. Com efeito, está enquadrado pelo par de verbos *h^oyt-r'h* (voltar os olhos-ver) usados afirmativamente nos vv. 8^o-9 e negativamente no v. 11^o. Os Hierosolimitanos voltaram os olhos para o arsenal e viram as numerosas cisternas da cidade de David (vv. 8^o-9), mas não voltaram os olhos para Iavé nem o viram (v. 11^o) (⁶⁹). Por outras palavras, os Hierosolimitanos puseram a sua própria força militar no lugar de Iavé, que fica assim excluído do seu horizonte.

2.4.3.3. Denúncia das injustiças provocadas pelos preparativos da guerra

Os preparativos para a guerra eram caros. Quem os pagava era o povo, que seria também a principal vítima da guerra. Embora não seja dito expressamente, pode supôr-se que as grandes obras promovidas por Ezequias foram feitas por trabalhadores recrutados à força entre o povo (⁷⁰). Judá, tinha que "pagar" a ajuda egípcia (Is 30, 6). Os textos não dizem de onde provinham as verbas necessárias, mas pode pensar-se que, como ocorreu noutras circunstâncias idênticas, elas provinham, pelo menos em parte, de impostos especiais (⁷¹). Por isso a preparação da guerra não podia deixar de agravar as injustiças, a expensas das camadas sociais economicamente mais fracas. De facto, Isaías associa estreitamente a estratégia e a injustiça na sua condenação. É o que acontece, por exemplo, em Is 28, 14-18, de que citaremos os vv. 15-17:

15. Vós dizeis: "Firmámos uma aliança com a Morte, com o Cheol fizemos um pacto. A torrente transbordante, quando passar, não nos atingirá, pois fizemos da mentira o nosso refúgio e na falsidade nos escondemos".
16. "Na verdade assim diz o Senhor lavê: (...) "
17. Farei do direito a régua e da justiça o nível. O granizo varrerá o refúgio da mentira e o esconderijo, as águas o submergirão".

Nos oráculos de Isaías, *mšpt* (direito) e *šdq/šdqh* (justiça), assim como os termos que lhes são etimologicamente aparentados, referem-se à justiça social, que deve reger as relações entre os membros do povo. Tal deve ser também a acepção desses termos em Is 28, 17. Por conseguinte, os termos *kzb* (mentira) e *šqr* (falsidade) do v. 15 (cf. v. 17^b), aos quais se opõem os termos *mšpt* e *šdqh* do v. 17, devem referir-se à injustiça social. A mentira e a falsidade de que os dirigentes de Jerusalém fizeram o refúgio e o esconderijo se opõem, tanto literária como logicamente, a régua do direito e o nível da justiça, isto é, os padrões com que lavê vai aferir a política

de Judá. Dado que não corresponde às exigências do direito e da justiça, esta política, contrariamente à pretensão dos seus autores, não pode garantir a Judá a vitória e o bem-estar. Muito pelo contrário, só poderá atrair-lhes a inundação assíria⁽⁷²⁾. Vários outros textos de Isaías, datando provavelmente do período entre 705 e 701, condenam ao mesmo tempo, como Is 28, 14-18, a injustiça e a estratégia. Tal é o caso de Is 28, 7-13, de que citamos só o v. 12:

«Ele (isto é, Iavé) que lhes dissera:
"É este o lugar do repouso! Dai por isso repousou ao cansado!
É este o lugar da tranquilidade!"
Mas eles não quiseram escutar».

Tal parece ser também o caso em Is 30, 9-14, de que citamos apenas o v. 12:

«Por isso, assim diz o Santo de Israel:
"Já que rejeitais esta palavra
e confiais na opressão e na deslealdade
e neias vos apoiáis
(...)».

Esta denúncia das injustiças é um elemento da mensagem de Isaías entre 705 e 701 que passou geralmente despercebido. Sem dúvida, os exegetas reconhecem a importância da justiça social na pregação do profeta, mas reservam esse tema ao primeiro período da sua actividade e, em geral, atribuem-no à influência de Amós sobre Isaías.

2.4.3.4. Denúncia da crença na imunidade de Jerusalém

Havia hierosolimitanos que pensavam estar ao abrigo de qualquer infortúnio pelo facto de que Iavé estava presente no seu templo em Jerusalém. Isaías adere sem reservas à crença na presença de Iavé em Jerusalém (Is 8, 18) e vê nesta presença uma fonte de protecção para a cidade. No entanto, Isaías rejeita as consequências que alguns compatriotas seus tiravam dessa crença. Com efeito, declara que, longe de proteger automática e incondicionalmente a sua cidade, Iavé se tornará o seu inimigo e entrará pessoalmente em

guerra com ela. É o que dizem Is 29, 1-4 e 31, 4 (73). A título de exemplo, vejamos este último texto:

«Assim me disse lavé:
 "Como ruga o leão, o leãozete, sobre a sua presa,
 contra o qual se chama todo o rancho dos pastores,
 sem que se assuste com os seus gritos,
 nem se perturbe com o seu barulho,
 assim descera lavé dos Exércitos
 para combater contra o Monte Sião e a sua colina".»

Para fazer a guerra a Jerusalém, lavé serviu-se, sem dúvida, de Assur, o «bastão da sua cólera» (Is 28, 12-14.15.17-18).

Diga-se de passagem que, segundo Isaias, a Assíria recusou o papel de instrumento de lavé, pretendendo agir por sua própria iniciativa e com o seu próprio poder e impôr o seu próprio domínio universal. Ela não podia, no entanto, subtrair-se à soberania de lavé. Por isso, sem deixar de ser o seu "bastão", tornou-se também o objecto da "cólera de lavé" (Is 10, 5-15*; 14, 24-25^a). É difícil saber em que momento Isaias anunciou a ruína da Assíria. Is 10, 5-15* supõe que o profeta conhece bem os objectivos e os métodos imperialistas da Assíria, nomeadamente a sua propaganda, que ele imita. A menção de Karkemich (Is 10,9) fixa o *terminus a quo* em 717 a. C., ano da conquista dessa cidade por Sargão II. O silêncio a respeito de Achdod sugere uma data anterior a 711 (74).

2.4.3.5. Isaias pensa que a invasão de Senaquerib lhe deu razão

Isaias pensa que os acontecimentos de 701 lhe deram razão. Como ele havia predito, a aliança com o Egipto, a rapidez dos cavaleiros e dos carros e o sistema defensivo não livraram Judá de uma grande derrota. No entanto, Isaias não vê nisso nenhum motivo para vangloriar-se. Muito pelo contrário, o profeta lamenta-se (Is 1,4-8; 22, 1-14). Em Is 1,4-8, passagem que tem outros traços elegíacos além da interjeição *hây* com que começa, o profeta lamenta a devastação de Judá e, sobretudo, o facto de, apesar desta devastação, o povo se obstinar na sua rebeldia em relação a lavé. Nessa obstinação reside, para Isaias, a extrema gravidade da situação. É o que diz Is 22, 1-14 de maneira ainda mais patética. Judá e, sobretudo, Jerusalém não

compreenderam, ou não quiseram compreender, o alcance dos acontecimentos: Não mudaram de atitude em relação à mensagem do profeta. Is 22, 1-14 evoca as reacções respectivamente de Isaías e da população de Jerusalém, tão contraditórias como haviam sido as suas posições em relação à estratégia judaica. Os Hierosolimitanos só vêem uma coisa: a sua cidade não foi destruída nem sequer tomada de assalto por Senaquerib. Apesar da magnitude do desastre, celebram ruidosamente o facto de que Jerusalém escapou (Is 22, 1-2^a.13). Nos antipodas dos festejos da cidade, Isaías chora amargamente o destino de Jerusalém, recusando qualquer consolação (Is 22, 4.12). A cidade teve mortos, ignominiosamente caídos. Os seus chefes fugiram e foram feitos prisioneiros ingloriamente (Is 22, 2^a.3). A invasão de Senaquerib era um «dia de lavé (Is 22, 5^a), isto é, um dia em que lavé deveria ter sido exaltado e todo o orgulho humano humilhado (Is 2, 11-7). Em vez disso, os hierosolimitanos fizeram desse dia uma estrondosa manifestação do seu orgulho. Em vez de voltarem para lavé, voltaram-se para o arsenal e para o sistema defensivo da cidade (Is 22, b^a.11). Em vez de se lamentar, como exigiam as circunstâncias, pedia lavé e fez Isaías (Is 22, 2^a.-4.12), festejaram ruidosamente a retirada do exército assírio (Is 22, 1-2^a. 13). Tal celebração, para Isaías, é não só absurda, pois não corresponde às circunstâncias da terrível derrota de Judá e mesmo de Jerusalém, mas até impia, pois está nos antipodas da lamentação que lavé pedia. Jerusalém perdeu a última ocasião que lhe era oferecida. Por isso, Is 22, 1-14, que refere porventura as últimas palavras de Isaías ou, pelo menos, as suas últimas palavras conservadas pela tradição, termina com uma terrível ameaça dirigida aos Hierosolimitanos:

«Revelou-me ao ouvido lavé dos Exércitos:

“Juro que não vos será expiada esta iniquidade até que morrais.”

— disse-o o Senhor lavé dos Exércitos.» (7^a)

3. CONCLUSÕES

Após ter seguido Isaías ao longo dos cerca de quarenta anos da sua carreira e ter assinelado as suas principais tomadas de posição nas diferentes circunstâncias históricas, para terminar resumamos os principais resultados desta caminhada.

A imagem de Isaías que ressaia dos seus oráculos é a de um homem profundamente empenhado com o seu povo, por cujo bem-

estar e prosperidade não cessa de lutar. As suas intervenções, segundo as nossas categorias modernas, situam-se inteiramente no campo político. As questões de política interior, concretamente a denúncia das injustiças e a luta por uma ordem social justa, dominaram no primeiro período da actividade de Isaías e ocuparam um lugar importante no último. Note-se que a mensagem social de Isaías é semelhante à que Amós proclamara pouco antes no reino do Norte (*Am* 2, 6-8; 3, 9-11; 4, 1-3; 5, 7.10.12.16-17.21-24; 6, 1-8) (76) e à que o provinciano Miqueias proclamava ao mesmo tempo na Chefia judaica (*Mq* 2, 1-5.6-11; 3, 1-4.9-12) (77).

A justiça de Isaías tem exigências que não coincidem com as exigências do direito judaico do seu tempo, mas as ultrapassam de longe. É verdade que várias das injustiças denunciadas por Isaías são expressamente proibidas por um ou por vários dos códigos legais hebraicos. É o caso do assassinio (*Is* 1, 21; cf. *Ex* 20, 130), do roubo (*Is* 1, 23; cf. *Ex* 20, 15), da opressão das viúvas, dos órfãos e dos pobres (*Is* 1, 17.23; cf. *Ex* 22, 20-23; *Dt* 24, 17-18; 27.19), da corrupção dos que têm o encargo de administrar a justiça (*Is* 1, 23; 5, 23; cf. *Ex* 23, 8; *Dt* 10, 17; 16, 19; 27, 25). Não há, no entanto, nenhuma indicação de que Isaías se refira à formulação de uma ou outra dessas leis (78). Isaías não é o intérprete nem se abriga sob a autoridade de nenhum código legal. Segundo ele diz, a sua inspiração e a sua autoridade vêm-lhe directamente do lavê, de quem ele se apresenta como o mensageiro e o porta-voz.

De facto, uma parte das práticas que Isaías considera como iníquas e denuncia deviam ser legais. Devia ser por meios legais que os detentores da autoridade administrativa e judicial ou os latifundiários, despojavam os pequenos proprietários do pouco que tinham e os privavam assim até dos seus direitos de cidadãos (5, 8-10; 10, 1-3). Era de maneira legal que os funcionários reais recrutavam os trabalhadores para as grandes obras públicas (22, 8^o-11) e cobravam os impostos necessários para custear as despesas militares e diplomáticas exigidas pela estratégia oficial (30, 6-8). Que lei poderia proibir aos ricos de se servirem das suas riquezas para festejarem (5, 11-13) ou para as oferecerem a lavê no culto (1, 10-17)? Que lei poderia proibir às damas de Jerusalém de viverem na soberba, no luxo e na despreocupação (3, 16-17.24; 32, 9-14)?

Excepto em *Is* 1, 10-17 e 5, 7, Isaías distingue claramente entre o povo, do qual lavê fala como seu povo (*Is* 3, 12.14-15), e os detentores dos poderes administrativos e judicial ou económico, aparentemente imbricados, se é que não se encontram todos nas mesmas

mãos. O povo é vítima dos seus chefes. Dentro do povo há categorias sociais que, por serem mais fracas, tinham direito a uma protecção especial por parte dos governantes, mas que são, de facto, as mais exploradas. É o caso dos órfãos, das viúvas e dos pobres em geral (79). Os detentores do poder, que deviam fazer reinar a justiça, são, pelo contrário, os promotores, os fautores e os beneficiários da injustiça.

Isaias não se dirige normalmente ao povo, mas aos seus chefes. Sem contestar a hierarquia social ou pregar a revolução, Isaias tenta simplesmente levar os detentores do poder a fazer o que deviam, pondo fim aos atropelos à justiça e não abusando da sua situação privilegiada.

A luta de Isaias pela justiça é inteiramente desinteressada. Com efeito, nada indica que ele tenha jamais sofrido pessoalmente a injustiça. O seu ponto de vista é claramente o da elite. A reforma que ele advoga não prevê nenhum papel para o povo que dela será o beneficiário.

A partir da crise siro-efraimita, o primeiro lugar cabe à política exterior e à estratégia que lhe está estreitamente ligada. O profeta condena as alianças com as nações estrangeiras, tanto com a Assíria aquando da crise siro-efraimita, como com o Egipto e os outros Estados vizinhos entre 713 e 711 e entre 705 e 701. Paralelamente, denuncia a esperança que Judá punha na sua força militar tanto ofensiva como defensiva:

É possível que Isaias tivesse uma visão particularmente lúcida da situação política no Próximo Oriente do seu tempo. Isso talvez lhe tenha permitido prever a inutilidade do pedido de auxílio à Assíria aquando da crise siro-efraimita. Por um lado, Isaias acentua a fraqueza de Damasco e de Israel, cujos reis trata de "dois pedaços de tições fumegantes" (Is 7, 4). Por outro lado, era fácil de prever que esses reinos não tardariam a estar a braços com a Assíria, contra a qual estavam em revolta. Do mesmo modo, entre 713 e 711 e entre 705 e 701, Isaias, contrariamente a Ezequias e aos seus conselheiros, pôde ter tido uma visão muito clara da fraqueza militar tanto do Egipto como dos demais aliados e do desequilíbrio das forças em presença, nitidamente favorável à Assíria, o que lhe permitiria prever o fracasso da estratégia judaica. No entanto, ele funda a sua oposição à política oficial judaica não em considerações de *Realpolitik*, mas em considerações de ordem teológica. No caso concreto da aliança com o Egipto, Isaias reconhece que o Egipto, com cuja força contavam o rei e seus conselheiros, é como o terrível Rahab, que só

Iavé pôde vericcr, mas acrescenta que o Egipto está de facto reduzido à inacção como Rahab, o que o rei e os seus conselheiros aparentemente não podiam imaginar. Isaias não nega que o Egipto tenha cavalos fogosos, muitos carros e cavaleiros, mas observa — o que devia ser evidente — que o Egipto é humano e os seus cavalos são carne, isto é, fraqueza. O que não devia ser evidente para Ezequias e seus conselheiros é a convicção de Isaias relativa à incompatibilidade entre a confiança no Egipto e a confiança em Iavé. Para Isaias, a confiança no Egipto equivalia à rejeição de Iavé. Foram exactamente as mesmas razões teológicas que levaram Isaias a denunciar também o recurso de Judá à sua própria força militar, ofensiva ou defensiva.

Claramente expressa em Is 30, 15, a estratégia proposta por Isaias é verdadeiramente surpreendente. Segundo o profeta, que diz transmitir as palavras do próprio Iavé, Judá obteria a vitória por meio da inactividade e do repouso, a sua valentia residiria na tranquilidade e na calma. Não será isto a própria negação da estratégia?

Para Isaias, Judá deve entregar-se inteiramente a Iavé, o único que pode garantir-lhe o bem-estar. Esta entrega absoluta a Iavé exclui totalmente a confiança em qualquer outra realidade. Judá deve portanto abster-se dos meios militares, alheios ou próprios, pois estes tomariam o lugar que só Deus pode ocupar⁽⁸⁰⁾.

No fim de contas é também por esta mesma razão que Isaias denuncia a injustiça. Vimos que Isaias associa a estratégia e a injustiça na mesma condenação. Essa associação poderia explicar-se pelo simples facto de que a estratégia assentava sobre injustiças ou, pelo menos, as agravava. No entanto, para Isaias, a injustiça e a estratégia de Judá encontram-se a um nível mais profundo. Tal como Isaias a concebe, a justiça faz parte da ordem do mundo, uma ordem garantida por Deus que assim a criou e a quer⁽⁸¹⁾. A justiça social é um dos aspectos da ordem do mundo. Para Isaias, a ordem jurídica que os detentores do poder fazem reinar em Judá não coincide de forma alguma com a ordem social justa criada por Iavé. A ordem jurídica de Judá é injusta. Ela implica a rejeição da ordem social justa querida por Iavé, ordem essa que os governantes substituem pela sua própria desordem, pretendendo deste modo usurpar a senhoria que só pode pertencer a Iavé. Para Isaias, o recurso à força militar e a injustiça têm em comum o facto de ambos serem uma tentativa de o homem se pôr no lugar de Iavé, de se tornar deus.

Numa palavra, Isaias não é um político, mas um profeta, isto é, um mensageiro de Iavé. Para ele, Iavé é o três vezes santo, isto é, a

própria santidade e a onnipotência, perante a qual o ser humano se descobre impureza e fraqueza (Is-6, 1-9). Isaias é assim antes de mais a testemunha da transcendência e da soberania absoluta de lavé. Para ele, toda e qualquer pretensão humana de autonomia em relação a lavé é uma tentativa de subverter a ordem do mundo e uma manifestação do orgulho, o pecado por excelência⁽¹⁾. Nesta perspectiva, a felicidade dos humanos só pode vir de lavé, em cujas mãos devem, por conseguinte, entregar-se inteiramente.

Apesar de não ser um político, Isaias passou a vida a intervir no campo da política. No entanto, fê-lo de um ponto de vista, em nome de princípios e com argumentos que são estranhos ao domínio da política. Com efeito, foi em nome de sua intuição/experiência fundamental da santidade/transcendência de lavé que Isaias julgou tanto a política interna como a política externa de Judá durante cerca de quatro décadas. Condenou as injustiças, pois via nelas a substituição da ordem justa criada por lavé pela desordem inventada pelo homem. Pela injustiça o homem tenta usurpar em seu proveito a senhoria que só pode pertencer a lavé. Pela mesma razão, Isaias condenou a estratégia de Judá, baseada no potencial militar próprio e no potencial militar das outras nações com as quais fazia aliança. Ao confiar no potencial militar, Judá põe no — e põe-se a si próprio e às outras nações — no lugar que só lavé pode ocupar. Para Isaias, tanto a injustiça como a confiança no potencial militar são assim uma espécie de idolatria, que só poderá conduzir à desgraça.

Do ponto de vista político, Isaias fracassou redondamente. Os políticos e os estrategas de Jerusalém não adoptaram o que ele apresentava como sendo o programa de lavé. É fácil imaginar quão absurda lhes pareceria, em particular, a esperança do profeta de obter a vitória sem recorrer aos meios militares.

Notas

(1) Há indícios da existência do profetismo em Ebla, na Síria Central, alguns séculos antes, em fins do 3.^o milênio ± C. Com efeito, G. Pettinato leu numa das tabuinhas (TM. 75. G. 454) encontradas em Tell Mardikh, o nome moderno do sítio da antiga ebla, *na-ri-u-tarvinab/utum*, etimologicamente equivalente ao termo *nabum* utilizado em Mari para designar os profetas dos Haneus, assim como a *nab'*, o termo

hebraico mais corrente para designar os profetas bíblicos. Veja-se G. PETTINATO, *Ebla. Un impero inciso nell'argilla*. Milão, Arnoldo Mondadori, 1979, pp. 274 e 287, nota 10. No entanto, não se encontrou em Tell Mardikh nenhum texto profético nem se sabe que formas aí tomou o profetismo.

(2) A cidade de Mari, o moderno Tell Hariri, na margem direita do Médio Eufrates (Nordeste da Síria), foi objecto de mais de duas dezenas de campanhas de escavações desde 1933-1934, dirigidas primeiro por A. Parrot e, desde 1978, por J.-C. Margueron. Entre os achados mais importantes destacam-se os arquivos reais, onde se encontraram mais de 20 000 tabuinhas ou fragmentos de tabuinhas cuneiformes. Fundada entre cerca de 3000 a 2800 a. C., a cidade conheceu um primeiro período de prosperidade até cerca de 2500 a. C. Após um tempo de decadência, voltou a levantar-se relativamente depressa e viveu novo período fasto até que Hammurabi, rei da Babilónia, a conquistou cerca de 1750 a. C. Veja-se A. PARROT, *Mari. Capitale fabuleuse*, Paris, Payot, 1974; J.-M. DURAND e D. CHARPIN, «Les Archives du Palais de Mari», *Le Monde de la Bible* 20, 1981, pp. 18-20; J. MARGUERON, «Mari capitale du Moyen Euphrate», *Le Monde de la Bible* 20, 1981, pp. 14-16.

(3) A literatura profética de Mari foi publicada por J.-M. DURAND *Archives épistolaires de Mari I/1* (Archives Royales de Mari xiv), Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1968, pp. 375-482, completar com B. LAFONT, «Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad», *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 78, 1974, pp. 7-18.

(4) Na mesma época existia um profetismo idêntico no reino de Eshnunna. Maria de Jong ELLIS, «The Goddess Kitium Speaks to Itaipliel: Oracle Texts from Ishchali», *MARI* 5, 1987, pp. 235-266.

(5) Conhecida pelo relato da viagem do egípcio Unamon, funcionário do templo de Amon em Karnak, à Palestina e à Fenícia. Tradução francesa in J. BRIEND - M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1977, pp. 73-81.

(6) Documentada pela inscrição de uma estela erigida e escrita por Zaêr, rei de Hamat e de Lach. Tradução francesa in J. BRIEND - M.-J. SEUX, *op. cit.*, p. 96.

(7) No estado actual de documentação é impossível saber se, além desse profetismo oficial, houve também nesses países um profetismo popular que não deixou ou de que não se conhecem vestígios escritos.

(8) M. WEIPPERT, «Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals», in F. M. FALES (ed.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in literary, ideological, and historical analysis* (Oriens Antiqui Collectio 17), Roma, Istituto per l'Oriente, 1981, pp. 71-115; IDEM, «Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie», in HILGE WEIPPERT, K. SEYBOLD e M. WEIPPERT (eds), *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien* (Orbis Biblicus et Orientalis 64), Friburgo (Suíça), Universitätsverlag/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, pp. 55-93. A série de obras de propaganda política acadêmicas de várias épocas e que uns chamam profecias e outros apocalipses (entre outras, os chamados «Profecia de Sûlgi», «Discurso profético de Marduk», «Profecia de Uruk», «Profecias dinásticas», KAR 421) não correspondem formalmente à noção de profecias. Veja-se o estudo cauteloso de Maria de Jong ELLIS, «Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic

Texts: Literary and Historiographical Considerations», *Journal of Cuneiform Studies* 41, 1989, 127-186. O mesmo se pode dizer da série de obras de propaganda política egípcias que têm sido frequentemente classificadas como profecias (entre outras, o quarto conto do *Papiro Westcar*, o Conto de Neferti, as chamadas «Lamentações de Ipu-uer», «Crônica Demótica», «Profecia do Diervo» e «Profecia do Cordeiro»). Veja-se, por exemplo, o estudo de N. SHUPAK, «Egyptian 'Prophecy' and Biblical Prophecy: Did The Phenomenon of Prophecy, in the Biblical Sense, Exist in Ancient Egypt?», *Ex Orient Lux* 31, 1989-1990, pp. 5-40.

(9) O título de profeta é dado às grandes personagens das origens do povo hebraico. Abraão é chamado profeta (*Gênesis* 20.7). Moisés é considerado um profeta (*Ex* 12, 14), o maior dos profetas (*Ex* 34, 10), o protótipo dos profetas (*Ex* 18, 15-18), mais do que um profeta (*Números* 12, 6-8). Esta atribuição do título de profetas a Abraão e a Moisés não corresponde, no entanto, à realidade histórica. Ela é obra de círculos proféticos ou afins que deste modo se apropriam a autoridade e o prestígio das figuras fundadoras do povo, o que não parece ter acontecido antes do séc. viii a. C.

(10) *1Sm* 8-12; 16, 1-13. 1 Samuel dá uma imagem de Samuel com muitas facetas: espécie de nazireu ou homem consagrado a lavé (1, 11.26), clérigo de santuário de Silo (2, 18-21; 7, 9-10; 9, 12-13; 10-8), chefe político e militar (7, 6.15; 8, 1-9; 12, 1-25), vidente que se consulta mediante uma retribuição (9, 6-8; profeta (3, 19-21), chefe de um bando de profetas extáticos (19, 18-24).

(11) F. J. GONÇALVES, «História antes de Heródoto. O caso de Israel», *Cadmo* 1, 1991, pp. 65-98.

(12) O termo hebraico *nabî*, «profeta», talvez só muito depois de Isaias tenha sido usado para designar o que hoje costumamos chamar os profetas clássicos. A. JEPSEN, *Nabi. Soziologische Studien zum alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte*, Munique, Beck, 1934; A. G. AULD, «Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings?», *ZAW* 98, 1984, pp. 86-82; B. VAWTER, «Were the Prophets nabî's?», *Biblica* 66, 1985, pp. 206-220.

(13) Translitero a letra semítica *chîm*: foneticamente por *ch*, nas transliterações vocalizadas; pelo *sm* convencional *š*, nas transliterações consonânticas.

(14) R. E. CLEMENTS, «The Immanuel Prophecy of Isaiah 7.10-17 and its Messianic Interpretation», in E. BLUM, Ch. MACHOLS e E. W. STEGEMANN (eds), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990, pp. 226-240.

(15) P. GARELLI-F. NIKIPROWETZKY, *Le Proche-Orient asiatique. Les empires mésopotamiens - Israël* (Nouvelle Clio 2bis), Paris, PUF, 1974, pp. 111-115 e 230-234; H. TADMOR, «Assyria and the West. The Ninth century and its Aftermath», in H. GOEDICKE e J. J. M. ROBERTS (eds), *Unity and Diversity. Essays in History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press, 1975, pp. 36-48; JANA PEČIRKOVÁ, «The Administrative Organization of the Neo-Assyrian Empire», *Archiv Orientální* 45, 1977, pp. 211-228; M. T. LARSEN, «The Tradition of Empire in Mesopotamia», in M. T. LARSEN (ed.), *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia 7), Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979, pp. 75-103, sobretudo pp. 84-87.

(16) Veja-se A. Ramos dos SANTOS, «Os tratados *adê* do reinado de Assarhaddon: Contexto e significado», *Cadmo* 1, 1991, pp. 99-117.

(17) A questão das relações religiosas entre a Assíria e os Estados vassallos é discutida. Uns historiadores pensam que a Assíria não impunha nenhuma das suas práticas religiosas. Por exemplo, J. W. MCKAY, *Religion in Judah under the Assyrians* (Studies in Biblical Theology, Second Series 26), Londres, SCM Press, 1973; M. COGAN, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Society of Biblical Literature, Monograph Series 19), Missoula, Ma, Society of Biblical Literature and Scholars Press, 1974. Outros pensam que o tratado comportava cláusulas religiosas e culturais. Por exemplo, H. SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 129), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

(18) P. MACHINIST, «Assyria and its Image in the First Isaiah», *Journal of the American Oriental Society* 103, 1983, 719-737.

(19) G. FOHRER, «Wandlungen Jesajas», in *Festschrift für Wilhelm Eilers, Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27. September 1966*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967, pp. 58-71, reimpresso in G. FOHRER, *Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966-1972)* (BZAW 155), Berlin/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1981, pp. 11-23.

(20) Veja-se, por exemplo, J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique, Isaïe, xxxv, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël* (ÉB), 2 vol., Paris, J. Gabalda, 1977 e 1978.

(21) U. SIMON, «Ibn Ezra Between Medievalism and Modernism: The Case of Isaiah xi.Lxvi», in J. A. EMERTON (ed.), *Congress Volume, Salamanca 1983* (VTS 36), Leiden, E. J. Brill, 1985, pp. 257-271.

(22) Este rei é chamado Azarias (2Rs 16, 1-7&17) e Ozias (2Cr 26; Am 1, 1; Os 1, 1, & 1, 1, 6, 1).

(23) Segundo P. WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 42), Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 1973, pp. 191-194, 2Cr 26, 6^o-10^o provinham de fontes próprias ao Cronista. A existência dessas fontes é, no entanto, contestada. Veja-se, por exemplo, R. NORTH, «Does Archaeology prove Chronicles Sources?», in H. N. BREAST, R. D. HEIM, C. A. MOORE (eds), *A Light into my Path, Old Testament Studies in Honor of J. M. Myers* (Gettysburg Theological Studies 6), Filadélfia, Temple University Press, 1974, pp. 375-407.

(24) O termo casa (*bayt*) tento aqui como no versículo seguinte, talvez não designe só um edifício, mas um conjunto de bens, nomeadamente de propriedades rústicas, que lhe estão associados. D. N. PREMNATH, «Latifundialization and Isaiah 58.10», *JSTOT* 40, 1988, pp. 54-55 (49-60).

(25) O termo hebraico *maqôm*, «lugar», designa frequentemente na Bíblia o lugar onde alguém habita (*Juizes* 9, 55; 19, 28; *1Sm* 2, 20; 27, 5; 29, 4; *2Sm* 19, 40). Esse lugar consta não só da casa, mas também de uma horta à volta, que podia ser a única propriedade rústica do camponês pobre.

(26) A frase «e serdes os únicos proprietários» traduz *whšpštm l'šm*. A maioria verte esta proposição por «e serdes os únicos moradores» ou «e habitardes sozinho». Como observa justamente J. L. SICRE DIAZ, «Diversas reacciones ante el latifundismo en el antiguo Israel», in N. FERNÁNDEZ MARCOS, J. TRESOLLE BARRERA e J. FERNÁNDEZ VALLINA (eds), *Símpoſio Bíblico Español*, Madrid, Universidad Complutense, 1984, p. 403, nota 34 (393-412): a tradução de *yšb* por «habitar, morar» não convém no contexto. Com efeito, os pobres que perderam todos os seus bens não deixam por isso de morar no país de Judá, onde os ricos precisam deles para trabalhar. Admite-se que o radical *yšb* tem às vezes o matiz de «ser proprietário de bens fundiários» ou «ser cidadão com plenos direitos», que são as formas de «habitar» ou de «morar» no sentido forte do termo. Na prática, esses dois matizes são sinónimos, pois só os proprietários fundiários gozavam de todos os direitos cívicos. W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, E. J. Brill, 1974, I, p. 435. H. WILDBERGER, *Isaiah: I. Teilband, Kapitel 1-12* (Biblicher Kommentar Altes Testament x/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1972, pp. 183-184.

(27) De acordo com a nota anterior, *yššb*, que traduzimos por «moradores», inclui a ideia de proprietários. D. N. PREMNATH, *oc.*, pp. 49 e 56.

(28) Medida de líquidos equivalente a uns 45 litros.

(29) Medida de sólidos equivalente a uns 450 litros.

(30) Medida de sólidos equivalente a uns 45 litros.

(31) J. VERMEYLEN, *oc.*, pp. 169-177.

(32) Os outros enraizamentos sugeridos parecem-nos menos prováveis. Veja-se J. VERMEYLEN, *oc.*, I, 1978, pp. 603-652.

(33) L. KÖHLER, «Die hebräische Rechtsgemeinde», in L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1953, p. 147.

(34) J. L. SICRE DIAZ, *oc.*, pp. 403-405.

(35) Sobre o contexto legal de *Is* 5, 8-10, pode ver-se E. W. DWILES, *Prophecy and Ethics: Isaiah and the Ethical Traditions of Israel* (JSOT, Suppl. Series 16), Sheffield, JSOT Press, 1981, pp. 65-89.

(36) *Ex* 22, 24; *Dt* 23, 20-21 e *Ly* 25, 35-38. Um israelita pode exigir jure a um não israelita (*Dt* 23, 21).

(37) *Êx* 22, 25-26; *Dt* 24, 12-13. A prática da confiscação do manto está documentada por um ostracon do séc. vi a. C. encontrado em Meşad Hachavyahu, a 1,5 Km a sul de Yavne-Yam. Um segador queixa-se a um funcionário de que um tal Hocha-yahu Ben-Chobay, lhe confiscou o manto na altura em que ele acabava a segada. O queixoso afirma a sua inocência e pede ao funcionário que intervenha para que o manto lhe seja restituído. Tradução francesa in J. BRIEND et M. J. SEUX, *oc.*, pp. 134-135. As circunstâncias exatas do episódio, nomeadamente as razões da confiscação do manto e o alcance dos protestos de inocência por parte do cefeiro, não são claros e, por isso, continuam a ser discutidos. Veja-se, por exemplo, M. KLEER-M. KRÖGER, «Das gepfändete Gewand. Untersuchungen zum sozialen und rechtlichen

Kontext des im Ostrakon von Mesad Haschavyahu dargestellten Konfliktfalles», *Biblische Notizen* 61, 1992, pp. 38-50.

[38] Cf. Jr 32, 1-15; *Rute* 3-4. R. WESTBROOK, «Redemption of Land», *Israel Law Review* 6, 1971, pp. 367-375; IDEM, «The Price Factor in the Redemption of Land», *Revue internationale des Droits de l'Antiquité 3^{ème} série* 32, 1985, pp. 97-127.

[39] Veja-se, por exemplo, Sarah JAPHET, «The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws», in Sarah JAPHET (ed.), *Studies in Bible* (Scripta Hierosolymitana 31), Jerusalém, Magnes Press, The Hebrew University, 1986, pp. 63-89; M. WEINFELD, «Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their ancient Near Eastern Background», in T. VEIJOLA (ed.), *The Law in the Bible and its Environment* (Publications of the Finnish Exegetical Society 51), Helsinki, The Finnish Exegetical Society, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 39-62.

[40] A. BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud*, Band 1, Hildesheim/Novae Iorque, Georg Olms Verlag, 1974, pp. 99-107.

[41] G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Band III, *Von der Ernte zum Mehl*, Gütersloh, C. Beneishmann, 1933, pp. 153-165.

[42] Sobre a agricultura palestinese da Idade do Ferro, pode ver-se O. BOROWSKI, *Agriculture in Iron Age Israel*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1987.

[43] H. WILDBERGER, *op. cit.*, pp. 198-199; H. NIEHR, *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 130), Estugarda, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1987, pp. 82-83.

[44] Os termos traduzidos por «sua presa» (*šim*) e «saqueando» (*ydw*) estão normalmente relacionados com os despojos de guerra (Cf. *Is* 8, 1-4).

[45] J. A. DEARMAN, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and its Background* (Society of Biblical Literature, Dissertation Series 106), Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1988, pp. 42-44.

[46] Traduzimos assim *šim*, título que supõe várias funções entre as quais a administração da justiça. O termo encontra-se também em *Is* 3, 14 num contexto idêntico. O singular *šm* é o título do funcionário para o qual apela o sagador de Mesad Haschavyahu (cf. *supra*, nota 37). Pode ver-se U. RÜTERSWORDEN, *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu sr und vergleichbaren Begriffen* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 117), Estugarda/Colônia/Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1985.

[47] A mesma acusação em *Is* 5, 23.

[48] K. NIELSEN, *Yahweh as Prosecutor and Judge. An Investigation of the Prophetic Lawsuit Pattern (Rb-Pattern)* (JSOT, Suppl. Series 9), Sheffield, Department of Biblical Studies, The University of Sheffield, 1978, pp. 29-31.

[49] Os chefes de família constituíam um tribunal que se reunia na porta da cidade (*Dt* 21, 19; 22, 15; 25, 7; *Josué* 20, 4; *Pr* 31, 23; *Rute* 4, 11; *Lamentações* 5, 14).

(50) P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta Biblica 110), Roma, Biblical Institute Press, 1986, pp. 179-181; IDEM, «Le langage juridique du prophète Isala», in J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXXI), Lovaina, University Press, 1989, pp. 188-190 (177-196).

(51) J. BEGRICH, «Der syrisch-ephräimische Krieg und seine weitpolitischen Zusammenhänge», *Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins* 85, 1929, 213-237. As histórias de Israel e os comentários dos livros de Isaías e de Oseias apresentam, em geral, a hipótese de J. Begrich como se se tratasse de um facto incontestável.

(52) K. BUDDE, «Jesaja und Ahaz», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft* 84, 1930, pp. 125-138; B. ODED, «The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered», *Catholic Biblical Quarterly* 34, 1972, pp. 183-185.

(53) Cf. C¹ i rev. 40-42 (Crónicas dos Epónimos, in E. EBELLING-B. MEISSNER (eds.), *Reallexikon der Assyriologie*, II. Band, Berlin, Walter de Gruyter, 1934-1938, p. 341. Sobre os outros documentos relativos a estas expedições pode ver-se F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennacherib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 34), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste - (ÉB. NS. 7), Paris, J. Gabalda, 1986, pp. 19-20.

(54) R. E. CLEMENTS, *op. cit.*, pp. 225-240; J. HÖGENHAVEN, «The Prophet Isaiah and Judaeen Foreign Policy Under Ahaz and Hezekiah», *JNES* 49, 1990, pp. 352-353 (351-354).

(55) R. E. CLEMENTS, *Isaiah 1-39* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans/Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1980, p. 83; J. DAY, «Shear-Jachub (Isaiah vi 3) and 'The Remnant of Wrath' (Psalm lxxii 11)», *VT* 31, 1981, pp. 76-78; J. HÖGENHAVEN, *ibidem*. Tanto o nome do Deus Conheço como o de Um Resto Voltará foram objecto de uma reinterpretação que lhes deu um sentido totalmente novo.

(56) O inciso «o rei da Assíria e todo o seu poderio» foi acrescentado secundariamente para não deixar qualquer dúvida a respeito da identidade do invasor.

(57) J. BRIEND - M.-J. SELIX, *o.c.*, pp. 113-116 dão uma tradução francesa dos principais documentos assírios relativos a estes acontecimentos.

(58) Núbia, Alto Egipto e Sudão.

(59) Em geral, toma-se como referência a edição do Prisma do Instituto Oriental de Chicago. D. O. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib* (The University of Chicago, Oriental Institute Publications 2), Chicago, The University of Chicago Press, 1924, II, 37-III, 49 (pp. 20-34). As informações relativas a Ekron são dadas em II, 73-81 e III, 8-17.

(60) N. NAAMAN, «Sennacherib's 'Letter to God' on his Campaign to Judah», *BASOR* 214, 1974, pp. 25-39; IDEM, «Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the Ink Stamps», *VT* 29, 1979, pp. 61-70.

(61) Cf. sobretudo 2Rs 18, 13-16 e o relato dos anais de Sennacherib. Para uma discussão do conjunto das fontes, pode ver-se F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennacherib*, pp. 102-134.

(62) III, 27-28 (D. D. LICKENBILL, *op. cit.*, p. 33).

(63) J. HØGENHAVEN, *Gott und Volk bei Jesaja. Eine Untersuchung zur biblischen Theologie* (Acta Theologica Danica 24), Leiden, E. J. Brill, 1986; IDEM, «Prophecy and Propaganda. Aspects of Political and Religious Reasoning in Israel and the Ancient Near East», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1, 1989, pp. 125-141; IDEM, «The Prophet Isaiah and Judaeon Foreign Policy under Ahas and Hezekiah», *JNES* 49, 1990, pp. 351-354.

(64) Sobre esta tradução do versículo, pode ver-se F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennacherib*, pp. 171-174.

(65) Lendo פִּיִּד, vocalização suposta pela maioria dos testemunhos textuais, em vez da vocalização massorética פִּיִּד, «para sempre».

(66) 31: 89, 11; 1s 51, 9-10; Job 9, 13; 26, 12. Veja-se, por exemplo, H. RINGGREN, «Jahvé et Rahab-Léviathan», in A. CAQUOT e M. DELCOR (eds), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (Agora Orient und Alttestament 212), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981, pp. 387-393.

(67) 1s 28, 15.17 usa a imagem do abrigo (mahsāh), num contexto semelhante ao de 1s 30, 2-3, para evocar as falsas seguranças dos hierosolimitanos.

(68) Sobre o testemunho da arqueologia, veja-se, por exemplo, N. NAIMAN, «Hezekiah's Fortified Cities and the LMLK Stamps», *BABOR* 261, 1986, pp. 5-21 e B. HALPERN, «Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE. Kinship and the Rise of Individual Moral Liability», in B. HALPERN e Deborah W. HOBSON (eds), *Law and Ideology in Monarchic Israel* (JSOT Suppl. Series 124), Sheffield, JSOT Press, 1991, pp. 11-107, sobretudo pp. 18-49.

(69) 1s 5, 12 usa negativamente o mesmo par de verbos.

(70) Cf. 1Rs 5, 27. Miquelias, contemporâneo de Isaías, acusa os chefes de construírem Sião com o sangue e Jerusalém com o crime (Mq 3, 10). É provável que se refira às grandes construções empreendidas no tempo de Ezequias. A prática dos trabalhos forçados está documentada por Jr 22, 13 cerca de um século mais tarde. Com efeito, Jeremias acusa Joaquim de não pagar o salário daqueles que lhe constroem o luxuoso palácio. Conhece-se o selo de um tal Peta'vahu, chefe dos trabalhos forçados (1r 1 rns), talvez também no séc. vi a. C. N. AVIGAD, «The Chief of the Corvée», *Israel Exploration Journal* 30, 1980, pp. 170-173. Sobre o trabalho forçado em Israel/Judá, pode ver-se R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, Les Éditions du Cerf, 1982, pp. 218-220.

(71) Menahem, rei de Israel, juntou os 1000 talentos (cerca de 34 272 kg) de prata que deu a Tiglat Pileser «mediante um imposto de 50 siclos (cerca de 570 g) por notável (2Rs 15, 19-20). Foi igualmente por meio de um imposto calculado segundo as posses de cada um que Joaquim, rei de Judá, pagou o tributo que lhe impôs o faraó Necao (2Rs 23, 33-35).

(72) Is 28, 15^o-18 refere-se a Is 8, 7-8^o, onde a mesma imagem da torrente transbordante designa, como vimos, a Assíria; Is 28, 17^o tem em comum com Is-28, 2 o granizo, outra imagem de Assíria.

(73) Cf. também 32, 9-14.

(74) A respeito da dupla apresentação da Assíria nos oráculos de Isaias, veja-se, por exemplo, F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib*, pp. 255-261.

(75) De facto, foi uma interpretação dos acontecimentos semelhante à da população de Jerusalém, não à de Isaias, que se impôs e se desenvolveu na tradição bíblica (cf. sobretudo 2Rs 18, 17-19, 37; Is 36-37; 2Cr 32, 1-23). Pode ver-se F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib*, pp. 389-532; IDEM, «Senaquerib na Palestina e a tradição bíblica: Da grande derrota de Judá à maravilhosa salvação de Jerusalém», in J. Carreira das NEVES, V. COLLADO BERTOMEU, V. VILAR HUESO (eds.), *III Simposio Bíblico Español (I caso-Espanhol)*, Valencia, Fundación Bíblica Española/Lisboa, Publicações da UCP, 1991, pp. 203-230 = *Didaskalia* 20, 1990, 5-32.

(76) G. FLEISCHER, *Von Menschenverkäufern, Baschanühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive* (Bonner Bibische Beiträge 74), Frankfurt am Main, Athenäum, 1989.

(77) Pode ver-se J. Nunes CARREIRA, «Migueias — Ancião de Moreshet?», in J. Nunes CARREIRA, *Estudos de cultura pré-clássica. Religião e cultura na Antiguidade Oriental*, Lisboa, Editorial Presença, 1985, pp. 125-133 = «Micha — ein Ältester von Moreshet?», *Trier Theologische Zeitschrift* 90, 1981, pp. 19-28.

(78) J. JENSEN, «Eighth-Century Prophets and the Apocalypticism», in M. P. HORGAN e P. J. KOBELSKI (eds.), *To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J.*, Nova Iorque, Crossroad, 1989, pp. 103-117.

(79) Em todos os povos do Próximo-Oriente antigo, o rei deve defender, de maneira particular, os direitos dessas três categorias sociais. Na Bíblia, essa função é atribuída ao rei divino, javá. Veja-se, por exemplo, F. C. FENSHAM, «Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature», *JNES* 21, 1962, pp. 129-139; A. A. TAVARES, «L'Almanah hebraïque et l'almattu des textes akkadiens», J.-M. DURAND (ed.), *La femme dans le Proche-Orient antique. xxxiii Rencontre Assyriologique Internationale*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 155-162.

(80) O nosso estudo de Isaias confirma assim a posição da corrente segundo a qual as intervenções dos «profetas clássicos» no campo da política não obedeciam a considerações políticas mas à considerações religiosas e morais. Entre os representantes desta posição, assinalaremos F. KÜCHLER, *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit*, Tübingen, 1906; E. TROELTSCH, «Das Ethos der hebräischen Propheten», *Logos* 6, 1916, pp. 1-28, reimpresso sob o título «Glaube und Ethos der hebräischen Propheten», in E. TROELTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften* 4, Tübingen, 1925, pp. 34-85; M. WEBER, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. II. Das antike Judentum*, Tübingen, J. C. G. Mohr (Paul Siebeck), 1923, pp. 281-400; F. WEINRICH, «Der religiös-utopische Charakter der prophetischen Politik» (*Aus der Welt der Religion. Biblische Reihe* 7),

Gleason, 1932; O. PROCKSCH, *Der Staatsgedanke in der Prophetie*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1933; J. HEMPEL, *Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum* (*Der Alte Orient* 38/3), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1938; B. ALBREKTSON, «Prophesy and Politics in the Old Testament» in M. BIEZANS (ed.), *The Myth of the Sower* (*Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 8), Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1972, pp. 45-56; E. HUBER, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja* (BZAW 137), Berlin, Nova Tongue, Walter de Gruyter, 1978.

(61) J. BARTON, «Ethics in Isaiah of Jerusalem», *The Journal of Theological Studies*, NS 32, 1981, pp. 1-18.

(62) J. BARTON, «Begründungsversuche der prophetischen Unbefehlskündigung im Alten Testament», *Evangelische Theologie* 47, 1987, pp. 427-435.