

COMENTÁRIOS DO ANTIGO TESTAMENTO



ISAÍAS

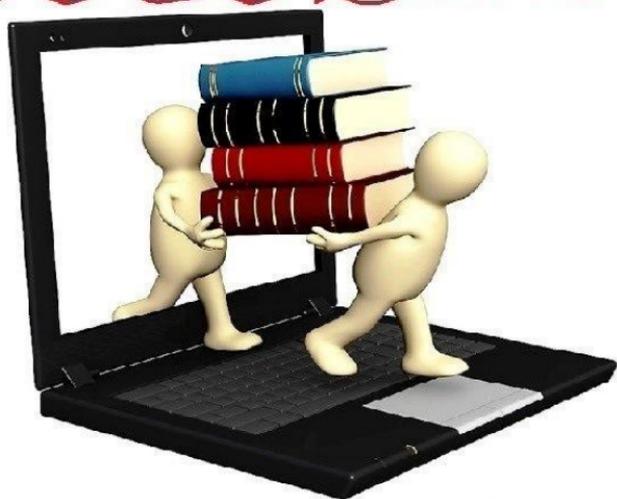
VOLUME 1 · CAPÍTULOS 1 A 39

John Oswalt



DIGITALIZAÇÃO:

JOGOS 2006



EDIÇÃO:

Digit@l
Books

Comentários do Antigo Testamento – Isaías vol. 01 © 2011, Editora Cultura Cristã. Originalmente publicado em inglês com o título *The Book of Isaiah*, John N. Oswalt, © 1986 Wm. B. Eerdmans Publishing Co. – 255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503. Todos os direitos são reservados.

1ª edição – 2011
3.000 exemplares

Conselho Editorial

Ageu Cirilo de Magalhães Jr.
Cláudio Marra (*Presidente*)
Fabiano de Almeida Oliveira
Francisco Solano Portela Neto
Heber Carlos de Campos Jr.
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

Produção Editorial

Tradução
Valter Graciano Martins
Revisão
Welerson Alves Duarte
Elvira Castanon
Editoração
Eline Alves Martins
Capa
Magno Paganelli

O86c Oswalt, John N.
Comentário do Antigo Testamento – Isaías – vol. 01 / John N. Oswalt; tradução
de Valter Graciano Martins . _ São Paulo: Cultura Cristã, 2011

848 p.

Tradução The book of Isaiah

ISBN 978-85-7622-092-3

1. Comentários 2. Estudo bíblico

I. Título
2-277 CDU



EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP 01540-040 – São Paulo – SP
Caixa Postal 15.136 – CEP 01599-970 – São Paulo - SP
Fone (11) 3207-7099 – Fax (11) 3209-1255 – 0800-0141963
www.editoraculturacrista.com.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

SUMÁRIO

Prefácio do Autor	7
Principais Abreviaturas	9
Mapas	15

INTRODUÇÃO

I. Título	19
II. Contexto	20
III. Unidade de Composição	35
IV. Data e Autoria	43
V. Ocasão	49
VI. Canonicidade	49
VII. Texto Hebraico	50
VIII. Teologia	52
IX. Problemas de Interpretação	67
X. Análise do Conteúdo	78
XI. Bibliografia Seleccionada	91

TEXTO E COMENTÁRIO

I. Introdução à Profecia: Povo de Deus Atual e Futuro (1.1-5.30)	109
II. Chamado para Servir (6.1-13)	217
III. Em Quem Confiaremos? Base para o Serviço (7.1-39.8)	243
Apêndice I	841
Apêndice II	847

PREFÁCIO DO AUTOR

○ término do primeiro de dois volumes sobre o livro de Isaías propicia um momento de agradecimento a Deus por sua fidelidade, permitindo a conclusão desta parte da grande obra. É também um momento de expressar agradecimento a muitos outros cujo auxílio tem sido de inestimável valor ao longo do caminho. A posição mais elevada deve ser dada à minha esposa, Karen, cujo interesse, apoio e lealdade tornaram esta obra possível e digna de ser feita. No estágio inicial, quando a tarefa parecia esmagadora, o Sr. e a Sra. Joseph P. Luce ofereceram substancial ajuda financeira. Esse estímulo foi muitíssimo significativo desde o início. A administração do Asbury Theological Seminary generosamente concedeu permissão aos sábados, em duas ocasiões diferentes, para pesquisa e composição. Dois pesquisadores assistentes, Sr. Steven Miller e Sra. Sandra Patterson, aliviaram-me do tédio da pesquisa bibliográfica e ajudaram-me a descobrir, com rapidez, os estudos mais proveitosos. Muitas pessoas têm dado assistência na digitação e redigitação do manuscrito. Entre elas figuram a Srta. Deborah Jones, a Sra. Carole Piscatelli, a Sra. Harriet Norris, a Srta. Helen Pielemeier e a Sra. Ina Guetschow. Com cada uma tenho uma dívida de agradecimento. Durante todo o processo, o professor R. K. Harrison e os editores da Eerdmans Publishing Company foram infalivelmente bondosos e encorajadores. Todas as pessoas mencionadas tiveram um papel muito importante nesta obra. Espero que seu valor para o povo de Deus e para todos os que estudam sua Palavra seja tal que justifique a fé e o esforço que demonstraram. A Deus toda a glória.

JOHN N. OSWALT

PRINCIPAIS ABBREVIATURAS

AB	Anchor Bible
<i>AfO</i>	<i>Archiv für Orientforschung</i>
<i>AJSL</i>	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
Akk.	Akkadian
AnBib	Analecta Biblica
<i>ANEP</i>	J. B. Pritchard, org., <i>Ancient Near East in Pictures</i> . 2 ^a ed. Princeton: Princeton University, 1969.
<i>ANET</i>	J. B. Pritchard, org., <i>Ancient Near Eastern Texts</i> . 3 ^a ed. Princeton: Princeton University, 1969.
AnOr	Analecta orientalia
ANVAO	Avhandlingar i norske videnskapsakademi i Oslo
<i>ARAB</i>	D. D. Luckenbill, org., <i>Ancient Records of Assyria and Babylonia</i> . 2 vols. Chicago: University of Chicago, 1926-1927.
Aram.	Aramaico
<i>ASTI</i>	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>
<i>AUSS</i>	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
AV	Authorized Version (King James)
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BAT	Botschaft des Alten Testaments
BDB	F. Grown, S. R. Driver, C. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> . Reimp. Oxford: Clarendon, 1959.
<i>BHK</i>	R. Kittel, org., <i>Biblia Hebraica</i> . Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1937.
<i>BHS</i>	K. Elliger e W. Rudolph, orgs., <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> . Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1967-1977.

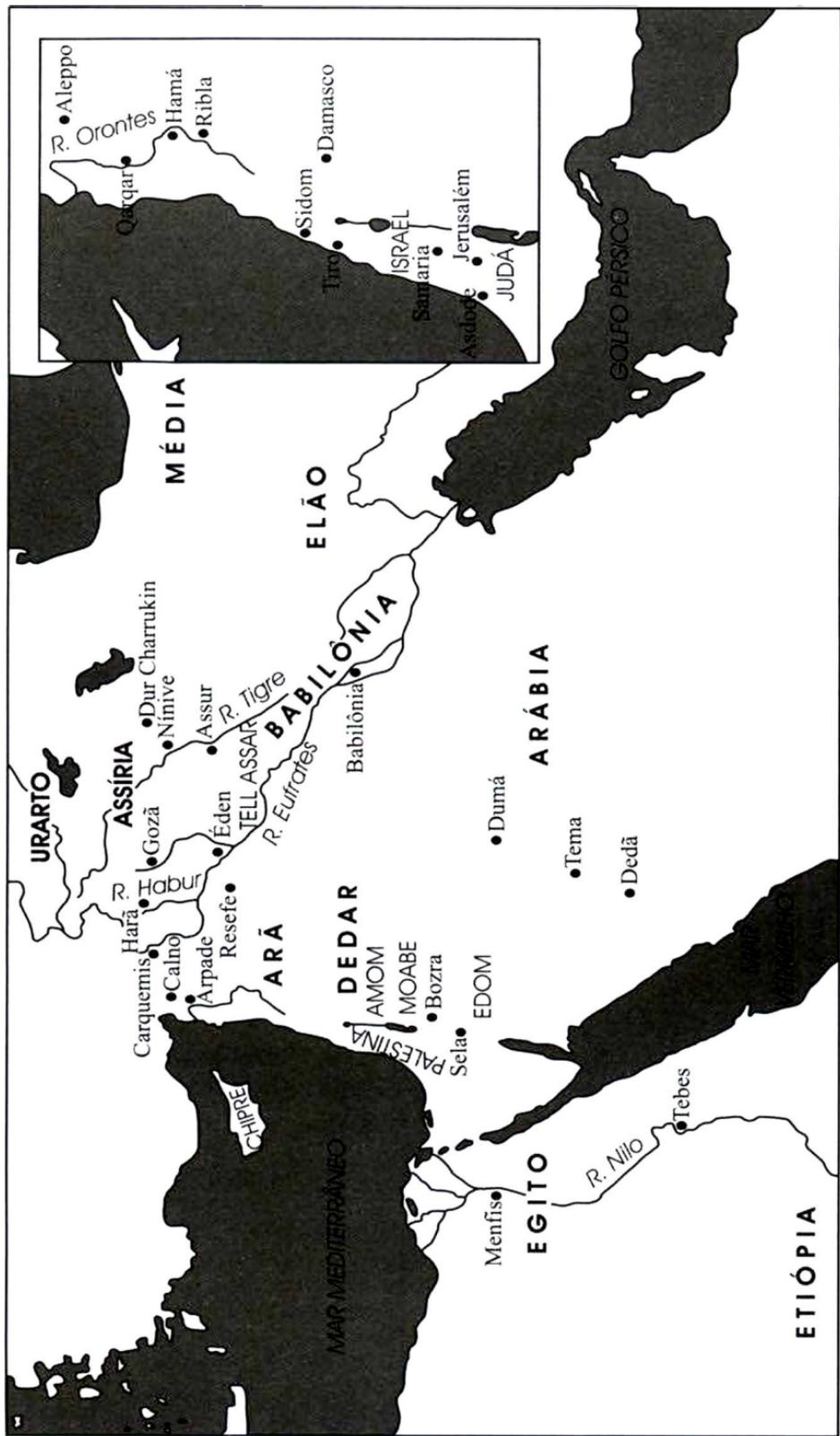
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>Bib Leb</i>	<i>Bibel und Leben</i>
BibOr	Biblica et Orientalia
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BO	Bibliotheca orientalis
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BSO(A)S</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies</i>
<i>BT</i>	<i>The Bible Translator</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	Beihefte zur <i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
CBAT	The Complete Bible: An American Translation
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
<i>CIS</i>	<i>Corpus inscriptionum semiticarum</i>
ConBOT	Coniectanea biblica, Old Testament
<i>CTA</i>	A. Herdner, org., <i>Corpus des Tablettes en Cuneiformes Alphabétiques Découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939</i> . 2 vols. Paris: Imprimerie Nationale, 1963.
<i>CTM</i>	<i>Concordia Theological Monthly</i>
<i>DBSup</i>	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i>
<i>EeT</i>	<i>Eglise et Theologie; Ottawa</i>
EHAT	Esegetisches handbuch zum Alten Testament
<i>EncJud</i>	<i>Encyclopedia Judaica</i>
<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>EvT</i>	<i>Evangelisches Theologie</i>
<i>ExpTim</i>	<i>Expository Times</i>
<i>FB</i>	<i>Forschung zur Bibel</i>
FRLANT	Rorschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

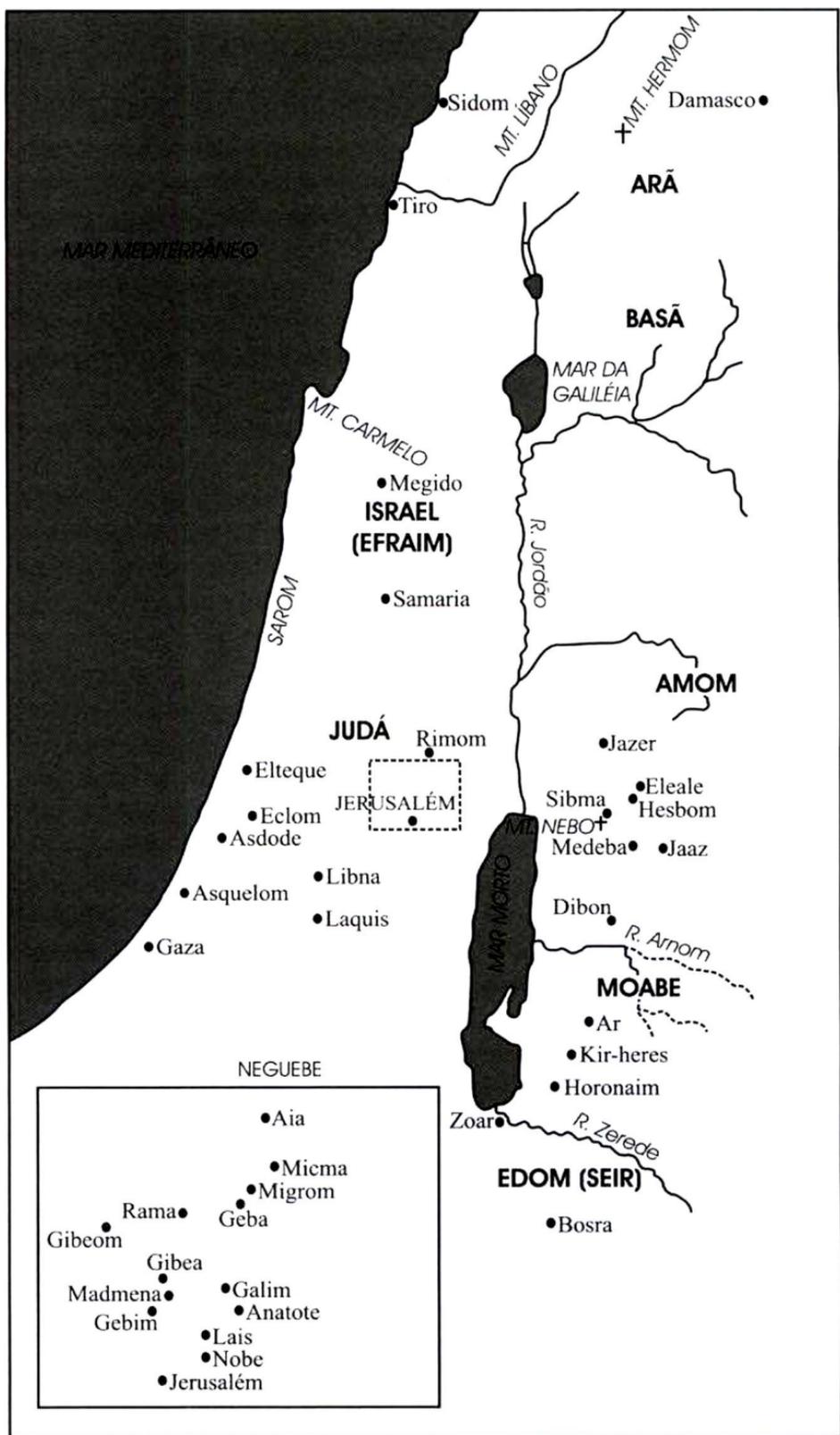
GKC	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , org., E. Kautzsch. Tr. A. E. Cowley. 2ª ed. Oxford: Clarendon, 1910.
GTJ	<i>Grace Theological Journal</i>
HSAT	Die Heilige Schrift des Alten Testaments
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IB	G. A. Buttrick, et al. orgs., <i>The Interpreter's Bible</i> . 12 vols. Nashville: Abingdon, 1952-1957.
IDB(S)	G. A. Buttrick, et al., orgs., <i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> . 4 vols. Nashville: Abingdon, 1962. <i>Supplementary Volume</i> . Org. K. Crim, et al., 1976.
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
Int	<i>Interpretation</i>
ISBE	G. W. Bromiley, et al., orgs., <i>The International Standard Bible Encyclopedia</i> . 4 vols. org. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1979–
ITQ	<i>Irish Theological Quarterly</i>
JA	<i>Journal of Archaeology</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JB	Jerusalem Bible
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBR	<i>Journal of Bible and Religion</i>
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JNSL	<i>Journal of Northwest Semitic Linguistics</i>
JOTS	Journal of Old Testament Studies
JPSV	Jewish Publication Society Version
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JRT	<i>Journal of Religious Thought</i>
JSOTSup	<i>Journal of the Society of Old Testament – Supplement Series</i>
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>

<i>KAI</i>	H. Donner e W. Röllig, orgs., <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i> . 3 vols. Wiesbaden: Harrassowitz, 1962-1971.
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KB	L. Koehler e W. Baumgartner, <i>Lexicon in veteris testamenti libros</i> . Leiden: Brill, 1958.
KHCAT	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
Lat.	Latim
<i>LQ</i>	<i>Literary Quarterly</i>
LXX	Septuaginta (Versão grega do AT)
mss.	manuscriptus, manuscritos
MT	Texto Massorítico
n.	nota
NASB	New American Standard Bible
NCBC	New Century Bible Commentary
NEB	New English Bible
NIV	New International Version
<i>NorTT</i>	<i>Norsk Teologisk Tidsskrift</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>OBL</i>	<i>Orientalia et biblica Lovaniensia</i>
OTL	Old Testament Library
<i>OTS</i>	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
par.	parallel
<i>Past Bon</i>	<i>Pastor Bonus</i>
<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>PJ</i>	<i>Palästina-jahrbuch</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
<i>RSP</i>	<i>Ras Shamra Parallels</i> . 3 vols. Vols. I – II org. L. Fisher; vol. III org. S. Rummel. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1968-1979.
RSV	Revised Standard Version
SAWW	Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien

SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SHVL	Skrifter utgivna av Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>SKZ</i>	<i>Schweizerische Kirchenzeitung</i>
SNVAO	Skrifter utgitt av Det Norske Videnskops-Akademi i Oslo
<i>ST</i>	<i>Studia theologica</i>
<i>STU</i>	<i>Schweizerische theologische Umschau</i>
Sym.	Symmachus (Versão grega)
Syr.	Siriaco (versão)
Targ.	Aramaic Targums
<i>TB</i>	<i>Theologische Beiträge</i>
<i>TDNT</i>	G. Kittel e G. Friedrich, orgs., <i>Theological Dicitonary of the New Testament</i> . 10 vols. Trad. e org. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.
<i>TDOT</i>	G. Botterweck e H. Ringgren, orgs., <i>Theological Dicitonary of the Old Testament</i> . Vols. I–. Trad. J. Willis, et al. Grand Rapids: Eerdmans, 1974–.
TEV	Today's English Version
<i>TGA</i>	<i>Theologie der Gegenwart in Auswahl</i>
<i>THAT</i>	E. Jenni e C. Westermann, orgs., <i>Theologisches Handwörterbuch das Altes Testament</i> . 2 vols. Munich: Chr. Kaiser; Zurique: Theologischer Verlag, 1971-1976.
<i>TLZ</i>	<i>Theologisches Literaturzeitung</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>TTS</i>	<i>Trierer theologische Studien</i>
<i>TWOT</i>	R. L. Harris, et al., orgs., <i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> . 2 vols. Chicago: Moody, 1980.
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologisches Zeitschrift</i>
Ugar.	Ugaritic
<i>UH</i>	C. H. Gordon, <i>Ugaritic Handbook</i> . Roma: Pontifical Biblical Institue, 1947.

<i>UT</i>	C. H. Gordon, <i>Ugaritic Textbook</i> . AnOr 38. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1965.
<i>UUA</i>	Uppsala universitets arsskrift
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>VTSup</i>	<i>Supplent to Vetus Testamentum</i>
Vulg.	Vulgata
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theologica Journal</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBK	Zürcher Bibelkommentar
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutsche Morgenlandischen</i>
<i>ZDPV</i>	<i>Zeitschrift des Deutschen Palastina-Verein Gesellschaft</i>
<i>ZPEB</i>	M. Tenney, et al., orgs., <i>Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible</i> . 5 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1975.
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>





O LIVRO DE
ISAÍAS
CAPÍTULOS 1–39

INTRODUÇÃO

De todos os livros do AT, provavelmente Isaías seja o mais rico. Sua grandeza literária é inigualável. Seu escopo é sem paralelo. A amplitude da visão que ele tem de Deus é ímpar. De tantas e de todas as maneiras, ele é um livro no superlativo. Por isso não surpreende que Isaías seja o profeta mais citado no NT; e, ao lado dos Salmos e Deuteronomio, ele é de todos os livros do AT o mais freqüentemente mencionado. Estudá-lo constitui uma oportunidade de infindável inspiração e desafio.

Fosse o livro de Isaías um mero monumento à religião hebraica, sem dúvida ele seria um monumento extremamente impressionante. Aliás, ele chega a nós na qualidade de Palavra de Deus, uma revelação do inevitável conflito entre a glória divina e a soberba humana; da autodestruição que tal soberba deve gerar, e da graça de Deus em restaurar para si mesmo a humanidade destruída. Ler o livro com os olhos do espírito abertos equivale a ver a si próprio, nem sempre com muita clareza, mas também para ver o Deus cuja santidade se torna irresistível em virtude de seu amor.

I. TÍTULO

O título, “O Livro de Isaías”, é sugerido pelas palavras iniciais (1.1): “Visão de Isaías, filho de Amós”. O fato de a extensão de tempo dada para a “visão” cobrir pelo menos vinte e cinco anos (e potencialmente pode chegar a cinquenta anos)¹ torna evidente que toda a compilação das profecias de Isaías está apenas a esse tópico, e não simplesmente

1. Uzias morreu em 739 a.C., enquanto Ezequias assumiu o trono não muito depois de 716 a.C. Com a data de ascensão, Ezequias reinou até 686 a.C. Se Isaías estava ativo durante todo o reinado, então seu ministério teria durado 55 anos. Para discussão adicional dessas questões de cronologia, ver J. N. Oswalt, “Chronology of the OT”, *ISBE*, I:673-685.

uma visão a outra. (Ver comentário adiante sobre 1.1, para uma discussão adicional da implicação da “visão”.)

Nenhum outro autor é mencionado no livro; aliás, Isaías é especificamente mencionado outra vez em 2.1; 7.3; 13.1; 20.2,6,21; 38.1,4,21; 39.3,5,8. O fato de Isaías não ser mencionado como o autor dos capítulos 40–66, juntamente com outros fatores que serão discutidos com mais amplitude nas seções II e III, a seguir, têm levado muitos estudiosos a perguntar se esses capítulos devam ser incluídos em “o livro de Isaías”. E o fato de a identidade desses supostos outros autores ser tão assiduamente suprimida (se de fato houver outros autores), e que não se conhece nenhuma outra forma do livro além da presente,² não obstante deixa claro que os transmissores originais do livro queriam que ele fosse compreendido como uma unidade cujo significado devia ser encontrado unicamente pela referência à vida e ensinos do profeta Isaías.

II. CONTEXTO

Como se dá com a maioria dos livros do AT, um conhecimento do antecedente histórico do livro de Isaías é essencial à compreensão de sua mensagem.³ Isso se dá pelo fato de a revelação de Deus ser sempre incarnacional. Isto é, ela é mediada por um cenário específico no tempo e no espaço. Embora isso inicialmente nos cause problemas enquanto tentamos entender as características particulares desse cenário, enfim ele nos constitui uma grande bênção, porque somos melhor capacitados a apreender a verdade quando ela é expressa nas formas concretas da vida diária.

Um dos aspectos singulares do livro de Isaías, e um que tem conduzido à teoria da autoria múltipla que será analisada a seguir, é seu enfoque em três diferentes cenários históricos. O primeiro deles se situa durante a vida terrena de Isaías, de 739 a 701 a.C. Essa extensão de

2. A edição mais antiga do livro que ora conhecemos é a encontrada nas cavernas de Qumran, às margens do mar Morto, em 1947. Ela é indicada como 1QIs (a primeira de várias porções de Isaías encontradas na Caverna 1 em Qumran). É datada cerca de 125-100 a.C. (F. M. Cross, et al., orgs., *Scrolls from Qumran Cave I* [Jerusalém: Albright Institute of Archaeological Research and the Shrine of the Book, 1972], p. 3).

3. Para informação ulterior, ver um modelo de História de Israel como J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. (Filadélfia: Westminster, 1981).

tempo é coberta nos capítulos 1 a 39. O segundo e o terceiro períodos vão além da morte de Isaías. São os períodos do exílio (605-539 a.C.), capítulos 40-55, e do regresso (o período total é de 539-400 a.C., mas, provavelmente, aqui restringido a 539-500 a.C.), capítulos 56-66.

A. 739–701 a.C.

Esse espaço de tempo presenciou a emergência do último período de grandeza da Assíria, período esse que não terminaria até a destruição final da Assíria pela coalizão medo-babilônica em 609 a.C.⁴ O torrão natal assírio estava situado no que hoje é o norte do Iraque ao longo do rio Tigre. Duas grandes cidades, Assur e Nínive, ficavam no coração do império assírio. Como os grandes impérios anteriores e posteriores, a Assíria expandiu-se primeiramente em direção ao sudeste do vale mesopotâmio, olhando para Babilônia e o Golfo Pérsico e em direção ao Mediterrâneo. Os montes ao leste e norte do vale e o deserto ao sul do mesmo impediam muito movimento nessas direções.

O grande período de expansão supramencionada chegou ao fim num período de uns vinte e cinco anos (823-745 a.C.). Durante esse tempo, a Assíria foi governada por uma sucessão de governantes fracos, os quais foram incapazes de manter as conquistas dos imperadores anteriores. Tal fraqueza propiciou aos vizinhos da Assíria, especialmente os mais distantes, um período de alívio das pressões do expansionismo assírio. Judá e Israel não foram diferentes do restante. Desde aproximadamente 810 até 750 a.C., os dois reinos haviam desfrutado de uma paz e prosperidade que não tinham conhecido desde o tempo de Salomão. O reino do norte, Israel, era governado durante esse tempo por um homem chamado Jeroboão, o segundo rei israelita a ter esse nome (2Rs 14.23-29). O reino do sul, Judá, também tinha um monarca singular durante boa parte desse tempo, o rei Azarias ou Uzias (2Rs 15.1-7; 2Cr 26.1-23). Esses longos e comparativamente estáveis reinados deram a ambos os reinos, mas especialmente a Israel, um falso senso de complacência. Por certo que Deus se agradava deles, pensavam, do contrário não esta-

4. Cf. histórias da Assíria tais como A. T. Olmstead, *A History of Assyria* (Chicago: University of Chicago, reimpr. 1975); R. W. Rogers, *A History of Babylonia and Assyria*, 2 vols., 6ª ed. (Nova York: Abingdon, 1915); H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon* (Londres: Sidgwick e Jackson, 1962), pp. 105-153.

riam experimentando tais bênçãos. Os profetas Amós e Oséias foram comissionados para desenganar os israelitas dessa errônea noção, porém sem muito êxito aparente. Israel continuava na rota da apostasia, a qual só poderia guiá-los à destruição.

Judá é descrito na Bíblia como sendo um pouco menos corrompido pela apostasia. Afora uma tentativa de Uzias de agir como sumo sacerdote (2Cr 26.16-21), ele é representado como sendo um rei fiel. Essa situação também só pode ter exacerbado a complacência dos judeus quando se comparavam a seus parentes israelitas em seu “ateísmo”.

Aqui é preciso dizer uma palavra sobre a natureza da apostasia que sobreveio a Israel, e mais tarde a Judá. Isso é pungentemente definido em Oséias (caps. 1-3) e Ezequiel (caps. 16 e 23) como prostituição, rebaixar-se alguém com amantes indignos por salário.⁵ Para o povo hebreu, isso significava “esquecer-se de Deus” (Dt 8.11), isto é, renunciar sua submissão exclusiva e obediência a ele e passar a servir outros deuses, especialmente aqueles que representavam poder e fertilidade. Tal negação também acarretaria o abuso dos que são mais fracos, porque o alvo primário agora veio a ser a satisfação de suas próprias necessidades pela manipulação do ambiente. Assim, para os profetas, idolatria, adultério e opressão estão sempre indissolúvelmente vinculados.

A complacência dos hebreus chegou a um desastroso fim logo depois da ascensão do rei assírio, Tiglate-Pileser III, em 745. Pois tornou-se evidente muito depressa que o período de fraqueza assíria tinha acabado. Em breve seqüência, Pul (provavelmente seu nome pessoal, 2Rs 15.19) estabeleceu sua ascendência pessoal sobre os primeiros territórios assírios e deixou bem evidente que esperava estender seu domínio o mais amplamente possível.

Primeiro Israel, e em seguida Judá, caíram diretamente na malha dessa expansão; e Manaém, rei de Israel entre 752 e 741 a.C., se viu na posição de ter que pagar tributo à Assíria quase imediatamente (2Rs 14.19,20). Mas esse tributo era simplesmente um aperitivo para o leão assírio. Um pouco antes de 731 ele voltou, dessa vez para engolir toda a região da Galiléia, norte do Vale de Jesreel (2Rs 15.29).

5. Ver J. Oswalt, “Prostitution”, *ZPEB*, IV:910-12.

Quando Judá viu a crescente pressão sobre o norte de Israel, seu conselho foi convocado para tomar uma difícil decisão estratégica. Judá seria pró-Assíria ou anti-Assíria? Nenhuma dessas opções foi agradável, porém a primeira delas tinha algumas vantagens. Desde a divisão do reino de Salomão, depois de sua morte, Judá veio a ser inferior a Israel em questão de área, riqueza, poder militar e influência. Ali a tensão se tornou quase constante entre os dois países, algumas vezes explodindo em guerra franca, com Judá quase invariavelmente humilhado. Agora, se a Assíria fosse diminuir o tamanho de Israel ou destruí-lo completamente, Judá sairia lucrando com isso. Além do mais, se Judá se aliasse à Assíria bem depressa, não só quando ela surgisse em cena, esta poderia deixar Judá em paz como um fiel aliado.

E assim tudo indica que, com a ascensão de Acaz ao trono de Judá em 735 a.C., adotou-se uma nova política estrangeira pró-Assíria.⁶ Isso explicaria por que Peca, rei de Israel, e Rezin, rei de Damasco, arquitetaram um ataque contra Judá em 735 (2Rs 16.5; 2Cr 28.5-15). É também possível que esse ataque tenha sido coordenado com outro do sul, visto que também se registrou que nesse tempo os edomitas e os filisteus fizeram incursões no território da Judéia (2Rs 16.6; 2Cr 28.16-18). Talvez seja mais provável que os dois vizinhos, sabendo que todas as tropas judaicas estavam concentradas no norte com o fim de tratar da ameaça ali existente, simplesmente tiraram vantagem da situação.

Em qualquer caso, Acaz e seu conselho se sentiram terrificados ante a ameaça siro-israelita (Is 7.2), e enviaram a Tiglate-Pileser um pedido de socorro (2Rs 16.7-9). Esses acontecimentos tornaram-se um fator catalisador para a primeira fase do ministério público de Isaías. Partindo de sua perspectiva, Judá não deveria ser anti-Assíria, nem pró-Assíria, mas pró-Deus! Ele viu Judá renunciando sua confiança em Deus e se deixando apanhar pelas tramas da pompa, da política e do poder humanos (1.21-23; 2.12-17). Tudo isso só poderia conduzir à mesma apostasia que ora estava enleando Israel (2Rs 15.3,4). Além do mais, Isaías via com clareza profética que a Assíria não era de fato amiga de

6. Isso pode ser indicado com mais certeza ainda se, como afirma E. R. Thiele, Acaz era coregente com Jotão ainda vivo (até 731) (*The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, ed. rev. [Grand Rapids: Eerdmans, 1965], pp. 127-28, 131). Isso sugere que o partido pró-Assíria forçou Acaz contra seu pai.

Judá. Os vencedores tomariam tudo o que se lhes daria voluntariamente e em seguida abocanhariam o resto à força (Is 8.5-8). A chance de Judá recorrendo à Assíria em busca de socorro contra Israel, aliás *pagando* pelo socorro, era semelhante ao de um rato que recorre a um gato para que o ajude contra outro rato. Certamente apenas o gato poderia ser o vencedor nessa trama.

Não obstante, Acaz não se desviaria de seu curso proposto, e eventualmente, assim que Tiglate-Pileser depôs Peca e destruiu Damasco (732 a.C.), Acaz foi convocado a comparecer perante este na cidade em ruína, para ali assinar um tratado ainda mais escravizante, o qual requeria o reconhecimento dos deuses assírios (2Rs 16.10-16; cf. também 2Cr 28.20,21).⁷ De acordo com Isaías (7.14-16), a ironia dessa situação consiste em que o respeito que Acaz granjeara por meio desse tratado teria sido seu em qualquer caso.

Tiglate-Pileser III morreu em 727, indubitavelmente para o regozijo das nações submetidas, inflamadas pela esperança de que, com sua morte, pudessem lançar fora suas cadeias (cf. Is 14). Prontamente irromperam-se inúmeras insurreições entre elas, uma liderada pelo primeiro vassalo assírio, a saber, Oséias, rei de Israel. Infelizmente para Oséias e para o que restou de Israel, suas esperanças foram frustradas. Ainda que Salmaneser não tenha sido um rei da estirpe de Tiglate-Pileser, mesmo assim ele deu seguimento às questões de estado fazendo despachos. Por volta de 724 a.C., ele firmou seu império no oriente o suficiente para voltar uma vez mais para o ocidente, onde pôs cerco a Samaria. Nos três anos seguintes, os habitantes daquela cidade experimentaram todos os horrores do sítio de guerra que são descritos de forma tão clara em 2 Reis 6.24-29. Às vezes uma cidade podia nutrir esperança de sobreviver a seus sitiadores, esperando que uma reversão de acontecimentos em outras partes do mundo pudesse levar as tropas do cerco a retirar-se. Tal não seria o caso de Samaria, cujo pecado era por demais profundo. Os prognósticos de Amós (3.9-11) e Oséias (8.5,6; 14.1 [Ing. 13.16]), cerca de cinqüenta anos antes, se concretizaram com uma vitória em 721 a.C.

7. Não fica evidente se o território galileu supramencionado foi tomado nesse tempo ou antes disso. A maioria das autoridades crê que foi nesse tempo; cf. Bright, *History*, p. 274; Y. Aharoni, *The Macmillan Bible Atlas* (Nova York: Macmillan, 1968), pp. 147-48, etc.

Pouco antes ou pouco depois da queda de Samaria, Salmaneser morreu e foi sucedido por um homem chamado Sargão.⁸ Problemas surgiram uma vez mais por todo o império. O ponto mais difícil era a Babilônia, onde um homem da Caldéia, a parte do extremo sul da Mesopotâmia, fazia valer seus direitos. O nome desse homem era Marduk-Apal-iddina (o Merodaque-Baladam da Bíblia, 2Rs 20.12; Is 39.1). Sargão, porém, não sabia como lidar com esse problema de uma maneira decisiva, em decorrência dos problemas ainda mais graves provindos do norte da região que circunda o lago Van que os assírios chamavam Urartu.⁹ Com a exceção de um ataque punitivo muito eficaz que se estendeu de Hamath, na Síria, a Gaza, no Mediterrâneo, em 721, Sargão esteve envolvido em Urartu por cerca de sete ou oito anos.

Durante esse tempo, tanto a Babilônia como os pequenos países um pouco ao norte do Egito conseguiram tomar fôlego. Em Judá, o rei, seja no uso de seu próprio direito ou como co-regente, era Ezequias.¹⁰ Como se deu com seu pai, Acaz, a ascensão de Ezequias ao trono parece refletir uma mudança na política estrangeira de Judá. Enquanto Acaz tinha sido convictamente pró-Assíria, Ezequias era convictamente anti-Assíria. A razão precisa para essa oscilação não é clara; contudo, parece provável que o fracasso nos planos de ação de Acaz era um fator mais proeminente. Exatamente como Isaías predissera, a Assíria evidentemente não pretendia claudicar sua conquista em Betel, a fronteira nordeste de sua “aliada” Judéia. Assim pareceria que a única chance de Judá era ficar e lutar. O Egito, sentindo o resfolegar ardente do vence-

8. A Bíblia indica que Salmaneser tomou a cidade (2Rs 17.3-7 põe Salmaneser no início, mas apenas diz que “o rei da Assíria” tomou a cidade; assim também 2Rs 18.9,10). Entretanto, Sargão reivindica para si a vitória sobre ela (ARAB, II:51). Hoje alguns crêem que Sargão poderia ter sido o general à testa do cerco (H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon*, p. 111), ou que a queda real da cidade veio um pouco antes do acesso que Sargão reivindicou para si (H. Tadmor, *JCS* 12 [1958] 37-39).

9. É significativo que a principal fonte do problema em Urartu fossem os medos. Por essa razão S. Erlandsson, *The Burden of Babylon*, ConBOT 4 (Lund: Gleerup, 1970), pp. 160-66, conclui que Isaías (ou um editor mais recente) não estava falando, no capítulo 13, da queda de Babilônia em 539, mas da Assíria em sua própria época, usando a Babilônia como um disfarce (justamente como fez o autor do Apocalipse ao usá-la em vez de Roma numa época posterior). Ver o comentário sobre o capítulo 13. Seja como for, é significativo que o poder destrutivo dos medos não fosse ignorado por Isaías.

10. Ver o comentário sobre 38.1 e as notas apensas ali.

dor, sem dúvida, foi o único que tão avidamente estimulou os judeus e seus vizinhos a seguirem tal curso.

Assim Judá transferiu sua dependência da Assíria para o Egito. Como se poderia imaginar, Isaías escarneceu desse curso, justamente como fizera com aquele, mas, de certa forma, com ainda mais veemência (caps. 29–31). Pelo menos a Assíria tinha sido forte; o Egito, não tinha sequer força – ele ofereceu um auxílio que nem mesmo podia dar (31.1-3) e esperava poder enganar (cap. 20). Não fica claro se Ezequias foi o fomentador dessa política; Isaías nunca o condenou como tal. Entretanto, no mínimo ele se tornou seu prisioneiro.

A Bíblia representa Ezequias como sendo um bom rei, um rei que procurou expurgar a terra da idolatria e o templo do culto paganizado. Ele também buscou de forma estrondosa estabelecer a lei mosaica (2Rs 18.1-6; 2Cr 29.1-36), e foi um enérgico soberano que estendeu as fronteiras de seu reino (2Rs 18.8). Um de seus mais interessantes esforços foi a tentativa de atrair o povo de Israel (agora um território assírio) à órbita de Jerusalém, convidando-os a uma páscoa cuja data foi mudada para corresponder à data que fora usada no norte (2Cr 30.1-5,10,11). Evidentemente, essa ação não teve êxito, mas deixa alguma indicação da visão de Ezequias.

Não fica claro até que ponto Ezequias foi participante da confederação formada contra os assírios de 715 a 713 a.C. pelos filisteus e outros da área ao sul da Síria (Is 14.28-31; 17.14; 20.1-6). Tal ação não punitiva foi tomada contra ele pelos assírios como uma indicação de que ele não estava envolvido. Seja como for, a tentativa foi malograda desde seu nascedouro. Sargão tinha efetuado uma decisiva vitória no Urartu em 714, e prosseguiu de força em força. Ele mesmo não poderia ter liderado um exército (Is 20.1), a despeito de suas alegações nos anais.¹¹ Em qualquer caso, Asdode, uma cidade filistéia que foi a líder da confederação, foi tomada e destruída, e seu líder, que fugira para o Egito em busca de asilo, foi entregue à Assíria. Quanta segurança para os egípcios!

Sargão estava agora em posição de arrancar o espinho que era a Babilônia de seu lado. Todos os seus outros inimigos perenes foram ou

11. *ARAB*, II:62, 63; *ANET*, pp. 286-87.

derrotados, ou estavam adormecidos, e seu próprio poder ia aumentando. Daí, em 710, ele organizou uma esmagadora campanha contra Merodaque-Baladam e o derrotou decisivamente. Em decorrência disso, Sargão veio a ser o pináculo da dominação mundial, o que nenhum de seus predecessores conhecera. Em todas as direções seus inimigos estavam subjugados sob seus pés. Por isso não surpreende que nas laudatórias inscrições da nova cidade que fundara em sua própria honra (Dur-Sharrukin, “monte de Sargão”) ele se denominou como o senhor do universo.¹² Outros reivindicaram para si tal título, porém nenhum deles com tanta razão. Mais que qualquer outro, seu orgulho se adequa à descrição em Isaías 14.

No entanto, Sargão também se adequa a esse capítulo de outra maneira. Pois menos de um ano depois que o palácio de Dur-Sharrukin tinha sido consagrado, em 706, Sargão enfrentou uma sorte desconhecida entre os monarcas assírios – foi morto em campo de batalha. Mistérios envolvem tal evento, porém é evidente que foi visto como uma desgraça inusitada.¹³ Dur-Sharrukin foi logo abandonada e a glória de Sargão, esquecida. Que queda vertiginosa!

Os corações dos oprimidos pela Assíria se agitam e revoltas se irrompem novamente. Sargão estava morto; talvez seu sucessor fosse um covarde. Na Babilônia emerge uma vez mais o perene cavalo de guerra, Merodaque-Baladam. Não fica claro se foi nesse tempo, ou algum tempo anterior a 710, que sua embaixada visitou Ezequias (Is 39.1). Em qualquer tempo seu propósito teria sido o mesmo: estimular um oponente aliado da máquina assíria.

Seja qual for a razão, Ezequias engoliu a isca nessa ocasião. Ele veio a ser a força motriz de uma nova coalizão composta por Filístia, Judá, Edom e Moabe. Os filisteus evidentemente ficaram relutantes em aderir; por isso, seguindo a mesmíssima política que Israel e Síria tinham tentado em Judá trinta anos antes, Ezequias os atacou, depôs seu rei e instalou um homem que aceitasse suas ordens. Por trás dessa política, alguém percebe a mão do Egito a prometer auxílio e apoio. Isaías era enérgico e totalmente contrário a esse procedimento: o Egito era

12. *ARAB*, II:53.

13. Note que, em contraste com a maioria dos demais monarcas, Senaqueribe não identifica seu pai (p.ex., *ARAB*, II:115-16, 203). Saggs não concorda (*Greatness*, p. 118).

pior que inútil, e a Assíria podia ser entregue a Deus. A politicagem secreta e conivente era uma direta afronta a Deus que só podia trazer desastre (cf. 22.5-14; 29.15,16; 30.1-18).

Isaías estava totalmente certo. Senaqueribe era pelo menos um líder tão eficiente quanto Sargão, e se baseava nas extensas conquistas dos quinze anos anteriores. E assim, nas campanhas de seus primeiros três anos, Senaqueribe derrotou a Babilônia de modo fragoroso, retomando sua fronteira oriental, e se pôs diante dos portões de Jerusalém. A sorte que Isaías tinha predito em 735 se concretizava; o dilúvio assírio atingiria o pescoço de Judá.

Os eventos da terceira campanha de Senaqueribe são demasiadamente claros.¹⁴ O exército assírio avançou pela costa mediterrânea até Tiro. A cidade foi capturada depois que seu rei fugiu para o Chipre, um novo vassalo assírio foi posto no trono. A destruição foi tão extremada que Tiro nunca mais foi capaz de alcançar sua supremacia anterior (cf. Is 23). Com Tiro capturado, muitas das nações circunvizinhas capitularam, e o caminho foi aberto para Senaqueribe atacar as cidades filistéias de Ecrom e Asquelom. Ecrom talvez tenha sido um participante involuntário na confederação, visto que seu rei, Padi, estava sendo mantido em custódia em Jerusalém. Não obstante, ambas, Ecrom e Asquelom, sentiram o poder destruidor da Assíria e logo caíram. Então Senaqueribe, evidentemente, começou a mover-se para o interior da terra e a destruir sistematicamente as fortalezas limítrofes de Judá que estavam situadas no monte que circundava o país (o Shephelah), entre a planície palestina e o penhasco central (2Rs 18.13). A principal entre essas era a grande cidade de Laquis, a qual vários conquistadores de Canaã tinham usado durante séculos como praça forte. Algo muito interessante é que Senaqueribe não registrou em seus anais o ataque a Laquis, porém mandou fazer um grupo de monumentais relevos celebrando a queda dessa famosa cidade como memorial em seu palácio em Nínive.¹⁵

Não fica claro quando os aliados egípcios de Ezequias armaram sua plataforma contra os assírios em Elteque.¹⁶ Senaqueribe registra que

14. ANET, pp. 287-88.

15. ANEP, n.º 371-74.

16. Localizada na planície costeira a cerca de 88 quilômetros a noroeste de Jerusalém, e cerca de 22 quilômetros a noroeste de Ecrom.

isso aconteceu antes dos ataques a Ecrom e Ascalom. Entretanto, como Bright indica,¹⁷ o discurso de Rabsaqué fora dos muros de Jerusalém (Is 36.1-20), o qual ocorreu durante o cerco de Laquis, parece pressupor que os judeus estavam ainda em dependência do socorro egípcio. Tal dependência seria inexplicável se os egípcios já tivessem sido derrotados. Além do mais, Isaías 37.9 notifica que Senaqueribe estava preocupado com um possível ataque egípcio, e por isso escreveu uma carta para acompanhar a visita de Rabsaqué. E assim a batalha teria sido subsequente à visita de Rabsaqué e a queda de Laquis.¹⁸

Os estudiosos discordam consideravelmente quanto ao que aconteceu em seguida. Todos concordam que Ezequias pagou a Senaqueribe um vultoso tributo e que o imperador assírio voltou para casa jubiloso porque engaiolara Ezequias “como uma ave”. Não obstante, afora a significativa carga de tributo, ele deixou intacta a que parece ter sido a principal cidade da confederação, e um dos principais instigadores da rebelião ainda seguro em seu trono. Tal comportamento não é de todo coerente com a política assíria, nem com o comportamento de Senaqueribe

17. Bright, *History*, p. 304.

18. Essa de forma alguma é a única alternativa. Naturalmente que a outra é que o relato bíblico não é um documento histórico confiável, sendo ou inteiramente fictício, ou sendo tão deturpado que se torna inútil para uma reconstrução histórica. Entretanto, a referência ao cerco de Laquis, o qual foi registrado somente pela Bíblia até que se descobriram os relevos de Senaqueribe, evoca esse ponto de vista em questão (cf. Bright, *History*, pp. 300-311). Uma terceira alternativa é que os egípcios não sofreram uma derrota tão decisiva em Elteque, como Senaqueribe gostaria que seus leitores cressem, e tivessem, de fato, se reagrupado para outro ataque. Embora essa teoria não seja impossível, não tem registro em nenhuma literatura e assume uma tenacidade que é totalmente fora das características do Egito de então. Ainda outra alternativa é apresentada mais convincentemente por Bright, que argumenta dizendo que a Bíblia combinou relatos de dois ataques por Senaqueribe contra Judá, um em 701 a.C. e o outro não muito antes de seu assassinato (cf. Is 37.37,38) em 686 a.C. Uma das razões de Bright para insistir nessa tese é que o Tiraca mencionado em 37.9 não parece ter se tornado rei senão algum tempo depois de 690. Não obstante, alguns estudiosos não parecem muito perturbados com isso; os da esquerda o descartam como uma forte evidência da inconfiabilidade bíblica, enquanto os da direita ressaltam que Tiraca era irmão do monarca reinante em 701 e teria sido um provável candidato a comandar o exército. De qualquer maneira, a teoria dos dois ataques não tem, talvez infelizmente, recebido boa concorrência entre os estudiosos. Para discussão ulterior dessa matéria e as correlatas, ver B. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, SBT 2/3 (Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1967); R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, JSOTSup 13 (Sheffield: JSOT, 1980); J. Bright, *History*, pp. 298-309; J. A. Wilson, “Tirhaqah”, *IDB*, IV:652; L. Wood, *A Survey of Israel's History* (Grand Rapids: Baker, 1970), p. 360, n. 73.

nessa campanha. Se alguma cidade tivesse que ser destruída e algum rei deposto, então teriam que ser Jerusalém e Ezequias. Uma sugestão um tanto insatisfatória, um argumento com base no silêncio, é que algo aconteceu em outra parte do império que fez com que Senaqueribe abandonasse a tarefa antes de terminá-la. A explicação bíblica é pelo menos muito plausível: uma praga dizimou o exército assírio e forçou uma rápida retirada do general. O fato de Senaqueribe não ter mencionado tal catástrofe é bem característico do laudatório tom dos anais assírios em geral. Além do mais, a veracidade da teologia do livro de Isaías (ver mais adiante) é, em grande medida, dependente da veracidade deste relato. Aliás, ele é a prova culminante da sabedoria de se confiar em Deus.

Em vista da afirmação supra, o seguinte pode ser o modo como os acontecimentos se deram: quando se tornou evidente que Laquis estava para cair, e visto que o auxílio egípcio era ainda remoto, Ezequias enviou tributo a Senaqueribe, procurando suborná-lo. Não obstante, o oficial assírio apareceu fora dos portões e exigiu rendição irrestrita com a conseqüente deportação (Is 36.16-18). Agindo sob o estímulo de Isaías, Ezequias recusou-se a atendê-lo. Quando Rabsaqué e sua guarnição se retiraram para Libna, onde Senaqueribe se preparava para enfrentar a ameaça egípcia, teria havido em Jerusalém um regozijo geral (Is 22.1-14?). Mas o regozijo durou pouco, pois mesmo antes de liquidar os egípcios, Senaqueribe enviou uma carta a Ezequias declarando suas exigências.¹⁹ O impacto sobre Ezequias era previsível: ele estava em desespero. Mas no extremo de sua necessidade, ele se volveu a Deus e ouviu a palavra de que não tinha nada a temer. Uma tradição egípcia registrada por Heródoto (ii.141) parece indicar que as palavras de Isaías provaram ser genuínas. O exército assírio nunca voltou a Jerusalém para armar um cerco. Aliás, ele encontrou seu destino enquanto perseguia o exército egípcio em algum lugar dentro da fronteira ao norte do Egito. Isso é muitíssimo interessante: embora Senaqueribe vivesse mais dezenove anos, ele nunca armou outra campanha maior para o ocidente.

19. Para uma discussão sobre a teoria de que os capítulos 36 e 37 não passam de duas versões diferentes do mesmo evento, ver a Introdução a esses capítulos no *Comentário*.

B. 605–539 a.C.

Como veremos mais adiante, os capítulos 40–66 não estão de modo algum atados a eventos históricos específicos, como o são especialmente os capítulos 6–39. Para essa questão, algumas explicações são possíveis; aqui, porém, é suficiente apenas notar o fenômeno. Não obstante, é possível especular com algum grau de plausibilidade sobre o quadro geral da época em que esses capítulos parecem inseridos. Os capítulos 40–55 parecem oferecer esperança ao povo que ainda se encontra no exílio; enquanto os capítulos 56–66 parecem falar ao povo, já de volta, que enfrenta problemas tanto antigos quanto novos.

Muitas mudanças dramáticas ocorreram no Oriente Próximo durante o século 7^o – não só a expansão do império assírio sob Esaradom e Assurbanipal, mas também a oscilação do império e destruição final dentro de vinte anos da morte de Assurbanipal. A Babilônia foi saqueada e devastada, esperando Senaqueribe ser essa a “solução final” para as persistentes dificuldades ali, mas a Babilônia sucedeu também a Nínive como cidade líder do império mundial durante 605 a.C. Esse século também assistiu o claro início da transferência de influência do centro do Oriente Próximo para o sul e leste, onde permaneceria por cerca de trezentos anos.

Para nosso propósito aqui, é suficiente dizer que a coalizão da Babilônia e medo-Pérsia (sendo os medos um grupo mais ao norte e os persas um grupo mais ao sul, desde as regiões montanhosas ao oriente da Mesopotâmia) combinou derrubar o império assírio, ou seus restos, em 609. A princípio, os babilônios foram as figuras dominantes na aliança. E assim tomaram as partes sulinas mais ricas dos restos assírios, enquanto os medos tomaram as partes nortistas mais esparsas.

Mas, em alguns segmentos, o império neo-babilônio (650–539) não passou de um interlúdio breve e brilhante de um movimento muito mais gigantesco, o império medo-persa. Pois é evidente que esses povos nunca pretenderam se satisfazer com as vantagens externas dos espólios assírios nem possuir a porção maior – sua intenção era tomar posse de tudo. E assim só esperaram o momento oportuno por entre os reinados do poderoso monarca babilônio Nabucodonosor, e de seus sucessores progressivamente mais fracos, até que estivessem prontos para a mu-

dança. Em 539 a.C., deram início ao que se conhece como o império persa.

Mas o exílio judaico se confinou a esse interlúdio breve e brilhante da ascendência política da Babilônia. Não obstante, indubitavelmente, os judeus não o acharam radiante. Uma vez que o povo vivia tão convicto de que era o amado povo do divino Soberano, os profetas perderam a esperança de ainda levá-los a perceber seu perigo (note Ez 1–30). E assim o golpe final, a destruição de Jerusalém em 586, veio abaixo com força estilhaçante. Além disso, a Babilônia deu seguimento à política assíria de deportação, na qual a liderança de uma nação vencida era exilada a alguma terra distante, onde se mostrassem menos inclinados a fomentar a rebelião oriunda do fervor nacionalista. Em seu lugar seriam introduzidas pessoas de mais docilidade, de índole mais ajustada, pessoas que não tinham nenhum interesse na liberdade desse novo lugar onde viessem a viver. Essa deportação dos judeus ocorreu pelo menos uma vez antes de 586, em 588 (2Rs 24.8-17). Então, com a destruição de Jerusalém, ela foi concretizada novamente de forma ainda mais severa (2Rs 25.8-21).

Como resultado dessas catástrofes, muitos chegaram à conclusão de que sua fé não passara de uma farsa, enquanto outros, ainda convictos de que Deus era bastante real, concluíram que ele os tinha abandonado. E assim corriam o risco de sucumbir às religiões atraentes dos babilônios e perder sua existência como povo, de não mais ser o veículo por meio do qual a auto-revelação de Deus pudesse chegar ao mundo.

Os capítulos 40–55 de Isaías se reportam diretamente a essa situação, falando ao povo não apenas que Deus não os havia abandonado, mas especialmente decidiu, por meio deles, demonstrar sua superioridade sobre as divindades babilônias. Tal superioridade será percebida em sua capacidade de destruir tais ídolos, de redimir seu povo de seus pecados e de conduzi-los de volta ao seu torrão natal. Em outros termos, assim como Deus podia ser e seria de confiança na crise assíria, também poderia ser de confiança em uma nova época com seus novos problemas.

Quando voltaram, essa promessa, como as anteriores, provou ser inteiramente fidedigna. Embora nenhuma nação tivesse ainda regressado do exílio, outra esmagadora mudança ocorreu, efetuada por um ho-

mem acerca de quem os compiladores do livro queriam que crêssemos ter sido chamado de antemão por meio de profecia preditiva. Esse homem foi Ciro, o primeiro imperador persa. Finalmente, em 539, chegou o tempo para os medo-persas completarem a conquista que tinham começado vinte e cinco anos antes. Então tiveram necessidade do auxílio da Babilônia. Agora não mais necessitam de tal auxílio, e nos dramáticos eventos retratados em Daniel 5, eliminaram a Babilônia e puseram fim ao império neo-babilônio.

Ciro introduziu uma nova política estrangeira. Os persas concluíram que as pessoas estavam pelo menos tão dispostas a obedecer um conquistador de quem gostam como a um a quem odeiam. E assim, inteiramente contrário à política anterior, concede aos exilados o direito de regressarem à sua pátria e oferece donativos imperiais para a reconstrução dos lugares sacros nacionais (Ed 1.1-4; *ANET*, p.316). Nesse aspecto, ele emprestou considerável impulso às tendências sincretistas que já estavam em vigor nas religiões do Oriente Próximo e que ganharam velocidade nos séculos futuros. Alguém poderia invocar o grande deus Marduque, outros a Asur, outros a Bel, outros a Amon-Re e outros a Yahweh, mas certamente todos eram manifestações de um só. A resposta que Isaías dá em seu livro é um retumbante não! Note Isaías 45.5,6: “Eu sou o SENHOR, e não há outro; além de mim não há nenhum Deus; eu te cingirei, ainda que não me conheces. Para que se saiba, até ao nascente do sol e até ao poente, que além de mim não há outro; eu sou o SENHOR, e não há outro”.

C. 539–400 a.C.

O período formal do exílio expirou algum tempo não muito depois do decreto de Ciro em 539 a.C., quando um grupo de judeus zelosos, liderados por um descendente da linhagem real chamado Zorobabel e o sumo sacerdote Josué (Ed 2.1,2; 3.1), começou a longa emigração para Judá e Jerusalém. Segundo Esdras 2.64, cerca de 50 mil pessoas se envolveram nesse regresso. É provável que muitos dentre esses se deixaram inflamar pela visão idealista da “terra prometida” e da intenção de purgar sua religião daqueles erros que os tinham desterrado no primeiro exílio. Sem tais visões, é difícil imaginar por que teriam deixado seus lares e negócios na Babilônia e iniciado uma jornada tão árdua.

Infelizmente, as realidades eram de tal vulto que todas as visões vieram rapidamente a lume. Os repatriados não foram recebidos abertamente com armas pelos descendentes dos que tinham sido deixados para trás. Mas, sem dúvida, foram tratados com hostilidade e suspeita. A obra do segundo templo, começada com uma salva de trombetas, foi logo abandonada quando os operários perderam o interesse e estabeleceram a mera tarefa de sobrevivência. Somente cerca de vinte anos mais tarde foi que os profetas Ageu e Zacarias conseguiram injetar bastante preocupação, fé e culpa pela continuação da obra. Finalmente, em 516 a.C., a construção foi concluída. Mas essa não era páreo para o templo de Salomão, e nunca fascinou a imaginação do povo hebreu como fez o primeiro. Além do mais, tudo indica que os esforços de Ageu e Zacarias não foram muito além de conseguir que o templo fosse concluído, pois quando Esdras e Neemias entraram em cena, cerca de vinte e cinco anos mais tarde, se depararam com a vida religiosa e civil de condição bem baixa. Entretanto, sob a liderança de Esdras e Neemias, o povo reconquistou o senso de identidade nacional como povo de Deus. Como resultado, os judeus, que viviam à beira de deixar-se absorver pela cultura que os cercava, tiveram condição de achar energia e diretriz para manter-se como um povo distinto.²⁰

Durante esse período, tanto a história religiosa quanto a civil são uma raridade. Por certo sabemos que Judá era uma unidade política dependente do império persa, funcionando como uma parte da Quinta Satrapia, a qual era chamada “Além Rio”. O rio, nesse caso, era o Eufrates, e a região parece ter incluído toda a costa oriental do Mediterrâneo que hoje se chamaria Siro-Palestina. Não fica bem claro onde a capital dessa satrapia se localizava. É bem provável que fosse Damasco. Sob os sátrapas estavam os governadores locais, como indica Esdras 4.17, onde a sede do governador é Samaria, e Neemias 5.15, onde este é designado governante de Judá.

20. Apresentamos alguns livros úteis sobre a restauração e regresso (período do segundo templo): E. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees* (Nova York, 1962); D. Gowan, *Bridge Between the Testaments: A Reappraisal of Judaism From the Exile to the Birth of Christianity*, Pittsburgh Theological Monograph Series 14 (Pittsburgh: Pickwick, 1976); L. Rost, *Judaism Outside the Hebrew Canon*, trad. D. E. Green (Nashville: Abingdon, 1976); D. S. Russell, *Between the Testaments*, ed. rev. (Londres: SCM; Filadélfia: Fortress, 1965).

Usando os livros bíblicos provenientes desse tempo (Ageu, Zacarias, Esdras, Neemias e Malaquias), é possível restaurar algum quadro da vida religiosa de Judá durante esse período. Em geral, pode-se identificar três grupos: os que estavam profundamente preocupados com Deus e o relacionamento de Judá com ele; os que estavam preocupados com a religião; e os que tinham pouco interesse em ambos. Neste último grupo estavam os que não viam necessidade de sustentar qualquer distinção entre eles e seus vizinhos. E assim fizeram compromisso mútuo e o desleixo da lei cerimonial passou a constituir sérios problemas (Ed 9; Ne 13; Ml 1–2), especialmente em virtude de parecer que esse terceiro grupo veio a ser o mais numeroso.²¹

De uma maneira geral, Isaías 56–66 corresponde ao quadro supra. Os capítulos censuraram a religiosidade complacente, asseverando que um estranho ou um eunuco que serve a Deus fielmente, de todo o coração, é um judeu superior àquele cuja linhagem direta é perfeita, mas cujo relacionamento com Deus é, na melhor das hipóteses, deficitário. Outro tema que, como o anterior, salienta um contraste é a incapacidade dos seres humanos em concretizar a salvação prometida, porém a capacidade plenária de Deus, por meio de seu Espírito, de efetuar-la. Assim, se os capítulos 40–55 falam de esperança a um povo que teme ser destituído, os capítulos 56–66 chamam a atenção para uma justiça realizada de um povo que decaiu em uma posição de dependência descuidada.

III. UNIDADE DE COMPOSIÇÃO

Juntamente com o que se conhece como a teoria JEDP das origens do Pentateuco, a crença na autoria múltipla do livro de Isaías é um dos dogmas mais geralmente aceitos da alta crítica bíblica moderna.²² Essa

21. Paul Hanson formulou a teoria de que a vida religiosa do período da restauração era dominada pela luta entre os seguidores “visionários” de “II Isaías” e os seguidores do “estabelecimento” de Ezequiel. Sob essa luz, Hanson reorganizou o conteúdo de Isaías 56–66 para refletir o que ele crê ser sua ordem original. O princípio de organização que ele usa é o suposto desenvolvimento do conflito. Por fim, o “estabelecimento”, e os “visionários”, destituídos de influência real na vida oficial da nação, recorreram aos escritos que Hanson chama proto-apocalíptico. Ver *Dawn of Apocalyptic* (Filadélfia: Fortress, 1975). Ver a próxima seção para uma discussão mais completa.

22. Para uma apresentação breve e racional da história em questão, ver B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), pp. 316–18.

teoria tem por base, com muita plausibilidade, o que se considera a ausência de unidade na composição. O fato de que as três seções principais do livro diferem significativamente não pode ser negado. Um estudante neófito da Bíblia, com alguma habilidade de observação, pode sentir a mudança de tonalidade e enfoque no capítulo 40, e não terá muita dificuldade em detectar uma mudança semelhante no capítulo 56. Além do mais, os estudantes revelam que determinado vocabulário é usado em uma seção e não em outras. De modo semelhante, alguns conceitos teológicos se restringem a uma ou a outra das seções.²³

E assim, desde J. C. Döderlein (1775) e J. G. Eichhorn (1780-83), a teoria começou a mostrar que essas diferenças refletiam diferentes autores, cujas obras foram combinadas. Como essa posição granjeou mais e mais influência na Europa, e então na América, os estudantes se tornaram cada vez menos interessados em perceber qualquer unidade entre as partes do livro. Uma clara indicação dessa tendência consiste em que a maioria dos comentários, desde 1900, trata os capítulos 1-39 como constituindo um volume de um autor; e os capítulos 40-66, outro volume, de outro autor, como se eles fossem livros separados.²⁴

Mas, a despeito dessa ampla concordância sobre bases literárias, é preciso ainda dizer que não há evidência concreta de que alguma parte do livro tenha existido sem as outras partes. Por certo, esse é um argumento com base no silêncio. Não obstante, toda a edição de Isaías antes, daquela encontrada em Qumran e datada, pelo menos, do século 1º a.C., apresenta os capítulos 1-66 como uma unidade física. O que se aproxima mais da prova objetiva da ausência de unidade na composição aparece na investigação imprecisa de Y. Radday, *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*. Radday fez um estudo computadorizado de numerosos fatores lingüísticos do livro de Isaías e comparou os mesmos nas várias seções do livro. Como uma questão de controle, ele estudou outras peças da literatura, bíblica e extrabíblica, o que foi reputado como provindo de outro autor. Como uma questão de resultado dessas pesquisas, ele concluiu que as variações lingüísticas eram tão

23. Para uma afirmação, que vem a calhar, dessas diversidades, ver S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, 9ª ed. (Londres: 1913), pp. 238-240.

24. Visto que a publicação do comentário de B. Duhm, em 1892, passou a tratar os capítulos 56-66 como "III Isaías".

graves que um só autor não poderia ter produzido a totalidade do livro de Isaías.

Como se poderia esperar, tais conclusões foram recebidas com aprovação por críticos estudiosos que viram sua posição como digna de defesa. Mas o fato é que as conclusões de Radday põem em dúvida alguns conceitos da erudição. Por exemplo, os capítulos 49–66 são considerados como uma unidade lingüística que se opõe aos capítulos 40–48.²⁵ Se isso viesse a ser provado, haveria uma radical alteração em muito da teologia de “II Isaías” que tem pressuposto a natureza unitária dos capítulos 40–55. Além disso, Radday concluiu que, enquanto os capítulos 23–35 não poderiam ter se originado da pena de “I Isaías”, eles definitivamente pertencem à primeira parte do livro, posição essa que muitos críticos negariam, visto que eles datam significativas porções desses capítulos em 539 a.C. e muito mais recente. E assim suas descobertas de forma alguma satisfazem o consenso de todos, nem dos que vêem o livro como uma unidade, nem dos que vêem ausência de unidade em certas linhas.

É possível que surjam várias perguntas relativas à metodologia de Radday. Algumas perguntas surgem do próprio princípio do campo da estatística lingüística. Porventura sabemos o suficiente para falarmos com confiança acerca dos possíveis limites de variação em um dado uso feito por uma pessoa?²⁶ Ainda mais sério: a análise da linguagem em determinadas seções do livro (a linguagem dos caps. 1–12 em oposição à linguagem dos caps. 40–48) poderia justificar as variações em segmentos semelhantes, tais como parágrafos e sentenças? A “perda” envolvida na análise do livro em seções, que servem para nivelar algumas variações, não poderia aparecer de outra forma? Nada disso serve para

25. Radday, *Unity*, pp. 274–77.

26. Note que outra sorte de estudo computadorizado das características do livro levou à conclusão de que ele é uma composição unitária: L. L. Adams e A. C. Rincher, “The Popular Critical View of the Isaiah Problem in the Light of Statistical Style Analysis”, *Computer Studies* 4 (1973) 149–157; enquanto outro, A. Kasher, “The Book of Isaiah: Characterization of Authors by Morphological data Processing”, *Revue de l'Organizations Internationales pour l'Etude des Langues anci par Ordinateur* 3 (1972) 1–62, concluiu que a composição não é uma unidade, porém seus resultados apontaram para diferentes divisões do livro daquelas feitas por Radday. Para uma visão das dificuldades inerentes à abordagem estatística, cf. R. Posner, “The Use and Abuse of Stylistic Statistics”, *Archivum Linguisticum* 15 (1963) 111–139.

questionar a integridade que o estudo de Radday empreendeu e quis provar, mas serve para salientar que a evidência ainda não é tão objetiva quanto um manuscrito no qual apareçam somente os capítulos 1–39 (ou algo assim).²⁷

Como já se observou, o argumento mais notável em prol da unidade da composição de Isaías é a forma atual do livro. Se de fato a presente composição é uma obra de pelo menos três autores e de um grande número de editores ou redatores, torna-se bem difícil explicar como o livro veio à existência na presente forma. O grau de unidade que é encontrado no livro (p.ex., o uso de “o Santo de Israel” 13 vezes nos capítulos 1–39 e 16 vezes nos capítulos 40–66, e somente 7 vezes em outras partes da Bíblia) constitui um problema. E assim faz-se necessário postular uma “escola” de estudantes de “I Isaías” que se impregnam do estilo e do pensamento do “mestre”. Teria sido fora desse grupo que “II Isaías” foi produzido, durante o exílio do qual, mais tarde, vieram os escritos que ora constituem os capítulos 56–66. Afora o fato de que não há outra evidência para a existência dessa “escola”,²⁸ é difícil imaginar como ela já estaria em existência com Isaías (e não com os demais profetas) em primeiro lugar.²⁹

Essa improbabilidade aumenta à vista da recente tendência de reduzir as afirmações originais de Isaías a uma obra cada vez menor. O argumento atual é que a obra que realmente é de Isaías não é muito mais extensa do que o material de Amós ou Oséias. No entanto requer-se que creiamos que, de todos os profetas, somente Isaías acendeu um movimento que continuaria por cerca de cinco séculos, e eventualmente produziria um livro em nome do “fundador” que seria cerca de cinco ou

27. É irônico o fato de que os que exaltaram a confiabilidade da metodologia de Radday aplicada a Isaías ficaram muito menos convencidos, quando recentemente se noticiou que a mesma metodologia estabelecia a unidade do livro de Gênesis. Cf. Y. Radday, et. al., “Gensis, Welhausen and the Computer”, *ZAW* 94 (1982) 467–481.

28. Cf. P. Ackroyd, “Isaiah I–XII: Presentation of a Prophet”, *VTSup* 29 (1978) 29, para um comentário sobre essa falta de evidência. Ver também R. E. Clements, “The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem”, *VT* 30 (1980) 434–35; e W. R. Watters, *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament*, *BZAW* 138 (Berlim: de Gruyter, 1976), pp. 67–68.

29. 8.16, “Guarde o mandamento com cuidado e sele a lei entre meus discípulos”, é frequentemente mencionado como o impulso para a fundação de uma escola. Mas essa dificilmente seria uma razão plausível. Aliás, o contexto deixa claro que a referência é às predições de Isaías relativas ao resultado da guerra siro-efraimita.

seis vezes imposto ao volume original. O fato de tal superestrutura do pensamento ser criada com o fim de conciliar a conclusão da falta de unidade composicional com a forma atual do livro pressupõe que a conclusão é no mínimo questionável.³⁰ Além do mais, deve-se ressaltar que há uma notável falta de consenso entre os estudiosos quanto à extensão e origens das supostas unidades composicionais do livro. A pressuposição granjeada dos escritos populares de que existe um amplo consenso entre os estudiosos sobre a natureza e extensão de I, II e III Isaías se desvanece quase imediatamente quando se faz pesquisa nos escritos dos eruditos. Aliás, não está muito fora de propósito observar que o único consenso genuíno é aquele de caráter negativo que deu início ao processo: o livro de Isaías não é uma unidade.³¹

Dada a complexidade da teoria que se deve engendrar para explicar a forma atual do livro, se ele não é uma unidade composicional, e dada a impossibilidade dessa teoria de produzir concordância quanto à estrutura composicional do livro, alguém é levado a reconsiderar a posição histórica da Igreja, ou seja, que o livro é uma unidade composicional (se não estilística).³² Um exame das diversas razões surge em abono desse argumento. Não menos importante entre essas razões está a observação de Margalioth das numerosas frases que surgem em ambas as partes do livro, mas bem raramente em outras partes da Escritura. Além do mais, o surgimento de conceitos afins em várias partes do livro (p.ex., nos

30. Para o que provavelmente seja a tentativa mais abrangente para explicar a forma atual do livro, ainda que não admita ser ele uma unidade composicional, cf. W. L. Holladay, *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978). Holladay reflete o pensamento contemporâneo de que a "school theory" [escola de teoria] não avança tanto para explicar quantos materiais e pontos de vista diversos supostamente estariam tão bem concatenados no texto atual. Ao contrário, como ele mesmo ilustra, é necessário pressupor um processo mais ou menos contínuo na edição dos escritos anteriores, adicionando novos e reeditando a partir de 700 a.C. até os dias dos macabeus (165 a.C.). Holladay apresenta essa teoria, como se poderia esperar, dada sua elevada complexidade e natureza teórica; não obstante, ela é maciça e intrincada demais para exigir a credulidade de todos, se não dos leitores mais arcanos.

31. Para uma crítica sobre as várias teorias composicionais, ver S. Erlandsson, *The Burden of Babylon*.

32. Para alguns dos argumentos em favor da unidade composicional, ver o seguinte: O. T. Allis, *The Unity of Isaiah* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1950); J. J. Lias, "The Unity of Isaiah", *BSac* 72 (1915), 560-591; 75 (1918), 267-274; R. Margalioth (Margulies), *The Indivisible Isaiah* (Nova York: Yeshiva University, 1964); E. J. Young, *Who Wrote Isaiah?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1958).

caps. 1–5 e 60–66, ou nos caps. 7–12 e 36–39) também pressupõem um gênero de unidade que nenhuma das teorias se propõe a explicar satisfatoriamente.³³ Mas, talvez, o argumento mais convincente em prol da unidade composicional do livro seja aquele baseado em sua estrutura de pensamento. A unidade de pensamento que percorre todo o livro tem sido amplamente ignorada nos últimos anos, em decorrência da tentativa de isolar as supostas partes componentes. Cada parte tem sido analisada separadamente sem referência a seu contexto literário mais amplo. Todavia, a não ser que alguém assuma que o processo da formação de Isaías fosse completamente aleatório, ou fosse controlado por razões sociais desvinculadas das afirmações reais do livro, esse é um modo irracional de proceder. Sem pressupor automaticamente que um escritor assentou-se e começou a escrever 1.1 e avançou até chegar a 66.24, alguém poderia ainda esperar, logicamente, que houvesse razões para delinear as idéias em associação a outras que eram mais significativas que a mera palavra associação (ao que alguns estudiosos recorrem para explicar por que uma afirmação seguiu outra). Aliás, quem quer que tenha compilado o livro, e por mais que o tenha compilado, há uma estrutura observável acerca de seu pensamento que explica o poder do livro, sem que o mesmo se torne menor que uma coleção de ditos coligidos por nenhuma razão evidente.

Ainda que os pressupostos seguintes não sejam a única forma de entender o pensamento do livro, eles não têm sido impostos de fora, mas emergem de um estudo indutivo. Como tais refletem uma unidade de pensamento que argumenta contra a idéia de que o livro foi composto de diversos materiais que então foram expostos a um processo redatorial complexo que se estendeu a centenas de anos (visto que não há nenhuma evidência externa de que tal processo tenha existido).

Visto que a estrutura do livro será discutida com mais detalhes na introdução, aqui será suficiente simplesmente delinear um esboço a fim de comunicar o sentido do ponto a ser elaborado. O tema central do livro se relaciona com a natureza e destino do povo de Deus. Embora esse povo seja, de um lado, destruído e corrompido (cap. 1), ele é chamado para ser uma manifestação da glória do Deus único no mun-

33. Cf. também Young, *Who Wrote Isaiah?*, pp. 58-60, para exemplos de conceitos afins.

do (2.1-5). Esse chamamento pode ser sumariado na palavra *serviço*. O livro, pois, procura responder à pergunta: Como é possível que um povo pecaminoso e corrupto venha a ser servo de Deus? Esse tema se desenvolve da seguinte maneira: os capítulos 1-6 apresentam o problema (caps. 1-5, pecador, contudo chamado) e a solução (cap. 6, uma visão do Santo). O restante do livro elabora as ramificações e as implicações dessa introdução. Os capítulos 7-39 são unidos por suas ênfases repetitivas sobre a confiança.³⁴ Eles demonstram que os problemas de Israel são provenientes de sua tendência de confiar nas nações e não em Deus. Além do mais, mostram que só Deus é fidedigno, e que Israel só pode tornar-se servo de Deus, luz para as nações, se chegar à posição de confiança radical.³⁵ Mas não basta que Deus seja conhecido como fidedigno. É preciso que a confiança seja a base essencial para que uma pessoa ou nação descarte suas pretensões de auto-suficiência e aceite o papel de servo. Mas, o que realmente motivará tal pessoa ou nação a agir assim? Por exemplo, no caso de Judá, embora Deus tivesse demonstrado sua suprema fidedignidade em libertar Jerusalém das mãos de Senaqueribe, Judá ainda não abre mão de sua confiança nas nações e em seus ídolos. O resultado foi que Deus não queria nem poderia defendê-la da Babilônia.

Os judeus tinham encontrado a veracidade dos capítulos 7-39, porém não tinham agido com base nela de uma maneira persistente. Por quê? O problema era a motivação. O que motivaria os judeus a confia-

34. Com base em um intervalo que surge entre os capítulos 33 e 34 no Rolo de Qumran A de Isaías (1QIs^a), W. Brownlee sugeriu que a redação final do livro consistia de duas estruturas duplicadas de 33 capítulos cada uma (*The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible* [Nova York: Oxford, 1964], pp. 247-259). R. K. Harrison (*Introduction to the Old Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], pp. 787-789) encontra evidência para uma estrutura semelhante, porém crê que ela endossa uma autoria única do livro. Meus estudos têm me levado à conclusão de que os capítulos 34-39 são uma parte intrínseca dos pensamentos dos capítulos 7-33. Ver seção X para discussão adicional sobre este ponto.

35. Ao longo desta seção há insinuações, especialmente de um tipo preditivo, que requerem que todo o livro seja incluído na interpretação de alguma parte. Por exemplo, as referências ao Messias, nos capítulos 9 e 11 demandam as dos capítulos 42-53 para que sejam entendidas. De modo semelhante, as referências à Babilônia, nos capítulos 13 e 14, apontam para além do capítulo 39. Mesmo que alguém presuma que o livro não seja uma unidade composicional, ainda se faz necessário dizer que os editores desconhecidos pretendiam que ele fosse interpretado como uma unidade. Ver, por exemplo, R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe*, AnBib 59 (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1973).

rem em Deus? A resposta se encontra nos capítulos 40–48 e no gênero de visão divina dada a Isaías no capítulo 6. Quando a nação como um todo, impaciente no exílio babilônico, pôde sentir não só a inestimável grandeza de Deus, mas também seu infinito amor em continuar preferindo-os como sua propriedade peculiar, a despeito de seu pecado, então se sentiram motivados a confiar nele e a aderir a Isaías em sua resposta: “Eis-me aqui”.

Antes, porém, desse “Eis-me aqui”, entre a visão motivadora e a resposta espontânea, é preciso dar outro passo. Pode o Israel pecador tornar-se o Israel servo simplesmente escolhendo agir assim? Não, e nem poderia Isaías de lábios impuros tornar-se Isaías o mensageiro por uma mera decisão. Expressando-o de outra forma, a pergunta poderia ser formulada assim: Por qual meio poderá Israel exercer seu papel de servo? A resposta, como revelada nos capítulos 49–55, é o Servo. Aqui surge a completude da visão do Messias como inicialmente dada nos capítulos 9 e 11. Por meio de sua autodoação e por meio de seu serviço ideal, os pecados de Israel podem ser perdoados e as esperanças dos capítulos 40–52 possibilitam a abertura de uma via para a realização e celebração dos capítulos 54–55.

A despeito da alegria provinda do fato de que Deus não só escolheu e redimiou, contudo ali permanece a superação desse papel de servo. Aqui, segundo foi revelado a Isaías no final de sua visão, nem tudo é alegria e luz. Ao contrário, as realidades da incapacidade humana e da divina capacidade têm um ponto concreto de convergência. Essas realidades são tratadas nos capítulos 56–66, chegando em seu clímax com a revelação da glória de Deus por meio de seu povo no capítulo 66.

O que quer que essa unidade de pensamento no livro diga sobre a autoria, ela expressa a necessidade do ressurgimento de tentativas de interpretar o livro como um todo. Espero que estes volumes dêem alguma pequena contribuição para tal ressurgimento. A continuação de tendências recentes de interpretar pequenas seções do livro, sem referência a seu contexto maior, seria inevitavelmente autodestrutiva. É tão-somente em sua totalidade que a grandeza da mensagem do livro pode ser visualizada. Sem essa totalidade, o estudo crítico do livro se tornará necessariamente do mero interesse de antiquários.

IV. DATA E AUTORIA

Como as seções prévias já sugeriram, essas são questões aflitivas. A posição histórica da Igreja se derivou das aparentes alegações no início do livro, em 1.1. Esse versículo parece dizer que tudo o que segue é um registro das experiências visionárias de Isaías, filho de Amós. Além do mais, em 2.1; 7.3; 13.1; 20.2; 37.6,21 e 38.1, as palavras são diretamente atribuídas a Isaías. Embora Isaías não seja denominado como a fonte de qualquer dos materiais que compõem os capítulos 40–66, é evidente que o peso de prova recai sobre aqueles que propõem outras fontes, pois não se denomina nenhuma outra fonte.

Como supramencionado, há pelo menos duas razões para se questionar a autoria de Isaías dos capítulos 40–66. Uma delas é a mudança radical de estilo, nesses capítulos, daquele que se encontra nos capítulos 1–39; os capítulos 40–66 são muito mais líricos e exaltados. De mais relevância é a observação de que os outros profetas, enquanto predizem o futuro, não parecem dirigir suas palavras ao povo no futuro, como parece ser o caso nos capítulos 40–55 (550 a.C., c. de 150 anos depois de Isaías) e nos capítulos 56–66 (500 a.C.?, c. de 200 anos depois de Isaías). Não obstante, uma terceira objeção às vezes não é expressa explicitamente, mas está quase sempre implícita: não é possível nenhuma predição específica do futuro, e sempre que ocorram (p.ex., com o exílio na Babilônia [39.5,6] ou o livramento concedido por Ciro [45.1]), elas são sempre ou contemporâneas com o fato, ou depois dele. Outras objeções são formuladas porém estas são as mais fortes.

A dificuldade com essas preocupações é que elas não podem confiar-se a seções discretas do livro. Assim, as referências à Babilônia, nos capítulos 1–39, são a obra de “II Isaías”, como nos capítulos 34 e 35, os quais são estilisticamente semelhantes aos capítulos 40–55. Além do mais, diz-se que os capítulos 24–27 são de um estilo apocalíptico, que devem ser datados de 500 a.C. se não mais tarde. De modo que, aquilo que é genuinamente obra de Isaías, o suposto gênio que põe todo o processo em ação, vem a ser uma obra cada vez menor.

Quando esses critérios se voltam para os capítulos 40–66, o mesmo gênero de vaporização ocorre ali. Como observou Duhm antes de 1895, o estilo e as preocupações dos capítulos 56–66 não são os mesmos dos

capítulos 40–55, demandando assim inclusive um terceiro “autor”.³⁶ Entretanto, desde os dias de Duhm os estudos têm fracassado na tentativa de se chegar a um consenso acerca desse terceiro autor. Alguns, como C. C. Torrey, têm sustentado que Duhm estava equivocado e que as variações em estilo e preocupações entre os capítulos 40–55 e 56–66 estão dentro de limites aceitáveis para um só escritor.³⁷ Mas a opinião prevalecente se tornou aquela representada por Paul Hanson,³⁸ e mais recentemente por Elizabeth Achtemeier,³⁹ isto é, que esses capítulos são um composto que em última análise se originam de várias partes da comunidade pós-exílio, e não de um único autor.

O resultado final dessas pesquisas sobre a autoria do livro é no mínimo duplo. Primeiro, é muito difícil obter harmonia entre os estudiosos quanto à data e autoria de uns poucos capítulos do livro inteiro. Os títulos “I, II e III Isaías” são mantidos por conveniência, mas de fato são muito equivocados quanto às questões de data e autoria.

Segundo, os resultados dessas pesquisas têm destruído o valor da mensagem religiosa do livro. Visto que se tem concordado que o profeta só pode falar a seu contexto histórico imediato, e mesmo assim não em uma predição específica, muito do argumento religioso do livro é reduzido a retórica, e a retórica falha nesse ponto.⁴⁰ Assim é falso o argumento de que Deus deve ser preferido aos ídolos porque ele predisse o exílio (41.21-24). De modo semelhante, as promessas de um grande livramento messiânico (o qual, por definição, não pode ser num futuro muito distante) não provaram ser genuínas. Talvez se possa dizer mais, que as alegações de que Deus controla a história e que é digno de confiança fossem de fato meras manipulações registradas depois do fato.

36. B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, HKAT (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892), p. 19.

37. C. C. Torrey, *The Second Isaiah: A New Interpretation* (Nova York: Scribner's, 1928), pp. 20,21.

38. P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadélfia: Fortress, 1975).

39. E. Achtemeier, *The Community and Message of Isaiah 56–66: A Theological Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1982), esp. pp. 11–16.

40. Para um bom exemplo de alguém que endossa ousadamente essa conclusão, ver R. P. Carroll, *When Prophecy Failed* (Nova York: Seabury, 1979), pp. 130-156. Longe de ver “II Isaías” como o profeta maior do AT, Carroll o vê como sendo o mais equivocado.

Não equivale dizer que a autoria múltipla deva ser rejeitada em decorrência de seus efeitos necessariamente deletérios sobre o valor teológico do livro, porém suscita-se a pergunta se a influência admitida, do livro, por pelo menos vinte e cinco séculos não pesa contra algumas dessas teorias.

Este não é o lugar para emitir uma crítica extensa contra essas posições, porém se faz necessário elucidar a posição a partir da qual este comentário é escrito e explicar algumas das razões por que os pontos de vista críticos prevaletentes não são aceitos. Para este comentário, a unidade teológica e ideológica do livro é um fator primordial. Outros fatores, especialmente os que se relacionam à data e autoria, devem ser considerados à luz desse fator. Por exemplo, é preciso perguntar se a hipótese de um processo complexo e redatorial, em exercício durante vários séculos, pode satisfatoriamente explicar essa unidade, especialmente visto que não existe evidência para a existência de tal grupo de processo. Além do mais, é questionável se um grupo de processo já produziu literatura de vigor. Note que ambos, Holladay e Achtemeier,⁴¹ apontam para o “Terceiro Isaías” como uma entidade, ainda que concordem que tal indivíduo nunca existiu. Eles estão refletindo a convicção de que a literatura produzida por comitê não exhibe tal unidade.

Sob essa luz, minha convicção é que o conteúdo essencial do livro nos chegou por meio de um autor humano, Isaías, filho de Amós. Foi ele que recebeu a revelação da parte de Deus e que dirigiu a formação do livro. Isso não é o mesmo que negar uma das afirmações mais úteis da crítica da forma, isto é, que as mensagens verbais se voltam para as unidades por si só contidas, às quais podiam ser agrupadas com outras unidades de várias maneiras. Aliás, como ressalta Harrison, tivessem os primeiros críticos reconhecido essa característica da antiga literatura do Oriente Próximo, teriam sido menos inclinados a dissecar os livros bíblicos com base nos cânones modernos da unidade literária.⁴² O que temos no livro, se aproximando mais do que chamamos de antologia, é uma coleção de sermões, ditos, pensamentos e escritos de Isaías, tudo organizado segundo o esquema teológico esboçado na seção anterior. E assim não é absolutamente necessário pressupor que todos os materiais

41. Holladay, Scroll, p. 163, n. 1; Achtemeier, *Community*, p. 16.

42. Harrison, *Introduction*, pp. 777,780.

contidos no livro estão em ordem cronológica na qual foram enunciados pela primeira vez. Tampouco é necessário negar que durante a compilação dos materiais em forma de livro foram adicionados materiais editoriais e transicionais sucintos, seja pelo próprio Isaías ou por aqueles que trabalhavam com ele.⁴³

Mas, o que fazer dos problemas de diferenças estilísticas e diferenças de contexto histórico entre os capítulos 40–66 e os capítulos 1–39? Como essas diferenças devem ser explicadas se todo o conteúdo essencial do livro tem de ser derivado de Isaías entre aproximadamente 740 e 690 a.C.? Antes de tudo, deve-se ter em mente que, não obstante os estudos computadorizados, a atribuição de autoria com base no estilo não é uma ciência precisa. É uma questão de observação que temas diferentes, bem como períodos diferentes na vida de uma pessoa, produzem estilos diferentes. Assim, não está de forma alguma além da esfera da possibilidade que alguns anos depois da conclusão do que hoje são os capítulos 1–39, novas visões da grandeza de Deus, especialmente quando relacionadas com uma era futura, provocaram em Isaías um novo estilo consistente com as perspectivas que ora ele visualizava. Um caso semelhante sobre esse ponto parece ser o evangelho de João e o livro do Apocalipse, se a tradição estiver certa de que os dois livros devem ser atribuídos à mesma pessoa. Estilos bem diferentes são evocados por temas diferentes e um período de vida diferente.⁴⁴

A questão do contexto histórico é uma objeção mais séria na atribuição a Isaías dos materiais dos capítulos 40–66. Por certo que não é típico dos profetas dirigir-se longamente a tempos além do seu próprio. Entretanto, esse fenômeno não é tão raro como descrevem alguns que gostariam de limitar a obra dos profetas a conteúdo ético sobre resulta-

43. Se essa compreensão dos livros proféticos como antologias for aceita, os estudantes são muito menos perturbados pela falta de conexões estruturais escassas entre os vários segmentos do livro (como entre Is 31 e 32).

44. Estudos ulteriores apontariam conclusivamente para uma mão (ou mãos) em ação na última parte do livro, seria levado a concluir que Isaías usou amanuenses para assisti-lo na formação de seus pensamentos. Não posso conceber a presente unidade como sendo concluída sem a mão diretora de um único mestre. Além do mais, tão logo a compilação do livro tenha avançado para além da vida terrena de Isaías, se tornou bem menos impossível evitar a conclusão de que as grandes declarações teológicas do livro se baseiam em falsidades. Ver adiante, na seção VIII, Teologia, para discussão adicional desse ponto.

dos sociais de seus próprios dias. Aliás, esse gênero de situação ocorre em Ezequiel (caps. 37–48), Daniel (caps. 7–11) e Zacarias (caps. 8–13), para não mencionar as porções mais breves dos demais livros proféticos.

Ao mesmo tempo, deve-se admitir que o material em Isaías é inusitadamente extenso e inusitadamente adaptado ao contexto histórico específico no futuro. Por que esse veio a ser o caso de Isaías, e não de Jeremias ou Ezequiel, que viveram mais próximos aos tempos exílicos?⁴⁵ Embora seja impossível formular uma resposta definida, podem-se oferecer algumas sugestões. Dado o tema da primeira parte do livro – é loucura confiar no poder humano, como exemplificado nas nações; enquanto que, confiar em Deus, o Senhor das nações, é sábio –, e dado que o triunfo de Deus sobre a Assíria é a prova culminante desse poder, como alguém enfrentaria a derrota que logo viria das mãos de Babilônia e prevista por Isaías? Se Deus “perde” para a Babilônia, isso não significa que todo o argumento dos capítulos 7–39 seja invalidado? E assim suscitam-se perguntas na primeira parte do livro que requerem que o resultado do exílio seja aplicado por antecipação. De modo semelhante, a visão do Messias, que é retratada tão bem contra a tela de fundo da realeza judaica nos capítulos 9 a 11, requeriria o gênero de interpretação que é visto nos capítulos 40–55 a fim de ser válida para o dia pós-monárquico ainda no futuro. Mas, ainda mais, a visão que Isaías tem para seu povo como servos de Deus é incompleta sem aquele quadro da mão motivadora e libertadora de Deus. Por inspiração, Isaías sabe que o tipo de confiança para a qual ele é chamado não será compreendido até que o fogo do exílio tenha purificado o coração idólatra de Israel. E assim a mensagem a ser completada deve levar em conta a época.

Da mesma forma, sua visão do servo teria sido incompleta tivesse ela deixado de demonstrar a consciência das dificuldades genuínas que se deparariam na implementação daquela visão, como a comunidade pós-exílio experimentaria. Os visionários que regressassem do exílio,

45. Como prova do que digo, por certo que, se alguém negar a autoria unitária, se torna difícil explicar por que os materiais foram anexados ao livro de Isaías, e não ao de Jeremias ou de Ezequiel. Naturalmente que a resposta dada é que Isaías tinha uma escola contínua de seguidores (que os demais não tinham).

dominados pela consciência de seu caráter eletivo e do poder de Deus para redimir, também precisam estar conscientes da plena necessidade da dependência de Deus e de sua capacidade. Somente dessa forma a luz divina irromperia resplendente sobre o mundo.

O que se acaba de dizer é que toda a natureza da mensagem encontrada nos capítulos 1–39 de Isaías demanda que os materiais encontrados nos capítulos 40–66 estejam incluídos tanto por causa da completude como por causa da validade da mensagem de Isaías.⁴⁶ E assim existe uma necessidade lógica do discurso que visa as comunidades futuras. É possível observar-se também que uma provável razão para os sobreviventes dos exílios judaicos, como uma comunidade, poderia muito bem ter sido a existência de Isaías 40–66 em antecipação do exílio, tanto predizendo aquele evento como apontando para o regresso que se encontra para além dele.

Entretanto, há aqui outro fator que não deve ser ignorado, a saber, a notável ausência de referências históricas concretas nos capítulos 40–66. Aceitando a teoria da autoria múltipla, B. S. Childs diz que a comunidade posterior expurgou tais referências a fim de fazer com que a obra total parecesse ser de “I Isaías”.⁴⁷ Mas, seguramente, outra alternativa se apresenta. É provável que essas referências estejam faltando, não porque foram eliminadas, mas porque os materiais formam o tronco de Isaías, que estava falando em termos preditivos.⁴⁸ Em qualquer caso, não parece haver meio termo. Não existe razão plausível para “II Isaías”, falando a seus próprios contemporâneos, ter evitado referências explícitas a seu próprio tempo. Ou essas referências foram removidas, às quais suscitam sérios problemas interpretativos, ou nunca estiveram ali em

46. Muito interessante é o fato de que os estudiosos contemporâneos geralmente apagam da autoria de “I Isaías” todos os elementos de esperança ou de relevância futura que temos aqui salientado, a ponto de requerer mais desenvolvimento. Mas, se isso for feito, remove-se qualquer estímulo para o tipo de escola, a qual pressupõem desenvolver-se para expandir-se no “mestre”. Segundo seu ponto de vista, o “mestre” nada deixou que demandasse expansão. À guisa de exemplo, ver S. H. Blank, “The Current Misinterpretation of Isaiah’s *She’ar Yashub*”, *JBL* 67 (1948) 211-16.

47. Childs, *Introduction*, pp. 325-27.

48. Um bom exemplo pode ser apresentado do contexto do século 8º a.C. da composição desses capítulos. Ver especialmente J. B. Payne, “Eighth Century Background of Isaiah 40–66”, *WTJ* 29 (1967) 179-190; 30 (1967) 50-58; mas também Young, *Who Wrote Isaiah?*, pp. 61-68.

virtude de o material ter sido dado por antecipação muitos anos antes. Este comentário opta pela última alternativa.⁴⁹

V. OCASIÃO

A crise assíria, a qual causou a destruição de Israel ao norte e ameaçou a existência de Judá ao sul deu origem ao livro de Isaías. Acima de tudo, essa foi uma crise teológica, e foi uma de máxima magnitude. Entre as perguntas formuladas se encontram estas: seria Deus realmente o Soberano da história, se as nações ímpias são mais fortes que a nação de Deus? Isso poderia estar certo? Qual é o papel do povo de Deus no mundo? Juízo divino significa rejeição divina? Qual é a natureza da confiança? Qual é o futuro da monarquia davídica? Não seriam os ídolos mais fortes que Deus e, portanto, superiores a ele? Por certo que não estaria muito fora de propósito dizer que Judá sobreviveu à apostasia de Acaz em decorrência do ministério de Isaías, e que Ezequias foi fiel e podia exercer confiança no momento crítico, pois a sobrevivência de Jerusalém foi em decorrência desse ministério.

Por causa da natureza de longo alcance das questões teológicas suscitadas por esses eventos, não seria possível que o livro fosse concluído sem referência ao futuro. Como já se observou na seção anterior, só foi pela referência ao exílio e ao período pós-exílio (e deveras para além da era messiânica) que essas questões poderiam ser examinadas e respondidas em suas implicações mais plenas.

VI. CANONICIDADE

A importância do livro de Isaías no cânone da literatura hebraica é indiscutível. Já nos idos de 190 a.C., o livro de Siraque (Eclesiástico) faz referência aos escritos de Isaías que “confortaram Sião” (Sir. 48.24; cf. Is 40.1; 61.1,2) e vaticinaram o futuro. Num futuro próximo, ele passou a ser copiado profusamente pelos escribas de Qumran, como se

49. É possível surgir a pergunta se alguém *deve* optar por uma “autoria” única a fim de ver o livro como um todo. B. Childs parece indicar que não, e alguém esperaria muito mais de seus esforços. Entretanto, os pressupostos que têm surgido das várias teorias de autoria múltipla são geralmente inóspitos aos princípios necessários para entender-se o livro como um todo.

acha ilustrado pelos numerosos fragmentos de várias cópias encontradas ali, bem como pelo grande rolo de Isaías (1QIs^a), o qual deve ser datado pelo menos em 100 a.C. Que a forma textual desse rolo, bem como o fragmento 1QIs^b, é essencialmente idêntico àquele do MT normativo de 950 d.C. indica que já em 100 a.C. o livro era considerado de uma autoridade tal que sua forma final já estava bem estabelecida. Uma evidência adicional da reverência em que esse livro era tido consiste em ser ele citado pelos escritores do NT (sendo a maioria judeus), mais vezes que todos os outros profetas juntos (21 citações diretas e numerosas alusões).

VII. TEXTO HEBRAICO

Em linhas gerais, o texto hebraico original de Isaías tem sido bem preservado. Embora haja um número de casos onde afirmações obscuras sugerem a possibilidade de corrupções textuais, essas são notavelmente poucas em proporção ao todo. As principais testemunhas em prol do texto são a LXX, o Targum e os rolos de Qumran (1QIs^a, 1QIs^b). As variações do MT são relativamente poucas, perfilando quase nove em 1QIs^b às esperadas expansões perifrásticas do Targum, às quais geralmente ainda dão testemunho de um original como MT por trás dele.⁵⁰

As variações textuais mais significativas ocorrem na LXX e em 1QIs^a. Aquelas existentes na LXX são com freqüência suspeitas em virtude de parecerem mais tentativas de suavizar ou de interpretar passagens difíceis no MT. Visto que a maioria das leituras de MT não é simplesmente impossível (e portanto em si mesmas não suspeitas de corrupções), alguém deve rejeitar a maioria dessas variantes da LXX como secundárias.⁵¹

50. Ver J. F. Stenning, org., *The Targum of Isaiah* (Oxford: Clarendon, 1949), para texto e tradução.

51. Para a melhor edição da Septuaginta de Isaías, cf. J. Ziegler, org., *Isaiah*, Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum xiv (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967). Embora inicialmente se pensasse que tais variantes (onde são secundárias) eram obra dos próprios tradutores da LXX, a evidência de Qumran hoje sugere que esses tradutores estavam meramente seguindo bem de perto o original hebraico de um tipo de texto um pouco diferente do MT, designado alexandrino por F. M. Cross. Cf. seu "Evolution of a Theory of Local Texts", em *Qumran and the History of the Biblical Text*, org. F. M. Cross e S. Talmon (Cambridge: Mass.: Harvard University, 1975), pp. 306-320.

As variantes em IQIs^a são de natureza mais polêmica, com opiniões sobre elas perfilando desde a quase completa rejeição por H. Orlinsky à mui freqüente aceitação por R. Clements.⁵² A verdade provavelmente esteja em algum lugar entre esses dois extremos. Embora um número de leituras de IQIs^a possa ser explicado como sendo resultados de tendências ou de erros de copistas, outras leituras têm todas as características de ser mais originais do que as de MT.⁵³ Algumas dessas, muito interessantes, endossam conjeturas que os estudiosos apresentaram previamente para corrigir o MT. Por exemplo, em 14.4, o MT tem *madhēbā*, que é ininteligível, mas que os antigos comentaristas sugeriram que poderia significar “lugar [ou cidade] de ouro” (cf. AV). Contudo, com base nas versões antigas (LXX “opressor”, Targum “transgressor”), vários estudiosos sugeriram que o original teria sido *marhēbā*, “fúria”, e que *d*, que é bem semelhante a *r* no bloco de documento hebraico, teria sido escrito equivocadamente; IQIs^a agora endossa esta conjetura. Um exemplo afim aparece em 33.8, onde o MT tem ‘*ārīm*, “cidades”, como um paralelo a “alianças”. A mudança de *r* para *d* produziria melhor ‘*ēḏīm*, “testemunhas”; IQIs^a também endossa esta sugestão.

Uma variante mais substancial aparece em 21.8, onde a AV, seguindo o MT, tem a expressão bastante estranha “e ele clamou: Um leão: Meu Senhor, estou continuamente ...”. Embora não seja impossível torcer o significado dessas palavras,⁵⁴ ainda é bem difícil e o texto parece estar corrompido. Essa impressão é corroborada pelas dificuldades que ambas as versões, LXX e o Targum, enfrentam em integrar “leão” que ambas trazem em suas versões; IQIs^a parece fornecer a solução quando lê *hārō’eh*, “o vidente”, em vez de ‘*aryēh*, “leão”. O erro poderia muito bem ter ocorrido durante a cópia mediante ditado, visto que as duas palavras soam de modo tão semelhante.

52. Ver especialmente Orlinsky, “Studies in the St. Mark’s Isaiah Scroll I”, *JBL* 69 (1950) 149-166; “II”, *JNES* 11 (1952) 153-56; “III”, *JJS* 2 (1951) 151-54; “IV”, *JQR* 43 (1952) 329-340; “V”, *JEJ* 4 (1954) 5-8; “VI”, *HUCA* 25 (1954) 85-92. Cf. Clements, *Isaiah* 1-39, NCBC.

53. Note que a RSV incorporou as leituras de IQIs^a em Isaías 3.24; 7.1; 14.4,30; 15.9; 21.8; 23.2; 33.8; 45.2,8; 49.17,24; 51.19; 56.12; 60.19. Versões modernas tais como NEB, JPSV e NIV são mais cautelosas. As únicas leituras de Qumran aceitas pelas três estão em 14.4 e 45.2. A JPSV rejeita todo o resto exceto 45.8 e 60.1-9. NIV rejeita o resto exceto 21.8; 45.8; 49.24 e 51.19. A NEB rejeita 3.24; 7.1; 15.9; 45.8 e 56.12 e aceita o resto.

54. Em JPSV: “E como um leão ele clamou ...”.

Entretanto, à parte de uns poucos casos tais como os já citados, o texto de Isaías tem sido bem preservado ao longo dos anos. A reverência que o livro tem desfrutado indubitavelmente tem contribuído para essa preservação. Não obstante, a origem da presente teoria da “redação contínua” propicia séria ameaça à integridade do texto. É surpreendente a facilidade e a confiança com que alguns estudiosos professam ser capazes de distinguir entre vários “estratos” em um versículo ou passagem, especialmente quando a evidência textual está totalmente ausente. Todos separam com tanta facilidade os materiais “secundários” e “terciários” dos “primários”, apagando, como se fossem glosas, os elementos que podem estar dificultando a reconstrução do livro e seu conteúdo.⁵⁵ Essas tendências devem ser firmemente resistidas. Nosso mandato é interpretar o texto como se acha diante de nós, a menos que haja evidência manuscrita para corrigi-lo. Agir além disso é edificar nossas interpretações sobre o ar.⁵⁶

VIII. TEOLOGIA

A menos que o livro de Isaías seja um grande documento teológico, não passaria de nulidade. Qualquer que seja seu vigor como uma peça literária, à guisa de comparação perde toda sua importância ante a largura e a extensão das percepções teológicas do livro.⁵⁷ Embora não seja possível explorar tais percepções de forma detalhada aqui, é necessário dar forma e esboçar as idéias mestras do livro para servir de guia aos que desejam explorar ainda mais essas idéias. O pensamento de Isaías pode ser organizado sob quatro tópicos: Deus, a Humanidade e o Mundo, Pecado, Redenção. Necessariamente, esses tópicos coincidem bas-

55. O. Kaiser é especialmente culpado disso em seu comentário sobre os capítulos 13–39 (OTL). Ele, porém, com certeza não é o primeiro a embarcar em tal curso. Para um exemplo de eliminação desautorizada como sendo glosa, ver 8.7, onde todas as testemunhas endossam a originalidade de “o rei da Assíria e toda sua glória”, mas que os estudiosos apagam (cf. *BHS*).

56. Cf. M. Goshen-Gottstein, “The Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth”, *JBL* 102 (1983) 365–399, para a revisão mais recente desse tópico.

57. Minha convicção é que, sejam quais forem as conclusões a que alguém chegue sobre os resultados da autoria e composição, deixar de interpretar o livro como um todo equivale a fraturar a unidade teológica que depende de cada parte do todo para sua plena vitalidade. É como se alguém interpretasse uma grande pintura estudando suas partes isoladamente. Cf. R. Clements, “The Unity of the Book of Isaiah”, *Int* 36 (1982) 117–129.

tante, mas sempre que possível essa coincidência será minimizada. Antes de olhar para esses tópicos individualmente, seria de bom alvitre fazer um comentário geral: Isaías é um livro de contrastes. Repetidas vezes pólos opostos se chocam uns contra os outros, como se faz evidente à luz de um estudo superficial dos primeiros seis capítulos. Eis alguns dos contrastes: glória divina x degradação humana; juízo x redenção; altura x profundidade; sabedoria de Deus x nulidade dos ídolos; fecundidade e abundância x aridez e desolação; arrogância x humildade. Poder-se-iam citar outros exemplos desse aspecto, mas esses bastam para ilustrar o uso que o livro faz do artifício. Não há razão para se concluir que o autor seja meramente atraído pelo artifício literário. Ao contrário, como se faz evidente à luz do capítulo 6, todo seu padrão de pensamento foi afetado pelo tremendo contraste entre a grandeza de Deus e a corrupção do gênero humano. Mas, emparelhar-se com esse contraste é o surpreendente paradoxo de que, se a humanidade direcionar suas pretensões para a Deidade, o Deus verdadeiro nos elevará para sua própria companhia (57.15). Esses dois pensamentos formam o coração da teologia do livro.

A. DEUS

É provável que em nenhum outro livro bíblico o prodígio e a grandeza do Deus bíblico sejam tão habilmente exibidos. Isso não causaria surpresa quando pensamos na visão que foi propiciada a Isaías no início de seu ministério. Certamente, por todo esse livro Deus é descrito como sendo “alto e sublime” (6.1). Ele é o “Santo”, e “toda a terra está cheia de sua glória” (6.3). Essa consciência da majestade divina molda cada apresentação de Deus. Ele é aquele com quem o povo tem de contender (8.12-15); aquele em cuja mão a Assíria não passa de instrumento (10.5) e para quem o poderoso Ciro é um menino de recado (45.1-5). As nações da terra, grandes e pequenas, não passam de um pavio em sua mão, de uma gota em um balde (14.22,23; 40.15,21-23; 47.1-4). Ele é o “Eu Sou” diante de quem os ídolos se tornam nulidade (2.6-22; 43.8-13). Sua grandeza, porém, não está meramente em seu poder; está também em sua capacidade de humilhar. Os vencedores não podem subjugar ao extremo; o Deus de eternidade é suficientemente poderoso para fazê-lo (9.5 [Ing. 6]; 11.1-9; 40.10,11; 57.14,15). Isaías parece estar

dizendo que, se a humanidade pudesse pelo menos vislumbrar o verdadeiro quadro da grandeza e glória de Deus, problema estaria em vias de ser solucionado.

Deus, porém, não é meramente grande e majestoso; ele é também santo. Não poderia ser um acidente o fato de que o apelo favorito de Isaías a Deus seja “O Santo de Israel”.⁵⁸ Acima de tudo, a concepção que chocava o profeta em sua experiência na vocação (cap. 6) era a concepção da terrificante “diferença” de Deus. Ele não era simplesmente extra-humano, como eram os deuses pagãos, nem era um grande “vovô celestial”. Ele era de uma ordem completamente diferente de suas criaturas. Tal idéia é expressa pelo uso dos termos o alto e sublime (6.1; 8.12,13; 40.25; 45.15; 55.8,9; 60.9). Visto que Deus é diferente de seu mundo, seu Criador, ele é Alguém que tem o direito de ser chamado Santo; nenhum outro tem esse direito (6.3; 17.7; 40.25; 43.3,15; 45.11; 54.5).

Mas não foi meramente a distinção ontológica de Deus que chamou a atenção de Isaías. Aliás, a característica principal que separava esse Deus da humanidade, tornando-o santo, era sua perfeição moral e ética.⁵⁹ E assim a resposta de Isaías a sua visão de Deus foi “Eu sou impuro” (6.5). Tal impureza não era meramente cerimonial, como testificam as palavras “lábios impuros”. Ante a presença dessa perfeição moral e ética, o profeta sabia que todas as saídas de sua vida e da vida de seu povo estavam contaminadas e eram corruptas. Seu problema não era que fosse finito diante do Infinito, ou do mortal diante do Imortal, nem do parcial diante do Completo. Seu problema era que eram moralmente impuros diante do Moralmente puro. Isso em parte alguma é mais claro que em 5.16: “O SENHOR DOS EXÉRCITOS é exaltado em justiça, e o Deus Santo é santificado em retidão.” A primeira marca da santidade de Deus é sua pureza moral e ética.

58. 1.4; 5.19,24; 10.20; 12.6; 17.7; 29.19,23; 30.11,12,15; 31.1; 37.23; 40.25; 41.14,16,20; 43.3,14,15; 45.11; 47.4; 48.17; 49.7 (2 vezes); 54.5; 55.5; 60.9,14. Cf. H. Ringgren, *The Prophetical Conception of Holiness* (Uppsala: Uppsala University, 1948); ver também J. Oswalt, “Holiness and the Character of God”, *Asbury Seminary* 31 (1976) 12.21.

59. O livro bem conhecido de Rudolph Otto, *The Idea of the Holy*, trad. J. W. Harvey (Londres: Oxford, 1928), explora a “distinção” de uma maneira excelente. Mas se porventura o livro tiver uma fraqueza, sua falha está em fazer justiça à dimensão da perfeição moral que é um elemento inescapável da idéia bíblica.

Este aspecto do caráter de Deus se revela de várias maneiras no livro, especialmente pelo contraste com o caráter do povo. Sua falsidade, sua gatunagem, sua opressão e seu espírito homicida se acham em direta oposição à natureza divina (1.4,21-23; 5.20; 9.16 [Ing. 17]–10.4; 30.12, etc.), quando não passa de mera obediência cúltica (28.5-10; 58.1-5; 65.2-5). Quando são exaltados, o resultado é arrogância e infidelidade (3.11-15; 22.15-25; 32.5-7; 58.5-8), mas a exaltação de Deus é vista em sua fidelidade (10.20; 12.6; 29.23; 30.18; 31.5,6; 49.7), especialmente para com o humilde (28.19; 57.15). Por causa de sua fidelidade, visto ser ele o único Criador e visto que ele só fará o que é certo, é possível fiar-se nele para a redenção (41.14; 43.3,14,15; 47.4; 48.17, etc.); e sua disposição em redimir contra toda oposição será a vindicação de sua santidade, bem como a expressão dela (10.20; 12.6; 29.19,23; 41.16; 60.9,14). A recusa em confiar nele é de fato a negação de sua santidade (8.13; 30.11,12; 31.1). Finalmente, o propósito de Deus é que seu povo partilhe de seu caráter (35.8; 48.2; 60.14; 62.12).

Já que somente Deus é grande, e já que ele é o único santo, o culto oferecido a outros deuses é a mais rematada loucura. Acima de tudo mais, é uma estupidez. Em parte alguma da Escritura a loucura da idolatria está tão sujeita ao sarcasmo mais agudo como no livro de Isaías. Quem seria tão cego a ponto de encurvar-se diante de um pedaço de madeira, cuja outra metade já foi usada para cozinhar a ceia (44.9-20; ver também 41.6,7; 2.8,20; 17.7,8; 30.22; 31.7; 57.12,13)?⁶⁰ Tampouco Isaías se contenta em limitar seu ataque à fabricação de ídolos. Esses outros deuses aos quais os ídolos representam são meras reflexões da humanidade com todas as limitações da humanidade. São tentativas de

60. A opinião de Y. Kaufmann. *The Religion of Israel*, trad. e ampliado por M. Greenberg (Chicago: University of Chicago, 1961), pp. 16-17, é que esse sarcasmo denuncia a completa ignorância por parte de Israel do princípio governante do paganismo: continuidade. Em outros termos, Israel estava tão longe de ser pagão que nem mesmo o entendia. Esse é um ponto de vista louvável e muito mais próximo da verdade do que aquele que diz que a religião israelita era uma mera extensão do paganismo. Entretanto, esse tipo de ataque não prova o ponto de Kaufmann. Imagina-se que Isaías entendia plenamente o princípio pagão, como creio que entendia, de que o ídolo de madeira Baal partilha do poder da tempestade Baal, que por sua vez reflete o poder da divindade Baal. Conhecendo tudo isso, ele não atacaria essa teoria em seu ponto mais fraco – a insanidade de adorar a criatura, especialmente a própria criatura de alguém? Creio que sim. Para discussão adicional, ver J. Oswalt, “The Myth of the Dragon and Old Testament Faith”, *EvQ* 49 (1977) 163-172.

glorificar os seres humanos, mas de fato só magnificam o desamparo essencial de nossa espécie (2.6-22). São incapazes de explicar o passado ou de predizer o futuro (41.22,23; 43.8,9; 44.6-8; 45.20-23); não podem afetar o presente em nenhum aspecto material (41.23; 45.16,20; 47.12-15), porque os deuses não transcendem a este mundo. São segmentos dele e expressões dele. Portanto, não o fizeram e não podem controlar seu destino. São participantes impotentes no sistema. Isaías representa esse fato dizendo que os deuses não sabem como o mundo teve início nem como terminará. Esse não é o caso em relação a Deus; ele é distinto desse sistema. Como tal, ele é qualificado como sendo seu Criador, Mantenedor, Diretor e Juiz. E assim ele é capaz de explicar o passado e de predizer o futuro (41.26-29; 42.24-26; 44.7,8; 45.21; 46.10; 48.3-6,12-16, etc.). Os deuses, sendo contingentes, não podem dar origem a algo novo, tal como libertar do exílio; Deus, porém, pode. Estão condenados à mera repetição dos ciclos naturais; Deus, porém, é livre para fazer algo, inclusive algo totalmente novo para servir a seus propósitos soberanos e fiéis (42.8,9,16,17; 43.18,19; 46.11; 48.6-8).⁶¹

Uma implicação adicional a ser extraída da soberania e senhorio santo de Deus é seu governo da história. Seja o que for que outros antes dele tenham entendido, Isaías compreendeu que Deus, diferente dos ídolos, tinha planos e propósitos para a experiência humana (14.24-27; 19.12; 23.8,9; 25.1; 37.26; 45.9-11,18; 46.10,11). Além do mais, esses planos eram parte de um todo compreensível. Isaías esperava que a história encontrasse seu clímax quando as nações do mundo afluíssem para a Sião redimida e glorificada, e ali partilhassem do próprio caráter divino (2.1-5; 11.9; 25.7,8; 60.1-22).

Mas os eventos históricos que deveriam confrontar Israel com Judá

61. Um relance superficial nas referências citadas no texto trará a lume o volume da polêmica contra as divindades pagãs que se encontra nos capítulos 40-49. É possível que isso advinha da pergunta se é justificável dizer que a característica mais palpável da teologia do *livro* seja seu ataque aos ídolos. Eu diria que é justificável com base no fato de que os capítulos 1-39 preparam para os capítulos 40-49, assim como o capítulo 41 prepara para os capítulos 42-49. Isto é, as afirmações gerais são feitas sobre a soberania absoluta de Deus. Em um mundo idólatra, tal como era o antigo Oriente Próximo, tais afirmações assumiriam uma comparação desfavorável com os outros deuses. Que este é o caso, é apoiado pelas diversas afirmações breves que se encontram esparsas ao longo de todos os capítulos 1-39 (2.8,18,20; 17.7,8; 27.9; 30.22; 31.7; 37.19). Só resta que as implicações se tornem explícitas, como se acham nos capítulos 41-49.

durante os dias de Isaías e nos dois séculos seguintes não seriam facilmente integrados no quadro. As nações que adoravam ídolos destruiriam primeiro Israel e em seguida Judá; e ainda que Judá sobrevivesse, não passaria de uma unidade administrativa em um vasto império pagão. É esse o controle que Deus exerce na história?

O que Isaías poderia fazer era demonstrar que o propósito divino era muito mais amplo que a breve vitória ou derrota, e que seu controle do destino humano se estende inclusive aos que não o reconhecem. Como era possível que a Assíria violentamente pagã destruísse Samaria, a cidade do povo de Deus, não importando quão pecaminosa fosse? Seria a Assíria mais forte que Deus? Oh, não! A Assíria não passa de um instrumento na mão de Deus (10.15). Num mundo que visualizava batalhas entre nações guerreiras como uma disputa entre seus respectivos deuses, esse era um tirocínio audaz e até mesmo assustador. No entanto, em contrapartida, ele não é assustador se uma pessoa adota as premissas de Isaías. Se Deus é de fato o *único* Deus (26.13; 44.8; 45.14,22; etc.), se ele é de fato o Deus transcendente que é distinto do sistema psico-sócio-físico deste mundo (2.10,19,21; 6.1-3; 24.21,22; 31.3; 40.25,26; etc.), se ele é Aquele que dirige todas as coisas (8.12,13; 14.26,27; 19.12; 26.21; etc.), se ele é fiel as suas promessas e justo em seus caminhos (1.16-20; 2.1-4,11,12; 11.1-16; etc.), só assume um rigoroso compromisso com a lógica para concluir que os eventos da história não são uma disputa entre Deus e os deuses, mas são de fato a obra de interação entre o propósito singular de Deus e a obediência e rebelião humanas.⁶² Portanto, assim como os assírios seriam instrumentos de castigo, Ciro seria o instrumento de redenção (45.1-7). Além do mais, as nações da humanidade, diante de cuja glória os judeus eram tentados a prostrar-se, eram todas responsáveis diante do Deus justo e sob seu juízo (caps. 13-23). Nunca mais Isaías conceberia Judá, por si só, como o único lugar onde Deus agia. Sião podia ser seu trono; a terra, porém, era seu palco.

62. Pode-se asseverar que o próprio conceito de "história" repousa sobre essa idéia de interação entre o propósito divino e a resposta humana. Sem essa idéia, a existência não passa de uma série de eventos desconexos agrupados no ciclo repetitivo da natureza. Cf. R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), pp. 46-52; cf. também G. von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker (Londres: SCM; Nova York: Harper & Row, 1965), II:99-115.

B. A HUMANIDADE E O MUNDO

Em parte alguma Isaiás ama mais o paradoxo do que na esfera da humanidade e do mundo. Ao fazer uso de paradoxo, ele evita os artifícios que tanto tem perseguido o pensamento sobre esse tópico. À parte da revelação, dois extremos prevalecem. De um lado, a humanidade é vista como sendo final, a medida de todas as coisas, o centro lógico para todo pensamento e contemplação. Do outro, a humanidade nada mais é do que uma bolha de protoplasma que se torna ainda mais desprezível pela capacidade de disfarçar sua voracidade com seus murmúrios acerca de “valor” e “destino”. O mundo é visto de forma semelhante. De um lado, ele mesmo se faz deus; toda a vida flui dele; deve ser nutrido e acariciado como Mãe. Do outro, o universo no fundo nada mais é do que um complexo de energias operantes ao acaso com apenas uma aparência de regularidade. Saindo dessas energias, a vida não passa do produto de um vômito, apenas um naco de matéria, com nenhum propósito além de uma bolha de gás emitida da lava incandescente do centro de um vulcão.

Para Isaiás, essas posições aparentemente contraditórias estão de fato diretamente relacionadas. Presumir que o universo físico e a humanidade que dele emerge são finais é conduzir-se inexoravelmente à conclusão oposta (2.6-22; 14.4-21; 47.5-15). Porquanto, o universo não contém em si nenhuma justificativa para sua existência. O desenvolvimento e mudança que tanto parecem uma parte dele são realmente apenas um processo de decadência que avança. A humanidade que parece posicionar-se no pináculo dele é continuamente frustrada por sua própria transitoriedade e morte. Os valores que angariam mais sublimidade – o amor altruísta, a justiça, a equidade e a paz – são precisamente aqueles que ela mais regularmente nega na prática.⁶³ Se o mundo e a vida humana são considerados como sendo de significação última, então se deve admitir que nada é de significação última, pois que certamente estes não o são.

Isaiás paulatinamente ruma em direção a seu alvo de que as preten-

63. E assim, segundo um filósofo da estirpe de Nietzsche, devemos parar com nossas pretensões e admitir o que praticamos, a saber, que o poder é tudo. Cf. *The Antichrist* em W. Kaufmann, org., *The Portable Nietzsche* (Nova York, 1954), pp. 565-656.

sões humanas quanto à significação e às ações que surgem e que apoiam tais pretensões sempre nos reduziriam à nulidade. Por mais que tentemos fazer de nós algo, mais nulos nos tornamos.⁶⁴ Isaías observa com freqüência que é Deus quem esmaga tais pretensões (assim, p.ex., 2.12-17). E assim é. Se nossa fórmula conclui que x é de igual significação, quando de fato é y , a fórmula fracassará sempre, porque não leva em conta a presença de y . Assim aconteceu com os judeus. Ainda que tentassem excluir o Santo de seus cálculos, ele era real demais para ser assim excluído (30.8-18).

Em contrapartida, assim como as pretensões por significação devem conduzir à insignificância em relação à criação, assim imprimir verdadeira significação a Deus resulta em glória para a humanidade e para o mundo. Jamais se deve dizer que Isaías é desprezador do mundo ou alguém que crê serem os seres humanos meros vermes. Por certo que isso seria o resultado de negar a Deus seu verdadeiro lugar, mas é uma acurada descrição da real natureza das coisas. É difícil achar maior valorização da humanidade e do mundo do que em Isaías.⁶⁵

Quando Deus, o Criador pessoal, é exaltado como o Santo Senhor, o Criador que segue um propósito, então o universo é um lugar de valor e significação. De modo semelhante, os seres humanos são importantes porque Deus os escolhe para fazer deles reflexos de sua glória e participantes com ele de seu caráter santo. São os fracassos e as atrocidades da humanidade sinais da perda de seu valor fundamental? Não, são os resultados da recusa de deixar Deus ser o Senhor. Se lhe permitirmos ocupar seu lugar de direito, então a redenção, a exaltação e a glória serão nossas.

Um paradoxo semelhante se encontra na realização e no fracasso humanos. Quando os seres humanos crêem que podem realizar algo, suas obras são fundamentalmente destrutivas (p.ex., 1.2-8; 5.20-25; 30.1-5, 15-17; 59.4-15). Em contrapartida, admitir que somos essencialmente desamparados diante da onipotência de Deus equivale a descobrir

64. Ver 1.29-31; 2.11, 17, 22; 3.1-5; 8.19-22; 9.12-16 [Ing. 13-17]; 10.12-19; 13.11; 14.12-16; 15.6, 7; 17.4; 19.11-15; 22.15-25; 23.6-9; 24.1-23; 26.4-6; 28.1-4, 14, 15; 30.15-17; 37.23-29; 41.21-29; 45.9-13; 46.1, 2, 5-7; 47.7-11; 57.3-13.

65. Ver 2.2-4; 11.1-16; 19.16-24; 25.6-9; 27.2-6; 32.1-8, 15-20; 33.17-22; 35.1-10; 40.1-5; 41.17-20; 43.1-7; 44.1-5; 45.12, 13, 18, 19; 49.19-21; 52.13-53.12; 54.1-55.13; 60.1-22; 61.3, 4; 65.17-25.

que ele nos capacita para grandes realizações (p.ex., 6.5-8; 7.9; 8.9,10; 10.20-27; 12.1-6; 26.1-9; 37.14-20,30-38; 40.27-31). Assim, pretender ser rei em qualquer sentido absoluto é tornar-se de fato impotente, como Acaz aprendeu e Ezequias sabia. Os títulos nada significam se o território que supostamente controlamos é sem valor (3.6-8). Em qualquer caso, o valor de um território não é determinado pelo tamanho. Seja um monte de cascalho ou um poderoso império, nenhum tem em si mesmo valor último (10.12-19; 47.1-9). Em contrapartida, ser um servo do Altíssimo é finalmente ter mais autoridade e capacidade do que qualquer um dos soberanos da terra em seu próprio direito (30.29-33; 52.13; 65.13-16; 66.12-24).

C. O PECADO

Acima de tudo, para Isaías pecado é rebelião. Isso é ilustrado claramente pelo fato de que o livro começa e termina com essa nota (1.2; 66.24).⁶⁶ Tal conclusão, porém, é extraída de uma questão muito mais que meramente formal; ela reflete todo o teor do livro. Deus é o único Senhor, o único Santo. Ele fez todas as coisas para seus propósitos soberanos; ele está dirigindo a história rumo a sua conclusão final de bem-estar e paz universais. Quão incrível, pois, que um ser humano, obra de suas mãos, se ponha contra ele e diga não! (10.15; 29.15,16; 64.8). Não obstante, ele assim tem agido, e todo o mal do mundo emana de sua recusa em aceitar o senhorio fundamental de Deus.

Para Isaías, essa rebelião é uma expressão da soberba humana.⁶⁷ Recusamos aceitar nossa condição de criaturas; recusamos admitir que somos dependentes. Seremos importantes e poderosos e veneraremos os que pretendem ser importantes e poderosos. Faremos de nós mesmos a única fonte de nossa identidade. De tal raiz, diz Isaías, brota uma planta viciosa. Inicialmente há alienação de Deus e dos demais, quando cada ego recusa ser dependente de outros e, em vez disso, busca usar outros

66. *pāša'*, "rebelar", ocorre também em 24.20; 27.4; dez vezes nos capítulos 40-55; seis vezes em 56-59. Sua presença nas palavras iniciais e finais do livro sugere um arranjo consciente por parte dos editores finais.

67. Deriva-se de *gā'ā*, "subir", e aparece 23 vezes no livro. A mais freqüente dessas é *gā'ōn*, "exaltação" (12 vezes). As ocorrências são quase igualmente divididas entre referências ao direito supremo de Deus e a tola pretensão da humanidade a esse direito. Cf. *TWOT*, I:143-44.

para seus próprios fins (5.8-25). Da alienação emana a infidelidade: não podemos ser verdadeiros em relação a outros porque isso poderia decrescer nossa independência (28.1-10). Da infidelidade emana a opressão, quando alguém busca destruir tudo e não consegue controlá-lo (10.7-14). Isso é pecado, um padrão de comportamento que tem sua fonte numa orgulhosa recusa de admitir dependência. (Ver especialmente cap. 1.)

Para Isaías, o mais assustador nessa rebelião é a estupidez (1.2,3). Para ele, qualquer exame lúcido dos fatos da vida deve deixar bem claro que a humanidade não tem um fim em si mesma. Qual de nós pode escapar à morte, enfrentar o escarnecedor de todas as nossas pretensões à grandeza (cap. 14)? Que nações terrenas podem vencer para sempre seus semelhantes e permanecer em perpétuo domínio (caps. 13-23)? Que líderes humanos venerados em sua própria pompa e poder podem viver ilesos de jamais ver seu próprio povo derrotado (caps. 7,21,28-30)? Contudo, persistimos em nossa insensatez, visto que a alternativa é repugnante demais. Tornar-se servo de Deus é considerado como sendo algo tão ruim que chegamos a negar os fatos da existência a fim de evitá-lo (47.7-15).

D. JUÍZO E REDENÇÃO

A resposta divina ao pecado é juízo ou redenção, dependendo da resposta das ações humanas a Deus. Se nos volvermos de nossas próprias tentativas de cuidar de nós mesmos e nos aferrarmos à dependência de Deus (30.15), então faremos tudo o que for necessário para limpar a ficha e restaurar-nos à comunhão (30.18; 53.12; 63.1-6). Além do mais, todo o teor do livro deixa claro que, embora mero desejo mental não afaste o juízo, Deus não se agrada que o juízo seja a palavra final. E assim, na estrutura mais ampla do livro, os capítulos 1-39, que se propõem a enfatizar o juízo, são seguidos dos capítulos 40-66, que se propõem a enfatizar a redenção; mas ela é também real dentro dos segmentos, como nos capítulos 1-6 e 7-12, bem como nos capítulos 30 e 31, especialmente os capítulos 56-59 e 60-66.⁶⁸ Além do mais, embora

68. Se fosse verdade que o "Isaías original" nada disse da redenção, mas pregou simplesmente o juízo (assim, p.ex., Kaiser, mas também outros), vem a ser bem difícil explicar onde os supostos escritores e editores mais recentes buscaram a idéia de redesignar o produto final em suas presentes linhas.

o juízo de fato seja final (22.14; 25.10-12; 66.24), é também possível que o juízo venha a ser o veículo da redenção (cf. 4.2-6). E uma vez mais, no livro como um todo, a mão pesada de Deus pela instrumentalidade dos assírios e dos babilônios se torna o estímulo para o regresso do povo à mão estendida de Deus para abençoar. Mas o juízo é também amiúde recorrente em todas as partes (10.20-27; 26.21; 30.16-22; 37.1-7; 42.18-43.7; 50.1-3; 51.17-23; etc.).

1. Juízo

Para Isaías, o juízo assume muitas formas. Ele pode vir como um desastre natural (24.4,5), derrota militar (52.6-30) ou enfermidade (1.5,6), mas tudo isso provém das mãos de Deus (43.27,28). O profeta nada sabe de um mundo onde o Senhor é um mero observador. Todas as coisas emanam dele e têm seu significado em relação à sua vontade. E assim viver em contradição com os propósitos do Criador é pôr-se de ponta-cabeça na própria estrutura de seu universo. Em parte alguma isso é mais claro do que no capítulo inicial do livro. Há resultados naturais e inevitáveis da rebelião contra o Criador, e eles não podem ser revertidos nem alterados, a não ser por meio de uma mudança na relação com ele (cf. também 59.1-15).

Ao mesmo tempo, não se deve sugerir que o juízo seja meramente o resultado das conseqüências naturais e impessoais de nosso pecado. Para Isaías, o juízo é também o produto do ultraje pessoal de uma Deidade ofendida. Para Isaías, Deus não é mera energia; ele é irresistivelmente Pessoa. E assim ele reage em relação a seu povo com emoção. Seu amor é veemente, e por isso seu ódio por tudo quanto corrompe seu povo é também veemente (9.11,16,20 [Ing. 12.17,21]; 10.4). Tampouco pode haver uma separação nítida entre pecado e pecador. A pessoa sente os resultados da ira dele sobre si (5.24,25; 65.6,7). Mas o ponto de diferença é este: o pecador pode arrepender-se e Deus não mais sentir-se-á irado contra ele (10.25; 12.1; 26.20,21; 30.18; 40.1,2,27-31; 51.20-23; 54.7,8; 60.15; etc.). Deus não mantém sua ira como alguma indisposição arbitrária, mas anela estender sua compaixão a seu povo caso se disponha a volver-se para ele.

2. Redenção

De acordo com Isaías, a base da redenção está precisamente na fidelidade de um Deus que se dispõe a permitir que sua ira se retire, e não querer que seu povo viva alienado dele. Longe de alegrar-se em sua destruição, ele deseja que se movam, pelo aviltamento que sua soberba lhes trouxe, para a purificação e nova vida (1.16-19; 6.5-7; 27.1-9; 29.22-24; 33.5,6,17-22; 43.25-43.3; 49.14-23; 57.16-19).

Além do mais, particularmente (mas não unicamente) como elucidado na segunda parte do livro, a redenção tem sua base no fato de Deus ser o Criador. Já que Deus é independente do mundo como seu criador, ele é capaz de partir a cadeia aparentemente interminável de causa e efeito e assim libertar seu povo das conseqüências aparentemente inevitáveis de seu pecado (11.15,16; 14.24-27; 17.7; 42.5-9; 43.1,2,10-13; 48.13-18).

E assim é evidente que o meio da salvação só pode ser por meio da atividade divina. A humanidade não tem amparo para redimir-se diante de Deus nem mesmo para mudar seu comportamento. Se deve haver uma restauração do relacionamento e uma mudança subjetiva de comportamento, isso é possível porque o Criador se transforma no Redentor. Essa ênfase sobre a necessidade de Deus derrotar seus inimigos de si e por si mesmo é distintamente um pensamento de Isaías (4.4; 6.6,7; 12.5; 25.1,6-9; 28.16,17; 32.15-20; 33.2,10-12; 37.6,7; 41.25-29; 42.14-17; 44.22; 46.13; 50.2; 52.10; 59.15-20; 63.1-6). Nesse aspecto, as nações da terra são o instrumento divino tanto para a redenção quanto para o juízo. Por que Ciro, o persa, anunciará que todos os exilados do império babilônico anterior estão livres para regressar? Porque aprouve a Deus conduzi-lo com esse propósito (44.21-45.7).

Mas é evidente que Deus não pode meramente cancelar a justiça sobre a qual o cosmos está fundado e declarar que os efeitos do pecado humano serão suspensos. O pecado e a transgressão devem primeiro ser cobertos e expiados. A série de efeitos da qual o pecado é a causa inicial precisa ser primeiro afastada. Em parte alguma na Escritura esse princípio é mais claramente declarado do que em 52.13-53.12. Muitos serão considerados justos *porque* ele levou suas iniquidades. É essa expiação substitutiva que por fim faz possível Deus anunciar o perdão e a redenção. Nesse sentido, o sangue dos inimigos de Deus mancha a orla

de suas vestes enquanto ele sozinho trabalha para trazer o livramento aos seus (63.1-6). Ele veio a ser o inimigo a fim de que inclusive o inimigo viesse a conhecer a redenção, caso ele o queira.

Quem é esse Expiador por meio de quem a redenção vem? É o Rei ideal, o Ungido prometido (Messias). Esse quadro daquele que sofre com seu povo (7.14-17), redime seu povo (9.1-6 [Ing. 2-7]), governa seu povo (11.1-5) e sofre por seu povo (42.1-9; 49.5,6; 50.4-9; 52.12) fornece uma visão total do meio pelo qual Deus espera livrar seu povo tanto das causas quanto dos efeitos do pecado. Central à atitude do livro sobre a arrogância e o orgulho é o quadro daquele que estabelecerá seu governo por meio da força moral de sua própria humildade, e da autodoação em lugar da força bruta. Além do mais, é evidente que esse indivíduo é em algum sentido identificado com o próprio Deus, não somente pela afirmação de 9.5 (Ing. 6; “Deus poderoso”), mas também pela aplicação que lhe é feita de “alto e sublime” (52.13; em outro lugar usado somente em referência a Deus, 6.1 e 57.15), e pela pergunta implícita: que ser humano pode fazer expiação pelos pecados de outros?

As condições para a redenção são em outro lugar as mesmas no livro: uma renúncia por parte de alguém em seu orgulho pessoal e o reconhecimento correspondente do senhorio único de Deus, a aceitação da provisão divina para o livramento e a disposição de agir como servo de Deus. Isso é visto nos repetitivos apelos por todo o livro, mas em parte alguma de forma mais clara do que no capítulo de abertura, especialmente nos versículos 18-20. Enquanto as pessoas insistirem sobre sua exaltação pessoal, não há esperança de que entrem em relação redentora com Deus (2.11,17; 5.15). Em contrapartida, abandonar a confiança em si próprio e confiar no único caminho a Deus é descobrir todos os recursos que o Altíssimo tem em seus mandamentos (12.2; 26.2-6; 30.15; 55.6-9; 57.15). Finalmente, todo o livro constitui um apelo a abandonar a loucura do orgulho humano, aceitar o senhorio de Deus e experimentar o prodígio da vida como ela se destina a ser (11.1-16; 65.17-25).

Na visão de Isaías, a principal entre muitas condições resultantes da redenção seria a restauração da santa imagem de Deus em seu povo, restauração à terra, o restabelecimento da justiça social e o cumprimento do papel de servo pelo povo de Deus. Um dos pontos repetiti-

vos do livro é o fato de Deus fazer a seu povo como se fosse a si próprio. A redenção não constitui meramente o livramento da culpa dos pecados anteriores, mas também a participação de seu santo caráter. Isso é evidente na vocação que o profeta experimentou, mas em muitos outros passos (4.3,4; 11.9; 32.15-18; 35.8-10; 60.21). Além dessas passagens individuais, toda a estrutura do livro aponta nessa direção. Sim, a salvação é unicamente pela iniciativa divina; os seres humanos nada podem fazer para sua consecução (caps. 40–55). Entretanto, a operação dessa salvação está na vida de justiça, de retidão e de pureza, o que se consegue não por iniciativa humana, mas pela provisão divina (caps. 56–66).

Visto que o pecado e o orgulho resultaram na destruição da terra e em ser o povo expulso dela (10.20-23; 24.1-23; 34.1-17; 39.5-7), assim a redenção seria levada a bom termo na recriação da terra e no estabelecimento do povo em seu próprio país (11.10-16; 25.6-9; 27.6; 30.23-26; 35.1-10; 41.17-20; 43.4-7,19-21; 49.8-13). Os dois elementos são aqui significativos. O pecado produz a destruição da ordem natural. Isso não é mera imagem apocalíptica. Sempre que os seres humanos vivem como se fossem deuses e a criação fosse sua para fazer dela o que bem queiram, essa criação sofre. Não só são violados os princípios divinamente ordenados, mas a criação se torna mero meio com nenhum valor em si mesma.⁶⁹ O resultado é a desolação que Isaías descreve.

Os profetas hebreus, porém, sabiam que a terra é do Senhor (6.3). Ela não é em si mesma deusa, nem é uma possessão nossa para ser violada. Ela é a possessão de nosso Pai emprestada a nós em confiança. Enquanto dela cuidarmos com o senso de responsabilidade, para seu verdadeiro dono, ela nos será uma bênção. Mas, ao usarmos mal, ela não nos dará de sua abundância. Aliás, em sua desolação, ela nos será uma maldição. E Deus, o Proprietário, não tolerará tal destruição de sua propriedade. Finalmente, pois, o povo de Deus só poderá habitar em sua terra, se viver em relação de obediência e submissão a ele. Se agirem assim, então a terra será sua para desfruto perene.⁷⁰

69. Em contrapartida, a solução desse problema não é deificando a natureza, fazendo dela um fim em si mesma. Isso inevitavelmente resultaria num determinismo e num fatalismo por meio dos quais os valores humanos não são de nenhum préstimo.

70. Nesse sentido, o povo judeu é o paradigma para o mundo inteiro. A terra de Israel representa o mundo e os judeus representam toda a raça humana.

O cosmos não só é violentado por aqueles que se recusam a submeter-se a Deus, mas também às demais pessoas. Os fatores são os mesmos em cada caso. Os seres humanos orgulhosos recusam relacionar-se uns com os outros segundo os princípios do Criador, e insistem em ver os demais seres humanos como sendo insignificantes, a não ser como possíveis meios para seus próprios fins. Esse é o fundamento da injustiça social que Isaías e todos os demais profetas condenavam com tanta veemência. Visto que Deus avalia as pessoas em si mesmas, assim devemos agir também. Não ousamos vê-las como meios nem tentamos usá-las como tais (cf. 58.3-9). Tampouco podemos simplesmente ignorá-las como sem importância para nossos objetivos. A redenção divina deve mudar isso. Admitir seu senhorio sobre nós é começar a permitir que ele nos faça ver os demais como ele os vê e a valorizá-los como ele os valoriza. Qualquer tentativa de agradar a Deus com mera retidão cültica equivale a vituperar sua própria retidão (caps. 56–58; 66.1-4; 1.10-17).

Como o pecado resulta na degradação e na desvalorização do pecador, assim a redenção resulta em uma renovada significação e valor. Isso é expresso por Isaías como a participação da glória ou realidade de Deus. A glória divina, partilhada por aqueles que vivem em obediente submissão a ele, possui uma durável qualidade que jamais pode ser extinta. As duas partes do livro expressam essas antíteses (o pecado produz degradação, mas a submissão produz glória) bem claramente, aparecendo em caráter de clímax nos capítulos 55–66 (55.5; 58.8; 60.7,9,13,19; 61.3; 63.14; 66.18,19). De muitas maneiras, esse tema é o sumário da teologia de Isaías: só Deus é realmente glorioso (real); buscar significação (glória) em qualquer outro lugar é um convite à destruição. Deus, porém, não quer que sejamos destruídos; ao contrário, ele deseja que sua glória seja partilhada por todos quantos abandonam sua autoconfiança, aceitam sua graça e se dedicam a uma vida de justiça. São os servos do Santo que encontram a verdadeira glória.

Ser redimido, na visão de Isaías, é prazerosamente aceitar o papel de servo. Recusar agir assim é vilipendiar a própria realidade. Os seres humanos que buscam achar significação em seu próprio “senhorio” estão recusando entregar ao Criador seu próprio destino, deparando-se com a dissolução (23.9; 30.12-14). Mas aqueles que aceitam humildemente a soberana graça do Criador e adotam o papel de servo descobri-

rão um poder que desafia toda a sabedoria humana (42.1-4). Nesse espírito de serviço estão a significação e a abundância que a independência anterior jamais poderia assegurar (43.10-15; 65.12-16).

IX. PROBLEMAS DE INTERPRETAÇÃO

Em um livro tão extenso como este é possível identificar uma grande quantidade de significativos problemas de interpretação. A tarefa aqui é identificar somente os que são julgados como sendo da maior importância para se entender a mensagem e a substância do livro. Nessa luz, quatro [problemas] foram escolhidos para discussão. Eles estão estreitamente inter-relacionados, mas podem ser tratados separadamente à guisa de clareza. São eles a unidade do livro, a importância da predição, a identidade do Servo do Senhor e a função do livro no cânone total.

A. A UNIDADE DO LIVRO

Essa questão já foi discutida supra como uma opinião da alta crítica; entretanto, ela tem também importantes ramificações interpretativas. O estudo de comentários recentes sobre Isaías torna sobejamente evidente que, qualquer coisa que se diga sobre os processos redacionais que comunicam certa unidade global ao livro tem pouco impacto sobre as questões de interpretação. Períopes, parágrafos, inclusive versículos ordenados como que procedendo de cenários históricos, diferindo do cenário do contexto no qual aparecem, são regularmente interpretados sem referência a esse contexto. O único corretivo a essa atomização do texto é um comentário infrequente no final de uma discussão referindo-se às interpretações “secundárias” que podem derivar-se do material inserido no texto atual. A abordagem fragmentária resultante à interpretação é demasiadamente evidente, com o resultado adicional de que muito do poder que o livro como um todo tem exercido em seus leitores durante os vinte e cinco séculos passados está enfraquecido.⁷¹ Se o livro está destinado a permanecer como um documento significativo da e para a raça humana, ele deve ser visto como um todo.

71. Cf. O. T. Allis, *The Unity of Isaiah: A Study in Prophecy* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1950), pp. 43-48.

Como se pode recuperar essa interpretação do livro como um todo? O único recurso é aceitar a posição mais antiga de uma autoria única? Em minha mente, essa é certamente uma alternativa viável. Tampouco se requer a renúncia de muitos dos resultados de pesquisas dos estudos literários modernos. É inteiramente possível presumir que o livro é uma antologia de muitos materiais diferentes oriundos de uma variedade de cenários na vida do profeta, mas que foram reunidos segundo uma grade literária global e teológica, pelo próprio profeta ou por seus seguidores imediatos.

Mas essa forma de ver o livro – forma que é quase impossível para muitos estudiosos honestos – é o único meio de recuperar a unidade do livro? Creio que não. Outra forma foi proposta por Brevard Childs em seu “*canonical interpretation*”.⁷² Fundamental a essa percepção é a alegação de que, seja qual for a história da formação das Escrituras, é sua forma canônica que a comunidade da fé tem identificado como sendo autoritativa. Segundo Childs, é essa forma do texto a “única que testemunha a história completa da revelação”.⁷³ Além do mais, é a forma final do texto que nos oferece o juízo sólido da comunidade sobre o significado de qualquer componente anterior que porventura tenha sido incorporado ao documento final.⁷⁴ Na visão de Childs, remover isso de seu cenário e argumentar que seu significado “original” é de maior valor interpretativo do que seu final é prestar pouca atenção ao processo de revelação.

Essa abordagem tem muito em seu favor, e se ela for aceita de uma forma geral, muito da fragmentação que é crescentemente característica na interpretação de Isaías seria amenizado. Especialmente meritória é a idéia de que a forma final do livro propicia melhor juízo da comunidade sobre o significado e importância do material incluso no livro. Entretanto, a máxima popular de que as origens determinam os resultados, máxima aplicada desde a psiquiatria até as ciências da terra, parece regular também nos estudos bíblicos. O resultado tem sido que o ponto de vista de Childs tem recebido menos boas-vindas do estabelecimento dos

72. Childs, *Introduction*, pp. 69-83.

73. *Ibid.*, p. 76.

74. *Ibid.*, p. 77.

estudos bíblicos do que dos conservadores que geralmente não concordam em conceder uma posição diversa das origens de um dado livro.⁷⁵

Mas, mesmo os que não aceitam os pontos de vista conservadores sobre a origem do livro, nem as sugestões de Childs quanto à forma final do livro como sendo a forma mais completa da revelação, devem, em minha opinião, dar mais crédito ao axioma “a totalidade é mais que a soma de suas partes”. Analisar os componentes físicos de um ser humano não equivale entender a humanidade. Tampouco pode a mensagem de Isaías ser entendida por meio de tal análise. Seja qual for o meio, a unidade do livro é um fato histórico presente. A análise de separar partes sem suficiente atenção ao todo não é uma prática adequada de exegese crítico-histórica.⁷⁶ Se um estudioso de fato crê que Isaías só atingiu sua forma final no período pós-exílico recente, sua incumbência é interpretar o livro holisticamente nessa luz.⁷⁷ Deixar de agir assim, à parte de qualquer critério sobre valor teológico, é prestar insuficiente atenção aos dados. Em termos de valores teológicos, por que se presumiria, à parte de alguma teoria preconcebida, que os elementos supostamente “originais” são de maior importância que os supostamente “recentes”? No mínimo é a incumbência do intérprete prestar bem atenção ao todo quando se voltar às partes.⁷⁸

75. Cf. a publicação de *JOT* de maio de 1980 (n.º 16), a qual foi inteiramente dedicada a responder os pontos de vista de Childs.

76. Por certo que os cânones da exegese crítico-histórica estão acoplados à negação das reivindicações bíblicas quanto à procedência histórica que nos trouxe a esse impasse. Os reformadores, aceitando as reivindicações bíblicas à vista do valor, insistiram, e creio que corretamente, que cada livro deve ser entendido em seu cenário histórico. Enquanto os livros eram entendidos como um todo, isso não apresentava nenhum problema. Mas quando os livros começaram a ser dissecados e várias partes designadas a procedências amplamente diferentes, e os estudiosos continuaram a insistir que o contexto histórico original de cada parte deu diretriz interpretativa a outra parte, então surgiu o problema. É interessante que a literatura do Oriente Próximo não está, em conjunto, sujeita ao tipo de interpretação fragmentária que está a literatura bíblica. Cf. K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Londres: Tyndale, 1966), p. 23.

77. Cf. R. A. Traina, *Methodical Bible Study* (Nova York: Biblical Seminary, 1952), p. 226.

78. Entre os comentários críticos recentes, o de Wildberger se aproxima mais da realização desse equilíbrio de discussão, mas ainda falha consideravelmente em abreviar as idéias. A pressuposição de que a crítica literária e a crítica da forma “inicialmente é melhor” ainda exerce muita força.

Em suma, qualquer que seja a teoria que alguém adote sobre as origens do livro, é necessário que o intérprete considere cada parte do livro à luz do todo para fazer afirmações relativas àquela parte cujo significado tenha validade genuína.

B. A RELEVÂNCIA DA PREDIÇÃO

Possivelmente, nenhuma conclusão recente tenha dividido mais os intérpretes da profecia do que essa. A questão primordial envolve a função da literatura profética: ela existe para predizer o futuro ou existe para conclamar as pessoas individualmente à fé em Deus? Ela é universal ou particular? Durante a maior parte de sua história, e mais ainda durante os tempos de desespero, a Igreja tem se inclinado para a primeira, tentando encontrar-se, bem como sua própria época, nas páginas dos profetas. Nos últimos dois séculos, como o elemento preditivo foi quase totalmente expropriado dos profetas, fixou-se uma reação um pouco violenta. Eles são vistos como pregadores moralistas que convocavam seus compatriotas israelitas e judeus ao arrependimento e reforma. Sua única relação com os tempos modernos é por analogia: a um grau tal que nossa situação se assemelha à deles; nesse grau a mensagem se torna relevante para nós.⁷⁹ Essa posição não negaria que os profetas falaram do futuro, e esse ponto tem recebido a atenção convergente, em certa extensão, nos anos recentes.⁸⁰ Não obstante, essa predição é sempre tida como sendo de um gênero mais geral que seria coerente com uma consciência iluminada, uma consciência da Escritura e um senso do curso dos eventos. A não ser que o povo de Deus responda à palavra dele, coisas horrendas lhes acontecerá. Caso eles respondam, coisas boas acontecerão.

Hoje a maioria dos intérpretes decididamente negaria aos profetas quaisquer predições mais específicas. Sempre que tais predições aparecem na literatura profética, os estudiosos invariavelmente as atribuem a um autor secundário, a não ser que se julgue que o autor original viveu

79. A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel*, trad. A. Milroy (Londres: 1877), pp. 332-364, 574-858; J. Løndblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell; Filadélfia: Fortress, 1962), p. 199.

80. G. von Rad, *Theology*, II: 112-125; O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament*, trad. J. Sturdy (Minneapolis: Augsburg, 1975), p. 215.

tempo bastante para escrever o material depois do fato. Essa última afirmação fixa sucintamente o princípio interpretativo normal como aplicado a tudo o que pareceria ser predição específica: teria sido escrita depois do fato. Não é difícil imaginar por que um naturalista esmerado assumiria tal posição. Não existe “exterior” por meio do qual tais predições pudessem provir. Mas é muito mais difícil imaginar por que os teólogos e comentaristas modernos, cuja maioria se considera no mínimo teísta, se não supernaturalista, manteriam tal ponto de vista. Seguramente, se tal deidade existe, e se ela é capaz de fazer o conhecimento especial sobre si disponível a seus mensageiros, não é grande proeza fazer o conhecimento especial do futuro disponível a tais mensageiros.

É ainda mais difícil entender por que se insiste que os profetas escreveram suas predições depois do fato, quando tão amiúde faziam recair as reivindicações em prol da validade de sua teologia sobre a prova de suas predições. Em outros termos, se um ouvinte dissesse: “Como saber se suas afirmações sobre Deus são corretas?”, o profeta replicava: “Busque em minhas predições.” Insistir que as predições foram escritas depois do fato é asseverar que os grandes expoentes da justiça ética na história humana falsificaram sua evidência. Existe algum modo de superar esse impasse? É possível dizer que os profetas hebreus originais não fizeram predições, mas que seus seguidores, num excesso de zelo para provar que seus mestres estavam corretos, remendaram a evidência. Mas isso não nos ajuda muito. Uma vez mais retrocedemos a uma fragmentação subjetiva do texto de acordo com raciocínios presumidos sobre o que poderia ou não ter acontecido. Além do mais, nesse dia quando é tão da moda ressaltar as interconexões entre a profecia bíblica e a não bíblica, parece estranho que o próprio elemento mais característico da profecia não bíblica, isto é, a que prediz o futuro, seja negado aos profetas bíblicos.

E assim deve-se argumentar que, embora a predição do futuro não seja a função primordial da profecia bíblica, ela é um elemento legítimo por meio do qual os pronunciamentos éticos são validados e por meio do qual se demonstra a habilidade divina de moldar a história segundo seus propósitos e respostas humanas. Se as predições específicas são sempre suspeitas, então toda a mensagem profética, até onde se supõe comunicar verdades eternas, é suspeita.

Esse ponto em parte alguma é mais verídico do que em Isaías. Muito de toda a fragmentação do livro repousa no pressuposto de que não é possível para um profeta do século 8º a.C. predizer acuradamente e falar de eventos dos séculos 6º e 5º a.C. Embora tal pressuposto de modo algum seja a totalidade do argumento contra a autoria única do livro, ele ainda forma muito da totalidade da base para esse argumento. Uma vez que se admita que Isaías, de Jerusalém, *pudesse* ter escrito tal material, os argumentos de estilo, vocabulário, temas, etc. tornar-se-iam muito nebulosos.

Além do mais, muito do ensino do livro está diretamente relacionado com a predição. O profeta alega que uma aliança com a Assíria para se proteger da Síria e de Israel é mal orientada, não simplesmente porque equivale a um repúdio da confiança em Deus, mas porque o profeta conhece o futuro e sabe que tal aliança é desnecessária (7.8,9). Ele prossegue predizendo que a aliança com a Assíria resultará em uma violenta investida dos assírios (8.4-8).⁸¹ Embora se pudesse argumentar que nenhuma revelação especial fosse necessária a fim de reconhecer tal semelhança, certamente seria uma revelação especial predizer que o Senhor causaria a ruína da Assíria (10.16-19,33,34).

Mas de caráter muito mais profundo aqui são as predições relativas ao menino messiânico. Toda a validade do ato de Isaías de convocar à confiança em Deus depende da validade de suas predições concernentes a esse menino. Se tais predições são apenas adorno literário, então a confiança no Deus que Isaías proclama é totalmente pueril. Se tais predições nunca foram concretizadas, ou em nenhum sentido definido são concretizáveis, então o apelo do profeta a seu próprio povo e a todos os leitores futuros é pueril.

Como prova do que digo, os oráculos contra as nações são tão bem estruturados a ponto de constituírem reivindicações específicas de que o Deus de Sião conhece e exerce controle sobre o futuro (14.26,27). Diríamos que a Babilônia (caps. 13–14) é posta em primeiro lugar na série somente por causa dos recentes fanáticos que buscavam provar de um modo tangível que Isaías sabia sobre o que estava falando, ou admitiremos que ele mesmo conhecia a evidência? Aceitar a primeira conclusão é

81. Note que mesmo aqui os comentaristas se indispõem em admitir a menor especificação, muitos insistindo que a referência à Assíria, em 8.7, é uma glosa.

admitir que Isaías não tinha nenhuma evidência a apresentar e que esses seguidores mais recentes alteraram completamente o liame de seu ensino.

E assim sucede ao longo de todo o livro. Isaías denuncia a confiança posta no Egito, porque ele sabe que o Egito não socorrerá seus clientes; aconselha oposição contra Senaqueribe porque ele sabe que Deus honrará o arrependimento de Ezequias; denuncia severamente a exagerada cortesia de Ezequias à delegação da Babilônia porque ele sabe que a Babilônia é o último inimigo, etc. Mas, ainda mais na segunda metade do livro, toda a mensagem transcorre como estando atada à predição. A superioridade de Deus sobre os ídolos não é simplesmente pelo fato de ele ser o Criador (43.1; 44.1,24; 45.18,19), mas pelo fato de que ele previu o exílio babilônico (41.22; 42.9; 43.9; 44.7). Se isso de fato não constitui a verdade, então uma vez mais o argumento cai por terra e a grandeza da teologia se torna muitíssimo dúbia.⁸² Além do mais, é pela predição do livramento pelas mãos de Ciro, servo do Senhor, que se prova a eleição de Israel. Se essa é uma realização depois do fato, a que propósito serve tentar fazê-la parecer uma predição? Além disso, dificilmente se precisa dizer que o capítulo 53 é expresso como uma predição dos meios pelos quais o pecado de Israel podia ser coberto, e Israel podia de fato tornar-se o servo de Deus.

Poder-se-iam citar muitos outros exemplos dessa característica do livro. Entretanto, esses são suficientes para ilustrar a tese de que, pelo menos em Isaías, a teologia e a predição estão indissolúvelmente entrelaçadas. Caso se negue ao profeta (ou profetas) a predição específica, então sua teologia fica destituída de fundamento.

C. O SERVO DO SENHOR

Sabe-se muito bem que “o Servo do Senhor” é um tema dominante e repetitivo nos capítulos 40–55. De um modo ou outro, esse conceito aparece cerca de vinte vezes nesses capítulos.⁸³ Ele tem sido de especial

82. Seja o que for que se pense do *When Prophecy Failed* de R. P. Carroll, não se pode evitar uma certa admiração por sua consistência. Ele não se dispõe a louvar a teologia de Isaías, embora descarte a validade de seus elementos preditivos. De um modo franco, ele descarta ambas, fazendo o ensino primário do livro o exercício na interpretação contínua de predições fracassadas (pp. 36-37,130-156).

83. Ver 41.8,9; 42.1,19; 43.10; 44.1,2,21,26; 45.4; 48.20; 49.5,6; 50.10; 52.13; 53.11; 54.17.

interesse por causa da identificação de Jesus na Igreja Cristã como sendo esse Servo, no capítulo 53 (tradição essa tão antiga quanto a exposição de Filipe ao eunuco etíope, como se acha registrada em At 8.30-35).⁸⁴ Isso tem gerado um problema para alguns intérpretes cristãos, visto que a maioria das referências especificamente identifica o Servo como sendo Israel ou Jacó. Um método primitivo de compendiar tais afirmações era dizer que o pretendido referente era o “novo” Israel, a saber, a Igreja, a Noiva de Cristo.⁸⁵ Por certo que isso não é indicado no texto, e os comentaristas sóbrios, pelo menos retrocedendo a Calvino, têm descartado a idéia.⁸⁶ Simultâneo com o surgimento da alta crítica, o pêndulo começou a oscilar na outra direção com este argumento: que de fato o Servo era uma mera personificação da nação, como a “Igreja” é uma personificação da totalidade dos cristãos.⁸⁷ Esse ponto de vista alcançou proeminência na última metade do século 19 e tem granjeado alguma aceitação nos dias atuais. Ao mesmo tempo, alguns têm aceito as referências individuais, porém têm argumentado que ele era uma figura histórica, talvez o próprio Isaías II, que se considerava como o “Servo Sofredor”.⁸⁸

Como Christopher North observa no tocante ao que ainda provavelmente seja o estudo mais proveitoso do problema, as posições podem ser sintetizadas em quatro grupos: o indivíduo histórico, o mitológico, o messiânico e o coletivo.⁸⁹ Como North mostra, e H. H. Rowley concorda,⁹⁰ as duas primeiras posições têm irregularidades fatais. A primeira falha por várias razões, mas principalmente porque os dados são ambíguos demais para identificar quem foi o indivíduo, se era o próprio

84. Os evangelhos indicam que essa tradição teve sua origem em Cristo mesmo. De uma forma cautelosa, porém sem ambigüidade, J. Jeremias concorda com esse ponto de vista em *The Servant of God* (com W. Zimmerli), ed. rev., SBT 1/20 (Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1965), pp. 99-106.

85. Cf. Augustine, *Sermons on the Liturgical Seasons*, trad. M. S. Muldowney, The Fathers of the Church, 38 (Nova York, 1959), pp. 80-81.

86. Ver Alexander sobre essas passagens para uma exposição fidedigna do claro significado do texto.

87. O. Eissfeldt, “The Ebed-Jahwe in Isaiah x1-1v”, *EvT* 44 (1932-1933) 261-68.

88. Talvez Duhm tenha começado esse processo quando isolou o “Os Cânticos do Servo” e os relacionou com o destino de um profeta desconhecido.

89. C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*, 2ª ed. (Londres: Oxford, 1956), pp. 192-219.

90. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (Londres: Lutterworth, 1952), pp. 49-53.

profeta ou algum outro. O grande número de sugestões que os estudiosos têm apresentado, a maioria das quais só conta com seu proponente original em seu apoio, atesta essa ambigüidade.

A interpretação mitológica falha simplesmente porque, a despeito de alguns esforços extremados em contrário, ainda permanece em evidência que os escritores do AT nunca fizeram uso do antigo mito oriundo do Oriente Próximo, como fizeram seus vizinhos. Teriam-no usado como fundo para sua própria teologia ou teriam feito alusão a ele, porém nunca o usaram da forma esmerada que a criação de uma figura mitológica do “Servo” pressuporia.

Para North, só permanece a interpretação messiânica, porque ele restringe seu estudo ao assim chamado Cânticos do Servo (42.1-4; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12), onde a nação de Israel não é identificada como sendo o Servo, e onde se diz que o Servo de fato tem uma missão de redimir seu povo (49.5,6; 53.5,11). Por certo que North não está pronto a reconhecer uma predição específica de Jesus de Nazaré, mas está pronto a admitir que o profeta vê através de revelação os traços de uma figura que hoje sabemos ser Jesus.

Por certo que os dados parecem sustentar essa posição. Embora não seja impossível conceber a nação como um todo sofrendo por causa ou em prol do mundo, é impossível imaginá-la sofrendo para redimir a si mesma. Não obstante, é precisamente esse Servo que diz que restaurará a Jacó (49.5) e sofrerá pelas transgressões de “meu povo” (53.8). Além do mais, todo o liame dos capítulos 49-52 é uma crescente antecipação da salvação de Israel. Então os capítulos 54 e 55 são um cântico de triunfo pela salvação concretizada. O que vem entre eles? O capítulo 53. Crieríamos que a nação tem sofrido por sua própria redenção? Difícilmente. Todo o liame desse capítulo consiste em que o Servo sofreu por outros e não por si próprio. E assim tudo indica que a posição de North é eminentemente razoável.

H. H. Rowley declara de modo franco que pessoalmente também concorda com as linhas mestras desse argumento. Ele ainda crê que as passagens acerca do Servo finalmente apontam para um indivíduo que na perspectiva do profeta era ainda futuro.⁹¹ Não lhe agrada o termo “messiânico” de North para tal visão, porque ele não crê que o profeta

91. Rowley, *Servant*, p. 53.

identificava seu Servo Sofredor com o Messias davídico das partes iniciais do livro de Isaías (caps. 9, 11, 32, 33 etc.).⁹² Entretanto, ele não vê conflito essencial entre ele, pessoalmente, e North.

Rowley, porém, faz uma observação adicional que não é destituída de relevância. Onde North vislumbra uma progressão direta do coletivo para o individual na análise total de Isaías do servo,⁹³ Rowley vê uma grande fluidez a movimentar-se para trás e para frente entre o coletivo e o individual. Essa perspectiva parece harmonizar-se melhor com os dados. O ponto de vista em linha reta pareceria sugerir que o profeta abandonou lentamente a idéia de que o povo nunca poderia tornar-se servo de Deus, e a substituiu pela idéia de um servo individual que seria o que o povo jamais seria ou poderia ser. Mas um estudo cuidadoso dos capítulos 40–55 indica que esse não é o caso. Em vez de abandonar a idéia de o povo se convertendo em verdadeiros servos, ele antes pergunta e responde à questão de *como* eles podem se tornar tais servos. Como pode o Israel quebrado, culposo, chegar a ser o servo de Deus como ele mesmo prometeu? A resposta é “o Servo”. Porque ele será o que eles não poderiam ser, e na verdade o será em prol de todo o povo, para que se torne o que Deus prometeu: seus servos que podem revelar sua luz redentora. E assim os capítulos 54 e 55 pintam uma nação que, por meio do ministério do Servo, veio a ser os servos de Deus (54.17), redimida e purificada (54.8), uma testemunha da glória de Deus e uma luz para as nações (55.4,5).⁹⁴ Por isso, provavelmente a melhor figura para o conceito total de Servo em Isaías seja aquela de um ciclo onde o movimento é da circunferência para o centro e vice-versa. Deus continua a chamar seu povo para ser seu servo a fim de que o mundo o conheça como ele é. Mas isso é meramente possível porque o Servo já nos redimiu e com isso trouxe a lume a verdadeira natureza de Deus. Por isso a resposta à pergunta sobre a identidade do Servo é um altissonante “não só (...) mas também”. De um lado, o Servo é o povo de Deus. Mas, do

92. *Ibid.*, pp. 61-88, especialmente p. 88.

93. Mais ou menos como as linhas da pirâmide de Delitzsch do povo como um todo, nível um para um remanescente no seio do povo; nível dois para o Servo individual e apêndice, conceito esse que North cita favoravelmente, *Suffering Servant*, p. 216.

94. De forma bastante estranha, Delitzsch parece não reconhecer essa conexão, pois em 54.17 ele nega qualquer relação progressiva entre os servos mencionados ali e o desenvolvimento do Servo como tema nos capítulos 41–53.

outro, o Servo é aquele que encarna o servo e a divindade, o qual nos *revela* a natureza do papel de servo, e em assim agindo nos *capacita* a nos tornar esse servo.

D. FUNÇÃO NO CÂNONE

Sem dúvida, o livro de Isaías é o mais holístico dos livros bíblicos. Em sua forma atual, ele abarca a extensão da teologia bíblica melhor que qualquer outro livro isolado do cânone. Como já notamos, o porquê de ele ser assim é uma questão em desacordo. A opinião crítica preva-lente é que o livro é resultado de um longo processo de desenvolvimento que cobriu o período crítico do desenvolvimento do pensamento bíblico desde a destruição de Samaria até o aparecimento do judaísmo norma-tivo do período intertestamentário.

Outros, com os quais me identifico, argumentam dizendo que um período tão longo de desenvolvimento não logra explicar a unidade do livro, mas que seu ponto de vista holístico é resultado da revelação divi-na dada num ponto crítico na história de Israel que, nos séculos seguin-tes, mais deu forma à religião israelita que, simplesmente, evidenciar como ela se desenvolveu.

Mas seja qual for o ponto de vista que alguém tenha sobre esses temas, permanece o fato de que o livro de fato abarca tanto a religião do “AT” como a do “NT”. E assim ele descreve um Deus de majestade e poder cujos decretos são absolutos e de cujos juízos ninguém escapa. Ao mesmo tempo, ele nos mostra que esse Deus glorioso liberta seu povo unicamente por sua soberana graça. Tampouco são eles distintos; ele é Um em seus juízos e em sua graça. Um dos prejuízos que a teoria moderna de autoria múltipla tem causado à Igreja é tornar possível divi-dir o “judicial” Isaías I do “gracioso” Isaías II. Seja qual for a opinião que alguém adote sobre essa teoria, agir assim é rejeitar todo o significado da forma atual do livro. Mesmo que ele seja o trabalho de múltiplos autores, é evidente que tais autores queriam que suas obras fossem lidas como uma unidade. Eles, se de fato existiram, não queriam separar o Deus diante de quem o mundo inteiro é responsável – o Grande e o Terrível – do Deus que mantém escrito em suas mãos o nome de cada ser vivo – aquele que é lento em irar-se e infinitamente compassivo. Dividir essas duas prerrogativas em Isaías é destruir a função do livro no cânone.

Essa é uma função de ponte entre o Já e o Ainda Não. Ele preparou o povo de Deus para entender que o Messias que viria não seria uma contradição da lei e dos profetas, mas era de fato o cumprimento deles. Ele não destruiu a lei; antes, ele era o meio oferecido pelo próprio Deus para a concretização dessa lei. Como o restante do AT, os primeiros capítulos de Isaías têm pontilhado, ao longo deles, os lampejos da graça de Deus; e, como no NT, os últimos capítulos nos fazem lembrar que a graça de Deus não substitui sua justiça, mas existe para cumpri-la. Tanto é que o Messias do livro é concomitantemente glorioso e manso, destruidor e libertador.

Desse modo só uma interpretação holística de Isaías permitirá que ele exerça sua correta função no cânone. Evidentemente, seu autor ou autores perceberam que as várias partes não entravam em contradição umas com as outras. Aliás, a teoria da múltipla autoria deve afirmar que os editores conscientemente tomaram porções do último material e as inseriram nas primeiras porções (p.ex., caps. 24–27). Por que agiriam assim senão para tentar levar os leitores a considerarem a teologia como uma? Por certo que, se tudo isso aponta para um único autor, a defesa do holismo no livro só é corroborada.

Seguramente que essa é a razão por que o NT, especialmente Jesus, faz uso tão extenso de Isaías. Aqui estava a ponte entre as verdades particulares confiadas aos daquela era e aos da outra era. Isaías forneceu os meios para que Cristo e seus seguidores demonstrassem que o que Deus lhes estava dizendo não era uma negação do que veio antes, mas na verdade só era a extensão e desenvolvimento lógico desse precursor. Isaías mostrou que o Cristianismo não era uma heresia judaica, mas de fato era parte e parcela da religião bíblica. Se o livro for lido em sua totalidade hoje, ele continuará a unir os dois Testamentos como nenhum outro pode fazê-lo.

X. ANÁLISE DO CONTEÚDO

Em geral não existe muito desacordo acerca das seções principais do livro de Isaías. São elas: capítulos 1–5(6), 7–12, 13–23, 24–27, 28–35, 36–39, 40–48, 49–59, 60–66. Embora haja alguma diferença de opinião sobre elas, as distinções tendem a ser bastante claras a ponto de tornar as conclusões óbvias. Entretanto, o que temos aqui diante de nós

não é o ato de meramente estender as seções, mas, mais importante que isso, estender as relações entre essas seções. Nossa incumbência especial é mostrar essas relações com vistas à defesa antecipada de uma interpretação holística.

Minha convicção é que o tema em forma de abóbada do livro de Isaías é o papel de servo. Por certo que esse ponto de vista está de forma explícita nos capítulos 40–55, mas estou também convencido de que ele está implícito nos demais capítulos e forma o liame que enfeixa o livro. Deus tem chamado todas as pessoas, mais especialmente seu povo peculiar, para subjugar sua auto-exaltação e para ser dependente dele, para tornar-se a evidência de seu caráter e livramento a fim de que o mundo inteiro o conheça como ele é, e assim ser libertado de sua própria destruição.

Nessa luz, os capítulos 1–5 formam uma introdução ao livro como um todo. A inclusividade dos temas nesses capítulos sugere que foram bem conscientemente escritos como uma introdução. Aqui notamos o problema: o Israel orgulhoso, arrogante e pecaminoso é tudo menos o servo de Deus. Não obstante, Israel é declarado como o instrumento por meio do qual a luz e a bênção de Deus virão ao mundo. Nos termos dos capítulos 40–48, Israel se destina a ser testemunha. Mas isso passa a ser uma questão quase sem resposta: como é possível que *esse* Israel venha a ser *aquele* Israel? O resto do livro funciona como uma resposta a essa pergunta. Em suma, a resposta é Deus, Deus que tem o poder (caps. 7–39) e a graça (caps. 40–66) para tornar possível o impossível.⁹⁵

Sem dúvida que o leitor de percepção já notou que o capítulo 6 está fora da declaração supra. De uma maneira real (ainda que breve), esse capítulo responde à pergunta contida nos capítulos 1–5, enquanto o restante do livro a responde de uma maneira mais complexa. Como é possível que *esse* Israel venha a ser *aquele* Israel? Quando eles, como Isaías, tiverem reconhecido não só seu completo desamparo para fazer tudo em tal condição, quando tiverem recebido sua graça como um ato totalmente imerecido, então estarão na posição de ouvir seu chamado para que

95. Esse modo de entender o livro é proveitoso para compreender os conceitos diferentes, porém complementares, acerca do Messias nas duas partes do livro. Visto da perspectiva da majestade de Deus, o Messias é tal como aparece nos capítulos 9 e 11. Visto, porém, na perspectiva da graça de Deus, ele é tal como aparece nos capítulos 49–53.

levem sua mensagem, então serão capazes de responder com uma obediência que deixará o resultado em suas mãos. De muitas maneiras, o restante do livro é resultante dos temas do capítulo 6. Os capítulos 7–39 expressam a majestade de Deus e, por outro lado, a maldade do povo (cf. 6.1-5). Os capítulos 40–55 falam da disposição de Deus e de sua capacidade de libertar o povo (cf. 6.6-8). Os capítulos 56–66 tratam de realidades, às vezes severas, de ser a luz de Deus testada num ambiente sem receptividade (cf. 6.9-13).⁹⁶

Uma análise mais detalhada dos capítulos 7–39 revela uma recorrência do tema da confiança. No desenrolar desse tema, a relação dominante é a de contraste. Israel/Judá confiarão nas grandes nações da humanidade, ou confiarão em Deus? Esse resultado é especialmente evidente nos dois segmentos históricos que começam e terminam a divisão (caps. 7–12 e caps. 36–39). Os capítulos 36–39 são com frequência vistos como um adendo um tanto desditoso aos capítulos 1–35, os quais foram copiados de Reis por alguém que pensava que o livro de Isaías deveria conter essas histórias de Isaías. Não obstante, um estudo mais holístico demonstra que os capítulos 36–39 são notavelmente semelhantes aos capítulos 7–12 (dois reis judeus enfrentando desigualdades terríveis, o desafio que vem na mesma mancha: “a extremidade do aqueduto do açude superior, junto ao caminho do campo do lavandeiro”, 7.3 e 36.2; um confiando na força e poder humanos, e o outro confiando em Deus, ainda que não plenamente).

Aliás, essa seção examina o pré-requisito básico para o caso do papel de servo: entregar-se alguém à plena confiança em Deus. Acaz cria que Deus não era fidedigno. Ele cria que a Assíria estava em mais condição de ajudá-lo contra Israel e a Síria do que Deus. Isaías respondeu que tal atitude traria a Assíria contra Judá no papel de destruidor. Não obstante, Deus provaria sua fidedignidade libertando Judá ao trazer um rei que governaria sobre a nação não com base na arrogância, mas na compaixão.

96. Estou ciente da simplicidade desse tipo de análise. Nem tudo, nos três segmentos, se adequa bem nessas categorias. Tampouco estou sugerindo que determinado autor assentou-se e escreveu toda a seção com o pensamento dominante que já identifiquei no primeiro plano de sua mente. Não obstante, creio que esses temas descrevem com justiça o volume de material em cada seção, e que essa análise sugere uma coleção e um processo editorial muito mais considerado do que a teoria corrente o permite.

Em seguida aos capítulos 7–12, os capítulos 13–35 funcionam para substanciar as alegações ali feitas. Deus é fidedigno? Pode mesmo libertar seu povo das nações? Sua glória realmente é maior que a de qualquer nação humana? É loucura buscar auxílio das nações quando Deus está tão perto? A resposta a tudo isso é um redondo sim. Os capítulos 13–23 são uma série de pronunciamentos contra as nações. Os capítulos 11 e 12 expressaram de uma forma geral sobre a soberania de Deus. Agora as nações são uma a uma removidas, desde a Babilônia no oriente (caps. 13 e 14) até Tiro no ocidente (cap. 23), e demonstra-se que cada uma delas está debaixo do juízo divino.

Os capítulos 24–27 desviam-se da afirmação particularmente anterior para uma mais geral de que Deus não é meramente um reator no palco da história, como podem sugerir os capítulos 13–23, mas é realmente o ator soberano. Nele a mente de alguém pode fixar-se e esse alguém pode habitar em segurança (26.3-6). Ele libertará seu povo (27.12,13).

Os judeus não só têm sucumbido confiando nas nações (em vez de confiar em Deus e tornar-se uma luz para as nações), mas também têm buscado na liderança humana salvar-se de seus problemas. Os capítulos 28–33 em particular falam desse problema, mostrando a loucura a que esses líderes humanos os têm conduzido (inclusive o fato de alguém confiar mais nas nações – o Egito, 30.1-7; 31.1-5). Em vez desses líderes insensatos, mantém-se mais de uma vez a promessa de um rei que governará com justiça e paz (32.1-8; 33.17-22).

Os ensinamentos dos capítulos 13–33 são sumariados e conduzidos a uma poderosa conclusão nos capítulos 34 e 35. Em um notável contraste, detalham-se os resultados da confiança mal direcionada e corretamente direcionada. Confiar neste mundo equivale a reduzir à desolação a si mesmo e ao mundo (cap. 34). Em contrapartida, confiar em Deus equivale a colocar-se em um jardim de abundância, de bênção e de santidade (cap. 35). Retrocedendo aos capítulos 7–35, a impressão que alguém tem é de estar olhando para uma experiência de aprendizado programado. A Acaz se fez um teste (um teste *a priori*, se mantivermos a analogia intacta). Sua decisão era se confiava em Deus ou na Assíria. Infelizmente, ele escolheu a resposta errada. Os capítulos 13–35 funcionam como um material didático que ministra instrução em abono da resposta correta – é em Deus que se deve confiar.

Os capítulos 36–39, pois, são um teste *a posteriori*. Uma vez mais, um rei judeu é posto numa posição onde confiaria em Deus. Terá ele aprendido as lições? Ou seguirá também os passos de seus pais? A resposta é que ele confiará. À medida que ele age, Deus demonstra de uma maneira decisiva que se pode confiar nele. Aliás, há uma base sólida para Israel aceitar a posição de servo: Deus é fidedigno.

Embora o segmento responda a algumas perguntas, ele origina outras. Não seria Ezequias o Messias prometido, o “Menino” dos capítulos 7–9? Além do mais, e se a confiança for só em uma ocasião e não um padrão de vida, como não foi para os judeus? A resposta à primeira pergunta é um veemente *não*. Certamente que Ezequias não é apenas um mero mortal (a despeito da graça de Deus que lhe acresce anos de vida, cap. 38), mas é também muitíssimo falível, e faz passar sua riqueza diante dos babilônios em vez de dar louvores a Deus que aumentou sua vida (cap. 39). Por isso Ezequias evidentemente não é o Messias. Teremos de olhar para além desse segmento para uma elucidação adicional sobre a identidade dessa pessoa.

A segunda pergunta é mais complexa, pois levanta uma vez mais a questão do papel de servo: para que Israel se torne servo de Deus é suficiente saber que Deus é soberano e pode ser uma fonte de bênção para seu povo? Evidentemente, não; pois Ezequias e seu povo não se converteram em servos de Deus, uma luz para as nações, só porque presenciaram o poder de Deus e sua fidelidade. Aliás, são ainda propensos a vender-se ao que oferece mais entre as nações. Evidentemente, a realização do papel de servo demanda algo mais que um mero e momentâneo reconhecimento do poder de Deus. Uma retrospectiva do capítulo 6 ajuda nesse ponto. Ali notamos que nem a concretização da glória de Deus, nem uma experiência de livramento é um fim em si mesmo. Ao contrário, concretizamos essas duas a fim de poder permitir-lhe que nos purifique e nos converta em luz para as nações.

Daí, os capítulos 36–39 efetivamente respondem a primeira pergunta do servo em potencial – sim, Deus é suficientemente grande e fiel para ser alvo de confiança –, mas em seguida nos impele em direção à próxima pergunta: O que acontece com minha pecaminosidade e minha falibilidade? Tenho algum valor na qualidade de servo, e Deus se preocuparia em usar-me? Ou, como Isaías, sou simplesmente desfeito pela

intransponível fenda entre a espalhafatosa glória humana e o terrificante fulgor da glória de Deus? E assim os capítulos formam um ponto-chave entre a revelação da glória de Deus e a revelação de sua graça, tanto sua necessidade quanto sua disponibilidade. Naturalmente, formam também um pivô histórico. Até esse ponto, os judeus tinham presumido que os assírios eram a grande ameaça a sua existência como nação. Aqui, por inspiração, o profeta mostra que a ameaça real é a Babilônia, não só como nação, mas também como a representante de uma forma de vida.

A última parte do livro de Isaías responde as três perguntas restantes sobre o papel de servo: o que nos motivará a servir a Deus (caps. 40–48)? De que maneira nos será possível servir, ainda que o queiramos (caps. 49–55)? Quais são as marcas da vida do servo num mundo imperfeito (caps. 56–66)? Como já se observou supra, a oscilação na ênfase é possível não simplesmente por causa de uma mudança na procedência histórica (na época em que os judeus estiverem no cativeiro e depois quando forem restaurados – cerca de 140 e 200 anos no futuro na perspectiva de Isaías), mas também por causa do desenvolvimento teológico do livro. A graça de Deus seguiria a glória e a justiça de Deus se o grande designio teológico revelado a Isaías em sua vocação fosse desvendado ao mundo.

Os capítulos 40–55 dão uma feição totalmente nova às coisas. Judá uma vez feliz em seu apego a Deus agora jaz dizimado pelos vitoriosos exércitos babilônios; o templo de Deus foi destruído e a nata da civilização de Judá foi levada para o exílio ao sul da Mesopotâmia. Sim, Deus pode ter-se mostrado vitorioso sobre a Assíria; mas, e agora? Teria ele sido derrotado? Derrotado pelos deuses babilônios, mas talvez ainda mais por nosso pecado? Teria desaparecido a visão do papel de servo, de ser luz para as nações em vez de um laçao para as nações? A resposta de Isaías é que as novas circunstâncias não farão “insólita a antiga verdade”.⁹⁷ Na verdade elas só confirmarão o que foi dito antes. Que

97. Essa provavelmente é outra razão para Isaías ser inspirado a falar do cativeiro babilônico. De igual modo, teria sido possível que os ensinamentos de 739–701 fossem deveras válidos à luz de novas circunstâncias às quais o antigo profeta jamais tivera visto. Não só por falar a seus próprios dias, mas também àquele dia num futuro distante, ele pôde esclarecer que o Deus que derrotou os assírios não era derrotado pelos babilônios. Aliás, ele pôe em relevo, como já se observou supra, que o cativeiro babilônico não apenas não podia ser uma surpresa para Deus, mas que ele fora previsto com muitos detalhes.

conforto teria sido para os judeus no cativeiro compreender que as palavras que tinham lido muitas vezes sem entender de fato foram escritas para *seu* tempo e foram escritas para provar que Deus não se deixaria derrotar nem pelo pecado nem pela Babilônia.

Os capítulos 40–49 enfatizam dois pontos: (1) não há contenda entre o Senhor e os ídolos; (2) não importa o que poderia ter acontecido, Israel é eleito e precioso aos olhos de Deus. Finalmente, de fato Israel terá a evidência da superioridade de Deus sobre os deuses babilônios. Que tremenda motivação para o serviço! Deus não só não os lançará fora, mas planeja fazer deles um uso especial. Ele os libertará; os usará; são e serão seus servos. Esse senso de sua eleição, de possuir um lugar especial, é essencial para conduzir o povo de Deus ao lugar onde desejarão confiar nele. Sim, já sabem que Deus é fidedigno, sabem disso por séculos. Mas ainda não estão em total desolação (como esteve Isaías – 6.5), e então descobrem que Deus não desistiu deles, mas pretende redimi-los (6.6,7), e serão movidos a se oferecer a ele (6.8).⁹⁸

Aos capítulos 40–48 seguem três divisões naturais. O capítulo 40 é uma introdução que focaliza principalmente a vontade de Deus e sua capacidade de libertar. Os capítulos 41–45 particularizam essas ênfases aplicando-as especificamente à Babilônia e predizendo a queda da Babilônia pela mão de Deus mediante Ciro, seu servo involuntário. Outra forma de ver a relação aqui é ver a queda da Babilônia como o efeito lógico da grandeza de Deus e a eleição que ele fez de Israel.

Não obstante, uma vez mais vem a lume uma pergunta: a destruição da Babilônia é tudo de que se faz necessário para estabelecer a posição de servo de Israel? Ou um cativeiro mais profundo impede Israel de servir a Deus, quer seja na Babilônia ou em sua própria terra? Em suma, quem libertará Israel? Ou, de veras, alguém que deseja servir a Deus, deixando a servidão do pecado? Por qual meio nossa eleição pode ser concretizada? Uma vez mais, como o livramento da servidão física de-

98. É interessante notar que nessa primeira seção (caps. 40–48) o Servo ideal só aparece uma vez (49.1-7), enquanto o restante das referências ao papel de servo se aplica a Israel. Deus aqui está assegurando à nação que serão seus servos. Isso se harmoniza bem com o propósito motivador do segmento. No próximo segmento (caps. 49–55), o Servo ideal é mais proeminente, pois ali se faz a pergunta: “Como é possível que o povo pecaminoso se converta em servo?” A resposta, naturalmente, é: “Por meio do ministério do Servo.”

mandava que Ciro se tornasse servo, assim o livramento da servidão espiritual reclama o Servo, alguém que será o que Israel não é, de modo que ele tenha a possibilidade de tornar-se o que ele deve ser. Assim os capítulos 49–53 falam da posição de servo, meio esse pelo qual Israel e o mundo poderão experimentar sua eleição divina. Como já se observou, a ênfase mais forte aqui está no Servo ideal (49.1-6; 50.4-10; 52.13–53.12), enquanto a ênfase menor está na nação como serva (54.17). Há também uma mudança de enfoque depois de 53.12. Até 52.13, a linguagem é claramente de caráter antecipativo, com o povo clamando a Deus para que ele faça algo que não puderam fazer (p.ex., 51.9-11), e Deus respondendo que agirá em favor deles (p.ex., 51.12-16). Depois de 53.12, a linguagem é a de gratidão pelo livramento concretizado e a chamada para tirarmos proveito do que é nosso pela apreensão. E assim é muito difícil evitar a conclusão de que, por mais que o profeta ou os editores tenham considerado o Servo Sofredor, eles pelo menos o viam, bem como seu sofrimento, como instrumental na complementação do que o livramento significa para Deus.

Em alguns aspectos, os capítulos 56–66 constituem um quebra-cabeça. O capítulo 55 termina com uma altissonante nota de exultação sobre o livramento divino, tanto do cativo quanto do pecado. Que mais é deixado? Não seria esse segmento apenas algo acrescentado aos escritos anteriores e alinhado de maneira mais espontânea? Dificilmente. Uma vez mais o capítulo 6 nos fornece a chave. Por que Isaías é isentado de sua impureza? Para que pudesse alegrar-se em seu livramento? Não, para que pudesse falar como instrumento de Deus; para que pudesse, de fato, ser servo de Deus em circunstâncias consideravelmente menos que o ideal. Assim se dá com Israel. Uma coisa é ser libertado da Babilônia e reconhecer, ainda que vagamente, que Deus tem na história um meio de isentar do pecado com mais eficácia do que bois e cabritos. Outra coisa bem diferente é viver na presença das nações no palco da história. Não obstante, viver e tornar-se um vaso puro por meio do qual a luz divina pudesse resplandecer requeria que o livramento se disseminasse. É desse tema que falam os capítulos 56–66. Particularmente, ressaltam os temas contrastantes da incapacidade humana e da capacidade divina. Os capítulos 56–59 põem mais ênfase sobre os primeiros, enquanto os capítulos 60–66 enfatizam com mais vigor os

últimos. No primeiro segmento demonstra-se que a mera justiça legalista não é a que Deus tem em mente para seus servos (56.1-8; 58.1-14). Ao contrário, o caráter de Deus deve infundir em cada setor da vida, manifestando-se na devoção e na justiça. Finalmente, como no livramento, isso só é possível por meio do poder de Deus como manifestado mediante seu Espírito (57.14-21; 59.16-21).

O segmento final, e que é o clímax do livro, continua esses pensamentos, porém os apresenta com ênfase revertida. Aqui se enfatiza a capacidade que o povo tem de glorificar a Deus na presença do mundo. Os que uma vez buscaram sua própria glória (9.8,9 [Ing. 9,10], etc.), ou os que foram seduzidos pela glória das nações (30.1-5, etc.) podem olhar para o dia em que Deus, a única fonte genuína de glória, partilhará sua glória com os seres humanos (60.7,9,13,19; 62.2; 66.19). Deus vingará seus servos na presença de seus opressores (65.8-16). Ele conduzirá todas as coisas à concretização (65.17-25). Não obstante, é Deus quem fará isso; a força e a justiça humanas não são suficientes (63.1-65.7). Somos seus servos não porque chegamos paulatinamente mais perto da perfeição; somos seus servos quando fazemos uma renúncia radical de nossos esforços egoístas e permitimos que ele ocupe um lugar cada vez mais amplo para operar por meio de nós.

Talvez melhor que qualquer outro livro bíblico isolado, este revela o nome e a natureza do Deus que nos convida a ser seus servos. Ele é santo; ele é justo; seu amor é sólido. Ele é glorioso; é terrível; ele habita com o manso e contrito. Ele é fiel; é perdoador; exige perfeição. Ele é emotivo: seja em amar o bem ou em odiar o mal. Ele nos chama a renunciar nossa independência e a confiar nele, pois ele nos escolheu e nos redimiu em Cristo, e nos capacitará a ser como ele é.

ESBOÇO

I. Introdução à Profecia: Povo de Deus Atual e Futuro (1.1-5.30)

A. Denúncia, Apelo e Promessa de Deus (1.1-31)

1. Sobrescrito (1.1)

2. A Condição de Israel (1.2-9)

3. O Desejo de Deus: Justiça, Não Culto Hipócrita (1.10-20)

a. A loucura do culto fútil (1.10-17)

b. A sabedoria da obediência (1.18-20)

4. A Resposta de Deus às Realidades Presentes (1.21-31)
 - a. O anúncio do juízo (1.21-26)
 - b. O destino dos ímpios (1.27-31)
- B. O Problema: O que Israel É *versus* o que Ele Será (2.1-4.6)
 1. O Destino da Casa de Jacó (2.1-5)
 2. A Casa de Jacó Abandonada (2.6-4.1)
 - a. Confiança na humanidade (2.6-22)
 - (1) Satisfeitos, porém, vazios (2.6-11)
 - (2) Altivo, porém abatido (2.12-17)
 - (3) Reduzidos às cavernas (2.18-22)
 - b. A loucura da dependência humana (3.1-4.1)
 - (1) Meninos em lugar de homens (3.1-7)
 - (2) Rapina por liderança (3.8-15)
 - (3) Vergonha em lugar de beleza (3.16-4.1)
 3. Israel Restaurado (4.2-6)
- C. Colheita de Uvas Silvestres (5.1-30)
 1. Cântico da Vinha (5.1-7)
 2. Ai das Uvas Silvestres (5.8-25)
 - a. Ganância e indulgência (5.8-17)
 - b. Cinismo e perversão (5.18-25)
 3. Destruição Iminente (5.26-30)

II. Chamado para Servir (6.1-13)

- A. A Visão (6.1-8)
- B. A Comissão (6.9-13)

III. Em Quem Confiaremos? Base para o Serviço (7.1-39.8)

- A. Deus ou a Assíria? Não Confiem (7.1-12.6)
 1. Filhos, Sinais da Presença de Deus (7.1-9.6 [Ing. 9.7])
 - a. Vocês crerão (Shear-jashub)? (7.1-9)
 - b. Deus está conosco (7.10-8.10)
 - (1) O sinal de Emanuel (7.10-17)
 - (2) A navalha da Assíria (7.18-25)
 - (3) O sinal de Maher-shalal-hash-baz (8.1-4)
 - (4) A Assíria está no dilúvio, mas Deus está conosco (8.5-10)
 - c. Nosso caminho, trevas; o caminho dele, luz (8.11-9/6 [Ing. 9.7])
 - (1) Atentem bem para Deus (8.11-8.23 [Ing. 9.1])
 - (2) Um filho nos nasceu (9.1-6 [Ing. 2-7])
2. Medidos segundo Padrões Divinos (9.7 [Ing. 8]-10.4)
 - a. A soberba de Efraim (9.7-11 [Ing. 8-12])

- b. Líderes que desencaminham (9.12-16 [Ing. 13-17])
- c. Perda da fraternidade (9.17-20 [Ing. 18-21])
- d. Opressão contra o indefeso (10.1-4)
- 3. Esperança a despeito da destruição (10.5–11.16)
 - a. O destruidor destruído (10.5-34)
 - (1) Assíria, instrumento de Deus (10.5-11)
 - (2) Assíria sob o juízo (10.12-19)
 - (3) Restauração prometida (10.20-27)
 - (4) A Assíria sob controle (10.28-34)
 - b. O Rebento de Jessé (11.1-16)
 - (1) O Príncipe da Paz (11.1-9)
 - (2) O regresso prometido (11.10-16)
- 4. Cântico de Confiança (12.1-6)
- B. Deus: Senhor das Nações (13.1–35.10)
 - 1. O Juízo Divino sobre as Nações (13.1–23.18)
 - a. Juízo sobre as forças mesopotâmias (13.1–14.27)
 - (1) Introdução: Deus destrói o orgulho humano (13.1-18)
 - (a) A formação do exército de Deus (13.1-5)
 - (b) O dia do Senhor contra os soberbos (13.6-18)
 - (2) A destruição da Babilônia (13.19-22)
 - (3) Queda do rei da Babilônia (14.1-23)
 - (a) Livramento prometido (14.1-4a)
 - (b) Cântico (14.4b-21)
 - (i) Paz na terra e desordem no Sheol (14.4b-11)
 - (ii) Caído do céu, expulso da terra (14.12-21)
 - (c) A promessa do Senhor (14.22,23)
 - (4) O Plano do Senhor para a Assíria (14.24-27)
 - b. Juízo sobre os vizinhos de Judá (14.28–17.11)
 - (1) Os filisteus (14.28-32)
 - (2) Os moabitas (15.1–16.14)
 - (a) Lamento (15.1-9)
 - (b) Resposta (16.1-14)
 - (i) Súplica por misericórdia (16.1-5)
 - (ii) A queda das videiras soberbas de Moabe (16.6-12)
 - (iii) Dentro de três anos (16.13,14)
 - (3) Síria e Efraim (17.1-11)
 - (a) Ruínas desoladas (17.1-6)
 - (b) Esqueceram de Deus (17.7-11)
 - c. Juízo sobre todas as nações (17.12–18.7)
 - (1) O bramido da palha (17.12-14)
 - (2) A mensagem de Deus (18.1-7)

- d. Juízo sobre o Egito (19.1–20.6)
 - (1) O Egito nada tem a oferecer (19.1-24)
 - (a) O poder confundido do Egito (19.1-15)
 - (b) O Egito virá a Judá (19.16-25)
 - (2) A loucura de se fiar no Egito (20.1-6)
 - e. Juízo sobre a Babilônia e seus aliados (21.1–22.25)
 - (1) Babilônia (21.1-10)
 - (2) Dumá (21.11,12)
 - (3) Arábia (21.13-25)
 - (4) Jerusalém (22.1-25)
 - (a) O vale da visão (22.1-14)
 - (b) Sebna o administrador (22.15-25)
 - f. Juízo sobre Tiro (23.1-18)
2. O Triunfo de Deus sobre as Nações (24.1–27.13)
- a. A cidade forte jaz devastada (24.1–25.12)
 - (1) A terra está aniquilada (24.1-23)
 - (2) A festa de Deus (25.1-12)
 - b. O dia do Senhor (26.1–27.13)
 - (1) O cântico de Judá (26.1–27.1)
 - (a) Hino em ação de graça (26.1-6)
 - (b) Salmo da dependência (26.7-19)
 - (c) Oráculo da salvação (26.20–27.1)
 - (2) O Senhor liberta Judá (27.2-13)
 - (a) A vinha do Senhor (27.2-6)
 - (b) Purificação *versus* destruição (27.7-11)
 - (c) Restauração (27.12,13)
3. A Loucura de se Confiar nas Nações (28.1–33.24)
- a. Ai dos líderes ébrios (28.1–29.24)
 - (1) Efraim (28.1-13)
 - (2) Jerusalém (28.14–29.14)
 - (a) Aliança com a morte (28.14-22)
 - (b) Leis da natureza (28.23-29)
 - (c) A cidade de Deus (29.1-14)
 - (i) Ariel (28.1-8)
 - (ii) Cegueira da religião memorizada (29.9-14)
 - (3) Os que ocultam o conselho (29.15-24)
 - b. Ai dos que confiam no Egito (30.1–31.9)
 - (1) Ai dos filhos rebeldes (30.1-18)
 - (a) Egito – “Raabe nada faz” (30.1-7)
 - (b) Vocês não querem (30.8-18)
 - (2) Bênção para Judá, destruição para a Assíria (30.19-33)

- (a) Bênção para Judá (30.19-26)
- (b) Destruição da Assíria (30.27-33)
- (3) Ai dos que rejeitam o auxílio divino (31.1-9)
 - (a) O desamparo do Egito (31.1-3)
 - (b) Deus é poderoso (31.4-9)
- c. Eis o Rei (32.1-33.24)
 - (1) Líderes genuínos (32.1-8)
 - (2) Desertados ou fiéis (32.9-20)
 - (3) O Rei redime Sião (33.1-24)
 - (a) Ai do destruidor (33.1-6)
 - (b) O Senhor é o nosso Rei (33.7-24)
 - (i) Agora eu me erguerei (33.7-16)
 - (ii) O Rei em sua beleza (33.17-24)
- 4. Confiança em Deus ou nas Nações: Resultados (34.1-35.10)
 - a. O deserto (34.1-17)
 - (1) Juízo sobre as nações (34.1-4)
 - (2) Juízo sobre Edom, tipo das nações (34.5-17)
 - (a) Edom, um sacrificio (34.5-8)
 - (b) Edom, uma desolação (34.9-17)
 - b. O jardim (35.1-10)
- C. Confiança em Deus ou na Assíria? (36.1-39.8)
 - 1. A Ameaça Assíria (36.1-37.38)
 - a. O desafio de Rabsaqué (36.1-37.7)
 - (1) O ultimato (36.1-20)
 - (2) Resposta ao desafio (36.21-37.7)
 - b. O desafio do Rei (37.8-35)
 - (1) A carta real (37.8-13)
 - (2) Resposta ao desafio (37.14-35)
 - (a) Oração de Ezequias (37.14-20)
 - (b) Pronunciamento de Isaías (37.21-35)
 - (i) A Assíria governada pelo Senhor (37.21-29)
 - (ii) Livramento de Jerusalém (37.30-35)
 - c. O exército assírio destruído (37.36-38)
 - 2. Os Limites Humanos da Confiança (38.1-39.8)
 - a. A Enfermidade de Ezequias (38.1-22)
 - (1) Profecia e resposta (38.1-8)
 - (2) Salmo de Ezequias (38.9-20)
 - (3) Notas adicionais (38.21,22)
 - b. Sedução babilônica (39.1-8)

XI. BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

- P. Ackroyd, "Isaiah I–XII: Presentation of a Prophet", *VTSup* 29 (1978), 16-48.
- , "Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings 20, Isaiah 38–39", *SJT* 27 (1974), 329-352.
- L. L. Adams e A. C. Pencher, "The Popular Critical View of the Isaiah Problem in Light of Statistical Style Analysis", *Computer Studies* 4 (1973), 149-157.
- B. Albrektson, *History and the Gods*. ConBOT 1. Lund: Gleerup, 1967.
- W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*. 5ª ed. Garden City: Doubleday, 1968.
- , "The Chronology of the Divided Monarchy of Israel", *BASOR* 100 (Dez. 1945) 16.22.
- , "The High Place in Ancient Palestine", *VTSup* 4 (1957), 242-258.
- , "The Son of Tabeel (Isaiah 7:6)", *BASOR* 140 (Dez. 1955), 34-35.
- J. A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*. Nova York: Scribner's, 1946.
- O. T. Allis, *The Unity of Isaiah: A Study in Prophecy*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1950.
- A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II. Munique: Beck'sche, 1953.
- S. Amsler e O. Mury, "Yahweh et la sagesse du paysan. Quelques remarques sur Esaie 28, 23-29", *RHPR* 53 (1973), 1-5.
- B. W. Anderson e W. Harrelson, orgs., *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*. Nova York: Harper & Row, 1962.
- G. W. Anderson, "Isaiah 24-27 Reconsidered", *VTSup* 9 (1963), 118-126.
- R. T. Anderson, "Was Isaiah a Scribe?" *JBL* 79 (1950), 57-58.
- N. Avigad, "The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village", *IEJ* 3 (1953), 137-152.
- A. Barnes, *Notes on Isaiah*. 2 vols. Repr. Grand Rapids: Baker, 1980.
- H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*. WMANT 48. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977.
- J. Bergrich, *Der Psalm des Hiskia*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
- A. Bentzen, *Jesaja, I, Jes. 1–39*. Copenhage: Gad, 1944.
- , *King and Messiah*. Londres: Lutterworth, 1955.
- G. R. Berry, "Messianic Predictions", *JBL* 45 (1926), 232-237.
- S. H. Blank, *Prophetic Faith in Isaiah*. Nova York: Harper & Row; Londres: Adam & Charles Black, 1958.

- , “The Current Misinterpretation of Isaiah’s *She’ar Yashub*”, *JBL* 67 (1948), 211-215.
- G. J. Botterweck e H. Ringgren, orgs., *Theological Dictionary of the Old Testament*, I-. Trad. D. E. Green, et al. Grand Rapids: Eerdmans, 1974-.
- C. Boutflower, *The Book of Isaiah, Chapters I-XXXIX in the Light of the Monuments*. Londres: SPCK, 1930.
- C. A. Briggs, *Messianic Prophecy*. Nova York: Scribner’s, 1886.
- J. Bright, *A History of Israel*. 3ª ed. Filadélfia: Westminster, 1981.
- C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956.
- G. W. Bromiley, et al., orgs., *The International Standard Bible Encyclopedia*. 4 vols. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1979-.
- F. Brown, S. R. Driver, e C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Repr. Oxford: Clarendon, 1959.
- W. Brownlee, *The Meaning of the Qumrân Scrolls for the Bible*. Nova York: Oxford, 1964.
- D. A. Bruno, *Jesaja, eine rhythmische und textkritische Untersuchung*. Estocolmo: Almqvist och Wiksell, 1953.
- J. Buda, *De origine Isaiae 36-39*. Bansa Bystrica: Machold, 1937.
- K. Budde, “Jesaja 13”, em *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft*. Festschrift F. F. Graf von Baudissin. Org. W. Frankenberg e F. Kuchler. *BZAW* 33. Berlim: Töpelmann, 1918, 55-70.
- M. Burrows, J. Trever, e W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark’s Monastery, I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*. New Haven: American Schools of Oriental Research, 1950.
- M. Burrows, “Variant Readings in the Isaiah Manuscript”, *BASOR* 111 (Out. 1948), 16-24; 113 (Abr. 1949), 24-32.
- G. A. Buttrick, et al., orgs., *The Interpreter’s Bible*. 12 vols. Nashville: Abingdon, 1962.
- G. A. Buttrick, et al., orgs., *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*. 4 vols. Nashville: Abingdon, 1962. *Supplementary Volume*, org. K. Crim, et al., 1976.
- J. Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*. 4 vols. Trad. W. Pringle. Repr. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- R. A. Carlson, “The Anti-Assyrian Character of the Oracle in Is. ix 1-6”, *VT* 24 (1974), 130-135.
- R. P. Carroll, *When prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament*. Nova York: Seabury, 1979.
- , “Inner Tradition Shifts in Meaning in Isaiah 1-11”, *ExpTim* 89 (1978), 301-304.

- C. P. Caspari, *Jesajanische Studien*. Leipzig, 1943.
- T. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah*. 3ª ed. 2 vols. Nova York: Whittaker, 1895.
- B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Fortress, 1979.
- , *Isaiah and the Assyrian Crisis*. SBT 2/3. Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1967.
- , *Myth and Reality in the Old Testament*. SBT 1/27. Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1960.
- P. Churgin, *Targum Jonathan to the Prophets*. Yale Oriental Series 14. New Haven: Yale, 1927. Repr. with L. Smolar e M. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*. Nova York: KTAV, 1983, 229-380.
- R. E. Clements, *Isaiah 1-39*. NCBC. Londres: Marshall, Morgan & Scott; Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- , *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study in the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*. JSOTSup 13. Sheffield: JSOT, 1980.
- , "The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem in 587 B.C.", *VT* 30 (1980), 421-436.
- A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe: Traduction critique avec notes et commentaire. Etudes Bibliques*. Paris: Lecoffre, 1905.
- J. Coppens, *La Prophétie de la 'Almah*. Analecta lovaniensia biblica et orientalia, II/35. Louvain: 1952.
- M. G. Cordero, "El Santo de Israel", *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*. Paris: Bloud et Gay, 1957.
- P. C. Craigie, "Helel, Athtar and Phaethon (Jes 14.12-15)", *ZAW* 85 (1973), 223-225.
- M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1963.
- , "Some Ambiguous Texts in Isaias (30,15; 52,2; 33,2; 40,5; 45,1)", *CBQ* 20 (1958), 41-49.
- , "Textual Problems in Isaiah", *CBQ* 22 (1960), 400-409.
- , *Ugaritic-Hebrew Philology*. BibOr 17. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1965.
- G. Dalman, *Jerusalem und seine Gelände*. Gütersloh: Mohn, 1930.
- J. D. Davis, "The Child Whose Name is Wonderful", *Biblical and Theological Studies*. Princeton Centenary Volume. Nova York: Scribner's, 1912.
- , "Medeba or the Waters of Rabbah", *PTR* 20 (1922), 305-310.
- L. Delekat, "Die Peschitta zu Jesaja zwischen Targum und Septuaginta", *Bib* 38 (1957), 185-199.

- F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament, VII: Isaiah*. Trad. J. Martin. Repr. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
- R. R. Deutsch, *Die Hiskiaerzahlungen: Eine Formgeschichtliche Untersuchung der Texte Jes. 36–39 und 2 Reg. 18–20*. Basileia: Basileia Verlag, 1969.
- A. Dillmann, *Der Prophet Jesaja*. KHAT. Leipzig: 1890.
- J. C. Döderlein, *Esaias*. Altsofi: 1825.
- M. Drechsler, *Der Prophet Jesaja*. Stuttgart: 1849.
- G. R. Driver, *Caanite Myths and Legends*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1956.
- , “Isaiah 1–39: Textual and Linguistic Problems”, *JSS* 13 (1968), 36-57.
- , “Linguistic and Textual Problems, Isaiah 1–39”, *JTS* 38 (1937), 36-50.
- , “Notes on Isaiah”, em *Von Ugarit nach Qumran: Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung*. BZAW 77. Festschrift O. Eissfeldt. Orgs. J. Hempel e L. Rost. Berlim: Töpelmann, 1961, 42-48.
- S. R. Driver, *Isaiah: His Life and Times*. 2ª ed. Londres, 1897.
- , *A Treatise on the Use of Tenses in Hebrew*. 3ª ed. Oxford: Clarendon, 1892.
- B. Duhm, *Das Buch Jesaja*. HKAT. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- J. Eaton, “The Origin of the Book of Isaiah”, *VT* 9 (1959), 138-157.
- W. Eichrodt, *Der Heilige in Israel. Jesaja 1–12*. BAT. Stuttgart: Calwer, 1960.
- , *Der Herr der Geschichte. Jesaja 13–23 und 28–39*. BAT. Stuttgart: Calwer, 1967.
- O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*. Trad. P. Ackroyd. Nova York: Harper & Row, 1965.
- I. Eitan, “A Contribution to Isaiah Exegesis”, *HUCA* 12–13 (1937-1938), 55-88.
- K. Elliger e W. Rodulph, orgs. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1967-1977.
- I. Engnell, *The Call of Isaiah: An Exegetical and Comparative Study*. UUA 4. Uppsala: Lundequistska, 1949.
- , *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Uppsala: Uppsala University, 1943.
- S. Erlandsson, *The Burden of Babylon: A Study of Isaiah 13.2–14.23*. ConBOT 4. Lund: Gleerup, 1970.
- G. H. A. von Ewald, *Prophets of the Old Testament*. 5 vols. Trad. J. F. Smith. Londres: Williams and Norgate, 1875-1881.
- F. Feldmann, *Das Buch Esaias übersetzt und erklärt*. 2 vols. EHAT. Münster: Aschendorf, 1926.
- L. Finkelstein, *The Commentary of David Kimchi on Isaiah*. Nova York: Columbia University, 1926.

- J. Fisher, *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt*. 2 vols. HSAT. Bonn: Hanstein, 1937-1939.
- L. R. Fisher, org. *Ras Shamra Parallels*. 2 vols. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1968-1973.
- J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*. BibOr 19. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1967.
- W. B. Fleming, *The History of Tyre*. Nova York: MAS, 1915.
- G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*. ZBK. 2 vols. Zuriq/Stuttgart: Zwingli, 1960-1967.
- , “Der aufbau der Apokalypse des Jesajabuchs”, *CBQ* 25 (1963), 34-45.
- , “The Origin, Composition and Tradition of Isaiah 1-39”, *ALUOS* 3 (1963), 3-38.
- H. Frankfort, *Kingship and the Gods*. Chicago: University of Chicago, 1948.
- A. Friedrichsen, *Hagios-Qadosh*. Oslo: 1916.
- S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*. Londres: Epworth, 1952.
- K. Fullerton, “Isaiah 14.28-32”, *AJSL* 42 (1925-1926), 86-109.
- , “The Problem of Isaiah, Chapter 10”, *AJSL* 34 (1917-1918) 170-184.
- C. J. Gadd, *Ideas of the Divine Rule in the Ancient East*. Londres: Oxford, 1948.
- O. H. Gates, “Notes on Isaiah 1:18b and 7.14b-16”, *AJSL* 17 (1900-1901), 16-21.
- E. Gerstenberger, “The Woe-Oracles of the Prophets”, *JBL* 81 (1962), 249-263.
- W. Gesenius, *Commentar über der Prophet Jesaja*. Leipzig: 1821.
- , *Gesenius' Hebrew Grammar*. Trad. E. Kautzsch. Org. A. Cowley. 2^a ed. Oxford: Clarendon, 1910.
- S. Gevirtz, “West-Semitic curses and the problem of the origins of Hebrew law”, *VT* 11 (1961), 137-158.
- H. L. Ginsberg, “Reflexes of Sargon in Isaiah after 715 BCE”, *JAOS* 88 (1968), 47-53.
- , “Some Emendations in Isaiah”, *JBL* 69 (1950), 51-60.
- , “Introduction”, in *The Book of Isaiah*. Filadélfia: Jewish Publication Society, 1972, 9-24.
- C. H. Gordon, “*Almah* in Isaiah 7.14”, *JBR* 21 (1953), 106.
- , “Belt Wrestling in the Bible World”, *HUCA* 23 (1950-1951), 131-36.
- , “Homer and the Bible”, *HUCA* 26 (1955), 43-108.
- , *The World of the Old Testament*. Garden City: Doubleday, 1958.
- , *Ugaritic Literature*. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1949.
- , *Ugaritic Textbook*. 3 vols. AnOr 38. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1965.
- N. W. Gottwald, “Immanuel as the Prophet's Son”, *VT* 8 (1958), 36-47.

- D. Gowan, *When Man Becomes God. Humanism and Hubris in the Old Testament*. Pittsburgh: Pickwick, 1975.
- G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXVII*. ICC. Edimburgo: T. & T. Clark, 1912.
- J. Gray, "Canaanite Kingship in Theory and Practice", *VT* 11 (1961), 193-220.
- M. Greenberg, "The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible", *JAOS* 76 (1956), 157-167.
- H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. Berlim: de Gruyter, 1909.
- A. Guillaume, "Some Readings in The Dead Sea Scroll of Isaiah", *JBL* 76 (1956), 40-43.
- H. Gunkel, "Einleitungen", in *Die Schriften des Alten Testament*. Göttingen: 1921.
———, "Jesaja 32 eine prophetische Liturgie", *ZAW* 42 (1924), 177-208.
- H. Guthe e O. Eissfeldt, *Jesaja*. HSAT. Bonn: Hanstein, 1922.
- E. Hammerschaimb, "The Immanuel Sign", *ST* 3 (1949-1951), 321-339.
- J. Hanel, *Die Religion der Heiligkeit*. Gütersloh: Bertelsmann, 1931.
- P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*. Filadélfia: Fortress, 1975.
- R. Harris, et al., orgs., *Theological Wordbook of the Old Testament*. 2 vols. Chicago: Moody, 1980.
- R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.
- G. Hasel, *The Remnant. The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*. 2ª ed. Andrews University Monographs 5. Berrien Springs, Mich.: Andrews University, 1975.
- J. H. Hayes, "The Usage of Oracles Against Foreign Nations in Ancient Israel", *JBL* 87 (1968), 81-92.
- W. A. Heidel, *The Day of Jahweh*, 1929.
- E. Henderson, *The Book of the Prophet Isaiah*. Londres: Hamilton, Adams, 1840.
- V. Hertrich, *Der Prophet Jesaja*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- H. W. Hertzberg, *Der erste Jesaja*. Kassel: Oncken, 1952.
- A. J. Heschel, *The Prophets*. Nova York: Harper & Row, 1962.
- D. R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*. Baltimore: Johns Hopkins, 1969.
———, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*. BibOr 16. Roma: Pontifical Biblical Institute. 1964.
- P. K. Hitti, *History of Syria*. Nova York: Macmillan, 1951.
- F. Hitzig, *Der Prophet Jesaja, übersetzt und ausgelegt*. Heidelberg: 1833.
- W. L. Holladay, *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

- V. Holmgren, *Bird Walk Through the Bible*. Nova York: Seabury, 1972.
- G. Hölscher, *Die Profeten*. Leipzig: Hinrichs, 1914.
- , *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*. Giessen: Töpelmann, 1925.
- L. Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine*. Nova York: Columbia University, 1926.
- A. Van Hoonacker, *Het Boek Isaias*. Brugge: Sinte Katharina Druk, 1932.
- H. B. Huffmon, "The Covenant Lawsuit in the Prophets", *JBL* 78 (1959), 285-295.
- H. D. Hummel, "Enclitic *Mem* in Early Northwest Semitic, Especially Hebrew", *JBL* 76 (1957), 85-107.
- H. Hvidberg, "The Masseba and the Holy Seed", in *Interpretationes ad Vetus Testamentum Pertinentes*. Festschrift S. Mowinckel. Org. A. Kapelrud. Oslo: Land og Kirke, 1955, 97-99 (= *NorTT* 56).
- J. P. Hyatt, *Prophetic Religion*. Nova York: Abingdon, 1947.
- W. A. Irwin, "The Attitude of Isaiah in the Crisis of 701", *JR* 16 (1936), 406-418.
- W. H. Irwin, *Isaiah 28-33: Translation with Philological Notes*. BibOr 30. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1977.
- , "Syntax and Style in Isaiah 26", *CBQ* 41 (1979), 240-261.
- S. Iwry, "Masseba and Bamah in IQ Isaiah" 6, 13", *JBL* 76 (1957), 225-232.
- E. Jacob, *Theology of the Old Testament*. Trad. A. W. Heathcote e P. J. Allcock. Nova York: Harper & Row, 1958.
- E. Jenni, "Jesajas Berufung in der neuern Forschung", *TZ* 15 (1959), 321-339.
- F. C. Jennings, *Studies in Isaiah*. Neptune, N.J.: Loizeaux, 1935.
- J. Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah: His Debate with the Wisdom Tradition*. CBQMS 3. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1973.
- A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales, 1955.
- D. R. Jones, "Exposition of Isaiah Chapter One verses Eighteen to Twenty", *SJT* 19 (1966), 318-327.
- O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament*. Trad. J. Sturdy. Minneapolis: Augsburg, 1975.
- , *Isaiah 1-12: A Commentary*. OTL. 2ª ed. Trad. J. Bowden. Filadélfia: Westminster, 1983.
- , *Isaiah 13-39: A Commentary*. OTL. Trad. J. Bowden, Filadélfia: Westminster, 1974.
- , "Die Verkündigung des Propheten Jesaja im Jahre 701", *AZW* 81 (1969), 304-315.
- M. M. Kaplan, "Isaiah 6:1-11", *JBL* 45 (1926), 251-59.
- Y. Kaufmann, "Biblical and Mythological Polytheism", *JBL* 70 (1951), 179-197.

- , *The Religion of Israel*. Trad. e resumida por M. Greenberg. Chicago: University of Chicago, 1960.
- C. Keil e F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*. 10 vols. Trad. J. Martin, et al. Repr. Grand Rapids: Eerdmans, 1973-.
- P. K. Keizer, *De profheet Jesaja*. Kampen: Kok, 1947.
- E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*. Dublin: Bowne and Nolan, 1926.
- G. Kittel e G. Friedrich, orgs., *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 vols. Trad. e org. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.
- R. Kittel, org., *Biblia Hebraica*. 3ª ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1937.
- M. Kline, *Treaty of the Great King*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
- R. Knierim, "The Vocation of Isaiah", *VT* 18 (1968), 47-68.
- A. W. Knobel, *Der Prophet Jesaja*. 4ª ed. Leipzig: S. Hertzels, 1898.
- L. Koehler e W. Baumgartner, *Lexicon in veteris testamenti libros*. Leiden: Brill, 1958.
- E. König, *Das Buch Jesaja eingeleitet, übersetzt und erklärt*. Gütersloh: Bertelsmann, 1926.
- H. Kosmala, "Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry", *VT* 16 (1966), 152-180.
- E. G. Kraeling, "The Immanuel Prophecy", *JBL* 50 (1931), 277-297.
- J. Kroeker, *Jesaja der ältere (Cap. 1-35)*. Berlin: Acker-Verlag, 1934.
- R. Lack, *La Symbolique du Livre d'Isaïe: Essai sur l'image littéraire comme élément de structuralisme*. *AnBib* 59. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1973.
- G. E. Ladd, "Apocalyptic, Apocalypse", *Baker's Dictionary of Theology*. Org. E. F. Harrison, et al. Grand Rapids: Baker, 1960, 50-54.
- M. J. Lagrange, "Apocalypse d'Isaïe (xxiv-xxvii)", *RB* 3 (1894), 200-231.
- R. Lapointe, "Divine Monologue as a Channel of Revelation", *CBQ* 32 (1970), 161-181.
- T. Lescow, "Das Geburtsmotive in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha", *ZAW* 79 (1967), 172-207.
- H. Leupold, *Exposition of Isaiah*. 2 vols. Grand Rapids: Baker, 1963-1971.
- E. Liebmann, "Der Text zu Jesaja 24-27", *ZAW* 22 (1902), 1-56, 285-304; 23 (1903), 209-286; 24 (1904), 51-104; 25 (1905), 145-171.
- L. J. Liebreich, "The Position of Chapter Six in the Book of Isaiah", *HUCA* 25 (1954), 37-40.
- J. Lindblom, "Der Ausspruch über Tyrus in Jes 23", *ASTI* 4 (1975), 56-73.
- , *Prophecy in Ancient Israel*. Oxford: Blackwell; Filadélfia: Fortress, 1962.
- , *A Study on the Immanuel Section in Isaiah, Isa 7, 1-0, 6*. Lund: Gleerup, 1958.

- R. Lowth, *Isaiah*. 1779. *Isaiah: A New Translation*. 2 vols. Londres: T. Caldell, 1824. 10ª ed. 1834.
- D. Luckenbill, org., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. 2 vols. Chicago: University of Chicago, 1926-1927.
- M. Luther, *Lectures on Isaiah: Chapters 1-39*. Vol. 16 of *Luther's Works*. Org. J. Pelikan, et al. St. Louis: Concordia, 1969.
- S. D. Luzzatto, *II Profeta Isaia volgarizzate e commentato ad uso degli Israeliti*. Pádua: 1855.
- J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*. 2ª ed. Londres: Clarke & Co., 1930.
- A. A. Macintosh, *Isaiah XXI: A Palimpsest*. Cambridge: Cambridge University, 1980.
- J. W. McKay, "Helel and the Dawn-goddess: A Re-examination of the Myth in Isaiah 14:12-15", *VT* 20 (1970), 451-464.
- R. Margalioth (Margulies), *The Indivisible Isaiah: Evidence for the Single Authorship of the Prophetic Book*. Nova York: Yeshiva University, 1964.
- K. Marti, *Das Buch Jesaja erklärt*. KHCAT 10. Tübingen: Mohr, 1900.
- R. Martin-Achard, "L'oracle contre Shebnâ et le pouvoir des clefs, Es 15 22,15-25", *TZ* 24 (1968), 241-254.
- J. Mauchline, *Isaiah 1-39: Introduction and Commentary*. Torch. Londres: SCM, 1962.
- E. Meyer, *Der Prophet Jesaja erklärt*. Pforzheim: 1850.
- J. H. Michaelis, *Hebrew Bible with annotations*. 1720.
- D. Michel, "Studien zu den sogenannten Thronbesteigungsalmen", *VT* 6 (1956), 40-68.
- W. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*. HSM 11. Missoula: Scholars, 1976.
- M. S. e J. L. Miller, *Harper's Encyclopedia of Bible Life*. 3ª ed. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- W. Möller, *Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten*. Gütersloh: Bertelsmann, 1906.
- S. Mowinckel, *He That Cometh*. Trad. G. W. Anderson. Nashville: Abingdon, 1954.
- , *Jesaja Disciplinen*. Oslo: Ascheboog, 1926.
- , *The Old Testament as Word of God*. Trad. R. B. Bjornard. Nova York: Abingdon, 1959.
- , *Psalmstudien, II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*. Kristiana: Dybwad, 1922.
- , *The Psalms in Israel's Worship*. 2 vols. Trad. D. R. Ap-Thomas. Nashville: Abingdon, 1962.

- J. Muilenburg, "The Literary Character of Isaiah 34", *JBL* 59 (1940), 339-365.
- P. A. Munch, *The Expression bajjôm hāhā. Is it an Eschatological Terminus Technicus?* ANVAO. Oslo: 1936.
- C. W. E. Nægelsbach, *The Prophet Isaiah*. Trad. S. T. Lowrie e D. Moore. Edimburgo: T. & T. Clark, 1878.
- C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah: An Historical and Critical Study*. Oxford: Oxford University, 1948.
- M. Noth, *History of Israel*. Trad. P. R. Ackroyd. Nova York: Harper & Row, 1958.
- F. Nötscher, "Entibehrliche Hapaxlegomena in Jesaia", *VT* 1 (1951), 299-302.
- H. S. Nyberg, "Hiskias Danklied Jes 38, 9-20", *ASTI* 9 (1973), 85-97.
- A. T. Olmstead, *History of Assyria*. Chicago: University of Chicago, 1923.
- C. von Orelli, *The Prophecies of Isaiah*. Trad. J. S. Banks. Edimburgo: T. & T. Clark, 1889.
- H. M. Orlinsky, "Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll I", *JBL* 69 (1950), 149-166.
- , "Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll II: Massoretic Yiswahu in 42.11", *JNES* 2 (1952), 153-56.
- , "Studies in the St. Mark's Scroll III", *JJS* 2 (1951), 151-54.
- , "Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll IV", *JQR* 43 (1952), 329-340.
- , "Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll V", *IEJ* 4 (1954), 5-8.
- , "Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll VI", *HUCA* 25 (1954), 85-92.
- , "The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Isaiah", *HUCA* 27 (1956), 193-200.
- A. E. Osborn, "Divine Destiny and Human Failure, Isaiah 2", *Biblical Review* 17 (1932), 244-48.
- B. J. N. Oswalt, "The Goden Calves and the Egyptian Concept of Deity", *EvQ* 45 (1973), 13-20.
- , "The Myth of the Dragon and Old Testament Faith", *EvQ* 49 (1977), 163-172.
- , "Recent Studies in Old Testament Eschatology and Apocalyptic", *JETS* 24 (1981), 289-301.
- R. R. Ottley, *The Book of Isaiah According to the Septuagint*. 2 vols. Londres: Clay and Sons, 1904-1906.
- S. A. Pallis, *The Babylonian 'akitu' Festival*. Copenhagen: Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1926.
- J. B. Payne, "The Unity of Isaiah: Evidence from Chapters 36-39", *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 6/2 (1963), 50-56.

- J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*. 4 vols. Repr. in 2. Copenhagen: Branner og Korh; Londres: Oxford University, 1963-1964.
- A. Penna, *Isaia. La Sacra Biblia*. Torino: Marietta, 1958.
- O. Pfeifer, "Entwöhnung und Entwöhnungsfest im AT: der Schlüssel zu Jes 28, 7-13", *ZAW* 84 (1972), 341-47.
- R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*. Nova York: Harper & Brothers, 1948.
- O. Plöger, *Theocracy and Eschatology*. Trad. S. Rudman. Richmond: John Knox, 1968.
- M. Pope, "Isaiah 34 in Relation to Isaiah 35 and 40-66", *JBL* 71 (1952), 234-243.
- E. Power, "The Prophecy of Isaias against Moab (Is. 15.1-16.5)", *Bib* 13 (1932), 435-451.
- J. B. Pritchard, org., *The Ancient Near Eastern Texts*. 3ª ed. Princeton: Princeton University, 1969.
- J. B. Pritchard, org. *The Ancient Near East in Pictures*. 2ª ed. Princeton: Princeton University, 1969.
- O. Procksch, *Jesaja I-XXXIX*. KAT. Leipzig: Deichert, 1930.
- Y. T. Radday, "Genesis, Wellhausen and the Computer", *ZAW* 94 (1982), 467-481.
- , *An Analytical Linguistic Concordance to the Book of Isaiah*. The Computer Bible. Org. J. A. Baird e D. N. Freedman. Wooster, Ohio: Biblical Research Associates, 1971.
- , *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*. Hildesheim: H. A. Gerstenberg, 1973.
- A. Rahlfs, *Septuaginta, II*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935.
- H. G. Reventlow, "Das Amt des Mazkir", *TZ* (1959), 161-175.
- J. Ridderbos, *Het Godswoord der profeten, 2: Jesaja*. Kampen: Kok, 1932.
- , "Jahwah malak", *VT* 4 (1954), 87-89.
- L. G. Rignell, "Isaiah Chapter I", *ST* 4 (1954), 140-158.
- , "Das Immanuelszeichen; Einige Gesichtspunkte zu Jes. 7", *ST* 11 (1957), 99-119.
- , "Some Observations on Style and Structure in the Isaiah Apocalypse Is 24-27", *ASTI* 9 (1973), 107-115.
- H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament*. SBT 1/18. Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1956.
- , *The Prophetic Conception of Holiness*. Uppsala: Uppsala University, 1948.
- J. R. Rosenbloom, *The Dead Sea Isaiah Scroll: A Literary Analysis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

- J. M. Rosenthal, "Biblical Exegesis of 4QpIs", *JQR* 60 (1969), 27-36.
- E. R. Rowland, "The Targum and the Peshitta Version of the Book of Isaiah", *VT* 9 (1959), 178-191.
- H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*. Ed. rev. Nova York: Harper & Brothers, 1946.
- , *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*. Londres: Lutterworth, 1952.
- , *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*. Nova York: Macmillan, 1952.
- , *The Faith of Israel*. Filadélfia: Westminster, 1956.
- , org., *Studies in Old Testament Prophecy*. Festschrift T. H. Robinson. Edimburgo: T. & T. Clark, 1957.
- W. Rudolph, "Jesaja 23,1-14", *Festschrift Friedrich Baumgärtel*. Org. J. Hermann. Erlanger Forschungen 10. Erlangen: Universitätsbund, 1959.
- , "Jesaja 24-27", in *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 1908.
- S. Rummel, org., *Ras Shamra Parallels*, III. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1979.
- H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*. Londres: Athlone, 1979.
- , *The Greatness That Was Babylon*. Londres: Sidgwick and Jackson, 1962.
- , "The Ninrud Letters", *Iraq* 21 (1959), 158-179.
- S. P. Schilling, *Isaiah Speaks*. Nova York: Crowell, 1959.
- W. H. Schmidt, "Wo hat die Aussage: Jahwe der Heilige ihren Ursprung?" *ZAW* 74 (1962), 62-66.
- M. Scott, "Isaiah 7, 8", *ExpTim* 38 (1926-1927), 525,526.
- R. B. Y. Scott, "Introduction and Exegesis of the Book of Isaiah, Chapters 1-39", *The Interpreter's Bible*, V. Org. G. Buttrick, et al. Nashville: Abingdon, 1956, 156-381.
- , "Isaiah xxi:1-10; The Inside of a Prophet's Mind", *VT* 2 (1952), 278-282.
- , "The Literary Structure of Isaiah's Oracles", in *Studies in Old Testament Prophecy*. Festschrift T. H. Robinson. Org. H. H. Rowley. Edimburgo: T. & T. Clark, 1950, 175-186.
- , "The Relation of Isaiah, Chapter 35, to Deutero-Isaiah", *AJSL* 52 (1935-1936), 178-191.
- J. J. Scullion, "An Approach to the Understanding of Isaiah 7:10-17", *JBL* 87 (1968), 288-300.

- I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of Its Problems*. Leiden: Brill, 1948.
- E. Sellin, *Israelitische-judische Religionsgeschichte*. Leipzig: Quellen & Meyer, 1933.
- P. Skehan, "Some Textual Problems in Isaiah", *CBQ* 22 (1960), 47-55.
- J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah*. Cambridge Bible. Cambridge: Cambridge University, 1925.
- R. Smend, "Anmerkungen zu Jes. 24-27", *ZAW* 4 (1884), 161-224.
- G. A. Smith, *The Book of Isaiah*. 2 vols. Ed. rev. Expositor's Bible. Londres: Hodder and Stoughton, 1927.
- N. H. Snaith, "The Interpretation of El Gibbor in Isaiah 9:5 (EVV, 6)", *ExpTim* 52 (1940), 36,37.
- , *The Jewish New Year Festival*. Londres: SPCK, 1947.
- O. H. Steck, "Beiträge zum Verständnis von Jes y. 10-17 and 8.1-4", *TZ* 29 (1973), 161-178.
- , "Bemerkungen zu Jes 6", *BZ* (1972), 188-206.
- , "Rettung und Verstockung: Exegetische Bemerkungen zu Jes 7.3-9", *EvT* 33 (1973), 77-90.
- J. Steinmann, *La Prophète Isaïe*. Paris: Cerf, 1950.
- J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah*. Oxford: Clarendon, 1949.
- H. Tadmor, "The Campaigns of Sargon of Assur", *JCS* 12 (1958), 77-100.
- S. Talmon, "DSIsa as a Witness to Ancient Exegesis of Isaiah", *ASTI* (1962), 62-72. (Repr. in *Qumran and the History of the Biblical Text*, orgs. F. M. Cross e S. Talmon [Cambridge, MA: Harvard University, 1975], 116-126).
- E. F. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*. ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- D. W. Thomas, org., *Documents from Old Testament Times*. Nova York: Harper & Row, 1958.
- C. C. Torrey, *The Second Isaiah: A New Interpretation*. Nova York: Scribner's, 1928.
- R. Traina, *Methodical Bible Study*. Nova York: Biblical Seminary, 1952.
- F. W. C. Umbreit, *Praktische Kommtaar op Jesaja*. Utrecht: Kemirk en Zoon, 1856.
- J. C. Van Dorssen, *De Derivata van de stam 'mn in het Hebreeuwsch van het Oude Testament*. Amsterdã: 1951.
- A. H. Van Zyl, "Isaiah 24-27; Their Date of Origin", *New Light on Some Old Testament problems. Papers read at 5th meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika*. Potchefstroom: Pro Rege, 1962.
- R. de Vaux, *Ancient Israel*. Trad. J. McHugh. Nova York: McGraw-Hill, 1961.

- , "Jerusalem and the Prophets", in *Interpreting the Prophetic Tradition*. Cincinnati: Hebrew Union College; Nova York; KTAV, 1969, 275-300.
- , "Titres et Fonctionnaires Egyptiens à la cour de David et de Salomon", *RB* 48 (1939), 394-405.
- B. Vawter, "The Ugaritic Use of GLMT", *CBQ* 14 (1952), 319-322.
- P. Verhoef, *Die Dag van die Here*. Exegetica 2/3. The Hague: Uitgeverij van Keulen, 1956, 12-28.
- J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique: Isaïe, i-xxxv, Miroir d'un demimillenaire d'experience religieuse en Israel*. Paris: Lecoffre, 1977.
- L.-H. Vincent and A.-M. Steve, *Jerusalem de L'Ancien Testament*. 2 vols. Paris: Gabalda, 1954-1956.
- W. Vischer, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes*. Theologischen Studien 45. Zurich: Evangelischer Verlag, 1955.
- W. Vogels, "L'Egypte Mon Peuple - L'Universalisme d'Is 19, 16-25", *Bib* 57 (1976), 494-514.
- G. von Rad, *Old Testament Theology*. 2 vols. Trad. D. M. G. Stalker. Edimburgo: Oliver and Boyd; Nova York: Harper & Row, 1962-1965.
- , "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh", *JSS* 4 (1959), 97-108.
- T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*. Trad. S. Neuijen. Oxford: Blackwell, 1958.
- H. M. Weil, "Exégèse d'Isaïe III, 1-15", *RB* 49 (1940), 76-85.
- M. Weippert, "Zum Text von Ps. 195 und Jes 22", *ZAW* 73 (1961), 97-99.
- A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development*. Trad. D. Barton. Nova York: Association Press, 1961.
- M. Weiss, "The Pattern of the 'Execration Texts' in the Prophetic Literature", *IEJ* 19 (1969), 150-57.
- A. Welch, *Kings and Prophets of Israel*. Londres: Lutterworth, 1952.
- S. Wenberg-Møller, "Studies in the Defective Spellings in the Isaiah Scroll of St. Mark's Monastery", *JSS* 3 (1952), 244-264.
- C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*. Trad. H. C. White. Filadélfia: Westminster, 1967.
- J. C. Whitcomb, *Darius the Mede*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
- C. F. Whitley, "The Language and Exegesis of Isaiah 8:16-23", *ZAW* 90 (1978), 28-43.
- H. Wildberger, *Jesaja*. BKAT. 3 vols. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965-1982.
- R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*. 2ª ed. Toronto: University of Toronto, 1976.

- R. D. Wilson, "The Meaning of 'Alma' (A.V. Virgin) in Isa. vii:14", *PTR* 24 (1926), 308-316.
- , *A Scientific Investigation of the Old Testament*. Filadélfia: Sunday School Times, 1926.
- D. J. Wiseman, *Chronicles of the Chaldaean Kings [626-556 B.C.]*. Londres: British Museum, 1956.
- , org., *Peoples of Old Testament Times*. Oxford: Clarendon, 1973.
- , "Secular Records in Confirmation of the Scriptures", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 87 (1955), 25-36.
- H. M. Wolf, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8.22", *JBL* 91 (1972), 449-456.
- G. E. Wright, *Biblical Archaeology*. ed. rev. Filadélfia: Westminster, 1962.
- , *The Book of Isaiah*. The Layman's Bible Commentary. Richmond: John Knox, 1964.
- Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*. 2 vols. Nova York: McGraw-Hill, 1964.
- E. J. Young, *The Book of Isaiah*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1972.
- , *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- , *My Servants the prophets*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- , *Studies in Isaiah*. Londres: Tyndale; Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- , *Who Wrote Isaiah?* Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- , "Isaiah 34 and Its Position in the Prophecy", *WTJ* 27 (1965), 94-96.
- J. Ziegler, *Isaias*. Septuaginta Vetus Testamentum Graecum. 2ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- W. Zimmerli and J. Jeremias, *The Servant of God*. Ed. rev. SBT 1/20. Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1965.
- E. Zolli, "Jes. 5, 30", *TZ* (1950), 231-32.

TEXTO E COMENTÁRIO

I. INTRODUÇÃO À PROFECIA: POVO DE DEUS ATUAL E FUTURO (1.1–5.30)

A. DENÚNCIA, APELO E PROMESSA DE DEUS (1.1-31)

1. SOBRESCRITO (1.1)

1 Visão de Isaías, filho de Amós, que ele teve a respeito de Judá e Jerusalém nos dias de Uzias, Jotão, Acaz e Ezequias, reis de Judá.

Quando olhamos para a forma canônica da parte inicial do livro de Isaías, a localização e a função do capítulo 6 é da máxima importância. Se esse capítulo de fato marca o início do ministério do profeta, como tantos comentaristas têm defendido, então a razão para colocá-lo depois dos capítulos 1–5 é uma questão aberta.¹ Outros comentaristas têm argumentado que a ordem atual dos materiais geralmente corresponde à ordem cronológica na qual foram conhecidos.² Mas se esse é o caso, a relevância do capítulo 6 se torna questionável. Ele foi, de fato, apenas uma introdução a um segmento do ministério do profeta? Toda a qualidade e impacto da experiência parecem demandar maior relevância do que essa.

Entre várias explicações possíveis que podem ser apresentadas, duas alternativas parecem oferecer a melhor solução para os problemas. Elas se relacionam com as possibilidades de que os eventos descritos no capítulo 6 ocorreram ou não antes da enunciação das mensagens dos capítulos 1–5. Uma alternativa é que a vocação ocorreu antes das profecias dos capítulos 1–5; mas, quem editou o livro em sua forma atual, seja Isaías ou seus seguidores, intencionalmente o colocaram depois dessas

1. Por exemplo, Gray.

2. Por exemplo, Alexander.

profecias. Que razão possível teriam eles para agir assim? Não teria sido o caso de sentirem que o capítulo 6 seria a solução apropriada, se aplicado numa escala nacional, aos problemas esboçados nos capítulos 1–5? Além do mais, o capítulo 6 está estreitamente conectado com os materiais dos capítulos 7–9. Tivesse o livro começado com o presente capítulo 6, a inserção dos capítulos 1–5 no meio dele e os capítulos 7–12 ficaria bem dilacerada.

Em contrapartida, é possível que os capítulos 1–5 fossem pregados antes da experiência registrada no capítulo 6.³ O fato de Isaías ter pregado durante o reinado de Uzias poderia endossar essa alegação. E assim Isaías teria sido um jovem devoto e de percepção que reconheceu a terrível luta de seu povo e buscou atraí-lo de volta a Deus antes que, detidamente, se pusesse diante dele. Certamente que essa tem sido a experiência de muitos jovens ministros.

Consideração ulterior dessas alternativas será feita durante a discussão do capítulo 6 propriamente dito. Basta, porém, dar aqui alguma explicação por que a vocação do profeta pode ser posta em seis capítulos do livro.

Seja o que for, é evidente que os capítulos 1–5 são uma poderosa expressão, ainda que geral, das esperanças e realidades da situação de Judá.⁴ Como tais, eles introduzem o conteúdo do livro de uma maneira notavelmente excelente. Isso talvez corrobore a sugestão de que o capítulo 6 é onde se encontram mais as razões literárias e lógicas do que as históricas. A loucura das presentes decisões de Israel (1.2-17,21-23; 2.6–4.1; 5.1-30) se põe contra o radiante cenário do que ele poderia ou poderá ser (1.18-20; 2.1-5; 4.2-6). Um notável aspecto da seção é esse intercâmbio entre juízo e esperança. O profeta se move para trás e para frente entre esses dois temas, e embora conclua a seção com uma nota de ruína pendente, ainda fica evidente que a ruína não será o resultado final.

Essa mensagem corresponde bem estreitamente ao tema do livro como um todo, como já se notou na Introdução. Os capítulos 1–39 po-

3. Para os argumentos em favor, ver J. Milgrom, "Did Isaiah Prophecy During the Reign of Uzziah?" *VT* 14 (1964) 164-182.

4. K. Budde, "Zu Jesaja 1–5", *ZAW* 49 (1931) 16-40,181-211; 50 (1932) 38-72.

dem falar com veemência, ainda que de modo algum sem equívoco, de juízo inevitável, mas os capítulos 40–66 falam igualmente de restauração e regresso inevitáveis. De fato, se alguém fosse movido pelos dados a concluir que múltiplos autores escreveram o livro, a mim me parece que ele teria que crer que os capítulos 1–5 foram escritos como um empenho consciente para fornecer uma introdução ao todo, inclusive a ambas as partes.

Embora seja correto afirmar que os capítulos 1–5 são uma introdução ao livro como um todo, pode-se também dizer que o capítulo 1 introduz a introdução.⁵ De uma forma bem sucinta, esse capítulo detalha a situação de Judá aos olhos de Deus e o chama de volta a ele. Ele constitui o que Ewald denominou “A grande combinação”. Embora seja possível perguntar se o capítulo está delineado de forma detalhada como um processo (cf. G. A. Smith), podemos concordar que muitos dos elementos estão presentes.⁶ Em qualquer caso, o capítulo arma o palco para o que vem a seguir, declarando os resultados inevitavelmente destrutivos de abandonar a Deus, da loucura da religião decorada, da necessidade de justiça, da corrupção da liderança e em toda a possibilidade de redenção e restauração. Esses são os grandes temas do livro e estão expressos aqui de uma forma solidamente concisa.

1. O sobrescrito é típico dos livros proféticos em geral, no qual se identifica o profeta logo no início. Além do mais, ele segue o padrão de todos, menos de Ezequiel, Jonas, Ageu e Zacarias, na estrutura do título, isto é, “Palavra do Senhor/oráculo/visão que veio ao profeta/o profeta viu em tal e tal tempo”.⁷ Embora os quatro livros proféticos supra-mencionados em alguma extensão variem em seu padrão literário, também identificam o profeta, o material e o tempo nas sentenças iniciais do livro.⁸

5. G. Fohrer, “Jes. I als zusammenfassung der Verkündigung Jesajas”, *ZAW* 74 (1962) 251-268.

6. R. J. Marshall, “The Structure of Isaiah 1–12”, *BR* 7 (1962) 19–32; H. B. Huffmon, “The Covenant Lawsuit in the Prophets”, *JBL* 78 (1959) 288-295.

7. É infundada a negação de Kaiser de que o profeta queria dar tal informação sobre sua pessoa; cf. Jeremias 1–3.

8. G. Tucker, “Prophetic Superscriptions and the Growth of a Canon”, em *Canon and Authority*, orgs. G. Coast e B. Long (Filadélfia: Fortress, 1977), pp. 56-70.

nos dias de Uzias (...) Judá. Ver Introdução para uma discussão da situação histórica durante esse período.

2. A CONDIÇÃO DE ISRAEL (1.2-9)

2 *Ouçam, ó céus! Dê ouvidos,¹⁵ ó terra!*

Pois o SENHOR falou:

Gerei filhos e os criei;

mas se rebelaram contra mim.

3 *O boi conhece seu possuidor;*

o jumento, o dono de sua manjedoura;

Israel não conhece,¹⁶

meu povo não entende.

4 *Ai! nação pecaminosa,*

povo carregado de iniquidade,

geração perversa,

filhos corruptores.

Abandonaram o SENHOR;

desviaram-se do Santo de Israel;

voltaram atrás.

5 *Por que hão de ainda ser feridos?*

Por que continuarão a rebelar-se?

Toda¹⁷ a cabeça está doente,

todo o coração, cronicamente enfermo.

6 *Desde a planta dos pés*

ao alto da cabeça,

não há coisa sã¹⁸

15. Lit. "ouça-me." Ver J. Stampfer, "On Translating Biblical Poetry; Isaiah Chapter 1 and 2.1-4", *Judaism* 14 (1965) 501-510.

16. A Vulgata traz "me conhece" e a LXX traz "me conhece (...) me entende", fornecendo pronomes que o MT não tem. Entretanto, o pronome não é necessário no contexto.

17. Embora a ausência do artigo na palavra, sendo modificada por *kol*, normalmente requer a tradução "cada" em vez de "todos", a poesia amiúde omite o artigo (cf. p.ex., Is 9.10 [Ing. 11]; Sl 111.1), tornando possível traduzir "todos" aqui, adequando-se melhor ao sentido da metáfora.

18. Para a sugestão de que o raro *m^ešōm* (v. 6) é realmente mais comum *tām*, ao qual um *mem* enclítico precedente veio a ser um anexo, ver H. D. Hummel, *JBL* 76 (1957) 105.

*– somente feridas, contusões e chagas inflamadas,¹⁹
nem limpadas, nem atadas, nem amolecidas com azeite.*

7 Sua terra está desolada;

suas cidades, queimadas com fogo.

E seu solo? Os estranhos o estão devorando diante de sua face

– um amontoado, como numa subversão de estranhos.

8 A filha de Sião está abandonada

como uma choça na vinha,

como palhoça no pepinal,

como uma cidade sitiada.

*9 Se o SENHOR dos Exércitos não nos tivesse deixado um pequeno
remanescente,*

teríamos nos tornado como Sodoma,

teríamos sido comparados a Gomorra.

Essa seção inicial do capítulo apresenta a acusação contra Israel: ele se esquecera do Senhor e por isso é quebrado e desolado. É possível identificar duas subdivisões. Na primeira (vs. 2,3), Deus mesmo toma a iniciativa e faz a acusação. Na segunda (vs. 4-9), o profeta amplia a acusação e a substancia com base na condição de Israel.

À luz dos versículos 7-9, que parecem acarretar alguma séria invasão militar de Judá, os comentaristas têm proposto várias datas para a passagem. Essas ocasiões incluem a invasão de Israel e Síria em 735 (p.ex., Delitzsch), a de Senaqueribe em 701 (p.ex., Kaiser, Cheyne) e a de Nabucodonosor em 586 (Kissane). Poucos assumem a última posição hoje. Embora seja plenamente plausível que o profeta tivesse escrito a introdução a seu livro já no fim de sua vida e depois de discutir com os assírios em 701, é preciso dizer ainda que ele poderia ter escrito nos primórdios de sua vida quando os resultados finais da expansão assíria sob Tiglate-Pileser III (ver Introdução) já se faziam manifestos. Na qualidade de profeta, ele era plenamente capaz de ver a desolação de Judá antes mesmo que esta a visse.

19. Lit. “a chaga não está totalmente espremida”. Não fica claro se isso significa a ferida não cicatrizada, ou que a infecção não foi eliminada dela.

2,3. Nas palavras de abertura, os céus e a terra são convocados a dar ouvidos ao monólogo divino.²⁰ Deus está refletindo sobre uma estranha situação que se desenrola. O tom torna claro que o que segue não será tanto uma apresentação legal quanto pessoal. Embora o pacto esteja evidentemente em pauta aqui, ele está na tela de fundo e ali permanece. A ofensa de Israel é contra a decência e o senso comum. Até os animais têm mais discernimento.

O apelo inicial é fortemente uma reminiscência de Deuteronômio 32.1 e 30.19, onde Moisés convoca os céus e a terra como testemunhas da aliança de bênção ou maldição. Parece também que Isaías intencionalmente reverte a linguagem deuteronômica aqui.²¹ A aliança foi quebrada e suas maldições recaíram sobre o povo. De modo semelhante, o uso do termo *Israel*, no versículo 3, provavelmente aponte para a consciência que Isaías tinha da aliança,²² como o uso de *conhecer* no mesmo versículo.

As referências de Isaías à aliança não são tão explícitas como as de Jeremias. Aliás, Isaías não faz uso do termo *b'erit*, "pacto". No entanto não se pode negar que Isaías conhece o pacto. Ele parece ser a base de todo seu pensamento, porém não a fonte para um apelo legal. Ao contrário, ele é um padrão de vida, sem o qual não se pode sustentar essa mesma vida.²³

E assim o apelo aos céus e à terra não é meramente uma questão de legalidade; é uma questão de toda a ordem da vida. O que o povo de Deus está fazendo é uma ofensa contra a natureza. Pecado, orgulho e opressão são contrários à criação como Deus a prefigurou. Um boi, ou um asno, é bastante inteligente para entender a quem pertence e de quem pode depender. Os filhos de Deus, porém, não são assim. E assim as estrelas e a terra, seguindo obedientemente seu curso, são convocadas a ver o espetáculo do pensamento e do sentimento dos seres humanos que vivem de uma maneira que é contrária a sua própria natureza.

20. R. Laponte, "Divine Monologue as a Channel of Revelation", *CBQ* 32 (1970) 161-181.

21. L. G. Rignell, "Isaiah Chapter 1: Some exegetical remarks with special reference to the relationship between the text and the book of Deuteronomy", *ST* 11 (1957) 140-158.

22. W. Eichrodt, "Prophet and Covenant: Observations on the Exegesis of Isaiah", em *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honor of G. H. Davies*, orgs. J. I. Durham e J. R. Porter (Londres: SCM, 1970), pp. 170, 171.

23. *Ibid.*, pp. 172-74.

De acordo com Smith, esse modo ou método de apelo em Isaías é dirigido à consciência. É um apelo direto a pessoas, fazendo uso de cada segmento, porém sempre atingindo as raízes da ação. O profeta deseja mudar a forma de elas pensarem, sentirem e, especialmente, agirem.

Em linha com esta abordagem, a relação entre Israel e Deus é descrita em termos de filho e pai. Essa relação tem maior proximidade do que o Deus da Aliança e o Povo da Aliança. Deus é nosso Pai e nós temos nos rebelado contra ele. Diferente das religiões pagãs, nas quais a paternidade dos deuses era vista principalmente em termos de gerar, os hebreus viam Deus no papel de Pai que cuida e educa (cf. Os 11.1; Ez. 16.1ss.). Tal visão tornou a rebelião contra ele algo ainda mais desnatural. A recusa de submeter-se a alguém que o gerou é bastante mal; a recusa de submeter-se a alguém que se preocupa com você é incompreensível.

Isaías fortalece sua descrição do caráter inusitado do pecado fazendo referência aos animais. Nem o boi nem o asno eram tidos como muito inteligentes no antigo Oriente Próximo; no entanto, esses animais conheciam quem cuidava deles.²⁴ Israel, seguramente, não tinha um comportamento superior ao deles. Ao contrário, Israel tinha menos conhecimento.

Como supramencionado, *conhecer* é um termo que denota relação pactual. O conhecimento que Israel tinha de Deus viera diretamente da experiência com ele no Egito e no Sinai. Em virtude de haver ele se revelado em e por meio de relação pactual, Israel podia conhecê-lo (Êx 6.7). Esse conhecimento não é primariamente intelectual. Tanto *yāda'*, “conhecer”, como *bîn*, “entender” (v. 3), vêm diretamente da experiência. Assim Israel era duplamente culpado. A experiência que alguém tem do mundo natural por si só deve levar a se submeter ao Criador. Quanto mais deve a experiência com o amor eletivo de Deus conduzir à submissão ao Libertador!

Os escritores bíblicos dão muita importância à relação entre submissão e conhecimento. Enquanto submissão proporcionará um entendimento correto (Pv 1.7), a recusa a submeter-se só pode resultar em

24. E. Neilsen, “Ass and Ox in the Old Testament”, *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, org. F. Hvidberg (Copenhage: Munksgaard, 1953), pp. 263-274.

demência (Rm 1.18-32). W. F. Albright fez referência a esse modo de pensar como sendo “empírico-lógico”, e argumentou dizendo que os hebreus possuíam uma capacidade inigualável de aplicar a lógica da experiência ao pensamento religioso, enquanto seus vizinhos aplicavam tal lógica às atividades mundanas.²⁵ Seja como for, Isaías cria que os hebreus deveriam ser capazes de refletir sobre a vida tão profundamente quanto poderiam fazê-lo um boi ou um asno.

4-9. Kaiser se reporta a esse fato como um canto de sarcasmo; a sugestão de Westermann, porém, é que ele parece mais um lamento pertinente.²⁶ Embora certamente haja ira aqui, não existe nada do júbilo que transparece em cântico tal como o celebrado pela ruína da Babilônia nos capítulos 13 e 14. Ao contrário, o tom é de tristeza e dor. O profeta vê a condição de seu povo e sabe ser a mesma o resultado lógico de seu comportamento, porém não se sente feliz com isso.

4. Esse versículo é uma poderosa peça de poesia que descreve a condição de Israel em termos concisos e vigorosos. Começa com o grito de desolação que ocorre amiúde na primeira parte de Isaías (p.ex., 5.8; 6.5; 28.1; etc.). *Ai!* é um grito de dor e destruição, de aflição e morte. Embora ele possa introduzir uma sorte de anúncio de juízo sinistramente alegre (assim Marti, Drechsler, Barnes), pode também expressar um ferino senso de perda (acima de tudo, 6.5) como parece ser o caso aqui. Por essa razão, a NIV e a JPSV traduzem “Ah!”. Mas essa palavra não capta o pleno sentido do hebraico; o então arcaico “ai de mim!” se aproxima mais.

Tendo comparado seu povo ao mundo natural em termos negativos, o qual revela sabedoria e ordeira obediência, o profeta agora se volta para uma descrição direta de sua condição. São pecaminosos e corruptos, tendo abandonado o Senhor. A forma poética é instrutiva (ver Introdução) no fato de que as duas partes do versículo são sinônimas.²⁷ Portanto, ser pecaminoso equivale a rejeitar o Senhor e vice-versa. O que se realça aqui é a íntima relação entre a vida moral e a relação de alguém

25. W. F. Albright, *History, Archaeology and Christian Humanism* (Nova York: McGraw, 1964), p. 71; cf. também pp. 92-100.

26. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, trad. H. White (Filadélfia: Westminster, 1967), p. 203.

27. Ver o comentário de Young sobre Marti.

com Deus. Moralidade sem submissão àquele em quem está a origem da moralidade pode ser meramente outra forma de orgulho humano. Em contrapartida, pecado e mal, culpa e corrupção, não podem ser evitados quando se remove o vínculo vital com o Senhor pessoal.

Dentro de cada metade da linha há também desenvolvimento poético. A primeira metade se divide em quatro partes com um pensamento de duas ou três palavras em cada uma. Elas formam dois dísticos, cada um tendo duas partes. As duas partes dentro de cada dístico são sinônimas, e os dois dísticos são sinônimos. O efeito se assemelha a uma série de golpes de karatê – curtos, rápidos e massacrantes: *Ai nação pecaminosa, povo carregado de iniquidade, geração perversa, filhos corruptores*.²⁸ No primeiro dístico, *nação* e *povo* são sinônimos, como são *pecaminosa* e *iniquidade*. No segundo, *geração* é combinado com *filhos* e *malgnos* com *corruptores*.

Essa dupla visão de Israel aparece por toda a Bíblia. De um lado, ele é um povo com uma identidade política e nacional. Mas, por outro, ele é uma família, filhos²⁹ não apenas de Abraão e de Jacó, mas de Deus. E sua natureza pecaminosa os põe em ambos os níveis de sua existência. Como povo, habitualmente erram o caminho (*hōtē'*, participio). Digladiam-se sob o peso do caráter pervertido (*āwōn*) que pode ser tanto a causa quanto o resultado (ambas, “iniquidade” e “culpa”, são traduções apropriadas) de seu extravio.

Como família, demonstram o lado oposto do que a vida familiar deve ser. Os descendentes devem ser melhores que seus pais, porém, estes são piores. Os filhos devem ser uma fonte de vida e regeneração, porém, são fontes de destruição e degeneração. Portanto, como povo e família Israel perdeu seus rumos. O que aconteceu?

O profeta responde à pergunta dizendo que *abandonaram* (*āzab*, palavra usada para o divórcio) *o Senhor*. A justiça só é encontrada no Senhor e naqueles que se relacionam com ele. Ela não é uma possessão independente de alguém. O primeiro aparecimento da frase *o Santo de Israel* é significativa nesse contexto. (Para uma discussão completa da frase, ver Introdução.) Essa compreensão de Deus torna a rejeição dele

28. *mashīṭm*, lit. “os corruptos”.

29. *zera'*, “semente”, de Abraão; cf. 14.8; Jeremias 33.26; João 8.33.

ainda mais repulsiva. O Deus deles é o Santo. Para eles não há outro Deus.³⁰ Ele é o único que é realmente Outro e por isso merecedor do culto deles. Mas sua distinção não é uma mera questão de essência; é também uma questão de caráter. A distinção desse Deus é essencialmente moral. Por isso agir de modo imoral lhe constitui uma particular afronta, e abandoná-lo equivale a destinar-se a viver de modo imoral. Ele, porém, não é simplesmente o Santo; ele é o Santo de Israel. Este infinitamente Bom, o único Todo-Poderoso, devotou-se a Israel, e a resposta de Israel foi para ele quase uma casual rejeição.

É provável que parte da rejeição que Isaías tem em mente se relacione com idolatria. A linguagem usada aqui é muito semelhante àquela de Deuteronômio, quando ali se fala de idolatria (28.20; 29.25,26; 31.16).³¹ A frase final, cujo significado é discutível, provavelmente tenha a conotação de deixar o Senhor pelos ídolos (cf. Ez 14.5).³² Essa percepção explica a motivação por trás do que Isaías viu como a rejeição do Senhor. No centro do culto idólatra está o progresso da segurança por meio da manipulação de forças personificadas (ver Introdução para uma discussão mais completa da idolatria). Mas o fundamento da fé de Israel era a renúncia do controle manipulatório e a aceitação da graça de Deus, sendo tal aceitação evidenciada por uma vida semelhante à dele, caracterizada pela pureza ética. Essa distinção entre esses dois caminhos era sempre um dilema para os israelitas. Alguém tentar controlar seu próprio destino implicava a negação de Deus, mas a aceitação do caminho de Deus significava uma tremenda renúncia ao poder. Tipicamente, tentavam conservar a Deus e aos deuses, com resultados desastrosos. Em sua maioria, não tinham consciência de estar abandonando a Deus, mas sua tentativa de conservar a ambos equivalia a abandono e, aos olhos do profeta, era o mesmo que rebelião.

5,6. Um dos temas repetitivos em Deuteronômio 27–30 são os resultados destrutivos de abandonar a Deus. Viver em aliança com ele é

30. É discutível se eram monoteístas filosóficos naquele tempo; cf. Y. Kaufmann. *The Religion of Israel*, trad. e ampl. de M. Greenberg (Chicago: University of Chicago, 1960), pp. 295-300.

31. Rignell, op. cit.

32. G. R. Driver, "Linguistic and Textual problems, Isaiah I-XXXIX", *JTS* 38 (1937) 36-37; A. Guillaume, "Isaiah 1,4; 6,13", *PEQ* 79 (1947) 40-42.

experimentar bênção; quebrar a aliança, porém, é experimentar maldição. Nos versículos 5 a 8, Isaías delineia as formas às quais Israel estava então experimentando os resultados de seu pecado. Primeiramente (vs. 5,6), ele usa a metáfora da saúde, que se adequa a seu apelo à ordem natural. Saúde é o estado natural e normal do corpo, sendo todas as demais coisas iguais. Em contrapartida, se há feridas, chagas abertas e doença, sabemos que algo está errado (cf. Os 5.13 para um uso semelhante de enfermidade num sentido teológico). Se esse é o caso, é preciso tomar medidas para combater uma situação anormal. O mesmo se dá com a rebelião (vs. 7,8), diz Isaías. Da forma como naturalmente a doença produz certos sintomas, também acontece com a rebelião. E tais sintomas estavam presentes para que todos pudessem ver. A nação está desolada, despojada e abandonada. Seguramente, esse seria um sinal de que a cura se faz necessária.

A má saúde de Israel, porém, não é simplesmente uma questão de doença. Ele tem vivido abatido e ferido. As palavras que ocorrem no versículo 6 descrevem os maus tratos recebidos na batalha: feridas (*peša'*), contusões (*ḥabbûrâ*) e chagas inflamadas (*makkâ ʔrîyâ*). Os resultados da rebelião não vêm simplesmente de alguma sorte de atitude automática e impessoal, mas vêm como resultado de uma confrontação com o Todo-Poderoso ofendido. Não obstante, a força passiva de *ser ferido* é uma questão de escolha pessoal. Deus não decidiu, de alguma maneira arbitrária, punir Israel. Antes, as catástrofes políticas e sociais que estavam experimentando eram os resultados naturais de se viver de modo contrário daquele que Deus lhes designara.

APÊNDICE

A ênfase de Isaías sobre a rebelião como uma ofensa contra a natureza expressa o significado da *ira de Deus*. Dois extremos precisam ser confrontados aqui. Um é aquele quadro de um Deus furioso, colérico, tirano, que não permite que alguém se oponha a seus decretos arbitrários. Os decretos de Deus, porém, nas questões do espírito, não são mais arbitrários do que as da esfera do físico. Se decido colidir meu carro contra um muro de alvenaria enquanto viajo a 240 km/h, com toda certeza experimento a ira de Deus – os resultados naturais de meu ato desnatural. Como disse alguém, não

transgredi nenhuma lei natural, apenas a demonstrei. O mesmo se dá na esfera espiritual. Se vivo de maneira contrária à minha natureza, experimentarei os resultados destrutivos de meu comportamento. Nesse sentido, a *ira de Deus* é uma metáfora, como o é o *amor de Deus*.

Mas tal compreensão pode levar a um erro oposto, a saber: que Deus é destituído de personalidade, bondoso, porém insensível, um motor sem movimento. Todo o conteúdo da Bíblia se opõe a tal visão de Deus. Se Deus é algo, ele é uma Pessoa, íntima e sensivelmente envolvida com suas criaturas. Suas emoções nem são caprichosa nem arbitrarias; são reais e profundas. Seu ódio pelo pecado é tão intenso como é profunda sua aprovação da justiça.

E assim uma visão genuinamente bíblica da resposta de Deus ao pecado deve manter sempre esses dois extremos em tensão. De um lado, ele não se deixa impulsionar por uma fúria arbitrária; mas, do outro, ele responde pessoal e diretamente.

Como, pois, Israel pode suportar os sofrimentos que lhe sobrevêm em decorrência de sua rebelião? Por fim não o esmagariam e o destruiriam? Essa questão teria se tornado ainda mais real para Isaías à medida que reconhecia quão difícil era o arrependimento para seu povo. Sob esse prisma, a linguagem de Isaías 53 de repente se sobressai. Quais são as doenças e dores que o Servo suporta?³³ São aquelas que foram ocasionadas pela rebelião de seu povo. O capítulo 53 mostra uma clara unidade conceitual com o capítulo 1, inclusive no uso das mesmas metáforas.³⁴

7-9. Nesses versículos, o profeta muda o cenário. Primeiro, ele se move do quadro de um corpo doente e maltratado para o da desolação de uma terra conquistada. Embora essa imagem seja muito mais realista (tanto assim que muitos comentaristas não a consideram como sendo uma imagem), ainda assim ela deve ser considerada como uma imagem.

33. Ver G. R. Driver, "Isaiah I-XXXIX: Textual e Linguistic Problems", *JSS* 13 (1968) 36, para a sugestão de que a referência é a pústulas.

34. Não é possível dizer se essa unidade é consciente ou inconsciente. Em ambos os casos, porém, qualquer reconstrução da suposta história do livro que não faça plena justiça a essa unidade conceitual falha em fazer justiça aos dados.

Pois é irrelevante se o campo, as cidades ou mesmo o solo de Israel são uma desolação real no tempo de sua composição. Ele já é assim espiritualmente. Espiritual e, numa extensão maior ou menor, fisicamente Israel é uma terra devastada. A natureza essencialmente figurada da passagem é mais endossada pela mudança para a imagem agrícola no versículo 8.

Além disso, embora Isaías não faça referência específica às tradições da antiga aliança, sua confiança fundamental neles é óbvia à luz das similaridades quase que palavra por palavra entre o versículo 7 e as fórmulas de maldição encontradas em Levítico 26 e Deuteronômio 28 e 29. Ele está de acordo com essas passagens em crer que é impossível usufruir dos frutos da natureza sem estar em submissão ao Senhor da natureza.³⁵ Aliás, essas maldições, como a maldição do Éden, devem ser as bases para a gratidão. Se nos fosse possível encontrar a felicidade e satisfação na criação, e se tal felicidade nos impedisse de compreender que a felicidade última só pode ser encontrada em Deus, isso não seria uma boa coisa. Não chamaríamos de bênção aquilo que nos proporcionou um breve prazer, enquanto nos priva de uma eterna relação com nosso Criador. Ao contrário, quando nossas tentativas de encontrar a alegria última no temporal, continuamos a nos deparar com catástrofes e frustração; e quando essas catástrofes e frustração nos arrastam para a Fonte principal da alegria, a maldição não é um mal, mas um bem.

A frase *um amontoado, como numa subversão de estranhos* (v. 7) é ambígua em seu uso do genitivo. A maioria dos comentaristas concorda com Young em denominá-la de genitivo subjetivo, significando que os estranhos são responsáveis pela ruína. O paralelismo parece endossar o pensamento de que os estranhos são os atores no primeiro escalão. Ao mesmo tempo, não se deve descartar de forma apressada o argumento de Delitzsch em prol do genitivo objetivo. Como ele ressalta, a palavra é usada exclusivamente em referência à subversão de Sodoma e Gomorra (p.ex., Dt 29.23). Assim ele conclui que o profeta está apontando para a ruína do povo de Deus como aquilo que acontece aos que lhe são estranhos.³⁶

35. Cf. C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (Nova York: Macmillan, 1943), pp. 65-71.

36. "Estranhos", *zārīm*, é distribuído por todo o livro (25.2,5; 43.12; 61.5), indicando que a tentativa de Bewer de derivá-la, como aqui, de Akk. *zāru*, "odiar", é desnecessária (AJSL 17 [1900/1901] 168).

Como supramencionado, o profeta muda a figura uma vez mais no versículo 8. Ele usa as imagens de choças na lavoura para significar os tipos de desolação, desamparo e transitoriedade que ele vê resultando em Israel por causa de sua rebelião. Visto que os agricultores costumemente viviam em vilas e daí saíam para seus campos, e visto que o tempo era tão precioso durante a ceifa para ser gasto caminhando para lá e para cá, as famílias construíam pequenas choupanas nos campos e residiam ali até o final da colheita. Que cenário de miséria essas pequenas choupanas causavam depois de terminada a colheita! Inúteis e em estado de deterioração, forneciam o exato oposto do que Deus prometeu que seu povo seria. Alguns têm argumentado assim: visto que a “colheita” ainda não chegara para Jerusalém, Isaías estava pensando nas choupanas, como as vistas antes da colheita. Mas esse argumento racionaliza demais a figura de linguagem. Seguramente, a única preocupação do profeta é comunicar tão vividamente quanto possível a verdadeira condição do povo de Deus.

Isaías aqui menciona *a filha de Sião*. Exatamente o que ele tem em mente com essa frase é difícil determinar. Young sugere ser “a Filha que é Sião”; Stampfer, “a amada de Sião”; e JPSV, “Sião Imaculada”. Uma vez mais, parece razoável que o profeta está tentando comunicar uma impressão mais que um sentido preciso. Ele está evocando tudo o que é novo e belo, desejável e esperançoso para Sião, e então deliberadamente substitui essa imagem por seu oposto. O mesmo gênero de artifício retórico parece estar em uso em 3.17 e 4.4, ainda que os plurais nesses textos possivelmente sugiram um uso mais literal (ver também 10.32; 16.1; 62.11).³⁷

9. Embora Sião seja menor que uma choupana numa vinha, ela pelo menos é isso. Há esperança para ela; não está completamente destruída. O profeta deixa bem claro que Deus está agindo nesse sentido. A clara implicação é que Deus poderia transformar seu povo em Sodoma e Gomorra – seria extinto. Mas essa não fora sua escolha. Esse não é um ato de fraqueza, pois o *SENHOR dos Exércitos* fez isso. Esse designativo constitui uma frase favorita entre os profetas, ocorrendo em todos, menos em Ezequiel, Joel, Obadias e Jonas, como uma indicação do poder

37. O intercâmbio de Israel (vs. 3,4) com Sião, aqui, realça o elevado grau a que Isaías entendia a parte (Jerusalém) como representante da totalidade (Judá).

de Deus nas atividades humanas. Ele é o Deus que possui hostes inumeráveis cumprindo sua vontade em qualquer atividade e em qualquer tempo (2Rs 6.15-18). Ele é aquele que poupou um remanescente entre Israel. Num excesso de zelo da crítica da forma, alguns têm concluído que poderia haver qualquer possibilidade de arrependimento ou de restauração no conteúdo da primeira parte da pregação de Isaías (ou “Isaías I”).³⁸ Chegam a essa conclusão com base na comissão dada a Isaías no capítulo 6. Por certo que Isaías não é comissionado a conduzir seu povo ao arrependimento, mas em parte alguma é ele proibido de pregar o arrependimento e a promessa de restauração. Simplesmente se diz que tal pregação sobrecarregará ainda mais o povo. Isso repousa diretamente sobre a vida de Acaz, quando promessas de esperança nada resultavam senão mais envolvimento de autoconfiança por parte de Judá.

Uma apreciação mais equilibrada é a de Kissane que, ao citar as várias referências ao remanescente na primeira parte do livro (1.27; 2.2-4; 7.3; 10.18,21,22; etc.), denomina o remanescente com uma idéia mais característica de Isaías. Isso pode parecer um tanto excessivo, mas está bem mais próximo dos fatos do que a posição previamente citada. Isaías crê haver esperança para seu povo ainda que ele mesmo não viva para vê-lo, e ousa crer que mesmo de uma palhoça em um pepinal Deus é capaz de fazer grandes coisas.³⁹

3. O DESEJO DE DEUS: JUSTIÇA, NÃO CULTO HIPÓCRITA (1.10-20)

a. A LOUCURA DO CULTO FÚTIL (1.10-17)

10 *Ouçam a palavra do SENHOR, governadores de Sodoma;
dê ouvidos à doutrina de nosso Deus, povo de Gomorra.*

11 *De que me serve a abundância de seus sacrifícios?, diz o SENHOR;
Estou farto dos holocaustos de carneiros e da gordura de animais cevados; pois não me agrado do sangue de novilhos, nem de carneiros, nem de bodes.*

38. Assim, por exemplo, R. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, JSOT-Sup 13 (Sheffield: JSOT, 1980), p. 75.

39. Calvino, “Não julgue segundo a grandeza numérica, a não ser que você prefira a palha ao trigo”.

- 12 *Quando vocês comparecem diante de mim,
quem requereu de suas mãos o só pisarem meus átrios?*⁴⁰
- 13 *Não continuem a trazer ofertas vãs,
o incenso é para mim uma abominação.
As luas novas, os sábados, a convocação das assembléias
– não posso suportar iniquidade e ajuntamento solene.*
- 14 *Suas luas novas e ocasiões festivas, meu próprio ser*⁴¹ *odeia.
Elas se tornaram um peso sobre mim;
estou cansado de as suportar.*
- 15 *Quando vocês estenderem suas mãos,
desviarei meus olhos de vocês.
Mesmo quando vocês multiplicarem suas orações,
não estou ouvindo.
Suas mãos estão cheias de sangue.*
- 16 *Lavem-se para serem puros!*⁴²
*Eliminem de diante de meus olhos o mal de seus atos.
Parem de praticar o mal;*
- 17 *aprendam a fazer o bem.
Busquem a justiça;
corrijam os desumanos.
Façam justiça em prol do órfão;
lutem em prol da viúva.*⁴³

Nessa seção, o profeta delinea dois meios alternativos de relacionar-se com Deus. Um caminho é por meio de cerimônias religiosas – o culto – realizadas de maneiras manipulatórias (vs. 10-15); o outro é por

40. O versículo 12 revela certa aspereza no estilo. *BHS* recomenda que se altere “quando vocês comparecerem diante de mim” para “venham ver minha face”, com a Siríaca; já *NEB* e *JPSV* lêem com a *LXX*, “não mais pisem meus átrios”.

41. Heb. *napsî*, “minha alma”, significa “meu ser mais íntimo, minha natureza mais real”.
42. *MT* pontua *hizzakkû* como um *Hithpaël*, “façam-se puros”. Não obstante, as versões parecem tomá-lo como um *Niphal*, “sejam puros”, sendo o acento a única diferença. Cf. A. Honeyman, “Isaiah 1:18, *hizzakkû*”, *VT* 1 (1951) 63-65.

43. Para *MT*, “corrijam a opressão”; as versões trazem “libertem o oprimido”, evidentemente tomando *hāmôš* como um participio passivo. Entretanto, esse também necessita de alguma mudança no significado de *’ass’rû*. *Bewer, AJSL* 17 (1900/1901) 168, sugere *Akk. ’sr*, “tomar cuidado de”, enquanto *Driver, JTS* 38 (1937) 37, aponta para aramaico *’sr*, “corroborar”.

meio de uma vida de pureza ética (vs. 16,17). Ele termina com um desafio para se escolher entre esses caminhos (vs. 18-20).⁴⁴

De acordo com Westermann, os versículos 10-17 constituem uma variante da linguagem profética de juízo que ele chama de “a torá profética”.⁴⁵ Ela contém um apelo para ouvir (v. 10), uma reprovação (vs. 11-15) e uma instrução (vs. 16,17). O anúncio do juízo é “insinuado” no versículo 15. Ainda que isso possa ser assim, a variação de outros discursos proféticos de juízo parece tão grande que quase demanda a criação de uma nova forma.

Seja como for, a linguagem, como a dos versículos 4-9, é muito melhor. O desdém que Isaías demonstra pelo culto hipócrita é intenso. Como os outros anúncios proféticos sobre o tema (Os 6.4-6; Am 4.4,5; 5.21-25; Mq 6.6-8; Jr 7.4,21ss.; Sl 50.8-15), suas palavras são saturadas de sarcasmo. Nos dias quando uma furiosa crítica superior se inclinava a negar qualquer culto complexo em Israel antes dos últimos tempos exílicos, essas severas declarações proféticas foram tomadas como evidência em abono a essa posição.⁴⁶ O argumento era que os profetas se opunham às cerimônias cúlticas porque as viam como algo novo, uma imposição sacerdotal aos anciãos, mais fé ética. Agora se reconhece que tal posição era simplista.⁴⁷ Há bastante razão para se crer, como as Escrituras alegam, que Israel tinha um culto complexo bem antes da época dos profetas, e os profetas se opunham não à existência de culto, mas, antes, à tentativa de usar-se o culto de maneira mágica, manipulatória, sem referência ao caráter e atitude do adorador.⁴⁸ Como vários comentaristas têm ressaltado (Delitzsch, Bentzen, Kaiser e outros), se a

44. Diante da possibilidade de esse capítulo ser composto de materiais cronologicamente diversos, não é possível ser dogmático acerca das divisões estruturais. Alguns comentaristas incluíam os versículos 21-23 com os versículos 10-20, e começariam uma nova divisão com o versículo 24. Nesse caso, os versículos 21-23 estariam realçando que alternativa o povo de Deus realmente escolheu.

45. C. Westermann, *Basic Forms of Prophet Speech*, pp. 203-205.

46. J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, trad. J. S. Black (Nova York: World, 1957), p. 59.

47. H. Schungel-Straumen, *Gottesbild und Kultkritik vorexilischen Propheten* (Stuttgart, 1972); R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, SBT 1/43 (Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1965), pp. 86-102.

48. Cf. D. R. Jones, “Exposition of Isaiah Chapter I verses Ten to Seventeen”, *SJT* 18 (1965) 457-471.

palavra profética for tomada como sendo um ataque à existência do culto, então o versículo 15, pelo mesmo motivo, deve ser uma evidência contra a existência anterior da oração, posição essa que dificilmente carece de refutação.⁴⁹

A relação desse segmento com o precedente pode ser explicada de pelo menos duas maneiras. Uma possibilidade seria que Isaías está se reportando a uma resposta não escrita a sua afirmação anterior. Segundo essa hipótese, a resposta teria sido algo mais ou menos assim: “Não somos rebeldes! Como ousa chamar-nos de doentes e desolados? Olhe para o templo” [cf. Jr 7.2-11]. Veja como os fiéis participam do culto.” A essas afirmações, pois, Isaías responde com sua mordente denúncia de sua hipocrisia. Quão consternados teriam ficado quando sua defesa chegou às mãos dele revelando mais evidência de sua apostasia.⁵⁰

Embora a sugestão anterior tenha muito em seu favor, há outra relação possível. É possível que o profeta, tendo descrito a condição de seu povo, agora avança para os possíveis remédios contra tal condição. Seu método consiste em demolir quaisquer esperanças falsas (isto é, podemos ser curados, se nos tornarmos mais prudentes acerca dos procedimentos no culto), a fim de identificar a verdadeira esperança, isto é, arrependimento e volta aos caminhos de Deus. Essa última sugestão tem em seu favor o fato de não depender de um elo hipotético entre os dois parágrafos. Entretanto, ambas as alternativas parecem oferecer possibilidades válidas.⁵¹

10. Uma das características do estilo de Isaías é sua facilidade com transições. Isso vem a lume especialmente nos versículos 9 e 10. Em particular, o versículo 9 parece ser transicional. Isaías liga a lacuna entre a desolação da choupana e a pecaminosidade de Sodoma e Gomorra. De um lado, em termos de destruição física (v. 8), Israel quase se

49. Ver também J. P. Hyatt, “The Prophetic Criticism of Israelite Worship”, em *Interpreting the Prophetic Traditions* (Cincinnati: Hebrew Union College; Nova York: KTAV, 1969), p. 208. D. E. Gowan, “Prophets, Deuteronomy, and the Syncretistic Cult in Israel”, em *Transitions in Biblical Scholarship* (Chicago, 1968), pp. 93-112, contém informação bibliográfica muito útil.

50. Kaiser, Delitzsch, e Cheyne.

51. Alguns não veriam relação intencional entre os parágrafos. Ao contrário, eles estão jungidos porque ambos fazem referência a Sodoma e Gomorra. Cf. W. L. Holladay, *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 6,7.

assemelha a Sodoma e Gomorra. Mas essa é uma similaridade casual. No nível mais profundo e mais importante, a condição espiritual, Israel é Sodoma e Gomorra (v. 10).⁵² O tom mais cortante do oráculo é assim expresso desde o início. Com respeito à palavra e ao ensino de não meramente Deus, mas seu próprio Deus, não são diferentes de Sodoma e Gomorra.⁵³

doutrina aqui provavelmente seja irônico, pois a palavra, ao ser traduzida, é *tôrâ* ou “lei”. É provável que em alguns círculos a palavra já tivesse uma conotação exclusivamente sacerdotal e cültica, recebida eventualmente como “lei” (cf. Calvino). Isaías está dizendo que a instrução que Deus ministrou a Moisés sobretudo não tinha relação com prescrição cültica e justiça legalista. Ao contrário, a *tôrâ* de Deus tem relação com o caráter, atitudes e relações, podendo tudo isso ser simbolizado nas cerimônias, mas que não deve ser substituído pelas cerimônias. Essa *tôrâ* tem sido chamada de torá profética,⁵⁴ mas recentemente tem-se argumentado que tal compreensão vem originalmente das tradições de sabedoria com sua ênfase no caráter prático.⁵⁵

11-15. A tendência do povo hebreu é facilmente percebida. Ao longo da história da religião, a tendência sempre foi maximizar o físico e minimizar o espiritual. Os aspectos físicos da religião são observáveis e, até certo ponto, mensuráveis, enquanto os aspectos espirituais são muito difíceis de se medir. Como você pode ter certeza de que é amoroso para com seu vizinho? No entanto, você pode contar o número de vezes que tem ido à igreja, e você pode registrar a quantia em dinheiro que tem dado.

Mas o problema israelita era muito mais complexo em decorrência do conceito de culto prevaiente em seus dias. Radicados no conceito de continuidade (cf. Introdução), o que se sabia era que um representante e a pessoa ou coisa representada podiam tornar-se idênticos, se fossem seguidos procedimentos adequados. Assim o animal sacrificial po-

52. Cf. Jeremias 23.14 para uma expressão afim. Note também Apocalipse 11.8, onde Jerusalém é a Sodoma espiritual, evidentemente uma alusão a esse versículo.

53. O versículo 10 é um bom exemplo de paralelismo. Ele indica que não se deve fazer nenhuma distinção entre “governantes” e “povo” – são um só.

54. S. Mowinckel, *Psalmstudien II* (Kristiana: Dybwad, 1922), pp. 118-19. Cf. Westermann, *Basic Forms*, pp. 203ss.

55. Jensen, *Use of tôrâ*, pp. 83,120.

dia *tornar-se* o pecador, e na morte do animal o pecador morria. Não se fazia necessário nenhum arrependimento, nenhuma mudança de comportamento. Era necessário é que o procedimento fosse seguido com exatidão.

Embora sugestões disso podem ser encontradas nas Escrituras (notavelmente no ritual do bode expiatório em Lv 16), a compreensão essencial do culto é visivelmente diferente. As atividades cerimoniais são apenas símbolos de espontâneas e responsáveis mudanças de atitude por parte tanto de Deus quanto do adorador (cf. Sl 51.17,18 [Ing. 16,17]; 66.18; Am 5.22-24; Mq 6.6-8; note especialmente 1Rs 8.23-53, onde a oração de Salomão, de dedicação do templo, enfatiza arrependimento e fé). Essa capacidade de fazer distinção entre o símbolo e aquilo que é simbolizado é de importância crítica para a compreensão da religião hebraica. Não obstante, quando cercados por religiões que prometiam propiciação e bênção automáticas, sem compromisso ou mudança ética, era muito fácil para os israelitas voltarem atrás na maneira em que a precisão do ritual e atenção cuidadosa ao tipo e números de sacrifícios tornavam possível ao povo sentir, pensar e fazer tudo quanto desejava.

Esse era o gênero de religião à qual Isaías e os demais profetas formulavam objeções. Que vantagem tinha Deus nos sacrifícios e festas, sábados e sangue, se não eram acompanhados pelo gênero de devoção que se manifestava em vida vivida em consonância com a santidade dele? Tais sacrifícios não eram agradáveis a Deus; eram uma abominação (v. 13). Ele não ficava satisfeito só porque entravam em seus átrios; o que ele queria é que saíssem (v. 12). Não sentia nenhum prazer em seus serviços cúlticos intermináveis; ao contrário, eram um fardo terrível (v. 14). A repetição de termos por toda a passagem contribui para a atmosfera geral. O leitor (ou ouvinte) tem a impressão de uma série interminável de atividades, numa repetição contínua sem qualquer propósito. A exaustão divina se torna evidente.

13. A razão lógica para o ataque de Isaías se torna evidente nesse versículo. Ele se opõe às ofertas por serem elas fúteis, não porque sejam atividades cúlticas. O mesmo ponto se apresenta na frase final: *não posso suportar iniquidade e ajuntamento solene*,⁵⁶ a qual poderia con-

56. NEB, "estações e cerimônias sagradas"; AT, "jejum e festas"; LXX, "jejuns e ociosida-

ter uma hendiáde (cf. NIV, “assembléias perversas”). Aqui o tom irônico vem novamente a lume. O que Deus não pode suportar é o “pecado religioso”. A contradição fundamental entre os dois termos é óbvia, ainda mais pelo modo de Isaías os justapor. É a religião que faz com que a iniquidade sem contestação e sem transformação seja para o profeta, e ainda mais para Deus, algo detestável. Tal religião é de fato um apoio à continuação da iniquidade. Deus a odeia.

15. No mesmo sentido, a oração que levanta mãos sangrentas a Deus lhe é revoltante. Ele não olha para tal adorador nem ouve o que ele diz. Não que a oração em si mesma seja desagradável. O que é desagradável é a atitude daquele que ora. Ele quer separar sua religião de sua vida – aliás, ter Deus lhe confirma seu pecado. Deus, porém, não o permite.⁵⁷

Os comentaristas têm debatido o significado de *sangue* nesse contexto. O plural *dāmîm* é normalmente reservado para atos sanguinários, como o homicídio (Sl 51.16 [Ing. 14]), mas há quem argumente que o povo não era realmente assassino e que, portanto, as referências devem ser uma alusão ao sangue dos sacrifícios fúteis (Calvino, Alexander, Hertrich, Duhm, etc.). Outros, porém (Delitzsch, Drechsler), argumentam dizendo que a violência deve estar em pauta, especialmente à luz da ênfase sobre a justiça nos versículos 16 e 17. Provavelmente, a solução seja ver a acusação como hipérbole. Seja qual for o envolvimento pessoal dos adoradores na violência e na injustiça, certamente estão implícitos nos excessos de sua sociedade.⁵⁸

16,17. Agora o profeta, tendo mostrado o que Deus não quer, volta a mostrar o que ele deseja. Numa série de imperativos concisos que se apresentam em cortante contraste com as extensas e repetitivas afirmações dos versículos anteriores, as exigências de Deus são especificadas. A evidente simplicidade, em comparação com os complexos códigos cerimoniais, é uma forte reminiscência de Deuteronômio 10.12,13 e Miquéias 6.8, que contêm o mesmo propósito; isto é, que no coração as

de”. Gray considera MT como sendo mais conciliatório e, por isso, menos provável que seja o original.

57. Westermann, *Basic Forms*, pp. 203-204, afirma que “suas mãos estão cheias de sangue” é uma acusação específica que se põe entre a reprovação (vs. 11-15a) e a instrução (vs. 16ss.).

58. A ausência de *kî*, “porque”, antes de “suas mãos estão cheias de sangue” só adiciona força à acusação.

expectativas de Deus são a própria simplicidade. As oito afirmações incluem três que são negativas e cinco que são positivas, as negativas se relacionando com o passado e as positivas, com o futuro.

Lavem-se provavelmente seja outra hendiáde imprimindo um significado como “lavem-se para que sejam puros”. Por certo que a referência é ao arrependimento, aquela mudança de atitude que o NT chama “o batismo de arrependimento” (At 13.24; etc.; cf. At 2.38) ou “a lavagem de regeneração” (Tt 3.5). Young ficou preocupado com o fato de que algum tom pelagiano venha penetrar aqui com sua sugestão para que uma pessoa *se* faça pura aos olhos de Deus. Por certo que a intenção do profeta é enfatizar a responsabilidade que as pessoas têm. Naturalmente, à parte da livre graça de Deus em perdoar, o arrependimento e a mudança de curso da vida de alguém são sem valor. O propósito de Isaías, porém, é dizer que, se uma pessoa não aceitar sua própria responsabilidade, a graça de Deus não pode ser aplicada a ela. O que o preocupa é a tendência de as pessoas, religiosamente orientadas por toda parte, verem a religião como algo feito por elas e para elas, em vez de ser um modo de pensar, agir e viver que uma pessoa escolhe em resposta à graça de Deus.

O contraste entre mal (v. 16) e bem (v. 17) é significativo na medida em que o bem expressa aquilo que acompanha o plano da criação (Gn 1.4,10, 12,18,21,25,31; 2.18), enquanto o mal expressa o que não acompanha esse plano (Gn 6.5-7). Assim, injustiça e opressão são nocivas porque estão em oposição à natureza da criação. De modo semelhante, fazer o bem é aprender a valorizar as pessoas como faz o Criador. Embora a visão de Isaías da obediência a Deus esteja numa escala mais racional em certos pontos de sua profecia,⁵⁹ não se pode dizer que ele desconsidera a obediência como a mesma se aplica às pessoas. Essa passagem só apresenta a disposição para tal posição.

À luz dos numerosos ataques de Isaías contra a liderança de Judá e também Israel,⁶⁰ é possível que essa passagem faça uma referência especial aos reis. É provável que Isaías esteja dizendo que os reis em particular têm abandonado a justiça pelo culto manipulatório. No anti-

59. Cf. Delitzsch sobre essa passagem.

60. Cf. F. C. Fensham, “Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature”, *JNES* 21 (1962) 129-139.

go Oriente Próximo, a preocupação pela justiça, opressão e pelo desamparo era a política especial dos reis.⁶¹ Entretanto, o único aspecto do tratamento bíblico é o motivo fornecido para tal comportamento. Nas demais nações, a atitude parece ser *pro forma* – é o que se deve fazer. Entre os hebreus, porém, essa atividade é esperada, porque ela é a expressão do caráter de Deus como tem sido revelado a eles. Ele cuidou deles quando eram estrangeiros, proscritos e desamparados, porque é isso que lhe agrada fazer. E se vão ser o seu povo, então devem preferir agir assim também. Uma situação semelhante é vista na lei, onde muitas leis individuais são semelhantes àquelas em outras partes do antigo Oriente Próximo. Mas o motivo para guardar as leis é bem diferente.

Essa preocupação de que o culto manipulatório, quer praticado externamente em concordância com a Torá (como aqui) ou em moldes mais idólatricos (cap. 2), que corta o nervo da obediência prática a Deus, se repete mais e mais no livro. Difícilmente pode ser acidental o fato de que o capítulo final (66.1-4,17) contém a mesma sorte de denúncias com muito do mesmo sarcasmo mordaz que se encontra nesse primeiro capítulo. Como disse J. P. Hyatt, visto que a cerimônia religiosa tende a pôr Deus no passado, para tornar mágico, fazer do homem o centro e o agradar, tornar Deus familiar e toldar suas demandas morais, é uma possível ameaça ao gênero de relação com Deus que Isaías e os demais profetas sabiam ser possível.⁶² Em contrapartida, quando ali existe uma relação de confiança e obediência a um Soberano presente e moral, então as cerimônias podem ser bem proveitosas em simbolizar tal relação (58.13,14; 66.18-23;⁶³ cf. também SI 51.18-21 [Ing. 16-19];⁶⁴ MI 3.1-4).⁶⁵

61. Cf., por exemplo, KRT C vi:33-37; Aqht 11:5, 7 (ANET, pp. 149,153). Cf. também Isaías 1.23,26; 3.14; 7.4-9; 22.8-11; 28.1,3,14; 29.15; 32.7; etc.

62. Hyatt, "Prophetic Criticism", pp. 211-17.

63. Estou ciente de que muitos estudiosos datam os capítulos 56-66 como sendo pós-exílicos, e que veriam essas passagens como a endossar uma atitude posterior mais aceita para o culto. Entretanto, 66.1-4 e 17 são tão violentas como tudo no assim chamado Isaías I.

64. Muitos comentaristas sobre os Salmos insistiriam que o Salmo 51.21 (Ing. 19) não é original, mas é a obra de um escritor posterior que desejava minimizar a rejeição aparentemente total do sacrifício no versículo anterior. Mas o ponto é que essa abordagem é consistente com as Escrituras: embora o coração seja reto, o sacrifício é uma zombaria; mas para o coração disposto o sacrifício pode ajudar o processo quando ele se torna agradável a Deus.

65. G. A. Ahlstrom, "Some Remarks on Prophets and Cults", em *Transitions in Biblical Scholarship*, org. J. C. Rylaarsdam (Chicago, 1968), p. 118.

b. A SABEDORIA DA OBEDIÊNCIA (1.18-20)

- 18 *Venham agora e arrazoemos juntos, diz o SENHOR.
Ainda que seus pecados fossem como a escarlate,⁶⁶
eles poderiam tornar-se brancos como a neve.
Ainda que fossem vermelhos como o carmesim,
poderiam ser como a lã.*
- 19 *Se vocês estiverem dispostos e ouvirem,
comerão o melhor da terra.*
- 20 *Mas se recusarem e forem rebeldes,
a espada os devorará.⁶⁷
Pois a boca do SENHOR o disse.*

Essa passagem fornece uma conclusão ao contraste entre culto e comportamento ético que é delineado nos versículos 10-17. Mas ela não se limita a essa relação. Também reflete toda a acusação que começou no versículo 2. Sugere que, à luz da condição de Israel, só há um curso inteligente de ação – obediência e submissão. A maioria dos comentaristas crê ter sido ela um oráculo independente por causa da abrupta mudança do versículo 17 e por causa da natureza um tanto independente da mensagem.⁶⁸

18. A conotação exata de *Venham agora e arrazoemos* tem ocasionado uma série de diferenças no campo da erudição. Alguns têm sugerido que ela representa o estágio final do processo no qual se apresentam acusações e contra-acusações. Mas isso não é o que acontece. As acusações já foram pronunciadas. Outros têm proposto que essa é a citação final do Senhor diante do júri, mas a sugestão parece ignorar a natureza

66. IQIs^a e as versões têm *kšny*, “como escarlate”, como oposto ao anômalo MT *k^esānim*. Ver J. R. Rosenbloom, *The Dead Sea Isaiah Scroll* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 5.

67. A frase “ser devorado pela espada” não é clara. A LXX tem “a espada o devorará”, e alguns comentaristas traduzem “você comerá a espada”, está em concordância com o idioma arábico para moribundo. Não obstante, o verbo é claramente passivo no MT (agora pontuado como um Pual e assim explicado por GKC, p. 388 n. 2, mas bem provável originalmente um Qal passivo; cf. C. H. Gordon, UT, pp. 73-74), e se *hereb* for construído como um advérbio acusativo (assim Delitzsch), a presente tradução é correta. Há um significativo jogo de palavras nos versículos 19 e 20 onde *ākal*, “comer”, aparece em ambos os versículos. Assim o povo ou comerá o melhor da terra ou será comido pela espada.

68. Cf., por exemplo, Westermann, *Basic Forms*, p. 79.

recíproca e estimulante de *niwwāḱ^eḥâ*. Cheyne propôs (porém depois retirou) a tradução “levemos nossa controvérsia até o fim”. O problema é resolvido se for possível ver que o que Deus está pedindo para o povo dialogar com ele é a sabedoria das duas alternativas que lhes são deixadas. Continuariam como são e seriam destruídos, ou obedeceriam a Deus e seriam abençoados? É também possível que fique ainda alguma dúvida na mente dos ouvintes se essas conseqüências seguirão necessariamente, e que resultado poderia também entrar no intercâmbio. Mas se for possível concordar que não é o passado que está sendo discutido, e sim o futuro, então as dificuldades são removidas.

Uma questão adicional para a controvérsia nesse versículo é sobre a intenção precisa das declarações condicionais: *Ainda que seus pecados fossem como a escarlata, eles poderiam tornar-se brancos como a neve. Ainda que fossem vermelhos como o carmesim, poderiam ser como a lã*. Marti e Duhm argumentavam que o perdão incondicional estava fora de pauta em todo o teor do contexto. Por isso argumentavam que a intenção era sarcástica: *Se seus pecados são como a escarlata, serão brancos como a neve?!*, etc. O profeta estaria mofando da crença do povo de que o comportamento cúltico, por si só, pudesse anular sua pecaminosidade.⁶⁹ Embora vários comentaristas modernos tenham seguido essa linha de raciocínio (p.ex., Grey, Scott), outros (p.ex., Kaiser, Skinner) têm argumentado contra ela. Early e Delitzsch ressaltaram que os textos hebraico e grego carecem de evidência de interrogação. Mas também do ponto de vista teológico não há razão para criticar a interpretação comum. O contexto deixa claro que o perdão será concedido como resultado da mudança de atitude. Aliás, o profeta poderia estar fazendo justamente esse ponto: embora o perdão não seja obtido por meio da manipulação cúltica, ele está disponível de acordo com as atitudes e comportamentos transformados. Como diz Calvino, Deus não contende conosco como se ele quisesse perseguir nossos pecados ao máximo. Há esperança, porém segundo o método de Deus, não o nosso.⁷⁰

69. Assim O. H. Gates, “Notes on Isaiah 1:18b e 7:14b-16”, *AJSL* 17 (1900/1901) 16-21. Outra alternativa que evita o perdão incondicional seria, “Se seus pecados são (...) então que eles sejam ...” (cf. Kissane).

70. Cf. D. R. Jones, “Exposition of Isaiah Chapter I Verses Eighteen to Twenty”, *SJT* 19 (1966) 318-327, para uma afirmação semelhante.

Há um delicado equilíbrio a ser mantido aqui entre a liberdade humana e a soberania divina. De um lado, não se deve dizer que a obediência produz perdão. Deus perdoa e purifica não porque ele deve, mas porque deseja e tem feito uma via de acesso para que o mesmo se concretize por intermédio da morte e ressurreição de Cristo.⁷¹ Mas, em contrapartida, é também evidente que Deus não proclama o perdão aos que se indispõem a obedecer. Toda a linguagem retórica dos profetas, insistindo com as pessoas a que obedeçam, é em oposição a qualquer posição de que o perdão divino pode ser sempre experimentado à parte da obediência a ele devida.⁷²

19,20. Os tempos verbais nas sentenças condicionais sugerem disposição e ato. Em cada caso, o primeiro verbo do par está no imperfeito, pressupondo ação contínua, atividade ainda não completada; enquanto o segundo verbo está, em ambos os casos, no tempo perfeito, pressupondo ação momentânea, completada. E assim o sentido é mais ou menos “Se você estiver disposto a querer e então obedecer⁷³ ... se você estiver disposto a recusar e assim se rebelar ...”. A ênfase primária na Escritura está posta no ato. A importância principal não é como alguém sente, mas como faz (note a parábola de Jesus que expressa esse conceito, Mt 21.28-32). Mas, ao mesmo tempo, a não ser que a disposição seja fundamentalmente mudada, a fonte de ação será sempre instável e insegura. Isso parece ser o que esses versículos abordam, e é por causa de tais afirmações que João Wesley se munuiu da convicção de que Deus tenciona purificar não só nosso comportamento, mas também nossa disposição.⁷⁴

4. A RESPOSTA DE DEUS ÀS REALIDADES PRESENTES (1.21-31)

a. O ANÚNCIO DO JUÍZO (1.21-26)

21 *Oh! veio a ser uma prostituta*

71. Por essa razão, prefiro a presente tradução, em vez da de Gates e Kissane. Ver supra, n. 69.

72. Cf. Westermann, *Basic Forms*, sobre o anúncio da salvação.

73. Lit. “ouvir”. O hebraico não reconhece uma distinção entre ouvir e agir. Se você não obedecer um mandamento, realmente você não pode ouvi-lo.

74. Wesley, “Christian Perfection”, *Wesley's Standar Sermons*, org. E. H. Snyder, 5ª ed. (Londres, 1961), II:147-177.

*a cidade fiel, cheia de injustiça.
Uma vez viveu ali a justiça,
mas agora homicidas.⁷⁵*

22 *Sua prata se converteu em escória;
seu vinho se misturou com água.⁷⁶*

23 *Seus príncipes são rebeldes,
amigos de ladrões.
Cada um ama o suborno,
e corre atrás de presentes.
Eles privam da justiça os órfãos,
e a causa da viúva nunca chega a eles.*

24 *Por isso o Soberano, o SENHOR dos Exércitos,
o Poderoso de Israel anunciou:
Ah! Tomarei satisfação de meus adversários,
serei vingado em meus inimigos.⁷⁷*

25 *Volverei minha mão⁷⁸ contra você,
e consumirei completamente sua escória.⁷⁹
Eu removerei todas as suas impurezas.*

26 *Restaurarei seus juízes como outrora,
e seus conselheiros, como no princípio.
Depois disso seu nome será:
Cidade da Justiça, Cidade Fiel.*

Nessa seção final de sua declaração inicial, Isaías volta a discutir a presente condição da nação e qual será a resposta de Deus. É como se ele quisesse dizer: “Sim, em teoria, Israel poderia conhecer o perdão e a cura (vs. 18-20); mas, como matéria de fato, a condição de Israel até agora é que a destruição não pode ser revertida”. Mas, como ocorre em

75. Sobre a hipótese de que “homicidas” é também concreto para o restante do versículo, ver o comentário supra sobre 1.15. “Homicidas”, propriamente dito, provavelmente seja uma imagem (cf. Jr 2.34 e 1Jo 3.15).

76. Misturar com água – mutilado, castrado (Lat. *castrare vinum*), bebidas misturadas.

77. Os verbos hebraicos, *'ennāhēm*, “tomarei satisfação de”, e *'innāqēmā*, “serei vingado em”, provavelmente são exemplos de jogo de palavras.

78. Note que a LXX retém “mão” aqui como em 36 de 38 outras vezes no livro, a despeito de suas supostas tendências anti-anthropomórficas.

79. *kabbōr*, lit. “como barrela”, assim, “totalmente”.

todo o livro (2.1-4,6; 8.23ss. [Ing. 9.1ss.]; 10.33-11.1; 33.10-22; 61.1-11; etc.), o propósito final de Deus não é destruição. Seu propósito final é bênção efetuada por meio de purificação. Sim, ele se vingará em seus inimigos (v. 24), e é verdade que esses inimigos são seu próprio povo, mas tudo é feito com o propósito de Sião ser redimida (v. 27). Ao mesmo tempo, não se pode negar que, embora seu propósito para a comunidade seja finalmente benéfico, os indivíduos que insistem na rebelião (v. 28) e arrogância só experimentarão destruição (v. 31).

A estrutura do segmento tem ocasionado grande variedade de análise. Alguns, como Kissane, argumentam que ele foi composto como uma unidade. A maioria, contudo, notando a considerável variedade no vocabulário e forma poética, o vê como uma estrutura composta. Entretanto, há pouca unanimidade quanto à extensão e data dos componentes. Se há alguma concordância, é que ali existem três elementos: versículos 21-26, 27, 28 e 29-31 (cf. NIV). Estes geralmente são agrupados em duas unidades, alguns optando pelos versículos 21-28, 29-31 (Wildberger, Duhm, Gray, Skinner), enquanto outros (Scott, Kaiser, RSV) preferem os versículos 21-26, 27-31. Este comentário assume a última posição, em parte porque os versículos 21-26 parecem suprir a forma de uma linguagem jurídica clássica,⁸⁰ assim tornando o segmento completo em si mesmo, mas também porque o *kî*, “porque”, que começa o versículo 29 (não traduzido na maioria das versões modernas, no entanto cf. RSV e AV), parece requerer um elo com algo precedente. Além do mais, o sentido de tal estrutura é bom no sentido de que os versículos 27 e 28, enquanto se harmonizam com as idéias finais do versículo 26, reintroduzem o contraste entre o destino dos justos e o dos pecadores, sendo o último destino ampliado nos versículos 29-31. E assim os versículos 27 e 28 fornecem outra transição cuidadosa (ver *supra* sobre 1.9). É esse mesmo critério que dificulta anexar os dois versículos ao segmento precedente ou ao seguinte.⁸¹

Como se observou previamente, os versículos 21-26 parecem assumir a forma de juízo profético contra a nação. Assim os versículos 21-

80. Westermann, *Basic Forms*, p. 117; cf. Jones.

81. Os que o anexam ao segmento prévio geralmente não o consideram uma parte integral dos versículos 21-26.

23 constituem a razão para o juízo,⁸² enquanto o versículo 24a expressa a fórmula do mensageiro. Os versículos 24b-26 concluem a formação com o anúncio de juízo, que vem por meio da intervenção de Deus (vs. 24b-25), e os resultados dessa intervenção. As duas frases do anúncio focalizam os benéficos propósitos de Deus. À luz da linguagem veemente em que a intervenção é expressa (especialmente v. 24b, *Tomarei satisfação de meus adversários; serei vingado em meus inimigos*), alguém pode logicamente esperar que o resultado seja a aniquilação. Mas na verdade o resultado pretendido é purificação e reintegração. A ausência de expectativa do resultado o torna ainda mais significativo.⁸³

21. A palavra inicial, *'êkâ*, e a métrica de 3/2 da primeira metade do versículo (ver Introdução) indicam que o que vem a seguir é da natureza de um lamento.⁸⁴ Ao mesmo tempo, deve-se ressaltar (como a maioria dos comentaristas não o faz) que os versículos restantes da unidade possuem uma medida equilibrada e não retêm o “vacilante” 3/2. Isso significa que se deve evitar uma legenda simples demais de toda a unidade como um lamento. A oscilação no estilo métrico também significa que não há razão plausível para verter as frases *metri causa* (por razões métricas) como alguns costumam fazer (cf. Kaiser). A medida é por demais imprevisível, e ainda entendemos bem pouco os princípios da medida hebraica para justificar tal emenda sem a corroboração da evidência com base nos manuscritos.

Jerusalém aqui se torna, mais que antes, um representante da nação como um todo. Como é Jerusalém, assim é o povo; como é o povo, assim é Jerusalém.⁸⁵ Seja qual for o caso, seja o que for que Jerusalém venha a ser caso se arrependa, essa cidade, centro dos ideais religiosos de Israel, veio a ser o centro da opressão e da ganância. A causa do

82. Note o duplo aspecto (Westermann, *Basic Forms*, p. 171) de acusação (vs. 21,22) e desenvolvimento da acusação (v. 23).

83. Note que essa compreensão coincide com a expressa no capítulo 6. Haverá cura para a nação, mas só *depois* da destruição.

84. Young aponta para a proeminência do “s” final que soa por toda parte como também contribui para a qualidade de lamento.

85. Cf. B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, SBT 2/3 (Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1967), especialmente pp. 11-19; R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, JSOTSup 13 (Sheffield: JSOT, 1980); R. de Vaux, “Jerusalem and the Prophets”, em *Interpreting the Prophetic Tradition* (Cincinnati: Hebrew Union College; Nova York: KTAV, 1969), pp. 275-300.

lamento do profeta é óbvia. Se Hebrom ou Laquis ou Gezer se tornassem um centro de rebelião e perversidade, isso seria mal. Para Jerusalém, porém, cair de novo nesse estado indicava que a putrefação não era meramente superficial e lamentável; era central e catastrófica.

A condição de Jerusalém e de Israel é representada aqui como sendo prostituição.⁸⁶ Embora Isaías não use explicitamente esse termo, muitos autores crêem que ele quer dizer que Israel já se desertou do Senhor, seu esposo, e se prostituiu com outros amantes, os deuses (cf. Os 2.2; 3.1; Ez 16; 23). É provável que as referências sobre manter a fé (vs. 21,26) endossem isso. Esse uso profético (cf. Jr 2.20-25; 3.1-16) das imagens do matrimônio e prostituição expressa novamente as conseqüências naturais da obediência e desobediência. Prostituir-se equivale a alguém despojar-se dos dons e habilidades para propósitos escusos – não se achar, mas perder-se.⁸⁷ Em contrapartida, fiar-se alguém a Deus com amor e fidelidade *equivale* a achar-se. *Şedeq*, “retidão”, denota “o princípio da ação correta, enquanto *mişpaţ*, “justiça”, é a incorporação desse princípio” (Skinner). Os que conservam sua fé em Deus manifestam ambas, e de fato estão cheios delas,⁸⁸ em virtude de sua relação com aquele que é retidão e justiça.

22,23. Como observa Alexander, aqui a figura muda de adultério para adulteração. O tema permanece o mesmo: tristeza pelo que um dia foi. O puro se converteu em impuro; o precioso, em vil. O versículo 23 começa explicando o significado dessa figura. A classe proeminente, a prata e o licor da sociedade (Delitzsch) se tornaram tão pervertidos, que aqueles que promovem a ordem e a obediência vêm a ser rebeldes,⁸⁹ enquanto que aqueles a quem se fiou a responsabilidade pela justiça, por meio de sua própria cobiça, são ativos promotores da injustiça. A nação se prostituiu com outros deuses e a liderança se converteu em escória. Surpreende pouco que Isaías não veja nenhuma esperança para eles.

Aqui Isaías, pela primeira vez, faz uma relação que não deve ser ignorada – a relação entre idolatria e justiça social. Ele chama a atenção

86. Cf. J. Oswalt, “Prostitution”, *ZPEB*, IV:910-12.

87. Note a ordem: “Como se tornou uma prostituta – a cidade fiel”. Dolorosa ironia.

88. *m^ele^{ti}*, cf. GKC, § 901.

89. A paronomásia é comunicada de várias formas. Por exemplo, os juizes não vão após a paz, *sālôm*, mas após pagamentos, *salmōnīm*.

para ela (29.17-21; 46.5-13,14; 48.17,18; 56.9-57.12), e os demais profetas a mencionam amiúde (Jr 23.13,14; Ez 16.47-52; Os 4.1-14; Am 2.6-8; Ml 3.5). O que estão dizendo é que a injustiça social é finalmente o resultado da recusa de fiar-se a um Deus justo e amoroso. Sempre que as pessoas começam a crer que a ordem cósmica é basicamente desinteressada no bem-estar humano, e os bem-sucedidos são aqueles que sabem melhor como captar as forças cósmicas para seus propósitos pessoais (as atitudes subjacentes da idolatria), os relativamente mais desamparados e vulneráveis começam a ser esmagados. Quanto mais desamparado é o indivíduo, mais devastador é o esmagamento. Como já se observou sobre 1.17, o resto do antigo Oriente Próximo, em teoria, protegia os desamparados, porém, eles não tinham qualquer discernimento da vida para porem em prática essa teoria. A tragédia de Israel é que ele era carente de discernimento, mas estava empedernido demais, como todos os filhos de Adão e Eva, para a renúncia indispensável de sua própria auto-suficiência.

24. O horror da perversão que havia predominado na Judéia é enfatizado na fórmula do mensageiro por meio do acúmulo de títulos divinos que não ocorrem em nenhuma outra parte do livro. É como se uma onda subisse mais e mais alto socando o casco ensopado de um navio. O ouvinte espera a colisão inevitável em que o barco seja quebrado e desapareça. O termo *'ādôn*, *Soberano* (ou Senhor), quando aplicado a Deus, é quase peculiar a Isaías (em outros lugares somente em Êx 23.17 [par. 34.23]; Ml 3.1).⁹⁰ Em Isaías, ele ocorre exclusivamente nas ameaças (3.1; 10.16,33; 19.4) em relação com a seguinte frase: *SENHOR dos Exércitos* (ver supra sobre 1.9). O efeito combinado das duas frases é o de senhorio absoluto, de domínio total. Quem seria tão estúpido a ponto de desafiar o Senhor, Yahweh dos Exércitos? O efeito só é intensificado pela adição de *o Poderoso de Israel*,⁹¹ frase essa que em outras partes (Gn 49.24; Is 49.26; 60.16; Sl 132.2,5) tem conotações positivas. Mas aquele que é poderoso para salvar é também poderoso para destruir, tanto mais em vista de o inimigo ser seu próprio povo, Israel (cf. 1Pe 4.17).

90. Cf. Também Ugar. *'adn* em KRT C (UT, 125) 44,57,60; ANET, p. 147, "sire".

91. Note que a LXX omite esse título, e em vez dele tem "O Poderoso de Jacó" depois de "Ah!".

O anúncio na forma de oráculo⁹² começa com *Ah!*, que normalmente é mais característico de reprimenda do que ameaça, porém a ameaça é inconfundível. Não são os inimigos de Israel que sentirão o ardor da ira de Deus, mas o próprio Israel, o qual se converteu em inimigo, é que o sentirá (Gray). Além disso, o uso que o profeta faz de ironia e sarcasmo é notável. Israel sentia que vivia sob uma dispensação especial de Deus como seus filhos peculiares? Isaías se ergue para dizer que os filhos de Deus são aqueles que fazem sua vontade, quem quer que sejam (cf. 56.1-8), enquanto os que se rebelam contra ele são seus inimigos, ainda que seja Israel (cf. cap. 57).

25,26. Ambos os versículos começam com o verbo idêntico *ʾāsîbâ*, um Hiphil causativo de *sûb*, “voltar”, mas as versões inglesas tendem a empanar a duplicação. No versículo 25, o Senhor fará volver sua mão, enquanto no versículo 26 ele fará volver seus juizes. A maioria das versões imprime a idéia de que o Senhor volverá sua mão contra Israel. Essa é uma possibilidade, mas é também possível que a idéia de “volver” seja tão insignificativa no versículo 25 quanto no 26. Nesse caso, a idéia poderia ser que, depois de um tempo de abandono, o Senhor estenderá sua mão sobre eles novamente para a purificação (Êx 4.7; ISm 14.7; 2Sm 8.3; Jr 6.9; cf. NEB). Aqui começa a emergir a nota de esperança. A mão de Deus não se estenderá sobre eles para destruir, mas, ao contrário, para restaurar. A escória e o estanho serão removidos; os líderes serão como foram outrora, e o nome da cidade, *Cidade de Justiça*, *Cidade Fiel*, refletirá o retorno dos antigos valores (v. 21). Não é claro se um ideal passado ou atual está em pauta aqui. O profeta tem em mente os dias tranqüilos durante o reinado de Davi e a primeira parte do reinado de Salomão,⁹³ ou meramente está dizendo, em termos gerais, que o estado moral de Israel parece ser menos que recomendável, embora não seja possível ser dogmático.⁹⁴ Em qualquer caso, o profeta visualiza um tempo em que o povo de Deus, tendo passado pelo fogo, se relacionará com ele e, assim, entre eles, como deveriam fazer.

92. Heb. *n^eʾûm*.

93. A menção de juizes e conselheiros dificilmente pode ser usada para dizer que Isaías considera a era pré-monárquica como a ideal. As tradições daquela era são também unânimes (ainda que alguém admita um reelaborar/reformular durante a monarquia) em sua condenação para apoiar tal idéia.

94. Cf. Gowan, op. cit., para o argumento de que o oficial iawista tinha sido sincretista desde a conquista e que ao que o profeta retrocede é mais antigo do que a conquista.

É interessante a ausência de um governante messiânico. Uma vez mais a referência parece ser mais geral do que específica, com detalhes exatos seguindo o último (cf. Young). Não obstante, a menção de juízes e conselheiros introduz um dos temas do livro, a saber: um relacionamento justo e imparcial que prevalecerá, no povo, o senso de responsabilidade no lugar de cobiça. A própria corrupção dos líderes fornece combustível para o fogo da aspiração por um rei que um dia governaria com justiça e paz.

b. O DESTINO DOS ÍMPIOS (1.27-31)

27 *Sião será redimida com justiça;
seu arrependimento, com equidade.*

28 *Os rebeldes e os pecadores, porém, serão juntamente esmagados,⁹⁵ e os que abandonam o SENHOR perecerão.*

29 *Porque⁹⁶ eles⁹⁷ se envergonharão⁹⁸ dos carvalhos em que vocês se deleitaram, e sofrerão infortúnio por causa dos jardins que escolheram.*

30 *Pois vocês serão como um carvalho de folhas murchas;
como um jardim no qual não existe água.*

31 *Então o forte⁹⁹ se tornará em estopa,
e sua obra,¹⁰⁰ em faisca.
Ambos arderão juntamente,
e não haverá quem apague o fogo.*

95. Lit. "juntamente o esmagamento dos rebeldes e pecadores".

96. Kaiser crê que um canto insultuoso precedeu o *ki*, "porque", o qual abre o versículo 29.

97. MT e IQIs^a, "eles"; Targ., 3 mss., e todas as versões modernas, "vocês"; LXX traz a terceira pessoa do princípio ao fim.

98. Cf. *TWOT*, 1:97-98, para uma discussão de *bôs*. Ver também *TDOT*, II:50-60.

99. Há pouca concordância sobre a tradução exata do versículo 31. Uma solução do problema seria *hāsōn*. Ela é forte (a riqueza) (LXX, JPSV) ou o forte (o rico) (AV, RSV; NEB "árvore mais forte"; cf. também Procksch, Duhm e Gray)?

100. Um segundo problema nesse versículo é sobre *pā'ālō*. A tradução mais leal da forma é "seu obreiro" (AV, JPSV). Contudo, todas as versões concordam que é "sua palavra". IQIs^a parece ter "suas (plural) riquezas" e "suas obras". Todas sugerem que o sentido exato do versículo ficou ambíguo por muito tempo e não será restabelecido facilmente. O sentido geral é bastante claro. Para uma discussão das fontes, ver M. Tsevat, "Isaiah I 31", *VT* 19 (1969) 261-63; S. E. Lowenstamm, "Isaiah I 31", *VT* 22 (1972) 246-48.

Esse segmento conclui a breve introdução ao livro. Soa uma nota semelhante à que conclui a introdução mais longa (5.24-30) e ao versículo final do livro como um todo (66.24). Essa nota é que a realidade da esperança, que tem sua origem nas boas intenções de Deus, em relação a nós, não pode apagar nem ofuscar a realidade: a rebelião arrogante e contínua contra Deus resultará em destruição. É como se o profeta tentasse evitar algum possível mal-entendido de sua mensagem. É como se ele dissesse: que ninguém conte demais com a graça de Deus. Ao mesmo tempo, há uma nota de esperança mesmo nessas palavras secas. Essa nota é para aqueles que têm vivido sob os pés dos poderosos. Estes perecerão; seu juízo é certo (10.15-19; 13.1-14.27; 40.6-8; 47.1-15).

27,28. Como já se observou, esses versículos parecem cumprir uma função transicional. Conduzem da promessa de purificação mediante o arrependimento de Sião (vs. 25,26) para a destruição dos rebeldes (vs. 29-31). *Sião* é um termo favorito de Isaías, ele é repetido quarenta e sete vezes no livro com vinte e nove das ocorrências nos capítulos 1-39. Miquéias mostra uma frequência semelhante com nove ocorrências em quatro capítulos. O outro único livro onde Sião aparece com tanta frequência é o de Salmos, onde ela ocorre vinte e oito vezes. Essas ocorrências nos Salmos (bem como as quinze no livro de Lamentações) indicam que o termo é de caráter poético e um hino, o qual retrata a imagem de Jerusalém para criar um quadro mais amplo de sua eleição, esperança e beleza que pertencem aos que estão em Deus (2.3; 4.3; 8.18; etc.). Essa imagem é duplamente efetiva quando lemos que Sião está desolada e destruída (1.8; 3.16,17; etc. Ver também Lm 1.6; etc.). Aqui o enfoque é sobre os aspectos positivos do termo. Sião será redimida. Não será expulsa. Sua eleição e sua beleza não são passageiras; são perenes como um dom de Deus. A desolação e a destruição é que são passageiras.¹⁰¹ O argumento de Scott é que o contraste entre o justo e o pecador retrocede pelo menos até a oração de Abraão em prol de Sodoma.

Skinner nutre dúvida se *será redimida* (Niphal de *pāḏâ*) é uma expressão de “Isaías I”; ele diz ainda que ela ocorre somente em passagens

101. Para uma breve, porém proveitosa discussão da teologia de Sião, ver ZPEB, v:1063-66. Note também a discussão de von Rad sobre Sião em “Deutero-Isaiah” (*Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker [Edimburgo: Oliver and Boyd; Nova York: Harper & Row, 1965], II:292-97).

“suspeitas” (29.22; 35.1; 50.2; 51.11).¹⁰² Ninguém necessita alegar que o ponto principal dos capítulos 1–39 é a redenção com o fim de insistir que uma remoção simplista de todas as passagens sobre a redenção na segunda parte do livro é *gā'al*, a qual não ocorre de forma alguma antes do capítulo 43, senão que ocorre vinte e duas vezes depois dele. Se o versículo 27 foi obra de um suposto escritor futuro, é provável que *gā'al* tenha sido usada. E assim dificilmente há razão para se negar que *pādqā* é autêntica à primeira profecia de Isaías, se alguém aceita ou não a teoria da múltipla autoria. Em qualquer caso, a presença do conceito de redenção aqui endossa a sugestão de que o capítulo introduz intencionalmente todo o livro e não simplesmente os capítulos 1–39, pois o conceito, embora presente nos primeiros capítulos, é muito mais proeminente nos capítulos 40–66.

A compreensão da função da justiça e retidão, aqui, tem levado às seguintes linhas de construções teológicas. De um lado, Calvino e Young insistiram que é tão-somente mediante a justiça e retidão de Deus que Sião será redimida. Do outro, a argumentação de Kissane consiste em que é por meio do comportamento justo e íntegro de Sião que ela será libertada, conceito esse que Gray sentia ser estranho a Isaías, que escreveu o grosso dos capítulos 1–39. À luz da própria passagem se faz evidente que não há base para dogmatismo em ambas as direções. Não há indicação de que a justiça e a retidão serão o meio de salvação. Entretanto, à luz do contexto maior, a resposta correta parece ser “não só isso, mas também”. Os que não adotam a justiça e a retidão não podem ser redimidos; os que as adotam, sim (1.19,20; cf. também 33.14-16). Ao mesmo tempo, é tão-somente por meio do gracioso dom de Deus que uma pessoa pode ser justa aos olhos dele. Ele é a fonte de toda retidão e justiça (1.25,26; cf. também 33.5; 51.4,5; 53.11).¹⁰³ Talvez a melhor expressão desse aspecto dual seja a que ocorre em 56.1: “Mantenham a justiça e pratiquem o que é direito, pois minha salvação está perto, e logo será revelada minha retidão”. Quando a humanidade decide fazer o que Deus faz, é possível que ocorrem a restauração e a reden-

102. Alguém pode ser perdoado por indagar se o surgimento do conceito de redenção – supostamente um conceito de “Isaías II” – era parte da razão pela qual os estudiosos antigos tiveram as passagens sob “suspeita”.

103. Note que a segunda parte do livro é tão forte, sobre Deus como a fonte da justiça e retidão, como a primeira parte (contra Gray).

ção. Como prova disso, os que recusam o que Deus faz possível – os rebeldes que transgridem suas leis e os pecadores que perdem as genuínas metas da vida – só podem encontrar desintegração e destruição.

29,30. Esses versículos tornam claro que a “rebelião” e “abandonar a Deus” (v. 28) eram uma referência ao culto aos ídolos (para a mesma citação em outros profetas, cf. Jr 1.16; 9.13,14; Ez 20.8; Os 4.10). Significando que não é possível abandonar o Senhor sem se volver para algum outro. Alguém só desiste de um compromisso com ele para fazer um compromisso com outros deuses. A sugestão de que se pode abandonar a Deus e assim ficar livre é uma mentira hoje como o foi no Éden.

A tradução que a LXX faz de “ídolos” para *'êlîm*, “carvalhos”,¹⁰⁴ fornece ainda mais evidência de que as árvores e os jardins indicados eram parte do culto da fertilidade dedicado a Baal e a Astarote,¹⁰⁵ embora o profeta pudesse ter em mente apenas culto aos espíritos, cuja crença era que habitavam nas árvores.¹⁰⁶ De qualquer modo, abandonar Deus, que faz as árvores, para adorar as próprias árvores é o auge da loucura. Alguém confiar na criação equivale ter sua confiança traída, é ser *envergonhado*, *bôs*, e ser *desditoso*, *hāpar*. Esse é o sentido regular de “ser envergonhado” na Escritura. Uma pessoa põe sua confiança em algo ou em alguém; quando essa confiança é traída, o resultado é infortúnio. Os escritores bíblicos estão convictos de que é somente em Deus que uma pessoa pode depositar sua confiança sem recear que um dia ela venha a envergonhar-se (p.ex., Sl 34.6 [Ing. 5]; 119.6; Is 29.3; 45.7). Quão terrível, pois, é que Deus tenha escolhido Judá, enquanto Judá, por sua vez, escolheu uma árvore (ver Young; cf. 65.11,12). Além do mais, o que uma pessoa cultua é nisso que tal pessoa se tornará. A criação não é a fonte de vida; os deuses não possuem em si mesmos nenhum poder para criar. Assim, os que dependem da criação estão destinados a murchar e a secar. Escolha um jardim, e ali não há água

104. O terebinto (*pistaci Palestina*) é uma árvore razoavelmente grande e impressionante cujas folhas caem no inverno.

105. Cf. Deuteronômio 7.5; 16.21; Juizes 3.7; 1 Reis 15.13; 2 Reis 17.10; Isaías 17.8; 27.9; 57.5; 65.3; 66.17; Jeremias 17.2.

106. Há argumento considerável sobre a data da passagem à luz de pressuposições acerca do tipo de culto. Marti e Guthe crêem que ela é pós-exílica, enquanto Duhm a coloca antes de 722.

(Sl 1.4; Is 32.12-14; 34.8-12; 64.10,11; Jr 17.6); escolha, porém, Aquele que fez o jardim, e então você descobre as fontes de água viva (Sl 1.3; Is 30.23-25; 35.6,7; 41.18; 44.3; 48.21; 55.1; 66.12; Ez 47.1-12; Jo 7.38).

O uso de árvores aqui testifica o dom de Isaías de criar imagens e as múltiplas alusões que suas imagens podem sancionar. Não só o carvalho pode ser usado para conjeturar toda a gama de idolatria e os resultados finalmente destrutivos da idolatria, mas também pode representar os que são soberbos, dominadores e aparentemente auto-suficientes, como uma grande árvore.

31. Na verdade, porém, diz o profeta, os poderosos da terra um dia serão deixados totalmente nus. Então se verá que eles não são de modo algum poderosos. Não passam de *estopa*, restolho do linho que para nada serve senão ser queimado. Ao exibirem-se como aparentemente auto-suficientes, são cortados da única fonte de vida (Sl 1.4,5). Esse uso da imagem de uma árvore para o aparente poder dos poderosos é bastante freqüente em Isaías (2.13; 6.13; 10.33,34; 32.19; 33.9; cf. também Zc 11.1-3). Daí ser interessante que Deus prometa que seu próprio povo será tão glorioso quanto o Líbano e o Carmelo (35.2; 60.13,21; 61.3; 65.22). O Senhor não destrói a floresta da soberba humana para deixar-nos um campo de tocos (6.13). Ao contrário, a destruição é para que a verdadeira glória da humanidade, aquela que se deriva de seu Senhor, apareça (66.9,13,21,22).

B. O PROBLEMA: O QUE ISRAEL É *VERSUS* O QUE ELE SERÁ (2.1-4.6)

I. O DESTINO DA CASA DE JACÓ (2.1-5)

1 *A palavra¹ que Isaías viu, filho de Amoz,
concernente a Judá e a Jerusalém.*

2 *Em dias futuros acontecerá
que o monte da casa do SENHOR
será estabelecido como o mais alto dos montes,*

1. Sobre *dāḥār*, ver *TWOT*, I:178-181; *TDOT*, III:84-125.

*e elevado acima das colinas,²
e todas as nações afluirão³ para ele.*

3 *Muitos povos virão e dirão:*

*Venham, subamos ao monte do SENHOR,
à casa⁴ do Deus de Jacó,
para que nos ensine de⁵ seus caminhos,
e para que andemos em suas veredas.⁶
Pois é de Sião que vem a instrução,
e a palavra do SENHOR, de Jerusalém.*

4 *Então ele julgará entre as nações,*

*e decidirá por muitos povos.
Eles transformarão suas espadas em arados,⁷
e suas lanças em foices.
Nação não erguerá espada contra nação,⁸
e não mais aprenderão a guerra.⁹*

5 *Venha, ó Casa de Jacó, andemos na luz do SENHOR.*

2. A estrutura poética dessa frase é difícil, por isso J. Kselman, "Note on Isa. 2:2", *VT* 25 (1975) 225-27, sugeriu que *rîm*, "ser elevado", deve ser restaurado depois de "montes": "ele será elevado acima dos montes, subirá acima das colinas". Essa sugestão é atrativa em vista do freqüente paralelismo de *rîm* e *nāsā*, "elevar" (três vezes no cap. 2: vs. 13,14,15), mas sem o endosso textual ela é muito precária.

3. *nārû* é uma forma verbal denominativa de *nāhār*, "rio". As nações não virão simplesmente; elas afluirão para Sião como um rio.

4. Note que a ênfase posta no templo como a fonte da verdade contradiz qualquer sugestão de que Isaías rejeitava tudo que se relacionasse com o culto.

5. Skinner afirma ser isso um *min* partitivo, "alguns de seus caminhos". Isso produz um sentido um tanto estranho. Mais provavelmente seja "fonte" (R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, 2ª ed. [Toronto: University of Toronto, 1976], § 322), "de seus caminhos", ou "explicativo (Williams, *Syntax*, § 326): "... ensina-nos, isto é, seus caminhos".

6. Jensen, *The Use of tôrâ by Isaiah* (Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1973), ressalta que o uso de *derek*, "caminho", e *ḏrāḥ*, "veredas", em paralelo é quase exclusivamente uma sabedoria fenomenal e conclui que essa passagem é oriunda de um contexto de sabedoria. De qualquer forma, ela expressa a convicção de que a verdadeira função do sacerdócio (templo) é a instrução no viver reto (cf. Os 4.6; Ml 2.6,7).

7. Assim, LXX (cf. AV, RSV); Targ. "espadas"; NEB "picaretas"; cf. 2 Reis 6.5, "machado".

8. 1Q15^a e cerca de cinqüenta manuscritos hebraicos começam essa sentença com *waw*, "e" ou "então".

9. Não fica claro por que o que agora é Miquéias 4.4 não deveria ser incluído aqui, se era o original. A observação de Duhm, de que ele foi deixado fora por causa da terrível perspectiva de Isaías parece insuportável em vista de 9.1-6 (Ing. 2-7) e 11.1-9.

Os capítulos 2–4 formam a segunda maior unidade na seção introdutória, capítulos 1–5. Como tais, descrevem nos termos mais severos o contraste entre o que Israel se destina a ser e o que ele de fato é. Por certo que esse é o Israel como simbolizado em Judá e Jerusalém (2.1a), mas as referências a Jacó (2.3,5,6) e Israel (4.2) indicam que não é meramente o estado político de Judá/Israel que abarca a visão de Isaías.¹⁰ A unidade percorre um círculo completo do ideal para o real e volta novamente ao ideal. G. A. Smith vê uma dialética em operação onde as visões utópicas de um jovem, um profeta um tanto ingênuo (2.2-5), são aprimoradas por meio do sério conflito com a realidade (2.6–4.1), numa esperança bem mais realista que incorpora um remanescente e tem pouco a dizer sobre libertar o mundo (4.2-6). A observação de Smith sobre os detalhes dos segmentos parece bastante acurada, mas sua explicação acerca deles é especulativa demais. Parece igualmente provável que o conteúdo da seção é que o Israel de 2.6–4.1 só pode cumprir o destino que lhe foi dado em 2.2-4, esperando o juízo expresso em toda a seção de 2.6–4.1 e a purificação descrita em 4.2-6. Esse esquema corresponderia bem ao pensamento do capítulo 1 e, de fato, a todo o livro: orgulhoso, auto-suficiente, Israel só pode vir a ser a testemunha da grandeza de Deus quando for reduzido ao desamparo por seu justo juízo e então restaurado à vida por sua graça imerecida.

1. O surgimento de outro sobrescrito aqui, imediatamente após o início, e na ausência de outro no restante do livro, tem ocasionado uma grande quantidade de comentários por parte dos estudiosos. Geralmente concorda-se hoje que o sobrescrito outrora introduzia um dito profético independente ou uma coleção de ditos. E assim sua presença aqui é testemunho da natureza composta do livro (ver Introdução). Não fica clara, porém, a razão para sua retenção aqui, quando os sobrescritos de outros ditos ou coleções tenham sido interrompidos. A maioria dos estudiosos aceita, de alguma forma, a idéia de que ele assinala o começo de profecias específicas depois do capítulo introdutório.

10. R. Davidson (*VT* 16 [1966] 1-7) argumenta dizendo que esse oráculo teria originalmente se dirigido a Israel. O presente contexto, porém, pressupõe que ele foi dirigido finalmente a Judá. É provável que “Israel” seja usado intencionalmente por causa da natureza geral desse capítulo. Note que os capítulos 40–66 também usam o termo “Israel” quando não há referência possível ao Israel do norte.

Uma questão ulterior se relaciona com a extensão dos materiais que esse sobrescrito introduz. Basicamente, há três possibilidades: (1) ele introduz os capítulos 2–12;¹¹ (2) ele introduz uma coletânea de materiais que se estende pelo menos até 4.6 e provavelmente outras porções até 10.11; (3) ele introduz 2.2-4.¹² A segunda alternativa provavelmente seja mais amplamente defendida hoje, mas por certo deixa espaço para uma grande variedade de um mínimo de capítulos 2–4 (p.ex., Mauchline) ao máximo de quase tudo, exceto 6.1–9.5 (Ing. 6) e os capítulos 11 e 12 (p.ex., Kaiser). A última posição pressupõe que a coletânea original produziu pouca semelhança à ordem atual e assim representa uma forma crítica extremada. Embora seja evidente que os materiais diversos tenham sido coletados no livro para servir à construção teológica central, a fragmentação do texto é destituída de autoridade. E assim parece mais apropriado entender o sobrescrito como uma aplicação aos capítulos 2–4, e possivelmente ao capítulo 5, com a conclusão de que um novo grupo de ditos começa no capítulo 6.

A Palavra que Isaías (...) viu é uma construção incomum. Muito mais comum é “a palavra do SENHOR veio a ...” (p.ex., Jr 14.1; Ez 13.1; Os 1.1; Jl 1.1; Jn 1.1; Mq 1.1; Sf 1.1). Apenas Amós apresenta uma frase bastante afim com “Palavras de Amós ... que ele viu ...” (1.1). Aqui, *palavra* (*dāḇār*) evidentemente tem seu significado mais amplo que “acontecimento, coisa, matéria”. Mas ainda resta a idéia de um anúncio. Assim Isaías está dizendo que ele percebeu (de um modo visionário, *hāzâ*) algumas coisas acerca de Judá e Jerusalém, e aqui as expressa de uma forma oracular e permanente.

2-4. A maneira abrupta da mudança na disposição de espírito do capítulo 1 é muitíssimo notável. Ali o arrependimento foi considerado como uma possibilidade e restauração hipotéticas como um produto final de destruição. O principal foco de atenção foi sobre a rebelião, hipocrisia e injustiça de Israel. Aqui, de repente, sem qualquer transição, o foco está sobre o glorioso destino de Israel como um farol para

11. Uma variação dessa análise teve ampla aceitação entre os primeiros comentaristas (Lagarde, Stade, Cheyne, Marti), isto é, que 2.2-4 originalmente formou a conclusão ao capítulo 1, com o sobrescrito vindo antes de 2.6.

12. Segundo P. R. Ackroyd, “Isaiah I–XII: Presentation of a Prophet”, *VTSup* 29 (1978) 16-48, é uma forma de expressão do editor mais recente de sua convicção de que a autoria do segmento é de Isaías.

alumiar as nações, projetando a verdade e a paz. Aqui alguém se vê forçado a perguntar: “O que aconteceu?”. Deus simplesmente esqueceu-se do pecado de Israel? Como *esse* Israel pode converter-se *naquele* Israel?

O fato de esta passagem assemelhar-se quase com cada palavra de Miquéias 4.1-3 surge da questão atinente à autoria final. As sugestões podem ser agrupadas em três categorias: (1) Miquéias emprestou de Isaías; (2) Isaías emprestou de Miquéias; (3) ambos emprestaram de alguma fonte comum. A possibilidade de dependência literária não causa necessariamente preocupação entre os que assumem um conceito elevado de inspiração, já que os evangelhos sinóticos têm dependências evidentes. Não se faz necessária uma posição tão forçada quanto ao fato de que os dois profetas foram inspirados independentemente. Basta crer que a inspiração pode envolver diretrizes na utilização de materiais existentes. Um estudo da passagem de Miquéias indica que ela se adequa mais naturalmente ali do que em Isaías. A conjunção inicial, no primeiro versículo (Is 2.2; Mq 4.1), não faz sentido em Isaías, porém faz perfeito sentido em Miquéias. Além do mais, há um versículo adicional na passagem de Miquéias que parece completar a forma poética (Marti, Gray). Não obstante, essas considerações não solucionam o problema, pois o versículo final supostamente original (Mq 4.4) contém pelo menos duas frases que levam o timbre de Isaías: “ninguém os incomodará” (Is 17.2), e “A boca do SENHOR o disse” (com a exceção de Mq 4.4, essa expressão é única em Isaías: 1.20; 40.5; 58.14). De modo que Scott acredita que o original (inclusive Mq 4.4) foi interrompido por Isaías, composto por Miquéias e posteriormente incorporado ao livro de Isaías de forma truncada. A maioria dos estudiosos recentes, à luz do que agora se crê sobre tradição oral e formação literária, nutre dúvidas se ambos os autores copiaram um do outro. É bem provável que o dito, indubitavelmente de extraordinária beleza e vigor (cf. Wright), veio a ser uma possessão comum das várias comunidades sacerdotais e proféticas no seio da nação, e que um ou ambos os profetas o extraíram dessa herança comum.

A data designada à passagem tem oscilado desde os primórdios (Ewald, Hitzig, Cheyne, Skinner, Wright) até bem mais tarde (pós-exílio; Marti, Gray, Mauchline, Scott), com diversas alternativas no ínte-

rim. Uma boa parte da base para a data pós-exílica tem sido a pressuposição de que, como escatologia, ela não poderia ter sido escrita antes do exílio. Entretanto, como Kaiser realça, esse não tem de ser o caso (ver comentário sobre o v. 2). Em proporção, tudo indica que há razão para não conectar essa passagem ao século 8º a.C. e à inspiração de ambos, Miquéias e Isaías. (Para que uma passagem de tal beleza e poder tivesse se originado de um desconhecido é o mesmo que crer que um desconhecido pudesse ter escrito a sonata “Moonlight” – e continuar desconhecido.)

Dizer que há uma questão em torno da autoria final da passagem não deve obscurecer a questão mais importante em torno da função da passagem em seu contexto atual. Se de fato, como parece provável, Isaías está aqui usando um oráculo de alguma outra fonte, a questão apenas se torna ainda mais notável. Evidentemente, ele decidiu colocá-la nesse lugar e dessa forma abrupta e após esse tópico. Por quê? Young propõe que o profeta apresenta esse início abrupto a fim de deixar em evidência que o que se segue é uma citação. É possível que tenha sido assim, porém não responde ao questionamento teológico mais amplo. Em seu contexto atual, a passagem parece exercer duas funções. Primeira, ela enfatiza a infalibilidade do destino de Israel. Qualquer que seja o presente, por mais lúgubre que seja o futuro imediato, o futuro distante propicia aos judeus viverem em sua luz inconfundível. O tópico endossa tal convicção. As palavras que seguem de forma tão abrupta não são meramente um poema de amor extraído da herança de Israel. Constituem aqui uma palavra profética com todo o vigor que tal cenário pode comunicar. A segunda função já foi mencionada. É relativa à motivação. O que pode convencer os judeus atuais a viverem vidas de fidelidade e retidão? Não tanto a ameaça de castigo quanto a promessa de grandeza. E o que pode convencer as gerações vindouras de que os açoites destrutivos sob os quais se curvaram, na verdade não são para sua dissolução final, mas para sua restauração? A convicção é de que não existem meramente como nação qualquer, mas com o propósito de levar as nações à redenção.¹³

13. Ver H. Junker, “*Sancta Civitas, Jerusalem Nova: Eine formkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie zu Is 2*”, *TTS* 15 (1962) 17-33.

2. Em dias futuros traduz uma frase que literalmente significa “depois destes dias”. Os hebreus não consideravam o futuro como fazemos. Ao contrário, olhavam para o passado e retrocediam para o futuro. Dessa forma o passado ficava diante deles e o futuro atrás. Por isso essa frase não é de caráter técnico no AT como uma referência a uma era milenar ou ainda um período para além daquele.¹⁴ É possível encontrar evidência de seu significado nos costumes de Gênesis 49.1; Números 24.14; Deuteronômio 31.29; Jeremias 23.20; 30.24, onde os eventos mencionados estão dentro do tempo e não no final do tempo ou além dele. Não obstante, isso não equivale negar que a frase possa ser usada de uma forma mais técnica (cf. Jr 48.47; 49.39; Ez 38.16; Dn 10.14; Os 3.5) para indicar a consumação da história. Importante mesmo é avaliar o contexto e ver como a frase está sendo usada. Com base nela, não se pode dizer que essa passagem só pode ter referência à era milenar. Num sentido mais próximo, ela pode estar relacionada à era da Igreja quando as nações afluem para Sião com o fim de aprender com ela os caminhos de Deus por meio de sua encarnação em Cristo. Por certo que esperamos a segunda vinda de Cristo para o pleno cumprimento dessa promessa, mas o cumprimento parcial começou no Pentecoste.

É por esse prisma que alguém deve ver a promessa da eminência do templo sobre o monte. É possível que os cataclismos que apontam para o fim do tempo introduzam o templo sobre o monte mais alto do que os circunjacentes a ele, porém não se faz necessário ao significado da passagem (ver Calvino). Muitas das religiões antigas viam seus deuses como que habitando num alto monte (Olimpo para os gregos ou Cássio para os fenícios). O que Isaías estava asseverando era que viria um dia em que se evidenciaria que a religião de Israel era *a* religião; que seu Deus era *o* Deus. Afirmar que seu monte viria a ser o mais elevado de todos era uma forma de pôr essa asseveração numa figura que seria inteligível ao povo daquele tempo.

3. As nações se estimulam reciprocamente sobre o bem que lhes fora revelado. Calvino observa que essa é a evidência da fé genuína: buscar atrair outros o quanto possível. Séculos depois de Isaías, Malaquias comentou que, se os judeus não apreciassem o que possuíam em

14. Cf. Akk. *ahirat ûmi*; G. W. Buchanan, *JNES* 20 (1961) 188.

Deus, certamente que os gentios o fariam (Ml 1.11,14),¹⁵ uma predição que se revelou genuína na era cristã e a qual Isaías parece mencionar aqui (cf. também 56.1-8).

para que nos ensine (...) e **para que andemos...** A presença das conjunções no início de cada uma dessas sentenças pressupõe uma relação não só entre as sentenças, mas com a sentença de estímulo: *vamos*. Tudo indica que essa relação é proposital.¹⁶ E, assim, ir é com o propósito de ser ensinado; e ser ensinado é com o propósito de andar. Existe aqui uma verdade profunda. Os que não abandonam sua própria auto-suficiência e não vão a Deus não podem aprender os caminhos dele (e os seus próprios). Aprender, porém, é com o propósito de viver. Não tem finalidade em si mesmo (2Tm 3.7). Aqui está mais uma forma na qual se exhibe o quadro bíblico da parceria interativa do divino e do humano. A não ser que Deus nos ensine, não podemos andar; porém, a não ser que ajamos, ele não pode nos ensinar. Há também a importante implicação de que a retidão cúltica ou posicional é sem valor, a menos que seja acompanhada da retidão real e ativa.

é de Sião que vem a instrução. A posição enfática de *Sião*, aqui, realça o fato de que não há muitos caminhos para o céu. Há unicamente um caminho: por meio da verdade que tem sido mediada pela experiência histórica do povo cuja vida veio a centrar-se em Jerusalém. Ninguém precisa dar à cidade atual alguma sorte de estado semi-eterno a fim de reconhecer a importância da expressão. Jerusalém tornou-se um símbolo da auto-revelação de Deus ao longo da história, e não há vida fora daquele que se revelou supremamente nesse contexto.

4. Esse versículo esquadrinha as causas e as curas para o conflito. Qual é a explicação para as guerras e todas aquelas pendências menores que fomentam a guerra? Provém do desenfreado auto-engrandecimento. Quando uma pessoa ou nação decide que suprirá suas próprias necessidades, e que é o juiz final do que são suas necessidades legítimas e como essas necessidades serão supridas, os mais fracos são tripudiados e o resultado é a violência.¹⁷ Esse foi o quadro pintado no capítulo 1. A

15. A tentativa de Mauchline de fazer distinção entre "todas as nações" (v. 2) e "muitos povos" (v. 3) endossa a idéia de que nem todos crerão parecer uma passagem poética forçada.

16. GKC, § 165a; Williams, *Syntax*, §§ 187,518.

17. Como quando um alemão moderno decide que tem mais direito sobre o território polo-

sobrevivência (vs. 7-9), o culto manipulatório (vs. 10-15), a injustiça (vs. 16,17,21-23), a postura dos poderosos (vs. 23,29-31), tudo isso resultava da recusa de submeter a Deus seus desejos. Donde vem a paz? Do reconhecimento de que Deus é a fonte de todo bem, que nossas necessidades e nosso destino podem ser submetidos a seu juízo, e do conhecimento de que ele faz bem todas as coisas. As pessoas que têm aprendido tais verdades, e estão andando nelas (v. 3), podem conhecer o *sālôm*, ou “bem-estar”, e quando duas pessoas estão andando nesse caminho, podem experimentar juntas esse *sālôm*, porque ambas podem saber que seus interesses estão sendo protegidos por Deus, e ambas sabem que a outra submeterá a Deus suas necessidades, em vez de tentar satisfazê-las à força (Jo 14.27). Quando esses princípios se estendem às nações, o resultado pode ser a paz mundial. Entretanto, é louca a idéia de produzir a paz sobre alguma outra base (Jr 6.14; 8.11). A paz não passará de ilusão enquanto as pessoas e nações não se achegarem a Deus com o fim de aprender seus caminhos e andar por eles. Isso não significa que a Igreja meramente espera pela segunda vinda para receber a paz. Tampouco significa que a Igreja promove a paz com diálogos antes de conduzir as partes àquela encruzilhada onde submeterão a Deus suas necessidades.

5. Muitos comentaristas entendem esse versículo como a obra de um editor posterior (Marti, Gray e outros), suprimindo a transição da passagem seguinte. É possível que ela seja transicional, mas sua própria adequação à passagem argumenta em prol de sua originalidade, a menos que alguém pressuponha que Isaías mesmo não participou da presente ordem. O versículo claramente retrocede à afirmação dos gentios no versículo 3: *Venham, subamos (...) para que nos ensine (...) e para que andemos*. Como comentou Delitzsch, o profeta está tentando usar o exemplo dos gentios com o fim de provocar o povo de Deus a um santo zelo. A posição enfática de *Casa de Jacó* e sua correlação com *Deus de Jacó*, no versículo 3, endossam essa alegação. Indubitavelmente, é como se ele estivesse dizendo: se os gentios vierem em busca da verdade que possuímos (ver também 9.17-24 [Ing. 18-25]; 24.14-16; 42.10,12; 66.18-21), se vierem para a luz que mantemos (9.1 [Ing. 2]; 60.1-3,19), então

nês do que os polacos, ou se uma América moderna decidir que tinha o direito de tomar à força o petróleo do Oriente Médio.

devemos andar nessa luz. E assim, como notamos supra, a passagem se destina ao papel de despertar motivação, de encorajar as gerações passadas e futuras a abandonarem sua louca rebelião e a abraçar sua vocação em Deus. Essa verdade não é menos aplicável à Igreja hoje do que o foi a Israel de então. O futuro da Igreja é certo. A única questão é se escolhemos ser uma parte desse futuro por meio da atual obediência ao Senhor da Igreja.

2. A CASA DE JACÓ ABANDONADA (2.6-4.1)

a. CONFIANÇA NA HUMANIDADE (2.6-22)

(1) *Satisfeitos, porém, vazios (2.6-11)*

6 *Porque abandonaste¹⁸ teu povo, a casa de Jacó.¹⁹*

Pois se encheram²⁰ do oriente²¹

e de adivinhações²² como os filisteus.

Com os filhos de estranhos batem palmas.

7 *Sua²³ terra está cheia de prata e ouro;*

não há fim para seus tesouros.

Sua terra está cheia de cavalos;

não há fim para seus carros.

8 *Sua terra está cheia de ídolos.*

Ante a obra de suas mãos se prostraram;

diante daquilo que foi formado por seus dedos.

18. Abandonar aqui, *nāṭas*, não é absolutamente em qualquer sentido, mas tem referência a sua condição atual (Wildberger, cf. 32.14,15).

19. JPSV tem a leitura “abandonaste [os caminhos de] teu povo, ó Casa de Jacó”, uma sugestão atrativa.

20. A maioria dos comentaristas sugere que algo se desviou aqui, possivelmente *qēśāmīm*, “adivinhações” (cf. LXX, RSV). Ver comentário a seguir.

21. Note que *qedem* significa “antigo”, bem como “oriente”. Cf. Calvino: “se encheram do oriente.”

22. Cf. Driver, JSS 13 (1968) 37, o qual argumenta dizendo que o significado “adivinhação” é destituído de apoio aqui, e propõe que ele indica meramente “falar mal o hebraico”. Gray prefere adicionar *k* e convertê-lo em “mercadores”. Entretanto, a proposta de Delitzsch, “adivinhos das nuvens”, ainda parece plausível.

23. Heb. “dele”, provavelmente em referência a Jacó.

9 *A humanidade está humilhada,
e o homem²⁴ está abatido.
Não os perdoes.*

10 *Entrem nas rochas;
escondam-se no pó
de diante do terror do SENHOR
e do esplendor de seu poder.*

11 *Os olhos arrogantes do homem serão humilhados,
e a altivez dos homens será abatida.
Somente o SENHOR será exaltado naquele dia.*

Como já se mencionou, 2.6–4.1, encaixado entre dois segmentos cujos tons são de esperança (2.1-5; 4.2-6), está em violento contraste com eles – o tom aqui é de desesperança. Em contraste com a dignidade da humanidade sob o domínio de Deus, como representada naquelas passagens, aqui Isaías descreve a loucura da humanidade que tenta exaltar-se; 2.6-12 fala em termos mais gerais sobre essa loucura e seus resultados, enquanto 3.1–4.1 fala em termos mais específicos. Esse segmento revela um Judá que tem exaltado e adulado a liderança humana, experimentando a completa destruição daquela grandeza humana para indicar que ele é guiado por crianças e incompetentes. A seção parece afirmar que a verdadeira grandeza humana não pode vir a lume até que se permita que a grandeza de Deus resplandeça sobre todos. Até que isso aconteça, o potencial da humanidade é zero.

Embora haja pequena discordância relativa ao ensino geral de 2.6-22, há grande discordância sobre sua estrutura e forma. A maioria dos estudiosos tem acatado a opinião de Duhm de que esse é, formalmente falando, o material mais corrompido do livro. Essa opinião se baseia na dificuldade de achar unidade métrica ou estrófica, sobre determinados versículos difíceis onde uma palavra ou palavras parecem estar faltando (como no v. 6), sobre a repetição inexata de refrões (vs. 9,11,17; 10,19,21), sobre o começo abrupto e sobre o surgimento de passagens consideradas editoriais (vs. 18,20,21,22). Mesmo aqueles comentaristas

24. A distinção (LXX, AV) entre a tradução de *ʾādām*, “homem indigno”, e *ʾis*, “grande homem”, é desautorizada pelo uso hebraico. Os termos são sinônimos (cf. 31.8). Ver também sobre 5.15, n. 30.

tas que vêem o capítulo como uma unidade se sentem impelidos a fazer um bom trabalho de emenda.²⁵

Os que negam a unidade são ainda menos inibidos.²⁶ Mas, mesmo que se pudesse demonstrar que uma ou outra dessas reconstruções fosse correta (o que não pode ocorrer na ausência de qualquer evidência textual), é o texto atual que comanda nossa atenção. Qual é a significação da estrutura atual para nossa fé? Torna-se insustentável a pressuposição de que o texto foi manuseado displicente e cavilosamente.²⁷ Se de fato houvesse uma desorganização dos materiais, não seria possível rejeitar a hipótese do manuseio, e há boas razões para se crer que isso foi feito com cuidado e sob a inspiração divina. Por isso a dissolução da estrutura atual em busca de algum original ilusório não nos aproximaria mais daquilo que Deus pretendia que seu povo ouvisse,²⁸ ao contrário, nos afastaria ainda mais. Por certo que há erros tanto de intenção quanto de acidente, e eles devem ser investigados. Mas editar e reconstruir não faz parte da categoria de erro.

Aliás, a estrutura da passagem é suficientemente inteligível. Os versículos 6-11 descrevem a causa do problema (orgulho humano e auto-suficiência) e declaram em termos breves o efeito (humilhação). Os versículos 12-17 continuam a afirmação de uma maneira figurada com maior vigor. Os versículos 18-22 expressam o efeito ainda mais veementemente e concluem com o devastador versículo 22, a palavra final sobre a glória humana. O uso dos refrães repetitivos e o entrelaçamento de refrães verbalmente diferentes, porém tematicamente semelhantes, só servem para intensificar o efeito.²⁹ Se ficar evidente que o material é “desenvolvido” (*entwickeln*, Wildberger), então que assim seja, porém foi desenvolvido para um resultado muito bom.

25. Por exemplo, Kissane; B. D. Napier, “Isaiah and the Isaian”, *VTSup* 15 (1966) 240-251.

26. Assim Scott: versículos 6-11, 18-21, 12-17; Duhm: versículos 11-17, 6-10, 18-21; Gray: versículos 19, 6-9 (11), 10-17 (18, 20-21, 22). Skinner nega que seja possível reconstruir os originais (cf. também Kaiser).

27. Sobre o valor do MT, cf. H. M. Orlinsky, “Studies in the St. Mark’s Isaiah Scroll I”, *JBL* 69 (1950) 149-166.

28. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadélfia: Fortress, 1979), pp. 336-38.

29. Napier, *op. cit.*

A recorrência de *o dia do SENHOR*, ou *aquele dia* (vs. 11,12,17,20), e a mudança da segunda para a terceira pessoa em referência a Deus vieram a ser para Kaiser um pressuposto de que a ocasião da passagem foi um dia de festa quando o profeta pretendia rogar a Deus em favor de seu povo, mas então foi vencido pelo pecado deles, de modo que o que começou como uma petição se transformou numa denúncia. Essa é uma sugestão atrativa, porém um tanto especulativa (cf. Os 9.5,6).

6. A forma abrupta da mudança de 2.5 tem levado muitos comentaristas a pressuporem que o início original foi perdido, ou que originalmente o povo foi acusado de abandonar o Senhor (como faz o Targ.). Uma vez mais, a questão primordial deve lidar não tanto com as origens quanto com a significação do texto atual. Por que a forma abrupta? É possível que o *kî* inicial, “porque”, ajude a explicar a relação com o precedente. Por que é imperativo que o povo de Israel aprenda a andar na luz? Porque Deus os abandonou em sua presente condição, e nenhuma esperança futura pode obscurecer esse fato. A própria forma abrupta da mudança serve para sublinhar essa verdade. Eles não podem, na expectativa de algum ideal futuro, continuar vivendo em seu pecado. Antes, essa expectativa deve motivá-los a lidar com as realidades do presente. Se não mudarem seus caminhos (como de fato não fizeram), então a restauração só pode vir a eles por meio da humilhação e da destruição de suas falsas esperanças.

Qual é a causa de suas tribulações? É a exaltação da humanidade, tal como foi exemplificado nas religiões dos vizinhos de Israel. O contraste entre os versículos 3 e o 6 é digno de nota. Ali as nações subiram a Jerusalém para aprender os caminhos de Deus. Aqui Jacó está cheio dos caminhos dos gentios. Ali Deus é exaltado e governa a paz. Aqui a humanidade é exaltada e governa o terror.

O sentido exato de *se encheram do oriente* não é claro. É possível que o profeta esteja meramente fazendo uma afirmação geral de que Israel tomou por empréstimo os caminhos da Assíria e Babilônia, as grandes civilizações antigas. Entretanto, se a tradução *adivinhação* for correta no versículo seguinte, então tudo indica que algum termo paralelo para “adivinhação” seja necessário aqui. Já foi proposto (cf. BHS) que *miqsām*, “adivinhações”, desapareceu por acidente por causa de sua similaridade com *miqqeḏem*, “do oriente”. E assim a linha deve ser

lida “Eles estão cheios de adivinhações do oriente e vaticinam como os filisteus” (cf. RSV; note também a LXX e o Targ.). Em qualquer caso, o profeta está dizendo que Israel emprestou dos pagãos os caminhos do oriente para o ocidente.

A frase final do versículo 6 é também difícil. A variedade de traduções nas versões põe em relevo tal dificuldade. Como o texto se encontra, *com os filhos de estranhos batem palmas*, parece uma referência às alianças com estranhos que envolviam pelo menos um reconhecimento tácito dos deuses estrangeiros. Não obstante, o fato de o significado não ser atestado em outro lugar, e assim alguns têm sugerido uma confusão de homófonos aqui, sendo que a palavra correta é *šāpak*, “abundar”. Essa sugestão acarretaria entender ou *filhos* como termo metafórico para práticas (“nas práticas dos estranhos que abundam”) ou emenda radical.³⁰

O uso de adivinhação e mágica era estritamente proibido a Israel (Lv 19.26; Dt 18.9-14), pois por essas práticas os pagãos procuravam granjear o controle de seus próprios destinos e manipular os deuses. Como tem sido sempre o caso com a raça humana, viam a conquista da segurança nacional e pessoal como o alvo supremo, e criam que a manipulação dos deuses por meio da mágica era o caminho para a conquista desse alvo. Deus, porém, chamou os hebreus para confiar-lhe sua segurança em plena confiança e volver sua atenção para a justiça e a retidão. Esse foi o dilema que Israel enfrentou ao longo de sua história. Dar ouvidos a Deus, ou às nações? Nesse ponto, o profeta diz que deram ouvidos às nações.

7,8. Tendo feito a acusação geral de que Judá e Jerusalém estão cheios dos caminhos pagãos, Isaías agora prossegue detalhando esses caminhos. A acusação é que estão cheios de riquezas (v. 7a), armamentos (v. 7b) e ídolos (v. 8a). Essa é uma forte reminiscência de Deuteronômio (especialmente 17.16,17), onde o acúmulo de poderio militar e riquezas é proibido ao rei com base no fato de que levariam o rei a afastar-se de Deus. Isso é exatamente o que aconteceu no caso de Salomão (1Rs 10.26–11.8). O anseio por essa segurança mundana guiou à assimilação desses deuses mundanos.

30. Sobre o primeiro, cf. JPSV, Targ.; sobre o último, ver D. W. Thomas, *ZAW* 75 (1963) 88-90; cf. também Driver, *JSS* 13 (1968) 37.

Judá teve tudo quanto poderia fazê-lo grande, fisicamente falando. O longo reinado de Uzias, durante a calmaria assíria anterior à ascensão de Tiglate-Pileser III (745 a.C.), propiciara uma oportunidade inigualável a qualquer um de acumular riqueza e poder, desde o tempo de Salomão (2Cr 26.6-15). Mas, a menos que a riqueza e o poder fossem subentendidos como sendo apenas dom divino, e não obra das mãos humanas mediante os ídolos, finalmente provariam ser maldição. Pois a idolatria em última análise não passa de criação do homem, criado à imagem de Deus, com o propósito de alcançar os fins humanos. Ela é assim a exaltação máxima do gênero humano.

Mas a idolatria, finalmente, é loucura, e Isaías representa esse fato com a palavra que ele usa aqui, ou seja: *ʾelilîm*, “sem valor” (cf. Zc 11.17, “pastor sem valor”; e Jó 13.4, “médicos sem valor”). É bem provável que haja aqui um jogo de palavras, pois “deus” é *ʾel*. Estes, porém, não são deuses, são deuses de invenção humana (40.18-20; 41.6,7,28,29; 44.9-20; 45.16-20; 46.1,2,5-7). Quão louco é denominar de divino o que mãos humanas fizeram.³¹ Se a deidade é de alguma forma a imagem ou o produto do gênero humano, então o mundo é sem sentido ou propósito.

9-11. Isaías já disse que Israel está cheio da melhor sabedoria mundana: é por meio de riqueza, poder e controle de seu próprio destino que os seres humanos se tornam grandes. Mas o fato é que isso não será assim. Serão humilhados e rebaixados (v. 9). Seus olhos se baixarão de vergonha, sua eminência anterior se fará em nada (v. 11). Ocultar-se-ão por entre as rochas e fendas (v. 10; cf. vs. 19-21; Ap 6.15-17). Por que isso será assim? Certamente porque a verdadeira fonte de grandeza se dissipará. O Deus de quem seu culto egoísta os alienou desaparecerá, e não existirá razão alguma para gloriar-se na grandeza humana mais do que haveria para enaltecer uma lanterna em pleno meio-dia. Mas o enaltecimento do gênero humano de outra forma desvaloriza a humanidade, forma essa que tem transparecido na moderna filosofia existencialista.

31. O argumento de Y. Kaufmann é que os israelitas não entendiam a natureza da idolatria (os deuses eram mais que meras imagens), uma vez que as afirmações que Isaías faz não são satisfatórias. Isaías está atacando a filosofia em seu ponto mais fraco. Pois, embora o ídolo fosse tudo menos deus, certamente ele era contínuo com o deus. Não obstante, ele foi feito por um ser humano. Ver Introdução para discussão ulterior.

Se o homem é deveras a medida das coisas, então a vida é sem sentido ou valor, pois cada um de nós sabe que não contém o significado da vida em nosso ser. Tendo nos esforçado por tornar-nos os soberanos do universo, nos tornamos vítimas inexpressivas de um mau jugo em um vasto cosmos: aptos a fazer idéia do significado quando não há nenhum. E assim, mesmo antes da manifestação de Deus, nossa busca de total auto-suficiência nos reduziu a nada. Tanto mais isso se faz verdadeiro quando o vemos *no esplendor de seu poder*. Os reis assírios eram amantes do uso de tais frases para gabar-se do impacto de seu aparecimento fora dos muros de alguma cidadezinha (cf. Senaqueribe, *ANET*, p. 287), mas será verdadeiro terror nos depararmos diante do Deus Santo depois de havermos vivido nossa vida para nós mesmos.

9. Não os perdões tem ocasionado uma boa medida de discussão no meio erudito; em parte, alguém suporia, em virtude da dificuldade teológica que a frase gera, mas também por causa da forma abrupta da frase. Skinner sugere que ela foi tirada da margem e transferida para o texto, de uma versão já adulterada do original. Ele é forçado a apresentar tal sugestão em razão de todas as versões atestarem a frase. Outras sugestões provêm da emenda de *tiššā'*, “tu (não) perdoarás”, para *šē'ṭ*, “levar” (daí, “Como pode haver para eles soerguimento?”³²), para uma redivisão indiscriminada das consoantes (Scott).³³

Pressupondo que a tradução tradicional seja correta, como alguém entenderia a frase? Ela parece expressar o profundo desespero do profeta acerca da condição de seu povo. Ele parece quase apavorado diante do fato de que Deus pudesse abrandar e, em violação de sua própria justiça, esquecer seus pecados hediondos. Como tal, essa frase expõe o problema do pecado. Ele não pode ser meramente esquecido; ele tem de ser punido; do contrário seria quebrada toda a cadeia de causa e efeito sobre a qual o mundo está edificado. Mas o castigo por brincar de deus não pode ser menos que o banimento de Deus, uma negação do propósito divino na criação dos seres humanos – comunhão consigo mesmo.

32. Driver, *JSS* 13 (1968) 37.

33. NIV “Não os levantes” tem por base uma possível tradução de *tiššā'*, mas perdoar seria mais comum para essa construção com a preposição / anexada à palavra seguinte (cf. BDB, p. 671), a não ser que / fosse tomada como sendo o sinal do objeto direto, como no aramaico (F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic* [Wiesbaden: Harrassowitz, 1963], p. 56). LXX parece endossar a interpretação tradicional: “Eu não os liberarei [perdão?].”

Qual seria a solução? Os capítulos 1–39 na verdade nunca respondem a pergunta. Somente na segunda parte do livro a resposta vem a lume (43.1-7; 44.21,22; 52.7; 53.12; 59.15-21; 63.1-6). Mas, seja qual for a resposta, ela não será encontrada em agir como se o pecado não tivesse sido cometido.

(2) *Altivo, porém abatido (2.12-17)*

12 *Porque o SENHOR dos Exércitos tem um dia
contra tudo o que é soberbo e altivo,
contra tudo o que é exaltado – será abatido*³⁴

13 – *contra todos os cedros do Libano, altivos e exaltados,
e contra todos os carvalhos de Basã,*

14 *contra todos os montes altos,
e contra todas as colinas altaneiras,*

15 *contra toda torre alta,
e contra todo muro fortificado,*

16 *contra todo navio de Tarsis,
e contra todo objeto admirável.*³⁵

17 *A arrogância do homem é abatida,
e a altivez do gênero humano será humilhada.*³⁶
Só o SENHOR será exaltado naquele dia.

Essa estrofe expande o tema dos versículos 9-11 numa forma poética. Não deixa dúvida de que unicamente Deus é sublime e exaltado (vs.

34. A última frase parece interromper a estrutura paralela, e algumas traduções modernas a substituem pelo paralelo “exaltado” (assim RSV, NEB, CBAT, mas cf. JB, AV, NASB, NIV). A LXX parece endossar esta com uma leitura aparentemente combinada: “contra todo aquele que é altivo e altaneiro, e serão humilhados.”

35. Um hapax legomenon que foi tradicionalmente tomado como sendo de *sāḫā* e tendo algo a ver com aparecimento ou exibição (AV “quadros aprazíveis”). Mas o paralelismo claramente demanda algo que tenha relação com navios (LXX “toda exibição de navios excelentes”; combinação?). BHS sugere a emenda de *s’pīnōt*, “navios”. Scott emenda a *k^estyōt*, “pálio, toldo” (com referência a navios; cf. Ez 27.7). Talvez seja mais simples considerá-lo um estrangeirismo egípcio, *sk.ty*, um tipo de navio (Kaiser, BHS), que poderia ser um cognato de Ugaritic, SBLDS 37 (Missoula: Scholars, 1978), pp. 41-42.

36. *sāpēl*, “ser prostrado”, ocorre exclusivamente em Isaías com esse significado (2.9,11, 12,17; 5.15 [duas vezes]; 10.33; 29.4; 32.19; 40.4; 57.15 [duas vezes]).

11,17; 6.1; 52.13; 57.15). Nada mais é sublime a não ser por sua permissão. O contraste com os versículos 1-4 é muito notável. Ali, como um ato da graça, Deus promete exaltar Jerusalém à condição mais sublime de onde Israel ensinará às nações os caminhos de Deus. Aqui, tendo aprendido os caminhos das nações e tendo tentado usar aqueles meios (riqueza, poder e idolatria) para exaltar-se, os hebreus, juntamente com tudo mais que se exalta, são cravados no chão. Quando exaltamos a Deus, nós também somos exaltados (57.15). Quando nos exaltamos, inevitavelmente nos humilhamos, deixando exaltado somente Deus.

O dia do Senhor é um tema proeminente nos profetas (13.6; Am 5.18,20; Jl 1.15; 2.1,11,21; Sf 1.7,14; Zc 14.1; Ml 3.23 [Ing. 4.5]).³⁷ Tudo indica que a frase teria sido usada popularmente para denotar um tempo quando Deus vingaria seu povo e abençoaria seus esforços. Mas a palavra do profeta era que o dia do Senhor seria um tempo de destruição e terror, e só depois desse tempo é que a bênção poderia vir (Am 8.11; Is 11.10; 12.1; Zc 14.1; Ml 3.23 [Ing. 4.5]). Era preciso desenganar os israelitas da idéia de que, só porque eram chamados pelo nome de Deus, mereciam seu favor. Seguramente, a bênção resultou da eleição, mas só se essa eleição fosse confirmada no viver humilde e justo.

Parece extraordinário que tantos comentaristas sintam dificuldade em perceber algo além de uma referência literal aqui (assim Cheyne, Skinner, Gray). É difícil entender por que Deus estaria contra algo na natureza meramente porque ela é forte ou elevada. As várias tentativas para explicar esse ponto de vista são todas forçadas e tudo se converge para o figurativo (os cedros do Líbano usados para construir grandes edifícios, a natureza sob castigo pelos pecados do gênero humano; cf. Delitzsch, Cheyne). Evidentemente, a oposição de Deus é à arrogância e ao orgulho humanos. É isso que o profeta está atacando (vs. 9,11,17,19-22; cf. Mauchline). Além do mais, Isaías usa regularmente a natureza, e particularmente as árvores, de uma forma simbólica (1.30; 6.13; 9.9 [Ing. 10]; 10.33-11.1; 44.14; 60.16; cf. também Ez 31.1-18 para uma

37. Sobre o "dia do Senhor", cf. G. von Rad, "Origin of the Concept of the Day of the Lord", *JSS* 4 (1959) 97-108; A. Lefèvre, "L'expression 'en ce jour-là' dans le Livre d'Is", em *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris: Bloud et Gay, 1957), pp. 174-79; P. A. Munch, *The Expression Bajjôm Hahu': Is It an Eschatological Terminus Techincus?* (Oslo: 1936); P. Verhoef, *Die Dag van die Here*, *Exegetica* 2/3 (The Hague: Uitgeverij van Keulen, 1956), pp. 12-28; R. Klein, "The Day of the Lord", *CTM* 39 (1968) 517-525.

figura extensa). E assim há muita razão para ver a passagem como figurativa (ainda que não alegórica, onde cada elemento representaria uma coisa específica). O profeta escolheu uma série de itens que visualmente representam a condição espiritual de Israel. Kaiser sugeriu que visualiza aqui um vendaval, acompanhado de um terremoto, arremessado do norte (lar de Deus, 14.13; cf. *UT*, 51:19-20; *ANET*, p. 133) e alcançando toda a trajetória para o extremo sul e se detendo em Elat.³⁸ Tudo o que é grande e impressionante está derrubado. Assim será com o orgulho humano no dia em que o Senhor agir. Tão certamente como o vento arranca as árvores e afunda o navio, e tão certamente como o terremoto move os montes e derruba os muros, assim o terror do Senhor removerá toda pompa e pretensão humanas.

(3) *Reduzidos às cavernas (2.18-22)*

18 *Os ídolos serão de todo destruídos.*³⁹

19 *Eles entrarão nas cavernas das rochas,
buracos no pó,
de diante do terror do SENHOR,
e do esplendor de seu poder,
quando ele se levantar para aterrorizar a terra.*

20 *Naquele dia os homens lançarão
seus ídolos de prata e os ídolos de ouro,
que fizeram para adorá-los,
às toupeiras⁴⁰ e aos morcegos*

21 *a fim de entrar nas cavernas das rochas,
e nas fendas dos penhascos,
de diante do terror do SENHOR,
e de diante do esplendor de seu poder,
quando ele se levantar para aterrorizar a terra.*

38. Cf. 2 Crônicas 20.36,37. Há muito que se cria ser “Társis” uma referência a Tartessus na Espanha, e assim figurava o fim do mundo (Jn 1.3), mas pode ser uma referência a um de inúmeros lugares para a refinaria de metal. Ezion-geber parece um lugar estrangeiro de onde se embarca para a Espanha. De qualquer modo, esses seriam grandes navios singrando o oceano.

39. MT perdeu a desinência plural desse verbo por meio de haplografia; cf. IQIs^a (Rosenbloom, *The Dead Sea Isaiah Scroll*, p. 7; cf. também *BHS*).

40. MT *lahpōr pērōt*: Theodotion *parparot*; IQIs^a *lhprprym*. MT parece ter equivocadamente dividido um substantivo que é formado de um modelo reduplicado.



22 *Assim seja feito com o homem
em cujas narinas está o fôlego.
Por que o levar em consideração?*

Como já se mencionou na introdução a 2.6-22, essa estrofe final expressa de forma a mais vigorosa o efeito das tentativas humanas em se auto-engrandecer. Embora o autor ainda se expresse por meio de figuras, essas figuras são ainda mais explícitas do que aquelas dos versículos 12-17. O estilo mais prosaico tem levado os estudiosos a considerá-la como obra de um anotador que amplia os versículos 9-11 (Duhm, Marti). Mas não há razão para crer que o próprio profeta não tivesse ampliado e entretecido seu pensamento dessa forma. Os ídolos, por meio dos quais buscavam deificar-se, serão lançados fora e seus metais preciosos serão abandonados aos morcegos e às toupeiras, o impuro, ao impuro. Os seres humanos que buscavam sentar-se no trono de Deus correrão em busca de esconderijo, nas fendas e nas cavidades das rochas, quando Deus, o Deus único, se manifestar. Diante dele, quem poderia crer que os seres humanos fossem de alguma valia?

18. Esse versículo parece transitivo em força. Por isso alguns estudiosos o vêem como a conclusão dos versículos 12-17, em que ele declara o efeito final da teofania. Outros o põem, como fazemos, com os versículos 19-22, visto que parece falar de resultados mais diretos, como fazem aqueles versículos. Em qualquer caso, o ponto é claro. Quando Deus se manifesta, todas as tentativas para deificar as partes da criação são vistas pelo que são – mera loucura.

19-21. Aqui se descreve o auge da humilhação. Os seres humanos se converteram em trogloditas. Sua furiosa ambição de ser Deus lhes roubou inclusive a dignidade que poderia ter sido legitimamente sua. Tivessem eles se submetido a Deus em reconhecimento de sua grandeza e de seu direito de governar suas vidas (o temor, *yir'â*, do Senhor), então teriam sido seus amigos (Sl 25.14), um pouco menores que o próprio Deus no domínio da criação (Sl 8.6-9 [Ing. 5-8]). Mas, uma vez tendo recusado o temor do Senhor, agora experimentam seu terror (*paḥād*),⁴¹ pois ele agora vem na qualidade de inimigo e eles não têm

41. “Infligir terror à terra” (lit. “levar a terra a tremer de medo”) é outra paranomásia de Isaías, *la'ʾrōš hā ʾāreš*.

nenhuma defesa (1.24). Aqui está o paradoxo da fé: tentar exaltar-me é transformar-me em nulidade, é pôr-me à deriva num universo sem sentido, é enfrentar os inomináveis horrores que me ameaçam; submeter-me ao Senhor exaltado é saber erguer-me do pó, ser declarado seu filho e ser feito vice-regente do universo, o lar de meu Pai.

20. Esse versículo demonstra uma vez mais a habilidade do profeta em matéria de ironia e sarcasmo, pois na estrutura do versículo *ídolos de prata e ídolos de ouro* (usando *ʿlilim* “sem valor”), chega ao fim do primeiro verso, enquanto *toupeiras e morcegos* chegam ao fim do segundo.⁴² E assim o efeito é justapor a suposta preciosidade dos ídolos com escrupulosidade sentida para com os roedores pequenos e impuros. Deuses poderosos? Dificilmente. As mesmas pessoas que fizeram os ídolos *para adorá-los* (uma frase notável), agora os arremessam ao seu verdadeiro território. O Deus que é o único digno de culto se manifestou.

22. Esse versículo esclarece que a passagem não poderia estar falando principalmente da idolatria. Ela não nos informa sobre o que “é feito dos ídolos”. Ao contrário, ela nos informa sobre o que *será feito com o homem*. A idolatria é um resultado, não uma causa. É a exaltação do homem que resulta em idolatria. O problema é a tendência dos seres humanos de tornar-se o centro de todas as coisas e de explicar todas as coisas em termos de nós mesmos. Das altitudes dos versículos 6 e 7 mergulhamos até atingir essa profundidade. Existe algum motivo para gloriar-se na humanidade? Absolutamente nenhum. Pois somos mortais, tão transitórios como uma miragem, tão destituídos de permanência como o fôlego (Sl 90.3-8). Embora a maioria dos comentaristas modernos, começando com Duhm, tenha desconsiderado a originalidade desse versículo (ele está ausente na LXX, ainda que presente nas demais versões), e alguns o têm inclusive denominado “sem sentido, ou, pelo menos, sem relação” (Scott), sua adequação para esse contexto é notável (cf. Delitzsch e Kissane). De uma forma cortante e abrupta (semelhante ao v. 9c em seu modo imperativo),⁴³ ele sintetiza a essência de

42. Cf. S. Libermann, “*lahpōr pērōt wʿlāʿtallēpim* (Is 2.20)” [às toupeiras e aos morcegos], *Leshonenu* 29 (1965) 132-35; N. H. Tur-Sinai, “*lahpōr pērōt wʿlāʿtallēpim* (Is 2.20)” [às toupeiras e aos morcegos], *Leshonenu* 26 (1961) 77-92.

43. Aqui quase chega a perguntar se Deus está em pauta aqui (como no v. 9), visto que o profeta diz que o homem não é digno da consideração de Deus.

tudo o que tem sido dito. A tentativa dos seres humanos mortais de se exaltarem acima de Deus é algo absurdo; tais atos constituem a perfeita evidência de que os que agem assim não são dignos de ser levados a sério. Se o glorioso destino de Israel vai se concretizar, não será com a dependência do homem (cf. Sl 8.6 [Ing. 5]; 56.5,12 [Ing. 4,11] para reflexões semelhantes sobre o valor intrínseco do homem). Tal pensamento conduz diretamente ao próximo segmento, capítulo 3, onde a loucura da dependência dos líderes humanos é explorada mais especificamente. Assim o versículo 22, de uma maneira bem efetiva, resume a afirmação geral de 2.6-21 e se move em direção das afirmações específicas e concretas de 3.1-4.1.

b. A LOUCURA DA DEPENDÊNCIA HUMANA (3.1-4.1)

(1) Meninos em lugar de homens (3.1-7)

1 *Porque eis que o Soberano, o SENHOR dos Exércitos, está para remover⁴⁴ de Jerusalém e de Judá tanto o sustento quanto o apoio: todo o sustento de pão e todo o sustento de água:*

2 *o poderoso e o guerreiro,*

o juiz e o profeta, o adivinho e o ancião,

3 *o capitão de cinqüenta e o homem de destaque,*

o conselheiro, o artífice hábil e aquele que é perito em encantamentos.⁴⁵

4 *Dar-lhes-ei meninos por capitães, e tiranos⁴⁶ governarão sobre eles.*

5 *O povo oprimirá um ao outro, cada homem contra o outro, cada homem contra seu próximo.*

44. Com *hinnēh*, o particípio ativo tem uma função inceptiva. Assim, “está para remover”.

45. É praticamente certo que a AV, “oradores eloqüentes”, é incorreta. Lit. “alguém que sabe cochichar” se refere a um encantador (3.20; Jr 8.17; Ec 10.11).

46. “tiranos” (AV e RSV “bobos”), *ta’alûlîm*, ou é um substantivo abstrato, significando “capricho, malícia”, ou um plural literal, significando “leviano”. *’ālāl* no Hithpacl significa “agir sem consideração” (Nm 22.29; Êx 10.2; 1Sm 6.6; Jz 19.25). NEB, “governará enquanto a fantasia os leva”, é uma tentativa de representar esse significado em inglês.

*Meninos insultarão anciãos,
e o indigno ao nobre.*

6 *Quando alguém se chegar a um de seus irmãos,
da casa de seu pai [dizendo]:*

*“Você tem roupa; então será nosso líder,
e esta ruína estará sob sua mão”,*

7 *naquele dia, ele erguerá [sua voz],⁴⁷ dizendo:*

“Eu não sou curador.⁴⁸

Em minha casa não há pão e não há roupa.

Você não fará de mim um líder do povo.”

O segmento 3.1–4.1 segue a 2.6-22, apresentando particulares das afirmações gerais dadas ali. Ele dá continuação ao contraste entre o altivo e o humilde, descrevendo em linguagem concreta e clara a loucura de depender alguém da liderança e da glória humanas. Tal dependência finalmente teria efeitos desastrosos. Em lugar dos “grandes” homens que a nação tinha adulado, esperando que fizessem milagres em seu favor, será governada por incompetentes e perdulários. Em lugar de toda sua glória, haverá opróbrio e perda. Assim, embora não necessariamente escritos ou verbalmente expressos como uma unidade, os materiais em 2.6–4.1 endossam um único ponto: a dependência da humanidade não levará a uma realização do destino descrito em 2.1-5. Aliás, ela conduz a uma direção diametralmente oposta: a dissolução.

A estrutura dos materiais no capítulo é uma questão de considerável desacordo. Embora seja geralmente reconhecido que há dois agrupamentos maiores (3.1-15 e 3.16–4.1), não existe unanimidade concernerente à relação entre os dois agrupamentos e ainda menos concordância sobre o arranjo interno de 3.1-15 (ver abaixo). Quanto à relação de

47. Note que 1QIs^a afixa um *waw* a *yīššā'*, “ele erguerá”, numa evidente tentativa de expressar a idéia de “então”, mesmo que *waw* confunda os tempos. Cf. Rubenstein, *VT* 6 (1952) 70. “Levantar a voz” é um idiotismo ugarítico comum (cf. *UT*, 129:15; 127:40; 1 *Aqht* 117,136). Para a mesma elipse, onde o sujeito do verbo não é expresso, cf. 42.2.

48. *hōbēs*, “curador”, a LXX traduz como *archēgós*, “líder” (NEB “senhor”); o Targum, como “cabeça”. Entretanto, o uso metafórico de “curador” é inteiramente em atenção à compreensão de Isaías das necessidades mais profundas da comunidade de 1.5,6; 5.7. Ele pode estar dizendo que um refugiado perceberá melhor as verdadeiras necessidades do que os atuais amantes de glória.

3.16–4.1 com 3.1-15, parece haver boa razão para entendê-la como uma particularização final do destino e loucura da glória humana. Por meio do uso de imagem, Isaías faz a natureza do orgulho humano, bem como os resultados desse orgulho, vívidos e palpáveis, o que não poderia fazer o argumento abstrato. Outros exemplos do uso de imagem completar ou reforço de argumento aparecem em 1.30,31; 5.1-7; 14.9-20,34,35; 44.12-20; 47; 55.12,13; 63.1-6. Sob esse prisma, não há razão para separar uma da outra as duas partes do capítulo.

3.1-15 é um oráculo de juízo sobre Judá e Jerusalém. O resultado de sua malfadada dependência será deixar-se governar por aqueles que são, figuradamente falando, crianças. Fazer dos grandes homens a fonte da grandeza de uma nação termina sempre com a morte dos grandes homens. A menos que a grandeza surja do seio da própria comunidade, uma condição que é finalmente o resultado da confiança em Deus, nenhum grande líder se erguerá dela. Em vez disso, os líderes refletirão meramente a pobreza espiritual da comunidade. Isso estava acontecendo em Israel durante os primeiros anos do ministério de Isaías; um líder fraco seguia outro enquanto a nação parecia propensa a devorar-se antes que a Assíria pudesse alcançá-la. Isaías, aqui, está advertindo Judá, dizendo que ele não está na posição de ser presunçoso. Sua atual atitude de glorificar a humanidade o destinava à mesma sorte.

Como já se mencionou, a estrutura desse segmento gera ocasião para debate. A maioria dos comentaristas modernos tem adotado alguma forma da divisão de Duhm (vs. 1-12,13-15), porém com variedade considerável.⁴⁹ Muito da importância desse argumento repousa sobre a asseveração de que os versículos 13-15 formam um poema separado, em virtude do estabelecimento de seu tribunal. Entretanto, o conteúdo dos versículos 13-15 se deduz logicamente dos versículos 8-12 (cf. Kissane) e arrazoar bem em prol da unidade essencial do material. Em contrapartida, depois do versículo 7 há uma mudança do futuro para o presente e do concreto retrocede a um estilo um tanto mais abstrato.⁵⁰

49. Ver Gray e Skinner com Duhm; Procksch, versículos 1-7,8-15; Kaiser, versículos 1-9 (11), 12-15; Kissane, versículos 1-4,5-7,8-11,12-15; Wildberger e Eichrodt, versículos 1-11,12,13-15; Scott, versículos 1-7,8-12,13-15.

50. Kaiser afirma que os versículos 8 e 9 suprem a razão na fórmula de ameaça. Mas para fazer isso ele deve alijar o versículo 10 e anexar o versículo 12 aos versículos 13-15, ambos os casos justificados simplesmente com o fim de criar uma forma reconhecível.

Tudo isso parece favorecer a divisão que Procksch faz dos versículos 1-7 e 8-15.⁵¹

1. Porque eis que o Soberano, o SENHOR dos Exércitos. Essa frase arma o palco para o anúncio do juízo. O *kî*, “porque”, ou liga a afirmação seguinte ao versículo 22 (Young, citando Dillmann), fornecendo a razão por que alguém não mais confiaria no homem, ou, mais provavelmente (cf. Marti), a conecta com o argumento inteiro em 2.6-22, expondo em termos particulares a resposta de Deus à exaltação da humanidade (cf. 2.9,11,12-21). A reiteração dos títulos divinos, como observado em 1.24 (ver também 10.16,33), contribui para a atmosfera de juízo. É ao Soberano, o Senhor dos Exércitos, que Judá enfrenta. O Deus Soberano, e não o homem soberano, determina seu destino. Tudo isso é completado com o uso de *eis*, *hinnēh*, que na linguagem profética tipicamente introduz uma ameaça.⁵² Embora *hinnēh* geralmente ocorra na terceira pessoa, como aqui, Isaías parece preferir a primeira em vários outros casos (cf. 8.7; 10.33; 28.2).

Sustento (*mas'ēn*) e *apoio* (*mas'ēnâ*) no hebraico são estreitamente relacionados, o primeiro sendo do gênero masculino e o segundo, do gênero feminino. O fato de a forma feminina aparecer somente aqui, com essa vocalização, enquanto a forma feminina é uma variante da forma normal dessa palavra (*miš'enet*), pressupõe que o profeta estava engajado num consciente jogo de palavras com o fim de enfatizar a totalidade da remoção (Skinner compara o inglês “*bag and baggage*”). Para muitos comentaristas, a especificação de pão e água parece fora de propósito, em que todas as referências a seguir se destinam a apoiar o derivado de líderes.⁵³ Não obstante, o juízo que Israel estava então experimentando, e que Judá um dia experimentaria, envolvia privação física ao mesmo tempo que destruição, e assim não há razão para excluir essa afirmação meramente por causa da unidade.⁵⁴ Além dessa consideração há uma possibilidade distinta de que as frases estão sendo usadas

51. Para um tratamento geral, cf. Schedl, “Rufer des Heils in heilloser Zeit”, *TGA* 16 (1972) 92-98; H. M. Weil, “Exégèse d’Isaie 3, 1-15”, *RB* 49 (1940) 76-85.

52. Ver J. Blau, *VT* 9 (1959) 130-37.

53. Ver Hitzig, Knobel, Cheyne, Duhm, Skinner, Wildberger.

54. Note também o ponto de Mauchline, de que é mais fácil imaginar alguém remover uma passagem como essa do que inseri-la no contexto. Delitzsch enfatiza que se perde um verso da linha se o mesmo for removido.

figuradamente, e daí para um impacto: Deus removerá nosso pão e água, isto é, nossos adoráveis líderes.

2,3. O Senhor remove os grandes homens, inclusive os líderes militares (*homem poderoso, guerreiro, capitão de cinqüenta*),⁵⁵ líderes políticos (*juiz, ancião, homem de destaque, conselheiro*), líderes religiosos (*profeta, adivinho, alguém que conhece encantamentos*)⁵⁶ e *artífices habilidosos*.⁵⁷ Isso é, por certo, precisamente o que aconteceu quando a Assíria, e por último a Babilônia, conquistou uma cidade (2Rs 24.14). Aqueles líderes que podiam fomentar rebelião depois que o exército vencedor tivesse passado foram deportados e substituídos por pessoas mais dóceis provindas de alguma região remota. Especialmente proeminentes na lista de Isaías são as pessoas que podiam fornecer diretrizes, que podiam dizer a alguém o que fazer. Já que Judá e Jerusalém tinham confiado mais no discernimento humano do que no divino, estava chegando o dia em que esse apoio seria removido. Então, provavelmente, seriam forçados a confiar na liderança divina novamente. É interessante a ausência de qualquer menção do rei. Delitzsch talvez esteja correto ao dizer que naquele tempo o poder real havia sido transferido das mãos dos reis para as mãos dos nobres e grandes. Indubitavelmente, isso foi assim nos dias de Jeremias (Jr 38.4-6,25-27).

4,5. Quando uma pessoa se entrega às mãos de líderes humanos, o resultado é desastroso. É evidente o senso de contraste do profeta. Judá, do domínio do poderoso, estará sob o domínio de uma criança. Em alguns casos, depois do exílio, para que pudesse ser literalmente verdadeiro: é possível que adolescentes assumissem a liderança simplesmente porque não havia outros. O mais provável, porém, é que Isaías esteja falando em termos figurados: Judá será governado por incompetentes.

55. "capitão de cinqüenta" também pode ter sido político. Cf. R. Knierim, ZAW 73 (1961) 159-160 (2Rs 1.9; Êx 18.25).

56. Note o comentário de Young com referência aos adivinhos e encantadores que serão privados de ambos os meios de apoio, legítimos e ilegítimos.

57. O reconhecimento de que o funcionário final descrito no versículo 3 é de um caráter que tem levado muitos à conclusão de que a habilidade especial, que é descrita nas palavras precedentes, estava com o mágico (p.ex., Gesenius). Não obstante, *h^rrāsīm* não implica necessariamente arte mágica. Assim, especialmente à vista de 2 Reis 24.14, que especifica artífices e ferreiros como estando entre os que foram forçados ao Exílio, e já que a poesia não demanda uma junção rígida aqui (juiz, profeta, adivinho e ancião evidentemente são quiasmáticos), é melhor deixar a habilidade sem especificação.

De fato (v. 12), esse já é o caso. A postura dos líderes pode parecer a de grandes homens, porém não passam de crianças. Quando uma nação permite que seus governantes creiam que governam em seu próprio benefício e em virtude de sua própria competência, tal nação traz sobre si a enxertia oficial, servindo a si mesma e, como resultado, revela irresponsabilidade. Então, quando o governo entra em colapso, todos os tipos de autoridade caem em descrédito e se permite que as inclinações naturais de seres humanos decadentes comecem a correr à solta (v. 5). O resultado é não alguma sorte de hierarquia, mas uma anarquia onde todos igualmente se devoram.⁵⁸

6,7. Isaías apresenta a profecia de um tempo em que Judá será governado por um João-ninguém, chegando a um clímax com um exemplo concreto. Ele prevê um tempo em que a terra se verá tão privada de liderança e tão golpeada pela pobreza, que a posse de um casaco constituirá motivo para a eleição de alguém para governar. Kaiser crê que a referência é a um tipo de manto sem manga, franzido, o qual no Oriente Próximo os governantes usavam.⁵⁹ Entretanto, como Young realça, *šimlâ* é a palavra regular para capa ou manto, e não há nada no contexto que automaticamente distinga este *šimlâ* de qualquer outro. Seria um tempo em que a posse de qualquer tipo de casaco poria alguém acima da plebe.

Contrário a Gesenius e às versões, o *kî* inicial quase certamente não deve ser traduzido por “porque”. Ao contrário, ele introduz uma afirmação temporal/condicional da qual o versículo 7 é a apódose, *Quando alguém se chegar a um [então] ele erguerá ...* Embora a LXX e o Targum não entendam assim, *esta ruína estará sob sua mão* parece ser um excelente exemplo do dom do profeta para a ironia (LXX, “Que meu alimento esteja em você”; Targ., “Que este tributo esteja em sua mão”). *Mão* é a expressão de autoridade e poder. Mas o que ali é deixado para governar? Uma ruína, nada mais. Não obstante, mesmo um monte de ruínas é mais do que um homem escolhido poderia aceitar. Diferente dos líderes autoconfiantes de outrora que, em sua arrogância, criam poder realizar tudo, esse homem castigado pela hecatombe teme

58. *niggas*, “oprimir”, um Niphal com um significado reflexivo.

59. Cf. quadros em G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, ed. rev. (Filadélfia: Westminster, 1962), p. 199; ANEP, n.º 439,441,447.

não poder fazer nada. Como líder, ele não podia alimentar nem vestir seu povo, e nem mesmo aceitará tal responsabilidade. É como se Isaías dissesse: como os poderosos jazem prostrados! Judá procederá de um tempo quando nenhum manto de glória era bastante grande para aceitar um tempo em que mesmo uma pilha de lixo representa mais responsabilidade do que uma pessoa desejaria.

(2) Rapina por liderança (3.8-15)

8 *Porque Jerusalém tropeçou,
e Judá caiu;
porque sua língua e suas obras estão voltadas para⁶⁰
o SENHOR,
para desafiarem os olhos de sua glória.*

9 *A expressão de seus rostos testifica contra eles,
e, como Sodoma, publica⁶¹ seu pecado, não o encobre.
Ai de seus próprios egos,
porque trouxeram dano a si mesmos.*

10 *Digam aos justos que bem lhes irá;
pois comerão o fruto de suas obras.*

11 *Ai do perverso; mal lhe irá;
porque sua retribuição será o que suas próprias mãos fizeram.⁶²*

12 *Meu povo – seus opressores são crianças,
e mulheres o governam.
Meu povo – seus guias os fazem desviar,⁶³
e confundem a vereda de seus passos.*

60. Para 'el, "para, para com", usado no sentido de 'al, "contra", ver BDB, p. 41. Mas, sob o prisma da frase paralela, "contra" não pode captar o sentido como o pode fazer a frase mais perifrástica, "em frente de" ou "direcionado para".

61. Ginsberg, "Some Emendations in Isaiah", *JBL* 69 (1950) 53, sugeriu "seus pecados contaram tudo" em lugar de "como Sodoma, declaram seu pecado" (vertendo *kis^edōm* e realçando "pecados" para tornar-se o sujeito).

62. IQIs^a traz *yāšūḥ*, "voltará", para MT *yē'āseh*, "será feito". Wildberger insiste que IQIs^a seria a redação correta, porque *yē'āseh* não é diferentemente usado nessa forma. Mas, por certo que *lectio difficilior* endossa MT.

63. A paranomásia refletida em algumas traduções inglesas, por exemplo, RSV "líderes transviados", não representa o hebraico.

- 13 O SENHOR se dispõe a pleitear;
*ele se levanta para julgar os povos.*⁶⁴
- 14 O SENHOR entrará em juízo
contra os anciãos de seu povo e seus príncipes:
*Você é quem queimou a vinha,*⁶⁵
o saque do pobre está em suas casas.
- 15 Por que⁶⁶ esmagaram meu povo
e moeram os rostos do pobre?
diz o SENHOR, o SENHOR dos Exércitos.

Como já se observou sobre 3.1-15, os versículos 1-15 são unidos por sua perspectiva sobre a situação corrente. É essa situação que explicará a destruição e humilhação preditas nos versículos 1-7. Os versículos 8-11 expressam em termos mais gerais sobre o povo, enquanto os versículos 12-15 focalizam a liderança do povo. Se for procedente que virá o dia quando não haverá alguém em condição de liderar o povo de Deus, assim será porque a liderança dos próprios dias de Isaías era covarde e gananciosa (vs. 14,15), liderando a nação para sua própria destruição (vs. 9,12). Que loucura, para Judá, adular aqueles que os destruía, enquanto, ao mesmo tempo, sacudiam de si o suave jugo de Deus (cf. Calvino).

8. O versículo começa com *kî*, “porque”, o que pode fornecer uma conexão específica com o versículo precedente, indicando por que o líder eleito recusará sua eleição (Young). Não obstante, em vista do tom geral adotado, parece preferível relacionar o *kî* a toda a seção precedente (3.1-7). Sob esse prisma, o profeta estaria dizendo que o bom governo desaparecerá da terra, porque a terra sofrerá um colapso. A maioria dos comentaristas considera *tropeçou* e *caiu* como proféticos perfeitos que são usados para descrever eventos futuros tão certos que são vistos como já ocorridos. Isso é bem provável. Ao mesmo tempo, pode-se fa-

64. “seu povo” (LXX, Targ., Syr., Vulg.) se adequa melhor ao contexto do que “povos” (*‘ammim*) do MT. Hummel, op. cit., p. 54, pode estar certo quando sugere que o original era “seu povo” (*‘ammô*) mais *mem* enclítico, o qual foi mal-entendido pelos tradutores mais recentes.

65. A LXX tem “minha vinha”, porém sem o endosso de outras versões.

66. *mallāgem*, lit. “Que é para você.” Cf. NIV, RSV “O que você significa?”, NEB “Não é nada para você”; CBAT “Que significa você?”.

14.4-21; 22.15-25; 28; 29; 32.3-8), e está contra esse fundo que salienta o desejo e a promessa de que alguém regerá em justiça e retidão.

12. Se o MT é correto,⁷¹ o profeta está dizendo que, em certo sentido, Judá já é governado por aqueles incompetentes que agem assim (vs. 4,5). Sua incompetência é vista em sua incapacidade de guiar com êxito. Todas as pessoas que lhes devia mostrar o caminho certo os fazem desviar-se da vereda. Alguns comentaristas acreditam que existe aqui uma referência ao jovem Acaz e, provavelmente, alguma má influência da parte da rainha. O contexto, porém, não oferece qualquer motivo para se fazer essa aplicação específica. É muito mais provável que uma figura geral seja usada aqui para expressar o desdém de Isaías pelos homens que não estão liderando.⁷²

13-15. Deus não permitirá que as praxes da liderança prossigam sem contestação. Ele os chama ao acerto de contas e testifica contra eles. O pecado deles consiste em que usaram mal a confiança que lhes foi dada (v. 14). Essa compreensão da função dos líderes é muito importante para uma compreensão da realeza de Israel. O rei não é absoluto; ele não é Deus encarnado, capaz de fazer suas próprias leis. E assim a realeza não era privilégio, e sim responsabilidade, a responsabilidade

71. As versões estão em discordância com o sentido do MT (cf. AV) sobre a redação correta da primeira metade desse versículo. A LXX, "Meu povo, seus exatores o esbulham e os extorsores se assenhorearão de você"; Targ., "Quanto a meu povo, cujos oficiais o esbulham, os respigadores das vinhas e os credores que o dominam"; Vulg., "Meu povo, os exatores o espoliam e as mulheres o estão dominando". Cf. G. Low, "Den historiska bakgrunden til Jes. 3.12a", *Svensk Exegetisk Arsbok* 9 (1944) 49-53; Y. Yalon, "Readings in Isaiah", *Beth Maacah* 12/30 (1967) 3-5. O ponto crucial do problema se relaciona com *m'ôlêl*, "crianças", um hapax legomenon. A LXX, o Targ e a Vulg. parecem tratá-lo como um verbo denominativo do substantivo 'ôlêlôt, "respigador" (17.6; 24.13; Mq 1.7; Jr 49.9; todos figurando o remanescente). Não obstante, 'ôlêl, "criança", é positivamente comum (Is 13.16; Jr 6.11; 19.20; etc.), e se o *mem* prefixado era realmente um antigo *mem* enclítico originalmente anexado à palavra precedente e agora substituída, como Hummel sugere, a tradução da AV, "crianças", pode muito bem ser correta. Uma vez seja adotada a redação "esbulhar", *nâšim*, "mulheres", poderia ter sido equivocadamente lido como *nôšim*, "credores", para corresponder ao sentido do primeiro verso. Ou, se "esbulhar" fosse correto e "jovens", errado, então *nôšim* teria sido lido como *nâšim*, para corresponder a "jovens". Nessa remoção, não são possíveis conclusões dogmáticas. A redação do MT, correspondendo como faz aos versículos 4 e 5, poderia ser um pouco mais fácil e, portanto, menos provável; mas o fato de expressar o mesmo pensamento que o provérbio árabe propicia uma autenticidade indubitável.

72. A referência a mulheres reflete a atitude prevalecente do dia. Pode também expressar algo da infeliz memória da rainha Atalia (2Rs 11.1-20).

de edificar o povo de Deus. Esse conceito era bastante poderoso mesmo para um rei como Acabe, de quem a Bíblia tem pouco de bom a dizer, o qual sentiu-se obrigado pelas leis de Deus com relação a Nabote. Jezabel, oriunda da Fenícia, era muito impaciente com uma idéia desse porte (1Rs 21.1-16). Zacarias mostra um critério semelhante da liderança quando acusa os líderes de seu próprio tempo de serem pastores que devoravam o rebanho (Zc 11.1-17).

A solenidade do juízo do Senhor é sublinhada pela ênfase do MT: literalmente, “O SENHOR está tomando posição para o juízo, posicionando-se para julgar seu povo.” O Senhor se põe, em seu terrível poder e justiça, contra aqueles que devoram seu povo. Mais cedo ou mais tarde terão que correr em direção a ele (Sl 82.1-8). Ele não deixa dúvida quanto à responsabilidade pela condição da terra: *É você que tem consumido a vinha* (cf. 5.1-7; Lc 20.9-18). Quando o governo se torna corrupto, geralmente os que são desajudados é que são os primeiros com mais frequência feridos, especialmente se os líderes têm o povo como recurso próprio do qual podem fazer uso para seu próprio proveito. Deus, porém, diz que o povo, especialmente a parte desamparada, é seu, e com o mesmo ardor do versículo 8 pergunta como os líderes ousam tratar sua herança como fazem. Os pobres são não apenas pilhados, mas são devastados, feitos em pedaços e então lançados ao pó.⁷³

(3) *Vergonha em lugar de beleza (3.16-4.1)*

16 Diz o SENHOR:

*Visto que as filhas de Sião são altivas,
e andam de pescoço estendido,
que olham de soslaio,
andam requebrando,⁷⁴*

73. Schrieber, “Bemerkungen zu Jesaja (3:15; 21:12)”, VT (1961) 455, argumenta dizendo que “moer a face” é um jogo de palavras destinado a provocar o pensamento irônico no ouvinte, ou seja, que os líderes estavam jungidos à parcialidade (“levantando os rostos”). Alexander sugere que a figura é o pobre prostrado, que continua a jornada até que sua face encostem no chão da estrada.

74. *ἴδρα*, “passos requebrantes”, se relaciona com o substantivo “criança”, e provavelmente reflita passos curtos, como os das crianças. Provavelmente seja também uma expressão onomatopéica.

- fazendo tinir os ornamentos dos pés,*
 17 *o Soberano porá sarna*
nas cabeças das filhas de Sião,
e o SENHOR desnudará suas fronte⁷⁵.
- 18 *Nesse dia, o Soberano tirará a beleza dos ornamentos*
e as toucas e os colares em forma de meia-lua,
 19 *os pendentos, os braceletes e os véus,*
 20 *os turbantes, as correntes para os tornozelos, as mantilhas,*
os frascos de perfume e os amuletos,
 21 *os sinetes e os anéis do nariz,*
 22 *as túnicas finas, as capas, os mantos, as bolsas,*
 23 *os espelhos, as vestes de linho, os turbantes e os xales.*
- 24 *Então, em lugar de perfume, haverá mau cheiro;*
e por cinto, uma corda;
Em lugar de trançado de cabelos,⁷⁶ calvicie;
em lugar de veste luxuosa, cilício;
em lugar de beleza, opróbrio.⁷⁷
- 25 *Seus homens cairão à espada,*
seus poderosos, na peleja.
- 26 *Seus portões lamentarão e chorarão;*
ela estará vazia; no chão se assentará.
- 4.1 *Sete mulheres naquele dia agarrarão um homem,*
dizendo: Comeremos nosso próprio alimento e usaremos nossa

75. Na AV, “partes secretas” é uma tradução conjectural de *pōt*, que ocorre somente uma vez em outro lugar (IRs 7.50) com o aparente significado de “soquetes”. Driver, porém, *JTS* 38 (1937) 38, tem ressaltado o Akk. *pātu*, “fronte”, que se adequa muito melhor ao paralelismo.

76. *ma’ōseh miqšeh* normalmente, uma referência ao labor em metal (cf. Êx 25.18,31,36; 37.7,17,22; Nm 8.4; 10.2). A frase pode chegar a denotar meramente a obra de arte, e assim ser aplicável ao penteado, como aqui. Note o comentário de Young, dizendo que *qsh* também pode significar “virar-se de frente”, e assim a frase poderia significar *trançado*.

77. MT parece ler “pois em vez de beleza”, tendo perdido a palavra final. Os intérpretes têm sugerido que *kî* não é uma preposição aqui, e sim um substantivo do radical *kwh*, “queimar”. Se assim for, essa é a única ocorrência do substantivo no AT. O texto então poderia ser lido assim: “queimadura em lugar de beleza” (cf. AV). IQIs^a lê “pois em vez de beleza, vergonha” (assim RSV). Exceto para o *kî* inicial, essa frase corresponde, na forma, aos quatro contrastes precedentes, o que a leitura sugerida de MT não faz. A redação IQIs^a é mais fácil, mas as corrupções são quase sempre mais difíceis. CF. Young.

*própria roupa; só queremos ser chamadas por seu nome.
Tira nosso opróbrio.*

Em 3.16–4.1, o profeta dá continuidade ao contraste que tem sido o centro de seu pensamento desde 2.6 em diante: o contraste entre a glória engendrada por meios humanos e o opróbrio que resulta de tal invenção. Numa figura extremamente poderosa, Isaías faz com que o argumento se torne muito concreto: mulheres ricas, seguras de seu luxo e sedução, são reduzidas a figuras escabrosas, suplicando que pertencessem a alguém. Quase todos os comentaristas vêem a função principal da passagem como sendo uma acusação contra as mulheres de Jerusalém dos dias de Isaías, como as de Amós 4.1-3 e Jeremias 44.15-30. Nesse sentido, ela faria paralelo com as acusações do orgulho masculino encontrado anteriormente nessa seção.⁷⁸

Entretanto, visto em seu contexto global, o uso figurativo já mencionado poderia ser mais importante do que o literal. Figuradamente falando, não são apenas as mulheres que amam a ostentação e o fausto; é toda a humanidade. Nem são meramente as mulheres que, por meio da abundância de possessões (vs. 18-23), procuram exagerar-se. É toda a humanidade que, com olhares soberbos (2.11; 3.9), exhibe sua auto-suficiência pelo palco do mundo. Por certo que sempre houve mulheres ostentosas e orgulhosas em Jerusalém, ou a figura teria sido destituída de fundamento, porém limitar a afirmação àquelas mulheres significa perder seu considerável impacto como conclusão ao argumento como um todo a partir de 2.6. O uso de *filhas de Sião* (cf. 1.8) reforça a semelhança de um aspecto figurativo,⁷⁹ como faz a personificação de Sião como uma mulher nos versículos 25 e 26.

16,17. Visto que as filhas (...) o Soberano tirará ... Como foi dito a partir de 2.6, o aspecto de auto-exaltação é uma confrontação com o único Ser realmente auto-suficiente no universo, o Único cuja glória não é derivada. O resultado dessa confrontação é a humilhação, um despojamento de todos os falsos apoios. A causa direta da humilhação é a tentativa de se exaltarem. Daí, a mulher que, para identificar-se, de-

78. Cf. o comentário de Scott.

79. O surgimento do plural “filhas”, aqui, como oposto ao singular em outras partes, é possível que seja com o propósito de admitir uma dupla referência: tanto a Sião quanto às mulheres de Sião.

pendia do pescoço elegante, de seus olhos altaneiros e de seu andar faceiro (produzido pelo requebrante efeito das correntes dos artelhos) se depara com uma cabeça raspada, sinal universal de desgraça feminina.

18-23. A autenticidade dessa passagem tem-se constituído em amplo desafio por vários motivos: (1) tem a forma de prosa, enquanto a que precede e a que segue têm a forma poética; (2) o pensamento do versículo 24 segue mui naturalmente o versículo 17, caso sejam removidos os versículos 18-23; e (3) a quantidade de detalhes parece excessiva. Embora tais observações sejam bastante acuradas, a conclusão não flui inevitavelmente,⁸⁰ especialmente se o segmento maior, em algum sentido, for figurado. E assim o acúmulo de detalhes só acrescenta peso à figura, fazendo-a mais espantosa e expressando a profundidade da ira do profeta, não meramente contra o vestuário feminino, mas também contra as pretensões do orgulho humano que tais ardis simbolizam.⁸¹ Além do mais, embora os versículos 17 e 24 façam bom sentido sem os versículos 18-23, também fazem bom sentido com eles, e a lista de detalhes serve para substanciar as afirmações gerais dos versículos 16 e 17. Embora muitas palavras sejam agora entendidas só em termos gerais, não há razão para se concluir que sejam obscuras para os dias do profeta.⁸² Assim como pessoas de muitas e diferentes posições são hoje familiarizadas com termos particulares, vestes e modas (p.ex., “peculiaridade francesa”), o mesmo teria sido o caso então. Nossa compreensão só é limitada porque tais termos ocorrem tão pouco na Bíblia, que nos faltam contextos suficientes para defini-los.⁸³

18. toucas. Em hebraico posterior, *sābîs* indicava um feixe decorativo de redes. Entretanto, Schroeder conjecturou que a palavra se relacionava com *šemeš*, “sol”, em relação com a palavra seguinte, *meia-lua*

80. Assim argumentou Budde, no dizer de Wildberger, “veementemente” (*ZAW* 50 [1932] 38-44).

81. Como ressalta Young, seria difícil apresentar tal lista de outra forma senão em prosa. Mas a mudança para prosa também acrescenta uma certa e severa ironia à afirmação global.

82. Contra Duhm que acredita que só um técnico os teria conhecido.

83. Para estudo detalhado dos termos, ver N. W. Schroeder, *Commentarius philologico-criticus de vestitu mulierum Hebraearum ad Jesaie 3:16-24* (1745); A. F. Hartmann, *Die Hebraerin am Putztische und als Brant* (1809-1810); H. W. Hoenig, “Die Bekleidung des Hebraers”, diss. (Zurich, 1957); E. Platt, “Jewelry of Biblical Times and the Catalog of Isa. 3:18-23”, *AUSS* 17 (1979) 71-84, 189-201; *ISBE*, II:406-4-7.

ou “luas” (assim *BHK*). O aparecimento subsequente do ugarítico *šaps* parece confirmar a redação sem emenda do *b* para *m*.⁸⁴

meia-lua. Cf. Juízes 8.21,26 (AV “ornamentos”, RSV “meia-lua”).

19. *pendentes*. *nṭp* significa “pingar”, talvez o formato de pingo na orelha (Koenig; cf. NIV; Jz 8.26, AV “colares”).

véus. *ra’l* em árabe designa um véu em duas partes, sendo uma das partes atirada para trás sobre a cabeça, acima dos olhos, com a outra parte cobrindo a parte inferior do rosto.

20. *turbantes*. O Targum traz “coroas”.⁸⁵ Cf. 61.3,10 (AV “beleza”, “ornamentos”; RSV “grinalda”), onde a intenção poderia ser uma grinalda em espiral. Uma argola de ouro ou de prata poderia estar implícita aqui.

correntes para os artelhos (Targ.). Provavelmente com a intensão produzir um passo curto e requebrante, em conexão com braceletes nos artelhos (vs. 16,18 *ḥāsīm*) (cf. também Nm 31.50; 2Sm 1.10).

mantilhas. Targum, “grampos de cabelos”, LXX “trançado” (?), AV “faixas usadas em volta da cabeça”, RSV e NIV “cintos”, NEB “colares”. Adorno para uma noiva (Jr 2.32).

frascos de perfume. Literalmente, “casas de alento” ou “casas da alma”. Scott toma a frase como um tipo de amuleto (NEB “medalhões”; Targum, “brincos”).

amuletos. Cf. versículo 3.

22. *mantos finos*. Cf. Zacarias 3.4; Targum; “túnicas”.

bolsas. O argumento de Driver é que uma bolsa bastante grande para caber um siclo de prata teria sido grande demais para uma bolsa manual de uma moça, e indica uma palavra árabe que tem as mesmas consoantes, *ḥarāṭatu*, significando “saia babada”.⁸⁶

23. *espelhos* (RSV “trajes de gaze” com LXX B). O Targum e outros textos da LXX endossam “espelhos”.

84. Cf. Gordon, *UT*, p. 494.

85. Embora o Targ. siga a ordem do MT bem de perto e pareça traduzir, até onde se pode dizer, um tanto literalmente, a LXX difere marcadamente, tanto em ordem quanto na tradução do versículo 22.

86. Driver, *JSS* 13 (1968) 37.

turbantes. Cf. 62.3; Jó 29.14; Zacarias 3.5.

24. Aqui Isaías estabelece as condições que resultarão quando Deus desprovir todos os equipamentos da glória humana (note o *kî* inicial, aqui traduzido por *será que*). Ele age dessa forma pelo uso de cinco pares de contrastes, começando, em cada caso, com a pretensão e seguindo com a realidade. A realidade possivelmente se refira às condições de exílio: mau cheiro, corda, calvície e opróbro. Em qualquer caso, o quadro é o de desgraça, a qual resulta do abandono a Deus pela confiança no homem (cf. Dt 28.56,57).

25,26. Como já se observou, esses versículos personificam Jerusalém como uma mulher destituída, emprestando apoio à idéia de que a função principal de 3.16-4.1 é figurativa.⁸⁷ Privada de seus espelhos, a cidade está vazia, sem nenhum movimento dentro ou fora dos portões. Tudo aquilo de que dependia foi tirado e ela é deixada em desamparo. Young menciona uma moeda do tempo de Vespasiano que descreve Jerusalém como uma mulher abatida assentada sob uma palmeira com um soldado romano a sua frente.

4.1. O profeta resume a condição das mulheres e de Sião em um versículo gráfico. Esse versículo faz o quadro ainda mais concreto, delineado em 3.25,26. A guerra sempre significou destruição da população masculina (lemos que a Alemanha e França perderam, na 1ª Guerra Mundial, um milhão de homens cada uma, e a Bretanha, quinhentos mil). E assim, como previsto por Isaías, aconteceria a Jerusalém. A situação se tornaria tão desesperadora, que o índice de homens para as mulheres seria de um para sete. Não mais haveria qualquer dependência de flerte e sedução para “apanhá-los”. Agora as mulheres nem mesmo procurariam apoio, mesmo se pudessem ter alguma identidade legal e social.⁸⁸ Aqui está o termo final de nosso desejo de evitar a dependência.

87. Kaiser (cf. também Wildberger) analisa 3.26-4.1 separadamente, chamando-o uma elegia. Entretanto, o ritmo *qinah* (3/2) não é mantido uniformemente. Além do mais, em seu presente cenário, sua função não pode ser separada de 3.16-24.

88. É duvidoso se uma passagem como essa seria usada para apoiar a liderança feminina sobre os homens (como faz Young). Esse princípio é melhor ensinado em outro lugar (p.ex., Ef 5.22-33). Essa passagem parece estar refletindo a situação social e legal daqueles tempos em que a identidade da mulher dependia da identificação com um homem. Esse não parece ser um princípio bíblico. Ao contrário, os homens e as mulheres encontram sua identidade mutuamente uns nos outros (Gn 2.18-24; Pv 5.15-20; 31.10-31; 1Co 7.3-5).

Tomar-nos-emos dependentes das formas mais degradantes e desvantajosas. Em vez da exaltação e edificação que provêm da grata submissão a Deus e uns aos outros (60.1–62.12), nosso esforço para sermos auto-suficientes só nos trará humilhação, desespero e servidão.

3. ISRAEL RESTAURADO (4.2-6)

2 *Naquele dia*

*o Renovo do SENHOR
será de beleza e glória,
e o fruto da terra
exultação e honra
para os sobreviventes de Israel.⁸⁹*

3 *Acontecerá que os restantes de Sião e o remanescente de Jerusalém serão chamados santos, todos os inscritos para a vida em Jerusalém,*

4 quando o Soberano tiver lavado a impureza das filhas de Sião, e tiver limpado a culpa de sangue com um espírito de julgamento e um espírito de fogo.

5 Então o SENHOR criará em todo estabelecimento do monte de Sião e sobre suas assembléias⁹⁰ uma nuvem e fumaça⁹¹ durante o dia, e um brilho de fogo chamejante durante a noite. Porque sobre toda a glória haverá um pálio.⁹²

6 Será um abrigo⁹³ e sombra para o calor do dia, uma cobertura e proteção para a chuva que cairá.

89. A métrica dos versículos que se seguem torna difícil transformá-los em poesia sem qualquer emenda (cf. Gray). O versículo 2 parece estar na forma poética (cf. Wildberger).

90. Os comentaristas discordam se *miqrā'ehā* designa “os que se reúnem” ou “os lugares de reunião”. O primeiro é o significado mais comum e não há razão para descartá-lo aqui.

91. “e fumaça” para conectar-se melhor com “e o brilho de fogo chamejante” (cf. RSV), mas a pontuação massorética evidentemente o coloca com “uma nuvem durante o dia”. É provável que o escritor estivesse pensando em fumaça como uma indicação da presença de Deus (6.4), em vez de um acompanhante de fogo.

92. A frase final, “sobre toda a glória haverá um pálio”, torna menos difícil de entender se for vista como uma alusão direta a Êxodo 40.34.

93. “abrigo” (*sukkā*, o mesmo em 1.8) está numa posição enfática para indicar uma função principal do pálio mencionado no final do versículo 5.

Com esse segmento, o profeta conduz à conclusão da subseção que começa em 2.1. Ele a inicia com um anúncio do destino de Israel como o povo de Deus, por meio de quem a lei de Deus poderia fazer-se conhecida a um mundo expectante (2.1-5). Essa visão, porém, se pôs em direto contraste com a presente condição de Israel. Em essência, ele foi reduzido a Judá e Jerusalém, e inclusive Judá; em vez de ensinar o mundo, estava sendo ensinado *pelo* mundo. Estavam aprendendo a depender da grandeza humana para sua vida. Isaías, porém, mostra numa série de cortantes contrastes como tal dependência, em vez de exaltar, humilha (2.6-4.1). O clímax do contraste aparece em 3.16-4.1, onde Jerusalém é comparada a mulheres judias altaneiras que serão reduzidas a abjeta miséria pelo exílio que está chegando. Mas essa destruição predita significa que Deus renunciará Israel, que de fato seu destino se tornará inatingível? 4.2-6 responde essa pergunta na negativa. Deus não renunciará seu povo. Aliás, a chegada dos incêndios, vindos do exílio, só servirá para tornar seu povo algo mais do que Deus sempre quis que fosse (v. 4). O profeta reforça sua declaração sobre a unidade essencial do Israel redimido com seu passado mediante o grande número de alusões ao Êxodo (vs. 5,6). Não perderão seu sacerdócio real (Êx 19.6) por causa do juízo vindouro. Na verdade o acharão (cf. Ml 3.3,4).

O sabor evidentemente escatológico dessa passagem tem levado muitos comentaristas a situar toda ela ou parte dela depois do exílio. Duhm vai mais longe fixando-a no século 2º a.C. Embora Kaiser e Wildberger sejam relutantes em ir tão longe, como Duhm, ainda a situam durante o período do segundo templo.⁹⁴ A evidência para tais datas é por demais frágil, dependendo em grande parte da conclusão de que o pensamento escatológico e apocalíptico foi o resultado das fracassadas esperanças do período pós-exílio.⁹⁵ Entretanto, tal conclusão é quase da mesma natureza de uma pressuposição, dependendo de como ela é uma visão evolucionária do desenvolvimento religioso. Há bem pouca evidência que aponta para uma data posterior. Embora seja verdade que o Livro da Vida (v. 3) é mencionado com freqüência nos profetas posteriores (Dn 12.1; Ml 3.16; Ap 3.5), ele aparece também em Êxodo 32.32.

94. Cf. E. Lipinski, "De la reforme d'Esdras au regne eschatologique de Dieu [4.3-5a]", *Bib* 51 (1970) 533-37, para ainda outro ponto de vista.

95. Cf. mais recentemente P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadélfia: Fortress, 1975).

Além do mais, o uso da linguagem de Êxodo não endossa uma data posterior, a menos que Miquéias 7.15-17 e Isaías 11.11-17 tenham também uma data mais recente. Em favor de uma data anterior é a unidade verbal e temática entre 4.2-6 e o material precedente a ela, inclusive a referência às filhas de Sião (3.16; 4.4), a idéia de destruição resultante de um remanescente (3.6,7; 3.25-4.1; 4.3,4), imundícia e sangue derramado (1.15; 3.24; 4.4). Na ausência de mais evidência conclusiva em prol de uma data posterior de composição, e dadas as formas apropriadas nas quais esse material se adequa nesse ponto, não parece haver razão para afastar-se da conclusão tradicional (cf. Skinner).

2. Naquele dia fornece uma relação direta entre esse segmento e o que o precedeu (2.12,17; 3.7,18; 4.1). Mas o relacionamento é o de contraste. Naquelas referências, o dia vindouro era o de retribuição e juízo, quando as falsas esperanças e a complacência dos judeus fossem apagadas. Não obstante, o propósito final de Deus não é destruição. Se fosse verdade que o dia vindouro de Deus não vindicasse meramente o povo, tampouco ele o aniquilaria. Ao contrário, o dia vindouro de Deus só seria completo quando a purificação e a restauração se concretizassem (cf. Zc 12-14, para o mesmo tema). Assim, esse segmento forma um contrapeso e conclusão necessários às profecias que o precederam.

Tradicionalmente, começando com o Targum, *o Renovo do SENHOR* tem sido interpretado como uma referência ao Messias (como se dá em outros lugares: Jr 23.5; 33.15; Zc 3.8; 6.12). Mas, quase todos os comentaristas modernos disputam aqui essa interpretação (também Calvino). Sua primordial evidência é que a frase paralela, *o fruto da terra*, não tem conotação messiânica óbvia. Em contrapartida, se “fruto” for tomado num sentido mais literal, “renovo” pode ser seu paralelo sem grande dificuldade (cf. NEB “a planta que o Senhor fez crescer”). Sob esse prisma, o Senhor estaria prometendo para a terra frutificação renovada, quer figurada ou literal,⁹⁶ depois da desolação do juízo.⁹⁷

Embora essa interpretação indubitavelmente seja consistente com as afirmações de Isaías em outros passos, bem como com os demais

96. Ver Kaiser para a interpretação figurada; ver Cheyne para a literal.

97. Para outras expressões de tal pensamento, ver 30.23,24; 32.14-20; 35.1,2,6,7; 41.17-20; 43.16-21; 55.12,13; Jeremias 31.12; Ezequiel 34.26-29; 47.1-12; Amós 9.13-15; Zacarias 9.16-10.1; Malaquias 3.11.

profetas, a questão permanece, como observa Mauchline, a saber: por que Isaías usou essa palavra tão ambígua, quando poderia ter usado outra afirmação muito mais simples? Tampouco pode o testemunho do Targum ser tão facilmente contestado. Embora seja obviamente influenciado por Zacarias, e possivelmente por Jeremias, ele ainda constitui um critério muito antigo.⁹⁸

Os que aceitaram a interpretação messiânica do Renovo têm se sentido constrangidos a dar a *o fruto da terra* uma conexão messiânica. Delitzsch e mais recentemente Young têm tentado fazer que *o Renovo do Senhor* reflita a natureza divina de Cristo, enquanto *o fruto da terra* refletiria sua natureza humana.⁹⁹ Essa posição, porém, repousa demais sobre a engenhosidade dos eruditos, como Barnes demonstrou com detalhes. Se o renovo é o Messias, então o ponto deveria ser que o produto real e final de Israel é dom de Deus, não o resultado de sua própria frutificação e poder.¹⁰⁰ Deus removerá a honra (*tip'eret*) que ele criou para si mesmo (3.18) e lhe dará uma nova fonte de honra e exaltação. Israel mesmo não é o rebento, mas, antes, aquele que veio dele pela graça de Deus. Quando Deus dá sua glória, então ele [Israel] conhecerá sua real grandeza, a grandeza que o iludiu quando buscava produzir para si essa glória. O pensamento de que o Messias é o mediador da glória de Deus é mui proeminente no NT (Lc 2.32; 9.26,32; Jo 1.14; 2.11; 11.4; 17.5,22,24; 1Co 2.8; 2Co 4.6; Cl 1.27; Hb 1.3).

3.4. Uma nação que se tornou progressivamente tão diferente de Deus em seu caráter moral, naquele dia virá a ser santa. Esse é o propósito do juízo e da redenção, para que o povo se torne semelhante a Deus. Aliás, esse foi o propósito do Êxodo e da promulgação da lei. O desejo de Deus é que sejamos santos como ele é santo (Lv 19.2; 22.31-33). Em parte, isso significa nos tornarmos sua possessão, pois tudo quanto lhe

98. Não seria também possível que as passagens de Zacarias constituíssem uma interpretação de Isaías?

99. Young apresenta uma defesa mais detalhada e completa da interpretação messiânica a despeito de sua irregularidade nesse ponto particular.

100. Mauchline sugere que é o próprio remanescente que é concebido como sendo o rebento e o fruto. Essa interpretação tem muito em seu favor, especialmente em vista do conceito do servo ideal nos capítulos 42-55. O que o Israel real foi chamado para ser, porém, não pôde ser, o Servo veio a ser em seu favor. Assim, talvez o Renovo ideal seja o que Israel foi chamado para ser.

pertence é santificado por sua presença. Por isso os objetos do templo eram santos e não podiam ser expostos ao uso comum (cf. Lv 10.1-11). Ser santo, porém, significa também manifestar um caráter distintivo. O assim chamado Código de Santidade (Lv 17-26) enfatiza que é por meio do cultivo de certo tipo de comportamento ético que as pessoas demonstram a santidade de Deus. Israel tinha paulatinamente fracassado em cultivar tal comportamento. Mais que isso, ele parecia incapaz de fazê-lo. O que seria feito?

Com os outros profetas, Isaías vê esperança por meio do próprio castigo contra o pecado. O candente juízo seria um fator no processo de purificação. Embora ele não se destinasse a muitos, ainda alguns compreenderiam por que o juízo viera sobre eles, e se desvencilhariam de seus pecados que causaram o juízo (Ez 36.25,26; 39.23-26; Dn 9.4-19). Nesse sentido, o fogo purificador é um dom divino (cf. 6.6,7). Esse elemento de mudança ética real não costuma ser ignorado na interpretação de *todos os inscritos para a vida*. Vários comentaristas tratam isso como sendo meramente uma evidência de haver Deus predestinado alguns para a vida.¹⁰¹ Agir assim, porém, é ignorar a clara evidência de Malaquias 3.16, o qual indica que fazer o nome de uma pessoa parte do livro da vida equivale também a corresponder à escolha que ela faz. Em nenhum sentido, a salvação do ser humano é o resultado da iniciativa humana. Ao contrário, somos salvos porque respondemos positivamente à iniciativa divina. Mas os que não responderem não serão salvos.

Seria a iniciativa divina meramente um fogo purificador? O fogo só lavará a impureza e purificará a culpa de sangue (note 1.15) do povo de Deus? Esse fogo pode expiar o pecado (6.7)? Aqui, a correlação com outras passagens bíblicas parece endossar a interpretação messiânica. O pecado deve ser levado (Lv 1.4 etc.; 16.20-22; Is 53.4,5), e ele não pode ser levado sem que se derrame sangue (Lv 16.11-19; 17.11; Is 53.12; Mt 26.28). De acordo com Zacarias, é mediante o Renovo que a culpa de Judá será removida (3.8,9) e a fonte para a purificação de seu pecado e impureza (13.1), aberta.

O plural *filhas de Sião* tem causado preocupação em alguns intérpretes, pois se for tomado literalmente ficará restrito demais, como se

101. Cf. especialmente, Young.

os pecados dos filhos não fossem purificados. Por isso a LXX inseriu “filhos”. Gray (com Marti) prefere apagar “filhas”. Scott preferiu tomar “filhas” no singular. Entretanto, se “filhas” for tomado em sentido figurado como representantes de Jerusalém, como sugerido supra (3.16,17), o problema é eliminado.¹⁰² Aliás, o uso evidentemente figurado da frase nessa passagem propicia apoio mais forte para a interpretação figurada da frase em 3.16,17.

Não é possível ser dogmático na interpretação de “espírito” na frase *um espírito de julgamento e um espírito de fogo*. Muitos comentaristas o entendem como uma referência ao Espírito de Yahweh.¹⁰³ Daí Calvino, argumentando que o Espírito é conhecido pelo que ele faz, sugere que o sentido é de julgamento e fogo feito pelo Espírito. Outros, porém, crêem que está subentendido o uso figurado de “vento”.¹⁰⁴ A alusão aqui seria ao vento ardente que sopra do deserto (Scott) ou à tempestade de vento que acompanha uma teofania (Kaiser; cf. 11.15; 27.8). Mas é possível que nenhuma dessas idéias seja correta. Usos tais como “um espírito de confusão” (19.14), “um espírito de justiça” (28.6), “um espírito de sono profundo” (29.10), “um espírito nele, de modo que ouvirá um rumor” (37.7; talvez também 11.2), parecem todos pressupor um tipo de construção perifrástica na qual “espírito” quase serve para introduzir um conceito abstrato. Se essa interpretação for correta, seria apropriado traduzir “por meio do processo de fogo e julgamento”.

5,6. Várias imagens teriam ocorrido à mente dos ouvintes pelas alusões à coluna de nuvem e fogo contidas nesses versículos. Em primeiro lugar, teriam ajudado a estabelecer o senso de continuidade com o passado e levar os ouvintes a sabere que as palavras severas registradas em 2.6–4.1 não significam que Deus abandonaria seu antigo pacto (Êx 13.20-22). Segundo, elas reafirmariam que a intenção última de Deus era partilhar sua presença (a glória, Êx 40.34-38) com eles tão intimamente quanto possível (cf. Ez 10.3-5,18,19; 11.22-25; 43.1-5). Terceiro, a nuvem lhes falaria do cuidado divino por eles expresso pela proteção e orientação propiciadas pela coluna (Nm 9.15-23).

102. Cf. GKC, pp. 396-401, sobre os usos dos conceitos no plural para o singular.

103. Ver Gray, Delitzsch, Skinner, Mauchline, entre outros.

104. Ver Cheyne, Kaiser, Scott, Wildberger.

Nesse caso, contudo, a nuvem parece ser não meramente uma coluna sobre o templo, mas um pátio que cobre todo o monte Sião e os que ali se congregam. A glória que o pátio de nuvem cobre (Êx 40.34) não mais reside pura e simplesmente nos recintos do templo; ela agora é a possessão de todos quantos adoram o Deus de Sião (Ez 39.25-29; Jo 17.10,22,24). O pátio de nuvem e fogo, tão terrificante para os inimigos de Deus, será uma fonte de conforto para o remanescente. O mesmo fogo que os purifica é agora sua proteção e esperança. Em linguagem que lembra o salmo 91, o autor assevera que nem a luz do sol que cega, nem a chuva que devasta pode prejudicar o povo de Deus. Essa referência é evidentemente uma antinomia que, ao expressar os opostos, envolve tudo que está no meio. E assim o autor está dizendo que nada há no universo criado que possa prejudicar os que pertencem a Deus. Alguns têm sentido que essa menção de sol e chuva contém algo de mundano, e assim propicia uma conclusão um tanto frágil ao segmento. Entretanto, quando se lembra de que numa visão pagã das forças naturais as divindades seriam temidas, essa afirmação logra considerável vigor. Os que “habitam à sombra do Onipotente” (Sl 91.1) nada têm a temer dos “principados e potestades” (Rm 8.38; Ef 1.21,22: 6.12) deste mundo.

C. COLHEITA DE UVAS SILVESTRES (5.1-30)

1. CÂNTICO DA VINHA (5.1-7)

1 *Cantarei para meu amado,
o cântico de meu amado a sua vinha.
Uma vinha pertencia a meu amado,
numa fértil colina.¹*

2 *Ele a cavou e lhe removeu as pedras;²*

1. Tudo indica que houve, no cântico, várias assonâncias no hebraico acrescentadas a sua beleza. No versículo 1, é notável a repetição de *as, is e os* longos. Há também a repetição de *segolização* [no hebraico, um ponto vocálico, ou vogal curta] na última metade do versículo. Isso poderia explicar o uso de *qeren ben sâmen*, “colina frutífera” (lit. “um chifre um filho de azeite”), por causa do *qeren*, “vinha”. A Arábica usa o termo “chifre” em lugar de “colina”, com frequência justificável, uso que é preservado no nome inglês para as colinas gêmeas na Galiléia mais baixa, onde as Cruzadas sofreram derrota. os “Chifres de Hattin”.

2. Lit. “ele o apedrejou”, um Piel privativo expressando remoção; cf. Salmo 51.9 (Ing. 7), lit. “meu pecado com hissopo”; cf. também a expressão moderna “ela desempoeirou a mesa”.

*a plantou³ com uvas boas.
 Construiu uma torre em seu meio,
 e também fez um tanque de prensar uvas.
 Então esperou [que ela] produzisse uvas;
 porém produziu uvas silvestres.⁴*

*3 Agora, habitantes de Sião, homem⁵ de Judá,
 julguem entre mim e minha vinha.*

*4 Que mais poderia fazer por minha vinha,
 que eu não tenha feito?
 Por que, quando esperava que produzisse uvas,
 ela produziu uvas silvestres?*

*5 E agora lhes farei saber
 o que estou para fazer na minha vinha:
 tirarei sua cerca para que ela seja destruída,
 derrubarei seu muro para que ela seja pisoteada.⁶*

*6 Farei dela uma ruína;⁷
 não será podada,
 e nem será carpida;
 espinhos e ervas daninhas crescerão [nela].
 Darei ordem às nuvens
 que não derramem chuva sobre ela.*

*7 Pois bem, a vinha do SENHOR dos Exércitos
 é a casa de Israel,
 e os homens de Judá*

3. Os três verbos na primeira metade do versículo terminam em *-ēhū*, e os dois primeiros são vocalizados identicamente.

4. Lit. “coisas fétidas”. A Vulgata traz *labruscas*, “uvas silvestres”, que se adequa bem ao contexto (LXX “espinhos”).

5. A LXX e 1QIs^a têm “habitantes” e MT, “habitante”, mas a LXX e 1QIs^a concordam com MT sobre “homem”. Assim, MT poderia representar a redação mais fácil.

6. Os verbos aqui são infinitivos absolutos. Delitzsch os denomina de explicativos, enquanto Young afirma que são usados adverbialmente, modificando um verbo subentendido (como em *môt tāmūt*, “você certamente morrerá”, Gn 2.17). Entretanto, é possível que meramente esteja no lugar de um verbo finito, sendo governado em pessoa, número e “tempo” pelo verbo principal; cf. J. Huesman, “Finite Uses of the Infinitive Absolute”, *Bib* 37 (1956) 271-295, especialmente 286.

7. *bāṭā*, “ruína”, com base em Driver (*JTS* 38 [1937] 38), que cita o Akk. *batu*, “reduzir a ruínas, arrasas totalmente”.

*são uma plantação na qual ele se deleita.
Ele esperava justiça, e eis a opressão;
esperava retidão, e eis gritos de aflição.*

O capítulo 5 traz oráculos introdutórios ao cumprimento final. Se o capítulo 1 introduziu o leitor ao livro como um todo, e os capítulos 2-4 puseram a descoberto o enorme conflito entre o que Israel foi chamado a ser e o que de fato era, o capítulo 5 nos leva de volta à realidade da condição de Israel no momento em que Isaías fala. Tudo o que o futuro pudesse reter, sem importar como a redenção ocorresse, o fato iniludível era que o pecado, de certa forma presente, seria encarado e enfrentado. Nenhuma esperança futura, tal como a contida em 4.2-6, poderia obscurecer ou prevenir o mal presente. Essa mensagem é sempre a mesma. Sim, há esperança, mas tal esperança não pode aniquilar o presente, nos afastando de alguma forma de sua responsabilidade.

A parábola da vinha (vs. 1-7) abre a cortina para o resto do capítulo, o qual inclui uma discussão de seis condições (uvas silvestres) que existem no povo e que são contrárias às expectativas divinas para ele (vs. 8-25), e um anúncio de destruição pendente (cf. vs. 5,6) das mãos dos exércitos gentílicos. Essa é uma palavra destituída de esperança, porém essa nota já soou no capítulo 4. Aqui a necessidade é encarar o presente e sua relação com o que jaz imediatamente adiante.

Os versículos 1-7, talvez por causa de sua beleza artística tão amplamente aclamada, têm sido alvo de intenso estudo.⁸ Essa própria intensidade poderia explicar algumas das amplas divergências com respeito aos aspectos mais técnicos do poema. Por exemplo, há pouca concordância concernente à estrutura poética⁹ ou à natureza exata do esti-

8. Artigos significativos que discutem a passagem incluem: P. Haupt, "Isaiah's Parable of the Vineyard", *AJSL* 19 (1902/1903) 193-202; W. Graham, "Notes on the Interpretation of Isaiah 5:1-14", *AJSL* 45 (1928/1929) 167-178; H. Junker, "Die literarische Art von Is v. 1-7", *Bib* 40 (1959) 259-266; W. Schottroff, "Das Weinbergleid Jesajas 5:1-7, ein Beitrag zur Geschichte der Parabel", *ZAW* 82 (1970) 68-91; D. Lys, "Lavigne et la double je: Exercice de style sur Esaie 5:1-7", *VTSup* 26 (1974) 1-16; J. Willis, "The Genre of Isa. 5:1-7", *JBL* 96 (1977) 337-362.

9. Ver, por exemplo, Duhm; Haupt, op. cit.; Gray; e H. Kosmala, "Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry", *VT* 16 (1966) 167-68. Todas as tentativas para produzir uma estrutura métrica exata se apoiam mais ou menos em extensas emendas, e assim nos põem diante de uma questão séria. Para uma elucidação conveniente de uma teoria recente, sobre a métrica silábica, ver D. Stuart, *Studies in Early Hebrew Meter*, HSM 13 (Missoula: Scholars,

lo.¹⁰ Mas o sentido geral é bem claro, como teria sido para seus primeiros ouvintes: Israel (como simbolizado em Judá e Jerusalém, v. 3) é comparado a uma vinha cujo proprietário gastara uma grande medida de cuidado sobre ele, para descobrir se a vinha não iria produzir uvas saudáveis. De uma maneira parecida à de Natã, quando usa uma história para levar o rei Davi a condenar seus próprios atos (2Sm 12.1-7), assim Isaiás faz com que seus ouvintes julguem a si mesmos: Deus cuidara bem deles como uma vinha, contudo os frutos de sua vida são acres e azedos. Porventura Deus não está mais que justificado a se decidir remover deles sua proteção?¹¹

A passagem pode ser dividida em quatro segmentos, os três primeiros contendo dois versículos cada um (1-2,3-4,5-6) e o último segmento, um versículo (7). Os versículos 1 e 2 explicam o cenário; os versículos 3 e 4 solicitam dos ouvintes um veredicto; os versículos 5 e 6 anunciam a decisão do proprietário; e o versículo 7 faz, para Israel, uma aplicação específica. Há um prolongamento definido da linha poética nos versículos 5-7, fator que poderia reforçar o sentido de ruína inerente ao conteúdo dos versículos. Embora o cântico tenha às vezes sido considerado como alegoria (ver mais especialmente o Targum, mas também Lutero e, em grau menor, Calvino), o texto oferece pouca razão para agir assim. A aplicação final, bem como os versículos 2 e 4, meramente enfatiza a comparação da falta de retidão de Israel em confronto com o cuidado divino. Essa ênfase sobre um único ponto se adequa mais apropriadamente à definição aceita da parábola.¹²

1. A presença de *yēdîd* e *dôd*, ambos significando *amado*, tanto quanto o uso de *vinha*, que têm implicações textuais em Cantares, bem como em fontes extrabíblicas,¹³ tem levado alguns a conjecturar que esse

1976). Entretanto, esse enfoque não parece aplicar, diretamente à passagem nada mais do que os outros.

10. Cf. Willis, op. cit. Ele nota pelo menos doze interpretações diferentes que envolvem estilos diferentes quase na mesma proporção.

11. Ver também Salmo 80.9-19 (Ing. 8-18); Cantares 4.12-16; 8.11-13; Jeremias 2.21. Cf. Lucas 20.9-16.

12. Cf. A. T. Cadoux, *The Parables of Jesus: Their Art and Use* (Londres: James Clarke, 1930), p. 52.

13. Cf. "The Myth of Enki and Ninhursag", onde a produção de fruto e habitação estão ligados (*ANET*, pp. 39-40). Cf. também *UT*, 130 (também chamado V AB, A), onde vinho e amor se entrelaçam (*ANET*, pp. 135-36).

era realmente um cântico de amor para a colheita de uvas, entoado ou pelos amantes ou pelos amigos dos amantes. Isso foi apresentado como uma solução para o *amado* supostamente ultrafamiliar na referência de Isaías a Deus.¹⁴ No entanto, mesmo essa solução não é aplicável à parte da emenda (note o comentário de Wildberger sobre a sugestão de Gray), pois não é a vinha que é chamada amada, mas o proprietário da vinha, e isso pelos cantores. Além do mais, o cântico é mais uma acusação do que uma balada de amor. Se o poeta começasse pelo gênero de cântico de amor, certamente não aderiria à forma. O mais provável é que certas palavras-chave foram incorporadas a fim de chamar a atenção e estabelecer um estado de espírito.¹⁵

Visto que Isaías gostava de chamar Deus “meu amado”, não há razão para imaginar que justamente porque Isaías reconhecia a terrível santidade e poder de Deus, ele não poderia sentir-se profundamente atraído a ele. Bernard de Clairvaux dificilmente pode ser acusado de ter uma visão trivial de Deus, contudo seus tratados e hinos sobre afetos apaixonados por Deus são os mais amáveis só porque o Deus que veneram é demasiadamente exaltado. E assim se deu com Isaías. Ele é o “príncipe dos profetas”, não meramente porque ele viu o Deus alto e sublime, mas também porque ele aprendeu que o Deus Altíssimo se deleitava nos humildes (30.18; 57.15). Um Deus assim podia ser realmente adorado. Sob esse prisma, o fato de Israel falhar em corresponder ao amado de Isaías só faria sua deserção mais culpável aos olhos do profeta (cf. 2.9).

2. Esse versículo descreve as atividades do lavrador na preparação de sua vinha. Tendo escolhido uma encosta a descoberto, a qual apresentava plausível evidência de elevada fertilidade, ele agora cava o solo e o limpa das pedras. A remoção das pedras é uma tarefa essencial numa terra onde o afloramento de calcário ajuda a produzir o fértil solo de *terra rosa*, mas também produz incontáveis pedregulhos na superfície. Tais pedras tinham que ser empilhadas junto ao perímetro do campo como um muro para afastar os animais saqueadores. As que sobravam

14. Gf. Gray e Scott.

15. Calvino considera Isaías como sendo o amigo do Noivo que canta para este o cântico do Noivo (cf. Procksch, Scott, Kaiser). Isso é possível, mas em parte depende de um sentido severamente debilitado para *y^edîd* e *dôd*.

podiam ser usadas mais tarde para construir uma torre de vigia, caso o proprietário possuísse bastante energia e interesse.¹⁶ Entretanto, antes de construir a torre, as videiras tinham que ser plantadas. Embora não seja conhecido o significado exato de *sōreq*, palavra que é usada para descrever as videiras, é evidente que eram mais que plantas ordinárias.¹⁷ Uma vez que as videiras estavam plantadas, então havia um intervalo de dois anos antes que as uvas fossem produzidas. Durante esse tempo de espera e antecipação, o muro podia ser reforçado, a torre de vigia construída e as instalações para prensar e juntar o líquido, completadas. Tais instalações geralmente consistiam em dois tanques talhados fora da encosta, um acima do outro, e ligados por uma bica.¹⁸ O superior seria usado para prensar as uvas e o inferior, como uma bacia posta para receber o suco que corria da prensa pela bica. O que o profeta está ressaltando aqui é a incumbência anterior do lavrador. Ele fizera todo esse estafante trabalho na expectativa (*qāwâ*, “espera, expectativa, esperança”) de receber uma safra de uvas saudáveis. O resultado foi decepcionante, de fato e no espírito, pois as uvas eram sem valor. Todo o duro trabalho fora sem qualquer propósito; toda a esperança fora em vão.

3,4. Agora o profeta começa a puxar sua rede. Indubitavelmente, ele atraía a atenção de seus ouvintes. A ocasião poderia ter sido no fim da safra de uvas (Kaiser), e que teria cântico com duplo apelo. Mas teria sido do interesse dos ouvintes judeus em qualquer ocasião do ano por causa da proeminência da viticultura naquela parte de Israel. Todos os que ouviam Isaías poderiam solidarizar com o viticultor em seu difícil trabalho e ansiosa expectativa. De igual forma, todos eles podiam sentir o impacto e o desgosto pelo fruto acre. Quando o cantor perguntou o que mais poderia ter feito para garantir uvas saudáveis,¹⁹ dado o grau da participação comum do auditório naquela parte do mundo, é

16. Para uma foto de muros e uma torre de vigia de uma vinha, ver *ZPEB*, V:883.

17. Pode referir-se a um matiz especialmente rico do vermelho (cf. *Arábica*), ou pode ser uma localidade famosa para boas parreiras. O Vale de Soreque, a sudoeste de Jerusalém, é uma delas.

18. A posição enfática de “lagar”, no hebraico, poderia enfatizar a dificuldade do trabalho envolvido em talhá-lo fora.

19. Note a mudança de pessoa. O profeta começou o poema falando em prol de Deus. Agora, como a intensidade aumenta, ele fala *como* Deus.

provável que alguns gritassem: “nada!”, enquanto outros anunciavam o que fariam com um investimento tão decepcionante.

5,6. Qualquer que tenha sido a resposta de seus ouvintes, Isaías não quer que tenham dúvida quanto ao que o proprietário fará.²⁰ Ele não só abandonará sua vinha sem valor como também assistirá sua destruição. Removerá a *cerca*, provavelmente uma referência aos espinhos que tinham crescido no topo do muro; derrubará o muro e, como resultado, deixará as videiras desprotegidas aos animais, quer domésticos, quer selvagens. Se a vinha só pode produzir uvas silvestres, então não há utilidade alguma em cultivá-la. Pode com razão voltar ao seu estado agreste. Tão intensa é a ira do agricultor ante o espaço inútil do solo, que nem mesmo evoca as nuvens de chuva sobre ele. Grande número de comentaristas tem expressado a opinião de que o uso dessa idéia em particular teria revelado a identidade do proprietário, visto que somente Deus pode controlar a chuva. Sem dúvida, isso é verdade. Esse fato, porém, não detém a ira dos indivíduos que tentam impedi-la. Aliás, alguns dos ouvintes bem que poderiam ter pronunciado os mesmos tipos de ordens às nuvens, e tal observação só aumentaria sua solidariedade para com o proprietário frustrado.

7. É possível, pois, que alguns ou a maioria do auditório de Isaías não tivessem ainda entendido a aplicação que o profeta lhes fazia da parábola. Ele não os deixa em dúvida.²¹ Em frases concisas formuladas mais para serem expressas por meio de paranomásia,²² ele exhibe e enfatiza o terrível portento de sua parábola. A vinha é Israel, a fonte do leite de Deus e o objeto de seu desejo (60.21; 61.3). Não obstante, o fruto do labor divino não é a justiça e a retidão pelas quais ele trabalhou, mas, ao contrário, a opressão e a violência. A destruição de Israel não é mencionada. Nem mesmo precisava ser, pois uma vez que a equiparação entre Israel e a vinha estivesse concretizada, a chegada do juízo seria inexorável.

20. *'attā 'ôdī'â-nā'*, “agora, que você me faça saber”. O Hiphil cohortativo com o *'attā* expressa uma boa medida de intensidade.

21. O *ki* inicial, embora não seja causal, serve para enfatizar a relação com o precedente (cf. R. J. Williams, *Hebrew Syntax*, pp. 72-73).

22. “Ele esperava por *mišpāṭ* [justiça], veja, porém, *mišpāḥ* [opressão], para *šē'āqā* [retidão], veja, porém, *šē'ākā* [protesto, clamor].”

Skinner ressalta o número de formas nas quais essa parábola se adequa bem a retratar as verdades da religião bíblica: (1) a religião genuína é uma cultura divina dentro da história humana; (2) o propósito da eleição é produzir retidão; (3) a administração divina pode ser contrariada por uma degenerescência interior; (4) o juízo, isto é, a retirada da proteção e da graciosa influência de Deus, é o resultado inevitável do pecado. A esses fatores Scott acrescenta uma quinta percepção: o pecado não é meramente a falha em alcançar o melhor; ele é a perversão do bem.

2. AI DAS UVAS SILVESTRES (5.8-25)

a. GANÂNCIA E INDULGÊNCIA (5.8-17)

8 *Ai dos que ajuntam casa e mais casa,
e ajuntam campo e mais campo,
até não haver mais lugar
e vocês passam a viver sozinhos²³ no meio da terra.*

9 *O SENHOR dos Exércitos [diz] em meus ouvidos:
Com certeza muitas casas ficarão abandonadas;²⁴
as grandes e as belas, sem sequer um habitante.*

10 *Uma vinha de dez alqueires produzirá um pote,
e um barril de sementes produzirá uma arroba.*

11 *Ai dos que se levantam de manhã bem cedo
e vão após bebida forte.
Tarde da noite, até que o vinho os esquentam.²⁵*

23. Não importa se “viver sozinhos” seja visto como castigo ou como desejo de ser impuro. MT traz *hûšabtem*, um Hophal perfeito, significando “vocês são levados a habitar”. Todas as versões têm “vocês habitarão”. Se o sujeito do verbo é Deus, então a idéia de castigo pode ser mais adequada.

24. Lit. “Em meus ouvidos, o Senhor dos Exércitos, se (...) não ficarem desolados”. É possível que uma palavra tenha sido omitida no começo, por exemplo, “disse” ou “proferiu” ou “divulgou” (cf. 22.14). Não obstante, não pode ser descartada uma elipse, e certamente adiciona força ao pronunciamento por meio de sua forma abrupta. *’im-lô* representa uma versão estenográfica de uma forma de juramento mais completa. A forma completa provavelmente transcorreu mais ou menos assim: “Como o Senhor vive, que algo terrível recaia sobre mim se o que eu disser não acontecer” (cf. Nm 14.23; 2Rs 5.20).

25. Ginsberg, *JBL* 69 (1950) 52, emendaria *yadliqēm*, “ela os inflame”, a *yidlōqûn*, “ir ao enalço de”. Essa redação se adequaria bem ao paralelismo, mas o MT também se adequa à

- 12 *Liras e harpas, tamboris e flautas
e vinhos há em suas festas.*²⁶
*A obra do SENHOR, contudo, eles não percebem,
e para a obra de suas mãos não mais atentam.*
- 13 *Portanto, meu povo irá para o exílio
– por falta de conhecimento.
Seus gloriosos são homens de fome;*²⁷
sua multidão é abrasada pela sede.
- 14 *Por isso o Sheol abre sua garganta,
e escancara desmesuradamente sua boca.
Para lá descerão seus*²⁸ *honrados e a multidão;
seu estrídulo e os que nela exultam.*²⁹

afirmação de intensidade que segue no versículo 12. Para a relação de vinho e música em festas, ver Amós 6.5,6.

26. A forma dessa linha é incomum e tem suscitado alternativas como temos na LXX, “com liras (...) bebem vinho” (o Targum concorda com o MT). Ginsberg (*JBL* 69 [1950] 52) verte “vinho” como sendo contrário à métrica, e muda *mīsteh*, “festas”, para alguma forma de *s’y*, tendo a ver com “interesses”. E assim estariam interessados em instrumentos musicais e folguedo, mas não na obra de Deus. Embora a sugestão faça sentido, não há evidência nos manuscritos em seu apoio. Delitzsch ressalta que Ezequiel 38.5 mostra uma sintaxe comparável, quando diz que “Todos eles são escudo e capacete”, uma vigorosa forma de dizer “estão armados”.

27. MT, “sua honra, homens de fome”. A LXX parece interpretar *mty* (MT, “homens”) como *mētē*, “os mortos”, embora parafraseie toda a frase “ali tem permanecido uma multidão de corpos mortos por causa de fome e sede”. Ewald e Hitzig alteraram *m^etē* para *m^ezē* (Dt 32.24), dando a “devastados pela fome” uma opção atrativa.

28. É provável que o pronome se refira a Jerusalém. Ambos, “povo” e “Sheol”, normalmente tomam pronomes masculinos.

29. J. A. Emerton, “The Textual Problems of Isaiah v. 14”, *VT* 17 (1967) 135-142, considera o versículo por extenso. Ele se associa aos que consideram os três sufixos femininos uma referência a Jerusalém ou Sião, e propõe emendar *’ālēz bāh* a *’ōz lēbāh*, “a força de seu coração”, isto é, obstinação ou coragem. Ele se vê obrigado a admitir que as versões não endossam tal redação, porém ainda crê ser ela preferível à redação difícil, “aquele que exulta nela”. Ginsberg (*JBL* 69 [1950] 53) argumenta dizendo que o versículo é o término de uma denúncia perdida contra Jerusalém paralela àquela que se encontra em Zacarias 3.11-13. Sem aceitar inteiramente a sua tese, alguém poderia ainda ressaltar que a presença de *’lz* naquela passagem (Zc 3.11) empresta apoio à autenticidade da palavra aqui. Que o versículo se refere a Jerusalém não carece de contestação, especialmente à luz de 22.2, que contém os mesmos dois radicais (*s’h*, *’lz*), como faz a última linha desse versículo. Não obstante, não é necessário deduzir que algo se perdeu entre os versículos 13 e 14. É em questões como essa que o dogma da crítica da forma pode vir a ser uma cama procustiana na qual o texto é forçado. A questão é se o versículo funciona bem nesse contexto. Se funciona, por que o profeta não o pôs aqui, em vez de um editor? Quanto à função, isso é evidente. Há um fluxo

- 15 *Por isso o homem está encurvado
e a humanidade³⁰ cai,
e os olhos dos arrogantes estão humilhados.*
- 16 *O SENHOR dos Exércitos é exaltado em justiça,
e o Deus Santo é santificado em retidão.*
- 17 *Os cordeiros pastarão em sua própria pastagem,³¹
e os cabritos³² devorarão³³ os lugares
devastados dos cevados.³⁴*

Nessa seção, Isaías especifica as “uvas silvestres” que Israel produziu. Incluem cobiça (vs. 8-10), libertinagem (vs. 11,12), arrogância (vs. 18,19), perversão (vs. 20,21) e injustiça (vs. 22,23). Todas são introduzidas pela palavra *hōy*, convencionalmente traduzida “ai”. Como já se observou (ver sobre 1.4), o termo introduz um lamento na qualidade de

perfeito de pensamento do versículo 13 por meio do 16, como já se notou. Os que têm pisoteado a justiça e a retidão em sua sede de exaltar-se e de agrandar-se têm precipitado todo o povo pela porta da morte, morte esta na qual todos serão iguais. Por que isso é assim? O caráter essencial de Deus inclui a justiça e a retidão.

30. Não há motivo para afirmar que *'ādām* significa “o homem humilde”, enquanto *'is* significa “homem poderoso” (assim a AV) nesse contexto. São simplesmente um par de sinônimos (cf. Pv 12.14; etc.) que juntos expressam o colapso final de todos os designios baseados na eminência humana. Ver também sobre 2.9, n. 24.

31. “como em sua pastagem” (AV, “segundo sua maneira”; cf. Vulg., Sym.) é endossado por Miquéias 2.12.

32. *mēhīm*, “cevados”, ocorre só duas vezes no hebraico, aqui e no Salmo 66.15, onde a referência é a um animal sacrificado. Não obstante, em vista da escassez de ocorrências, não se pode provar que a referência aqui deve ser a animais (cf. AV, “lugares devastados das gordas”). Duhm e Otley propuseram *mēhūyīm*, “os aniquilados” (cf. LXX, “os eliminados”).

33. A leitura *gdym* para MT *grym*, “estranhos”, que não se adequa ao contexto ou ao sentido (estranhos dificilmente se alimentariam em ruínas; além do mais, faz-se uma palavra para o paralelo “cordeiros”). Se “cevados” pudesse ser construído com “estranhos”, se alcançaria um bom sentido: “os cevados dos estranhos se alimentarão nas ruínas.” Essa leitura requereria tomar o *mem* final em *mēhīm* como um enclítico; cf. H. Hummel, “Enclitic *mem* in Early Northwest Semitic, Especially Hebrew”, JBL 76 (1957) 85-107. Entretanto, “cabritos” formaria um excelente paralelo com “cordeiros” e requereria do texto um mínimo de emenda. A LXX é amiúde evocada em abono de “cabritos” (cf. BHK), mas a tradução ali é uma paráfrase e não fornece nenhum apoio direto a essa tradução. Driver, JTS 38 (1937) 38,39, evoca Akk. *guru*, “animais novos”.

34. Ginsberg (JBL 69 [1950] 53,54) propôs uma total reorganização do versículo que *hēdōbrām* foi dividido em *kr* (para *kd*), “pastagem”, e *brym*, “os robustos”, enquanto *hārēbôt*, “lugares devastados”, foi mudado para *rēhōbôt*, “espaços amplos”. A tradução resultante seria “Os cordeiros pastarão nas pastagens dos robustos, os cabritos nos lugares amplos da fartura”. Embora essa redação seja atraente, não conta com nenhum apoio no versículo.

ameaça. O profeta não está meramente irado e no espírito de denúncia. Ele está também abalado pela tristeza em vista dos pecados de seu povo. Os lamentos são duas vezes prorrompidos por um reiterado *portanto* (*lākēn*, vs. 13,14,24; *al-kēn*, v. 25). Esses segmentos de “portanto” (vs. 13-17 e 24,25) servem para delinear a unidade mais ampla (vs. 8-25), tanto quanto para subdividi-la em duas partes (vs. 8-17,18-25; note a conexão repetida de embriaguez e injustiça nas duas subdivisões, vs. 10-12,22,23).³⁵

O problema que Isaías está discutindo nos versículos 8-17 é a emergência de uma riqueza aplicada a uma classe que volvia mais e mais sua atenção para o prazer e a indulgência. O estado da facção norte de Israel havia experimentado a mesma tendência anteriormente, no século 8º a.C., como testemunhada por Amós (3.15-4.3; 6.1-8). Não fica claro se esse foi o resultado de um desenvolvimento no longo prazo (como parece mais provável) ou por causa de algum fator mais imediato.³⁶ De qualquer maneira, o que Smith chama os instintos gêmeos de ajuntar e esbanjar nunca foram as únicas possessões de Judá ou Israel. Pessoas dos arredores do mundo são atraídas pelo desejo de possuir mais e mais, e então gastar mais e mais prodigamente o que possuem, porém só para sua própria gratificação. A resposta de Isaías a isso pode ser resumida nas palavras de outro: “Que proveito terá um homem se ganhar o mundo inteiro e perder sua própria alma?” (Mt 16.26).

8. Segundo a Torá, toda a terra pertencia a Deus, e embora ele permitisse que as famílias possuíssem parcelas da terra, estas não lhes pertenciam e não podiam abrir mão delas a bel-prazer. A terra tinha que ser conservada na família. No caso extremo de ser impossível conservá-la em família, então ela deveria ser devolvida o mais depressa possível. Em caso de fracasso, a terra automaticamente voltaria aos herdeiros

35. A maioria dos comentaristas não aceita o duplo “portanto” como sendo original. Argumenta-se, freqüentemente, que outro oráculo de “ai” surgiu entre os versículos 13 e 14, e que o versículo 14 foi a conclusão desse oráculo (cf., p.ex., Wildberger). Quanto ao versículo 25, muitos o vêem como sendo posto depois de 9.20 (Ing. 21; cf. Kaiser). Não obstante, como será demonstrado no comentário, a passagem como está tem excelente sentido teológico, traduzindo as várias tentativas de reconstruir largamente os circuitos acadêmicos da força.

36. Kaiser crê ser o resultado de um influxo de capital provindo das empresas comerciais de Uzias, enquanto Mauchline sugere que a ameaça de invasão provinda de Resin e Peca (cap. 7) criou uma atmosfera de pânico.

dos vendedores, no Jubileu ou no quinquagésimo ano (Lv 25.23-28; Ez 46.16-18).³⁷ Não obstante, é evidente que tais prescrições só chegaram a ser reverenciadas como ideais, com o resultado de que os que possuíam os meios desapossavam os pobres e os reduziam à servidão em sua própria terra. Embora isso podia ser perfeitamente legal, tal coisa não o fazia moralmente defensável. Isaías acusa os grilheiros de quererem possuir tudo que surgisse à vista, até que pudessem viver para si mesmos em seu próprio e minúsculo mundo.³⁸ Dificilmente seria casual que o último mandamento do Decálogo trate da cobiça, ou que Paulo veja a cobiça como que subsistindo no cerne da idolatria – o ato de pôr neste mundo o valor máximo (Cl 3.5; cf. também Is 57.17).

9,10. A cobiça, entretanto, em última análise, significa enfrentar sempre sua própria derrota. Adquirir é perder; dar é obter. Eis o paradoxo do ensino bíblico (Mt 16.25). Por isso as grandes casas que foram construídas, depois que todas as menores tinham sido compradas e demolidas, essas mesmas serão abandonadas e desoladas. Nem há necessidade de haver alguma sublevação histórica ou política por causa disso. Quantos dos grandes castelos e mansões mundiais subsistiram por algum tempo apreciável? Simplesmente são pretensiosos demais para serem suportados. Por sua própria imensidade, reduzem seus proprietários a escaravelhos fugindo para dentro de si mesmos. Por isso depressa se transformam em museus, monumentos da avidez humana, e por conseguinte debaixo da condenação de Deus (Jr 22.13-17).

As grandes mansões não só ficarão vazias, mas a terra adquirida com tanta diligência será improdutiva. Embora isso possa relacionar-se com o tempo pós-exílio, quando a terra por tanto tempo abandonada tornou-se improdutiva, é possível também se referir àquelas secas e pragas periódicas que desacorçoa toda nossa auto-suficiência humana. Seja como for, a referência é àquela praga que afeta o espírito que a cobiça produz.³⁹ “Ele lhes deu seu pedido, porém lhes enviou pobreza a sua

37. Para uma situação semelhante, cf. Nuzi, na Assíria oriental, onde vender a terra só podia ser concretizado por meio de ficção legal, em que o comprador era adotado pelo vendedor, e então este dava um “presente” em troca pela herança.” Ver E. Chiera e E. A. Speiser, *JAOS* 47 (1927) 37-40; *ANET*, p. 219.

38. Note a afirmação de C. S. Lewis sobre esse tema em *The Great Divorce* (Nova York: Macmillan, 1946).

39. O Targum faz da improdutividade um castigo pela retenção dos dizimos, talvez em

alma” (Sl 106.15). Por isso a terra que requeria dez juntas de bois para ará-la em um dia só produziria cerca de oito galões de vinho (um banho), enquanto dez efas (um ômer, cerca de seis barris) de sementes só produziriam um efa (cerca de vinte e cinco litros) de grãos. A terra pertence a Deus, e tratá-la como se fosse minha e fazer com ela o que me agrada é remover inevitavelmente sua capacidade de ser-me uma bênção (cf. Lv 26.14-20; Dt 28.15-35; Mq 6.12-16).

11,12. Esses versículos introduzem a segunda causa do lamento de Isaías. É bem provável que ele esteja continuando a falar aos ricos que, em virtude de sua abundância, podem passar o dia inteiro, desde a aurora até alta noite, em desfrute de seus prazeres pessoais, especialmente embriagando-se.⁴⁰ É importante notar a razão por que o profeta se opõe a essas práticas. Ele não se lhes opõe porque em si mesmas são errôneas, mas porque elas se tornaram totalmente absorventes, a ponto de a sensibilidade espiritual tornar-se entorpecida. Os viajantes não nutrem mais nenhum interesse nem têm nenhuma capacidade de reconhecer como é Deus em suas obras no mundo. Onde a paixão por prazer se torna o ponto máximo na vida de uma pessoa, a paixão por Deus, sua verdade e seus caminhos, é sufocada. Além do mais, o uso do álcool na busca do prazer só pode intensificar o grau que leva alguém se tornar insensível às responsabilidades e valores. Calvino diz que a se tornar viciado à boa comida e bebida é voluntariamente chegar bem próximo das bestas brutas, deixando de elevar a mente a Deus, o autor da vida. Entretanto, como disse o profeta em 1.3, a insensibilidade de Israel é pior que a dos animais, que pelo menos possuem um instinto para as decisões corretas.

13,14. Qual será o resultado dessa árdua perseguição à prosperidade e prazer? Uma triste ironia: meu povo deixará minha terra.⁴¹ A idéia é uma reminiscência de Oséias 1.8. Meu povo não é de fato o meu povo. Desde o início seu destino e privilégio especiais têm sido conhecer a Deus (Êx 6.7), mas é evidente que não o conhecem. Se o conhecessem,

resposta a 2 Crônicas 36.21, que faz do exílio um castigo pela recusa de dar à terra seus sábados.

40. Delitzsch pensa que aqui se menciona a bebida por causa da livre associação com a menção de vinho em 5.10. Não obstante, é direta a relação entre o desejo pela superfluidade da riqueza e o anseio pela superfluidade do prazer.

41. Note que *gālā*, “ir para o exílio”, é o tempo perfeito, indicando que para o profeta é um fato já concretizado.

a violência e a opressão não teriam substituído a justiça e a retidão. Esse é o significado de *falta de conhecimento*, no contexto (cf. Os 4.1,2). Não significa que não conheçam certos fatos ou certas prescrições. Em contraste com o Targum, que traz “eles não percebem a lei do Senhor”, no versículo 12, e “não conheceram a lei”, aqui, há uma boa razão para se pensar que tinham alguma percepção da lei (cf., p.ex., 1.11-13). O que não possuíam era o relacionamento experimental com o Deus que deu vida a seus mandamentos e significado ao que ele estava fazendo no mundo (cf. Jr 9.23-26; 22.15,16).

Dillmann comenta que a obra de Deus, a qual o povo não entende (vs. 12,13), é a concretização da salvação por meio da história humana. Duhm descarta esse ponto de vista dizendo que dificilmente se poderia esperar que os israelitas estivessem familiarizados com as dogmáticas protestantes. Ele crê que a referência não é nada mais que ao juízo vindouro, e que a libertinagem israelita os havia cegado para essa realidade. O último é certamente um ensino profético e próprio de Isaías (22.1-25; 28.7,8,14-22; 32.9-14; 56.12; Mq 2.6-11; Am 6.1-8; Os 12.1-9; Jr 5.12-17), e é provavelmente procedente que à maioria do povo faltasse alguma visão mais sublime dos propósitos de Deus. Mas, limitar ao mesmo tempo a “obra” de Deus, aqui, ao juízo vindouro é perder sua coerência tanto com a dos acentos claros da Escritura quanto com a do resto do livro (2.1-5; 4.2-6; 11.1-9; 35.8-10; 43.16; 43.18-21; 45.14-19). Por certo que, o que o profeta está dizendo é que esses ébrios simplesmente não percebem o que Deus está para fazer em seu mundo, e o que ele está para fazer inclui o estabelecimento da justiça, da retidão e do amor por intermédio do *hesed* divino, quanto a fazer retribuição à recalitrante arrogância humana (vs. 15,16).

Como resultado de sua falta de percepção, tanto a alta sociedade quanto a plebe serão privadas do que é necessário para a vida, e a morte trará todas, juntamente. Não há distinção de posição social e nenhum lugar para pompa no mundo aqui embaixo (cf. cap. 14). Todas as tentativas de nutrir orgulho por lugar e poder, no túmulo alcançam o mesmo nível.⁴²

42. Sheol (ver IDB, I:787-88) era um lugar sombrio para onde, na morte, todos igualmente iam (Sl 6.6 [Ing. 5]; 88.5-7); 141.7). Alguns argumentam dizendo que o AT ensina uma vida venturosa no além para os justos (ver M. Dahood, Psalms, AB [Garden City: Doubleday,

15,16. A similaridade verbal desses versículos com algumas das afirmações em 2.6-22 (vs. 9,11,17) tem levado a maioria dos comentaristas a concluir que eles não pertencem a esse contexto. Certamente reiteram esses pensamentos, mas dificilmente essa é uma razão para amputá-los do contexto, onde se adequam tão bem (ver n. 29 supra). Aceitar que uma pessoa nunca se repetiria, adaptando um pensamento anterior a um novo cenário, ou expandindo a implicação de um pensamento prévio a uma afirmação mais completa é demandar uma abordagem compartimentalizada que flui na experiência humana.⁴³

Quanto à forma apropriada do conteúdo dos versículos 15 e 16 para essa passagem, dificilmente se pode pôr em dúvida que a auto-exaltação humana é exatamente o que a passagem está dizendo. Se alguém isolou os versículos 10-13 de seu contexto, é possível dizer que o orgulho humano nada tem relação com a busca do prazer; inclusive o versículo 13 pressupõe que há uma suposta distinção entre os nobres e as multidões, distinção essa que será obliterada no exílio vindouro. E se, como evidentemente é o caso, os versículos 8,9 e 14 são acoplados aos versículos 10-13, então se torna impossível manter que o orgulho não está em pauta aqui. É o orgulho que leva uma pessoa a possuir mais, e é o orgulho que leva uma pessoa a buscar mais e mais os entretenimen-

1970], III:xli-ll) e que o Sheol é usado então simplesmente como uma metáfora para a morte. O uso ugarítico indica que *nepes* não pode significar apenas o fôlego, mas o lugar do qual o fôlego emana, a garganta (cf. Akk. *napistu*). Assim é aqui, em paralelo com boca, como Delitzsch já reconheceu (cf. Hc 2.5). UT, 67:1:7 (também chamado I* AB) parece conter um notável paralelo a esta passagem no que ela se refere à garganta daquele deus da morte.

43. Mas os dois versículos se adequam bem ao contexto aqui? Duhm afirma que quebram a relação entre os versículos 14 e 17, enquanto Mauchline sugere que uma condenação da arrogância está fora de lugar aqui. Aliás, não há nenhuma conexão evidente entre os versículos 14 e 17. Entre os comentaristas que vêem os versículos 8-17 como sendo uma combinação de muitos originais, o versículo 17 é “logicamente” relacionado em três lugares diferentes: depois do versículo 10 (Ewald, Cheyne, Kissane), depois do versículo 13 (Marti, Gray, Mauchline), depois do versículo 14 (Skinner, Kaiser, Wildberger). Essa falta de unanimidade pressupõe uma forma muito forte que a conexão (ou falta dela) entre o versículo 17 e algum versículo anterior é largamente o resultado das predileções dos comentaristas. O versículo 17, até onde pode ser entendido, funciona como um sumário gráfico dos resultados finais da auto-exaltação. Como tal, ele se posiciona um tanto independentemente e capta o significado de todos os versículos que o precedem, começando com o versículo 9. Mas não pode ser solidamente conectado aos versículos 10,13 ou 14 mais do que ao versículo 16. Alguém perguntaria se Duhm era sério em seu comentário, dizendo que o versículo 15 não poderia ser seguido do versículo 14, visto que os mortos não poderiam ter erguido seus olhos para algum evento.

tos exóticos que levarão alguém a fazer parte da “multidão demente”. As festas com vistas à bebedice, descritas no versículo 12, são as diversões não dos pobres, mas dos poderosos. E porque os poderosos se entregam a esses regalos em lugar de buscar o conhecimento de Deus, toda a nação descerá junta à sepultura.

16. Esse versículo é de grande importância teológica, pois expressa a verdade que o que faz Deus ser realmente Deus, o que o distingue como divino, não é seu poder esmagador, nem sua misteriosa numinosidade. Ao contrário, o que o caracteriza como Deus é sua justiça e retidão essenciais.⁴⁴ Essas características são o que eventualmente devem humilhar todos os seres humanos em sua presença. Finalmente, não é nossa limitada inteligência, limitado poder, ou limitada extensão da vida que nos lança em humilhação diante de Deus. É nossa incapacidade de amar a justiça e agir corretamente que causa escárnio de todas as nossas pretensões de termos em nós mesmos o significado último (cf. 6.3-5). É isso que caracteriza a Deus como realmente santo. *Santo*, originalmente, era uma palavra moralmente neutra, designando meramente aquilo que pertencia à divindade.⁴⁵ Os hebreus, porém, descobriram, como aqui, que o que era realmente singular para o Deus que se lhes revelara como o único Deus era sua natureza moral. Assim a santidade de Deus é melhor atestada na abnegada escolha de uma vida justa e íntegra (Mq 6.6-8). (Ver os comentários sobre o cap. 6.)

17. O sentido do versículo é geralmente óbvio,⁴⁶ mas os problemas textuais são bastante graves para tornar impossível a interpretação dogmática. O sentido é que os rebanhos logo se regalarão nas ruínas de Judá, ruínas que naturalmente incluem as casas luxuosas e as salas de banquete que tanta atenção atraíam (vs. 9,12). Possivelmente esteja presente uma ironia sutil. A energia frenética despendida em adquirir e desfrutar, tudo às expensas da justiça e retidão, é substituída pela tranqüila tosquia dos rebanhos. E sempre será assim. A paz de Deus prevalecerá, ou deliberadamente, ou por omissão.

44. Note a relação verbal e lógica com 5.7. Visto que o caráter de Deus é constituído dessa forma, assim deve ser o caráter de sua vinha.

45. Ver Fisher, RSP, I:27; von Rad, *Old Testament Theology*, I:205-206.

46. Ver n. 43 supra.

b. CINISMO E PERVERSÃO (5.18-25)

18 *Ai dos que puxam a iniquidade com cordas de vaidade,⁴⁷
e o pecado com cabos de carros,*

19 *que dizem: Que sua obra se apresse, seja rápida
para que a vejamos;
que se aproxime o conselho do Santo de Israel,
para que venhamos a conhecê-lo.*

20 *Ai dos que chamam ao mal bem,
e ao bem mal,
que põem as trevas por luz,
e a luz por trevas;
que põem a amargura por doçura,
e a doçura por amargura.*

21 *Ai dos que são sábios a seus próprios olhos,
e inteligentes em sua própria opinião.*

22 *Ai dos poderosos em beber vinho,
e os valentes em misturar licor;*

23 *dos que justificam os perversos por suborno,
contudo compram deles a justiça dos justos.⁴⁸*

24 *Portanto, como a língua de fogo devora o restolho,
e a palha desaparece na chama,
suas raízes apodrecerão
e sua flor, como o pó, será arrebatada.*

47. “cordas de vaidade” (“vacuidade”, não propriamente “falsidade”, RSV) forma um paralelo irregular com “cabos de carro”. O Targum pressupõe uma servidão progressiva se movendo de fios frágeis para cordas pesadas, mas as formas cordas de iniquidade e cabos de pecado não endossam tal idéia. M. Dahood, “Ugaritic *t’at* e Isa. 5:18”, *CBQ* 22 (1960) 73-75, seguido por Driver, *JSS* 13 (1968) 38, sugere que *sāw’*, “vaidade”, é uma leitura equivocada de *sū*, uma palavra hebraica não comprovada para ovelha (cf. Akk. *su’u*, “ovelha”, e Ugar. *t’ot*, “ovelha”). Quando essa interpretação é ligada a uma pontuação repetida de *’gālā*, “carro”, para *’egel*, “bezerro” (o *he* final vem a ser um artigo definido para “pecado”), alcança-se um excelente sentido: “Eles arrastam a iniquidade com uma corda de ovelha, o pecado com um laço de bezerro”.

48. *šaddiqim*, “os justos”, é seguido de pronome singular. Embora seja possível o plural ser entendido como um distributivo (cf. Young), é também possível que a terminação plural seja um mal-entendido de um *mem* enclítico original; cf. Ginsberg, op. cit.; Hummel, op. cit., p. 94.

*Pois rejeitaram a lei do SENHOR dos Exércitos;
e desprezaram a palavra do Santo de Israel.*

*25 Portanto, o SENHOR se irou contra seu povo;
estendeu sua mão e os feriu.*

*Os montes tremeram,
e seus cadáveres se tornaram como esterco nas ruas.
A despeito de tudo isso, sua ira não se desviou;
sua mão continua estendida.*

Neste segmento, o sabor acre das uvas silvestres se revela ainda com mais vigor do que nos versículos 8-17, pois aqui o profeta expõe o subjacente cinismo que é responsável pela recusa do povo de viver em obediência à natureza de Deus. Nutrem dúvidas se Deus realmente está ativo no mundo, e imaginam que são mais capazes de determinar o que realmente é certo e errado do que o próprio Deus. O resultado é uma perversão em que os valores são revertidos: a licenciosidade é mais honrosa do que a coragem; a embriaguez é preferível à sobriedade; os maus são declarados inocentes, enquanto os justos são condenados. Para uma vinha como essa, a destruição está apenas iniciando seu curso, e em outro duplo “portanto” (como em vs. 13,14) essa destruição é prometida.

18,19. Esses versículos mui provavelmente tratam da resposta do povo no versículo 12.⁴⁹ Ali Isaías os culpou por viverem tão intoxicados na busca de prazeres, que chegaram a ser insensíveis ante as operações de Deus no mundo. Longe de se deixarem convencer por essa acusação, gritam desdenhosamente ao Deus de Isaías que se apresse e exponha sua obra onde a possam ver.⁵⁰ Se a obra referida é o juízo vindouro, como alguns acreditam, então a impudência é de todas a mais descarada. Estão desafiando a Deus que os puna. O uso que fazem do título dado por Isaías, *o Santo de Israel*, como em 30.11, dificilmente é uma aceitação do que o título significa, mas, antes, é uma forma de injuriar a Isaías, ridicularizando o que consideravam seu excesso pietista. A isso Isaías responde com um “ai” adicional. Estão pecando com “mão ergui-

49. Cf. JPSV, P. 36 n. f.

50. Cf. J. Jensen, op. cit., p. 55. Isaías alega que o conhecimento do conselho de Yahweh não se deriva de observação empírica ou da tradição sapiencial (v. 21, e os politíqueiros de Judá questionavam a autenticidade de tal conhecimento.

da”, e não por equívoco ou ignorância. Estão puxando para si mesmos a iniquidade com cordas. Não caíram nela. Conscientemente, estão escolhendo o mal e envidam todo seu esforço para concretizar sua escolha. Eis a tragédia do pecado: o que uma vez foi feito de uma forma um tanto inocente, ou, pelo menos, candidamente, veio a ser algo que temos que fazer, a qualquer custo, ainda que, para continuar a fazê-lo, tenhamos que atenuar a Deus e sua lei moral. Típico de tal atitude é a exigência para Deus agir antes do exercício da fé. Mas não existe ato suficiente para coagir a fé (senão Satanás creeria). Somente quando a fé é oferecida espontaneamente é que os atos de Deus poderão confirmar tal fé.

20,21. Aqui Isaías continua sua denúncia contra os que motejam dos caminhos de Deus. A fim de justificar seu próprio comportamento, eles devem, com raciocínios os mais sofisticados possíveis, demonstrar que seu mau comportamento é bom, suas trevas são luz e sua amargura é doce. Tal atitude é o resultado final da recusa em admitir a autoridade absoluta da Palavra revelada (cf. v. 24). Pois o pecado não se satisfaz em viver lado a lado com a retidão, não mais que a doença em coexistir com a saúde. O pecado só pode se satisfazer quando a retidão é destruída. Se o imperativo ético dependesse somente da razão humana, então essa razão não é páreo para os interesses pessoais e extravagantes. Aliás, os interesses pessoais pressionarão a razão à atividade de justificar seu próprio comportamento. Somente um comprometimento prévio para com a sabedoria revelada de Deus (Pv 1.7; 3.7; 9.10), e um comprometimento de tratar o bem como bem, a despeito do raciocínio dos sábios deste mundo,⁵¹ é que se torna possível a genuína e duradoura retidão, quer no indivíduo, quer na sociedade. O caminho dos que mapeiam sua própria trajetória conduz inexoravelmente da megalomania à reversão final dos valores morais.

22,23. Se é correto considerar os versículos 20 e 21 como que expressando as atitudes que são o fim último de servir a si mesmo, qual é a função dos versículos 22 e 23? São contrários a um clímax? A resposta é não se forem entendidos como sendo um sumário gráfico dos pontos feitos nos versículos 8-21 (como 3.16-4.1 são de 2.6-3.15). Aqui estão

51. A investida contra os sábios, no versículo 21, é uma reminiscência de 30.1-7; 31.1-13, onde a sabedoria da dependência no Egito revela-se louca. O presente texto parece referir-se a uma condição mais geral da qual aquela é apenas um exemplo específico.

retratados os grandes homens da nação, os quais só são grandes nos bastidores dos tribunais. Os termos usados se referem aos heróis e campeões militares; estes, porém, só são campeões como misturadores de vinho. Quando esses líderes nacionais são chamados a julgar um caso, deles só se pode esperar que livrem o culpado e condenem o inocente – se o preço for bom. O que é isso senão o quadro do que o profeta vem condenando?⁵² Coragem, honra e bravura não significam nada. O que importa é quantas cervejas um homem pode agüentar antes de cair de baixo da mesa. Inocente ou culpado? Quem pode dizer a diferença? Quem *se preocupa* se existe alguma diferença numa sociedade onde tudo o que importa é servir a si mesmo?⁵³ Eis uma vinha que vai por caminho totalmente errado. As uvas são todas acres, e a sofisticação humana não pode torná-las doces.

24,25. Como já se observou, esses versículos concluem não só os versículos 18-25, mas também os versículos 8-25.⁵⁴ Além disso, o versículo 25 provê a transição para o segmento final do capítulo. Nada há a fazer com a vinha, exceto destruí-la. Gray vê pouca relação entre o versículo 24 e os versículos 22 e 23, e, por certo, se alguém limitar o versículo 24 como sendo uma resposta aos dois versículos, como procede Gray, o problema permanece. Mas se ele for uma resposta aos versículos 18-23, como aceitamos aqui, então é inteiramente possível, pois, como já se observou, toda a questão é se a lei e a palavra de Deus serão obedecidas

52. Cf. Young.

53. Gray não consegue ver uma relação entre os versículos 22 e 23, mas, como afirma Kaiser, a relação é direta. Quando os grandes homens da nação não tiverem meta mais elevada do que os prazeres corriqueiros, a justiça não pode ser mantida.

54. Em vista do fato de que a maioria dos intérpretes inclui o versículo 25 com os versículos 26-30, faz-se necessária aqui alguma explicação de sua inclusão com os versículos 18-24. Deve-se admitir desde o início que o versículo é transicional. Ao referir-se ao juízo progressivo de Deus e ainda ao indicar que o juízo não é completo, ele estende o palco para os versículos finais com o quadro da iminente destruição militar. Além disso, que o versículo começa com *'al-kēn*, e os versículos 13,14 e 24 têm *lā-kēn*, pode ser tomado como evidência de sua separação dos versículos 8-24. Entretanto, é forte o caso para vê-lo como uma conclusão aos versículos 8-24. Que *'al-kēn* é diferente de fato pode apontar para sua função como conclusão (para uma seqüência semelhante, ver 16.7,9). Além disso, se o versículo 25 começa o próximo segmento, o “portanto” pende no ar sem um embasamento adequado. Quando é acoplado com o versículo 24 (como RSV, NIV, CBAT, TEV, NEB [ainda que transposto depois de 10.4] e JPSV) mostra que o juízo iminente e o juízo progressivo incompleto provêm da mesma causa, a descrita nos versículos 8-23.

no aspecto de nossos desejos humanos para servirmos a nós mesmos.⁵⁵ Se não, então a vida se escoia do empreendimento humano e todas as nossas obtenções se transformam em pó e cinzas. Somos reduzidos a esterco diante das chamas devoradoras, porquanto nos abstraímos da única fonte da vida, ou seja, Deus.

O profeta mistura suas figuras de linguagem quando tenta mostrar a inconstância dos que rejeitam a lei de Deus. Não se pode aplicar lógica estrita à afirmação *a lingua de fogo devora o esterco (...) suas raízes apodrecerão*, mas o ponto é óbvio. Nenhuma planta tem um fim em si mesma. Sua vida é derivada, e quando as condições para a vida não estão presentes, a destruição e decadência são tudo o que lhe é deixado.⁵⁶

25. Agora o profeta se move da figura de linguagem para um anúncio mais específico. Porque Israel rejeitou a lei de Deus e a palavra de seu Santo é que Deus já começou a agir em juízo.⁵⁷ Já sentiram sua mão estendida, e essa mão continua ainda estendida. A cerca está para ser removida, e os animais são convocados a vir e pisotear as videiras.

Nesse ponto muitos comentaristas começam a reconstruir o texto sobre um esquema mais ou menos radical. A principal dificuldade para essa reconstrução é o aparecimento do mesmo refrão em 9.11,16,20 (Ing. 12,17,21) e 10.4, como aparece aqui no versículo 25. Com base na pressuposição de que o profeta não poderia ter usado o mesmo refrão em dois contextos diferentes, têm-se feito tentativas para reconstruir o texto original. A variedade dessas tentativas introduz a questão da validade do empreendimento. Duhm e Wright interpõem 5.25 entre 9.6 e 7 (Ing. 7 e 8) para começar a seção. Smith põe 5.25 entre 9.6 e 7 (Ing. 7 e 8) e 5.26-30 entre 10.4 e 5. Driver (NEB) faz o mesmo com os versículos 24 e 25, porém deixa os versículos 26-30 no lugar. Ziegler deixa

55. O comentário de Calvino é digno de repetição: "Se o desprezo pela lei de Deus é a fonte, a cabeça e o acúmulo de tudo que é mal, nada há contra o que mais cuidadosamente devemos guardar do que deixar Satanás destruir nossa reverência por ela."

56. Cf. 14.29; 37.31; Amós 2.9; Oséias 9.16; Malaquias 4.1 (Ing. 3.19). Cf. também o sarcófago de Eshmunazar (CIS, I, n.º 3, pl. II; ANET, p. 505): "Que não tenham raízes embaixo nem fruto na fronde."

57. É possível que os tempos perfeitos devam ser entendidos como "perfeitos proféticos", e que o juízo descrito, embora completo na mente do profeta, esteja ainda no futuro. Entretanto, a aparente referência ao terremoto que se deu durante o reinado de Uzias (Am 1.1), e a aparente indicação da incompletude que o refrão apresenta, parece apoiar a idéia de que o profeta está se referindo ao juízo já iniciado.

5.8-30 onde está, porém transpõe 10.1-4, colocando-o entre 5.24 e 25. Kaiser e Wildberger cambiam as duas passagens (!), resultando em 5.8-24; 10.1-4 e 9.7-20 (Ing. 8-21); 5.25-30. Holladay, notando a falta de concordância, meramente propõe fazer 5.8-30; 9.7 (Ing. 8)–10.4 uma unidade, com 6.1–9.6 (Ing. 7) tendo sido inserido no meio.⁵⁸ Nenhuma dessas propostas trata seriamente a presente forma do texto, todos parecendo aceitar que ele é o resultado de um equívoco um tanto displicente ou de um escriba caprichoso (que pôs os vs. 25-30 depois do v. 24, só porque ambos começam com fogo). Mas não fará isso. É o presente texto que mantém a autoridade sobre nós, e exceto em casos em que as corrupções textuais de fato ocorreram (para as quais não há evidência aqui), é a esse texto que somos chamados a interpretar. Se de fato o profeta ou um de seus discípulos reorganizou os materiais originais na presente forma (da qual a diversidade notada supra é dificilmente convincente), então isso foi feito com conscientes propósitos teológicos, e é a essa tentativa teológica que a Igreja deve dar atenção.

3. DESTRUIÇÃO IMINENTE (5.26-30)

*26 Ele levanta uma magistral bandeira⁵⁹ para uma nação⁶⁰ distante,
e lhe assobia desde os confins da terra,
e eis que, rápida e prontamente, ela vem.*

*27 Ninguém há que desmaie
e ninguém que tropece nela.
não cochile
nem durma.*

*28 Suas flechas estão afiadas,
e todos os seus arcos estão encordoados.
Os cascos de seus cavalos são duros como a pederneira,
e suas rodas são como redemoinho.*

58. Holladay, op. cit., pp. 10-11.

59. *nēs*, “bandeira magistral”, é um termo favorito de Isaías. Deus não só levantará uma bandeira convocando os destruidores (13.2; 18.3; 31.9), ele também levantará uma para convocar seus filhos ao lar (11.10,12; 49.22; 62.10).

60. O hebraico *gôyim*, “nações”, mas os pronomes seguintes estão no singular em Jeremias 5.15, mostrando a mesma forma que *gôy mimmerhāq* e sugerindo que o plural *m*, em *gôyim*, foi substituído pela palavra seguinte.

29 *Tem um rosnado como o de leoa,
e ruge⁶¹ como leões novos.
Rosna e se apodera de sua presa;
e a arrasta⁶² sem que ninguém possa livrá-la.*

30 *Naquele dia rugirá sobre Judá como o bramir do mar,
e se alguém olha para a terra,
eis trevas de aflição;
a luz será entenebrecida com suas nuvens.⁶³*

Da forma como detalhou as uvas silvestres (vs. 8-25), assim Isaías faz alusão à destruição iminente da vinha (vs. 13-17,24,25). Agora ele faz essa alusão explícita numa poderosa peça de poesia. Os animais selvagens são convocados e agora vêm para pisotear a vinha. Vêm rapidamente, mas também insistentemente. Os que motejavam Isaías pediam que Deus apressasse sua obra. Isaías agora lhes assegura que o plano de Deus está chegando a uma rápida realização, mais rápida do que se imagina. É provável que ele tivesse a Assíria em mente aqui, visto que a Assíria estava para arrebatar quase inteiramente Judá antes que se escoasse o século 8º, mas o impacto da predição é intensificado por suas qualidades figuradas e poéticas.⁶⁴ Para Isaías, nesse ponto, não era tão importante especificar que os destruidores seriam como eram, para indicar a natureza iminente, irresistível e plenamente esperada do que jaz adiante. Se esse segmento for excluído de seu presente cenário, como muitos desejam fazer (ver supra sobre 5.25), então o capítulo 5 e toda a seção introdutória meramente se afunila a um ponto de supressão

61. IQIs^a tem ys'g, "rosna", de acordo com MT Qere (Ketib *w^esā'ag*).

62. *pl̄t*, "escapar", recebe o significado de "fazer seguro" no Hiphil (BDB, p. 812), mas talvez seja entendido como "fazer ir embora", assim "arrastar".

63. O versículo 30 é de interpretação muito difícil. O hebraico é elíptico e dá chances a várias conclusões. A frase inicial é "ele rugirá sobre ele". O contexto parece indicar que o exército ruge sobre sua presa, mas é possível que seja o Senhor quem ruge sobre o exército (cf. Duhm, JPSV). Além disso, a pontuação massorética endossa "eis as trevas, tristeza e luz; é escuro nas nuvens", o que é ininteligível. Finalmente, *ʾarip̄im*, "nuvens", ocorre somente aqui no hebraico, mas evidentemente é um cognato de Akk. *irpatu*. A combinação dessas dificuldades tem levado alguns estudiosos a pressupor que um copista incorporou aqui, no fim de uma seção, uma miscelânea marginal de coisas mínimas. Cf. P. Skehan, "Some Textual Problems in Isaiah", *CBQ* 22 (1960) 47; E. Zolli, "Jes. 5:30", *TZ* 6 (1950) 23,24.

64. O comentário de Gray sobre se a Assíria estava nos confins da terra é notável: "Isaías é um poeta".

ineficaz. Com esses versículos no lugar, porém, o capítulo e a seção avançam em um crescendo de intensidade e ênfase que efetivamente sublinha a percepção que Isaías teve da grande necessidade de Israel.⁶⁵

26. Aqui Isaías introduz o tema que será ampliado mais adiante (especialmente 10.5-34): as nações não passam de instrumento nas mãos do Senhor. Os grandes exércitos imperiais, varrendo o mundo dos séculos 9º ao 5º a.C., não foram os forjadores do destino do mundo, mas eles mesmos foram forjados por Aquele que sustenta todas as coisas (cf. 40.21-24; 45.1-9). É em obediência a seu sinal que eles se levantam e se movem; em obediência a seu assobio, eles saem de suas colmeias como abelhas para obedecerem suas ordens. (Cf. as observações de Cirilo e Teodoreto sobre o uso que o apicultor faz de um sibilo ou assobio; cf. também 7.18; Zc 10.8.)

27-29. Nesses versículos, uma sucessão de frases concisas, que realmente começam no versículo 26c, empresta suporte ao quadro da rápida e impiedosa investida do exército inimigo. Por não expressar o sujeito em nenhum ponto, a cadência é tão abreviada que o sentimento é o de marcha ligeira.⁶⁶ Os versículos 27 e 28 são quiasmáticos – o versículo 27 mostra qual não é o caso, enquanto o versículo 28 mostra qual é o caso. Não há retardatário a tropeçar e a dormir. Tampouco há alguém mal preparado, com sandália de correia arrebentada ou faltando um cinto no equipamento. Aliás, todos estão atentos a suas tarefas, com flechas afiadas e arcos encordoados.⁶⁷ Os cascos dos cavalos são duros como pederneira, assim não lascarão na jornada, e as rodas dos carros estão girando tão depressa, que se tornam indistintas como um redemo-

65. Se os presentes capítulos 1-5 são introdutórios e foram postos em sua presente ordem por essa razão (cf. comentário sobre os capítulos 1-5), então é possível que os materiais reminiscetes de outros, os materiais subseqüentes (tais como 5.25 é reminiscete de 9.7 [Ing. 8]-10.4) foram intencionalmente incluídos aqui para sua função introdutória. Cf. P. Ackroyd, "Isaiah I-XII: Presentation of a Prophet", *VTSup* 29 (1978) 43 n. 77: "Temos de aceitar que os elementos, provavelmente de um longo poema, foram usados deliberadamente para sublinhar o tema de juízo de 5.1-22, e devem ser interpretados em seu presente contexto".

66. O versículo 28 começa com uma elipse, lit. "que suas flechas...", sendo o exército o sujeito do relativo.

67. Os arcos eram conservados sem corda até um pouco antes da batalha, quando [o arco] era arqueado contra o pé (heb. *dāraḳ*, "pisado") e então encordoado. Esses guerreiros estão prontos para a batalha.

inho (66.15; Jr 4.13). O som da horda ululante se assemelha ao rugir de um leão no momento de seu salto. Como o leão, uma vez esse exército tendo se apoderado de sua presa e começado a arrastá-la, não haverá ninguém que liberte Israel de sua boca.⁶⁸

30. O estrondo do exército não é apenas semelhante ao rugir de um leão, ele também é como o estalido ritmado de britadores. Esse som seria especialmente ominoso, pois o mar era um elemento sobre o qual os hebreus sempre se sentiam intranquilos (Jz 5.17; 2Cr 20.35-37; Jn 2.1-9; Ap 20.13; 21.1). Mas, tampouco haveria qualquer esperança na terra onde se sentissem mais confortáveis. Só haveria trevas e angústia, ficando a luz do dia obscurecida pelas nuvens da batalha.

68. Cf. uma lâmina egípcia descrevendo um leão comendo um homem em *Views of the Biblical World*, org. B. Mazar (Jerusalém: International Publishing, 1960), III:110. Ver também o marfim de Ninrode, *ibid.*, I:98.

II. CHAMADO PARA SERVIR (6.1-13)

A. A VISÃO (6.1-8)

1 *Foi no ano da morte do rei Uzias que eu vi o Soberano assentado em um trono, alto e sublime, e a aba¹ de seu manto enchia o templo.*

2 *Serafins pairavam sobre ele, tendo cada um deles seis asas. Com duas cobriam seu rosto, com duas cobriam seus pés e com duas voavam.*

3 *E clamavam uns aos outros:
Santo, Santo, Santo é o SENHOR dos Exércitos;
toda a terra está cheia de sua glória.²*

4 *E os fundamentos dos batentes³ se moviam por causa da voz dos que clamavam, e a casa se enchia de fumaça.⁴*

5 *E eu disse: Ai de mim, porque sou destruído;⁵ pois sou um ho-*

1. Não há evidência de que no Oriente Próximo os mantos tivessem caldas. *sûlāyw* se refere à orla das vestes (Êx 28.33,34) ou às extremidades inferiores cobertas pela aba (Jr 13.22; Na 3.5). Cf. G. R. Driver, "Isaiah 6:1: 'His Train Filled the Temple'", em *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*, org. H. Goedicke (Baltimore: Johns Hopkins, 1971), pp. 87-90.

2. Lit. "enchendo toda a terra sua glória". A LXX, "toda a terra está cheia de sua glória".

3. *'ammôṭ hassippîm* é incerto. O segundo termo é relativamente freqüente como "batente, soleira", mas o primeiro é desconhecido, exceto como "cúbito" ou "cidade mãe" (2Sm 8.1). A sugestão comum de "fundamento" repousa sobre a suposta derivação de "mãe", *ēm*, enquanto "batentes de porta" presume uma emenda (*'m[n]t*). A LXX aparentemente combina os dois termos com seus "lintels".

4. O Targum tem "densas trevas", que parece estar em harmonia com a tendência dessa paráfrase aqui para remover alguma imediatismo da experiência. Assim, "Eu vi a glória do Senhor" (v. 1); "santos ministros", "ministrou", em vez de "voou" (v. 2); "glória da shekinah" (v. 5); "em sua boca estava uma palavra" por "em sua mão estava uma brasa viva" (v. 6).

5. *niḏmēti* é um Niphal perfeito primeiro singular comum de *dāmā*, "ser cortado, arruinado, destruído". A convicção do profeta, de que não pode continuar a existir depois de ter visto o que viu, é expressa de uma forma que tem mais força do que "morrerei".

mem impuro e vivo no meio de um povo de lábios impuros, pois meus olhos viram o Rei, o SENHOR dos Exércitos.

6 *Então um dos serafins voou para mim com uma brasa viva⁶ em sua mão. Ele a tirou do altar com tenazes.⁷*

7 *Ele tocou minha boca e disse: Veja, desde que⁸ isto tocou seus lábios, sua iniquidade⁹ é tirada¹⁰ e seu pecado é expiado.*

8 *Então ouvi a voz do Soberano, dizendo: A quem enviarei, e quem irá por nós? Então eu disse: Eis-me;¹¹ envia-me.*

A função desse capítulo, no presente contexto, apresenta um sério problema. As soluções propostas são quase tão numerosas como os escritores sobre o tema, e o número de escritores é de miríades. A tendência dos comentaristas mais antigos, talvez ecoando Calvino, foi tratar a experiência como uma ocorrência subsequente à vocação inicial de Isaías. Esse ponto de vista preservava a explanação cronológica da presente ordem.¹² Não obstante, a experiência descrita no ca-

6. A LXX tem "pedra", e assim prova ser atraente aos comentaristas, à luz da outra única ocorrência de *rišpá* em 1 Reis 19.6, onde se imagina referir-se às pedras quentes usadas para assar pão. Entretanto, o pão, no Oriente Próximo, é também assado em brasas, por isso a referência é inconclusiva. Não há indicação de pedras removíveis nas descrições dos altares em Êxodo, 1 Reis ou 2 Crônicas.

7. Em qualquer outro lugar, *melqāḥayim*, "tenazes", é associado com castiçal, e é traduzido por "apagador de velas" (Êx 25.38; 37.23; Nm 4.9; 1Rs 7.49; 2Cr 4.21), mas o radical *lqh* significa "tirar", assim "tenazes" parece mais apropriado. Daí o instrumento poderia ter sido usado para pegar não só lâmpadas, mas também outros objetos.

8. Brockelmann (*Hebräische Syntax* [Neukirchen: Verlag der Buchhandlung der Erziehungsvereins, 1956], § 164a) indica que a construção é condicional: "Se isto (...) então isto". Visto que alguma coisa já aconteceu, a construção é melhor traduzida assim: "Visto que (...) então ...".

9. *ʿawōn* é freqüentemente traduzido por "culpa" (daí praticamente todas as traduções modernas aqui, exceto NEB). Embora haja o elemento de responsabilidade ou culpabilidade inerente à palavra, "culpa" comunica demasiada passividade. A palavra fala da perversão voluntária dos caminhos de Deus e tudo o que resulta dessas escolhas (Lv 26.39; Js 22.20; Is 5.18; etc.).

10. *sūr* tem o significado "pôr de lado", quando se fala de movimento (Gn 19.2), mas quando se fala de alguma coisa significa "tirar". É amiúde usado para coisas tais como altares idolátricos (2Cr 14.2) e os próprios ídolos (1Rs 15.12). É também usado em referência ao "coração de pedra" (Ez 36.26) e o "circuncidai o vosso coração" (Jr 4.4).

11. *hinnēni*, lit. "eis-me", é um convite ao escrutínio. Como tal, é a resposta de alguém que nada tem a esconder. Ver, por exemplo, Abraão (Gn 22.1) e Moisés (Êx 3.4).

12. H. L. Ginsberg, "Introduction", *The Book of Isaiah* (Filadélfia: Jewish Publication Society, 1972), pp. 16-18, tende a aderir à idéia de ordem cronológica para os materiais dos capítulos 1-12.

pítulo é de uma força e imediatismo tais que é difícil imaginá-la como qualquer outra coisa além de ordem inaugural (cf. comentário de Skinner). Não equivale dizer que Isaías não poderia ter pregado antes, mas apenas que ele não fez isso por causa de uma experiência decisiva. O ponto de vista de que a experiência descrita no capítulo 6 constituía a vocação de Isaías tem servido para projetar o dia, entretanto, ainda deixa sem resposta a questão fundamental: por que a notícia da vocação não aparece em primeiro lugar no livro? Bem antes disso, Marti sugeriu que a narrativa da vocação apareceu no início de um rolo, incluindo 7.1-9.5 (Ing. 6), e que o(s) último(s) compilador(es) não queria(m) separá-lo (figuradamente) daquele contexto e colocá-lo antes dos materiais que já estavam organizados (os capítulos 1-5) como introdutórios ao livro. Esse ponto de vista, de uma forma ou outra (o suposto rolo agora freqüentemente se limita a 6.1-8.18),¹³ chegou a prevalecer na maioria dos comentários modernos (p.ex., Fohrer, Kaiser, Wildberger). Com ele veio a crescente convicção de que as palavras dos versículos 9-13 não eram parte da experiência original, mas expressavam a reflexão de Isaías sobre sua vocação depois de alguns anos de pregação sem sucesso, e à luz da vultosa crise siro-efraimita.¹⁴ Esse ponto de vista em parte se deve a uma ênfase exagerada sobre a conexão do capítulo 6 com os capítulos 7 e 8. Para uma discussão mais completa, ver adiante sobre os versículos 9-13.

A debilidade do ponto de vista de que o capítulo 6 se encontra onde está no livro por causa de sua contigüidade física com o material dos capítulos 7 e 8 tende a fazer da criação desse livro a elaboração adequada de uma colcha de retalhos de rolos, sem a preocupação pela ordem e coerência globais. Sobre esse ponto de vista, o maior dilema do(s) compilador(es) seria juntar todas as peças num todo, em algum lugar, segundo algum esquema cronológico aproximado. A preocupação por uma afirmação teológica estaria em segundo ou terceiro nível, segundo essa posição. Esse dificilmente teria sido o caso. Os mesmos estudiosos modernos, que dizem que o capítulo 6 está onde simplesmente

13. Cf. H.-P. Müller, "Glauben und blieben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1-VIII 18", *VTSup* 26 (1974) 25-54.

14. Para uma expressão dessa opinião, ver M. Kaplan, "Isaiah 6:1-11", *JBL* 45 (1926) 252-59. Mais recentemente, ver O. Steck, "Bemerkungen zu Jesaja 6", *BZ* 16 (1972) 188-206.

te está porque fazia parte de um rolo com os materiais que agora compreendem os capítulos 7 e 8, também dizem que o(s) compilador(es), voluntariamente, desfez o arranjo do longo poema sobre a ira de Deus (Ing. 8–12), de modo que quatro ou cinco de seus versículos aparecem agora no capítulo 5 (vs. 26-29,30?), enquanto quatro versículos da lamentação do capítulo 5 aparecem agora entre 9.20 (Ing. 21) e 10.4,6. Seguramente, as pessoas que poderiam mudar os parágrafos à revelia poderiam também mudar um capítulo para dar-lhe sentido teológico.

Vários escritores têm buscado prender a atenção na significação teológica da presente localização da narrativa da vocação [de Isaías].¹⁵ Destes, o relato de Ackroyd é o mais completo e abrangente. Ele propõe que os capítulos 1–12 formam um arranjo intencional das passagens gêmeas de Isaías de condenação certa e salvação certa. Que ambas foram relatos que mais cedo ou mais tarde se cumpriram, para a atração magnética de Isaías, para outras tradições ou tradições mais recentes, segundo Ackroyd. Por esse prisma, o capítulo 6 funciona como uma dobradiça, contendo palavras de ruína incondicional e, não obstante, o exemplo da purificação do próprio profeta e a nota conclusiva de esperança. Já em 1954, Liebreich indicou o caminho para uma conclusão semelhante: “Do ponto de vista da presente ordem e disposição dos capítulos, o capítulo 6 é uma conclusão apropriada para os capítulos anteriores, e igualmente uma introdução aos capítulos seguintes”.¹⁶

O reconhecimento da dupla função do capítulo 6 é fundamental para uma compreensão de sua posição no livro. Entretanto, deve-se considerar outro desfecho antes que se possa perseguir outro pensamento – a questão dos capítulos 1–12 como um todo. É verdade, como Ackroyd, Marshall, Ginsberg e outros têm sugerido, que os capítulos 1–12 formam uma unidade? A posição deste comentário é que não. A generalidade dos capítulos 1–5 os descarta como introdutórios. Eles lidam com amplos resultados, comportamentos e conseqüências. Como tais, não

15. P. R. Ackroyd, op. cit., pp. 16-48; L. Brodie, “The Children and the Prince”, *BTB* 9 (1979) 27-31; L. Liebreich, “The Position of Chapter Six in the Book of Isaiah”, *HUCA* 25 (1954) 37-40; R. J. Marshall, “The Structure of Isaiah 1–12”, *BR* 7 (1963) 19-32; O. Steck, “Bemerkungen zu Jesaja 6”, *BZ* 16 (1972) 188-206.

16. Liebreich, op. cit., p. 40. A maioria dos estudiosos vê a relação com os capítulos 7 e 8 (cf. Steck) ou ainda capítulos 7-11 (Brodie), porém poucos reconhecem a relação existente com os capítulos 1-5.

têm uma relação mais direta com os capítulos 7–12 do que com qualquer outro segmento do livro. Eles armam o palco para o que vem em seguida. Em contrapartida, os capítulos 7–12 são predominantemente específicos. Tratam da ocasião histórica particular e da implicação daquela ocasião em perspectivas tanto próximas quanto distantes. A recorrência da Assíria é uma chave para essa compreensão. Além do mais, os capítulos tratam de um problema teológico bem específico: Por que confiar? Por certo que o capítulo 12 é um clímax, porém não é um clímax para os capítulos 1–11. Ele não trata dos resultados do orgulho, da pretensão e da idolatrização do potencial humano. Tampouco põe em primeiro plano a necessidade de arrependimento, de purificação e de obediência ética. Ao contrário, o foco está posto na fidedignidade de Deus e sua capacidade de salvar os que confiarem nele. Assim, o movimento máximo só se estende até onde recua ao capítulo 7. A relação dos capítulos 7–12 com os capítulos 13–39 é outro fator que será tratado no momento apropriado. Que meramente se diga aqui que há uma relação teológica entre uma condenação da confiança nas nações, uma promessa de livramento das nações (como esses dois temas aparecem nos capítulos 7–12) e um anúncio de ruína sobre as nações (caps. 13–23).

A literatura sobre o capítulo 6 é imensa, um testemunho da contínua fascinação e apelo.¹⁷ Comentários sobre seu poder, clareza, excelência literária e importância como documento religioso podem ser multiplicados de todos os lados. Entretanto, como já se observou, há discordância sobre a significação da experiência e sua função nesse contexto. Embora Habel e Knierim considerem, ambos, que o relato seja uma forma padronizada adequada da vocação de um profeta, Ginsberg afirma que ele não constitui uma vocação, porque aos profetas (Moisés e Jeremias)

17. Para uma bibliografia completa, ver Wildberger. Obras recentes e importantes são: I. Engnell, *The Call of Isaiah: An Exegetical and Comparative Study*, UUA 4 (Uppsala: Lundequistska, 1949); K. Gouders, "Die Berufung des Propheten Jesaja (Jes. 6:1-13)", *BibLeb* 13 (1972) 89-106, 172-184; E. Jenni, "Jesajas Berufung in der Neuern Forschung", *TZ* 15 (1959) 321-339; R. Knierim, "The Vocation of Isaiah", *VT* 18 (1968) 47-68; O. Steck, op. cit.; C. Whitley, "The Call and Mission of Isaiah", *JNES* 18 (1959) 38-48. Obras recentes que tratam da vocação profética são: K. Baltzer, "Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet", *HTR* 61 (1968) 567-581; N. Habel, "The Form and Significance of the Call Narratives", *ZAW* 77 (1965) 297-323; G. Meagher, "The Prophetic Call Narrative", *ITQ* 39 (1972) 164-177; I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, SNVAO (Oslo: 1946), II:2.

nunca foram dadas escolhas, como se deu com Isaías.¹⁸ O consenso parece estar emergindo de que aqui estão envolvidas duas formas:¹⁹ a forma de uma vocação e a forma de um juízo. A vocação de Moisés oferece excelentes paralelos (Êx 3.1-4.17), mas o anúncio de Micaías é de juízo (1Rs 22.19-23).²⁰ Assim como o relato combina dois tipos de experiências, também funciona de duas maneiras em seu contexto. Em contrapartida, os capítulos 1-5 têm suscitado um sério problema. O Israel pecaminoso, arrogante, se destina a ser o santo povo de Deus, com quem as nações virão aprender de Deus (cf. 43.8-14; 49.5,6; Ez 36.22-38). Mas isso é possível agora? O capítulo 6 provê a solução. O Israel pecaminoso pode vir a ser Israel o servo, quando a experiência de Isaías se tornar a experiência da nação. Quando a nação tiver visto a si mesma em confronto com a tela de fundo da santidade e glória de Deus, quando a nação tiver recebido a graciosa provisão de Deus para o pecado, então ela pode falar como porta-voz de Deus a um mundo faminto. (É possível que seja coincidência que os capítulos 60-66 sigam imediatamente a promessa de 59.21?) Aos que enfatizam que o capítulo 6 fala a Isaías de purificação, porém de condenação à nação, deve-se admitir que tal fato é verdadeiro, mas é preciso realçar também que não é lógico pensar que o que está disponível a um membro da nação nunca poderia estar disponível a toda a nação (note quão cuidadosamente se estabelece a identidade de Isaías com a nação – ambos são impuros), especialmente quando são feitas fortes promessas da eventual purificação e utilidade da nação. Não, seja qual for o futuro imediato, se viria um tempo em que a experiência de Isaías seria duplicada numa escala nacional, então as promessas de 1.16-19; 2.1-4 e 4.2-6 poderiam ser experimentadas. Sem a verdade experimental que o capítulo 6 oferece, os capítulos 1-5 apresentam uma contradição que não se pode conciliar. Essa bem que poderia ser, pois, a razão por que uma visão inaugural é posta em seis capítulos no livro que ela inaugura.

18. Ver Ginsberg, *op. cit.*

19. Knierim já indicou o caminho aqui (*op. cit.*, p. 59).

20. Young descarta a relevância desta passagem com muita facilidade. Ver n. 40.

No entanto, o capítulo 6 não é meramente a conclusão dos capítulos 1–5. Como já observamos em outros lugares (1.9; 2.5; 5.25), uma das características do estilo desse livro parece ser suas suaves transições, tão suaves que freqüentemente se torna difícil decidir se um elemento é o final no segmento precedente ou o inicial no seguinte. Esse é o caso aqui. Pois assim como o capítulo 6 é a conclusão aos capítulos 1–5, ele é também a introdução aos capítulos 7–12. Essa posição é muito mais amplamente aceita do que a anterior,²¹ porém geralmente se argumenta sobre bases mais formais do que teológicas. Em especial, geralmente se enfatiza que os capítulos 6–8 contêm um liame autobiográfico comum. Mas as relações entre esses capítulos são mais profundas. Em um sentido real, os capítulos 7–12 são um cumprimento e uma explicação da palavra dada a Isaías em sua vocação. Vê-se imediatamente no capítulo 7 o duro impacto do gracioso convite à confiança feito ao profeta. Em um sentido real, a destruição, que vem a Judá das mãos da Assíria nos anos declinantes do século 8º a.C., é causada pela recusa de Acaz ao convite de Isaías (8.6-8; 6.11,12). Por isso a nação é derrubada como um campo de tocos (10.33,34; 6.13). Não obstante, a vida permanece em um desses tocos, de modo que a nação pôde aprender que Deus é confiável (11.1-12; 6.13).

Por isso é impossível ligar o capítulo 6 exclusivamente aos capítulos 1–5 ou exclusivamente aos capítulos 7–12. Ele funciona com ambas as seções, mostrando, com ambas, a via de esperança para o futuro (nos caps. 1–5) e explicando a presente situação (nos caps. 7–12). Nesse sentido ele é um capítulo genialmente estratégico, modelando e definindo o livro como um todo.

A visão que 6.1-8 registra, evidentemente, era fundamental para todo o curso do ministério de Isaías e para a formação de seu livro. A glória, a majestade, a santidade e a justiça de Deus seriam os conceitos dominantes de seu ministério. Além do mais, é essa experiência que explica a vida de desprezo e de horror de Isaías, qualquer tipo de vida nacional ou individual que não prestasse atenção adequada a esse Deus.

Baldadas são as tentativas para determinar a natureza da visão. Se foi extática ou mística, ou “real”, não exerce nenhuma influência sobre

21. Ver Budde, Müller, entre outros.

a realidade do evento para o ministério de Isaías.²² Não importa como ele viu o Soberano. O que importa é que ele o viu, e o viu de tal maneira que a forma do resto de sua vida sofreu profunda mudança. Geralmente são de pouca importância as tentativas de provar que a visão se deu ou em templo terreno, ou celestial. Amiúde se baseiam em interpretações excessivamente literais de uma imagem cujo propósito primário é comunicar uma verdade teológica.²³ Uma vez mais, a realidade da experiência de Isaías e as verdades que ela lhe comunica são de importância fundamental. Precisamente como ou onde ocorreu a experiência tem pouca relação com essas questões.

1. No ano da morte do rei Uzias. É evidente que por alguma razão Isaías desejou localizar essa visão no tempo.²⁴ Que razão era essa é menos evidente. Engnell e Ringgren têm sugerido que uma cerimônia de entronização poderia ter sido a ocasião da experiência.²⁵ Se esse é o caso, a cerimônia de entronização no início do reinado de Jotão poderia estar particularmente em andamento. Outra possibilidade é que Isaías quis indicar a natureza inaugural de sua visão e então a colocou dessa forma no início de seu ministério.²⁶ Mas uma razão ainda mais compelidora é a teológica. Judá não conhecera nenhum rei como Uzias desde os tempos de Salomão. Ele tinha sido um administrador eficiente e um líder militar capaz. Sob sua liderança, Judá tinha crescido em todas as esferas (2Cr 26.1-15). Ele tinha sido um rei íntegro. Quão fácil teria sido focalizar a esperança e a confiança em um rei desse porte. O que acontecerá, pois, quando esse rei morrer, e associado a essa morte introduzir o reconhecimento de que uma Assíria ressurgente está chegando

22. Cf. Wildberger sobre a dificuldade de distinguir entre tais fatores.

23. Tal, por exemplo, é o argumento de que o templo terreno não poderia estar em pauta, porque não se faz nenhuma distinção entre o lugar santo e o santo dos santos (Cheyne).

24. A data da morte de Uzias não pode ser fixada em termos absolutos. A abordagem de Thiele sobre os dados bíblicos pressupõe 739 a.C. Ver J. Oswalt, "Chronology of the OT", *ISBE*, I:673-685. Outros propõem uma data não posterior a 735. Não é necessário que a visão ocorresse depois da morte de Uzias (o que o texto não diz) para que a explicação supra seja válida. Uzias já era um homem idoso e as indicações da proximidade de sua morte teriam sido aparentes, dando a mesma ocasião para a visão ainda antes do evento real, porém no mesmo ano.

25. I. Engnell, *The Call of Isaiah*; H. Ringgren, *The Prophetic Conception of Holiness* (Uppsala: Uppsala University, 1948), p. 26.

26. Kaplan (*JBL* 45 [1926] 259) acredita que a visão só veio após anos de pregação para o arrependimento, e que o versículo pretende fazer a visão *parecer* inaugural.

cada vez mais perto? Em momentos como esse é fácil perceber a futilidade de qualquer esperança, senão uma última. Nenhum rei terreno poderia socorrer Judá naquele momento. No contexto de tal crise, Deus pode mais facilmente tornar-se conhecido do que quando os tempos são favoráveis e somos confiantemente complacentes. “No ano da morte do rei Uzias (...) meus olhos viram o rei.”

Eu vi o Soberano. Embora os hebreus normalmente cressem que ver a Deus equivalia a morrer (Gn 32.30; Êx 19.21; 20.19; 33.20; Dt 18.16; Jz 13.22), era também um fato que a vários indivíduos se permitiu vê-lo (com freqüência no contexto com as referências já citadas). Essas aparições serviam a diferentes propósitos, porém um elemento de encorajamento e confirmação estava freqüentemente envolvido (Gn 16.9-13; 28.13-15; Êx 24.9-11; 34.5-10; Jz 6.11-24). Visto que a pessoa vira a Deus ela estava capacitada a agir da maneira requerida. Cheyne diz que o uso de ^a*dōnāy*, “o Soberano”, aqui (e nos vs. 8 e 11) é uma emenda massorética. Ele argumenta dizendo que os massoretas não quiseram admitir que uma pessoa pudesse ver a Yahweh. Por isso amenizaram a afirmação, mudando o nome divino para esse título. Não obstante, que o nome é usado no versículo 5 (lit. “Yahweh dos Exércitos”) é um argumento em favor da originalidade do termo. Sob esse prisma, o profeta talvez esteja enfatizando que a deidade que ele viu é o suserano absoluto da terra a quem todas as pessoas terão que enfrentar.

assentado em um trono. Toda a qualidade da experiência de Isaías é a de reverência, talvez a mais profunda que qualquer outra teofania já registrada. Parte disso se deve à imagem que o profeta usa. O leitor, visualizando a cena, se vê com Isaías e sente o agudo fio do terror, em estar onde a humanidade não ousa ir. É sem importância se Isaías estava no templo real no momento do evento. Em sua visão, ele estava ali e o leitor está com ele. Evidentemente, o véu fora removido e ali, onde estaria a arca, está um grande trono.²⁷ Aqui, uma vez mais, é realçada a soberania absoluta de Deus. Unicamente ele é o Rei. *hēkāl*, a palavra aqui usada para *templo*, contribui para o conceito da realeza de Deus. É um estrangeirismo cuja origem última se encontra no idioma sumeriano do milênio 3º a.C.: E. GAL (lit. “grande casa”), termo usado para a

27. Muitas concepções do templo pressupõem que havia degraus para o santo dos santos, a elevação fazia do espaço um cubo (1Rs 6.2,20; cf. *IDB*, IV:537).

casa do deus que era considerado o rei da cidade-estado. Essa origem formou o significado da palavra quando foi emprestada dos idiomas semíticos sucessivos. Seu significado essencial era “palácio”, mas seja o palácio do rei humano ou do rei divino dependia estritamente do contexto (cf. 1Rs 21.1 e Sl 45.16 [Ing. 15]). Portanto, aqui o templo é o palácio de Deus. Ele é o Rei, não Uzias, nem Jotão, nem Acaz.

alto e sublime. De acordo com sua posição na sentença, essas palavras modificariam *trono*. Esse Deus assentava-se num trono elevado e altaneiro. Não obstante, a pontuação massorética separa as duas palavras de *trono*, fazendo-as modificar o *Soberano*. Isso está em concordância com outros usos dessa combinação no livro. Nas outras ocorrências (52.13; 57.15), a frase modifica pessoas, em vez de coisas. Assim, aqui, como a passagem é agora pontuada, ela está dizendo que Deus foi exaltado, elevado, por meio do trono. A ênfase sobre a exaltação de Deus consiste inteiramente em acompanhar os temas do livro. As tentativas humanas em se auto-engrandecimento são o auge da loucura. Somente Deus é exaltado.

Como em Êxodo 24.10, onde se descreve o pavimento sob os pés de Deus, assim aqui a descrição da aparição de Deus não pode ser mais elevada do que a orla de seu manto. É como se as palavras perdessem o sentido quando alguém tenta descrever Deus. Quando pressionamos os anciãos de Israel, eles nos dizem quão azul era o pavimento sob os pés de Deus; quando pressionamos Isaías, ele nos diz quão imenso era o manto de Deus. Foi o manto que encheu o templo? Não, foi Deus. A consequência é clara. Há uma barreira além da qual o mero curioso não pode penetrar. A experiência é tão pessoal, tão espantosa, demasiadamente abrangente para uma mera reportagem. Cada um de nós aspira ter a própria experiência da presença dele.

2. Enquanto Isaías permanece, ou, mais provavelmente, fica ali prostrado na porta do templo, toda sua consciência se concentra no imenso ser cuja presença domina a casa, se torna cômico de outros seres perto do trono. O hebraico diz que eles estavam “acima de” Deus, mas isso não precisa ser tomado literalmente. Os servos ficavam em pé, segundo o costume, enquanto o rei permanecia sentado. E assim literalmente estavam acima dele, mas ainda no mesmo plano que ele (assistindo-o, Gn 45.1; Jz 3.19; 2Sm 13.9). Não é possível descrever esses assistentes

de uma forma plena. Lemos que possuem mãos, pés, rostos e asas, porém nada mais se diz de sua aparência. Visto que são chamados *serafins* (heb. *šērapîm*), termo que em outro lugar é aplicado a serpentes (Nm 21.6; Is 14.29; 30.6), alguns estudiosos acreditam que sua aparência se assemelhava à de serpente ou dragão.²⁸ Não obstante, o significado primordial do termo pode ser “abrasador” (assim Nm 21.6), de modo que o nome da serpente é meramente derivativo (referindo-se à sua picada), e o uso do termo para os seres ministrantes indicaria que eram “abrasadores”.²⁹ Não há razão para se descartar automaticamente qualquer uma dessas possibilidades. Figuras compostas são conhecidas desde o mais remoto Oriente Próximo, e embora nenhuma seja até então atestada em Israel, é possível que se fizesse uso delas.³⁰ Esses seres misteriosos e espantosos seriam plenamente apropriados nessa sorte de visão. Em contrapartida, o fogo é por toda parte associado à santidade de Deus (Êx 3.1-6; 13.21; 19.18; Lv 10.1,2; Nm 11.1,2; 1Rs 18.24; Is 6.6,7), de modo que seria inteiramente apropriado que aqueles que declaram essa santidade (v. 3) tivessem a aparência de “chama”.

Em qualquer caso, os serafins representam a correspondência apropriada à santidade de Deus. Como disse Smith, todos eles são dotados de asas e vozes, perfeitamente prontos para o louvor e o serviço. Um par de asas é usado para cobrir³¹ o rosto, pois ainda a mais perfeita das criaturas não ousa fitar diretamente a face do Criador. A visão seria forte demais. Outro par cobre seus pés. O significado preciso dessa ação não é claro. O Targum tem “corpo” em vez de “pés”, e diz que o corpo estava coberto para que não fosse visto. “Pés” às vezes é usado, na antiga literatura do Oriente Próximo, como um eufemismo para os órgãos genitais, e é possível que tal seja o significado pretendido aqui (cf. também Rt 3.4,7,8).³² Em qualquer caso, o sentido é o mesmo, es-

28. Assim Gray, porém, contraditado por Skinner. Mais recentemente, K. Joines, “Winged Serpents in Isaiah’s Inaugural Vision”, *JBL* 86 (1967) 410-15, afirmou que se assemelham a um uraeus, uma das divindades egípcias.

29. Lacheman adotou esse ponto de vista, asseverando que o que Isaías viu eram querubins cintilantes à luz do sol (“The Seraphim of Isaiah 6”, *JQR* 59 [1968], 7-8).

30. Ver IDB, 1:131-32; ISBE, 1:642-43. Ver também ANEP, p. 212. É possível, contudo, que as injunções bíblicas contra a mistura de humano e animal atenuassem contra tais compostos (Lv 20.15,16).

31. O verbo “cobrir” está no imperfeito, indicando uma ação durativa contínua.

32. Ver J. Sasson, Ruth: *A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation* (Baltimore: Johns Hopkins, 1979), pp. 69-71.

tando a parte para o corpo como um todo. Como a criatura não deve contemplar o Criador, assim o criado não deve ser exibido aos olhos do Criador. Estar, porém, na presença do Criador não equivale estar, acima de tudo, prostrado com reverência. Ao contrário, equivale estar cheio de louvor. E assim, com um terceiro par de asas, os serafins permaneceram voando, fazendo ecoar todo o tempo seu extasiante cântico.

3. A afirmação de que os serafins clamavam uns para os outros provavelmente seja uma indicação de que o que cantavam era uma antífona, mas pode ser também uma maneira de dizer que se deleitavam uns aos outros com a glória de Deus (Sl 145.11). Não se deve ignorar a importância do elemento verbal aqui. O conteúdo dessa experiência não é meramente numinoso, emocional e irracional. Caso Deus quisesse apenas comunicar a Isaías sua unicidade, isso poderia ter sido feito sem o uso de palavras. Aqui, porém, se introduz o elemento cognitivo e racional, fornecendo mais uma indicação de que a revelação não vem meramente por meio de experiência isolada, mas também por meio de interpretação cognitiva dessa experiência divinamente comunicada (ver também v. 7). Por isso é interessante que ela corresponda à vocação que abalou os batentes e encheu a casa de fumaça.

Difícilmente se pode pôr em dúvida que essa experiência explique o título comum para Deus em Isaías, “o Santo de Israel/Jacó”, ocorrendo vinte e seis vezes aqui e somente seis vezes em outros lugares (2Rs 19.22 [= Is 37.23]; Jr 50.29; 51.5; Sl 71.22; 78.41; 89.19 [Ing. 18]). Qualquer outra coisa que essa experiência tenha feito em Isaías, ela o convenceu de que somente Deus é santo. Mas, o que *santo* significava para ele? Ringgren demonstra que os cognatos dificilmente são definitivos.³³ Todos eles usam o termo como um adjetivo de divindade, e todos o usam para definir aquilo que pertence à divindade, porém não definem o próprio termo. É evidente, contudo, que o que é santo é distinto de tudo quanto não pertença à divindade. Assim, a santidade é distintiva, o que distingue o divino de todas as demais coisas. Não há razão para crer que o termo tivesse alguma conotação moral logo no início. Ao contrário, o caráter de uma certa divindade determinava o caráter daquilo que lhe era dedicado. Assim, as mulheres que se devotavam a Baal e a Aserate se prostituíam com os adoradores dessas divindades e eram chama-

33. Ringgren, op. cit., pp. 5,6. Ver também H.-P. Müller, “*qds*”, *THAT*, II:590-609.

das mulheres santas (*q^edēsôt*, Os 4.14; Gn 38.21). O que é notável acerca da concepção veterotestamentária de santidade é a função do AT na compreensão do caráter de Deus. O que era distinto acerca dessa divindade, não era tanto sua origem, sua essência ou seu numinoso poder. Ao contrário, era sua atitude para com o comportamento ético. Outras nações tinham leis e viam essas leis como derivadas da divindade (cf. o Código de Hamurabi e seus precursores, os códigos de Eshnunna e Lipit-Ishtar), contudo nenhum deles via essas leis como sendo uma expressão essencial do que fez Deus ser Deus. Mas isso é exatamente o que o AT diz. Toda a nação será santa para Deus (Êx 19.6), e todos manifestarão a relação especial por meio de um tipo particular de comportamento ético. Esse é o significado do assim chamado Código de Santidade em Levítico. “Vocês serão santos como eu sou santo” (Lv 19.1) não se refere a uma pureza ritual, mas, antes, ao comportamento ético. Assim, para os hebreus, a santidade chegou a ter uma casta ética muito especial. Oprimir o desamparado equivalia a profanar o nome de Deus (Jr 34.16). Fazer uso de uma prostituta, sem levar em conta o fato de que ela era chamada “santa”, era macular o santo nome de Deus (Am 2.7). Ser santo era comportar-se eticamente, e ser profano não era, em último sentido, ser liturgicamente impuro, mas ser eticamente impuro (Ez 36.22-32). Por isso, para Isaías, o anúncio da santidade de Deus significava que ele estava na presença daquele que é distinto – mais que qualquer outro – dele mesmo. Mas, para Isaías como hebreu, também significava que a terrificante unicidade não era meramente em essência, mas em caráter. Aqui estava Alguém eticamente puro, absolutamente íntegro, plenamente verdadeiro.

Essa afirmação, porém, era meramente acerca de *um* deus, ou era acerca de *o* Deus? Se essa experiência levou Isaías a enfatizar a santidade de Deus, não poderia ela ser também a causa de sua ênfase sobre a unicidade de Deus? Quem é o Soberano que está entronizado em um templo? Ele é três vezes santo, o mais santo de todos. Ele é *o* santo. Não há outro a quem esse título possa ser conferido com justiça. Essa é a função do tríplice *santo*, o triságio.³⁴ É a forma mais forte do superlativo

34. Não há nada no contexto que nos leve a tomar essa referência como sendo à Trindade, como fizeram os pais da Igreja. Bem antes de Calvino, a debilidade do argumento foi posta em realce. IQIs^a só tem dois “santos”, uma provável haplografia. Para uma discussão dos

vo em hebraico. Seu uso aqui indica que o Deus de Israel é o mais “divino” de todos os deuses.

Aliás, só ele merece ser chamado santo, porque, como a segunda metade da frase poética indica, sua glória enche toda a terra.³⁵ Essa afirmação mostra que a presença de Deus (sua glória, Êx 40.34) não se restringe a um templo. Mas é também um modo de dizer que a abundância da terra é meramente um reflexo desse Ser divino. Como já se disse, seu ser é profundamente ético. Daí, onde a glória de Deus se manifesta, aí está o juízo contra o pecado, pois os dois não podem existir lado a lado (Sl 29.1-9; 89.6-19 [Ing. 5-18]; Is 6.5; Js 7.19; Jr 13.15-17; Am 4.13; 5.8,9; 9.5,6).³⁶ Miquéias faz uma afirmação semelhante quando diz que o Senhor sairá de seu templo para pisar os lugares altos da terra (Mq 1.2,3).

4. Enquanto os serafins voam de um lado para o outro ao redor do trono, cantando uns para os outros a incomparável glória de Deus, o som de suas vozes faz os batentes tremerem. Não fica claro por que os batentes foram destacados. Gray sugere que é porque os serafins eram os vigias das portas, enquanto Delitzsch acredita que Isaías tomou ciência desse tremor por estar em pé (ou prostrado) na entrada. Com base em tal suposição, todo o edifício foi abalado, porém, Isaías foi especialmente quem tomou ciência dele no espaço em que se encontrava. De qualquer forma, o hino foi estrondoso, abalando o edifício em seus fundamentos. Em todo o tempo o santuário foi dominado pela *fumaça*. Provavelmente isso deva ser entendido como a fumaça do incenso, em cujo caso o olfato é acrescido à visão e ao som como os elementos sensitivos da experiência. Faz também lembrar o que lemos sobre a nuvem que acompanhava a presença de Deus (Êx 13.21; 14.19; 40.34; 1Rs 8.10; cf. Is 4.5, que traz “uma nuvem de fumaça”). Alguns comentaristas acreditam que a fumaça só aparece nesse ponto para concluir a

prós e contras, ver B. Leiser, “Trisagion of Isaiah’s Vision”, *NTS* 6 (1960) 261-63; N. Walker, “Disagion versus Trisagion: A Copyist Defended”, *NTS* 7 (1961) 170-71.

35. *kābôd*, “glória”, vem de uma raiz cujo significado é “ser sólido, pesado” (assim, “figado” é *kābêd*, o órgão pesado). Por isso a glória de Deus não é uma aurora efêmera, mas uma expressão de sua assombrosa importância e realidade. Cristo é a expressão última da glória de Deus (Jo 1.14), por meio de quem Deus se digna compartilhar sua glória conosco (Cl 1.27).

36. Cf. Knierim, op. cit., p. 56.

visão de Deus (assim Kaiser e Scott). Não obstante, é como se durante toda a experiência a fumaça se expandisse por todo o espaço,³⁷ contribuindo para o imediatismo e mistério da experiência. O Deus santo não pode ser casualmente visualizado com os olhos desvendados.

5. Nesse ponto, o profeta volta a ter consciência de si mesmo. Ele estivera consciente da desesperadora necessidade implícita na situação política. Ele já se sentia ciente da espantosa santidade de Deus com todo o significado de sua transcendência e ainda sua imanência, e agora se sente súbita e brutalmente cômico de si mesmo. Aquele que estivera pronunciando ais sobre outros (caso se aceite a pressuposição de que a experiência veio depois de haver começado a pregar; cf. 5.8, 11, 18, 20, 21), agora deve pronunciar ais sobre si mesmo. Se a experiência veio no início de seu ministério, então sua força aqui consiste em que cada membro da nação deve reconhecer sua condição diante de Deus. O anúncio profético não basta. Faz-se necessário a confrontação pessoal.

Tal confrontação não pode fazer outra coisa senão produzir desespero. Para o finito, o mortal, o incompleto e o falível encontrar o Infinito, o Eterno, o Autoconsistente, o Infalível significa conhecer a futilidade e a desesperança da própria existência. A angústia existencial moderna é uma espécie daquele desespero, pois, confrontados com a aparente inexpressividade de nossa existência neste universo, perguntamos por que deveríamos continuar vivendo. O existencialismo presume não haver nenhum sentido no universo, e que assim não temos, em nós, sentido algum. Isaías sabe, de uma forma muito horrível, que há sentido sim, mas que não tem nenhuma parte nele.

O que esmaga Isaías, porém, não é o reconhecimento de sua finitude; é sua impureza. O elemento primário acerca da santidade de Deus, que o distingue dos seres humanos, não é sua essência, mas seu caráter. Tampouco essa impureza é meramente ritual, pois é uma impureza dos lábios, da expressão de cada vida. No meio pagão, a impureza era um elemento positivo relacionado ao demoníaco. Por isso era necessário eliminar o impuro para que os deuses puros ou benéficos exercessem seu efeito.³⁸ Entre os hebreus, a impureza era meramente negativa: a

37. Note o verbo no imperfeito "enchia".

38. *ANET*, pp. 333-34.

ausência da presença de Deus, ou a presença daquilo que era contrário a sua vontade e caráter. Aqui, pois, Isaías reconhece com revoltante energia³⁹ que seu caráter não está, nem o de seu povo, em conformidade com o caráter de Deus. Seus lábios não pertencem a Deus, do contrário derramariam continuamente louvor, como fazem os serafins. Por que, pois, os lábios são impuros? Porque a expressão, o coração e a vontade deles não pertencem a Deus. Aquilo que Deus possui é puro, pois se assemelha a ele [Deus]. Por isso o que se faz necessário não é unicamente a purificação dos lábios. Nem é indispensável a eventual purificação ritual. De alguma forma, o pecado e a iniquidade têm de ser removidos caso Isaías (e seu povo) queira servir a Deus com lábios puros.⁴⁰

Não pode ser mera coincidência que Isaías tenha visto o Rei no ano da morte do rei Uzias. O profeta reconhecia que o destino da nação, tanto quanto seu próprio destino, não repousa finalmente na mão de algum rei humano, por mais competente e fiel fosse o rei. Ao contrário, está nas mãos do Único, o genuíno Monarca da criação. Como sucede com frequência, apenas quando o rei menor foi removido o Rei maior pôde ser visto. Alt sugere que pode ser que em decorrência dessa experiência, Isaías ficou relutante em concordar com o título de rei dado a alguém além de Deus.⁴¹ A combinação de *Rei* com *Senhor dos Exércitos* é uma reminiscência da combinação de títulos usados nos julgamentos em 1.24 e 3.1,15, e pressupõe uma vez mais que o que Isaías pronuncia sobre seu povo tornou-se terrivelmente real em sua própria experiência.

6. Esse versículo fala das profundezas da graça de Deus. Isaías não roga por misericórdia nem faz grandes votos, caso Deus o liberte. Toda a evidência deixa claro que ele considera seu caso sem esperança. Todavia, do meio da fumaça surgem os serafins com uma brasa purificadora.

39. Algo da força do reconhecimento é comunicado pela posição enfática do predicado "um homem de lábios impuros".

40. Com base em 1 Reis 22.19-23, alguns estudiosos acreditam que esse evento seja a fonte para um mensageiro levar a palavra do juízo do conselho celestial. Sobre essa base, explicam a referência aos lábios do povo. Seguramente, a impureza referida é mais que inaptidão para levar a mensagem, se ela é uma expressão da condição de toda a nação.

41. A. Alt, "Gedanken über das Konigtum Yahweh", *Kleine Schriften* (Munique: Beck'sche, 1953), 1:376.

Deus não se revela para nos destruir, mas, antes, para nos redimir (assim com Jacó em Gn 32 e com os israelitas em Êx 19–24).

É incerta a identificação do altar do qual a brasa foi tirada. Gray acredita ter sido o altar do sacrifício, enquanto muitos outros comentaristas presumem ter sido o altar do incenso. É possível que haja algo inteiramente apropriado sobre a brasa ter sido uma porção carbonizada de toda a oferta queimada, pois, como Young ressalta, na Bíblia não há expiação à parte de sangue derramado (Lv 16.14-19; 17.11; Mt 26.28; Hb 9.22).⁴² Ao mesmo tempo, o incenso tirado do altar que ficava bem de frente para o santo dos santos podia também ter um efeito expiatório e purificador (Lv 16.12; Nm 16.46,47), de modo que o que está em pauta é esse efeito.

Em qualquer caso, o fogo é de grande significação aqui. Como já se observou (sobre o v. 2), o título “serafins” pode denotar “ardente”, e aqui uma vez mais o fogo entra em cena. A adequação do fogo como uma imagem da santidade de Deus é evidente. O fogo pode ser uma fonte de grande bênção, porém, nunca é facilmente controlável. O fogo pode destruir, mas também purificar. O fogo é fascinante, mas também ligeiramente terrificante. O fogo transforma a massa em energia. Por isso ele é associado à santidade de Deus. Sem forçar a imagem para dizer mais do que se deve, não se pode duvidar de que “nosso Deus é fogo consumidor” (Dt 4.24; Is 33.14; Hb 12.29); contudo esse fogo é um fogo de justiça, em cujo meio somente a injustiça é devorada (Sl 50.3-23; Is 33.13-15; cf. também Sl 24.3-6; Dn 3). Portanto, é por meio do fogo, o fogo da própria pureza de Deus, que os arrependidos passam a assemelhar-se a ele [Deus] (1.25).

7. A brasa incandescente da mão do incandescente toca a boca do profeta. Deus tem uma provisão para o pecado e a iniquidade, por meio da qual seu efeito é atenuado e seu poder é quebrado. Engnell compara isso à purificação dos sacerdotes oraculares na Mesopotâmia.⁴³ Certamente as situações são semelhantes, na medida em que envolvem a declaração de uma palavra divina sobre uma situação particular. Não obstante, há uma diferença de significação. No caso da Mesopotâmia, os

42. Em contraste com o comentário de Smith de que essa passagem demonstra que basta a confissão para o perdão.

43. Engnell, op. cit., pp. 40,41; cf. também J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, p. 186.

sacerdotes se engajavam no ritual a fim de levar a mensagem, já Isaías não apresenta indicação de que ele busca purificação por tal razão. Aliás, ele não busca nenhuma purificação. Ela lhe é dada. Portanto, na Mesopotâmia a mensagem é primordial e a purificação é um meio para esse fim. No caso de Isaías, a condição alienada e a purificação da mesma são primárias e levar a mensagem é secundário. Os que põem ênfase demais sobre a similaridade com a Mesopotâmia (e o Egito) são forçados a admitir que uma expressão de juízo sobre Israel foi produzida antes do versículo 5, e que era o desejo de Isaías levar a mensagem que inspirou sua preocupação por seus bordos.⁴⁴ Uma pressuposição como essa é destituída de autoridade por tudo que está no texto bíblico até esse ponto. Como o texto está agora, o pecado e a iniquidade são apresentados porque existem, e porque aqueles em quem residem não podem ter comunhão com Deus, condição essa contrária ao desejo de Deus (Os 11.8-11; 2Pe 3.9). Por certo que não há nada na brasa viva que leve em conta a condição do coração. Não obstante, como realça Calvino, não é possível separar os sinais da verdade. Do mesmo modo, pão e vinho não removem o pecado. Contudo, existe um elo entre a imagem e a realidade que não pode ser quebrado sem a perda de um valor essencial. Quando Deus remove a iniquidade e o pecado nos quais temos vivido durante anos, a experiência é dolorosa e crítica. Mais profundamente, porém, o que causa o pecado e a iniquidade? É aquela arrogante auto-suficiência que recusa dobrar os joelhos. Essa é a impureza última da qual Isaías vem acusando seu povo e agora encontra residência nele mesmo. Esse espírito nunca se dobra sem luta. À parte do fervor da auto-renúncia e da operação divina, a pureza do coração é uma impossibilidade.

8. Pela primeira vez, Deus então fala. É como se Isaías não estivesse pronto para ouvir antes desse momento, como se a possibilidade de serviço não pudesse ser apreciada até esse ponto. Mas, por alguma razão, Deus esclarece que, embora a experiência espiritual nunca seja o único meio para determinado fim, ela nunca é um fim em si mesma. A não ser que a experiência, de alguma forma, resulte do louvor dedicado a Deus, ela se voltará contra si mesma e se putrificará. É bem possível, à luz de 1 Reis 22.19, que *quem irá por nós* seja uma pergunta feita à

44. R. Knierim, op. cit., pp. 58,59.

hoste celestial, quer visivelmente presente ou implícita.⁴⁵ É sugestivo que Isaías nem seja diretamente abordado, nem coagido. Talvez seja assim pelo fato de Isaías não precisar de coerção, mas, antes, precisar de uma oportunidade para uma resposta voluntária.⁴⁶ Havendo crido com certeza que estava para ser introduzido à força na não-existência pela própria santidade de Deus, e havendo recebido uma purificação não buscada, imerecida e completa, que mais ele faria além de lançar-se no serviço a Deus?⁴⁷ Os que necessitam ser coagidos são provavelmente muito pouco cômicos da imensidade da graça de Deus para com eles. Por isso, diferente de Adão e Eva, que buscaram ocultar-se da voz perquiridora, Isaías, a quem se permitiu por um momento bisbilhotar os conselhos de Deus, não pôde guardar silêncio. “Que farei eu?” Um tão agradecido oferecimento de si mesmo é sempre o clamor dos que têm recebido a graça de Deus depois de haver renunciado à esperança de ainda ser aceitáveis a Deus.

A relação seqüencial dos elementos não deve ser negligenciada. Cada elemento conduz ao texto. A morte do rei prepara o caminho para a visão de Deus; a visão de Deus conduz ao autodesespero; o autodesespero abre a porta à purificação; a purificação torna possível o reconhecimento da possibilidade de serviço; a experiência total, pois, conduz a um oferecimento de si mesmo.

B. A COMISSÃO (6.9-13)

- 9 *Então ele disse: Vá e diga a esse povo:
Ouçam realmente, porém não entendam.
Vejam¹ realmente, porém não conheçam.*
- 10 *Engorde o coração desse povo;*

45. Se “nós” é um plural de majestade (com os comentaristas mais antigos), o singular em “a quem enviarei” parece estranho.

46. A asseveração de Westermann (*Basic Forms*, p. 115) de que essa circunlocução é necessária porque dificilmente um homem pode ser designado como mensageiro de Deus, parece insultar as vocações proféticas como as de Moisés, Gideão e Jeremias (cf. N. Habel, *op. cit.*, pp. 299,301,308).

47. Cf. Salmo 51.13-17 (Ing. 11-15).

1. Com IQIs²; MT tem “e vejam ...”, possivelmente uma ditografia. Ver J. Rosenbloom, *The Dead Sea Isaiah Scroll* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 13.

*torne pesados seus ouvidos e embaçados, seus olhos,
para que não vejam com seus olhos,
e não ouçam com seus ouvidos,
e não entendam com seu coração,
e se convertam e sejam curados.*

11 *Então eu disse: Até quando,² ó Soberano?*

E ele disse:

*Até que as cidades se espatifem em ruínas,
sem nenhum habitante,
e as casas sejam privadas de seres humanos, e o solo,
arruinado, jaza em desolação.*

12 *O SENHOR criará os homens distantes,
e multiplicará o abandono no meio da terra.*

13 *Se ainda houver nela um décimo,
será queimado novamente.³*

*Como o terebinto e o carvalho,
que deixam o toco quando são cortados,
a santa semente é seu toco.⁴*

2. Young ressalta as semelhanças com os usos do Akk. *adi mati*. Assim, por exemplo, “Até quando, ó minha senhora, o coxo e o fraco me buscarão? Até quando, ó minha senhora, estarás irritada a ponto de esconderes a face? (...)” (“Prayer of Lamentation to Ishtar”, *ANET*, pp. 384-85).

3. Entretanto, note que a LXX e Sym. traduzem *b'r* com “para forragem” e “para um alimento”, pressupondo que “devorar” (como em 3.14 e 5.5?) seja mais apropriado aqui (assim Wildberger e Kaiser).

4. A questão da autenticidade da frase final do versículo 13 tem provocado opiniões sólidas de ambos os lados. Entretanto, a escassez de evidência tem feito com que o argumento dependa de *a priori*s teológicos, isto é, se é lógico pensar que uma palavra árida como essa contenha algum raio de esperança. Muitos têm asseverado enfaticamente que sim (Engnell e Lindblom), outros que não (Blank e Wildberger). No tocante à evidência, só a LXX omite a frase. O Targum, a Peshita e o Qumran a mantêm. Além do mais, a LXX não só a omite, mas também reinterpreta as duas palavras precedentes (“um toco está neles”), de modo que a versão fica assim: “e haverá um décimo nela, e ela será novamente para despojo, como um terebinto ou um carvalho, quando é arrancado de seu lugar”. Essa parece suspeita de ser a redação mais fácil. Além do mais, se ela for correta, então remove a causa da suposta glosa no MT, porque ela não contém nenhuma referência a “toco”, a qual motivou a glosa. IQIs^a agravou a confusão suprimindo *bāmā*, “lugar alto”, por *bām* em MT, “neles”. Isso conduziu a uma reinterpretação radical da passagem, adotada por NEB, “como um carvalho ou um terebinto, um mastro sagrado rejeitado de um santuário na colina” (omitindo a frase final, que IQIs^a retém). Ver W. F. Albright, “The High Place in Ancient Palestine”, *VT* 4 (1957) 254-55; W. H. Brownlee, “The Text of Isaiah 6.13 in the Light of DSIa”, *VT* 1 (1951) 296-98;

Quase todos os sermões sobre Isaías 6 concluem com o versículo 8, provavelmente em decorrência do caráter visivelmente desconcertante do restante do capítulo. É especialmente desconcertante para os cristãos cuja educação os condicionou a uma ênfase sobre a graça e vontade perdoadoras de libertar. Não obstante, esses versículos descrevem Deus como que obstruindo o arrependimento para que se consuma a destruição total. O único vislumbre de esperança surge na frase enigmática e final, e a autenticidade dessa frase está exposta à dúvida, visto não aparecer na LXX.⁵ E assim se torna difícil acreditar que esse pudesse ser o conteúdo de uma visão inaugural, que se tornou tão comum asseverar que essas sejam reflexões de Isaías sobre sua vocação depois de alguns anos de pregação a um povo progressivamente mais recalcitrante.⁶ Não obstante, tal ponto de vista deixa de levar suficientemente a sério o conceito da palavra profética como um fator causal. A proclamação, em certo sentido, produz o efeito que ela prediz.⁷ Por isso não há

G. R. Driver, *JSS* 13 (1968) 38; F. Hvidberg, "The Masseba and the Holy Seed", *Interpretationes ad Vetus Testamentum Pertinentes*, org. A. S. Kapelrud; Festschrift S. Mowinckel (*NorTT* 56 (1955), pp. 97-99; S. Iwry, "Massebah and Bamah in IQ Isaiah^A vi:13", *JBL* 76 (1957) 225-232. Para uma crítica dessa posição, e uma excelente defesa da redação de MT, ver U. Worscheck, "The Problem of Isa. 6.13", *AUSS* 12/2 (1974) 126-138. Alguém perguntaria se a redação de IQIs^a não é uma mera fusão de *bām*, "neles" (MT) e *bāh*, "nele" (cerca de 100 mss. medievais), pois a exatidão do copista de Qumran não era tanta. Além do mais, como observa Worscheck (p. 137), IQIs^a amiúde acrescenta um *h* depois do terceiro sufixo pronominal plural (34.7; 41.17,27), e esse pode ser apenas mais um exemplo dessa tendência. Em proporção, os argumentos contra não são bastante fortes para justificar a alteração de MT, a qual, em princípio, deve ser deixada até que se prove o contrário.

5. A autenticidade dos versículos 12 e 13 constitui também um desafio com base nas mudanças na métrica, conteúdo e pessoa. Mas essas questões são, na melhor das hipóteses, ambíguas. Por exemplo, o conteúdo do versículo 12 é idêntico ao do versículo 11, embora o do versículo 13, até onde é compreensível, não é basicamente diferente do versículo 11 ou do versículo 12. Ele parece adequar-se ao padrão de uma figura de linguagem conclusiva, como já se observou sobre 3.18-4.1. A mudança de pessoa não é de forma nenhuma conclusiva. Ver 3.16,17, onde ocorre a mesma mudança num contexto onde não há dúvida sobre a conexão entre os dois versículos. Quanto à métrica, ela é uma base notoriamente insatisfatória para o juízo crítico.

6. Evidentemente originado por Ewald e adotado por Gray. Assim também Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, BZAW 74 (Berlim: de Gruyter, 1955), p. 84; R. P. Carroll, "Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory", *Numen* 24 (1977) 144; A. Schoors, "Isaiah, Minister of Royal Anointment", *OTS* 20 (1977) 85-107; A. Key, "The Magical Background of Isa. 6.9-13", *JBL* 86 (1967) 198-201.

7. Von Rad, *Old Testament Theology*, II:89, 90, 152-54; J. M. Schmidt, "Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Jes. 6)", *VT* 21 (1971) 68-90.

razão para se duvidar de que desde o início Isaías esperava que sua pregação tivesse o efeito que alcançou. Aliás, como Fohrer e Lindblom ressaltaram, o elemento de ruína inevitável era inerente à mais antiga pregação de Isaías.⁸ Não equivale dizer, contudo, que essas palavras somam o conteúdo da pregação de Isaías – ele pôde inclusive pregar eventual cura e esperança –, porém, que o efeito de sua pregação seria de entorpecimento e destruição.⁹

9. diga a esse povo. Embora o uso de *esse* expresse o desprazer divino (assim Duhm, com nota sobre 8.6,12; 9.15 [Ing. 16]; 28.11,14; 29.13,14), não faz necessariamente isso. Várias das referências já notadas são equivocadas, e Kaiser aponta para casos tais como Êxodo 3.21; 5.22; 17.4; 18.18 e Números 11.14, onde o demonstrativo não tem nenhuma conotação pejorativa especial. Certamente que à afirmação falta algum elemento de afeto que sugira “meu povo”.

ouçam realmente (lit. “ouçam uma audição”). O infinitivo tem a função adverbial de intensificar o verbo principal (como em “seguramente morrerão”, lit. “para morrer vocês morrerão”, Gn 2.17). No hebraico ele expressa a estranheza da contradição, pois ouvir era normalmente sinônimo de reconhecer e agir (Dt 1.43; 6.3). Aqui o profeta está dizendo que o mal do orgulho e da rebelião desceu tão fundo que simplesmente conseguiam perceber a veracidade do que ouviam (cf. 2Tm 3.7).

10. Aqui está o cerne da dificuldade da afirmação. A pregação de Isaías não fará com que o povo tenha facilidade de crer e arrepende-se. Ela fará isso ainda mais difícil. As faculdades da percepção e resposta (olhos, ouvidos e coração)¹⁰ serão embotadas e apáticas. Mas, por que Deus desejaria que o coração do povo fosse pesado? Por que ele não queria que não fossem curados?¹¹ O texto em si não apresenta a razão, porém, podemos oferecer algumas deduções gerais. É evidente que é

8. Fohrer, “Wandlungen Jesajas”, em *Festschrift für Wilhelm Eilers*, org. G. Wiessner (Wiesbaden: 1967), pp. 61-63; Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, p. 187.

9. Assim Kaiser.

10. Note o arranjo quiasmático: coração, ouvidos, olhos, ouvidos, coração. Um “coração gordo” expressa uma lenta, lânguida e auto-orientada série de respostas, incapaz de uma ação decisiva e auto-sacrificial.

11. A LXX, como citada no NT (Mt 13.13-15; At 28.25-27), toma a responsabilidade de Deus e a coloca nos ouvintes, mas o MT é a redação mais difícil, e por isso provavelmente seja a original.

algo mais importante do que a cura. O que poderia ser? Seguramente é uma revelação pura do caráter de Deus e da condição humana. Como aconteceu, tal revelação só podia endurecer a geração de Isaías em sua rebelião (3.8,9; 5.18,19). Para Isaías declarar fielmente que sabia o que iria acontecer, não resultaria numa admissão de culpa e de conversão a Deus. Ao contrário, produziria uma recusa ainda mais inflexível para reconhecer a necessidade.¹² Qual era a alternativa? Talvez se o profeta alterasse a verdade em determinadas formas, talvez o povo fosse mais receptivo e, até certo ponto, fosse curado. Todavia, tal cura seria um opróbrio. Pois o que pode curar, senão a verdade de Deus? É como se Isaías lhes dissesse que não precisavam considerar a Deus quando eles nem foram ainda purificados e nem ainda eram servos dele. O resultado último seria mortífero. Confirmaria que viria uma geração que, em seu sincretismo, perverteria a verdade para todas as gerações. Venderia o futuro pela evidente causa do presente. Mas se a verdade não pudesse salvar a presente geração, se ela, de fato, destruísse tal geração, poderia, fielmente registrado, salvar as gerações futuras.¹³ Essa, pois, foi a comissão de Isaías, como é a de todos os servos de Deus, isto é, ser bem-sucedido não meramente no sentido humano, mas em ser fiel.¹⁴

11,12. Até quando, ó Soberano? É difícil saber qual é a interpretação exata dessa frase. É tentador ver nela uma nota de indignação ou objeção (Êx 10.3,7; Nm 14.27). Habel a toma nesta forma, e a acopla com as objeções encontradas em outras vocações proféticas.¹⁵ Não obstante, essa não é estritamente uma objeção. As outras citadas por Habel (Moisés, Gideão, Jeremias) estão falando de sua habilidade para a tarefa apresentada. Não é o caso de Isaías. Em sua maior parte, ele está expressando um senso de tristeza e uma súplica implícita por misericórdia.

12. É uma falácia supor que a confiança voluntária e amável possa ser compelida. Ou ela se dá espontaneamente ou de forma nenhuma se dará.

13. Von Rad observa que, visto que a destruição deveria ser considerada um ato divino, então ela é uma parte de uma história salvífica, cujo fim último não é a destruição, mas a salvação (*Old Testament Theology*, II:155); note também a cuidadosa delineação de Isaías como parte de um povo. Sempre que o povo responder, como fez Isaías, poderá experimentar a purificação, como ele a experimentou. O propósito último de Deus na reconciliação com todo o povo permanece o mesmo.

14. E. Jenni (TZ 15 [1959] 338) sugere que essa predição, que a curto prazo falha, foi dada precisamente a fim de preservar o profeta e seus seguidores das conseqüências dessa falha.

15. Habel, op. cit., p. 312.

III. EM QUEM CONFIAREMOS? BASE PARA O SERVIÇO (7.1–39.8)

A. DEUS OU A ASSÍRIA? NÃO CONFIEM (7.1–12.6)

1. FILHOS, SINAIS DA PRESENÇA DE DEUS (7.1–9.6) [ING. 9.7])

a. VOCÊS CRERÃO (SHEAR-JASHUB)? (7.1-9)

1 *Aconteceu que nos dias de Acaz, filho de Jotão e neto de Uzias, era rei de Judá, o rei Rezim, da Síria, e Peca, filho de Remalias, rei de Israel, atacaram Jerusalém, porém não foram capazes de vencê-lo.*

2 *E informaram à casa de Davi, dizendo: Aram alojou-se¹ com Efraim, e seu coração, bem como o coração de seu povo, agitou-se como as árvores da floresta se agita ao sabor do vento.*

3 *E o SENHOR disse a Isaías: Saia a encontrar-se com Acaz, você e seu filho Shear-jashub, no final do aqueduto do açude superior, na estrada do Campo do Lavandeiro.*

4 *E lhe dirá: Veja que mantenha a calma e não se arreceie,² nem permita que seu coração desmaie por causa desses dois restos de lenha fumegantes, por causa da ardente ira de Rezim e Aram e do filho de Remalias,*

1. *nāḥû* (*nûah*) significa “descansar, estabelecer-se e ficar” (BDB, p. 628); assim o hebraico diz lit. “Aram estabeleceu-se sobre Efraim”, um uso não paralelo no AT. Mas o sentido é evidentemente de ação conjunta (LXX “fez acordo”; cf. O. Eissfeldt, *STU*20 [1950] 23-26). Possivelmente, seu uso aqui se explica pelo jogo de palavras com *nûa'*, “abalar”.

2. *hissāmēr*, “ser prudente”, pode ficar isolado. Mas pode também formar um único pensamento com “acalmar-se”, isto é, “manter a calma”. Ver Williams, *Syntax*, pp. 40,41.

5 *porque Aram tomou mau conselho contra você, Efraim e o filho de Remalias, dizendo:*

6 *Subamos contra Judá e terrifiquemo-lo e abramos-lhe uma brecha³ para nós; coroemos um rei em seu meio: o filho de Tobal.⁴*

7 *Assim diz o Soberano Yahweh:*

*Não será assim,⁵
isso não acontecerá.*

8 *Pois a cabeça de Aram é Damasco,*

e a cabeça de Damasco é Rezim.

Em sessenta e cinco anos

Efraim estará disperso demais para ser um povo.

9 *A cabeça de Efraim é Samaria,*

e a cabeça de Samaria é o filho de Remalias.

*Se vocês não crerem,
não serão estabelecidos.⁶*

Como já se observou na Introdução (ver supra), os capítulos 7–39 estão unidos em torno do tema da confiança. Esse tema se desenvolve

3. Os verbos usados aqui indicam a natureza violenta do ataque planejado. Como Speier mostrou (*JBL* 72 [1953] 74), *n^eqışennâ* como “rasgar, destruir”, faz paralelo com *nabqi'ennâ*, “dividir, fender”.

4. O MT traduz o nome *tāb^e'al*, “bom para nada”, mas a LXX parece traduzir um original *tāb^e'el*, “a bondade de Deus”. O fato de o nome parecer aramaico nessa forma pressupõe que o novo governante proposto era sírio. Cf. W. F. Albright, “The Son of Tab'e'l”, *BASOR* 140 (1955) 34,35; E. Vogt, “Filius Tab'e'l”, *Bib* 37 (1956) 263-64; mas cf. também A. Vanel, “Tābe'él en Is. VII.6 et le roi Tubail de Tyr”, *VTSup* 26 (1974) 17-24.

5. Para um uso semelhante de *qūm* como “acontecer”, ver 1 Samuel 13.14; 24.21; Amós 7.2; Naum 1.6.

6. O profeta usa um jogo de palavras aqui, visto que “crer” é um Hiphil de *'mn* e “estabeleceu” é um Niphal da mesma raiz. A idéia radical é “estar firme”, assim o jogo de palavras seria produzido por alguma tradução tal como “a menos que você se mantenha firme (na fé), não se fará firme (na vida).” Com certeza não se encontra em alianças, mas na fé. Alguns comentaristas, por exemplo, Kaiser, Scott e Skinner fazem um finca-pé de que esse conceito de fé é o primeiro aqui em Isaías. Mas isso só acontece se alguém aceitar a hipótese de que a fé no AT não se desenvolveu como pressupõem as Escrituras; pois antes do Êxodo a Bíblia apresenta Moisés desafiando o povo a crer em Deus, e essa mesma palavra, o Hiphil de *'mn*, é usada para a resposta dos israelitas a Deus depois de atravessar o mar Vermelho (Êx 14.31). Aliás, desde o início da revelação de Deus, o resultado foi: os seres humanos crerão no que Deus diz? Isso não era uma novidade para Isaías.

Note que os verbos estão no plural, indicando que a escolha não é só a de Acáz, mas também a de toda a casa real, e em certa extensão de nação como um todo.

por meio de contraste, o contraste entre confiança nas nações e confiança em Deus. Enquanto a confiança nas nações conduzirá à desolação (cap. 34), a confiança em Deus conduzirá à abundância (cap. 35). Os capítulos 7–12 fornecem uma introdução histórica à unidade. Confrontado com as ameaças da Síria e Israel do Norte, Acáz tinha a oportunidade de confiar em Deus para o livramento. Em vez disso, ele confiou na Assíria, seu pior inimigo. O resultado, como Isaías predisse, foi que a própria Assíria devastou a terra. Isso, porém, não podia alterar o plano último de Deus. A Assíria era um instrumento em sua mão, e da destruição que ela precipitaria emergiria uma oportunidade mais ampla de Deus demonstrar ser fidedigno: a restauração do cativeiro.

Se Israel já tivesse se tornado uma nação-serva, por meio de quem Deus decidiu manifestar-se ao mundo (2.2-5; 12.4-6; 43.8-21; 60.1-3), então ela já teria aprendido a verdade mais básica, a saber, que se pode confiar em Deus, enquanto não se pode confiar nas nações. Se Israel continuar se recusando a depender de Deus, embora tente depender das nações, então ele não terá mensagem nem esperança. Mas se ele de fato encontrou um Deus que é maior que todas as nações combinadas, e de quem pode, de fato, depender em toda e qualquer situação, então ele tem algo a declarar. Esse é o aspecto introduzido no capítulo 7 e conduzido até o capítulo 39: Israel reconhecerá que depender das nações significa perder sua missão distinta em relação a elas, enquanto que a recusa de depender delas será uma bênção para elas mesmas? Enquanto uma pessoa ou nação não se convencer da plena fidedignidade de Deus, não poderá descartar a aspiração por sua própria segurança e converter-se em serva de Deus.

A subdivisão 7.1–12.6 incorpora quatro segmentos: 7.1–9.6 (Ing. 7); 9.7 (Ing. 8)–10.4; 10.5–11.16; 12.1-6.⁷ Eles são unidos pela atenção voltada para Assíria (7.17,18,20; 8.7; 10.5,12,24; 11.11,16) e as implicações da confiança nela, e não em Deus. Como já se observou, essas implicações são a princípio negativas: seja no que for que confiemos, e não em Deus, eventualmente se voltará contra nós e será nossa destruição (8.6-8). Entretanto, há outras implicações, pois a Assíria não é sua

7. Note que a versificação do MT difere daquela das versões inglesas (as quais seguem a LXX): MT 8.23 = Ing. 9.1; MT 9.1 = Ing. 9.2; etc. Esse fato lança luzes na inter-relação dos materiais.

própria proprietária; ao contrário, é o Senhor (8.12-15; 10.5-19). Se seu povo aprender que é com Deus que terá de se entender, e não com a Assíria (9.7 [Ing. 8]–10.4; 10.20-27), então descobrirá, a partir da hecatombe, quão realmente fidedigno é Deus (11.1–12.6).

A decisão sobre onde termina o primeiro segmento (7.1–9.6 [Ing. 7]) não é tão fácil assim. O pensamento, que teve início no capítulo 7, evidentemente continua até o capítulo 8, como o envolvimento pessoal de Isaías nos eventos descritos. A questão é se se deve incluir 8.23–9.6 (Ing. 9.1-7) com os capítulos 7 e 8, ou inferir as reminiscências de Isaías com 8.16,17, ou 18.⁸ Visto que 8.16-22 continua o pensamento da loucura de confiar em alguma compreensão de eventos que não reconhecem a soberania de Deus (8.12-15), e visto que 8.23 (Ing. 9.1) se desenvolve diretamente de 8.22, tudo indica não haver opção, senão incluir 8.23–9.6 (Ing. 9.1-7) na unidade, embora seja difícil definir a relação exata desses versículos com os capítulos 7 e 8.⁹

Uma das ênfases que enfeixa o segmento é o uso de filhos, com Shear-jashub em 7.3; Emanuel em 7.14; 8.8, (10); Maher-shalal-hash-baz em 8.3; os filhos de Isaías em 8.18; e o filho real em 9.5 (Ing. 6). Em contraste com as maquinações das nações está um grupo de filhos, desamparados e inocentes. Não obstante, em sua inocência está um poder que leva Isaías a crer que o direito e a justiça são os grandes resultados, não a força e a traição. Por esse prisma o pensamento parece mover-se da loucura da não confiança (7.1–8.22) para a razão da confiança (8.23–9.6 [Ing. 9.1-7]); força equivale a fraqueza; fraqueza equivale a força. O desenvolvimento do pensamento é por meio da continuação, isto é, com cada segmento conduzindo ao próximo. O primeiro é a ocasião de toda a subdivisão: a ameaça siro-efraimita, com a recusa de Acaz de não confiar-se a Deus (vs. 1-9,10-12). Isso resulta na diatribe de Isaías contra Acaz e o anúncio de uma ameaça muito grande – a Assíria (7.13-25; 8.1-10). Ambos os segmentos usam filhos como seu eixo central. O primeiro usa o Emanuel como a moti-

8. Para 8.16, ver H.-P. Müller, "Gauben und Bleiben zur Denkschrift Jesaja Kapitel VI 1–VIII 6", *VTSup* 26 (1974) 25-54; para 8.18, ver Duhm, pp. 17,24; cf. também T. Lescow, "Jesaja's Denkschrift aus der zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges", *ZAW* 85 (1973) 315-331.

9. Isso não equivale abordar a questão sobre qual era o "original", mas tratar a estrutura ideológica e teológica do presente texto.

vação e o segundo, Maher-shalal-hash-baz. Emanuel é positivo no fato de que aponta para o livramento da Síria e Israel, mas é também negativo no fato de mostrar que o que esmaga os inimigos de Judá também o esmagará; 8.1-10 desenvolve o lado negativo desse pensamento: Judá tem rejeitado o ribeiro suave; ele obterá um rio impetuoso. Seguindo 8.10 está o que parece ser a reflexão mais ampla sobre todo o incidente e suas causas. Tem havido demasiada atenção para as causas secundárias – conspirações, e não bastante atenção para a causa primária – Deus (8.11-15). Até que ocorra uma mudança, todas as tentativas de encontrar diretriz e livramento só se depararão com trevas e desespero (vs. 16-22). Deus, porém (como em 6.13), não fica contente com o reino de trevas e desespero. Se seu povo mudar e divisar sua luz, então pode ser libertado dos inimigos pela instrumentalidade de uma criança (8.23–9.6 [Ing. 9.1-7]).

A informação básica relativa à situação histórica é fornecida em 7.1-9. Acoplada a ela, porém, está a palavra de Deus relativa a essa situação. Em cada circunstância há duas perspectivas, a humana e a divina, e, como aqui, as duas estão em freqüentes conflitos. Do ponto de vista de Acaz, a Síria e Efraim constituem a ameaça mais grave; do ponto de vista de Deus, porém, eles são desprezíveis e não precisam ocupar o tempo do rei. Nem sempre é fácil ver pela perspectiva divina. Todavia, a não ser que a busquemos, corremos sempre o risco de prestar demasiada atenção ao que é passageiro e prestar bem pouca atenção ao que é importante. Além do mais, à parte de uma busca inteligente pela perspectiva divina em cada circunstância, chegamos fácil demais à conclusão de que Deus só está preocupado com as atividades espirituais, e não com as questões práticas, falácia essa que eventualmente nos conduz à perda de Deus em meio a todas as atividades.

1. Esse versículo tem suas raízes nas revelações que seguem todos os quadrantes da história. Outro tanto se tem dito nos anos recentes sobre o tema da inadequação da “revelação como história”.¹⁰ Indubitavelmente, é simplista supor que um evento histórico em si mesmo seja revelação. Entretanto, a crítica tem mudado de opinião na direção opos-

10. Para a crítica clássica, ver J. Barr, “Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology”, em *New Theology*, 1, org. M. Marty e D. Peerman (Nova York: Macmillan, 1964) 60-74.

ta. Pois agora afirma-se que o discernimento de história de Israel era idêntico ao de seus vizinhos.¹¹ Portanto, tem-se afirmado que a profecia hebraica desmente que haja uma relação entre revelação e história em Israel.¹² Mas, o que é singular na profecia hebraica é que ela é revelação no contexto específico da história, como aqui. Ela não é mística nem metafísica para os que são meramente especuladores. Aliás, a história se torna o veículo para uma revelação que pode ser assim experimentada e confirmada. Por certo que o evento não é a soma total da revelação. Mas a revelação está radicada na história e se desenvolve nela. Tanto é verdade que o ensino profético é sem sentido quando dissociado de uma compreensão adequada de seu contexto histórico.

Essas não são meramente verdades espirituais descobertas por um gênio religioso no vácuo. Ao contrário, são revelações de Deus autenticadas por sua conexão com eventos únicos no tempo e no espaço, que são a posse comum dos que têm experimentado tais eventos. Assim a veracidade dos eventos e a veracidade da revelação se tornam inseparavelmente vinculadas. Tem-se sugerido que o versículo é obra de um editor posterior, visto que ele contém a genealogia de Acáz e visto que ele narra o fracasso do ataque cedo demais. Em virtude das similaridades gerais com 2 Reis 16.5, é amplamente aceito que esse versículo tenha sido a fonte do editor.¹³ Não obstante, como Delitzsch ressalta, é bem provável que algum empréstimo tenha sido em sentido contrário, sobretudo porque o singular *yāḱōl* é consistente com o verbo singular principal em Isaías, enquanto os plurais *yāšurû* e *yāḱ^{el}lû* de Reis não são consistentes com o verbo principal ali.¹⁴

Em sua presente posição, o versículo se presta a duas importantes funções. Primeiro, a relação de Acáz com Uzias ajuda a ligar esse material com o capítulo 6. É bem provável que o autor esteja dizendo que

11. Assim, por exemplo, H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel* (Londres: Athlone, 1978), pp. 64-92.

12. Ver, porém, von Rad, *Old Testament Theology*, II:99-125.

13. Parte desse pressuposto se relaciona com a tese de que 6.1-8.18 originalmente era a memória pessoal de Isaías. Visto que esse versículo não se adequa bem com tal hipótese, ela é descartada. Mas tampouco se ajusta à hipótese de que os pronomes na terceira pessoa se referem a Isaías. Como Scott ressalta, só uma reelaboração completa poderia converter o capítulo numa memória pessoal.

14. Cf. H. Orlinsky, "Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll, IV", *JQR* 43 (1952) 329-340.

o que segue no capítulo 7 e além dele é uma terminação daquele evento inicial. Isso é verdade, pois aqui vemos como a palavra da glória e graça de Deus em princípio produz um endurecimento que eventualmente conduz à destruição, e só então pavimenta a estrada para a restauração.¹⁵ A segunda função do versículo é fazer com que o ouvinte desde o início conheça a veracidade do pronunciamento de Isaías. O ataque prometido não ocorreria. Assim sabemos o que Isaías sabia: a ansiedade e os preparativos febris de Acaz eram desnecessários. Tal conhecimento nos ajuda a compreender ainda mais sua loucura, recusando-se a confiar em Deus, sofrendo a conseqüência.

Embora não se mencione aqui, algo mais subjaz no contexto: a decisão de Acaz de apelar para a Assíria (2Rs 16.7-9). Não sabemos se a decisão teve alguma influência quando Deus enviou Isaías para confortar o rei, mas o certo é que isso, pelo menos, o levou à ponderação. A situação está saturada de ironias: provavelmente foi a intromissão do império assírio que inspirou a Síria e Israel a unir-se e a tentar forçar Judá a uma colisão defensiva contra eles (ver Introdução); a Assíria precisou apenas ser impelida e pagar uma grande soma para fazer o que estivera planejando o tempo todo.

Além do mais, a ameaça real à independência de Judá não era a Síria e Israel, mas a Assíria, à qual Acaz estava acenando para estabelecer atividades na região. Contudo, Acaz não conseguia ver os resultados de longo alcance. Ele só podia ver os de curto alcance, e estava prestes a pagar o pleno preço por sua miopia.

Essa decisão de apelar para a Assíria teve implicações espirituais, tanto quanto políticas, pois o “socorro” da Assíria só podia ser alcançado mediante a aliança com ela. Tal aliança envolveria o reconhecimento dos deuses assírios e uma admissão de sua liderança. Essa provavelmente é a importância da viagem que Acaz fez a Damasco e a nova planta do altar do templo de acordo com um plano sírio (2Rs 16.10-16; 2Cr 28.22-24). É por este prisma que o desafio de Isaías, de confiar em Deus, se torna especialmente realçado para Acaz. Ou ele confiaria na Assíria e, em conseqüência, negaria a Deus, ou confiaria em Deus e

15. O. Steck, “Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9”, *EvT* 33 (1973) 77-90.

deixaria a Assíria nas mãos divinas. Bem sabemos o que ele escolheu, e tudo por causa de um ataque que abortou antes mesmo de começar!

2. Com esse versículo começa o relato real do evento. A frase *casa de Davi* é uma expressão, para o rei e seus cortesãos, mais ou menos como “Casa Branca” é para o presidente dos Estados Unidos e sua comitiva. Mas pode haver também uma insinuação irônica em seu uso aqui (como no v. 13). A *casa de Davi* é que está sendo terrificada. Como os poderosos são falhos! Uma parte do terror pode estar relacionada aos eventos descritos em 2 Crônicas 28. Aparentemente, o ataque descrito aqui e em 2 Reis 16 ocorre depois de uma campanha bem-sucedida contra as partes remotas de Judá. Acáz fora derrotado pela Síria e Israel, talvez separadamente, e sofrera grandes perdas (2Cr 28.5-8). Agora, se não antes, os dois exércitos estão agindo em concordância e se movem em direção a Jerusalém. O resultado é a quase total imobilização do contingente descrito pelo profeta na figura de folhas agitadas pelo vento. Indubitavelmente, os ataques adicionais de Edom e dos palestinos só aumentaram o terror (2Cr 28.17,18). Não obstante, outra causa de tensão para a “casa de Davi” seria a tentativa anunciada do inimigo de levar a dinastia a um término, estabelecendo um dos seus como tributário no trono de Judá, um homem chamado Tabeel (v. 6).

A data exata do ataque é incerta, mas teria acontecido entre a adesão de Acáz em 736 e o começo do cerco de Damasco em 734. Durante vários anos Tiglate-Pileser III, o monarca assírio, esteve ocupado com problemas no norte e no leste de seu império, mas teria ficado bem claro que logo ele faria avançar suas primeiras conquistas na direção do alvo eventual, a saber, o Egito. Provavelmente o hiato e a certeza concomitantemente provocaram a ação de Peca e de Rezim.¹⁶

3. Evidentemente, Acáz estava investigando os reservatórios de água da cidade para a eventual chegada do cerco quando Isaías o encontrou. Até que o túnel de Ezequias fosse completado, Jerusalém não possuía fonte de água totalmente disponível dentro de seus muros, por isso esse teria sido um problema de considerável preocupação. Sem água,

16. Cf. E. Vogt, “Jesaja und die drohende Eroberung Palästinas durch Tiglath-Pilizer”, *FB* 2 (1972) 249-255; H. Donner, “The Syro-Ephraimite War and the End of the Kingdom of Israel”, em *Israelite and Judaean History*, org. J. H. Hayes e J. M. Miller, OTL (Filadélfia: Westminster, 1977), pp. 421-434.

uma cidade não podia ter esperança de suportar mais que uns poucos dias. A localização desse reservatório é desconhecida. Poderia estar em diversas localidades ao norte, a oeste e ao sul, onde se sabe ter existido reservatórios. Burrows o situa na confluência dos vales Kidron e Tiropoeon.¹⁷ Isso estaria em concordância com o que se sabe da localização do Campo de Fuller e seria apropriado para Rabsaqué (36.2) que subiu de Laquis ao sul.

seu filho, Shear-jashub. Isaías recebeu a ordem de levar consigo seu filho quando saiu a encontrar-se com Acaz. O nome do filho significa “um remanescente regressará”. Evidentemente, esse nome tinha de ter sentido para Acaz, porém nunca se especificou qual era sua importância. Como resultado, escreveu-se um grande volume acerca das interpretações possíveis. Essas resolvem principalmente se as implicações do nome são positivas ou negativas.¹⁸ Pretendia Isaías enfatizar que, embora houvesse destruição, essa destruição não seria total? Ou pretendia dizer que a destruição iminente seria tão devastadora a ponto de nada deixar senão um remanescente? Kaiser sugeriu que o significado era neutro, dependendo da escolha de Acaz para sua implicação última. Entretanto, dois fatores prevalecem contra isso. Primeiro, a criança teve nome antes mesmo do evento, pressupondo que, provavelmente fora de sua experiência no templo, Isaías já previra uma destruição que nada deixaria senão um remanescente.¹⁹ Segundo, a posição enfática do “remanescente” (Shear) no nome sugere que “só um remanescente” está em pauta. Assim a mensagem essencial do nome é negativa, porém não é tão ininterrupta. Essa ambigüidade visa precisamente conservar a mensagem global de Isaías como está contida no presente livro. Nem é só

17. M. Burrows, “The Conduit of the Upper Pool”, *ZAW* 70 (1958) 221-27; cf. J. Gray, *I & II Kings*, OTL, ed. rev. (Filadélfia: Westminster, 1970), pp. 679-682; R. Amiran, “Water Supply at Ancient Jerusalem”, em *Jerusalem Revealed*, org. Y. Yadin (Jerusalém: 1975), pp. 75-78.

18. Ver S. Blank, “The Current Misinterpretation of Isaiah’s She’ar Yashub”, *JBL* 67 (1948) 211-15; A. Gunneweg, “Heils und Unheilsverkündigung in Jes. VII”, *VT* 15 (1965) 27-34; G. Hasel, “Linguistic Considerations Regarding the Translation of Isaiah’s Shear-Jashub. A Reassessment”, *AUSS* 9 (1971) 36-46; L. Koehler, “Shear-Yashub und der nachte Relativsatz”, *VT* 3 (1953) 84-85. O Targum parafraseia: “o remanescente que não tem pecado e que se converteu do pecado, seus discípulos”.

19. Essa consideração aponta para a autenticidade de 6.13, bem como para o resultado das experiências durante a guerra siro-efraimita.

juízo, nem só salvação. Antes, é ruína iminente que não pode obscurecer a intenção divina de abençoar.²⁰ Mas, o que o nome teria sugerido a Acaz? Se é verdade que Acaz já tinha sofrido derrota nas mãos da Síria e Israel, então é inteiramente impossível que ele agora temesse aniquilação total. A esse temor, o nome do filho de Isaías diz: “Não, haverá um remanescente em Judá (e na casa de Davi) preservado da destruição. Vocês podem crer que a ameaça prometida é improdutiva (cf. caps. 7–9).²¹ Essa interpretação parece adequar-se melhor ao contexto, qualquer que seja o significado do nome em seu cenário original.²²

4-6. Com uma metáfora penetrante, Isaías mostra a Acaz que ele não tem nada a temer dos reis de Israel e Síria. Não passam de tições fumegantes retirados de uma fogueira. O fogo se esvai, e tudo o que resta são tições apagados. Poderia ocorrer que Tiglate-Pileser já estivesse em marcha, mas logo seria chamado de volta a defender sua própria casa. Mas, em qualquer caso, seu domínio como forças em atividade na região estava para ser de curta duração. A glória de Efraim e Síria já estava se esvaindo, e o que restava deles não era mais que tições fumegantes que lembravam que outrora estiveram acesos.²³ Mas, à luz de um ponto de vista estritamente humano, a preocupação de Acaz evidentemente era merecida. O que os dois reis contemplavam não era meramente um ataque punitivo com o intuito de pôr Acaz na linha. Antes, era uma guerra de anexação, ao término da qual se veria um rei fantoche governando o território. Não obstante, não era o caso de Acaz entrar em pânico ou tomar medidas heróicas de defesa. Os mesmos tipos de palavras foram dirigidas a Josué quando teve que enfrentar a impossível tarefa de suceder Moisés e liderar a conquista de Canaã (Dt

20. Isso é visto no uso do remanescente em 10.21. R. P. Carroll (*ExpTim* 89 [1978] 301) assevera que ocorreu uma mudança do negativo em 7.3 para o positivo em 10.21, mas ambas estão implícitas no próprio nome.

21. É também tentador relacionar o nome ao regresso dos cativos registrado em 2 Crônicas 28.8-15.

22. Deve-se também afirmar como possibilidade que o filho foi enviado porque Deus (e possivelmente Isaías) sabia que Acaz não creria. Assim o nome do filho seria meramente um prejulgamento da descrença de Acaz. Entretanto, isso significaria que os apelos dos versículos 9 e 11 não funcionaram senão para fazer a decisão de Acaz ainda mais culpável, a qual, de fato, tornou as apelações enganosas.

23. A referência a Peca, como o filho de Remalias, provavelmente seja um modo desprezível de realçar o papel de Peca, que não descendera da linhagem real, como usurpador.

31.6,7; Js 1.6-9). Naquele caso, bem como nesse, a fonte de coragem potencial e a confiança estavam na consciência de que, enquanto nosso entendimento e força são limitados, aquele que está conosco é infinito tanto em entendimento quanto em poder. Assim, o resultado não está nas mãos dos inimigos; está nas mãos de Deus, a quem conhecemos e amamos. Tal realização, embora não garanta um resultado favorável, contudo, elimina o medo dela, com o resultado de que pode redundar em nosso bem.

7-9. Alguns têm chegado à conclusão, com base na crítica da forma, de que esses versículos são oriundos de outra ocasião, e não a dos versículos 3-6.²⁴ Uma boa parte do argumento parece repousar sobre o fato de que os versículos 3-6 são prosa, enquanto os versículos 7-9 são poesia. Entretanto, o uso de um oráculo poético para confirmar uma declaração em prosa não é incomum em Isaías (8.3-10; 8.23-9.6 [Ing. 9.1-7]; 11.10-16). Por esse prisma, é desnecessário pressupor uma combinação aqui, especialmente à luz do fato de que os versículos 7-9, o adágio do Senhor, são colocados em contraste com o adágio de Peca e Rezim no versículo 6. Os dois reis arrogantemente anunciaram seu plano; agora o Rei, o Soberano (v. 6; cf. 6.18), anuncia seu plano (cf. Is 4.13-17). Além disso, a questão é de perspectiva. Se não há ninguém que se assente acima da terra (Is 40.22), então estamos à mercê dos caprichos humanos (40.27). Mas se de fato existe Alguém, então não precisamos temer o que os homens nos possam fazer (40.28-31; Sl 56.5,12 [Ing. 4,11]). O escopo de ação de Rezim é apenas Efraim. Mas o escopo de Deus é o mundo. Se Acáz pode crer nesse fato, então toda sua perspectiva será alterada, e ele e sua casa serão verdadeiramente estabelecidos.²⁵

7. Deus anuncia que o violento plano de coalisção nunca se concretizará. Como Isaías sabia disso não é especialmente importante. Os que desejam sustentar uma visão naturalista mundial argumentariam que o

24. Assim, por exemplo, M. Sæbø, "Formgeschichtliche Erwägungen zu Jes. 7:3-9", *ST* 14 (1960) 54-69.

25. R. de Vaux ressalta que o livramento de Jerusalém não está associado, aqui, a qualquer conceito da inviolabilidade da cidade, mas, ao contrário, à fidelidade de Deus ("Jerusalem and the Prophets", *HUCA* 40 [1969] 289-290; reimp. em *Interpreting the Prophetic Tradition* [Cincinnati: Hebrew Union College; Nova York: KTAV, 1969], pp. 275-300).

profeta entendia os eventos mundiais melhor que Acáz e sua corte, mas é pouco provável que a estrutura de inteligência de Isaías, humanamente falando, fosse melhor que a dos reis. Em contrapartida, sua inteligência do caráter do Senhor dos mundos obviamente era superior à dos reis, e isso é que fazia a diferença.

8. A segunda metade do versículo é problemática por duas razões: primeiro, porque parece fora de ordem, vindo depois da declaração sobre a Síria; e, segundo, porque é como se Efraim deixasse de ser um povo em 722/21, o que só se deu uns doze a treze anos depois desse anúncio, não sessenta e cinco. Uma sugestão é que a declaração foi uma adição que um escriba posterior fez na margem, depois que Esarhaddon e Assurbanipal fizeram as maiores e finais deportações dos israelitas, mais ou menos em 670/669 (cf. Ed 4.2,10). Segundo essa suposição, a nota marginal foi mais tarde posta no texto, nesse ponto.²⁶ Afora as pressuposições negativas sobre a Escritura e a profecia preditiva que tal sugestão compromete, é bem difícil explicar como uma adição intencional teria sido posta onde agora está, e não no lugar mais lógico, depois da discussão de Efraim. A presente ordem parece mais um original críptico do que uma alteração intencional. A declaração de que um evento que fica a sessenta e cinco anos no futuro não traria nenhuma consequência para Acáz perder o alvo. Como todos nós, Acáz foi obrigado a exercer a fé na veracidade da palavra de Deus naquele momento, quer vivesse ou não para ver o completo cumprimento dela. O regresso de Cristo constitui, para nós, um exemplo oportuno em nossos dias.

9. A declaração final nesse versículo resume toda a questão. A menos que Acáz chegue ao ponto de onde podia crer na soberania de Deus na medida de confiar a Deus, a si e a nação, está condenado a viver na condição de inconstância e pânico, o que ora experimenta (v. 2). Não é preciso que ele enfrente o terrível risco de fazer uma aliança com a Assíria, se simplesmente tomar a firme resolução de aceitar a aliança que Deus oferece. A Assíria não oferecerá a segurança que Acáz deseja. Somente por meio da confiança na veracidade, presente e final, de Deus existe alguma segurança real possível.

26. Assim M. Scott, "Isaiah 7:8", *ExpTim* 38 (1926) 525-26.

b. DEUS ESTÁ CONOSCO (7.10–8.10)

(1) O sinal de Emanuel (7.10-17)

10 *E o Senhor falou a Acáz novamente, dizendo:*

11 *Peça pessoalmente a seu Deus um sinal do SENHOR, tão profundo como o Sheol ou tão alto como as maiores alturas.²⁷*

12 *Acáz, porém, disse: Não pedirei, e não porei o SENHOR à prova.*

13 *Então ele disse: Ouça agora, ó casa de Davi. É pouco demais provar a paciência dos homens, que devem também provar a paciência de meu Deus?*

14 *Portanto, o Soberano, ele lhes dará um sinal. Eis que uma virgem conceberá e dará à luz um filho, e ela²⁸ chamará seu nome Emanuel.*

15 *Ele comerá coalhadas e mel antes de saber rejeitar o mal e escolher o bem.*

16 *Pois antes que o menino saiba²⁹ rejeitar o mal e escolher o bem, será desolado o território cujos dois reis você teme.*

17 *O SENHOR trará sobre você, sobre seu povo e sobre a casa de seu pai dias como nunca houve desde o dia em que Efraim foi deportado de Judá – o rei da Assíria.*

Nesse parágrafo, o profeta põe Acáz à prova. Embora ele convide Acáz a fazer prova de Deus, é realmente o próprio rei que está sendo testado. De fato ele responderá às palavras do versículo 9b, crendo em

27. Os verbos *ha'mēq* e *hagbēah* podem ser imperativos ou infinitivos no radical Hiphil; *sē'ālā* pode ser um imperativo enfático, "peça!", ou, mais provavelmente, um locativo de "Sheol", com o *a* original longo preservado na pausa. Nesse caso, tomando os verbos como infinitivos, uma tradução literal seria: "Peça (...) fazendo profundo o Sheol, fazendo altas as alturas". Cf. Jó 11.7,8 para uma expressão semelhante.

28. A maioria das versões gregas, e uma série de manuscritos hebraicos medievais, têm a redação "Você [masc. sing.] deve...", mas o MT traz a redação mais difícil, e não há nenhuma razão para se crer que está corrompida.

29. *lē'da'tô* parece um infinitivo construído de *yd'*, lit. "para seu conhecimento"; a LXX, "antes que ele saiba". A construção de infinitivos comumente introduz cláusulas temporais, por ter a preposição *b* inseparável anexada a elas. Aqui *l* parece exercer essa função, em vez de sua função propositiva mais normal; cf. GKC, § 114o.

Deus e vindo a ser estabelecido, ou, em vez disso, renunciará tal convicção? Indubitavelmente, como um rei israelita, ele dera boas-vindas à idéia; agora, porém, ele a receberia ou a negaria. Isaías o desafia a buscar evidência de que a confiança exclusiva que ele está recomendando é deveras viável. Acáz, porém, não quer tal evidência. Por quê? Evidentemente, é porque sua mente já está determinada. Ele vai confiar seu destino e o da nação à Assíria, e não quer nenhuma evidência (fabricada?) de que uma decisão tão drástica seja injustificada. Qualquer sinal fornecido por Isaías só podia ser-lhe um embaraço, por isso ele tenta evitar o dilema por um apelo à piedade. E é sempre assim. A evidência não pode criar a fé; só pode confirmá-la. Onde não há fé, a evidência simplesmente não é bem-vinda, é algo que carece de explicação.

Mas, por que Acáz buscaria refúgio nas ternas misericórdias de seu inimigo máximo, uma ameaça muito pior que a Síria ou Efraim? Abandonemos uma vez a sincera convicção de que Deus realmente cuida de nós e está intimamente envolvido conosco, abandonemos uma vez sua perspectiva para conosco, então de repente as decisões que são totalmente insensatas, vistas de nossa perspectiva, se tornam inteligentes e sábias. Quando não podemos confiar em Deus, de repente faz bom sentido confiar em nosso pior inimigo. Por isso é que Wesley disse: “Se um homem não crer em Deus, ele crerá em qualquer coisa. Por que ele pode crer que um homem poderia entrar pelo gargalo de uma garrafa?” (*Letters*, VI:123).

A mensagem de Isaías à casa incrédula de Davi é esta: o que rejeitaram como louco – confiar no cuidado e presença de Deus – é a sabedoria máxima, enquanto sua sabedoria – de que a Assíria é confiável para suprir os interesses de Judá – é absurdamente sem sentido. “Deus está conosco” significa que a palavra de Deus será mantida: o ataque da Síria e Israel não terá êxito; mas também significa que Deus deixaria Judá se certificar de que ninguém mais – ninguém de toda a Assíria – está com ele [Judá]. Por essa razão a profecia de Emanuel é ao mesmo tempo boa e ruim, alegre e triste.

10. E o SENHOR falou a Acáz novamente. O *novamente* pode indicar que essa confrontação entre Isaías e Acáz ocorreu em outro lugar e tempo além dos registrados nos versículos 1-9 (cf. Gn 8.10; etc.). Se esse for o caso, o contexto geral permanece o mesmo, pois Isaías evi-

dentemente continua desafiando Acáz a crer em Deus na crise siro-efraimita. Entretanto, *novamente* pode simplesmente indicar uma segunda parte de um único diálogo, sendo os versículos 3-9 a promessa, e os versículos 10 e 11 o desafio (cf. Gn 18.29; etc.). Não havendo nenhuma evidência de uma mudança no tempo e localidade, parece melhor ver o parágrafo como uma continuação direta dos versículos 1-9.

A afirmação de que *o Senhor falou* é um bom exemplo de auto-compreensão profética. O profeta não fala por si mesmo, e ele não fala simplesmente como convidado. Ao contrário, quando ele fala, é Deus quem fala. Contudo isso não é um tipo de possessão onde o profeta é um instrumento desamparado em mãos divinamente manipuladoras,³⁰ nem há qualquer evidência de que ela é o resultado de Deus “capturar” pelo uso de uma aplicação mecânica de um ritual ou droga.³¹ Ao contrário, é o nítido reconhecimento de que o transcendente pode relacionar-se com o finito de uma maneira tal que nem o transcendente seja abrangido, nem o finito violado. Nem Deus, nem Isaías se converteram em outro além de si mesmos na posse, contudo houve uma tal comunhão de pensamento e desejo entre as duas personalidades, que as palavras de Isaías são as palavras de Deus.³² Essa relação é o fundamento de uma doutrina da revelação. Se Isaías estava enganado em sua espantosa alegação, por que então estudar seu livro? Se ele estava certo, então o mundo não deveria ousar descartar a religião de Isaías e de Israel com tanta facilidade, como costuma fazer, como sendo meramente mais questões humanas do que divinas. Isaías não alegou que falava *sobre* Deus, mas que falava *por* Deus.

11. Acáz é agora desafiado a dar a Deus uma chance de provar sua fidedignidade. Embora nossa fé não esteja posta nos sinais, não obstante Deus tem, ao longo de todas as eras, dado a seu povo evidências por meio das quais sua fé pudesse ser fortalecida. Nesse ponto, o conceito “o salto da fé”, como popularmente usado, é incorreto, pressupondo que Deus não pode, ou não quer, cruzar o mundo de espaço/tempo/

30. Cf. A. J. Heschel, *The Prophets* (Nova York: Harper & Row, 1962), pp. 307-366, para uma investigação completa do êxtase profético. Ver especialmente pp. 319 e 358.

31. Ver J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, p. 106; cf. 1 Samuel 9, e note que isso é diferente dos grandes profetas.

32. Ver Lindblom, op. cit., pp. 178-79.

matéria, e que assim não há evidência de fé externa para nosso eu psíquico.³³ Ao contrário, segundo as Escrituras, Deus sempre forneceu tal evidência, às vezes em maior ou menor abundância, porém nunca nos pede para crer sem fundamento racional. Aliás, a vontade de crer deve vir primeiro, mas quando essa vontade é exercida, a evidência é graciosamente oferecida (Jo 7.17). De fato, a marca registrada da fé judaico-cristã é que Deus agiu no espaço/tempo/matéria de uma forma única. Se agora negarmos que ele pode ou tem agido assim, toda a razão para ser cristão cai por terra.

Na Bíblia, os sinais podem ser miraculosos, como no livramento do Egito (Dt 6.22), ou a alimentação dos cinco mil (Jo 6.14),³⁴ mas também podem ser meios simbólicos por meio dos quais a predição se torna memorável. Dessa forma fornecem um referencial para o cumprimento a ser reconhecido (Nm 16.38; Ez 12.6; Is 8.3,4,18; cf. 1Sm 2.34 e Lc 2.12, onde nenhum simbolismo se acha envolvido, mas onde se acha presente o aspecto evidencial). Delitzsch diz com razão que “os sinais autenticam a causalidade divina retrospectivamente, ou a infalibilidade divina prospectivamente”.

Comumente presume-se, entre os comentaristas, que as referências às profundezas e às altitudes necessariamente significam que Isaías apelou para que Acáz pedisse um sinal miraculoso. Isso, não é necessariamente seguido. Tudo o que o profeta está dizendo é que não há limite para o que Acáz porventura queira pedir. Uma declaração tão forte confirma uma vez mais o senso que Isaías nutria da comunhão com Deus. Ele não está sendo nem presunçoso, nem nutrindo o temor de ser deixado em suspense. Ele conhece a mente de Deus.

Ele, porém, está também pondo todo peso do esforço no apelo. Esse é o significado da referência a *seu Deus*. Esse Deus que fala por meio de Isaías, que se oferece para pôr-se no comando de Acáz, não é alguma divindade estrangeira desconhecida. Ele é aquele que tem se obrigado em prol de Israel e, ainda mais especialmente, da casa de Davi, em

33. Para uma crítica desse ponto de vista popular do pensamento de Kierkegaard, ver V. Eller, *Kierkegaard and Radical Discipleship* (Princeton: Princeton University, 1968), pp. 119ss.

34. Note como os sinais não puderam convencer os que não queriam crer (Jo 6.30, em seguida 6.14).

amor pactual. Ele não é uma possessão de sacerdotes e profetas; antes, ele é pessoalmente conhecido de Acaz, seu próprio ungido. Por que Acaz evitaria que seu próprio Deus demonstrasse seu amor por ele?

12. Mas, é tudo em vão. A mente de Acaz está determinada, suas opções estão encerradas. Ele já concluiu que sua única esperança é a aliança com a Assíria. Ele pode até ter se convencido de que aquele era o caminho de Deus para sair da crise. Mas, seja como for, seu problema era evitar uma declaração cega de que nada que Isaías dissesse o faria crer que Deus poderia livrá-los da Síria e Efraim sem o socorro da Assíria, além disso, impede Isaías de fazer ou dizer algo que mudasse o curso de sua decisão de não crer em Deus.

Ele fez uma escolha que indicava sua habilidade diplomática e de rápido tirocínio. Para um observador informal, ele fez parecer que não tinha um problema de pouca fé, mas, ao contrário, que possuía uma fé tão profunda que ele não quis pedir prova. Para agir assim, ele fez alusão às Escrituras, porém, como outros antes e depois dele, tomou a afirmação bíblica fora de seu contexto. Sua alusão foi a Deuteronômio 6.16, onde se proibia provar (ou tentar) o Senhor. Entretanto, o sentido daquela passagem é de uma exigência por prova procedente da dúvida e da rebelião. Tal prova é deveras repugnante a Deus (assim também no NT: Mt 16.4; Mc 8.12; Lc 11.29); mas uma prova de Deus que procede da fé, e movida por fé, ousa descansar sua carga em Deus, que prova as solicitações divinas (assim 2Rs 20.8-11; Ml 3.10; cf. também Sl 34.7 [Ing. 6] para uma expressão diferente da mesma idéia). Obviamente, não é a convicção que inspira a declaração de Acaz. Se o fosse, ele não teria continuado com os planos de fazer uma aliança com a Assíria. Ao contrário, é a incredulidade que suscita seu anúncio, incredulidade essa bastante profunda para nem mesmo permitir que a evidência mostrasse que ela está errada.

13-17. Delitzsch e Smith, de comum acordo, vêem a rejeição de Acaz no versículo 12 como sendo o ponto decisivo na prosperidade da casa de Davi. Esse ato resoluto de incredulidade assinalava o abandono de Deus pela dinastia, e abria as portas para sua eventual destruição. É isso que, em sua visão, fornece o cenário para a profecia de Emanuel. Embora Acaz, por sua desconfiança de Deus, conduzisse a dinastia estritamente humana a um fim, Deus ainda está com Davi e Judá, como é

finalmente evidenciado no Messias divino-humano, Emanuel.³⁵ Essa é uma solução atraente para o problema da causa do aparecimento da profecia sobre Emanuel nesse ponto. Do contrário, a razão para a ocorrência de uma profecia messiânica aqui na melhor das hipóteses é obscura. Bem que poderia ser o fato de a referência à casa de Davi, no versículo 13, endossar esse ponto de vista. A casa humana de Davi está finalmente sem esperança; ela tem testado a paciência de Deus de forma extrema. A partir desse ponto, por mais que se tome essa dinastia humana como chegando ao colapso completo, a única esperança está na provisão eventual e miraculosa de Deus. Em contraste com esse ponto de vista, deve-se admitir que, afora o surgimento da profecia sobre o Emanuel, não existe nada no contexto imediato que requeira que o leitor veja como a decisão radical de Acaz é o ponto decisivo para a prosperidade da dinastia. Ao mesmo tempo, o sabor apocalíptico do contexto mais amplo (8.23–9.6 [Ing. 9.1-7]; 11.1-16) sugere que as conseqüências desse ato são de muito mais longo alcance do que alguém suporia meramente lendo os simples fatos do evento.

Em grande medida pelo fato de 7.14 ser diretamente citado (via LXX) em Mateus 1.23, em abono do nascimento virginal do Senhor, essa passagem tem atraído imenso interesse.³⁶ Provavelmente o enfoque maior de atenção tem estado sobre a tradução de *'almâ* com argumentos pró e contra à tradução da LXX de *parthénos*, “virgem”.³⁷ Mas, a

35. Cf. S. Porubcan, “The Word *’ôt* in Isaiah 7.14”, *CDQ* 22 (1960) 144-159, para uma expressão mais recente de uma posição semelhante.

36. Alguns dos mais importantes tratados gerais são: K. Budde, “Das Immanuelzeichen und die Ahaz-Begegnung, Jesaja 7”, *JBL* 52 (1933) 22-54; E. Hammershaimb, “The Immanuel Sign”, *ST* 3 (1949-1951) 124-142; L. Koehler, “Zum Verständnis von Jesaja 7,14”, *ZAW* 67 (1955) 48-50; T. Lescow, “Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha”, *AZW* 79 (1967) 172-207; J. Londblom, *A Study of the Immanuel Section in Isaiah. Isa. vii, 1-ix, 6* (Lund: Gleerup, 1958); W. McKane, “The Interpretation of Isaiah VII 14-25”, *VT* 17 (1967) 208-219; J. Motyer, “Context and Content in the Interpretation of Isa. 7.14”, *TynBul* 21 (1970) 118-125; S. Mowinckel, “Immanuelprofetien: Jes. 7: Streiflys fra Ugarit”, *NorTT* 42 (1941) 129-158; J. J. Stamm, “Die Immanuel-Perikope im Lichte neuerer Veröffentlichungen”, *ZDMG* supp. 1 (1969) 281-290; O. Steck, “Beiträge zum Verständnis von Jesaja 7,10-17 und 8,1-4”, *TZ* 29 (1973) 161-178; W. Vischer, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des Königlichen Zionsfestes*, Theologischen Studien 45 (Zurique: 1955).

37. Ver C. Feinberg, “The Virgin Birth in the OT and Isaiah 7:14”, *BSac* 119 (1962) 251-58; C. Gordon, “Almah in Isaiah 7,14”, *JBR* 21 (1953) 106; K. Hartmann, “More About the RSV and Isaiah 7:14”, *LQ* 7 (1955) 344-47; E. Lacheman, “Apropos Isaiah 7:14”, *JBR* 22 (1954) 42; C. Lattey, “The Term *'almah* em Isaiah 7:14”, *CBQ* (1947) 89-95. W. Müller, “A

tentativa de identificar o menino Emanuel tem se tornado uma tarefa menos interessante. Desde Duhm, a idéia de que a referência principal era a Cristo veio a ser largamente diminuída, exceto pelos conservadores, em virtude de uma recusa por parte da maioria dos estudiosos em aceitar o conceito de inspiração que permitiria a possibilidade de uma profecia genuinamente preditiva. Tendo, porém, rejeitado essa identificação, os estudiosos se tornaram incapazes de concordar com qualquer outra. Alguns sugerem que ele é o filho de Acaz; outros, que é o filho de Isaías.³⁸ Contudo, outros sugerem que ninguém em particular estava em pauta. Aliás, o profeta estava dizendo que muitas crianças nascidas dentro de poucos meses depois desse encontro se chamariam Emanuel por causa da retirada iminente da Síria e Israel.³⁹ O fato de nenhuma dessas soluções propostas ter alcançado a aprovação geral indica a natureza insatisfatória de cada uma, em algum aspecto.

Mas a interpretação tradicional não está isenta de um ou outro problema, pois se inclina a ignorar o propósito do sinal na situação pessoal de Acaz. Calvino simboliza essa dificuldade tomando o menino do versículo 16 como sendo outro, e não o mencionado nos versículos 14 e 15. Todavia, não existe autoridade para tal distinção. O texto fornece boa razão para crer que o menino, em todos esses versículos, é um só. Além do mais, separar os versículos 16 e 17 dos versículos 14 e 15 destrói os contextos de ambas as séries de afirmações. Uma solução seria pressupor que o próprio profeta entendia estar falando do Messias, mas esperava que nascesse num futuro próximo.⁴⁰ A dificuldade com essa posição é que ela requer uma cândida admissão de que o hiperostensivo sinal anunciado a Acaz não se concretizou. Nenhum menino desse porte

Virgin Shall Conceive", *EvQ* 32 (1960) 203-207; M. Rehm, "Das wort 'almah in Is. 7:14," *BZ* 8 (1964) 89-101; J. Steinmueller, "Etymology and Biblical Usage of 'Almah," *CBQ* 2 (1940) 28-43; B. Vawter, "The Ugaritic Use of *glt*", *CBQ* 14 (1952) 318-322.

38. Sobre o primeiro conceito, ver Hammershaimb, op. cit.; J. Scullion, "An Approach to the Understanding of Isa. 7.16-17", *JBL* 87 (1968) 288-300. Sobre o último, ver T. Bird, "Who Is the Boy in Isa. 7:16?", *CBQ* 6 (1944) 435-443; N. Gottwald, "Immanuel as the Prophet's Son", *VT* 8 (1958) 36-47; H. Wolf, "A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22", *JBL* 91 (1972) 449-456.

39. Ver Duhm; Eichhorn; Gray; H. Ginsberg, "Immanuel (Is. 7:14)", *EncJud* VIII:1293-95; McKane, op. cit., p. 214.

40. Assim Smith; ver também R. P. Carroll, *When Prophecy Failed* (Nova York: Seabury, 1979), pp. 138-140.

jamais nasceu, ainda quando as duas nações inimigas se retiraram. Mas o sinal certamente era dobrado: o nascimento do menino apontava para e acompanhava a retirada. Se ele não nascesse, a total credibilidade de Isaías, inclusive sua teologia, seria posta em xeque. Para evitar um resultado tão inaceitável, muitos comentaristas e estudiosos conservadores tiveram que optar por uma teoria de “duplo cumprimento”.⁴¹ Embora ainda sustentando que a referência principal fosse a Cristo, entenderam que o sinal se cumpriu de uma maneira secundária durante a vida de Acaz.⁴² A natureza enigmática da profecia argumenta contra a idéia de que o cumprimento primário se destinava a ser concretizado nos dias de Acaz, e então ser engenhosamente aplicada posteriormente a Cristo. Presumir, porém, que o sinal não se concretizou em nenhum sentido até 725 anos depois do fato desafia o claro sentido do texto.

Um problema final que surge dessa passagem é sua natureza ambígua. Ela profetiza boa ou má sorte? Os que dizem que ela prediz bênção (como se pode esperar da natureza do nome Emanuel) se vêem forçados a descartar ou a reinterpretar o versículo 17 em conjunção com os versículos 18-25, os quais, presume-se, são uma expansão do versículo 17 em sua forma atual.⁴³ Em contrapartida, os que dizem que ela profetiza destruição amiúde desejam apagar ou alterar o versículo 16.⁴⁴ Mas uma organização tão artificial é não só destituída de bases crítico-textuais, mas também teologicamente suspeita. A presença de um Deus transcendente e santo conosco bem que poderia significar concomitantemente boa e má sorte. À medida que somos dependentes dele sua presença resulta em bênção; mas à medida que nos recusamos a depender dele, sua presença é embaraço e maldição. Ambas as realidades estão implícitas em sua presença. Assim foi quando Cristo andava pelas estradas da Palestina. Aquele cuja presença foi uma bênção à mesa de Za-

41. Cf. especialmente Barnes e, mais recentemente, C. Lattey, “The Emmanuel Prophecy: Is. 7:14”, *CBQ* 8 (1946) 369-376; D. Moody, “The Miraculous Conception”, *RevExp* 51 (1954) 495-521. Contra essa teoria, ver Young. Para uma visão de atitudes conservadoras sobre a questão, ver E. Hindson, “Development of the Interpretation of Isa. 7:14”, *GTJ* 10/2 (1969) 19-25.

42. Assim também com a profecia de Jesus do final dos tempos, quando a destruição de Jerusalém em 70 d.D. evidentemente é entrelaçada a eventos no final da história (Mt 24; Mc 13; Lc 21).

43. Ver McKane, op. cit.

44. Ver E. Kissane, “Butter and Honey Shall He Eat (Is. 7:15)”, *OBL* I (1957) 169-173.

queu (Lc 19.1-10) foi uma maldição à mesa de Simão, o fariseu (Lc 7.36-50).

13. provar a paciência dos homens. Na AV e na RSV “exausto” não expressa plenamente o pensamento aqui. Ambos, os homens e Deus, estão acostumados a tentar obter as bênçãos davídicas para agir com fé nessas crises. O Targum traduz “profetas” por “homens”, e a maioria dos comentaristas toma “homens” como uma referência ao próprio profeta. É possível que esse seja o caso, mas pode ser também uma referência àquele grupo fiel de pessoas na terra que buscavam para ser rei delas um líder corajoso e espiritual.

meu Deus. A mudança de “seu Deus”, no versículo 11, é ominosa. É como se Isaías dissesse que Acaz rejeitara o Deus que o teria sustentado e estabelecido. O profeta não pode mais falar de “seu Deus”; agora ele é o “meu Deus”, o qual evidentemente é estranho a Acaz (ver 1Sm 15.26-30 para uma experiência semelhante na vida de Saul). Essa compreensão empresta suporte à posição supramencionada concernente à implicação, no longo prazo, do ato de Acaz. Ele e sua casa se alienaram de Deus. Todo o versículo parece impregnado de presságio.

14. Se Acaz não pedir um sinal, Deus, em sua soberania, lhe dará um de qualquer forma. É impossível asseverar se esse é o sinal que Deus pretendia dar, caso Acaz o pedisse, ou se ele é especialmente dado em vista da recusa de Acaz em pedi-lo. Em qualquer caso, esse é o que ele recebe. Como já se observou, ele confirma a promessa anterior de Isaías (vs. 4-9), mas também confirma a loucura de não confiar nessa promessa. Que o lado positivo teria sido aplicado tivesse Acaz recebido o sinal com fé empresta algum peso à idéia de que este era o sinal pretendido. Tivera Acaz recebido o sinal com fé, Emanuel teria aparecido só como a vindicação da casa de Davi. Como se deu, ele estava para emergir como opróbrio à casa de Davi: não tinham crido, e por isso receberam o justo resultado dessa incredulidade. Não obstante, Deus, em fidelidade a sua própria promessa, levantaria dos escombros o genuíno Filho de Davi.

uma virgem conceberá. Não é possível ser dogmático quanto à razão por que Isaías usou o ambíguo *’almâ* aqui, em vez do nãoambíguo *b^etûlâ*.⁴⁵ Tampouco é claro que o significado deva ser atribuído

45. Ver n. 35 supra para uma bibliografia selecionada.

para 'almâ. Comumente, o significado dado é “uma jovem na idade casadoura”,⁴⁶ com a clara implicação de que a concepção é de caráter natural. Entretanto, os estudiosos conservadores têm com frequência ressaltado que a palavra, em referência a uma mulher casada, nunca é usada no AT.⁴⁷ Por isso eles têm argumentado que a palavra denota uma jovem de maturidade sexual, porém solteira. Na sociedade hebraica, seria axiomático que uma mulher desse porte fosse virgem. Embora a virgindade não deva ser o enfoque principal, como no caso de *b^etûlâ*, não obstante, isso seria deduzido. Em inglês, “virgem” chega bem perto de ter as mesmas denotações e conotações. Essa dedução tem a significativa virtude de explicar a origem de *parthénos*, “virgem”, na LXX; algo que os comentaristas que optam por “uma virgem de idade casadoura” não mencionam. A menos que 'almâ tivesse nela os matizes da virgindade, a tradução da LXX seria inexplicável.

Mas, se Isaías quisesse aqui enfatizar a virgindade da mulher, por que ele não usou *b^etûlâ*? Young, notando que o termo *b^etûlâ* é amiúde acompanhado de uma afirmação tal como “ela não conhecera homem”, argumenta que ele era ambíguo. Entretanto, evidentemente isso não é assim, pois *b^etûlâ* não tem implicação, exceto para virgindade, enquanto 'almâ tem.⁴⁸ A conclusão a que somos conduzidos é que, embora o profeta não quisesse enfatizar a virgindade, tampouco quis ele deixá-la de fora (como poderia ter feito usando 'iṣṣa ou algum outro termo para “mulher”). Aliás, ele poderia ter usado esse termo precisamente por causa de sua riqueza e diversidade. O cognatougarítico (*ḡlmt*) é usado com referência a uma deusa que se subentendia ser uma virgem perpétua.⁴⁹ Sem admitir que Isaías tenha simplesmente adaptado um

46. KB, p. 709; ver também A. Myers, “Use of 'almah in the OT”, *LQ* 7 (1955) 137-140.

47. Ver Gênesis 24.43; Êxodo 2.8; 1 Crônicas 15.20; Salmo 46.2 (Ing. 1); 68.26 (Ing. 25); Provérbios 30.19; Cantares 1.3; 6.8. Note que a LXX traduz 'almâ com *parthénos*, em Gênesis 24.43. Em Provérbios 30.19, pode-se argumentar dizendo que o contexto pressupõe que a 'almâ (RSV “virgem”) era sexualmente experiente. Entretanto, esse não é necessariamente o caso. Aliás, o ar de mistério nos versículos 18 e 19 é reforçado, se a jovem não teve experiência sexual antes do momento ali descrito.

48. Cf. *TDOT*, II:338-343. Note que *parthénos*, em seu uso grego, denota principalmente um estado de inocência sexual com castidade pressuposta, porém nem sempre explícita. Cf. *TDNT*, V:826-837.

49. UT, I:19; 51:VII:54:7; 77:7; 128:II:22; Krt 204. Para essa interpretação de *ḡlmt*, cf. Gordon, op. cit.; Vawter, op. cit. Note também S. Rummel, *RSP*, III:297-98. Sobre a idéia da “perpétua virgindade” das deusas que eram tanto fecundas quanto virgens, ao mesmo tempo,

mito,⁵⁰ alguém poderia ainda pensar que ele adaptou formas lingüísticas bem conhecidas, às quais tornariam bem claro que, seja o que ocorresse ao longo do caminho, o cumprimento último dessa profecia não seria nenhum evento comum.

Daí, possivelmente ela seja o foco duplo do oráculo que explica o uso de *'almâ* aqui. No curto prazo, a concepção virginal não parece ter sido a importância principal. Ao contrário, a significação é que um menino concebido naquele momento ainda seria imaturo quando as duas nações ameaçadoras tivessem sido destruídas (vs. 16,22).⁵¹ Tivera Isaías usado *b'eṭûlâ* aqui, Acáz provavelmente teria então ficado surpreso com o pensamento de que teria perdido o vínculo específico com seu próprio tempo.

Em contrapartida, a própria bilateralidade do sinal no tempo de Acáz demandava algo mais. Sim, o desaparecimento da Síria e Efraim poderia ser visto como evidência de que Deus estava com eles. Mas, o que dizer da Assíria, na qual temerariamente se fia para logo depois deixar seu protegido desamparado? Deus estava ainda com eles nesse momento? E se supormos poderes ainda maiores que os da Assíria avançando a passos largos rumo ao palco do mundo? Se podemos crer que aquele que é transcendente é de fato imanente, e aquele que é imanente de fato é transcendente, então há razão para viver corajosa e proveitosamente. Mas o fato de não nascer nenhum menino de uma jovem nos dias de Acáz é prova da presença de Deus em todos os tempos. Mas se uma virgem envolvida pelo Espírito de Deus conceberia e daria à luz, isso simplesmente seria um sinal da presença de Deus conosco. Melhor ainda, seria a realidade dessa experiência. Por isso o sinal de Acáz estaria radicado em seu próprio tempo para ter significação para aquele tempo, mas também se estenderia para além daquele tempo e de um modo muito mais universal, se sua verdade radical fosse algo mais do que uma vã esperança. Para essa dupla tarefa, *'almâ* é admiravelmente adequada.⁵²

ver W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2ª ed. (Garden City: Doubleday, 1957), pp. 233-34.

50. Contra Lacheman, op. cit.

51. A referência de tempo dos verbos *hārâ* e *yōledeṭ* não é clara, uma vez que o último é um particípio feminino, e o primeiro ou um particípio feminino anômalo, ou, mais provavelmente, um substantivo verbal. (O particípio feminino normal seria *hōrîâ*.) Ginsberg (op. cit., p. 1294) argumenta que *hārâ* seria "ela conceberá" (cf. Jz 13.3-5), ou o verbo seguinte teria se tornado um imperfeito convertido para comunicar futuridade.

52. A presença do artigo pode indicar uma mulher definida, conhecida de Acáz ou de

e ela chamará seu nome Emanuel. O costume da mãe de dar nome ao filho não é estranho ao AT (cf. Gn 4.1,25; 29.31–30.13,17-24; 35.18; Jz 13.24; 1Sm 1.20; 4.21), especialmente se a mãe tem motivo de um compromisso emocional único no filho, ou se o pai não pode cumprir tal tarefa. Essa ênfase sobre a mãe e a correspondente ausência de ênfase sobre o papel do pai nada pode fazer senão sugerir a formação da interpretação última do sinal. Nenhum homem gerado por um pai humano poderia ser a incorporação de “Deus conosco”.

Em contraste com Shear-jashub e Maher-shalal-hash-baz, sendo ambos apresentados de uma maneira direta como filhos de Isaías, há uma aura de mistério acerca da figura do Emanuel. Esse é o caso mesmo sem a citação neotestamentária de 7.14. Seu pai não é absolutamente identificado, e sua mãe só em termos gerais. Ele é mencionado apenas de forma sucinta, mas então aparece novamente em 8.8 como possuidor da terra, e ainda uma vez mais em 8.10 pelo uso de jogo de palavras. A natureza enigmática das referências torna extremamente difícil identificar o menino dos dias de Acáz. No contexto da casa de Davi, e expresso como um proprietário da terra, é tentador imaginar um príncipe recentemente coroado. O reconhecimento de que *coalhadas e mel* representam o alimento da realeza em alguns textos mesopotâmios empresta mais crédito à idéia, como faz o pensamento de que por intermédio de Ezequias Deus foi capaz de demonstrar sua fiel presença.⁵³ Não obstante, o fato de Ezequias ser vinte anos mais velho quando de sua ascensão, em 516 (2Rs 18.2), significa que ele nasceu em 741, no mínimo seis anos antes desses eventos. Afirmar que o menino era “o príncipe coroado, mesmo antes de nascer”⁵⁴ suscita outra vez a questão de Ezequias. É possível imaginar que Isaías não soubesse que o príncipe coroado já havia nascido? Além do mais, se Acáz seria o pai desse menino, parece muito accidental que o fato fosse ignorado. Finalmente, o versículo 22 deixa ainda mais evidente que *coalhadas e mel* não se prestam a ser símbolos da realeza, mas, sim, da natureza geralmente despovoada da região.

A sugestão de que nenhum menino em particular estava em pauta é ainda menos atraente, à luz dos filhos especialmente de Isaías, bem

Isaías, ou de ambos, ou pode enfatizar o agrupamento geral de “mulher” (como grafar com letra maiúscula um substantivo em inglês).

53. Assim Hammershaimb, op. cit.

54. Assim Scullion, op. cit., p. 298.

como de 8.8 e da descrição aqui. Os fatos da concepção e do nascimento de um filho são significativos para a elaboração do sinal. O menino nascerá em uma determinada configuração de tempo, e sua existência específica nessa configuração de tempo é intrínseca à função do sinal.⁵⁵ Não seria necessário que o menino prometido já tivesse nascido.

É provável que a opção mais atraente seja que o Emanuel e o Maher-shalal-hash-baz fossem um e o mesmo.⁵⁶ Se esse era o caso, essa passagem formaria uma declaração mais poética da identidade do menino, apontando para o último Emanuel, enquanto 8.1-4 constituiria um relato mais prosaico e se limitaria simplesmente à pessoa de Maher-shalal-hash-baz. As referências à sua concepção e nascimento em 8.3 emprestam apoio ao nexos, como faz a referência ao Emanuel em 8.10, um pouco depois do nascimento do filho de Isaías.

15-17. A natureza ambígua do sinal de Emanuel vem a lume nesses versículos.⁵⁷ Kaiser sugere uma estrutura paralela na qual os versículos 14 e 16 retratam o lado positivo; enquanto os versículos 15 e 17 (como explicados pelo v. 22) apresentam o lado negativo. Isso é possível, embora pareça excessivamente simples. A esperança e o juízo são mais solidamente entretecidos do que isso. Como já se observou, a realidade da presença de Deus com seu povo pode pressagiar alegria e tristeza a um só tempo, dependendo do caráter do povo. Assim, aqui, a mesma condição pela qual a Síria e Efraim serão despovoados, a Assíria, também deixará Judá despovoado. Nesse sentido, não é necessário separar o versículo 16 do 15; aliás, o *kî* inicial do versículo 16 pode ser tomado como causal, indicando por que o menino comerá coalhada e mel: Judá será libertado da ameaça de seus vizinhos.⁵⁸ (Os versículos 21 e 22

55. Ver E. Kraeling, "The Immanuel Prophecy", *JBL* 50 (1931) 282.

56. Ver especialmente Wolf, *op. cit.*

57. Muitos estudiosos têm se mostrado hesitantes a aceitar a bilateralidade e têm tentado tornar o material totalmente positivo (Gray; McKane, *op. cit.*), enquanto outros se predis põem a torná-lo totalmente negativo (Blank, *op. cit.*; Kissane; Skinner; J. Stamm, "Die Immanuel Weissagung", *VT* 4 [1954] 20-33). Mas todos eles recorrem à emenda textual para provar sua tese.

58. Várias tentativas se têm feito para fazer o versículo 16 apontar para Judá, a fim de ver a passagem como uma ameaça. A solução de Kissane é engenhosa: ele divide a última frase para que então ela acompanhe o versículo 17. Assim, "[v. 16] ... bem, a terra será abandonada. Enquanto vocês estão com medo dos dois reis, [v. 17] o Senhor virá ...". Mas não existe evidência de manuscritos em abono dessa solução.

tornam óbvio que a abundância desses alimentos é o resultado de despovoamento – nesse caso, da região em geral.) Mas se o significado do sinal terminara simplesmente com o livramento, Acáz poderia ter creditado o resultado a suas próprias manobras políticas, em vez de creditá-las a Deus. Esse não poderia ser o caso, pois o versículo 17 segue bem de perto o versículo 16 sem muita coisa além de uma conjunção. Ao depender mais de si mesmo do que de Deus, Acáz desencadeou uma tormenta tal que não se contentará em tragar seus terríveis vinhos do norte. Guiada pelo Deus de quem ele desdenhara, ela processará uma varredura contra ele e igualmente contra sua nação.

15. antes saber como rejeitar o mal e escolher o bem tem sido interpretado de duas maneiras. Alguns crêem que a frase se refere à discriminação moral (como em Gn 2.17; 3.5; Dt 1.39; 1Rs 3.9; Is 5.20), e, por esse prisma, pressupõe um lapso de tempo de doze a vinte anos. Outros apontam para 8.4, onde lemos que o filho de Isaías não será capaz de falar com nitidez antes que Damasco e Samaria sejam despojadas, e argumentam dizendo que essa é a interpretação correta de bem e mal aqui: distinguindo entre o que é útil e o que é nocivo. (2Sm 11.35 é evocado aqui, visto que Barzilai não parece estar falando de discernimento moral, mas de sua capacidade de apreciar o prazer; cf. RSV.) Ambas as idéias se adequariam aqui. Dentro de três anos Damasco tinha sido destruída e a maior parte dos bens de Samaria, pilhada. Mas é também verdade que só doze ou treze anos depois Samaria foi destruída e Israel deixou de existir. Em termos gerais, dada a evidente conexão da frase com discernimento moral, em vários pontos, e dada a falta de evidência clara em contrário, a melhor interpretação parece ser esta: na ocasião em que o menino alcançar a idade oficial de responsabilidade, ambos os poderes ameaçadores terão cessado de existir.

17. Embora o rei da Assíria seja amplamente considerado como uma glosa, a verdade não é necessariamente essa. Delitzsch ressalta que a sintaxe é plenamente correta em seu uso de *'eṭ* com um objeto mais definido seguindo um menos definido (p.ex., Gn 26.34). Além do mais, reter essa frase até o fim da linha faz com que seu impacto seja duplicado. Não é de forma alguma difícil perceber o profeta usando um estratagemma como esse para dar o golpe final à auto-suficiência de Acáz. É possível vê-lo nos versículos 14-16 adormecido em sua complacência.

Mesmo que ele tivesse agido de forma errônea, isso iria redundar no que era totalmente certo. Bons dias viriam. Mas, com a súbita devastação, Isaías lhe permite saber que bons dias não virão. O que está para vir sobre Jerusalém é o terrível estrondo dos carros de guerra. Seja o que for em que o homem confie em lugar de Deus, um dia isso voltará para devorá-lo.

(2) *A navalha da Assíria (7.18-25)*

18 *Acontecerá que naquele dia o SENHOR assobiará para chamar as moscas que estão nos confins das vertentes do Egito, e para as abelhas que estão na terra da Assíria.*

19 *Todas virão e posarão nos vales ingremes e nas fendas das rochas, em todos os espinheiros e em todas as sarças.⁵⁹*

20 *Naquele dia o Soberano raspará com uma navalha alugada⁶⁰ além rio – o rei da Assíria – a cabeça e os pêlos das pernas.⁶¹ E eliminará também a barba.*

21 *Acontecerá naquele que um homem conservará viva uma novilha da manada e duas do rebanho.*

22 *E acontecerá que, da abundância do leite produzido, ele comerá coalhadas, porque coalhadas⁶² e mel são o que alguém que for deixado no meio da terra comerá.*

59. A palavra final nessa lista de lugares ocultos, *nah^olōlīm* (note a assonância com o substantivo precedente, *na^bšūšīm*), ocorre somente aqui, e seu significado é incerto. A LXX tem “árvores”; o Targum tem “casas luxuosas”; e a Vulgata tem “buracos”. A AV tem “arbustos” (e a NEB, “espinheiros?”), o que parece ter por base o comentarista medieval, Saadya, o qual afirma que ela denota um arbusto pequeno quando oposta com arbusto grande mediante a palavra anterior. “Cisternas” (NIV, JPSV) e a extrapolação dela, “pastoreado” (RSV), é tomado da raiz verbal *nhl*, “guiar à água ou frescor” (BDB, pp. 625-26).

60. Note que a LXX evidentemente confundiu *škr*, “alugar”, com *škr*, “estar embriagado”, pois sua redação é: “com uma navalha que é grande e embriagada.”

61. “os pêlos das pernas”, com “cabeça”, pode expressar a totalidade como em nossa expressão “chegar ao fundo”, mas pode também referir-se ao pêlo púbico, como “pernas” às vezes podem funcionar como um eufemismo para as partes genitais (cf. Êx 4.25).

62. A LXX não tem “ele comerá coalhadas”, e Gray, Skinner e Kaiser consideram a LXX como a mais original, já que acreditam ser a frase a obra de alguém que desejava que o impacto fosse menos negativo. No entanto, em vista da última metade do versículo, é difícil ver como a inserção dessa frase faria a declaração mais positiva. Aliás, sem essa frase a segunda metade do versículo não se liga, de forma inteligente, à primeira metade. A perda na LXX parece ser uma sorte de Haplografia.

23 *E acontecerá naquele dia que em todo lugar que havia mil videiras no valor de doze quilos⁶³ de prata será deixado para as sarças e para os espinheiros.*

24 *Com flechas e arco alguém chegará ali, porque toda a terra será sarças e espinheiros.*

25 *Em todas as colinas que uma vez foram lavradas com enxada, ninguém mais irá⁶⁴ com receio das sarças e espinheiros. Virá a ser um lugar para o gado vaguear e as ovelhas pisarem.*

A repetição da frase “naquele dia” (vs. 18,20,21,23) levou muitos comentaristas a considerarem essa passagem como uma coleção de oráculos breves que poderiam ou não ter sido pronunciados concomitantemente ao sinal de Emanuel. A congruência dos versículos 15 e 22 pressupõe que os dois parágrafos foram registrados ao mesmo tempo. Mas, em qualquer caso, a função desses versículos é expressar com mais detalhes a ameaça velada do versículo 17. Essa seção responde à pergunta “Como os dias vindouros terão alguma diferença depois da divisão da nação?”. A resposta é sinistra. Os exércitos de seus inimigos cobrirão a terra como enxames de abelhas e moscas. Os judeus serão desditosos na derrota. O país ficará tão despovoado, que não haverá um sequer para comer o produto dos poucos animais restantes ou cultivar as colinas outrora férteis. A terra voltará a ser desértica. Se Acáz fosse capaz de crer que Deus está deveras presente com seu povo, não haveria necessidade de ser assim. Visto, porém, que ele confiou em algo mais do que em Deus, esse objeto de confiança agora se converte em instrumento da própria devastação que ele tanto temia.

18,19. Em 5.26, Isaías descreve Deus a cochichar às nações para que viessem e devastassem sua terra. Agora ele especifica que nações são essas. São a Assíria, ao norte, e o Egito, ao sul. Ao longo de sua

63. MT lit. “mil prata”, isto é, mil peças de prata (assim NEB), provavelmente *shekels* (assim Young, Kaiser, RSV); cf. AV “partes de prata”.

64. Na forma, *tābô'* poderia ser ou 2º masculino singular, “você (não) virá”, ou 3º feminino singular, “ela [isto é, o temor, um substantivo feminino] (não) virá”. Delitzsch diz que a forma seria *tābô'ēm*, se “temor” fosse o sujeito, porém não explica nem justifica as inserções. Igualmente GKC, § 1181, diz que “temor” é um acusativo de causa, mas sem justificativa. Skinner ressalta que a mudança para 2ª pessoa depois de referências sucessivas de 3ª pessoa seria um tanto estranho.

história, Israel tem estado comprimido entre as civilizações dos vales do Nilo e Mesopotâmia, cada um deles sendo pretendente da região do levante para seu acesso a outra cultura. O profeta, porém, vê esses grandes movimentos políticos e militares não como obra de potências imperialisticamente dispostas, mas como eventos que ocorrem sob o comando daquele Deus que concretiza sua obra salvífica na história. A Assíria e o Egito são insetos treinados para invadir sob a ordem de seu dono. Agora que tal ordem é emitida, eles vêm.

Embora os comentaristas mais antigos buscassem demonstrar que as abelhas eram especificamente um símbolo da Assíria, enquanto as moscas simbolizavam o Egito, nenhuma evidência clara endossa essa interpretação. Os dois insetos e as duas terras formam um par paralelo por meio do qual Isaías pode descrever os aspectos pululantes, sufocantes e inescapáveis dos exércitos inimigos.⁶⁵ Estarão por toda parte, inclusive nos lugares mais inacessíveis, onde os habitantes costumavam ocultar-se de seus invasores. A natureza da terra oferece muitos desses lugares ocultos: cavernas nos barrancos dos riachos, nos altos penhascos tais como Massada, no litoral do mar Morto, e os desertos tais como o da Judéia, a sudeste de Jerusalém.⁶⁶ Mas nada disso tem utilidade contra um inimigo tão onipresente como as abelhas e moscas.

Em 735 a.C., o Egito não representava uma ameaça tão séria para Judá, e não o seria por muitos anos no futuro. Por isso alguns estudantes de Isaías acreditam que ele estava falando em termos preditivos dos eventos de 609-605, quando o Egito derrotou pela primeira vez Judá, e então, poucos anos depois, a nova potência mesopotâmica, a Babilônia, os venceu (como diz Delitzsch). Entretanto, visto, neste caso, não ser a Assíria que ataca, torna-se improvável que esses versículos predigam especificamente esses eventos. É mais provável que Isaías esteja falando em termos gerais, demonstrando a vulnerabilidade de Judá nas mãos de poderosos inimigos, sem a proteção de Deus. No versículo seguinte, ele trata mais especificamente da ameaça iminente que a Assíria representaria.

65. Cf. o Targum, onde as moscas são numerosas e as abelhas são fortes.

66. Cf. Josefo para a história de Herodes, erradicando os rebeldes das cavernas de Arbela (*Jewish Wars* xvi.2-4).

20. Isaías realça uma vez mais que o ataque iminente, por parte da Assíria, não será por sua própria vontade. A Assíria não passará de um agente do Soberano, um instrumento em suas mãos. Esse conceito era fundamental para a sobrevivência de Israel como povo de Deus. Se nunca chegassem a crer na visão prevalecente de que os deuses do povo vencido foram derrotados pelos deuses dos vencedores, então sua fé estava perdida. Mas se pudessem crer que, em todas as coisas, seu Deus era Soberano e que seu propósito último era bom, então poderiam sobreviver a qualquer impacto que lhes sobreviesse.

alugada dalém rio provavelmente seja um comentário irônico sobre a aliança de Acaz com a Assíria. Ele alugara a Assíria dalém do Eufrates para atacar seus inimigos. Mas essa mesma navalha, nas mãos de Deus, em breve se voltaria contra ele. Não há necessidade de dizer, como fazem muitos comentaristas, que *o rei da Assíria* é uma glosa. Embora a frase possa ser uma inserção editorial, é também plenamente possível que a forma abrupta com que ela entra em cena, como no versículo 17, seja um artifício do profeta para martelar a insensata casa de Acaz por sua confiança naquele rei. É bem provável que Acaz buscasse manter sua aliança com Tiglate-Pileser em segredo. Se for assim, então Isaías, aqui, surpreende Acaz com seu evidente conhecimento de tal atividade, pois a referência ao rei da Assíria seria desnecessária, a menos que o acordo entre os dois reis estivesse no contexto.

raspará (...) a cabeça pode ser uma referência ao modo como os cativos eram tratados, mas, mais provavelmente, é uma expressão figurada da desdita que sobrevém a uma nação derrotada. Aqui, a figura é a de completa humilhação: *todo* o pêlo do corpo é raspado, inclusive aquele que é um emblema de respeito: a barba. Humanamente falando, a Judá não será deixada nenhuma honra.⁶⁷

21,22. Embora alguns comentaristas, seguindo o exemplo do Targum, tenham tentado fazer esses versículos tratarem da bem-aventurança do remanescente,⁶⁸ é evidente que o tema principal desse discurso,

67. Para uma prática semelhante aplicada à mulher, ver a raspagem das cabeças das mulheres francesas, quando se descobria que tinham casado com alemães durante a 2ª Guerra Mundial.

68. O Targum tem “boas coisas” para o MT, “fazer leite”, e “todos os justos que restarem” para o MT, “todos os que restarem”.

juntamente com o seguinte, está tratando da despovoação da terra, a ponto de revertê-la de uma região de agricultura em uma região pecuária, na qual haverá tão poucas pessoas, que um mínimo de animais produzirá alimento mais que suficiente. Quanto à significação exata de um homem possuindo uma novilha e dois cabritos ou ovelhas é uma questão discutível. Os que favorecem um ponto de vista positivo ressaltam que um homem pobre, no Oriente Próximo hoje, alimentaria um rico com uma novilha e dois cabritos. À luz do contexto, contudo, parece mais provável que o que expressa é que um homem só poderá salvar estes de tal colapso.⁶⁹ O uso do verbo *conservará viva* (ou “preservará”) igualmente parece endossar esse ponto de vista. Da maior significação é que o leite que uma novilha, não de uma vaca em sua pujança, e um par de cabras produzirão será suficiente, de modo que para conservá-lo terá de coalhá-lo. Em virtude da escassez dos habitantes, a mesma situação será uma realidade por toda a terra. À luz do versículo 15, é evidente que Isaías está pensando nessa condição como que existente num futuro próximo, como certamente aconteceu com Israel do norte em 721, mas também em Judá, como resultado das várias campanhas assírias entre esse tempo e 701.

Embora eu assumo a posição de que a referência principal do oráculo seja negativa, não vejo necessidade de negar o elemento positivo nela. Naturalmente, coalhadas e mel não constituem o pão e vinho de uma terra cultivada, porém ainda são um alimento desejável. Embora Acaz, por meio de suas políticas ditadas pela sabedoria humana, tivesse mergulhado a terra num desastre, não obstante Deus ainda está com seu povo, e os sobreviventes da ação de Acaz, ainda que poucos, serão supridos.

23-25. Prosseguindo em sua discussão sobre os efeitos da despovoação, Isaías então se volta para impacto destes sobre a terra cultivável. Na verdade, ele diz que a terra se converterá em deserto. Inclusive a vinha mais excelente, sortida com as plantas mais caras,⁷⁰ em breve se transformaria em cardos e espinheiros. A única coisa para que servirá será para o fogo (v. 24). Chegar ali sem proteção seria cair presa de animais selvagens que se estabelecerão em seus matagais.⁷¹

69. Comumente, rebanhos e gados teriam incluído muitos animais, não apenas um ou dois.

70. É possível que o profeta esteja falando hiperbolicamente, visto que um shekel seria um valor exorbitante para uma única videira.

71. Para aqueles dentre nós que desejarem preservar o deserto e manter a população, é

25. É possível que esse versículo seja uma alusão intencional ao cântico da vinha em 5.1-7. A menção das encostas, dos cardos e espinheiros, bem como dos animais pisoteando endossa tal sugestão. As férteis encostas, outrora cuidadosamente dispostas e trabalhadas,⁷² estão agora abandonadas aos cardos e espinheiros,⁷³ só servindo para pastagens de animais.

com receio das sarças e espinheiros se constitui numa frase difícil, pois à luz do hebraico não fica claro se “receio” é o sujeito ou o objeto do verbo *tābô*, “ir, vir”. A AV (como também JPSV) segue a LXX e o Targum, que tomam “receio” como sendo o sujeito. Daí traduzi-lo assim: “em todas as colinas que forem cavadas com picareta, ali não haverá temor ...”. Se isso é ou não idiomáticamente possível, manifestamente escapa ao contexto. Enquanto os versículos 23 e 24 falam de desolação, esse versículo, usando a mesma linguagem, fala de promessa. Além do mais, a última metade do versículo não faz sentido sob esse prisma. Se a terra é cultivada sem a existência de cardos ali, então dificilmente seria ali o lugar onde se admitirão gados e rebanhos. Em compensação, à luz do contexto (bem como de 5.5 e 6), parece evidente que essa tradução é a correta.⁷⁴

(3) *O sinal de Maher-shalal-hash-baz (8.1-4)*

1 *O SENHOR me disse: Tome uma tabuleta de bom tamanho e escreva nela num estilo comum.*⁷⁵ *Maher-shalal-hash-baz.*

necessário fazer uma consciente mudança em seu ponto de vista para entender esse horror hebreu de deserto e despovoação. A natureza era considerada de difícil controle, aguardando uma oportunidade para irromper e destruir a dura obra da civilização, sempre que a população humana se descuidava.

72. Note o uso do imperfeito (“outrora cavouçadas com enxada”) para indicar atividade contínua no passado.

73. A tríplece menção de cardos e espinheiros nos três versículos levou Kaiser a comentar que o oráculo provavelmente não fosse de Isaias (cf. também Scott). Entretanto, isso põe em relevo a subjetividade da apreciação literária. Não seria também possível que a própria repetição fosse escolhida para realçar a desolação vindoura, e que, como tal, é uma característica da excelência literária?

74. JPSV, em suas notas de rodapé, faz uma nova sugestão, de que a boa terra do versículo 23 se destina a corresponder às partes do corpo nas quais o pêlo é o matagal, enquanto as encostas correspondem àquelas partes nas quais o pêlo é mais escasso. Essa sugestão evidentemente é formulada à luz do versículo 20. O texto, porém, não fornece razão para se fazer tal conexão.

75. H. Gressmann (*Der Messias*, FRLANT 43 [Göttingen: 1929], p. 239 n. 1) sugere que

2 *E chame⁷⁶ para testificar em meu favor uma testemunha de confiança: Urias o sacerdote e Zacarias filho de Jeberequias.*

3 *Então me aproximei da profetisa e ela concebeu e deu à luz um filho, e o SENHOR me disse: Dê-lhe o nome de Maher-shalal-hash-baz.*

4 *Pois antes que o menino saiba dizer meu pai ou minha mãe, as riquezas de Damasco e os bens de Samaria serão levados pelo rei da Assíria.*

O capítulo 8 continua os avanços do capítulo 7 à luz da crise siro-efraimita. Ali, o sinal e sua explicação eram principalmente para Acaz e a casa de Davi. Aqui, um sinal bem semelhante é posto diante do povo como um todo. Aqui o sinal tem ainda uma dupla aplicação. De um lado, ele é uma mensagem de esperança e confiança (vs. 3,4); mas, do outro, ele é também um sinal de ruína iminente (vs. 5-8). Não obstante, e aqui os materiais do capítulo 8 vão além daqueles do capítulo 7, a ruína futura está dentro dos propósitos divinos, e Deus não dará às nações vorazes permissão para atacar às cegas e indefinidamente (vs. 9,10). A seção conclusiva do capítulo (vs. 11-22) consiste em reflexão teológica mais ampla sobre toda a experiência. É a incapacidade geral da nação, de crer que Deus poderia envolver-se em suas atividades diárias, que os estacionou onde se encontram. Se tivessem prestado mais atenção em Deus no tocante às supostas conspirações de seus vizinhos, se tivessem buscado a vontade de Deus tão energicamente quanto tinham tentado prever o futuro por meios mágicos, então não seriam mergulhados nas trevas com tanta rapidez. Ao longo de todo o segmento persiste a pergunta: “Deus realmente está conosco?”. Isaías sabe que sim, o rei e igualmente o povo, porém, têm dificuldade em crê-lo.

⁷⁶*ênôs*, “homem”, foi um erro provindo de *ʾānūs*, que ele traduziu por “mão”. F. Talmage (HTR 60 [1967] 465-68) adotou a mesma emenda, porém relacionou a palavra com Akk. *enēšu* com o significado “amplo e flexível”, o que ele sugeriu ser um estilo passível de realce, de cadências fáceis e agradáveis. Wildberger, notando que o significado hebraico comum de *ʾānūs* é “incurável” ou “desafortunado”, argumenta dizendo que Isaías tinha que escrever com um estilo de fatalidade, figura sugerida da frase que estava para ser escrita. P. Humbert, ZAW 50 (1932) 90-92, e S. Morenz, TLZ 74 (1949), cols. 697-99, ressaltaram o caráter não hebraico do nome do menino e se refere a analogias egípcias; Humbert crê que a referência à escrita significa escrever em hebraico em oposição a egípcio.

76. “Chame”, 1QIs^a, LXX, Targ., Syr.; MT tem “Eu chamarei”. Ver comentário a seguir.

A semelhança de 8.1-4 com 7.10-17 é estreita demais para ser coincidência. A relação do sinal com o nascimento e a nomeação de um menino é a mesma, inclusive no uso da mesma linguagem (“ela conceberá e dará à luz”, 7.14; “ela concebeu e deu à luz”, 8.3). Além do mais, a significação dos sinais é a mesma: antes que o menino atinja certa idade, Samaria e Damasco deixarão de ser uma ameaça para Judá. Tais semelhanças têm levado alguns escritores a concluir que é a esses eventos que 7.10-17 (pelo menos inicialmente) se refere.⁷⁷ Isso parece bem provável pelo fato de satisfazer a exigência desses versículos para algum cumprimento específico daquela profecia durante o tempo de Acáz. Além do mais, a ocorrência do nome Emanuel em 8.8 e uma alusão a ele em 8.10 prova que 7.10–8.10 constitui uma unidade que trata do tema *Emanuel*. Isso não equivale dizer que Maher-shalal-hash-baz de alguma forma exaure ou completa o assunto *Emanuel*. Aliás, é evidente que não, pois a Assíria destruirá não só Damasco e Samaria; ela também fará uma varredura em Judá. Obviamente, pois, a manifestação da realidade da presença de Deus aguarda algum personagem de mais magnitude que o filho do profeta. Não obstante, à luz do cumprimento dos eventos que esse nome simbolizava, Maher-shalal-hash-baz constituía um forte íterim que lembrava que a imanência de Deus é um fator que deve influenciar todos os nossos planos.⁷⁸

1. O profeta agora fala na primeira pessoa, como faz em todo o capítulo. Isaías pessoalmente está se tornando uma parte do processo dos sinais que Deus está ministrando a seu povo (v. 18). Já não é mais um encontro em um nível formal entre um rei e um profeta. Agora é em um nível pessoal que Isaías terá que encarar a dureza de seu povo. Mesmo que queira agir assim, ele não pode manter-se arredio.

Tome uma tabuleta de bom tamanho. Evidentemente, a intenção de Deus, aqui, é que alguém pudesse ler o oráculo (cf. Hc 2.2: “Ponha bem claro em tabuletas, para que possa ler mesmo quem passe correndo”). Um *gillāyôn* não é um rolo nem um tablete de pedra (*lûah*), mas

77. Ver os artigos de Gottwald e Wolf supramencionados em 7.10-17.

78. O. H. Steck, “Beiträge zum Verständnis von Jesaja 7:10-17 und 8:1-4”, *TZ* 29 (1973) 161-178, é de opinião que o valor real do evento era contribuir para o endurecimento do povo enquanto o rei se endurecia em 7.10-17. Não há dúvida de que há aqui um elemento de verdade; contudo ele parece estar forçando um único nível de significação na passagem toda (7.1-8.13) à luz de 6.9-13, quando de fato há em jogo muitos níveis de significação futura.

uma peça lisa de madeira (Ez 37.16) ou de metal (Is 3.23), e portanto apropriada para afixar uma espécie de anúncio.

Não fica claro o que se quer dizer por *um estilo ordinário* (lit. “o estilo de um homem”). A idéia de um “estilo comum” depende da interpretação de Deuteronômio 3.11, onde o “cúbito de um homem” subentende um cúbito comum. Não obstante, como Wildberger ressalta, um cúbito é a extensão do antebraço de um homem, assim o elemento “comum” pode ser lido ali sem necessidade dele. Se essa idéia é correta, então o significado fica ainda mais explícito. Muitos comentaristas presumem ser ele a figura de linguagem para um estilo comum de escrita que pode ser facilmente lida (cf. a expressão inglesa “ele escreveu com uma mão limpa”).

Maher-shalal-hash-baz é elaborado de um *lamed* seguido de dois participios (*māhēr* e *hās*) e dois substantivos que aparentemente são acusativos de direção (*šālāl* e *bāz*), resultando no ominoso significado “apresando-se para o despojo, correndo para a presa”. A função do *lamed* depende em algum grau se a frase já era entendida como um nome. Se não, então pode meramente funcionar como um marcador do caso acusativo. Se já era entendido como um nome, então o *lamed* provavelmente funcione como uma preposição com o sentido de “referindo-se a” ou “pertencendo a”. Em vista do recente nascimento e nomeação do menino, parece provável que o cartaz não é uma mera predição do ataque iminente da Síria e Israel, mas também do nascimento do menino. Funcionando dessa dupla forma, o escrito teria exercido um impacto mais forte: primeiro, quando o menino nascesse; então novamente quando Tiglate-Pileser começasse a atacar seus inimigos anteriores.

2. chame para testificar. O MT tem nesse ponto um verbo imperfeito na primeira pessoa, “chamarei para testificar” (como a NIV). Isso faz de Deus o sujeito, o que parece um tanto estranho em tais circunstâncias. Entretanto, *a priori* não é impossível caso fosse apoiado pelas versões antigas. Aliás, nenhuma delas o endossa. A Vulgata tem um pretérito (convertido em imperfeito?, “eu chamei”, Isaías como sujeito), mas também permanece sozinha, pois a LXX, o Targum, a Siríaca e 1QIs^a, todos têm um imperativo. Em vista desse endosso textual, o imperativo parece ser a melhor redação.⁷⁹

Não fica claro qual é o propósito de a escrita ser testemunhada.

79. Ver Rosenbloom, *The Dead Sea Isaiah Scroll*, p. 16.

Wolf é de opinião que o documento é de fato um documento matrimonial.⁸⁰ Embora essa idéia seja muito intrigante, ela tem apenas uma evidência circunstancial (v. 3) em seu apoio. Em contrapartida, não há outro caso em que o escrito profético tenha sido testemunhado, e por isso certamente é possível que o documento fosse alguma sorte de instrumento legal.⁸¹ Ainda outra possibilidade é que o ato foi realizado para o benefício das testemunhas. É certamente sugestivo que o sumo sacerdote que modificou o altar-mor para corresponder ao de Damasco (2Rs 16.10-16) fosse também chamado Uriaz. Parece quase certo que esse é o mesmo homem. Daí, assim como Acaz se viu forçado a tornar-se parte do sinal de Emanuel, o sacerdote de Acaz também (e seria Zacarias um profeta real?) se torna parte do sinal de Maher-shalal-hash-baz. Deus não lhes permitirá deslizar-se para a apostasia. Terão de fazê-lo deliberadamente. Em qualquer caso, o fato de a escrita ter sido testemunhada por homens de posição pública tornou impossível, em anos futuros, a acusação contra Isaías de “profetizar depois do fato”.

3. O fato de a concepção e o nascimento do menino parecer concretizar-se depois da escrita do rolo põe alguns comentaristas em perplexidade.⁸² Não obstante, isso não causa nenhuma dificuldade. Só exige um ato de fé da parte de Isaías e da nossa, semelhante ao que ele estava pedindo de seu rei e de seu povo. Só quando a fé se reduz a vaga generalidades é que faz esse tipo de ato tornar-se incompreensível.

Notando que *me aproximei* é um eufemismo usado diversas vezes no AT para o primeiro ato sexual entre um homem e sua esposa, e que *'almâ* é amiúde usado para uma mulher que está para casar-se, Wolf prova que a mãe de Shear-jashub tinha morrido, e que Isaías se referira inicialmente, em 7.14, à profetisa que estava para tornar-se sua esposa.⁸³

profetisa. Embora seja possível que a esposa de Isaías fosse assim intitulada meramente por ter sido a esposa de um profeta,⁸⁴ é também

80. Wolf, op. cit., pp. 450-51.

81. Steck, op. cit., p. 178, crê que o ato de testemunhar tinha o intuito de tornar a descrença do povo mais indefensável.

82. Gray prefere colocar o versículo 3 depois do versículo 1, enquanto Duhm e Kaiser preferem converter os verbos em mais-que-perfeitos.

83. Wolf, op. cit., p. 454; assim também Gesenius.

84. Na Mishna, a esposa do sacerdote é chamada sacerdotisa (p.ex., *Ketuboth* vii.1; cf. Cheyne, p. 52).

bem provável que ela fosse uma profetisa por sua própria prerrogativa (cf. Êx 15.20; Jz 4.4; 2Rs 22.14; Ne 6.14).⁸⁵

4. Aqui se torna evidente o significado inicial das palavras publicadas pela primeira vez pelo menos nove meses antes (v. 1). A palavra de Deus é infalível. Não só Efraim e a Síria se afastarão de Judá, eles mesmos serão saqueados. Embora o nome pareça extremamente ominoso, é precisamente como Emanuel em suas implicações iniciais: os inimigos de Judá serão destruídos, e Deus é digno de confiança. Dentro de um curto prazo, esses fatos se concretizarão. Não é claro quando exatamente um menino pode pronunciar “meu pai” e “minha mãe”. Se está em pauta o primeiro balbucio “pa-pa” ou “ma-ma”, então certamente a devastação de Damasco e o despojamento das províncias de Samaria que se concretizaram em 732 aconteceram dentro do ano do nascimento de Maher-shalal-hash-baz. Caso se presuma uma articulação mais cuidadosa, então o nascimento poderia ter se dado dois ou três anos antes de 732. Possivelmente, Isaías não pretendia dar uma indicação inteiramente precisa, mas apenas dizer que os eventos eram iminentes. Além disso, como em 7.17 e 20, não é simplesmente a Assíria como nação, mas o rei da Assíria, aquele com quem Acáz fizera aliança, cuja rapacidade é identificada.

(4) A Assíria está no dilúvio, porém Deus está conosco (8.5-10)

5 O SENHOR tornou a falar-me, dizendo:

*6 Já que este povo rejeitou as águas
de Siloé que fluem suavemente,
e regozija-se sobre Rezim e o filho de Remalias,*

*7 por isso eis que o Soberano está para fazer subir⁸⁶ contra eles
as águas do rio, poderosas e abundantes
– o rei da Assíria e toda sua glória.⁸⁷*

85. Cf. A. Jepsen, “Die Nebiah in Jes. 8.3”, *ZAW* 72 (1960) 267-68; C. B. Reynolds, “Isaiah’s Wife”, *JTS* 36 (1935) 182-85.

86. Note o uso do particípio para indicar iminência. E o dilúvio era muito mais iminente do que alguém poderia pensar. Levava 125 anos (começando com a primeira grande pressão de Salmaneser c. de 860 a.C.) para a Assíria chegar do Eufrates à Galiléia. Ora, dentro de 60 anos ela estaria no Egito.

87. Young ressalta que o uso de “glória”, num contexto como esse, é especialmente de Isaías (10.15; 16.14; 17.3,4).

*Ele subirá em todos os seus canais
e encobrirá todas as suas margens.*

8 *Ele passará por Judá, inundando-o poderosamente,⁸⁸
chegando até o pescoço.*

*E acontecerá que seus braços se estenderão,
enchendo a largura de sua terra, ó Emanuel.*

9 *Apareçam,⁸⁹ ó povos, e sejam dispersos;
dêem ouvidos, todas as nações da terra.*

*Cinjam-se e se dispersem;
cinjam-se e se dispersem.*

10 *Tomem conselho, mas que o mesmo seja frustrado;
fale uma palavra, mas que não prevaleça;
pois Deus está conosco.*

Como acontece com 7.18-24, o mesmo sinal que é um testemunho da fidelidade de Deus é também uma palavra de destruição para os que não crerem. A presença de Deus não significa bênção automática para seu povo a despeito de sua incredulidade. O fato de sua presença pode fazê-los ainda mais sujeitos aos poderes do juízo porque, de todos os povos, deveriam ter melhor conhecimento. Por isso Judá, deleitando-se no espólio de seus inimigos, para seu espanto descobre que Maher-shal-hash-baz se aplica tanto a si quanto a eles.⁹⁰

5,6. É impossível determinar quanto tempo depois do nascimento de Maher-shal-hash-baz esse oráculo foi dado a Isaías. Mas é evidente, à luz da linguagem, que havia passado algum tempo. Se *regozijar* é

88. *sāṭap w^e ārah*, “ele transbordou e passou”, expressa uma única idéia (R. J. Williams, Hebrew Syntax, §§ 223-24). *sāṭap* provavelmente não tenha *waw* inversivo, visto que a frase modifica *w^e ḥālap*, “e ele passará sobre”.

89. O significado de *rō'û* é incerto. Tomá-lo de *r'h* (AV “se associa”) requereria uma forma reflexiva, que não é essa. Mas poderia ser tomado de *r'*, “fazer mal”, ou *r''*, “prorromper”. *rw'*, “causar comoção”, geralmente ocorre no Hiphil. A LXX tem “conhecer”, que pressupõe um *d^e'û* original. Essa redação é atraente, visto que oferece um bom paralelo com “dar ouvidos” na próxima linha, e visto que *d* e *r* são facilmente confundidos no documento hebraico original. Entretanto, a LXX é inegavelmente a redação mais fácil, e isso pressupõe que, já que se pode fazer um bom sentido do MT, ele deve ser retido. Note a assonância de *rō'û* ... *wāḥōttû*. Cf. M. Sæbø, “Zur Traditionsgeschichte von Jes. 8,9-10”, *ZAW* 76 (1964) 132-144.

90. Westermann, *Basic Forms*, p. 174, observa que 8.6-8 forma uma expressão clássica de juízo.

correto no versículo 6, então é possível que seja subsequente a 734, quando a campanha de Tiglate-Pileser forçou a Síria e Efraim a retirar-se de Jerusalém.

À luz das referências a Rezim e Peca no versículo 6b (sobre isso ver a seguir), *este povo* tem sido por alguns interpretado como sendo Efraim e Síria.⁹¹ Entretanto, qualquer que seja o lugar onde a identificação for averiguada, a frase se refere a Judá, o povo que naquele momento estava na terra (cf. 6.9; 8.12; 9.15 [Ing. 16]; 28.11,14; 29.13), e há boa razão para se crer que o mesmo se dá aqui. O povo não pode envergonhar-se de seu destino e de seu reino. É verdade que já tinham sido aterrorizados demais pelo inimigo (7.2), enquanto se dispunham pouco demais a confiar em Deus.

as águas de Siloé. Com uma agradável figura de linguagem, Isaías compara o socorro divino com um pequeno ribeiro aparentemente ineficiente, enquanto o socorro das nações poderosas do mundo se assemelhava ao Eufrates. O que não compreendemos é que um rio supostamente poderoso pode nos cobrir e engolir por seus próprios meios. Esse paradoxo, a saber, o que é poderosíssimo, na aparência, parece tão ínfimo, é encontrado por toda a Escritura. Os que confiam em Deus parecem ver muito mais além do que a aparência revela.⁹² Tudo indica que o arroio referido como procedente da fonte de Gion, do lado ocidental do vale Cedron, fluía por tubulações para os tanques que ficavam nas partes mais baixas da cidade, onde os vales Cedron e Tiropoion se confluíam. Até onde é possível hoje determinar, naquele tempo não existia o famoso túnel de Siloam que trazia água diretamente sob a cidade para o tanque de Siloé, tendo sido cavado durante o reinado de Ezequias.

e regozije-se sobre Rezim e o filho de Remalias apresenta um sério problema de interpretação. Em que sentido o povo de Judá se alegra sobre os dois reis? Aliás, o MT, em sua maioria literal, parece dizer que se regozijavam *com* eles. Se houve na Judéia um partido pró-

91. Ver Cheyne; K. Fullerton, "The Interpretation of Isa. 8.5-10", *JBL* 43 (1924) 264 (a menos que o v. 6b seja emendado); L. Rignell, "Das Orakel 'Maher-salal-Has-bas' Jesaja 8", *ST* 10 (1956) 42.

92. Ver Gênesis 16.4; 17.19; 50.20; Êxodo 4.10-12; Juizes 7.4-8; 2 Reis 5.8-14; Neemias 2.11-16; Isaías 52.13-53.12; Daniel 3; Zacarias 4.6; Lucas 1.36,37; Lucas 2.1-52; 1 Coríntios 1.18-2.5. Ver G. A. Smith para uma eloqüente comparação da pobreza de Jerusalém com a glória de Ninive e Assur.

efraimita e Síria, a Bíblia não menciona. Longe de regozijar-se neles, os judeus eram aterrorizados por eles. Esse problema tem levado alguns estudiosos a crer que *este povo* se refere a Efraim, declarando que ele havia rejeitado o Deus de Jerusalém e a casa de Davi (assim o Targ.), e preferiu escolher os dois reis como seu líder.⁹³ Embora essa interpretação seja possível, tanto *este povo* quanto a referência a Siloé (Siloam)⁹⁴ parecem indicar que o que está em pauta é Judá. Por esse prisma, e observando 7.2, sugeriu-se, provavelmente pela primeira vez por Hitzig, que *māsôs*, “regozijo”, deve ser emendado a *māsôs*, “derreter” (de medo) (assim Delitzsch, RSV). Isso se adequa bem à situação e pode ser facilmente explicado, visto que as palavras são homófonas. Isso pode estar certo, porém a sintaxe é muito difícil, já que *Rezim e o filho de Remalias* são ou objetos do verbo ou objetos da preposição “com”, ou ambos fazem um sentido perfeito com “derreter”.⁹⁵ Como resultado, muitos estudiosos modernos descartam toda a frase como uma glosa mal engendrada (assim Gray, Skinner, Kaiser, Wildberger, entre outros). Se esse é o caso, no entanto, é tão mal engendrado que torna sua criação incompreensível. Contrabalançando, parece preferível ficar com o MT e entender que o regozijo, como sugerido supra, está na derrota de seus inimigos, ou reais ou como preditos por Isaías. É bem possível que os judeus congratular-se-iam com o estrategema diplomático de Acáz aliando-se com a Assíria. Não fora Deus que os libertara, mas, sim, sua própria sabedoria (ou Deus *por meio* da instrumentalidade de sua sabedoria). Sobre tudo isso Isaías diz que é cedo demais para celebração. O mesmo rio do qual dependiam para tragar seus inimigos em breve os sorveria.

Por isso eis que é a fórmula de o mensageiro introduzir a seção de anúncio da proclamação do juízo.⁹⁶ Sob o prisma das decisões das nações, Deus está para agir. Como em outros casos semelhantes, Isaías enfatiza que é o Soberano Senhor quem traz o juízo (cf. 7.7,14,17,18,20). A Assíria não inunda a terra de Deus, a despeito de Deus. Ao contrário, se ela vier, é porque Deus a traz.

93. Ver supra, n. 91.

94. Como Wildberger ressalta, nunca houve um tempo em que Efraim e a Síria rejeitaram Jerusalém (Siloé) como uma fonte de auxílio. Nunca consideraram que isso fosse possível.

95. Ver Gray para uma discussão das dificuldades das várias opções.

96. Ver Westermann, *Basic Forms*, p. 174.

O uso do Eufrates como metáfora aqui é muito satisfatório para várias nações. A Assíria atravessou o Eufrates; ele era um rio poderoso em comparação com qualquer coisa que os israelitas já tinham visto em seu próprio território; suas inundações são velozes e devastadoras. Assim era a Assíria. Como a Alemanha em 1939 e 1940, os assírios pareciam quase super-humanos. Podiam golpear qualquer parte do mundo; apareciam com rapidez e poder destruidor. A majestade de seus exércitos maciços por si só se tornara atordoante. Como um poderoso rio chocando-se contra os barrancos, assim eles se tornaram inexoráveis. Acaz deixara livre a torrente, pensando que ela mansamente se acalmaria quando chegasse à fronteira nacional? Não, uma vez extrapolando seus barrancos, o rio avançaria o máximo que pudesse.

8. Não obstante, o dilúvio não destruiu Judá; pararia a poucos passos da destruição total. Justamente quando a maré parece estar para engolfar a boca e o nariz, cortando de vez a respiração, ela se detém. Esse parece ser o sentido de *chegando até o pescoço*. Isaías não está aqui oferecendo muita esperança. Ao contrário, ele está anunciando quão próximo isso está. Ele, porém, dá a entender que Judá não será aniquilado pela Assíria.

A frase final do versículo provavelmente apresenta a mesma idéia, ainda que seu significado exato seja muito discutível. Antes de tudo, Isaías mudou de metáfora? Teria ele mudado de dilúvio para ave? E seria ave de rapina (Procksch) ou ave de proteção (Duhm)? Provavelmente, ele adaptou as metáforas, mas isso não passa de sugestão em vista da situação. Um exército se derrama sobre a terra como os fluxos de uma inundação que se derrama pelas depressões e atinge os vales.⁹⁷ Essa difusão do exército ou dilúvio pressupõe asas estendendo-se, e isso, por sua vez, pressupõe uma ave, neste caso uma ave de rapina, que estende suas asas quando desce sobre uma vítima. Gray, apressando-se a concluir com uma nota de esperança, presume que a ave seria protetora (como no Sl 91.4), e que ocorreu uma mudança radical no pensamento. Não obstante, isso não se faz necessário. A terra sobre a qual a ave paira é a terra de Emanuel. Nada pode mudar isso. Daí, assim como o dilúvio pode alcançar o pescoço, mas não pode ir além, assim as asas

97. Assim o Targum traduz "o povo de seu exército" para "suas asas".

que pairam não vencerão o cordeiro. Por quê? Porque Judá é por demais sábio e poderoso? Ao contrário, é por causa de Emanuel que é descrito como um menino desamparado. O que pode estancar o dilúvio? Somente as águas vertentes de Siloé, as quais os judeus rejeitaram como sendo de nenhuma utilidade (cf. Nm 14.9; Sl 46.7,8 [Ing. 6,7]).

ó Emanuel surge de forma muito abrupta aqui, e essa forma abrupta tem causado uma grande medida de especulação sobre as possíveis interpretações.⁹⁸ Se é certo que Maher-shalal-hash-baz foi o cumprimento inicial da profecia de Emanuel, como parece bem provável, então a inclusão do nome aqui se torna mais compreensível. Isso é especialmente verdadeiro à luz das estruturas afins de 7.13-25 e 8.1-10, às quais fazem transparecer que os pontos dos sinais de Emanuel e Maher-shalal-hash-baz são idênticos. Entretanto, que Judá é chamado a terra de Emanuel faz sobejamente claro que Maher-shalal-hash-baz, ou algum outro que possa ter constituído o cumprimento inicial do sinal, não foi o cumprimento último. Finalmente, Emanuel é o proprietário da terra, aquele contra quem as ameaças da Assíria são finalmente abrigadas, aquele de quem depende o livramento final. Esse não pode ser o filho de Isaías, nem ainda algum filho ignoto de Acáz. Só pode ser o Messias, em quem residem todas as esperanças. É como se Isaías, mergulhando cada vez mais fundo nas negras implicações de seu sinal, de repente trazidas a lume pela implicação mais profunda: Deus *está* conosco e, melhor ainda, estará conosco, não simplesmente nos avanços impessoais da história, mas, de certa forma, como uma pessoa.

9,10. Nesses versículos, a tonalidade muda drasticamente. Isaías não mais está visualizando um Judá desamparado mergulhando no sorvedouro do dilúvio assírio.⁹⁹ É como se a memória de que Judá é a terra de Emanuel mudasse de perspectiva. É por esse prisma que ele traz o tratamento direto dos sinais de Emanuel para a conclusão. Aqui ele

98. Vem tão abruptamente que Gray sugere ser a mesma incorreta. Ele crê que o texto hebraico consonantal, agora dividido em 'ršk 'mn'l, originalmente era 'rş k'mn 'l, cuja tradução seria: "... terra, porque Deus é conosco". Assim a frase não conteria o nome, em seu ponto de vista, mas, antes, uma afirmação semelhante à que está no final do versículo 10. Não obstante, não existe evidência textual para tal emenda.

99. O comentário de Marti, de que os dois versículos não podem ser de Isaías, porque se faria uma exceção à Assíria, é minimizado demais. Isaías está aqui tratando da vitória final, não de alguma intermediária. Ele está expressando a mesma fé, no longo prazo, com base no que ele pediu a Acáz.

surge com aquela penetrante visão que pode ver além a próxima hecatombe e juízo para a vitória e esperança finais. Sim, Judá pode agora ser o penhor das grandes nações, seus pecados o teriam mergulhado em suas tramas e maquinações. No entanto, quando tudo é dito e feito, todas essas tramas e planos eventualmente serão pulverizados em nada, a não ser que coincidam com aqueles do Deus que decidiu estar conosco nas contingências de nossa existência.

Apareçam, ó povos começa uma série de ordem às nações. Elas são intimadas a fazer tudo que puderem e prontificarem-se para a guerra contra o povo de Deus. Não obstante, após cada imperativo, como aqui, o profeta anuncia com suprema confiança e veemente ironia que os resultados de sua preparação serão sua própria destruição.

De acordo com Young, *cinjam-se* pode referir-se a um antigo costume de cingir-se para a luta. Não obstante, isso parece por demais estranho em vista das numerosas referências bíblicas a “alguém que cinge a espada” (Dt 1.41; 1Sm 17.38; 25.13; 2Sm 21.16; 1Rs 20.11; armadura: Sl 45.4 [Ing. 3]). Os soldados usavam um cinto largo (cinturão) que prendia a espada e uma adaga,¹⁰⁰ e, além disso, o peitoral era fixado com um cinturão em torno das costas. Era assim que um homem se preparava para a guerra: estando bem “cingido”. Havia ainda outro sentido no qual cingir representava preparação para a ação. Isso era “cingir os lombos” (Êx 12.11; 2Rs 4.29; 9.1; Jó 38.3; 40.7; Pv 31.17; Jr 1.17; cf. também 1Pe 1.13). Evidentemente, refere-se ao ato de se prender a orla do manto no cinto a fim de ficar com as pernas livres (cf. Elias correndo adiante de Acabe, 1Rs 18.46).

mas que não prevaleça é uma conclusão adequada ao segmento 7.1–8.10, porque reverte a nota sobre a qual Isaías começou. Ele dissera que os jactanciosos planos de Efraim e Síria não prevaleceriam (7.7). Aliás, eles não conseguiram. Bastante tempo já havia passado para demonstrar a fidedignidade dessa declaração. Agora, porém, figuras mais eminentes se dirigiam para o palco, ao menos uma delas sob a ordem específica de Deus. Qual delas? Isaías euforicamente anuncia que a verdade ainda está firme. À medida que os planos das nações se tornam o resultado de sua própria arrogância voraz, não prevalecerão, porque

100. Cf. ANEP, no. 40; L. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, trad. e org. J. M. H. Reid e H. H. Rowley (Camden: Nelson, 1956), p. 85, pl. 234.

Deus está conosco. Isso não significa um livramento mágico sem referência aos pecados manifestos de seu povo, mas significa que seu destino não está nas mãos de nações humanas pecaminosas, e, além do mais, significa que o juízo e a destruição não são a *palavra* final. O juízo é para a salvação, quando Deus está conosco.

É difícil exagerar a ênfase da significação filosófica de *Deus está conosco*. A abordagem extrabíblica é sobre uma busca individual para Deus estar conosco – aliás, viver unido com Deus. Isso resulta, inevitavelmente, na variação das formas de panteísmo ou panenteísmo. Se a humanidade deve alcançar a unidade com Deus, é impossível que Deus transcenda o mundo psíquico-físico, pois tal mundo só é finalmente nosso por meio de seu acesso a ele. Mas o ponto de vista bíblico reverte exatamente o processo. A transcendência é dada; ela não é negociável e irredutível. Deus é distinto de seu mundo. Isso significa que é impossível que a humanidade alcance união com Deus por meio de seus artifícios. Aliás, Deus torna possível a comunhão entre nós e ele pelo ingresso dele em nossa esfera. Longe de tentarmos escapar de nossa finitude e mortalidade fazendo Deus idêntico a este mundo; Deus, que é parte deste mundo, já entrou em nossa finitude e mortalidade por meio de Cristo, e assim nos atraiu à comunhão consigo mesmo (Jo 3.13; Rm 10.6; 2Co 4.6; Cl 1.15-20).

c. NOSSO CAMINHO, TREVAS; O CAMINHO DELE, LUZ (8.11–9.6 [ING. 7])

(1) *Atentem bem para Deus (8.11-23 [Ing. 9.1])*

11 *Porque assim me disse o SENHOR com mão forte e me advertiu a não andar no caminho deste povo, dizendo:*

12 *Não chamem conspiração a tudo o que este povo chama conspiração, e o que ele teme, não temam e não tremam diante dele.*

13 *O SENHOR dos Exércitos, a ele vocês¹⁰¹ santificarão; ele será o temor e será a causa de tremor de vocês.*

14 *Porque o SENHOR pode ser um santuário¹⁰² e pode ser uma pedra*

101. Note que os pronomes estão todos na terceira pessoa do plural, indicando que as palavras de Deus não são dirigidas exclusivamente a Isaías, mas também aos fiéis ouvintes.

102. A mudança abrupta de “santuário” para “pedra de tropeço”, no versículo 14, levou

*de tropeço e uma rocha que faz cair sobre as duas casas de Israel;*¹⁰³ *uma rede e uma armadilha para os habitantes de Jerusalém.*

15 *Muitos entre eles tremerão; cairão e serão esmagados, tornar-se-ão enredados e levados cativos.*

16 *Retenha o testemunho, sele*¹⁰⁴ *a instrução entre meus discípulos.*¹⁰⁵

17 *Esperarei pelo SENHOR que oculta sua face da casa de Jacó; esperarei por ele.*

18 *Eis que eu e os filhos que o SENHOR me deu são sinais e símbolos em Israel da parte do SENHOR dos Exércitos, o qual habita no monte Sião.*

19 *E quando lhe disserem: consulte os necromantes*¹⁰⁶ *e os espiritistas*¹⁰⁷ *que chilreiam e murmuram – um povo não consultará seu Deus?*¹⁰⁸ *Os mortos em favor dos vivos?*

20 *À instrução e ao testemunho! Se não falarem segundo esta pa-*

Duhm e outros (especialmente os que pressupõem sua emenda dos versículos 12 e 13) a concluírem que a passagem é totalmente negativa, e que *miqdās* é uma errata de *môqēs*, “rede”. Embora essa redação seja endossada pelo Targ., o MT é claramente a redação mais difícil e tem um sentido excelente.

103. A referência a “as duas casas de Israel”, em paralelo com “os habitantes de Jerusalém”, é um tanto enigmática. Evidentemente se refere ao Israel do norte e a Judá. Para Judá tratado separadamente de Jerusalém, ver 2.1; 3.1,8; etc.

104. “Prender” e “selar” são infinitivos absolutos (segundo o Qere), evidentemente usados como imperativos enfáticos (forma breve). Cf. GKC, § 113bb; Deuteronômio 5.12.

105. O argumento de Young de que os discípulos estão, aqui, desafiando abertamente a Deus, à luz do contexto que reclama uma interpretação uniforme dos pronomes da primeira pessoa, nos versículos 16-18. Evidentemente isso não é possível, na suposição de Young. Aliás, ele vê cada um dos três versículos como uma referência a diferentes personagens. Whitley (op. cit., p. 29) faz esta emenda: “encerre o oráculo do erudito” (cf. 29.11).

106. *‘ōbōt*, “necromantes”, se refere aos que traficam com os mortos, bem como ao próprio espírito. O termo aparece no AT, em Levítico 19.31; 20.6,27; e Deuteronômio 18.11, onde a prática é proibida; 1 Samuel 28.3-19, onde encontramos a história de Endor; 1 Crônicas 10.13; 2 Reis 21.6 (2Cr 33.6), onde Manassés, em cumprimento à profecia de Isaías, estabeleceu a prática; e em 2 Reis 23.24, onde Josias a abole.

107. *yiddē’ōnīm*, “espiritistas”, se corretamente atribuído à raiz *yd’*, “saber”, se refere aos que sabem como contatar-se e comunicar-se com um espírito familiar. Pode referir-se também aos que são mestres no conhecimento do ocultismo.

108. IQIs^a tem o singular de “deus”, o qual usa em outras partes para os deuses pagãos, e por isso pode indicar a interpretação da passagem de Qumran.

*lavra, não há aurora para eles.*¹⁰⁹

21 *Aflitos e famintos vaguearão pela terra; quando estiverem famintos, ficarão irados. Então amaldiçoarão seu rei*¹¹⁰ *e seu deus e olharão para a frente.*¹¹¹

22 *Olharão para ela, mas eis angústia e escuridão, angustiante melancolia,*¹¹² *e serão lançados nas trevas.*

23 (9.1) *Contudo, não haverá tristeza para aquela*¹¹³ *que estava angustiada. Como no princípio ele humilhou a terra de Zebulom e a terra de Neftali,*¹¹⁴ *assim, no futuro,*¹¹⁵ *ele glorificará*¹¹⁶ *o caminho do mar, além do Jordão, Galiléia dos gentios.*

109. O hebraico dessa sentença apresenta muitos problemas. Lit. “Se não disserem como esta palavra, que não haja para ele aurora”. A presente tradução é justificada no fato de que o pronome discordante (eles-o) não é incomum nos profetas hebreus, e que *’šer* pode funcionar como *hî* (cf. 2Sm 2.4; Young). Mas outra possibilidade é tomar o *’im lô’* como um asseverativo (P. Skehan, “Some Textual Problems in Isaia”, *CBQ* 22 [1960] 48), traduzindo “Aqueles para quem não há aurora certamente falarão assim (atraindo para o espiritismo)”. Cf. Delitzsch. Essa sugestão é muito atraente, e embora nenhuma das versões a endosse, ambas concordam sobre a forma como deve ser traduzido.

110. Whitley ressalta (op. cit., pp. 31-33) que *ptkr’*, “falso deus”, a palavra que o Targum traduz *mlk* é usada da mesma forma em Amós 5.26 e Sofonias 1.5, e prova que a referência original nos três lugares era ao deus Moloque. Ele igualmente favorece “amaldiçoar pelo nome de”, o que o Targum não endossa.

111. O bem enigmático “olhar para frente” pode aplicar-se no sentido de que, tendo erguido os olhos para o rei e deus, ficaram frustrados (como a NIV). Por isso seria uma sentença enclítica circunstancial. Não obstante, essa não é a sintaxe normal para uma sentença circunstancial (cf. Williams, *Syntax*, § 494), e não se pode deixar de ver que é uma frase inicial cuja conclusão se perde (cf. 5.30).

112. *mē’ûp šûqâ*, “trevas angustiantes”, é uma expressão genitiva atributiva que uma vez mais comunica a natureza espiritual da condição em que as pessoas se encontram. Driver, notando isso como uma invasão inapropriada, propõe um verbo desconhecido com esses radicais que significam “escapar” (op. cit., p. 46). Ginsberg escolhe a leitura IQIs^a, *m’yp*, e postula uma raiz *’yp*, “brilhar”, pontuando esse *mē’ûp*, “de radiância”, e emendando a palavra final para *minn’egdah*, “de cintilância” (op. cit., p. 62).

113. O súbito surgimento do feminino “para aquela que estava em angústia” pode indicar que a terra é o antecedente.

114. O aparente uso do locativo, *he* em *’eres*, quando está em construção é problemático. Que isso pode ser um sinal do acusativo já foi sugerido por GKC, § 90s.

115. Um problema mais sério nesse versículo é o significado de “o primeiro” e “o último”. Visto que *’et*, “tempo” quase sempre é feminino, há um problema de concordância. Whitley (op. cit., pp. 35-36) pode estar certo quando sugere que o feminino *h* tem recuado em ambos os casos por haplografia com o *h* seguinte, começando com os verbos Hiphil. Não obstante, é também verdade que *’et* é construído como masculino em certos casos (p.ex., 13.22).

116. A forma Hiphil dos verbos *hēqal*, “humilhar”, e *hikbîd*, “glorificar”, é bastante rara

Os versículos 8.11-23 (Ing. 9.1) constituem uma reflexão sobre tudo que tem precedido de 7.1 em diante. Como tais, preparam o caminho para o anúncio final do menino em 9.1-6 (Ing. 2-7). Lançam luz sobre o tema central do segmento, bem como de toda divisão: em quem ou em quem confiaremos? Uma possibilidade, quando confrontados com calamidades ou desastres potenciais, é esquecer a soberania de Deus e enfrentar as conseqüências (vs. 11,12), mas agir assim é convidar a calamidade de uma natureza mais profunda, porque Deus é o único fato que não se ousa ignorar (vs. 13-15). É pura insensatez, quando seu caminho (que é também nosso caminho) estiver clareado (vs. 16-18,20), recorrer a algum outro meio (v. 19) para encontrar a vereda fora das trevas. Esses outros meios só podem nos conduzir às trevas e tornar nossa angústia mais intensa, pois eles nos desviam daquele que é luz. Não obstante, Deus não será derrotado. Ele derramará sua luz sobre seu povo, e é típico de sua graça que o local dessa luz será na mesma parte da terra que primeiro sentiu a mão de sua ira, a saber, a Galiléia.

Não é difícil perceber como a frase “o caminho deste povo” supre o tema unificador do segmento. Confrontado com as grandes sublevações políticas e militares de seu tempo, quão facilmente o povo focalizava as várias maquinações (conspirações!) humanas como fonte de seus problemas e como aquilo que requeria atenção principal. Da mesma forma, confrontado com uma miríade de escolhas, nenhuma delas muito boa, quão facilmente o povo recorria a meios mágicos de adivinhação para conhecer o futuro e descobrir diretrizes. A resposta de Isaías é que diante da terrificante santidade de Deus, sua revelação escrita, bem como seus desejos de munir seu povo de luz, a dependência de qualquer outra coisa que não seja ele é pura insanidade. Os estudiosos que vêem esse segmento como uma composição de pedaços e peças sem qualquer relacionamento, e quase todos agem assim, perdem de vista a importância dessa unidade temática. Por certo que a linguagem é abrupta e às vezes elíptica, faltando as transições regulares que associamos a um tratado unificado. Isso pode indicar que o material não foi todo ele composto ao

para provocar especulação quanto aos outros possíveis significados; no entanto, cf. Jeremias 30.19 (com *š'r* no lugar de *qll*) para pensamento e uso afins. Para uma discussão completa desses e outros problemas, cf. J. A. Emerton, “Some Linguistic and Historical Problems in Isaiah 8:23”, *JSS* 14 (1969) 151-175.

mesmo tempo. Entretanto, essa linguagem abrupta e enigmática pode ser precisamente o resultado de uma experiência intensa demais, como o versículo 11 parece indicar. Em qualquer caso, constitui um equívoco perder a unidade teológica que caracteriza o segmento em sua presente forma.¹¹⁷

11. A frase inicial *porque assim* (heb. *kî kô*) pressupõe um liame intencional com o segmento precedente. Se isso for certo, a conexão pode ser no sentido de que a reflexão seguinte enfeixa o que já foi dito nos versículos 9 e 10. A razão por que os planos das nações serão frustrados é que todos eles repousam em pressuposições errôneas, às quais o próprio povo de Isaías de fato partilhava.

com mão forte sugere que essa experiência da inspiração de Deus era especialmente intensa e direta. Ezequiel usa uma expressão semelhante em 1.3 e 3.14 para descrever o início e término de sua famosa visão.¹¹⁸ É improvável que Isaías mesmo estivesse correndo algum perigo de sucumbir nos caminhos de seu povo, mas é bem provável que isso tenha ocorrido com seus discípulos (v. 16). Seja como for, evidentemente era muito importante que essa análise divina da introdução do povo a seus problemas fosse revelada nesse ponto em sua experiência. Em dias futuros sua exatidão seria manifestada.

12,13. Embora o sentido geral desses versículos seja claro, ou seja, voltar a atenção primeiramente para Deus, não para as atividades humanas, o sentido preciso tem ocasionado bom volume de controvérsia. Essa controvérsia se centraliza no significado de *qeser*, “conspiração”, no versículo 12, e em sua relação com *taqdîšû*, no versículo 13, e *miqdâš*, no versículo 14. Se “conspiração” é a tradução correta, então a que ela se refere?¹¹⁹ Sugestões têm incluído uma quinta coluna de judeus que apoiavam a coalizão siro-efraimita (Kaiser), a coalizão propriamente dita (Skinner), e mesmo Isaías e seus discípulos (como Jeremias foi mais tarde acusado de conspiração com os babilônios) (Young). Não

117. Cf. H. Junker, “Die Messianische Verkündigung im Buch Isaias: Der erste und die letzte Zeit, Is. 8:11-9.6”, *Past Bon* 49 (1938-1939) 338-346.

118. Cf. também 1 Reis 18.46; 2 Reis 3.15; Ezequiel 3.22; 33.22.

119. G. R. Driver, “Two Misunderstood Passages of the O.T.”, *JTS* 6 (1955) 82-87, argumenta em prol de “dificuldade” (assim também Kaiser), mas referências tais como 1 Samuel 22.8,13; 2 Samuel 15.12,31; 2 Reis 11.14; Amós 7.10; Neemias 4.2 (Ing. 8) deixam claro que algo muito mais específico, envolvendo a trama de um grupo, está em pauta.

obstante, não é necessário que a referência seja a uma conspiração específica. Ao contrário, o profeta poderia estar falando de uma abordagem geral para a explicação dos eventos, especialmente de eventos desagradáveis e em termos de teste. Quão fácil é, quando situações se põem contra nós, transformar tudo em paranóia e reagir seguindo o curso delas.¹²⁰ Isaías desafia seu povo a rejeitar a paranóia e ver a mão divina nos acontecimentos de seu tempo. A recusa de agir assim equivale a tornar-se mais e mais temeroso, mais e mais instável, pois significa que nossa vida está finalmente nas mãos de poderes desconhecidos, desviados demais para conhecer ou controlar. Isso, por sua vez, nos conduz ao ocultismo, num esforço de granjear o controle sobre esses poderes desconhecidos e desviados.

a ele vocês santificarão parece estar desvinculado do pensamento prévio; pois, qual é a relação entre santidade e conspiração? Que os versículos formam um paralelismo antitético é evidente à luz da duplicação de temor e medo: não temam o que eles temem – ele será seu temor, etc. Duhm, notando esse paralelismo e não percebendo nenhuma conexão entre santidade e conspiração, provou que *taqdîsû* constituía um desvio para *taqšîrû*, e que o significado era: se vocês estão procurando um conspirador para explicar os problemas, então olhem para Deus. Essa emenda é muito atraente, e tem sido adotada por muitos comentaristas (p.ex., Scott, Wildberger e Kaiser [com modificações]). Entretanto, essa emenda suscita um problema teológico bastante sério, pois embora Deus às vezes seja visto como a fonte última da tragédia e hecatombe (45.7), ele não é descrito como agindo de uma maneira tão desviada e conspirativa. Observando esse problema (e que o versículo 14 embaralha *qds* com *miqdās*, “santuário”), Cheyne optou por uma emenda na direção oposta, trocando *qešer*, no versículo 12, por *qāḏōš*, “santo”, no sentido de espantoso e terrificante (assim também Gray e Kissane). Mas a ausência de qualquer evidência textual para ambas as emendas nos leva de volta ao texto, o qual contém dificuldades menos sérias do que poderia parecer à primeira vista.¹²¹ A fim de compreender o pensamento, é necessário entender o que santificar a Deus significa.

120. Em meio aos impactos de nosso próprio tempo, a “teoria da conspiração” da história continua emergindo, como, por exemplo, no assassinato de Kennedy.

121. Cf. N. Lohfink, “Is. 8:12-14 [e emendaveris]”, *BZ* 7 (1963) 98-104.

Aquilo que é santo é distinto do comum ou ordinário. Daí, santificar a Deus é demonstrar que ele é “alto e sublime” (6.1) em poder e caráter, bem como em sua própria essência. Deixar de santificá-lo é fazer com que ele pareça incapaz de ajudar, indiferente e destituído de importância (Lv 22.32; Nm 20.12; Ez 36.20,21; Am 2.7). Isso é exatamente o que os judeus fizeram quando procuravam resolver os enigmas de seus dias de acordo com as explicações e meios humanos: fizeram Deus parecer insignificante.¹²² Ao contrário, Isaías os convoca a exibir Deus como o fato mais significativo de sua existência, demonstrando, por meio de suas atitudes e comportamento, que Deus de veras é santo.

14,15. A atitude que assumirmos em relação a Deus determinará que aspecto dele experimentaremos. Aos que o santificam, que lhe dão um lugar de importância em sua vida, que procuram permitir que seu caráter seja duplicado em si mesmos, ele se torna um santuário, um lugar de refúgio e paz.¹²³ Mas aos que não lhe dão um lugar em sua vida, ele se torna uma pedra de tropeço. Ele não muda; só nossa atitude determina como nós o experimentamos. Os que têm um lugar para ele descobrem que de fato ele tem um lugar para eles. Eles sabem que o que lhes acontece vem de Um que é todo-poderoso e bom. Nessa certeza eles podem aceitar e aplicar tudo que lhes vem com tranquilidade e confiança. Os que não têm um lugar para ele continuam se chocando com ele e nele tropeçando, porquanto ele está aí, quer o reconheçam, quer não. Porque ele é um fato do qual suas hipóteses não são levadas em conta, seus experimentos continuarão fracassando e serão a causa de tal fracasso, não por causa de algum vestígio vingativo nele, mas simplesmente porque ele é e eles estão tentando viver como se ele não existisse. Como o NT deixa claro, é em Jesus que a dupla natureza da auto-revelação de Deus se torna mais acentuada: para os que o aceitam como o sacrifício suficiente de Deus, ele é vida e paz; para os que se recusam a

122. O “temor do Senhor” é o reconhecimento da significação de Deus, pondo-o em seu devido lugar de senhorio sobre o mundo e sobre a vida. Esse temor não significa terror e nem mera reverência (Sl 25.12-14; 34.8,12-15 [Ing. 7,11-14]; Pv 1.7; Mt 10.28). Cf. *ISBE*, II:289-292.

123. Como em inglês, a palavra hebraica para santuário significa tanto “lugar santo” quanto “refúgio”. Onde o deus estivesse, ali alguém tinha de sentir-se seguro. Assim a ação de Jeú matando os sacerdotes de Baal (2Rs 10.18-27) e sua ação de remover Atalia do templo (2Rs 11.15,16) intensifica a significação (cf. também Is 4.5,6; Sl 27.5; 31.22 [Ing. 21]; Pv 18.10; Ez 9.6; 1Pc 2.7).

agir assim, ele se torna um fato sobre o qual vivem tropeçando sem cessar (Mt 21.44; Lc 2.34; Rm 9.33).

Como já se observou, é desnecessário ver os versículos 16-23, como muitos fazem, como uma interrupção radical dos versículos 11-15.¹²⁴ Aliás, eles constituem um desenvolvimento ulterior do pensamento contido naqueles versículos. Os que decidem santificar a Deus buscarão refúgio em seu caráter como revelado em sua Palavra e têm razão para nutrir esperança. Os que se recusam a agir assim recorrerão à mágica e ao ocultismo, e assim cairão nas mais profunda treva e desespero.

16. Esse versículo é comumente interpretado como uma referência a uma retirada de Isaías do ministério público, quando ele percebeu que não tivera sucesso em alterar o curso da nação durante a crise siro-efraimita. De acordo com essa posição, seus oráculos foram selados e entregues a seus discípulos para que fossem publicados em alguma data posterior, quando os acontecimentos tivessem justificado a ele e a eles. Essa interpretação é possível, porém ignora uma alternativa igualmente possível,¹²⁵ e uma que melhor se harmoniza com o conteúdo teológico do segmento. É significativo que os termos *tē'ûdâ*, “testemunho”, e *tôrâ*, “instrução, lei”, são termos usados em outras partes em conjunção recíproca (bem como com “mandamentos” e “estatutos”) para denotar a revelação de Deus (cf. Dt 4.44,45; 1Rs 2.3; Ne 9.34; Sl 19.8 [Ing. 7]; 78.5; e 119 todo).¹²⁶ Não seria possível, pois, que Isaías estivesse aqui se referindo à palavra revelada de Deus (certamente ele faz isso no v. 20), e que o atar e selar seja um ato de afirmação e atestação?¹²⁷

124. Há numerosas discussões sobre os complexos problemas lingüísticos e gramaticais nessa passagem. As mais completas são G. R. Driver, “Isaianic Problems”, *Festschrift für Wilhelm Eilers* (Wiesbaden, 1967), pp. 43-49; H. L. Ginsberg, “An Unrecognized Allusion to Kings Pekah and Hoshea of Israel”, *Eretz Israel* 5 (1958) 61-65; C. F. Whitley, “The Language and Exegesis of Isa. 8:16-23”, *ZAW* 90 (1978) 28-42.

125. Cf. D. Jones, “Tradition of the Oracles of Isaiah of Jerusalem”, *ZAW* 67 (1955) 226-246; mas, como P. Ackroyd observa (*VTSup* 29 [1978] 29), que usar isso como evidência da “Isaianic school” é exagerar a evidência.

126. Em outro lugar a palavra usada para testemunho é *'edût*, um sinônimo de *tē'ûdâ*, ambas oriundas da mesma raiz verbal. Nada se pode fazer senão perguntar se a simples eliminação desses termos como referindo-se mais a algo posterior aos escritos de Isaías não se deve em parte ao fato de que as idéias são “deuteronômicas”, e assim supostamente posteriores a Isaías.

127. Essa interpretação ajudaria a aliviar um pouco a incerteza sobre “selar em [b] meus discípulos”. Delitzsch sugere que significa ser selado neles espiritualmente, porém isso não é

Evidentemente, ele está incluindo seus próprios oráculos na discussão (assim v. 18), porém o contexto demanda que ele não está limitando a base de sua esperança meramente para sua própria experiência (v. 17). Se essa é uma interpretação correta, então Isaías, em resposta à admoestação divina dos versículos 12-15, está reafirmando sua dependência de Deus como revelado na Escritura e desafiando os que o seguem a fazer o mesmo (cf. Js 24.14,15).

17. Aqui está a afirmação de Isaías de sua dependência de Deus. Embora parecesse que Deus estava ocultando seu rosto de Judá e de Israel, Isaías não perderia sua fé nele nem se voltaria a alguma outra fonte em busca de força e coragem pessoal. Em palavras que lembram a grande declaração de 40.31, ele diz que a cronometragem de Deus é melhor e que ele [Isaías] esperará pela ação dele [Deus], sabendo que é fútil toda e qualquer outra ação que o desafie. Essa espera em Deus é com frequência um pré-requisito para receber sua bênção, pois no ato de esperar confessamos nosso próprio desamparo e nossa completa dependência dele. Sem essas características, a obra de Deus é ao mesmo tempo retardada e inapropriada (cf. At 1.8).

Duas palavras diferentes para *esperar* são usadas aqui. A primeira é *hākā*, e a segunda é *qāwā*. A primeira expressa mais o ato real de esperar (30.18); enquanto a segunda expressa a atitude de dependência expectante (40.31); entretanto, não se deve traçar entre elas nenhuma distinção exagerada.¹²⁸

18. Parte da base da capacidade de Isaías de depender de Deus, ainda quando o aspecto imediato de Deus fosse assustador, era sua experiência pessoal. Qualquer que seja o caso, ele não podia contestar isso. Embora *os filhos* possa referir-se aos discípulos (assim Calvino), a menção de *sinais e símbolos* torna também possível que ele estivesse pensando em Shear-jashub e Maher-shalal-hash-baz. Sua própria existência, bem como os nomes estranhamente evocativos, que ele se sentira levado a atribuir-lhes, eram o testemunho da operação de Deus

necessário, se o que está acontecendo é um ritual de afirmação e atestação por meio deles e entre eles. Para atar e selar, nesse sentido, cf. Neemias 10.1,2 (Ing. 9.38; 10.1); Jeremias 32.10-12. A última referência também poderia ser usada para apoiar a idéia de ocultar, porém para uma data futura (vs. 13,14).

128. Ver *TDOT*, IV: 351-62.

entre seu povo. Além do mais, eram evidências de que, embora o rosto de Deus pudesse ocultar-se por algum tempo, era ainda verdade que sua habitação era o monte Sião (2.2). Eram, assim, uma indicação de que a sublevação e destruição vindouras em última análise eram apenas temporárias.¹²⁹

19-23 (9.1). Mas, para os que não tinham a mesma certeza de Isaías, era forte a tentação de volver-se para o espiritismo. Tendo perdido a única fonte real de confiança, a fé em um Criador sapientíssimo e amantíssimo, buscavam fontes não só mais limitadas, porém supostamente menos exigentes. Mauchline indubitavelmente está certo quando ressalta que o avivamento em direção à superstição coexiste com a perda da fé. Nosso próprio tempo confirma isso. Temos proclamado a nós mesmos como sendo “de maioridade”, e por isso não mais precisamos do sobrenatural.¹³⁰ Mas de fato o cosmos não pode ser explicado em base puramente físicas ou naturais. E assim se não tivermos o Espírito que exige nossa rendição a ele, mais cedo ou mais tarde teremos os espíritos que parecem nada exigir, mas na verdade pretendem tornar-nos escravos.

19. É difícil determinar quanto desse versículo é destinado a ser o atrativo dos espiritistas e quanto, se existe, é destinado como resposta. Tradicionalmente (cf. AV), tem-se concluído que a última metade do versículo é resposta. Se é assim, então ele constitui uma resposta excessivamente elíptica. Alguém esperaria algo mais ou menos como: “Se disserem (...) então vocês devem...”. Mas a apódose não se desenvolve dessa forma. Ela se desenvolve como a resposta do profeta à própria idéia de tal sugestão. A frase final é ainda mais elíptica, dizendo meramente *em favor dos vivos aos mortos*. Para construí-la como resposta alguém deve preencher as palavras que estão faltando: “[Eles consultariam] os mortos em favor dos vivos?”. Esses problemas têm levado a maioria dos comentaristas modernos a ver todo o versículo como parte da atração, lendo-o assim: “E quando lhes disserem: ‘Consultem...’, uma pessoa não consultaria os deuses, os mortos, em favor dos vivos?”.

129. O próprio nome de Isaías, “O SENHOR salva”, provavelmente deva ser entendido como uma confirmação desse fato.

130. O termo é o de Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 3ª ed., trad. R. H. Fuller, org. E. Bethge (Nova York: Macmillan, 1967), pp. 152-57.

Existe alguma dificuldade em equacionar os mortos com os deuses, mas o profeta, conhecendo o culto dos ancestrais, poderia estar sugerindo que os mortos eram de fato os deuses dessas pessoas (cf. a feiticeira de Endor, 1Sm 28.13). Ao mesmo tempo, há na redação tradicional uma ironia implícita nas mesmas elipses que correspondem bem à atitude de Isaías em relação à idolatria. É ridículo consultar os mortos em favor dos vivos; no entanto, com quanta facilidade os que rejeitam a vida se voltam para os mortos com o fim de descobrir o significado da vida.

chilreiam e murmuram. Evidentemente era uma crença popular no Oriente Próximo que os mortos falavam com sons como os de aves e sussurros,¹³¹ e é a isso que Isaías se refere (cf. também 29.4). A tradução da LXX de *yidd^e’ōnīm*, “necromantes”, como “ventríloquos” passa uma idéia de um devoto judeu que estima a fonte real do chilreio e murmúrio.

20. À instrução e ao testemunho. O profeta esbraveja contra o conhecimento oculto. Ninguém tem que buscar o ocultismo para descobrir o significado e destino da vida de alguém. Ele não está oculto dos que forem ao lugar certo. Deus o tem proclamado dos telhados e o fez registrar para todas as gerações futuras (65.1-5; Jo 7.37-39). O caminho da vida só está oculto (Is 8.16) dos que se recusam a dar ouvidos ao que Deus deixou bem claro (Rm 1.18-32). Em cada época, a Igreja precisa ouvir essa palavra outra vez. Pois à parte da Palavra escrita, qualquer luz que o Cristianismo tenha não passa de trevas. Por isso essa foi a frase predileta de João Wesley, quando ele procurava concretizar sua máxima de que todo e qualquer ensino tem de ser testado pela Escritura. Isso continua sendo verdadeiro. A menos que a Igreja Cristã possa concordar que a Bíblia, como a temos, é a própria Palavra de Deus, ela é destituída de consenso, autoridade ou de luz.

Se não falarem (...) não há aurora para eles. A criação é incapaz de suprir a razão e o destino da própria existência. Ao redor do mundo tem-se feito tentativas de explicar a vida como sendo procedente de um dado produto muito semelhante, com definições insatisfatórias, quer

131. Assim no Akkadian “Descent of Ishtar” (obv. 10, *ANET*, p. 107) e no Gilgamesh Epic (VII, iv, 38,39; *ANET*, p. 87), bem como a *Eneida* vi.492.3; a *Iliada* xxiii.101; e as *Sátiras* de Horácio l.i.viii.40.

em linguagem mitológica, científica ou técnica.¹³² Esse aspecto não causa surpresa. Somente um Criador que transcendesse sua criação poderia dizer por que o mundo foi criado e como fomos destinados a viver (cf. 41.22-24; 43.9). Se tal Palavra existe, então recusar-se a viver sob sua instrução é condenar-se a uma noite para a qual não existe aurora.

21,22. Esses versículos, em associação com o 23 (Ing. 9.1), se tornam, na prática, mais e mais difíceis,¹³³ porém o sentido geral é claro. Os que não têm uma perspectiva realmente transcendente em suas atividades, que sucumbem ante o ocultismo aceitando suas diretrizes, imergem mais e mais na escuridão, na inanição espiritual e no desespero.¹³⁴

Olharão para ela. Não se apresenta o antecedente para *ela* (feminino). O Targum completa com “terra”, a qual seria o gênero correto (assim RSV, NIV), enquanto a LXX tem “vocês”, significando que as hecatombes sobrevirão a “vocês”. Whitley sugeriu que se deve pontuar de novo *bō’* sem nenhuma mudança consonantal, sendo o antecedente *rā’ēb*, “fome”. Não obstante, outra alternativa é tomar a implicação do versículo anterior. O que eles não passarão é uma condição de “nenhuma aurora” (isto é, trevas), que no versículo 22 é *h^asēkâ*, um substantivo feminino. Entretanto, para a tradução proposta, a alternativa da AV é melhor: deixa o texto como está.

A causa específica de sua angústia é a vacuidade.¹³⁵ Vazios, se sentindo em trevas, sua resposta natural é a raiva, um furor difuso que permeia cada objeto que cruze seu caminho, mas especialmente em relação àqueles que de alguma forma são considerados aptos a minimi-

132. E assim, tanto o mito sumeriano quanto a ciência moderna sugerem que sempre existiu a matéria caótica. Cf. J. Campbell, *The Mythic Image* (Princeton: Princeton University, 1974), pp. 22,40,76-80, para algumas das similaridades básicas nas religiões mundiais.

133. Assim também as sugestões dos estudiosos para a solução das dificuldades se tornam mais engenhosas. Kissane prefere transpor 8.20-23b (Ing. 9.1b) para depois de 5.30, enquanto Skehan (op. cit., pp. 48-51) propõe trazer 14.24-27 para esse lugar com os versículos 21 e 22 inseridos entre 14.25a e b.

134. Alguns estudiosos, tais como Driver e Skehan, justificam suas interpretações com base no fato de que Isaías “obviamente” está se referindo aqui à invasão assíria. Continuo não convencido. Embora isso certamente esteja no contexto de toda a seção, ele aqui está falando, em termos mais figurados, de uma condição espiritual que é bem provável que exista logo depois da crise imediatamente passada, na verdade sempre que a lei e o testemunho são ignorados.

135. Young corretamente sugere que a conjunção em “faminto” é *waw specificum* (GKC, § 118n).

zar os problemas, porém, não estão dispostos a fazê-lo, daí amaldiçoarem seu rei e seu deus.

Tendo olhado para o alto e não encontrando nenhum auxílio, olham para baixo e nada encontram. Como é possível que os que se acham envoltos em trevas e angústia possam encontrar auxílio em algum outro? Os que dependem da terra para as soluções dos problemas da terra, apenas aumentam a treva. A luz para nossas trevas deve vir de fora de nós mesmos, se é que de fato virá. As trevas podem prevalecer na ausência de luz, porém nunca podem produzir luz.

23 (9.1). A escuridão, porém, não é final. Deus não se contentará que seu povo tenha experimentado os justos resultados de sua rebelião. Essa experiência não é um fim em si mesma, mas um meio, um meio pelo qual a bondade de Deus pode manifestar-se na salvação de uma terra agora consciente da real fonte de sua vida. Quando cada tentativa humana de levar luz tiver falhado, então Deus trará luz, não porque ele tem de fazê-lo nem porque a astúcia humana tenha descoberto a chave para constrangê-lo, mas simplesmente movido por sua própria graça. É parte dessa graça que a fonte da luz estará em toda parte da terra que primeiramente sentiu o azorrague da Assíria – a área que circunda o mar da Galiléia. Por isso Deus nunca permite uma humilhação para a qual não existe uma exaltação planejada correspondente.

Galiléia dos gentios. A área entre o mar de Kinerete e o norte mediterrâneo do vale de Jesreel sempre fora um ponto de fusão entre hebreus, cananeus, arameus, hititas e mesopotâmicos, tudo contribuindo para a mescla. Era nessa região, por meio da qual as várias potências internas alcançaram o oeste e o sul em direção ao litoral, que Israel comumente encontrava o resto do mundo (daí o nome). Mas a área estava destinada a presenciar uma mescla ainda mais intensa depois de 735, pois essa foi a primeira parte de Israel a ser devastada por Tiglate-Pileser, com seus habitantes restabelecidos na Mesopotâmia, e pela introdução de novos colonos naquela área.¹³⁶ Teve início a humilhação de Israel. Ela pensara que a terra era dela. Agora estava para começar a ver que não passava de inquilina, e isso pela permissão do legítimo dono da terra.¹³⁷

136. Ver 2 Reis 15.29; cf. também os anais de Tiglate-Pileser III (*ANET*, pp. 283-84).

137. Essa interpretação tem por base a redação tradicional do texto. Entretanto, é preciso admitir que há inúmeros problemas no verso, os quais não são fáceis de resolver. Ver nn. 14-16 supra.

A preocupação de Isaías com o destino do Israel do norte e a maioria das províncias do norte, bem como sua profecia em relação ao futuro destino, são mais indicações de que sua visão dos habitantes de Judá e Jerusalém não era tão estreita em seu escopo. Todo o Israel se envolvia em rebelião contra Deus (8.14) e todo o Israel participaria da redenção e restauração, ainda que só na forma de resquício.

(2) *Um menino nos nasceu (9.1-6 [Ing. 2-7])*

- 1 (2) *O povo que caminhava em trevas
viu uma grande luz;
sobre os que habitavam na terra da sombra da morte,¹³⁸
raiou uma luz.*
- 2 (3) *Tu ampliaste a nação
e fizeste crescer seu regozijo.¹³⁹
Eles se regozijam em tua presença,
como o regozijo na colheita,
e como na divisão dos despojos.*
- 3 (4) *Pois este incômodo jugo,
a canga que estava sobre seus ombros,
a vara de castigo de seu dono,
tu quebraste como no dia de¹⁴⁰ Midiã.*
- 4 (5) *Pois toda bota, pisando em ritmo,¹⁴¹*

138. Quase todos os comentaristas modernos presumem que o MT *šalmāweṭ*, “sombra da morte”, é uma “etimologia popular” (Kaiser) do que realmente é um substantivo do radical *šlm* (cf. Akk. *šalāmu*, “ser preto”). Não obstante, o surgimento de *zl*, “sombra”, em ugarítico (CTA, 4.2.27 = UT, 51:11:27) faz paralelo com *ngh*, como aqui, suscita a possibilidade de que MT esteja correto. Cf. M. Dahood em RSP, II:14; L. Grabbe, *Comparative Philology and the Text of Job*, SBLDS 34 (Missoula: Scholars, 1977), pp. 27-29.

139. A leitura *lō*, “para ele”, com o Qere, em vez de *lō’*, “não”, com o Ketib (e AV). O MT (e AV) “Vocês têm aumentado a nação, vocês não têm aumentado a alegria” não faz sentido no contexto. Visto que “para ele” e “não” são homófonos, é bem provável que “não” seja um erro de copista como indicado pelo Qere e as versões. Outra possibilidade atraente, porém uma que demanda emenda para a qual não há evidência textual, é mudar *haggōy lō’*, “a nação não”, para *haggilā*, “o regozijo”, formando “Vocês têm aumentado o regozijo, vocês têm ampliado a alegria” (ver BHS).

140. “no dia de” às vezes se refere a uma derrota; cf. Salmo 137.7; Ezequias 30.9.

141. Lit. “bota, pisando com tremor”. O verbo e o substantivo provêm igualmente da mesma raiz *s’n*. Cf. Akk. *senu*, “sandália”, ainda que não exatamente uma bota, uma cobertura

*e toda veste revolvida em sangue,
serão para as chamas,
combustível para o fogo.*

- 5 (6) *Porque nos nascerá um menino;
dar-se-nos-á um filho.
A autoridade estará sobre seus ombros,
e ele será chamado:
Maravilhoso Conselheiro, Deus Poderoso,
Pai da Eternidade, Príncipe¹⁴² da Paz.¹⁴³*

- 6 (7) *Para o aumento¹⁴⁴ de seu domínio e para a paz
não haverá fim.
Sobre o trono de Davi,
e sobre seu domínio,
para estabelecê-lo e para apoiá-lo
com justiça e retidão.
O zelo do SENHOR dos Exércitos
concretizará isso.*

Nesse segmento, Isaías alcança o clímax da seção iniciada em 7.1. Em lugar de um monarca infiel, cuja administração política míope realmente submergirá a nação no mais intenso desespero, ali se ergueu o monarca ideal que, embora apenas um menino, porá fim a todas as guerras e estabelecerá um reino eterno fundamentado na justiça e na retidão. Como menino, ele é a culminação do uso que Isaías faz de meninos para indicar o senhorio providente de Deus sobre a história. Aqui, contudo, os nomes não expressam mais nenhum evento ou situação futura como no caso de Shear-jashub e Maher-shalal-hash-baz. Também pouco expressam diretamente a relação entre Deus e seu povo, como no caso de Emanuel. Ao contrário, expressam a extraordinária nature-

para os pés usada por soldados. A tradução de “tremor” como “ruído” ou “alarido” (cf. AV) tem por base uma emenda medieval que tem pouco para se comentar.

142. Carlson (op. cit.) sugere que o uso, aqui, de *šar*, “príncipe”, em vez de *meleḡ*, “rei”, é uma reflexão intencional da palavra assíria para rei, *sarrum*.

143. “de paz” provavelmente seja um genitivo atributivo.

144. Os comentaristas judeus fazem muito alarde sobre a presença de uma forma “final” do *mem* inicial em *marbê*, “aumentar”. Mas isso evidentemente não passa de uma ditografia, visto que a palavra precedente termina com *-im*, e esta começa com as mesmas letras.

za desse indivíduo, e assim, indiretamente, o caráter salvífico de seu reinado. Nesse aspecto, ele é a expressão final da verdade de que Deus realmente está conosco (Emanuel), não para nossa destruição, mas para nossa redenção.

Como uma expressão do propósito último de Deus, 9.1-6 (Ing. 2-7) forma a conclusão às reflexões que começaram em 8.11. A dependência de nossos próprios recursos, e as perspectivas de diretrizes só podem conduzir ainda mais nas trevas. Esse foi o caminho seguido por Acáz, ao recusar as instruções e os testemunhos de Deus. Mas, no desamparo dessas trevas, Deus, por meio do Rei vindouro, ainda fará brilhar a luz de seu próprio poder que liberta. O segmento exhibe algo da forma de um hino de louvor quando glorifica a Deus (*kî*, “porque”) como a causa para o regozijo. Os versículos 2 e 3 revelam a nova situação do povo, que é o resultado da atividade divina em livrá-los e em pôr fim à guerra (vs. 4,5). Essa atividade, porém, em si mesma é um resultado, o resultado do nascimento do rei ideal (v. 6). O versículo 7, pois, é uma descrição do reinado desse rei.

1 (2). Segundo a diretriz do versículo anterior,¹⁴⁵ esse versículo explica por que não haverá escuridão onde de fato as trevas têm sido absolutas. Com o súbito aparecimento da aurora (cf. 60.1) vem o anúncio de que a luz já surgiu para esse povo. Não a produziram nem são os responsáveis por ela. Onde estiverem, tateando nas trevas ou assentados na terra da sombra da morte, de repente, percebem os lampejos da luz. Por toda a Bíblia, a presença de Deus é equiparada à luz (42.16; 2Sm 22.29; Jó 29.3; Sl 139.11,12; 1Jo 1.5). Também aqui existe luz para essas pessoas, porque seus pecados e rebelião não são suficientes para impedir Deus de se manifestar a eles. Aliás, não poderiam continuar a escolher o pecado e ter a luz, mas se desejassem viver livres de seu pecado, nada poderia impedir a luz de Deus de brilhar, como ela de fato brilha em Jesus.

145. A habilidade com que as transições são tratadas no livro já foi anteriormente comentada (ver sobre 1.10 e 2.22 supra). Aqui ela emerge novamente, tanto que não há nenhum segmento, quer 8.23 (Ing. 9.1) seja o primeiro versículo da seção seguinte, como na Vulgata e nas versões inglesas, quer o último versículo da seção anterior, como no MT e na maioria dos comentários modernos. A. Alt mais recentemente tem argumentado em prol de colocá-la com o seguinte (“Jesaja 8:23–9:6: Befreiungsnacht und Krönungstag”, *Kleine Schriften* [Munique: Beck'sche, 1953], II:206). O ponto importante é que o versículo constitui uma ponte eficiente entre as duas seções.

Todos esses eventos evidentemente estão no futuro, do ponto de vista do profeta, contudo os verbos estão todos no tempo perfeito. Evidentemente, esses são perfeitos proféticos.¹⁴⁶ Isaías tem um ponto de vista diferente do normal. Na incerteza de seu próprio ambiente, ele, não obstante, pode visualizar o momento futuro e descreve os eventos com a certeza de ações completadas. Nenhum médium ou espiritista poderia fazer isso. Os espíritos não poderiam explicar a origem da terra, muito menos o fim dela (cf. 41.21-24). Deus, porém, poderia propiciar esse tipo de introspecção a seu profeta.

2 (3). Como resultado da revelação que Deus faz de si mesmo por meio de seu Messias, a alegria arrebata o povo, a alegria da abundância. Em vez de despovoação e domicílios vazios (7.20-23), a nação cresce e se expande (49.19-23); em vez de colheita minguada (5.10), ela é agora abundante (35.1,2); em vez de serem despojados (8.1), dividirão o despojo (33.23). O que aqui se trata é de todos os temores elementares do povo, e o profeta diz que em vez de temor haverá alegria. Mas é importante ver que a fonte real de alegria é o Senhor. É diante dele que se regozijam (2Sm 6.16; Sl 27.4,6). E isso é real, pois à parte da presença do Criador que dá sentido à vida todas as demais alegrias são pó e cinzas (Sl 16.11).

3 (4). Agora se explica a causa imediata do regozijo. Regozijam-se porque o Senhor os libertou. Não é necessário buscar alguma liberação específica que Isaías tem em mente. É evidente, à luz de todo o contexto, que o que está em vista é o livramento final. Isso é o que Deus mantém para seu povo, e justamente pelo quê eles oram e no quê crêem. Dois extremos devem ser evitados aqui. Um extremo é tomar o caminho que a Igreja Cristã amiúde tem tomado, dizendo que a verdadeira escravidão é a do pecado pessoal, do qual Cristo nos livra, e assim faz um olho cego à opressão física real. O outro extremo é a via de certas formas de teologia de libertação que parecem sugerir que o único pecado é o da

146. Para o ponto de vista alternativo, o qual toma os verbos como sendo genuínos pretéritos, ver Scott, que considera os versículos 1-6 (Ing. 2-7) como sendo um hino de ascensão e sua linguagem como sendo metafórica no estilo dos Salmos, ou R. H. Kennett, "The Prophecy in Isa. 9:1-7", *JTS* 32 (1906) 321-342, que busca datar a passagem no tempo dos Macabeus. (Ver também M. Treves, "Little Prince Pele-Joez [Is. 9:1-7]", *VT* 17 [1967] 464-477.) Nenhuma dessas posições faz justiça aos dados, os quais demandam que uma pessoa real pôs um fim real à opressão e à guerra, e nem faz justiça ao material em seu contexto.

opressão política, e que o único propósito de Cristo, em vir, era dar aos seres humanos a liberdade política.

Nenhum extremo é em si mesmo adequado. Tomar as promessas de Deus como principalmente políticas é ignorar a profunda introspecção do NT (e do VT) de que a principal razão para a ausência de *sālôm* (relacionamentos harmoniosos) entre os seres humanos é a ausência de *sālôm* entre Deus e os seres humanos por meio do pecado. Sem *sālôm* entre as pessoas, a liberdade não pode subsistir. Agir, porém, como se o perdão do pecado e a conseqüente relação pessoal é tudo o que importa é sucumbir à distinção platônica da existência num mundo espiritual “real” e um mundo físico “irreal”, distinção que é totalmente antibíblica. O Messias muda o jugo do pecado a fim de mudar o jugo da opressão. A Igreja esquece o perigo um ou outro jugo.

este incômodo jugo. Os imperadores assírios se deleitavam em impor pesados jugos aos povos cativos.¹⁴⁷ Aqui Isaías vislumbra o dia em que Alguém mais poderoso que os assírios deste mundo fará os jugos em pedaços. Ele também imporá um jugo, mas, paradoxalmente, será suave (Mt 11.29,30). Não será uma expressão de arrogância e crueldade,¹⁴⁸ mas de brandura e bondade.

no dia de Midiã. Mas esse sonho profético de liberdade é meramente um sonho? Ou há razão para se crer que tal coisa seja possível? Com essas poucas palavras, Isaías traz a lume os eventos históricos que forneceria credenciais à esperança escatológica. Gideão e seu povo, enfrentados por uma horda opressiva, descobriram que em Deus a fraqueza é força, e viram extasiados como Deus os usou para trazer livramento (Jz 6,7). Por isso o profeta faz alusão àqueles eventos como evidência de que o quadro que ele ora projeta é inteiramente viável, em vista do caráter e poder de seu Deus.

4 (5). Como o Senhor porá fim à opressão? Pondo fim à desavença sobre a qual repousa a opressão. Deus não suplanta a opressão com uma opressão maior, nem substituirá a desavença com desavença. Aliás, ele abolirá as guerras (cf. Sl 46.10,11 [Ing. 9,10]; 2Co 10.4). Se há cristãos que se sentem justificados em terçar armas contra a opressão, e

147. Cf. *ANET*, pp. 287,288.

148. Note que o “jugo pesado” que Salomão impôs era o resultado central da cisão de Israel e Judá (1Rs 12.4-14). Cf. também Deuteronômio 28.48.

vários deuses e eram entendidos como tendo efeito mágico. Nomes tais como “Poderoso Touro que se manifesta em Tebes” e “Permanecendo na realeza, como Rei no Céu” eram típicos. Baseando-se nesses fatos, alguns sugerem que a mesma prática era seguida pelos reis de Israel, igualmente humanos. Entretanto, vários fatores se põem contra essa equação. Primeiro, não há cinco nomes aqui, e sim quatro; e somente uma emenda poderia produzir um quinto.¹⁵⁶ Segundo, esse não é um hino de coroação, e sim o anúncio de um nascimento. Terceiro, os egípcios criam que seus reis eram deuses e os nomes expressam tal crença. Os hebreus, porém, não criam nisso. Eles negavam que o rei fosse algo mais que o representante de Deus.¹⁵⁷ Certamente que tronos-nomes provavelmente eram usados em Israel (cf. 2Rs 23.34; 24.17), mas não existe evidência de que eram do tipo egípcio. R. A. Carlson argumenta dizendo que os títulos fazem parte de uma polêmica contra os assírios, um ataque às extravagantes reivindicações feitas pelos monarcas assírios sobre a própria sabedoria e poder.¹⁵⁸ Sobre esse ponto de vista, o uso que Isaías faz de títulos significa que a sabedoria e o poder realmente pertenciam àquele rei a quem Deus lhes enviaria. Esse ponto de vista é muito mais semelhante que o do egípcio, porém permanece a questão de que um modo tão extravagante de intitular não era normal para os reis israelitas. É uma expressão da crença de que nasceria alguém para governar sobre Israel com justiça e retidão e que seria possuidor de atributos divinos.¹⁵⁹ Tudo isso aponta para uma notável congruência com a profecia sobre Emanuel.¹⁶⁰ Seja como for, um menino nascido de uma virgem demonstraria que Deus está conosco (7.14). Então ele diz: “um menino nos nasceu” (Isaías se inclui com seu povo em seu livramento como fez em seu pecado [6.5], e esse menino possui aqueles traços que manifestam a presença de Deus em nos-

156. A acentuação do MT endossa a combinação de “Maravilhoso” e “Conselheiro”.

157. Cf. von Rad, *Old Testament Theology*, II:320. A despeito de penosas tentativas de encontrar evidência de crenças na realeza divina em Israel, o mais que se pode dizer é que poderia ter havido uma crença na adoção (Sl 2.7; 2Sm 7.14). Mas mesmo nesse ponto de vista falta evidência destituída de ambigüidade.

158. Carlson, “The Anti-Assyrian Character of the Oracle in Is. ix, 1-6”, *VT* 24 (1974) 130-35.

159. A interpretação judaica reconhece o elemento divino quando tenta fazer com que os três primeiros títulos sejam os de Deus, que está escolhendo. Ver S. D. Luzzato, *Il Profeta Isaia volgarizzate e commentato ad uso degl' Israeliti* (1855); cf. Skinner sobre esse ponto.

160. Cf. Skinner.

so meio. Seguramente, esse menino (também descrito em 11.1-5) nos é apresentado como o cumprimento último do sinal do Emanuel.

Maravilhoso Conselheiro (lit. “maravilha de um conselheiro”). Ao longo especialmente da primeira parte do livro, a loucura da sabedoria humana é ridicularizada, pois geralmente em tal conselho faltava sabedoria espiritual (1.26; 3.3; 5.21; 19.11-15; 28.7-10; 29.9-14; 30.1,2; 31.1-3; 47.10-13). À guisa de contraste, em sua vinda ele ministraria maravilhosos conselhos, infalíveis nas profundezas de sua sabedoria. Pois é a verdadeira sabedoria que sabe que na fraqueza está a força, na rendição está a vitória e na morte está a vida (42.1-4; 49.4,21; 50.4-9; 52.13-53.12; 55.6-9; 57.15; 58.6-12; Jo 12.24-26). Por isso esse conselheiro é uma maravilha, porque seu conselho vai além do meramente humano.

Muitos comentaristas descartam **Deus Poderoso** como uma referência à deidade, com base no fato de que *gibbôr* pode ser o substantivo “herói”, bem como o adjetivo “poderoso”, ou que *’el* (ou *’elohîm*) pode ser usado adjetivamente no sentido de “grande” (Jo 3.3).¹⁶¹ Daí liam “grande herói”. Salvo a tentativa de negar a deidade à pessoa em questão, contudo, não há razão para deixar a tradução tradicional.¹⁶² Sempre que *’el gibbôr* ocorre em outra parte da Bíblia, não há dúvida de que o termo se refere a Deus (10.21; cf. também Dt 10.17; Jr 32.18). Esse rei terá sobre si o genuíno poder de Deus, poder tão imenso que pode absorver todo o mal, o qual pode ser lançado nele até que nada seja deixado para lançar (53.2-10; 59.15-20; 63.1-9).

Pai da Eternidade. Uma vez mais, alguns comentaristas descartam a possibilidade de um elemento divino, insistindo que paternidade é o ponto essencial, enquanto “eternidade” é apenas um modificador. Mas com certeza a frase tem de ser tomada como um todo. Muitos reis alegaram ser “pai” para seu povo e até mesmo para seus cativos, contudo sua paternidade era de um caráter estritamente temporal e inerentemente falho. A paternidade dessa pessoa é declarada como sendo eterna. Não se pode ignorar uma reivindicação como essa. Ou ela é grandiloquência real típica, próprio do Oriente Próximo, o que na verdade é atípico

161. “Inferno” é usado na mesma forma no inglês profano.

162. Endossado pelo Targum, Siríaca, Vulgata. A LXX não tem os títulos nos manuscritos mais antigos.

para Israel, ou é uma séria afirmação de uma sorte de paternidade que durará para sempre. Quando alguém vê que a paternidade de Deus é de tal natureza que não se impõe sobre os filhos, mas, antes, se sacrifica por eles, então se torna claro que “paternidade eterna” deve ser desse gênero (cf. Mt 6.25,26; 11.27-30; 18.12-14; 23.9-12; Lc 23.34; Rm 8.15-17).

Príncipe da Paz. É oportuno que esse título venha em último lugar na série, pois ele é o clímax dos outros (cf. 32.17). Que sorte de rei é esse? Ele é um rei pacífico, um rei que vem em paz e que estabelece a paz, não por meio de repressão brutal de toda rebelião, mas por meio de uma transparente vulnerabilidade que faz inócua a rebelião. Seja como for, por intermédio dele virá a reconciliação entre Deus e o homem que então tornará possível a reconciliação entre os seres humanos (53.5; 57.19; 66.12; Lc 2.14; Jo 16.33; Rm 5.1; Hb 12.14).

6 (7). ... não haverá fim. Uma vez mais, torna-se evidente que Isaías tem em mente uma figura escatológica. Essa pessoa não será um rei entre os reis em Israel. Ao contrário, será o rei final, o rei que porá fim a todos os reis. Daí o profeta visualizar a monarquia davídica ideal. Deus não renunciou sua antiga promessa feita a Davi, mas a existência da promessa não legitima nenhuma coisa que um descendente de Davi, como Acaz, possa fazer. Significa, como no caso de Israel, que Deus então operará na história no sentido de, ao mesmo tempo, conservar sua promessa e sua integridade. Haverá um que estabelecerá o trono de Davi de forma final com base na justiça e retidão, e não na violência e coerção. Desse modo ele manifestará a verdade do “Deus conosco”, não meramente no livramento da ameaça siro-efraimita, mas num governo infundável com base na justiça, retidão e paz.

O zelo do SENHOR dos Exércitos concretizará isso. Com essa afirmação, Isaías reconhece que o quadro que tem pintado não será concretizado no curso das atividades corriqueiras. Só acontecerá por causa do amoroso envolvimento de Deus com seu povo. *Zelo* e *ciúme* são dois lados do mesmo conceito. Ambos evidenciam um tipo de preocupação por alguém que deseja um lugar exclusivo no coração dessa pessoa. “Ciúme” como hoje é usado denota um interesse mesquinho, egocêntrico, irracional. Mas a melhor conotação descreve uma preocupação devoradora pelos bens de outrem e uma indisposição que faz a outra pes-

soa alvo de prejuízo ou destruição (cf. Zc 1.14; 8.2). Isaías sabia que Deus amava (desejava) intensamente a seu povo. Ele não podia adotar uma atitude fingida, desinteressada, para com eles. Sendo assim, o profeta estava confiante de que Deus não reagiria casualmente em face da escravidão que seria o resultado da mudança deles, de um falso amante para outro. Ao contrário, ele não descansaria até que, no poder de sua santidade (Js 24.19), os restaurasse a sua comunhão e lhes desse aquele tipo de governo que lhes permitiria encontrar-se nele.

2. MEDIDOS SEGUNDO OS PADRÕES DIVINOS (9.7 [ING. 9.8]–10.4)

a. A SOBERBA DE EFRAIM (9.7-11 [ING. 9.8-12])

7 (8) *A palavra que o Soberano enviou acerca de Jacó,
a qual recairá sobre Israel.*

8 (9) *Todo o povo saberá.¹⁶³
Efraim e os habitantes de Samaria,
que dizem com orgulho e arrogância de coração,*

9 (10) *os tijolos caíram,
mas reconstruiremos com pedras lavradas;
os sicômoros foram cortados,
mas os substituiremos por cedros.*

10 (11) *O SENHOR, porém, levantou os adversários de Rezim¹⁶⁴*

163. Ler um *waw* consecutivo, não uma conjunção (cf. BHK). *w^eyq^eu* parece estranho neste ponto. Nele a palavra denota conhecimento por meio da experiência, “aprender” na LXX parece dar uma nuance melhor. Não obstante, D. W. Thomas, “A Note on the Meaning of *yd'* in Hosea 9.7 and Isaiah 9.8”, *JTS* 41 (1940) 43,44, propôs que está envolvida uma raiz homófona (cf. Árábica), significando “ser humilhado”. A sugestão é muito atraente e pode provar ser correta. *lQIs** tem *yr'*, mas essa é evidentemente a confusão facilmente cometida de *resh* e *dalet*.

164. A maioria dos comentaristas considera o presente texto como uma corruptela, ou mudando “adversários”, *sr*, para “príncipes”, *sr* (cf. Cheyne), ou omitindo “Rezim” como uma glosa equivocada (*šrryw* em vez de *šry rsn*: cf. LXX “adversários do monte Sião”, evidentemente lendo *šry hr šyn*). Não obstante, essas alternativas podem não ser necessárias, se ambas, Aram e Filístia no versículo 11 (Ing. 12), forem tomadas como figuras significando um cerco feito por inimigos, e não afirmações literais. Se esses significam geralmente leste e oeste, então ambos os problemas estão resolvidos: os “adversários de Rezim” podem referir-se à Assíria como logicamente poderia ser (nisso o profeta estaria dizendo que a própria

contra eles, e incitou¹⁶⁵ seus inimigos.

11 (12) *Um arameu do leste e os filisteus¹⁶⁶ do oeste.*

E devorarão Israel com boca escancarada.

Em tudo isso, sua ira não retrocedeu;

sua mão continua estendida.

O segmento 9.7 (Ing. 8)–10.4 responde uma pergunta teológica introduzida por uma anterior. Sobre que bases os desígnios de Efraim contra Judá se converteram em nada? Na verdade não é por causa da aliança de Acaz com a Assíria e por causa do poder superior da Assíria? A resposta de Isaías é não. Não é a Assíria com quem Efraim, e mais tarde Judá, deverá chegar a um acordo; é com Deus. O mundo é julgado pelos padrões divinos, padrões que não dependem de poder parental, mas, antes, de retidão moral. Se Efraim está arruinado, isso não se deve porque ele estava militarmente fraco demais. A razão é porque ele foi medido segundo os padrões morais do Soberano (9.7 [Ing. 8]) e foi achado em falta. Não é a ira da Assíria que Efraim e Judá têm que enfrentar, mas a de Deus. E assim, embora a passagem seja endereçada imediatamente ao reino do norte, seu apelo último é a Israel como um todo.

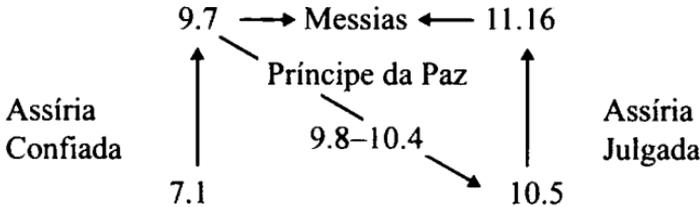
Esse segmento, pois, parece funcionar como um tipo de pivô, pois ele nos lembra a seção 10.5–12.6. Até esse ponto a Assíria tem sido apresentada como uma força poderosa, cuja dependência resultará em hecatombe. Desse ponto em diante fica inteiramente claro que a Assíria não passa de um instrumento nas mãos de Deus, sendo ela mesma julgada pelo mesmo padrão que qualquer outro. Mediante esse emblema, o Deus que libertou seu povo das mãos da Assíria pode libertá-lo de outras mãos. Aliás, ele fará isso pelo poder daquela figura messiânica já introduzida em 8.23–9.6 (Ing. 9.1-7). Embora 7.1–9.6 (Ing. 7) e 10.5–11.16 avancem, cada uma delas, por sua própria lógica, ambas avan-

aliança deles os tinha metido em dificuldade), e é removida a necessidade de achar algum ataque histórico pelos dois países. A sugestão de Young, de que a Aram referida é outra, e não a Aram da qual Rezim é rei, é interessante, mas carece de evidência.

165. Se “levantou” for tomado com um “perfeito profético” (pretérito na forma, porém na essência), então “incitar” provavelmente deva ser tomado como um perfeito, em vez de um imperfeito (a menos que esse seja um exemplo de um pretérito original sem *waw* consecutivo); cf. Williams, *Syntax*, pp. 32,33.

166. Tentativas de descobrir um tempo em que os filisteus atacaram o Israel do norte não tem tido sucesso. Ver, porém, n. 164 supra.

çam para o mesmo ponto, a saber: o Messias. 9.7 (Ing. 8)–10.4 fornece o elo entre as duas [seções]. A relação pode ser diagramada da seguinte forma:



O resultado da referência histórica do segmento já chamou em boa medida a atenção dos comentaristas. O autor está se referindo a fatos que ainda ocorrerão, fatos do passado, ou ambos? A aparente confusão nos tempos verbais complica a discussão. O “perfeito profético”, no qual o tempo de ação completada é usado para descrever eventos futuros de cuja ocorrência o escritor está absolutamente convicto, é comum no livro. Aqui, porém, os perfeitos, perfeitos com *waw* consecutivo, imperfeitos e imperfeitos com *waw* consecutivo, todos ocorrem juntos de tal maneira que todas as visões exigem que de alguma forma o texto seja emendado, a fim de produzir alguma consistência. O resultado é que as pressuposições de alguém tendem a influenciar a direção das emendas, e o dogmatismo em relação ao ponto de vista de alguém não oferece segurança. Esse comentário, concordando com Westermann¹⁶⁷ de que a primeira estrofe (9.7-11 [Ing. 8-12]) assume a forma de um anúncio de juízo sobre a nação, conclui que essa estrofe e as três seguintes são preditivas. Um ponto adicional em favor dessa conclusão é que ela previne a necessidade de descobrir, ou de conjecturar, eventos que ocorreram em Israel (ou em Judá¹⁶⁸) antes do tempo de Isaías correspondentes a essas declarações.

O poema fornece evidência de cuidadosa estruturação.¹⁶⁹ Essa estrutura é demonstrada não só pelo uso do refrão no final de cada estrofe

167. Westermann, *Basic Forms*, p. 171.

168. Kissane argumenta que toda a passagem se refere igualmente a ambas as nações, o que o texto não endossa.

169. Ver supra sobre 5.25 para uma discussão de pontos de vista prevaletentes na conexão, ou falta dela, entre 9.7-20 (Ing. 8-21) e 5.26-30. Para uma afirmação conveniente da opinião de que são conectadas, ver K. Fullerton, “Isaiah’s Earliest Prophecy Against Ephraim”, *AJSL* 33 (1916/1917) 9-39.

(vs. 11,16,20 [Ing. 12,17,21]; 10.4) e pelo arranjo interno das estrofes (4 linhas em cada uma, exceto v. 4 [Ing. 15], sobre o quê ver abaixo), mas também pelo conteúdo, que se move do orgulho por meio da falsa liderança e a perda do amor fraternal para a injustiça social. Esses são os grandes temas do livro de Isaías (ver sobre os caps. 2,3,5; cf. também os caps. 13,14,28-31), e está completamente de acordo com seu raciocínio que a causa do problema é a arrogância humana, o que então leva a outros problemas, cujo fim é a opressão. Daí, de uma maneira breve, porém poderosa, o profeta lembra a seus ouvintes daquele comportamento humano pelo qual estamos condenados ante o tribunal de Deus e de cujo resultado as nações correm céleres para a destruição.

7-11 (8-12). Como já se mencionou, *pecado*, para Isaías, a fonte de todos os demais pecados, é o orgulho que exalta a humanidade acima de Deus, que faz de Deus apenas um instrumento para a consecução de nossos planos e sonhos. Daí a razão por que Efraim e os habitantes de Samaria são chamados ao acerto de contas. Numa tonalidade tipicamente de Isaías, a atitude deles é descrita numa breve citação (v. 9 [Ing. 10]), o que dá ao leitor uma melhor avaliação da autoconfiança essencial dos israelitas do que fariam vinte linhas de exposição da parte do profeta. Mas sua autoconfiança é equivocada, pois estão para esbarrar no Deus que eles têm ignorado, enquanto ele concentra seus antigos inimigos contra eles. Visto que não se converteriam para ele, tampouco ele se voltará em favor deles.

7 (8). A *palavra* do Senhor foi enviada contra Jacó. Dois extremos precisam ser evitados na interpretação dessa afirmação. Em contrapartida, a *palavra* não é meramente um elemento de linguagem em hebraico como sucede com o inglês. Isso pode ser visto no uso de *dāḇār* (normalmente “palavra”) para um evento ou acontecimento (p.ex., Gn 34.14; Dt 17.5; 1Sm 3.11; Is 38.7; 42.16; etc.). É evidente que os hebreus sentiam uma unidade essencial entre o símbolo oral ou escrito, o conceito envolvido e o evento conceitualizado. Tampouco esse é um mero característico hebraico ou semítico. Cf. o uso grego de *lógos* no qual o termo e a coisa retratada são idênticos (Jo 1.1; cf. também 12.48). Portanto, quando Deus tiver feito um pronunciamento, num sentido real esse evento já se concretizou (Is 55.10; ver também Os 6.5; Sl 107.20; 147.15,18,19; Hb 4.12); como um evento, ele “recairá” sobre Israel.

Mas, por outro lado, como Wildberger corretamente mantém, a palavra de Deus nunca é algo independente daquele que a pronunciou. Não que de alguma forma ela se torna uma entidade separada que operará seu propósito sem levar em conta seu originador. Jonas sabia disso. Ele sabia que a palavra de juízo que ele falasse a Nínive não selaria a ruína de Nínive. Pois só Deus é soberano, e, segundo os requerimentos das circunstâncias, ele poderá converter uma palavra de desastre numa palavra de esperança. Assim também essa palavra não é final, do ponto de vista de Deus. Ela só se tornará final quando o golpe tiver caído e Israel não tiver ainda se convertido.

8 (9). Os que têm imaginado ser independentes conhecerão a veracidade da palavra de Deus (Os 9.7; Sl 14.4; Jó 21.19), pois por meio dela eles avançarão de encontro ao fato inabalável de que são finitos; há limites para suas habilidades e potencialidades.

Isaías enfatiza que todo o povo terá essa experiência. Ninguém escapará do conhecimento de que sua vanglória foi frustrada. Numa frase que duplica sua favorita, “Judá e Jerusalém”, o profeta se refere *a Efraim e aos habitantes de Samaria*. Esse é um prelúdio adequado para o versículo 9 (Ing. 10), visto que as investigações arqueológicas da localização de Samaria indicam que os israelitas de fato tinham construído uma cidade de grande elegância e luxo no espaço de 150 anos. Humanamente falando, seu orgulho e autoconfiança tinham alguma justificativa. Mas nunca podemos falar só em termos humanos. Deixar Deus fora de nossos cálculos é dar boas-vindas à calamidade (Am 5.11).

9 (10). Como já se observou, essa citação expressa muito, num curto espaço, sobre as atitudes de Efraim. Na boa vida, eles se recusaram a admitir que eram limitados. Se alguém derrubasse o muro de tijolos, não só o reconstruiriam, mas o reconstruiriam com pedras lavradas de boa qualidade. Se um exército invasor cortasse as figueiras comuns, como costumavam fazer os exércitos invasores, então os israelitas plantariam em seu lugar cedros muito mais valiosos. Em suma, Israel podia, por sua própria resistência e recursos, converter a calamidade em realização.

Não é necessário presumir que não houve nenhum tempo específico quando essas palavras realmente foram pronunciadas em Israel. Ao contrário, Isaías as usa para comunicar a atitude que existia naquele

momento no reino do norte.¹⁷⁰ Poderiam ter realmente reagido dessa forma enquanto o martelo da Assíria malhava? Há boa razão para se pensar assim à luz da malfadada revolta de Oséias que levou seu reino à bancarrota. À luz dessa remoção podemos afirmar que sua ação era louca, mas se não existe ninguém mais em quem confiar, então devemos crer em nós mesmos ainda que tal confiança seja uma ilusão.

10,11 (11,12). Esses versículos apresentam a segunda parte do juízo sobre a nação, a primeira tendo sido a acusação nos versículos 8 e 9 (Ing. 9 e 10). O anúncio de juízo é introduzido pela declaração da intervenção de Deus: “O Senhor, porém...”. Quão freqüente “O Senhor, porém...” tem sido escrito contra a arrogância e a pompa humanas. Davi pensou ser todo-poderoso e que podia tomar qualquer mulher do reino – “O Senhor, porém...” (2Sm 11.27). Moisés pensou que o poder residia em sua mão – “O Senhor, porém...” (Nm 20.12). Portanto, ao longo de toda a história, sempre que a humanidade esqueceu que ela não passa de um refletor de uma glória que não é propriamente sua, quando teve sucesso acendendo alguma vela de sua própria fabricação, então o Sol nasce e toda nossa glória redundando em nada.

De um lado surgirão os adversários, não a despeito do Senhor, mas de sua ordem. Virão do oriente e do ocidente, de diante e de trás, com suas bocas escancaradas para devorarem esse povo infeliz que viveu tão confiante em si mesmo. Tendo se desvencilhado da mão que se estendera para abençoar, descubrem que a mão ainda está estendida, porém agora lançando chispas por entre os dedos que os teriam afagado, e de fato ainda fariam isto, se simplesmente voltassem para ele.

b. LÍDERES QUE DESENCAMINHAM (9.12-16 [ING. 13-17])

12 (13) *Mas o povo não voltou para aquele que o feriu,
e ao SENHOR dos Exércitos não buscou.*

13 (14) *Por isso o SENHOR cortará de Israel a cabeça e a cauda,
a palma e o junco, em¹⁷¹ um só dia.*

170. O uso que Malaquias (1.4) faz de palavras semelhantes sugere que a expressão podia muito bem ser proverbial, ainda que Malaquias pudesse estar dependendo de Isaías.

171. MT não tem a preposição, a qual aparece em 1QIs*. Não obstante, MT é a redação mais difícil.

- 14 (15) *O ancião e o nobre, ele é a cabeça,
e o profeta que ensina mentiras, ele é a cauda.*¹⁷²
- 15 (16) *Os guias deste povo o desorientam,
e os que são guiados deixam-se induzir.*
- 16 (17) *Por isso o SENHOR não se regozijará*¹⁷³
*em seus homens escolhidos,
nem se enternecerá por seus órfãos e viúvas.
Pois ele está contaminado e é corrupto em toda parte;
cada boca fala loucura.
Em tudo isso, sua ira não retrocedeu;
e sua mão continua estendida.*

O orgulho e arrogância que enaltecem a humanidade resultam na adulação dos “grandes” homens e na sociedade. A própria adulação, porém, os torna cada vez menos aptos para liderar seu povo. Pois a liderança justa só pode vir de uma pessoa que tem consciência de sua própria fraqueza e corruptibilidade. Além do mais, quando tal pessoa tem consciência de que em última análise é responsável diante de Deus, a tarefa é desempenhada com temor e dedicação. Mas a pessoa que crê, conscientemente ou não, que é definitivamente a humanidade que tudo pode, facilmente aceita as coisas estimulantes que as pessoas dizem a seu respeito (ou delas mesmas), e o único alvo é mantê-las dizendo essas coisas. O “governo” desaparece quando os líderes alcoviteiros

172. A maioria dos comentaristas aceita a sugestão de Koppe (adotada por Gesenius) de que o versículo 14 (Ing. 15) é uma glosa mais recente. Em favor dessa sugestão está o fato de que o versículo adota um estilo de glossário (frase substantiva mais *hú'*, mais substantivo; cf. M. Goshen-Gottstein, “Syntax and the Biblical Text”, *Textus* 8 [1973] 100-106), e que pelo menos as estrofes seguintes têm quatro linhas, enquanto essa tem cinco. Em oposição à hipótese está a possibilidade de que o profeta apresentou sua própria interpretação da figura, como em 5.7. Essa possibilidade é favorecida pelo fato de que o versículo 15 (Ing. 16) e inclusive o versículo 16 (Ing. 17) fazem pouco sentido, a menos que o versículo 14 (Ing. 15) esteja no lugar, de modo que os que o tomam como uma glosa posterior são forçados a concluir que esses versículos são também posteriores (cf. Gray e Skinner). Além do mais, o versículo 14 (Ing. 15) está na posição de conservar o pensamento de Isaías (3.1-5,12; 19.15; 28.1-29). O surgimento de falsos profetas, quando a profecia não mais era comum, argumenta contra a posterioridade. Cf. o Targum, que tem “escribas” em vez de “falsos profetas”.

173. I QIs^a tem *yhmwl* em lugar do MT *yśmḥ*. Com o sentido de “poupar”, *yhmwl* faz um melhor paralelo com “ter compaixão”, na próxima linha (cf. BHS, o qual nota um radical arábico, *smḥ*, também significando “poupar”). Não obstante, a redação do I QIs^a é suspeita, porque é possível ver o MT lhe dando origem, mas dificilmente vice-versa (cf. 59.19).

dependem mais e mais dos caprichos de uma pessoa volúvel. Essa é a situação que Isaías descreve em 3.1-12 e novamente em 28.1-29 (aí também Efraim). Aqueles de quem a nação deve estar apta a depender para estabelecer bem seu curso e seus padrões por meio dos quais possa medir a si mesma estão realmente olhando para seu povo para pôr em relevo qual curso e padrões serão mais populares. O resultado só pode ser a contaminação progressiva de todos os alvos e valores pela deturpação do auto-serviço e auto-adulação.

12,13 (13,14). O versículo 12 (Ing. 13) provê uma transição do versículo anterior, mas também fornece uma afirmação geral do progresso do juízo. Um povo que não corresponde ao juízo inicial que o assalta (cf. 1.5; Os 6.5; Am 4.6-11) e busca de Deus o diagnóstico e igualmente a cura (cf. 8.19; Os 5.15-6.3), em breve descobrirá que seus líderes insensatos o estão liderando numa situação na qual não terá nenhuma liderança.

a cabeça e a cauda, a palma e o junco. Por meio desse testemunho o profeta inclui na destruição vindoura a totalidade da liderança, dos mais honrados, a palma ondulante, aos mais humildes, o junco que se curva (58.5); 19.15 usa a mesma linguagem para a liderança insensata do Egito.

em um só dia. De forma abrupta e repentina, o juízo sobrevirá, sem tempo para preparação nem melhoramento. A única preparação para o juízo é viver cada dia como se esse fosse o dia (Mt 24.36-44; 1Ts 5.4). Felizmente para a humanidade, o Deus que pode destruir em um só dia é também o Deus que pode e redime em um só dia (Zc 3.9).

14,15 (15,16). Aqui o escritor interpreta a figura e com bom humor define seus competidores, os falsos profetas, como sendo a cauda. Delitzsch sugeriu que essa imagem teve o propósito de comparar a afável bajulação desses profetas à cauda agitada do cão. Igualmente provável, ela meramente comunica o desdém de Isaías por aqueles que venderam sua integridade ao serviço dos líderes (1Rs 22.5-28; Jr 28.1-17). Por causa dessa atitude de auto-serviço por parte dos líderes da nação, o povo não pode receber nenhuma orientação realmente objetiva. A liderança só diz e faz o que é mais conveniente para manter-se no poder. O resultado pode ser visto no versículo 15 (Ing. 16): já que os guias se desviam do caminho, naturalmente que os que são guiados também se desviam. (Note a versão de Jesus sobre essa verdade em Mt 15.14.)

16 (17). Como resultado de sua néscia liderança, a nação chegou a um ponto de completa corrupção, de modo que Deus nega auxílio tanto ao forte, ao jovem guerreiro escolhido, quanto ao fraco, os órfãos e as viúvas. Ele não nutre alegria pela potência dos jovens na batalha, de modo que são derrotados, e não há socorro para os sem defesa em casa. A razão para essa situação é bastante clara, pois assim como o fruto apodrece, a decadência atingiu todos os níveis da sociedade. A evidência dessa decadência é vista na expressão de seus valores: falam loucura (cf. 6.5). Essa não é uma trivialidade inofensiva, mas, antes, aquela perversão da verdade que converte o bem em mal e o mal em bem (5.20; Sl 14.1). Falar ou agir erroneamente é uma coisa; mas falar ou agir loucamente representa uma consciente negação da realidade (cf. Gn 34.7; Js 7.15; Jz 19.24). Tal atitude longe está de constituir um retorno para o Senhor e seus valores. Por isso a mão estendida continua a ser um gesto de juízo.

c. A PERDA DA FRATERNIDADE (9.17-20 [ING. 18-21])

17 (18) *Porque a impiedade queima como fogo;
devora as sarças e os espinheiros,
põe em chamas os matagais das florestas
e transforma numa poderosa nuvem.*

18 (19) *No ímpeto¹⁷⁴ do SENHOR dos Exércitos,
a terra será queimada,¹⁷⁵
e o povo será como combustível para o fogo;
um homem não poupará a seu irmão.¹⁷⁶*

174. O MT tem "a inundação" de Deus, um quadro gráfico da ira de Deus contra aquilo que destrói a criação.

175. *n'tm*, "queimado, abrasado", tem sido interpretado por W. Moran ("The Putative Root 'tm in Isaiah 9:18", CBQ 12 [1950] 153) como oriundo do radical *nw'*, "girar", com um *mem* enclítico. (Cf. a Vulgata, *conturbata*, e H. D. Hummel, JBL 76 [1957] 94.) Wildberger, contudo, argumenta de forma convincente em defesa da interpretação clássica (Niphal de 'tm como "abrasado, queimado") com base no contexto.

176. Gray, entre outros, prova que a frase final, "nenhum poupará a seu irmão", está mal situada e deve ocorrer antes da frase final do versículo 19 (Ing. 20). Esse argumento está baseado inteiramente no contexto. Mas essa é uma base arriscada para o argumento. É bem provável que a frase deva estar onde está, como uma introdução à maneira específica na qual o fogo do pecado consumirá a terra.

- 19 (20) *À direita devorarão,
mas estarão com fome;
devorarão à esquerda,
mas não se saciarão.
Um homem comerá a carne de sua própria semente.*¹⁷⁷
- 20 (21) *Manassés, Efraim, e Efraim, Manassés
e juntos contra Judá.
Apesar de tudo isso, sua ira não retrocederá;
sua mão continua estendida.*

A fagulha inicial de orgulho emitida numa adulação infeliz da liderança humana. Líderes como esses inevitavelmente guariam seu povo ao extravio e fracasso. Quando isso ocorre, o resultado é anarquia. É o velho grito: “Cada um por si”. Com a remoção das restrições, vem a lume toda a fealdade do serviço egoísta. Geralmente pode haver dependência das relações de sangue, mas não é assim quando o “ego” vem a ser a coisa mais importante. A perversidade, uma vez desenfreada, não conhece limites. Tampouco é esse um mero fenômeno antigo. Algumas das cenas registradas nas últimas horas da Alemanha, antes do fim da 2ª Guerra Mundial, são fortemente uma reminiscência dos quadros de Isaías. Naturalmente, como Mauchline e Delitzsch corretamente realçaram, há dois fogos descritos aqui, porém são intimamente relacionados. Um deles é o fogo consumidor do pecado. O outro é o fogo da ira de Deus. Os dois, porém, são aspectos um do outro. Visto que o pecado é contrário aos propósitos de Deus, ele tem em seu seio as sementes de sua própria destruição. Ele é um *fogo* porque está fora dos planos de Deus. Nesse sentido, seus próprios resultados são o juízo de Deus. Por isso, como o pecado é o combustível da luxúria, que aumenta a iniquidade, e, ao mesmo tempo, devora aqueles que o perpetuam, os últimos resíduos do afeto filial são removidos, deixando irmão contra irmão.

177. Lendo *zer'ô* em vez de MT *z'erô'ô*, “seu braço”. Embora tal figura possa servir para comunicar as tendências tão claras e autodestrutivas de Israel, ela não se adequa muito bem ao tema de fratricídio. O Códice A da LXX tem “irmão”, enquanto o Targum tem “pilhar os bens de seus irmãos”, corroborando a hipótese de que o original era *rê'ô*, em vez de *z'erô'ô* (ver BHS). Não obstante, ambas as leituras parecem com as explicações do MT (especialmente o Targum), e com base nesse fato são suspeitas. De maior valor é a sugestão de Honeyman (VT 1 [1951] 221-23) de que “semente”, *zera'*, deve ser lido e entendido como um termo geral para família (cf. Wallenstein, VT 2 [1952] 179-180).

17 (18). Aqui Isaías desnuda a real natureza do pecado. Ele não é um folgado um pouco mal orientado, como amiúde é descrito. Ele é uma rebelião contra a ordem de Deus para a vida. Como tal, ele só pode ser destrutivo, como o fogo na relva que segue seu roteiro pelos arbustos à beira da floresta, ilusoriamente lento, mas que de repente cresce e se precipita rumo às árvores com um estrondo e uma espiral de fumaça.¹⁷⁸ Visto que o pecado busca a gratificação ao negar a ordem do Criador, ele só pode encontrar tal gratificação nas negações crescentemente flagrantes. Os atos pecaminosos em si mesmos não podem satisfazer. Logo depois da rebelião proveniente dele, tudo o que fica é um fogo devastador.

18 (19). Como já se observou, a própria natureza do pecado é um aspecto do juízo divino sobre ele, assim como os resultados de se transgredir uma lei natural são uma expressão dessa ira. Visualizado de um único prisma, é o próprio pecado que tem abrasado a terra e empurrado irmão contra irmão. Mas, em contrapartida, o pecado tem esses resultados porque Deus já decretou uma única via para a vida e todas as demais vias para a morte.

19,20 (20,21). O poder particularmente devorador do pecado é visto em sua capacidade de destruir as relações humanas. Essas relações, das quais a humanidade é tão profundamente dependente, não podem sobreviver ao fogo do serviço egoísta. É triste quando o ambiente sofre abusos por meio do pecado; é trágico quando as relações humanas são destruídas. Entretanto, essa foi a história de Israel até então, inclusive nos próprios dias de Isaías. No norte, um cálice sangrento, um após outro, seguiu à morte de Jeroboão II em 752 até a vitória final da Assíria trinta anos mais tarde. O sul fora poupado por um bom tempo daquele tipo de derramamento de sangue em relação à dinastia por causa da força da herança davídica, mas as hostilidades intertribais, que começaram ainda no deserto e continuaram até o presente com os ataques mais recentes de Efraim, lhes eram muito reais. É essa a história que provavelmente influenciou Isaías a fazer referência a Efraim e a Manassés, e então a Judá. Efraim e Manassés eram as duas tribos maiores do norte, e ambos, tendo se originado de José, simbolizavam bem o fratricídio

178. De uma forma típica, o Targum vê essas figuras como alegóricas, as matas sendo o remanescente e a nuvem, as multidões de exércitos.

que havia caracterizado tanto a existência de Israel, especialmente o Israel do norte. Se a passagem for interpretada dessa maneira, então não é necessário buscar um exemplo histórico específico, quer antes, quer depois de Isaías, para corresponder a essa referência. Em prova do que digo, é muitíssimo improvável que o profeta estivesse fazendo uma referência particular ao recente ataque siro-efraimita contra Judá. É mais provável que ele estivesse se referindo à longa história de ódio entre os partidos norte e sul da nação, condição essa que continuaria até a dispersão romana.¹⁷⁹

d. OPRESSÃO CONTRA O INDEFESO (10.1-4)

1 *Ai dos que decretam decretos¹⁸⁰ iníquos
e escrevem escritos¹⁸¹ opressivos,*

2 *a fim de perverter a causa do pobre,
e privar de justiça os oprimidos de meu povo,
para fazer sua presa as viúvas,
e para defraudar os órfãos.*

3 *Que farão vocês, pois, no dia da visitaçãõ,¹⁸²
quando a devastaçãõ¹⁸³ vier de um lugar distante?
Atrás de quem vocês fugirão em busca de socorro;
onde deixarão toda sua abundância?¹⁸⁴*

4 *Nada restará senão encurvar-se aos pés¹⁸⁵ dos prisioneiros;*

179. Essa interpretação previne a necessidade de emenda e reconstrução histórica do texto para explicar a ausência de uma referência à Síria.

180. *ʾawen*, “iníquos”, leva consigo a conotação de “incômodo, cansativo, inoportuno”, que é o exato oposto do que seria *ḥôq*, “um estatuto” (SI 119.171). O significado de *ʾamāl* é muito semelhante (cf. SI 94.20).

181. *m^ekatt^eḥîm*, “escritos”, provavelmente, é uma construção plural com um *mem* enclítico (originalmente *m^ekatt^eḥê-mi*).

182. *pāqad* tem uma ampla gama de significados, mas todos podem ser enfeixados sob a idéia de uma inspeção feita pelo comandante. Os resultados dessa inspeção podem ser positivos ou negativos, dependendo exclusivamente das condições da situação.

183. *sûʾâ*, “devastação”, é paralelo com “nuvem” em Ezequiel 38.9, pressupondo algum significado tal como “tempestade”.

184. *kāḥôd*, lit. “glória, abundância”, em inglês comunica algo com a mesma idéia que “tesouro”: não meramente “dinheiro”, mas o fulgor, a conveniência, a significação e o poder da riqueza.

185. *taḥat* tem o significado literal de “sob”, por isso os comentaristas crêem que o profeta está

*debaixo dos mortos que caírem.
Apesar de tudo isso, sua ira não retrocederá;
sua mão continuará estendida.*

A manifestação final do orgulho humano está na opressão (ver também MI 3.5). Uma coisa é quando a competição ou posição e favor lançam irmão contra irmão e região contra região. Outra é quando pessoas intencionalmente começam a privar os indefesos de seus direitos com o fim de oprimi-los. Nesse ponto, os limites abjetos do cinismo e serviço egoísta foram alcançados. A natureza brutal da guerra e da conquista pode pelo menos ser caracterizada pelos aspectos exteriores do destino e da coragem. A opressão dos indefesos nem mesmo pode contar com tais vestimentas. Sua feiura essencial não pode ser velada. Ela era especialmente injustificada numa sociedade onde igual tratamento diante da lei subentendia sua procedência do próprio caráter de Deus (Êx 23.6-9; Lv 19.15; Dt 10.17; 16.19; 24.17). Embora alguns estudiosos visualizem a passagem como uma referência principalmente a Judá (e faz disso uma base ulterior para separá-la de 9.7-20 [Ing. 8-21]), nada na passagem demanda esse conceito.¹⁸⁶ A demanda por justiça era comum a ambas as partes da nação e profeticamente era pressuposta igualmente no norte e no sul (cf. Am 5.12).¹⁸⁷ O alvo de Isaías é que o destino de um povo, o seu e o de qualquer outro, é determinado por sua relação com os padrões divinos.

1,2. Os responsáveis pela manutenção das leis do país fazem isso com o intuito de enriquecer a expensas dos indefesos.¹⁸⁸ Os estudiosos não estão de acordo se o versículo 1 fala da promulgação de leis novas

dizendo que essas pessoas, outrora eminentes e poderosas, estarão sob os cativos e os mortos. É difícil produzir algum sentido dessa interpretação, a não ser como uma figura. Um sentido mais normal seria “no mesmo lugar que”; cf. Êxodo 16.29; Levítico 13.23; Josué 5.8; etc.

186. Embora se argumente com freqüência que esses versículos foram transpostos de algum outro contexto (ver supra sobre 5.25-29; cf. também Gray para uma discussão dos prós e contras), qualquer discussão da função da estrofe nesse contexto (o que explicaria a suposta transposição) é regularmente omitida. Aliás, como o texto ressalta, sua função é integral com 9.6-19 (Ing. 7-20), como a repetição do refrão pressupõe (contra, p.ex., Skinner).

187. “Meu povo” pode referir-se a Israel como um todo, bem como somente a Judá (cf. 32.18; 51.4).

188. As três principais cláusulas da sentença estão ligadas por infinitivos (no início e no meio do v. 2). Elas introduzem cláusulas de propósito: (1) juízos opressivos são proferidos; (2) com isso os direitos dos pobres são negados; (3) portanto, podem ser despojados.

e opressivas (cf. Kaiser e Skinner), ou se ele se refere apenas às decisões injustas baseadas na lei existente (cf. Gray e Delitzsch). Ambos são possíveis, e provavelmente ambos foram praticados. Tal parcialidade era uma afronta particular a Deus, que inerentemente é justo, mas que também se preocupa com aqueles a quem falta a “influência” para garantir que a justiça lhes seja feita.¹⁸⁹

3,4. Mas o Senhor apenas delegou a seus servos a ocupação de posições, e em breve virá para supervisionar (*pāqad*) sua administração (cf. Mt 24.45-51). O que então farão? Como Young nota, para Isaías não é uma questão de “se” o Senhor virá, mas apenas “quando”. Os seres humanos não são auto-existentes. Estão sob a mão de um Criador a quem mais cedo ou mais tarde terão que prestar contas. Agir como se fossem prestar contas somente a si mesmos é debochar da realidade.

Para tais pessoas, o *dia da visitação* será um dia de desastre, sem socorro e sem refúgio, pois o único refúgio é aquele que traz o desastre (ver Gray). Toda riqueza mal adquirida se perderá quando a devastação varrê-la para bem longe.¹⁹⁰ A posição e poder que os capacitavam a andar de costas para os pobres perderão todo sentido diante do tribunal de Deus.

4. O significado exato do versículo está aberto a discussão por causa das incertezas sobre o significado da primeira palavra, *bilti*.¹⁹¹ Não obstante, o sentido geral é bastante claro. Esses grandes homens (e mulheres) que têm enriquecido às expensas dos indefesos sofrerão a mesma sorte como quaisquer outros: aglomerar-se entre os cativos, enfrentar as pilhas de mortos. Diante da ira divina, posição, poder e riquezas não significam nada.

189. Note a continuidade de Jesus com os profetas em sua acusação contra os fariseus (Mc 12.40).

190. Vir de uma grande distância pode referir-se à Assíria ou pode também ser uma forma de expressar a soberania de Deus: ele não é um mero Deus local.

191. O uso de *bilti* aqui não é normal. Na melhor das hipóteses, ele é elíptico; na pior, ele é uma corruptela. Se for correto, então o significado aparente é “exceto”, com o sentido de “Não há nada [a fazer] exceto curvar-se...” Entretanto, geralmente há um negativo precedente quando se considera esse sentido. Para outros exemplos onde o negativo é omitido, cf. Gênesis 43.4; Números 11.6; Daniel 11.18; Amós 3.3,4. Várias emendas já foram sugeridas. Kissane apresentou *kī tikr’û*, “quando você curvar...”. P. Lagarde encontrou as divindades egípcias Bettis e Osiris no versículo! C. Labuschagne (*VT* 14 [1964] 97-99) propôs *blt ykr’*, dando a *blt* o significado arcaico “não” (cf. Ugar. *bl*).

E assim, por todas essas ofensas contra Deus – orgulho, falsa liderança, irmãos devorando a irmãos, opressão contra os pobres – a mão divina continua estendida. Não é o poder esmagador da Assíria que determina o futuro de Efraim e Judá; é seu fracasso em submeter-se a Deus e em viver em concordância com seus princípios. É esse fracasso que os destruirá. Deus *está* conosco para o bem ou para o mal. Ou viveremos na glória desse fato, ou morreremos colididos contra ele. Os assírios deste mundo não sustentam os pratos da balança: Deus faz isso, e os assírios são pesados com o resto de nós.

3. ESPERANÇA A DESPEITO DA DESTRUIÇÃO (10.5–11.16)

a. O DESTRUIDOR DESTRUÍDO (10.5-34)

(1) Assíria, instrumento de Deus (10.5-11)

5 *Ai dos assírios, a vara de meu furor;
em cuja mão está o bastão de minha ira.*¹⁹²

6 *Contra uma nação profana eu o enviarei,
e de minha ira lhe ordenarei:
para ajuntar o despojo e tomar a presa*¹⁹³
*e para fazer um lugar para pisar como a lama nas ruas.*¹⁹⁴

7 *Mas ele não considera assim;
nem seu coração pensa assim.
Antes, está em seu coração aniquilar,
e eliminar as nações, não poucas.*

8 *Não é Calné como Carquemis,
ou Hamate como Arpade,
ou Samaria como Damasco?*

192. O versículo 5b literalmente é: “Um bastão está em sua mão meu furor”. Embora talvez não “absolutamente refratário” (Skinner), é muito difícil, especialmente porque parece contradizer a frase precedente. Ali a Assíria é a vara na mão de Deus. Aqui seu furor está em sua mão. Muitas emendas têm sido sugeridas, talvez, a mais comum, o corte de “em sua mão” (RSV). Procksch sugeriu: “o bastão do meu furor ele está em minha mão”. A descoberta de que o hebraico usa o *mem* enclítico, contudo, permite a possibilidade de que o *mem* final de *bydn* não é terceira pessoa plural (MT), mas, antes, um enclítico seguindo o substantivo (assim Young; cf. também H. D. Hummel, *JBL* 76 [1957] 94); daí “na mão de minha ira”.

193. Note a paranomásia no hebraico: lit., “saquear o despojo, despojar a presa”.

194. Em “lama nas ruas”, cf. Salmo 18.43 (Ing. 42).

10 *Como minha mão fundou os reinos de ídolos sem valor,
cujas imagens excedem as de Jerusalém e Samaria,*

11 *não farei eu a Jerusalém e a seus ídolos
como fiz a Samaria e a suas coisas sem valor?*

Nesse ponto do discurso o tom muda radicalmente. A Assíria permanece uma figura-chave (10.5,12,24; 11.11,16), mas agora o destruidor é o destruído. É verdade que o que é alvo de confiança no lugar de Deus nos destruirá (7.1–8.22), mas isso não significa que o destruidor seja supremo, nem que ele ou ela determine nosso destino. Não, seja o que nos acontecer, quem continua supremo ainda é Deus, é ele quem vela por nós. Esse é o aspecto teológico que guarnece esse segmento dos capítulos 7–12. É a continuação necessária da verdade de que o Senhor Soberano está conosco. Naturalmente não o percebemos em meio ao perigo, mas ele está conosco. Mas, como prova do que digo, quando tivermos trazido destruição sobre nós, ele ainda está conosco e seus propósitos são sempre para o bem. Sim, a Assíria pode vir com todos os seus engenhos de guerra, porém virá sob o comando de Deus, e a menos que ela se curve à mesma lei moralmente consistente, a qual se destina a beneficiar todas as criaturas de Deus (9.7 [Ing. 8]–10.4), ela desaparecerá sob o mesmo comando (10.5-34). Em seu lugar se erguerá o reino de poder legítimo, de justiça e paz (11.1-16). Nessa hora se manifestará plenamente a loucura de confiar na Assíria, a criatura, e a sabedoria de confiar em Deus, o Criador benevolente.

É difícil determinar quando a passagem foi inicialmente expressa e se foi expressa como uma unidade. As conjecturas dos estudiosos são múltiplas, porém nenhuma é facilmente provável. Que Carquemis não caiu até 717 (10.8) pressupõe que a diatribe contra a Assíria foi depois dessa data. O ataque de Senaqueribe em 701 prova a possibilidade da última data. De qualquer modo, não é necessário para a significação da presente ordem que esse material seja da mesma data que os capítulos anteriores. Os materiais estão organizados de forma lógica, e não necessariamente de forma cronológica. (Ainda que Kaiser considere os vs. 10 e 11 como sendo contraditórios, com isso indicando que o v. 10 é uma interpolação, uma leitura cuidadosa mostra que a contradição é apenas aparente; para comentários ulteriores sobre a unidade, ver sobre o v. 12.)

Em 10.5-34 se expressa a extraordinária doutrina de que os deuses não estão necessariamente do lado dos vencedores, e que a derrota para nós não é derrota para Deus. Embora essa interpretação tenha sido uma parte da filosofia ocidental da história por seis séculos, nos é ainda difícil traduzi-la com emoção. Como nossos antepassados do antigo Oriente Próximo, instintivamente cremos que os deuses do vencedor é Deus, e que o deus dos derrotados é desmascarado como um charlatão. Contra isso, Isaías visualiza um Deus que não é prisioneiro da história, que não é o ego alterado ou do vitorioso, ou do vencido, mas que guia todos os eventos a um resultado conservando seu próprio plano jubiloso e beneficente. Todos se encontram sob sua mão. Ele não é a possessão nem a manifestação de alguma de suas criaturas. Essa é a doutrina da transcendência, verdade de importância sem paralelo para a vida e a compreensão. Isaías não foi o primeiro a formulá-la (contra a teoria mais antiga da evolução da religião israelita), pois ela está implícita nos primeiros três mandamentos do Decálogo, mas pode ser legítimo dizer que ele foi o primeiro a aplicá-la ao processo histórico de uma maneira consumada.

A seção se divide em três subdivisões: 10.5-19, o que demonstra que a Assíria não passa de um instrumento na mão de Deus; 10.20-27, uma mensagem ao povo de Deus para assegurar-se de que, visto que Deus é o soberano e não a Assíria, um remanescente regressará do cativo da Assíria; 10.28-34, uma pitoresca afirmação da realidade da ameaça assíria, mas também a certeza de sua destruição.

Em 10.5-19, Isaías declara de forma dramática a dupla verdade de que o povo está para sentir a vara da Assíria, mas que a Assíria é apenas uma vara, e como tal está sujeita à vontade e ao propósito daquele que a brande. O grande pecado da Assíria é aquele contra o qual Isaías já denunciara, a saber, o pecado do orgulho, de agir como se não existisse Deus, de exaltar-se ao lugar reservado exclusivamente ao Criador (1.29-31; 2.6-22; cf. também 13.11; 14.13-15; 47.7-11). O poder e glória da Assíria não a faz imune à destruição, pois ela também é responsável diante daquele cujo poder e glória são maiores que os dela. Como a afirmação é agora constituída, divide-se em três partes. Os versículos 5-11 asseveram que a Assíria é instrumento de Deus, ainda que ela assim não pense; os versículos 12-14 expressam o orgulho da Assíria à

qual se promete juízo; os versículos 15-19 narram a natureza e extensão do juízo vindouro.

5,6. Embora esses dois versículos estejam tratando do papel da Assíria como instrumento de Deus para punir Israel, o *Ai* inicial deixa claro que o juízo contra a Assíria já está à vista. Visto ela recusar-se a se considerar um instrumento, um *ai* jaz diante para ela. Como supramencionado, o conceito de que o inimigo, que não reconhecia a Deus, podia ser em sua mão uma vara, se tivesse um aroma revolucionário nos dias de Isaías. Ele expressava um propósito moral opressivo na história que foi além dos deuses locais ou nacionais e de suas naturezas de serem servidos egoisticamente.

É provável que haja no versículo 6 uma nota irônica. Indubitavelmente, o povo hebreu considerava os assírios como o povo mais “pagão” e “profano” que já haviam conhecido. Todavia, Isaías tem a audácia de dizer que os assírios são o instrumento de Deus para punilos, e que eles é que são pagãos e profanos! Como isso era possível? Primeiro, é evidente que o profeta considera todos os povos como sendo instrumentos do Soberano. Mesmo a mais vil das pessoas está servindo aos propósitos de Deus, se simplesmente ilustrar os resultados últimos do mal. Isso não equivale dizer que Deus manipula as pessoas de uma maneira cínica. Equivale dizer que Deus está presente em e por meio dos processos da história, realçando deles aquilo que mais efetivamente servirá à bondade e à verdade. Mas, segundo, há uma relatividade de responsabilidade. Relativamente falando, Israel é mais profano e pagão do que a Assíria, porque ele desfrutou de mais luzes para rejeitá-lo. Se seu estado moral é ainda mais elevado do que o da Assíria, é também um fato que sua queda é ainda de mais longo alcance. Daí as palavras de Jesus: “A quem muito se dá, muito se requer” (Lc 12.48) se aplicam a Israel e à Assíria; também se aplicam ao ocidente moderno.

7. Mas não é necessário alguém saber ordenar a fim de receber ordem. A Assíria não se via como serva de Yahweh, no entanto ela era. Seu propósito não era purificador, nem catártico, nem judicial. Não passava de um propósito de conquista e desenvolvimento. Loucamente, os imperadores assírios se cumulavam de louvor, crendo que sua eminência pessoal e nacional se devia a suas próprias realizações. Não compreendiam que estavam onde se encontravam em virtude dos propósitos

mais elevados de Deus. Tal fato é um golpe duro contra o orgulho humano. Gratifica-nos crer que temos percorrido nosso próprio caminho e que o crédito é inteiramente nosso. Aliás, nenhum de nós possui algo que não tenha recebido. A Assíria, fracassando em compreender tal verdade, cria que sua riqueza e poder superiores lhe davam o direito de saquear o mundo (cf. Rm 1.19-21; 1Co 4.7).

8-11. Isaías então fala pelo rei assírio e demonstra quão longe ele está de se considerar o servo do Deus de Jerusalém. O versículo 8 era uma declaração apropriada. O capitão de cada pequena cidade-estado ao longo da costa mediterrânea se intitulava *mlk*, “rei”. Os oficiais do exército de Sargão tinham mais autoridade e responsabilidade do que a maioria desses “régulos”. O que significava Ezequias para alguém que era “rei dos reis” (Ez 27.7), para que fosse um funcionário do deus de Ezequias? Numa visão de senhorio da história recente, o profeta tem diante de si a lista das conquistas assírias, começando no Eufrates e vindo direto para o sul até chegar aos picos ondulados justamente de Samaria ao norte.¹⁹⁵ “Como qualquer dessas cidades é diferente das outras! Todas elas cairão diante de mim.” Servo? Não! conquistador. Essa é sempre a palavra do conquistador. Nenhuma das conquistas é considerada como tendo alguma dignidade ou singularidade individual. Eram membros a serem conferidos numa lista.

Quando é para servir a Yahweh, o que é ele senão um dos *ídolos* (*‘ēlil*, “bom para nada”) mais *indignos* das nações? Os assírios tinham se sujeitado a Marduque e Hadade, Baal e El. O que teria a ver o deus de algum recanto ignoto como Jerusalém com aqueles grandes deuses? Em qualquer evento, Yahweh já tinha sido derrotado em Samaria, daí Jerusalém não significar nada.¹⁹⁶ Os assírios, evidentemente, se essa for

195. As conquistas são listadas não na ordem cronológica, mas na ordem geográfica. O norte mais distante é Carquemis, numa curva do Eufrates a cerca de 770 quilômetros de Jerusalém. (Ela caiu em 717 a.C.) Calne provavelmente seja Kullani (moderna Kullanhou), a cerca de 110 quilômetros ao sul de Carquemis (caiu em 738 a.C.; cf. Am 6.2; não a Calne da Mesopotâmia, Gn 10.10). Arpade não ficava muito longe (caiu em 740 a.C.). Hamate (caiu em 738 e 720 a.C.) fica situada nos Orontes, a cerca de 220 quilômetros ao sul de Arpade e a cerca da mesma distância ao norte de Damasco (a qual caiu em 732 a.C.). Outros 220 quilômetros ao sul fica Samaria (que caiu em 721 a.C.). Para um gênero semelhante de listagem, ver 36.19; 37.12,13 (par. 2Rs 18.34; 19.12,13).

196. O argumento de alguns é que essa passagem constitui uma forma primitiva de ensino concernente à inviolabilidade de Jerusalém (cf. K. Fullerton, “The Problem of Isaiah, Chap-

a representação correta de seu pensamento, não consideravam o Deus de Judá como sendo algo diferente dos demais deuses. Essa atitude provavelmente refletia a incapacidade de apreender um sistema religioso em superioridade com o prevalecente em todo o mundo. Yahweh não tinha qualquer imagem, porque ele não era uma parte do mundo e não podia ser manipulado nem conquistado pelo mundo. Para os assírios, um deus como esse só tinha de ser incompreensível. Isso era um tanto difícil para os israelitas apreenderem. Contudo é uma verdade fundamental para toda a vida. Mesmos os assírios estão sujeitos a um Deus dessa natureza.

(2) A Assíria sob juízo (10.12-19)

12 *E acontecerá que, quando o soberano tiver concluído seus feitos no monte Sião e em Jerusalém, ele¹⁹⁷ fará o juízo visitar o fruto da grandeza do coração do rei da Assíria e a beleza da altivez de seus olhos.*

13 *Pois ele tem dito: Com a força de minha mão tenho feito isso e com minha sabedoria, porque eu tenho o entendimento. Portanto, tenho removido as fronteiras dos povos e suas preparações tenho despojado. E tenho humilhado os que se assentam como um Poderoso.*

14 *Minha mão descobriu as riquezas das nações, como se fosse em um ninho. Como ajuntar ovos abandonados, tenho ajuntado toda a terra, e não existe sequer uma asa se agitando, nem uma boca aberta chilreando.*

15 *O machado se gloriará sobre aquele que o maneja, ou a serra se exalta sobre aquele que a usa? Seria como se uma vara manejasse quem a ergue, ou um bastão levantasse quem não é madeira!*

ter 10", *AJSL* 34 [1917/1918] 170-184). Não obstante, é evidente que a cidade não tem nenhuma inviolabilidade inerente (Jr 7), senão aquela que procede da obediente dependência de Deus (10.12,20).

197. Seguindo a LXX; MT tem a primeira pessoa singular.

- 16 *Por isso o Soberano, o SENHOR dos Exércitos, enviará magreza em lugar de sua gordura e, em vez de glória, ardor queimará como o ardor de fogo.*
- 17 *A Luz de Israel se converterá em fogo, e seu Santo, em uma chama. Ela queimará e devorará suas sarças e espinheiros em um só dia.*
- 18 *A glória de suas florestas e de seus jardins, tanto a alma quanto o corpo, destruirá como o definhamento de um homem doente.*
- 19 *O restante das árvores das florestas será pouco em número, de tal modo que uma criança as poderá escrever.*

Mas, o que há de tão pecaminoso em deixar de compreender que o papel de alguém na história não é de conquistador, e sim de servo? Por que os “ais” recairiam sobre nós, simplesmente por ignorância? Isaías deixa bem claro que a Assíria não era meramente ignorante. Ao contrário, ela era empertigada, arrogante e cruel, de modo que granjeara o ódio espontâneo dos povos de todo o Oriente Próximo, cuja maioria nunca ouvira falar de Yahweh. Mas a arrogância e a crueldade não são erros porque as pessoas as detestam. As pessoas as detestam porque são erradas. Elas julgam que são contradições da vida como planejada por Deus. Daí, quando o Soberano tiver concluído sua obra no Monte Sião (não a Assíria consumando seus ávidos intentos), então a Assíria mesma se sujeitará ao juízo divino, juízo que deixará bem claro que seu presunçoso orgulho era infundado.¹⁹⁸

A maioria dos comentaristas crê que pelo menos o versículo 12 é uma interpolação (Duhm amputa os vs. 10 e 11) com base em que ele tem a forma de prosa e interrompe o fluxo do poema. Contra esse ponto de vista, Skinner vê os versículos 8-12 como uma unidade seguida pelos versículos 7, 13 e 14. Em seu presente cenário, o versículo 12 funciona como um elemento transicional, esclarecendo que o que é feito a Jerusa-

198. Note a similaridade com 2.6-22, especialmente no coração orgulhoso e os olhos arrogantes que separam alguém de Deus e trazem destruição.

lém e a Samaria (e seus ídolos) (vs. 8-11) não é feito a despeito de Yahweh, mas por causa dele, e que o castigo iminente sobre a Assíria é plenamente justificado por sua atitude voraz e arrogante (vs. 13,14). Se essa função transicional torna a frase mais ou menos provável de ser original, isso depende em grande medida das pressuposições de alguém.¹⁹⁹

13. Deus continua em ação em seu mundo, mesmo quando as pessoas em quem está operando não o conheçam. Não há pecado na ignorância, mas o pecado entra em existência quando tais pessoas aceitam para si louvores por suas habilidades e realizações, quando no mais profundo do coração sabem que o louvor é devido a outro (Rm 1.19-21). Isso é o que os monarcas assírios tinham feito. Agradecendo nominalmente a Assur, na verdade louvavam a si mesmos pela força e habilidades que fizeram deles os governantes do mundo.²⁰⁰ Tal atitude deve inevitavelmente resultar na desvalorização dos outros. A pessoa superior tem o direito de tirar da que é inferior (assim fez Nietzsche, e depois Hitler). Esse ato de tirar não é motivo para vergonha, mas um empreendimento totalmente justificado. A raça superior tem o direito de determinar as fronteiras dos vencidos quando ela tiver saqueado tudo quanto os inferiores diligentemente armazenaram. A própria posse dessas artes e habilidades é a justificativa para a voracidade. Assumir tal posição equivale de fato usurpar o lugar de Deus (note que o Poderoso [v. 12] é um epíteto de Deus em 1.24; 49.26; 60.16 e Gn 49.24). Mas o fato de haver os que não são tão abençoados como os outros, de ser possível saqueá-los (como tirar ovos abandonados de um ninho na ausência dos pais que buscam protegê-los), não converte o saque num direito. Artes e habilidades superiores são um dom gracioso de Deus outorgado para seus propósitos. Não representam uma superioridade inata sobre outras pessoas, tampouco são motivo para a desvalorização e destruição dessas pessoas.

15-19. Visto que a Assíria arrogara para si o que de fato era dom de Deus, visto que ela não se considera o instrumento de um Deus tão superior a Assur como o sol é a um espelho, a palavra de juízo está

199. Cf. P. Skehan, *CBQ* 14 (1952) 236, para um argumento engenhoso em favor da natureza secundária do versículo.

200. Para a validade da representação que Isaías fez da atitude dos monarcas assírios, ver *Anais Assírios (ANET)*, pp. 275-301).

anunciada. Nesse anúncio estão entrelaçadas duas metáforas: doença e fogo. Em razão dessa mescla, alguns comentaristas acreditam que o texto é uma corruptela.²⁰¹ Não obstante, a proibição contra misturar as metáforas não é necessariamente muito antiga, como demonstram 5.24; 8.8 e 28.18 (Skinner). Em desacordo está a pergunta se as duas metáforas servem ao mesmo propósito, e a resposta é evidentemente sim. Toda a saúde, o vigor e a glória em que a Assíria se exaltara serão devorados pela doença ou pelo fogo. Tudo o que for deixado será devastado, uma massa queimada (profecia que se cumpriu na devastação repentina entre 629 e 605).

Além disso, como é comum quando Isaías deseja enfatizar a autoridade última de Deus, ele o chama de *Soberano* (v. 16). Deus é o governante do mundo, não Tiglate-Pileser, nem Sargão, nem Senaqueribe, nem qualquer outro ditador moderno. Os exércitos pertencem a Yahweh, e eles marcham sob seu comando. Para alguém que já viu o Senhor alto e sublime, o imenso exército da Assíria, e sua glória sufocante, tudo isso significava muito pouco. Diante da consumidora realidade de Deus, todas as obras humanas não passam de pavio (v. 17). Embora algumas sejam consideradas sarças e espinhos (cf. 5.6), enquanto outras são vistas como florestas altaneiras,²⁰² as diferenças significam pouco para o fogo assolador. Efraim e Assíria desaparecem juntos (cf. 9.17 [Ing. 18]), pois ambos são uma ofensa contra ele.

(3) *Restauração prometida (10.20-27)*

20 Naquele dia o remanescente de Israel, os que escaparam da casa de Jacó,

201. O argumento de Kaiser é que a doença é lenta, enquanto que o fogo é veloz. Mas, certamente, a similaridade não está na natureza devoradora das duas figuras: como uma doença, muito persistente, tal como *rāzôn* denota, parece devorar o corpo, assim o fogo devora as pastagens e as florestas. O questionamento de Gray quanto à autenticidade se baseia na irregularidade da métrica e é de tempo um pouco maior. A contagem de sílabas mostra o mesmo tipo de irregularidades: v. 16.19,14; v. 17.9,8,10,8; v. 18.9,10,7; v. 19.10,6. Mas, qualquer tentativa de “corrigir” o texto com base na métrica ou na contagem de sílabas é decididamente prematuro. Partindo de outra perspectiva, o arranjo quiasmático das figuras (doença, fogo, fogo, doença) pode ser uma indicação de boa poesia.

202. Note o uso contínuo da imagem de floresta a comunicar glória, orgulho, auto-suficiência e poder (1.29-31; 2.13; 6:13; 9.17 [Ing. 18]). Essa imagem teria sido de uma força particular para o povo de Judá: a ausência de grandes florestas ali os faria ainda mais assustados.

*não mais descansará naquele que o feria,
mas em verdade descansará no SENHOR, o Santo de Israel.*

21 *Um remanescente regressará,²⁰³
o remanescente de Jacó,
para o Deus poderoso.*

22 *Ainda que seu povo, ó Israel, seja como a areia do mar,
somente um remanescente regressará.
Destruição está decretada;
a justiça transborda*

23 *Pois um fim, um decretado, o Soberano, o SENHOR dos Exércitos,
está para fazer no meio da terra.*

24 *Portanto, assim diz o Soberano, o SENHOR dos Exércitos:²⁰⁴ Não
tema, meu povo, habitantes de Sião, por causa da Assíria. Com
uma vara ele o ferirá e erguerá um bastão sobre você à maneira
do Egito.*

25 *Mas ainda um pouco de tempo e indignação²⁰⁵ se completará, e
minha ira para sua destruição.²⁰⁶*

26 *Então o SENHOR dos Exércitos brandirá um chicote sobre ele
como o golpe em Midiã na rocha de Orebe, e quando seu bastão
estava sobre o mar e ele o ergueu segundo o costume dos
egípcios.*

27 *Naquele dia removerei sua carga de sobre seus ombros,
e seu jugo de sobre seu pescoço.
O jugo será quebrado da gordura.²⁰⁷*

203. A palavra *sûb*, “regressar”, também tem a conotação de “arrepender-se”, daí no nome Shear-jashub estar profetizado não só um regresso físico, mas também espiritual. O Targum torna isso explícito nos versículos 21 e 22, adicionando “que não tem pecado e que tem se convertido do pecado” depois de “um remanescente regressará”.

204. A LXX e o Targum omitem “Soberano”. O Targum, “Deus dos Exércitos”, sugere que o MT pode ter sido influenciado pelo versículo 23.

205. Siríaca, “meu furor”; todas as outras versões antigas, inclusive o Targum, “furor”.

206. A última frase é elíptica. Luzzato propôs dividir *taḥliṭām*, “sua destruição”, em *tbl ytm*, “todo o mundo”. Driver (JSS 13 [1937] 39) propôs alterar a redação de Luzzato para *tḥl ytm*, resultando em “minha ira será completada plenamente”.

207. A LXX traduz assim a frase final: “seu jugo será quebrado de sobre seus ombros”; o Targum: “as nações serão destruídas de diante do ungido”. Duhm propôs ler “quebrado” com

O enfoque muda abruptamente da Assíria para Israel, com a promessa de que, já que a Assíria está sob as mãos de Deus, a destruição que ela traz não será total, mas estará sujeita aos propósitos maiores de Deus. Embora a passagem seja unificada pela idéia recorrente de livramento, é evidente que há nela duas partes, uma das quais depende necessariamente da outra. A primeira, versículos 20-23, se concentra no remanescente, um conceito com aspectos tanto negativos quanto positivos. A segunda parte, versículos 24-27, oferece a esperança de que, como a opressão egípcia chegou ao fim com o livramento divino, assim também será com a Assíria. Não é necessário provar que as duas passagens foram expressas ao mesmo tempo ou ainda que foram originalmente expressas em direta conexão com os versículos 5-19. É evidente, contudo, que sua localização aqui no final da edição da obra de Isaías não foi acidental. A destruição da Assíria não é arbitrária. É uma expressão da consistência divina que resultará no livramento de Israel.

Entretanto, se esse é o caso, por que os versículos 28-34 se revertem para uma representação da ameaça assíria? Essa parece ser uma sorte de artifício de Isaías previamente vista (3.16-41; 5.26-30; cf. caps. 34,35) onde o tema apresentado em termos cognitivos é então relacionado em termos concretos e visuais. Isaías já disse nos versículos 5-19 que, embora a marcha da Assíria rumo à glória parecesse quase super-humana, sua arrogância não continuará impune, resultando (vs. 20-27) que um remanescente sobreviverá à escaramuça. Os versículos 28-34 constituem uma representação visual dessa verdade.

20. Naquele dia. Como já se observou (3.18; 4.1,2; 7.18,20,21,23), essa frase identifica um momento quando a mão de Deus é particularmente vista na história humana. Costumeiramente, esta é uma mão de juízo, mas, como aqui e em 4.2, esse juízo não deve ser considerado em termos meramente destrutivos, pois ali haverá um remanescente que emergirá do caos daquele dia (MI 3.19-23 [Ing. 4.1-3]).

o remanescente de Israel. O conceito de um remanescente tem sido parte da interpretação de Isaías desde o início de seu ministério, pois ele já está ali na narrativa de sua vocação (6.13). De igual modo, aparece

a frase prévia e então ler *ʾl mpy smn* como *ʾlh mpy-rmn*, “ele subiu de Penê Rimmon” (cf. RSV, NEB, etc.). Outra possibilidade é ler *smn* como *smrn*, “Samaria” (cf. Kaiser, Wildberger). Não existe apoio antigo para ambas emendas.

no nome de seu filho Shear-jashub: “um remanescente regressará”. Como já se observou, há um matiz negativo nesse nome quando aplicado a Acaz. Ele aponta para uma destruição da qual só uma porção do povo de Acaz regressará. Contudo tem também uma conotação positiva em sua promessa de que alguns sobreviverão. Nesse sentido, embora o termo “remanescente” não apareça novamente depois de 17.3, é provável que ele seja ainda o sumário mais apropriado para todo o livro, visto que ele capta os temas entrelaçados de redenção e juízo que prevalecem do início ao fim.

Como G. Hasel o demonstrou, a idéia de remanescente ocorre com frequência nos textos assírios, onde ela era usada num sentido totalmente negativo para descrever a totalidade de suas conquistas.²⁰⁸ Isaías toma o termo assírio, concordando com sua avaliação da situação, mas então mostra que ainda um remanescente, na mão divina, é mais durável do que todo o poder da Assíria (cf. v. 19 onde é a Assíria que não passa de um remanescente).

descansa naquele que o feria. É um equívoco tentar traçar uma relação tão estreita entre essa frase e os eventos reais, como Duhm e outros têm feito. A idéia não é que o rei descansava e que o rei era ferido. O propósito dessa seção, de 7.1 em diante, era mostrar a loucura de alguém depositar sua confiança na Assíria, que não se preocupava com os interesses prioritários de Judá. O conselho de Isaías a Acaz era que, se Judá persistisse em confiar na Assíria, chegaria o dia em que a Assíria devoraria Judá. Que o ataque real viesse nos dias de Ezequias não é de nenhuma significação para o sentido global e a propriedade da afirmação nesse contexto. Isaías está olhando para o dia em que um Judá restaurado se tornará bastante sábio para depositar sua confiança em Deus, que é seu Santo e cujas intenções a seu respeito são puras, cujo poder é único e cuja responsabilidade para com ele é plena.²⁰⁹

208. G. Hasel, *The Remnant*, Andrews University Monographs 5, 3ª ed. (Berrien Springs: Andrews University, 1980), pp. 96-98.

209. Praticamente, todos os comentaristas concordam que a passagem reflete a compreensão última da teologia e terminologia do contexto imediato (cf. v. 5 com v. 20). Por que, então, dar à passagem uma data posterior só porque ela não corresponde precisamente aos eventos? Ela corresponde perfeitamente ao ponto principal da seção.

em verdade. O significado radical é de dependência e consistência como em inglês “certamente que”. Portanto, a idéia aqui é de uma confiança real e duradoura em Deus, não aquela que é leviana e instável (cf. Wildberger).

21. Um remanescente regressará. Aqui Isaías faz uso direto do nome de seu filho, Shear-jashub, uma vez mais indicando a relação dessa passagem com toda a seção. Os que argumentam dizendo que o abrandamento que o contexto faz da aspereza do termo original é um sinal da reformulação de uma recente tradição da proclamação original não dão peso adequado à riqueza potencial de um termo em seu uso original.²¹⁰ Dizer que o profeta poderia ter usado o nome só na forma limitada, que originalmente apareceu, é deixar de levar bastante a sério a flexibilidade e criatividade humanas sem mesmo mencionar a introspecção divina.

remanescente de Jacó parece ser uma tentativa específica de enaltecer a continuidade no seio do povo de Deus. Ainda que não passe de um remanescente, não obstante ele será uma autêntica representação das antigas promessas, da longa história. Sua significação não será apenas judaica, mas, antes, o germe do povo como um todo é que estará presente nele.²¹¹

o Deus poderoso. Embora não esteja claro que uma referência direta a 9.5 (Ing. 6) está em pauta, a relação ampla é clara. Dia virá em que o governo de Deus será estabelecido e seu poder demonstrado em seu Messias. Isaías entendia que o poder de Deus seria demonstrado na condescendência e submissão? Sem mesmo recorrer-se ao capítulo 53, pode-se dizer que ele fez isso à luz dos capítulos 9 e 11. Além do mais, a reviravolta geral do profeta contra a aparência exterior do poder imperial humano pressupõe a mesma coisa. O Deus poderoso viria como um cordeiro e um remanescente de seu povo veria a realidade do poder da bondade.²¹²

210. Cf. R. P. Carroll, “Inner Tradition Shifts in Meaning in Isaiah 1–11”, *ExpTim* (1978) 301.

211. Note que essa é precisamente a intenção das genealogias das Crônicas: demonstrar que esse é o povo da promessa (1Cr 1–9).

212. Ver João 1.14; Apocalipse 5.9-14.

22,23. Não obstante, a despeito do penhor de garantia de que o povo não seria aniquilado, continua sendo verdade que o remanescente não passaria de um fragmento do original. As promessas feitas a Abraão não serão anuladas; aliás, elas se cumprirão (Gn 22.17; 32.12). Elas, porém, não podem ser usadas como uma cerca para proteger alguém do juízo (Lc 3.7-9), que era evidentemente o que alguns estavam fazendo nos dias de Isaías. Evidentemente estavam afirmando que as promessas que Deus fizera de multiplicá-los seriam mantidas àquela extensão de que seriam sempre um povo numeroso. Isaías responde que não importa quão numerosos viessem a tornar-se; a justiça não pode ser cancelada por causa de posição.²¹³ Aquele que é Soberano já decretou sua destruição por causa de seus pecados, e o número de sua população não terá relação com o resultado.

24-27. Não há dúvida de que esses versículos não seguem bem de perto os versículos 22-23. Eles não recomeçam o tema do remanescente; em vez disso, focalizam bem explicitamente o livramento da opressão assíria. Não obstante, ao mesmo tempo, as duas passagens não se contradizem, mas se complementam. A destruição e a opressão decretadas (vs. 22,23) não serão totais. Um remanescente sobreviverá (vs. 20-22) tão certamente como Israel sobreviveu a opressões anteriores (vs. 24,26,27). Como já se afirmou, não é possível determinar se as passagens foram expressas ao mesmo tempo ou em ocasiões diferentes, e depois reunidas pelo próprio profeta ou por editores posteriores. A referência a Sião (v. 24) deixa claro que Isaías “de Jerusalém” é certamente o orador.

Se os versículos anteriores eram um pouco negativos e um pouco positivos, estes são totalmente positivos, recuando aos grandes livramentos do passado e asseverando que finalmente Sião nada tem a temer do poderio assírio, mas tão-somente do furor divino, o qual logo se manifestará, dirigido uma vez mais contra os assírios (vs. 25,26). Delitzsch sugeriu que a função da seção é fazer explícito o que os versículos 20-23

213. O apóstolo Paulo chama a atenção para o mesmo ponto em Romanos 9-11, onde esse versículo é citado (9.28). Embora as promessas sejam infalíveis, não funcionam como uma garantia mecânica em face de incredulidade premeditada. Como observa Hasel (*Remnant*, p. 33), Young certamente está certo ao argumentar dizendo que o remanescente regressará depois que Israel tiver se transformado como a areia na praia do mar.

fizeram implícito. Daí, a destruição iminente que não pode ser revertida não é causa de desespero. Ela se tornará razão para esperança.

24. Portanto, assim diz o Soberano, o SENHOR dos Exércitos. O antecedente direto de *Portanto* não é claro. Skinner sugere que ele se refere ao versículo 19. Kissane e Alexander o relacionam ao versículo 15. Mas há também um sentido em que ele se conecta com os versículos 20-23. Visto que o remanescente regressará, visto que a destruição já foi decretada por Deus, há razão para esperança. Se podemos crer que os fatos de nossa vida estão nas mãos e sob a diretriz de um Pai providente, então inclusive o castigo pode resultar em esperança, porque seus propósitos são bons e seu poder é ilimitado.

o ferirá (...) à maneira do Egito. O povo é lembrado de sua opressão pregressa sob o Egito e do livramento de Deus. Daí, a analogia histórica se torna a razão para esperança. Esse princípio é o cerne da fé judaico-cristã. Por mais inescrutáveis que sejam às vezes os caminhos de Deus, isto é muito claro: Deus tem se revelado no curso da história e, com base nessa história, podemos crer em certas coisas acerca dele (cf. Jo 20.30,31). É inútil especular teologicamente sobre fatos que ainda não ocorreram. Perde-se toda a validade da teologia (1Co 15.16,17). Mas o que Deus fez uma vez, ele pode e fará novamente.

25. para sua destruição é uma frase difícil, o que as emendas de Luzzato, mas especialmente as de Driver, amainam consideravelmente (ver n. 206 supra). Um ponto em favor da emenda (“minha ira será completada plenamente”) é que ela faz com que as duas frases do versículo sejam sinônimas, um aspecto comum da poesia hebraica. Ao mesmo tempo, o MT (cf. também AV, RSV) provê uma transição para o versículo seguinte, que é a única falha quando se faz a emenda (cf. NEB). A presente redação prepara o caminho para o redirecionamento da ira de Deus, que é discutido no versículo 26.

26. O furor de Deus contra os inimigos de Israel é ilustrado não só por sua manobra do Egito no mar Vermelho, mas também pela de Midiã na rocha de Orebe (Jz 7.25) durante o livramento de Gideão. Uma vez mais, a razão para esperança tem por base a atividade prévia de Deus na história.

27. Carga e jugo são termos antigos de servidão. Uma vez mais,

Deus promete livramento da escravidão que o próprio pecado dos hebreus lhes produziu (9.3 [Ing. 4]; ver também Jr 30.8,9). Se MT está certo (ver n. 207 supra), então o quadro esboçado é o de um boi que comeu tão bem e trabalhou tão pouco que a própria gordura de seu pescoço parte a canga (Delitzsch citando Kimchi). Um quadro incongruente, porém decididamente gráfico, da promessa de Deus de abençoar seu povo.

(4) Assíria sob controle (10.28-34)

- 28 *Ele veio a Aiate;
passou por Migrom;
em Micmas deixou sua bagagem.*
- 29 *Eles passaram pelo cruzamento;
em Geba passaram a noite.
Rama tremeu;
Gibeá de Saul fugiu.²¹⁴*
- 30 *Grite alto, filha de Gillim;
ouça, ó Lais;
responda-lhe,²¹⁵ ó Anatote,*
- 31 *Madmena se retirou;
os habitantes de Gebim se esconderam.*
- 32 *Enquanto é ainda dia, ele permanecerá em Nobe,
sacudindo seu punho
no monte da casa de Sião,
a colina de Jerusalém.*
- 33 *Eis que o Soberano, o SENHOR dos Exércitos,
está para podar os ramos com um terrível ruído.
Os cumes mais altos cairão,
e o lugar alto será derrubado.*
- 34 *Ele cortará os matagais da floresta com ferro,
e o Líbano cairá por aquele que é poderoso.*

214. Driver (*JTS* 13 [1937] 39) propõe ler *nús* como um aramaismo, significando “treme” (cf. NEB). A correção não parece necessária em vista da variedade de respostas indicadas nos versículos seguintes.

215. Com a Siríaca (*ʿnīhā*); cf. RSV, NEB. O MT tem *ʿnīyá*, “pobre”.

Talvez a melhor resposta interpretativa nessa passagem se relacione com os dois últimos versículos. São eles dirigidos à Assíria como descrito nos versículos anteriores, ou são dirigidos a Judá como os versículos seguintes iniciando-se com 11.1? Os comentaristas estão divididos, e com boas razões. A referência não é de forma alguma clara. Os que concordam que Judá é o sujeito (p.ex., Calvino, Kissane, Kaiser) se impressionam com a referência ao renovo que brota do toco (11.1), questão que se deduz mui naturalmente, se Judá for a floresta sendo cortada. Um apoio adicional para essa interpretação consiste em que o contexto geral da seção (caps. 7–12) até esse ponto tem sido o juízo sobre a arrogância de Judá.

Outros (Delitzsch, Skinner, Cheyne, Wildberger), porém, têm ressaltado que fazer dessa passagem a de juízo sobre Judá não se adequa ao contexto imediato, o qual descreve o juízo sobre a Assíria. Nessa perspectiva, 10.28-34 pode ser outra das ilustrações claras e concretas, de um aspecto, de Isaías.²¹⁶ A inevitabilidade da marcha é subitamente interrompida e o opressor é devastado. Para uma aplicação semelhante da imagem da floresta àquela dos grandes vizinhos de Israel, ver a descrição que Ezequiel faz do Egito e sua destruição (Ez 31). Quanto à conexão com Isaías 11, duas possibilidades se apresentam. A primeira pode ser meramente de livre associação. A imagem de uma árvore aplicando-se à Assíria poderia então parecer apropriada à passagem seguinte sobre a restauração de Judá a qual também começa com esse tipo de imagem. Ou pode ter havido também uma relação mais causal em que a queda do poder prefigurado da Assíria torna possível que o rebento do tronco de Jessé venha à luz do sol. Em proporção, o argumento que relaciona a passagem com seu contexto imediato e faz dela uma parábola da destruição da Assíria parece mais forte.

28-32. A descoberta dos anais de Senaqueribe (tanto quanto o registro em 2Rs 19 e Is 36.2) deixa bem claro que essa não é uma profecia nem um registro do ataque de Senaqueribe em 701 a.C. (contrário a

216. Gray (seguido por Scott) se impressiona com a mudança de métrica nos versículos 33 e 34, e por isso conclui que os versículos não estão conectados nem ao precedente, nem ao seguinte. Mas a mudança de métrica serve para sublinhar o ponto de que o poder da Assíria é limitado pelo poder de Deus. Ainda uma terceira alternativa é proposta por D. L. Christenson, "March of Conquest in Isaiah 10:27c-34", *VT* 26 (1976) 385-399. Ele propõe que o ator é todo Yahweh. Mas isso simplesmente destrói a confiança do capítulo 10.

Calvino). Esse ataque veio de Laquis a sudoeste de Jerusalém. Scott sugere que de fato ele veio de Israel a Judá durante a guerra siro-efraimita; mas a ausência de qualquer conexão com o presente contexto torna essa sugestão suspeita. Skinner ressalta, com certa dose de plausibilidade, que Sargão, depois de destruir Samaria, poderia ter ordenado um ataque de surpresa contra os muros de Jerusalém com o propósito de aterrorizar os judeus. Entretanto, por essa conta não se faz necessário nenhum ataque literal para servir a seu propósito neste cenário. À guisa de sumário, frases vigorosas descrevem um implacável avanço rumo ao sul, a partir de um ponto a uns trinta e três quilômetros para o sul de Jerusalém, até que finalmente se detém à vista da Cidade Santa.²¹⁷ O fato de a rota bifurcar a estrada principal norte/sul nas imediações de Betel e percorrer a orla do vale do Jordão fornece autenticidade à história visto que essa via, ainda que mais difícil em extensão geográfica, teria evitado os pontos potencialmente fortes em Gibeon, Ramá e Gibeá.²¹⁸ O efeito do entrelaçamento é retratar um exército, como o da Assíria, que é tudo menos invencível. Alguém teria imaginado que o profundo Wadi Suwenit entre Micmás e Geba (cf. 1Sm 14.6-16, especialmente v. 13, “E Jônatas escalou o desfiladeiro, usando as mãos e os pés”, para uma descrição do terreno) os tivesse interrompido o suficiente para montar uma defesa, em vez de deixar para trás, em Micmás, o comboio e cruzar o rio antes do cair da noite. As notícias de que o inimigo pernoita em Geba (v. 29), sem barreiras significativas entre eles e Jerusalém, golpeia com terror o coração das vilas vizinhas. Ramá e Gibeá são flanqueadas. Gallim, Lais, Anatote, Madmena e Gebim se põem diretamente no caminho do sacrifício, ao pôr-se em marcha final rumo aos subúrbios de Jerusalém no dia seguinte. Embora não se possa identificar Nobe positivamente, prova-

217. Ver Y. Yadin e M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas*, ed. rev. (Nova York: Macmillan, 1977), p. 99.

218. É provável que Aiate seja a Ai bíblica nas proximidades da moderna vila de Deir Dibwan. Migron não é identificada de forma definitiva, mas pode ser a Tell Miriam perto de Micmás, ou pode ser uma referência ao distrito como um todo (cf. 1Sm 14.2). Micmás é a moderna Mahmas, acerca de quinze quilômetros de Jerusalém. Tanto Ramá (moderna er-Ram) quanto Gibeá (moderna Tell el-Ful) ficam na estrada principal, onze e seis e meio quilômetros, respectivamente, de Jerusalém. Geba é a moderna Jeba. Gallim pode ser a Khibbet Ka'kul, Laishah el-Isawiyeh e Madmenah Shufat. Nenhuma dessas é certa. É mais provável que Anatote seja a moderna Ras el-Kharrubeh.

velmente estivesse situada nas vizinhanças do monte Scopus no nordeste de Jerusalém. Com um aceno final, o inimigo vitorioso se põe ostensivamente naquele ponto alto e profere escárnio contra Jerusalém. Obviamente, nada pode salvar a cidade de uma força tão esmagadora.

33,34. Eis que o Soberano introduz uma mudança súbita e dramática. As frases curtas e concisas, descrevendo o avanço do exército, são abruptamente substituídas por frases longas, amainam as cadências que expressam o fim veloz de uma grande árvore.²¹⁹ E assim o profeta remove a tela na qual a derrota inevitável estava pintada e exhibe outro fator que estava por trás da tela, a saber, o Deus soberano que julga toda a humanidade eqüitativamente. A Assíria não é insuperável. Ela também está sujeita a Deus, e sua arrogância não ficará impune (cf. 2.12,13). Qualquer cálculo que ignora Deus está destinado ao fracasso (8.12-15; 47.8,9). Como já se observou, embora essa passagem não seja uma profecia direta dos acontecimentos de 701, sua veracidade geral, com certeza, aponta para aquele tempo. O espetáculo do acampamento assírio sendo dizimado, tão recente, tão esmagador, teria trazido as palavras de Isaías à mente dos judeus com uma grande medida de satisfação.²²⁰

b. O RENOVO DE JESSÉ (11.1-16)

(1) o Príncipe da Paz (11.1-9)

1 *Um renovo*²²¹ *surgirá do tronco de Jessé,*
*e de suas raízes brotará*²²² *um ramo.*

219. É sem vigor o argumento de que a passagem deve referir-se a Israel, visto que não é possível referir-se à Assíria como um cedro do Líbano. Note Ezequiel 31.3 (MT; cf. JPSV, RSV mg.), que identifica precisamente a Assíria como um cedro do Líbano.

220. Note que o *peshet* do Isaías de Qumran (4QpIs) conecta essa passagem à marcha de Gogue e Magogue contra Jerusalém. Cf. J. M. Rosenthal, "Biblical Exegesis of 4QpIs", *JQR* 60 (1969) 27-36.

221. *hōṭer*, "renovo", não é um termo comum. Ele ocorre somente aqui e em Provérbios 14.3. O termo paralelo *nēṣer* é um pouco mais freqüente (14.19; 60.21; Dn 11.7). Tampouco tem um significado particularmente messiânico; ambos se referem simplesmente a um descendente infantil.

222. As versões são unânimes em traduzir o verbo final do versículo como "subir". Esse é um forte testemunho de que a redação original era *yiprāh*, "subir", ao contrário de MT *yiprā*, "dar fruto". Se a redação de MT for correta, o ponto a enfatizar é que o pequeno ramo que um dia nascerá será muito mais que isso (Delitzsch).

- 2 *E o Espírito do SENHOR repousará sobre ele:
um espírito de sabedoria e entendimento,²²³
um espírito de conselho e força,²²⁴
um espírito de conhecimento e de temor do SENHOR.*
- 3 *Seu deleite está em temer o SENHOR;²²⁵
ele julgará não de acordo com o que seus olhos vêem
nem decidirá de acordo com o que seus ouvidos ouvirem.*
- 4 *Mas julgará os pobres com justiça,
e decidirá com retidão concernente aos abatidos da terra.
Ele golpeará a terra com a vara de sua boca,
e com o sopro de seus lábios matará os ímpios.*
- 5 *A justiça será o cinturão de seu lombo,
e a fidelidade, o cinturão de seu quadril.*
- 6 *O lobo habitará com o cordeiro,
e o leopardo se deitará junto com o cabrito,
o bezerro, o leãozinho e o animal cevado,
e uma criancinha os guiará.*
- 7 *A novilha se alimentará com o urso,
e seus filhotes se deitarão juntos,²²⁶*

223. "sabedoria", *hokmâ*, é a habilidade de perceber as relações entre os elementos (cf. *TDOT*, IV:364-385); "entendimento", *binâ*, é a habilidade de dividir uma coisa em suas partes constitutivas (cf. *TDOT*, II:99-107).

224. Cf. 9.4 (Ing. 5), "poderoso conselheiro". A menos que um rei possua ambas as habilidades para reunir dados com o fim de provocar decisão, e o vigor para tomar decisões, ele foi destinado a ser ineficaz.

225. A maioria dos comentaristas modernos (p.ex., Duhm, Gray) considera a frase como uma ditografia da última frase do versículo 2. A LXX parece apoiar esse ponto de vista: "Um espírito de temor de Deus o encherá". Subseqüentemente, argumenta-se que *rûah*, "espírito", veio a alterar-se para *h^arihâ*, "seu aroma", em MT. O sentido de "deleitar-se a cheirar" (RSV) aparece em Amós 5.21, mas ainda está no contexto de sacrifício aqui. H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament*, SBT 1/18 (Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1956), p. 31, sugere que a alusão pode ser ao incenso usado na coroação; é provável que essa explicação ponha a frase numa óptica mais adequada. G. A. Smith põe muita ênfase na frase, sugerindo que, uma vez que o temor do Senhor está no próprio hálito do Messias, ela é uma referência à impecabilidade de nosso Senhor. Essa interpretação está muito longe da afirmação, mesmo que a redação fosse inquestionável.

226. A ausência de um verbo no versículo 6c, bem como a menção de três animais em vez de dois, têm inspirado diversas propostas para emendar "cevados", *m^eri'*. Alguns o tomam como uma corruptela do verbo *yir'û*, "eles pastarão" (BHK, Gray, Skinner entre outros), ou *yimr^e'û*, "eles engordarão" (BHS e KB, p. 563, com base numa raiz ugarítica). Scott propõe

e o leão comerá palha com o boi.

8 *A criancinha de peito brincará perto do covil da cobra,
e a criança recém-desmamada estenderá sua mão na cova²²⁷
da áspide.*

9 *Não farão mal algum
e não destruirão coisa alguma em meu santo monte.
Porque a terra estará cheia do conhecimento do SENHOR
como as águas cobrem o mar.*

Em 11.1-16, a esperança messiânica que começou a ser expressa em 7.14, e que foi ampliada em 8.23–9.5 (Ing. 9.1-6), vem à plena luz. O Messias não é meramente prometido ou anunciado, mas é descrito como a governar.²²⁸ Em lugar da covarde e insignificante casa de Davi, ou do arrogante e opressivo império da Assíria, aqui está um rei em cujas mãos os interesses dos fracos estarão seguros. Ele introduzirá um reinado de paz e segurança no qual os exilados exaustos possam encontrar no retorno. Estruturalmente falando, o segmento conduz a uma conclusão a unidade que começa em 10.5. Toda a unidade tem o seguinte objetivo: embora a falta de confiança de Israel (e de Judá) no Senhor implique destruição quase total nas mãos da Assíria, essa destruição não é a palavra final de Deus. A Assíria também estará sob o juízo, e desse juízo um remanescente dos descendentes de Jacó regressará à terra de Deus. Não obstante, como pressuposto por 8.23–9.5 (Ing. 9.1-6), assim 11.1-9 confirma que tal regresso será sob a égide de um descendente ungido de Davi. Aliás, a própria raiz de Jessé será a bandeira que assinalará um regresso seguro. A soberana atividade de Deus será proeminente nesse regresso. E assim a subdivisão que começou com as palavras de juízo, por meio da Assíria (7.18-25), converteu-se agora no livramento das mãos da Assíria (11.16), e tudo como expressão da graça soberana de um Deus justo e fiel.

“amigos”, *m^erā’im* (também NEB). Não obstante, o MT não é impossível, e na ausência de uma leitura mais aguçada não há necessidade de emenda.

227. *m^e’ûrâ*, lit. “lugar ou coisa de luz”. Dai alguns intérpretes tomarem-na como uma referência aos olhos cintilantes da serpente (assim o Targum). Mas a abertura da cova da serpente parece adequar-se melhor ao contexto.

228. Cf. Delitzsch. G. A. Smith fala de Emanuel como um sofredor com seu povo, e do “Príncipe de Quatro Nomes” em 8.23–9.5 (Ing. 9.1-6) como redentor de seu povo.

Este segmento (11.1-9) se relaciona especificamente com a promessa messiânica. Ele enfatiza três aspectos dessa figura: (1) sua divi-
na capacitação para governar (vs. 2 e 3a); (2) a justiça absoluta de seu
governo (vs. 3b-5); e (3) a qualidade de segurança que caracterizará seu
governo (vs. 6-9). O movimento é das qualificações para a realização
dos resultados. Não há sentido em que o restabelecimento do povo de
Deus de algum modo prefigure um retorno à teocracia. O que ele prefi-
gura é o tempo em que o governante não mais se verá como privilegia-
do, mas, antes, como responsável, quando ele vier a ser aquele para
quem o bem-estar do povo é o resultado máximo. Em uma palavra, o
governante será o servo, não porque ele seja também impotente para
dominar, mas porque ele é bastante forte para não precisar oprimir.
Esse quadro não pode aplicar-se a um rei meramente humano. Ou ele é
um ideal inatingível, ou a figura prevista é de algum modo super-huma-
na. Que ele é este último, é endossado pela visão do regresso que está
unida ao reinado do Messias (vs. 10-16). Esse regresso não é meramen-
te um ideal nem é o Messias. Ele é uma realidade, porém uma realidade
super-humana.

1. O profeta acabou de descrever a veloz e súbita destruição da
Assíria. A floresta de seu orgulho nada mais é senão um campo de to-
cos.²²⁹ Assim também com o povo de Deus (6.11-13). Tanto Jacó quan-
to a Assíria têm caído sob o juízo divino. Mas há certa diferença. Quando
a Assíria foi finalmente cortada em 609 a.C. pelas forças combinadas
de Babilônia, Média e Pérsia, nada mais nasceu dos tocos. Não foi
assim com Israel. De um de seus tocos, como já afirmamos na narrativa
da vocação (6.13c), o renovo menor se aventurou a despontar. Do reno-
vo desamparado (53.1,2) emanaria a restauração dessa nação, e com
ela o fim da guerra (9.4 [Ing. 5]) e o estabelecimento daquilo que o
mundo tem buscado, porém nunca obteve, a saber, a genuína segurança.

Os comentaristas (cf. Calvino) possivelmente estão certos quando
sugerem que o uso de *Jessé* seja uma tentativa de minimizar a casa de
Davi (cf. 7.1,13). A salvação não proviria da pompa e glória da casa

229. Embora muitos intérpretes vejam o fato de os tocos sendo já cortados como evidência da data pós-exílica da passagem, não há razão para assumir-se tal posição. O profeta mera-
mente vê o que ele está predizendo como fato cumprido, da mesma maneira que o tempo
perfeito é usado para descrever eventos futuros.

real. Ao contrário, ela proviria da promessa de alguém que poderia criar uma casa real de uma família camponesa. O livramento é um dom gracioso de Deus, um exercício de sua fidelidade. Não obstante, a promessa de Deus feita a Davi fica de pé. O livramento não virá meramente por meio de qualquer um dos filhos de Jessé, mas especificamente por meio de um descendente de Davi. Tanto a primeira (9.6 [Ing. 7]) quanto a última exegese (16.5; 55.4,5; Jr 23.5; 33.15) fazem a relação explícita.²³⁰ É possível que desse uso do termo *ramo* provenha a principal interpretação para seu uso em Zacarias (3.8 e 6.12) e Jeremias (23.5 e 33.15), onde ele claramente se refere ao Messias (note também 4.2).

2. No AT havia o crescente senso de que o espírito humano sem auxílio era incapaz de salvar a si mesmo.²³¹ As expressões iniciais dessa concepção se relacionavam a proezas de habilidade e força, por exemplo, na perícia manual de Bezalel (Êx 31.3) ou na força de Sansão (Jz 14.6). Mas logo veio a relacionar-se a questões mais abstratas, tais como a capacidade para a liderança. Assim Saul e Davi foram dotados em Espírito divino para suas tarefas (1Sm 10.10; 16.13). Daí, dizer que o espírito de Deus estava sobre alguém se tornou quase uma frase em código para dizer que a pessoa estava agindo com uma capacidade que era mais que meramente humana.²³² Essa frase veio a aplicar-se supremamente à capacidade para o comportamento ético (44.3; Ez 36.25-27). Não obstante, os reis davídicos chegaram a manifestar um espírito que tinha nele pouco de Deus. Covardes, cínicos, pomposos, pareciam estar espiritualmente falidos, tanto que Isaías foi levado a testificar que o palácio estava vazio (32.14), e previu o dia quando o Espírito de Deus visitaria o povo como um todo (32.15) por meio de seus líderes.²³³

Esse versículo se adequa ao quadro já traçado de uma maneira perfeita. O renovo prometido do cepo de Jessé será caracterizado pelo próprio sopro de Deus sobre ele. Todas as coisas sobre sua liderança testificarão o revestimento sobrenatural para sua vocação. É isso que é crí-

230. Cf. também Ezequiel 34.23-25; Zacarias 12.7-12; 13.1.

231. J. Oswalt, "John Wesley and the Old Testament Concept of the Holy Spirit", *Religion in Life* 48 (1979) 283-292.

232. Para outras referências, cf. Gênesis 41.38; Números 11.17,25; Juizes 6.34; 11.29; 13.25; Daniel 4.8; 5.11,14.

233. Note que o capítulo 32 é sobre a manifestação do Rei, e que os resultados do derramamento do Espírito seriam juízo, justiça e segurança, como no capítulo 11.

tico. A menos que o Messias seja realmente dotado no Espírito de Deus, os resultados de seu governo não terão nenhuma diferença dos resultados de um Acáz.

Isaías, porém, pode visualizar esse Messias que será capaz de perceber corretamente as coisas, e que será capaz de levar a bom termo decisões corretas procedentes de uma motivação correta. A base da atividade desse rei será aquele tipo de familiaridade experiencial com Deus, que resultará no reconhecimento de que a realidade suprema da vida é nossa responsabilidade para com um Deus justo, fiel e santo. É esse entendimento que caracteriza a verdadeira religião para o hebreu. Sentimentos pios e experiências extáticas nada representam, a menos que sejam inspirados pela permeante consciência da realidade de Deus e de nossa responsabilidade para com ele.²³⁴ Visto que o Messias será caracterizado por esse temor do Senhor, ele pode ser dependente para perceber corretamente (Jo 2.24,25; Mc 2.8) e agir com integridade (Lc 4.1-13). A pessoa que conhece a Deus de uma forma plena, e se preocupa supremamente em agradar-lhe, pode ser dependente a ponto de não permitir servir a si mesma, a ponto de anunciar o resultado, sendo levada a tripudiar outras pessoas. Se viesse Um em quem o Espírito de Deus pudesse habitar completa e perfeitamente, tal pessoa poderia ser o Salvador do mundo (61.1).²³⁵ O testemunho do NT (Lc 4.14,18; Jo 1.14) e da Igreja Cristã é que Jesus de Nazaré é tal pessoa.

3-5. Esse parágrafo se move do revestimento do Messias a uma descrição da maneira em que ele leva a bom termo seu governo. Ele não governará com base nas aparências; ao contrário, operará a partir de uma justiça e fidelidade fundamentais, fazendo seus pronunciamentos com uma força moral inabalável.

Considerável controvérsia envolve a primeira frase do versículo 3.

234. G. A. Smith observa que essa passagem teve uma dominante influência sobre a pneumatologia medieval e forneceu uma expressão excessivamente intelectual à compreensão da obra do Espírito. Ele continua dizendo que nossa época necessita reapreender algo dessa ênfase intelectual. A passagem de um século não chegou a alterar a validade da preocupação de Smith. Se isso é assim, essa descoberta é ainda mais necessária hoje.

235. Essa visão que o AT tem do Messias cheio do Espírito de Deus explica o desejo de Jesus de ser batizado por João. Ao submeter-se dessa forma, ele testificou sua própria afirmação dessa verdade. Nesse sentido, seu batismo coincidiu com a unção do rei veterotestamentário. (Cf. 3.17 e Sl 27, o qual, provavelmente, era um salmo de coroação.)

Se o texto é correto, o sentido é que o Messias “aspirará” com deleite a atitude de reverente interesse nas justas formas de Deus deleitar-se no aroma do incenso. Entretanto, a passagem é bastante estranha e merece considerável cautela sobre sua autenticidade.

não de acordo com o que seus olhos vêem, uma vez mais parece ser uma referência a um caráter mais que meramente humano possuído pelo Messias. Um juiz humano não pode fazer nada além de usar melhor suas faculdades naturais na tentativa de realizar um julgamento justo. De algum modo, esse rei irá muito além disso, e abrirá caminho para além das aparências em busca da realidade subjacente. Essa é uma promessa de longo alcance, porque, como Young observa, justiça absoluta demanda conhecimento absoluto. Sob esse prisma, seria óbvio que o rei para quem Isaías olha é mais que uma nova edição da monarquia da época. Ao contrário, ele olha para um tipo radicalmente diferente de realeza (cf. Jo 18.36-38).²³⁶

[ele] julgará os pobres é uma expressão de um papel real não só em Israel, mas por todo o antigo Oriente Próximo. O rei que não aceitava esse papel, pelo menos em princípio, não podia esperar sobreviver.²³⁷ Os pobres, os desamparados e os proscritos tinham de receber proteção especial da coroa. Entretanto, havia um grande abismo entre o ideal e o real. Pois então, como agora, os pobres eram destituídos de poder político. Daí, se a realeza de alguém repousava sobre o favor e beneplácito dos ricos e poderosos, a atenção principal às necessidades dos indefesos permaneceria sempre um ideal. Para que o ideal viesse a se tornar uma realidade, a autoridade do rei teria que repousar sobre algo além do poder político. Nesse caso, as decisões justas podiam deixar de ser a preocupação das ramificações políticas. Essas decisões dificilmente podiam concretizar-se, a menos que a realeza fosse de uma sorte mais que humana. Isso parece ser exatamente o que Isaías esperava.

Ele golpeará a terra com a vara de sua boca expressa a força moral possuída pelo líder que não deve comprometer-se com nenhuma pressão terrena de grupos. Ele pode dizer o que precisa ser dito em

236. Cf. M. Tate, “King and Messiah in Isaiah of Jerusalem”, *RevExp* 65/4 (1968) 409-421.

237. Cf. Salmo 72.2; 2 Samuel 23.3,4; 1 Reis 10.9; Provérbios 29.4,14; Isaías 1.23; *UT*, 127:46.

dadas circunstâncias e quando a força da verdade for inegável (Mc 12.34). A própria palavra se torna sua arma (Hb 4.12; 2Ts 2.8b; Ap 1.16b; 19.15). A forma normal da poesia hebraica pressuporia que a terra é de algum modo sinônima de *os ímpios*,²³⁸ e o livro de Isaías usa várias vezes a palavra “terra” nesse sentido (13.11; 24.17-21; 26.9,21; 28.22), embora somente em 13.11 ela forme um paralelo direto com palavras para perversidade ou mal. Outra alternativa é propor uma redação variante,²³⁹ porém, não se requer nenhuma alternativa. A forma hebraica de poesia também permite um desenvolvimento nos dois versos. Daí, no primeiro verso diz-se que o Messias desempenhará a função divina de julgar a terra, enquanto o segundo verso enfatiza que é o ímpio que terá motivo para ter medo desse juízo (2.4; 51.5,6; Sl 82.8; Ap 6.15-17; 20.11,12).

5. O sentido geral do versículo é claro. O Messias trará justiça e equidade sobre a terra, visto que o fundamento de seu próprio caráter terá duas qualidades essenciais: retidão e dependência nascidas da integridade ou fidelidade. Fundamentalmente, há duas características de Deus sobre as quais está edificada toda a compreensão bíblica da vida (Is 5.16; 65.16; Sl 40.11 [Ing. 10]; 119.75,142; Zc 8.8). Visto ser ele o que é, todo o universo pode ser entendido de uma forma coerente e consistente. Se de fato o primeiro princípio de existência operava com base no acaso arbitrário, então nada podia ser conhecido e, ainda mais, não haveria nada em que se pudesse confiar razoavelmente. Os dois conceitos estão estreitamente ligados, tanto que às vezes são sinônimos (1.26; 48.1).²⁴⁰ Embora seus significados se sobreponham, cada um contribui com um elemento distintivo. *Retidão* [v.4] é aquela capacidade de fazer a coisa certa em todas as circunstâncias, e com frequência envolve as promessas que alguém mantém, de modo que há vezes em que pode ser traduzida por “livramento” (51.8) ou “vindicação” (54.17).²⁴¹ *Fidelidade* tem sua origem na raiz que significa fidedigno ou verdadeiro.²⁴²

238. Cf. Targum “a culpa da terra”.

239. Assim Gray, *BHS* e *NEB* sugerem ‘rṣ, “desapiedado”, em vez de ‘rṣ, “terra”. Mas tal redação não conta com endosso de manuscrito (p.ex., a LXX tem “terra”).

240. Normalmente, o sinônimo de “retidão” (*ṣdq*) é “justiça” (*mṣpt*), enquanto o sinônimo de “fidelidade” (*ʿmûnâ*, radical ‘mn) é “amor imutável” (*ḥsd*).

241. Cf. von Rad, *Old Testament Theology*, I:370-76.

242. Cf. *TDOT*, I:316-320.

Daí, fundamental a ambas as palavras é a idéia de uma integridade ou consistência que resulta em completa confiabilidade. Essas foram as características que o povo israelita viu em seu Deus e desejava muito em seu rei. O que Isaías estava descrevendo no Messias era alguém que combinaria traços divinos e presença humana.

Embora o sentido global da passagem seja suficientemente claro, o vigor particular da imagem permanece um tanto ambíguo. O que era exatamente um *cinturão*?²⁴³ Alguns têm se referido ao cinto que era usado para unir o manto mais externo, ao qual a orla da parte inferior da roupa pudesse ser pregueada na preparação para atividade intensa (“cinja seus lombos”, Jó 38.3; Is 8.9; cf. também 5.27).²⁴⁴ Não obstante, o mesmo termo também se aplica à “tanga” normalmente usada sob outras roupas (Jó 12.18; Jr 13.11). É impossível determinar qual uso está em pauta aqui. Se for o primeiro, então esses são os característicos que enfeixam todos os demais atributos do Messias, dignidade e força. Se o último sentido é o correto, então retidão e fidelidade são aquelas qualidades mais básicas e fundamentais a todas as demais. Em ambos os casos, a natureza essencial desses atributos é subjacente.

6-9. Com uma série clássica de imagens, o profeta retrata o tipo de estabilidade e segurança que resultará no governo do Messias.²⁴⁵ Os mais desamparados e inocentes estarão em paz com os que anteriormente eram mais rapaces e violentos. Há três formas de se interpretar tais afirmações. A primeira é literalista, olhando para o cumprimento literal das palavras. Embora essa interpretação seja possível, o fato de que a natureza carnívora do leão seja fundamental ao que um leão representa, e que o cumprimento literal da profecia requereria uma se-

243. O uso da mesma palavra para “cinturão”, *‘ezôr*, em ambas as partes da estrutura paralela, é incomum, mas de modo algum desconhecido (ver 15.8; 16.7; 17.12,13; 51.8; 54.13; 59.10). Daí não haver necessidade de emenda, contrário a Driver, *JTS* 13 (1937) 39,40.

244. Young relaciona esse termo com o cinto de luta romana, um teste de campeões hoje conhecido, de várias fontes, no antigo Oriente Próximo. Não há clara evidência dessa prática em Israel.

245. Cf. também 35.9; 65.25; Ezequiel 34.25. Afirmações semelhantes também aparecem em *Oráculos Sibilinos* (3:766-68) e em *Eclogues* de Virgílio (4.21,24; 5.60). Mowinkel (*He That Cometh*, p. 182) e outros afirmam que Isaías, nesse ponto, está mostrando um mito real antigo. Não obstante, a existência de tais mitos sobre a volta ao paraíso no antigo Oriente Próximo conta com bem pouca evidência em seu apoio. Cf. M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trad. W. R. Trask (Nova York: Pantheon, 1954).

qüência da natureza do leão sugere que era pretendida outra interpretação (cf. como as afirmações do AT sobre o Messias têm sido interpretadas pela Igreja).

A segunda forma de interpretação é espiritualista. Os animais representam várias condições e estados espirituais dentro dos seres humanos (cf. Calvino). Embora isso evite os problemas do cumprimento literal, introduz uma infinidade de outros problemas, o principal deles é a ausência, no texto, de algum controle sobre a ação. Daí, ela depende somente da engenhosidade dos exegetas para encontrar correspondências (contra 5.1-7, onde a correspondência é claramente indicada).

A terceira forma de interpretar essa passagem, e outras como ela, é a figurada. Nessa abordagem alguém conclui que está sendo usada uma figura de linguagem extensiva para formar um ponto único e de longo alcance, a saber, que no reinado do Messias os temores associados com insegurança, perigos e males serão removidos, não só em prol do indivíduo, mas igualmente em prol do mundo (Rm 8.19-21). Precisamente como Deus decidiu fazer isso, em sua infinita criatividade, é uma questão dele próprio. Mas que ele agirá dessa forma podemos crer confiantemente.

O lobo habitará com o cordeiro expressa o sentido de que o aparentemente forte virá a depender do aparentemente fraco. A palavra *habitar* se relaciona com um estranho cuja sobrevivência em terra estrangeira depende da boa vontade dos naturais daquela terra. Da mesma forma, esses animais selvagens são descritos como dependentes da liderança de uma criança, alguém supostamente menos capaz de controlar seus instintos vorazes. Mas, a menção da criança se adequa àquela dos temas recorrentes dos capítulos 7–12: uma criança, não um monarca pomposo e empertigado, é a quem Deus escolhe para governar esses grandes do mundo. Na inocência, simplicidade e fé está a salvação de um antigo mundo inchado em sofisticação, cinismo e violência.

A força da imagem, aqui, ilustra por que um autor escolheria esse meio para firmar sua tese. A contradição de uma criança brincando na toca de serpentes peçonhentas quase pode ser sentida fisicamente. O leitor deseja arrebatá-la da presença de morte súbita e arbitrária. De que forma mais eficaz um escritor poderia comunicar sua convicção de que nos dias do Messias a própria morte seria vencida? Pense

na apropriação que o NT fez de Oséias 13.14 em 1 Coríntios 15.55: “Onde está, ó morte, teu aguilhão?”.

9. Aqueles que extraem uma interpretação literal da passagem, como faz Delitzsch, se vêem constrangidos a afirmar que *eles* aqui continuam a indicar os animais, enquanto uma compreensão mais figurada permite uma interpretação mais ampla e mais natural. Nessa perspectiva, o ponto central dos versículos 6-8 expresso de uma maneira mais discursiva aqui. Mas há também um nexos causal sendo identificado aqui. Haverá segurança e remoção da ansiedade *por causa* de uma compreensão baseada em termos relacionais de Deus e de seus caminhos. Essa interpretação pressupõe que as tentativas para se chegar a um mundo de paz baseadas no mútuo interesse próprio finalmente fracassariam. Somente o comprometimento com o Santo que é justo e fiel pode produzir um ambiente onde os seres humanos podem entregar-se em plena confiança a um outro (34.14-18). (Note a ênfase no conhecimento nos capítulos 40-49. Os exilados tinham que reaprender o caráter de Deus. Ver também 53.11 e Jr 31.34.)

(2) *O regresso prometido (11.10-16)*

10 *Acontecerá naquele dia em que a raiz²⁴⁶ de Jessé será exibida²⁴⁷ como um estandarte para as nações, ele buscará as nações e seu lugar de repouso será glorioso.*

11 *E acontecerá naquele dia que o Soberano uma vez mais, uma segunda vez, [estenderá]²⁴⁸ sua mão para adquirir o remanes-*

246. *sōres*, “raiz”, é a palavra normal para indicar a raiz de uma planta. Mas é também um termo favorito para descendentes ou para aquela esperança elementar que resta à pessoa (Dt 29.18; Jó 14.8; 2Rs 19.30; Is 40.24; Dn 4.15,23,26; 11.7). Eventualmente, como “ramo”, *sōres* tornou-se um termo para o Messias (Is 53.2; Siraque 47.22; Ap 5.5; 22.16).

247. O sentido do participio “exibir” parece ser uma ação contínua. O Targum sugere ação iminente: “está para subir”. A raiz inconspícua se elevará a um lugar onde todas as nações não podem fazer nada senão vê-la (cf. Fp 2.11). A Vulgata toma “lugar de descanso” como uma referência ao sepulcro, porém não há razão para agir assim. O ponto é que a raiz atingirá uma posição da mais elevada honra.

248. A ausência do verbo no MT tem dado margem a várias sugestões para a emenda do texto. A maioria delas gira em torno da palavra “segundo”, que foi perdida na LXX (porém presente em IQIs* e no Targum). Daí, BHK sugere a mudança de *sēnîṭ*, “segundo”, para *sē'zēt*, “erguendo”. Não obstante, como Hasel (*Remnant*, p. 340, n. 454) ressalta, é muito difícil ver como um erro de escriba poderia mudar a redação mais simples, *sē'zēt*, para a

cente de seu povo, que restará da Assíria, de Cuxe, de Elão, de Sinear, de Hamate e das ilhas do mar.

12 *E ele erguerá um estandarte para as nações, e juntará os exilados²⁴⁹ de Israel; os dispersos de Judá se congregarão desde os quatro²⁵⁰ cantos da terra.*

13 *O ciúme de Efraim desaparecerá, e os opressores de Judá²⁵¹ serão eliminados; Efraim não terá ciúme de Judá, e Judá não oprimirá Efraim.*

14 *Voarão nos ombros dos filisteus para o mar; juntos saquearão os filhos do Oriente. Edom e Moabe serão aqueles para quem estenderão suas mãos, e os filhos de Amom, seu bando obediente.*

15 *O SENHOR golpeará²⁵² a língua do mar do Egito e acenará sua mão para o rio com seu vento açoitante.²⁵³*

redação mais difícil, *sēnit*. (BHS abandona essa sugestão e propõe ainda outra emenda.) Parece preferível aceitar que a omissão do verbo era idiomáticamente permissível em situações tais como esta. Young cita os Anais Hititas de Mursilis, II, col. III, linha 58, para uma construção semelhante.

249. Heb. *nīḫē*; Skinner diz que essa é uma forma pós-exílica, porém ocorre 21 vezes em Deuterônimo e Jeremias.

250. 1QIs^a não tem o número “quatro” (como faz Jó 37.3; 38.13). “Quatro” está presente em Ezequiel 7.2, e aparece nas versões.

251. O paralelismo do versículo 13 pareceria indicar que ambos os genitivos na primeira metade do versículo são subjetivos (ciúme pertencente a Efraim; opressores pertencentes a Judá). Entretanto, como Delitzsch ressalta, *šōrēr*, “opressor”, em todos os outros lugares assume um genitivo objetivo (p.ex., Am 5.12). É possível que o poeta tenha, conscientemente, introduzido uma variação aqui ou que este seja um exemplo de um genitivo subjetivo com *šōrēr*. A sugestão de Kaiser de que esta referência é ao cisma samaritano é muito estranha em vista do fato de que o ciúme e a opressão cerceiam todo o caminho da monarquia unida (2Sm 2.8–4.12; 19.40–20.2; 1Rs 4.7–19; 11.28; 12.1–20).

252. *ḥrm*, lit. “pôr sob interdição” (cf. Js 6.17,18), mas talvez possa ser lido *ḥrb*, “secar”; cf. LXX “fará desolado”.

253. “*yām*, “açoitante”, ocorre somente aqui. Se for correto, então é possível que se origine do árabe *āma*, “inflamar-se com calor interno”, assim “açoitante” ou “ressecante”. Cf. Targum “um golpe de seu poder (...) pela palavra de seus profetas”. Luzzato, Gesenius e Cheyne propõem ler *ōšem*, “poderoso” (cf. BHS, o qual nota que o último é endossado pela Síriaca e Vulgata).

*Ele o ferirá em sete leitões
e fará que alguém o acesse com sandálias.*

16 *Será uma estrada para o remanescente de seu povo,
os que restarem da Assíria,
como houve para Israel
no dia de sua saída da terra do Egito.*

Assim como a loucura de Acaz foi responsável pela derrota de Judá e sua última dispersão (8.6-8), assim a vinda do Messias resultará numa grande restauração do povo de Deus. Virão de todas as partes da terra (11.11), em um regresso tão dramático quanto o próprio Êxodo. Embora o sentido geral desses versículos seja claro, os detalhes não são suficientemente claros. O profeta está falando do regresso da Babilônia em 539? Se esse é o caso, o Messias não tinha ainda sido revelado e dificilmente poderia ser o estandarte ao redor do qual o povo se agrupou em ordem. De fato, Isaías está falando do Novo Israel, a Igreja, como os reformadores sustentavam (cf. Calvino)? Por certo que os crentes foram arrebanhados para o Messias, de todas as partes do mundo, e o versículo 10, numa forma remanescente de 2.2-4, parece começar a seção com uma referência às nações em geral. Não obstante, o enfoque principal da passagem parece ser sobre a nação histórica de Israel, de modo que alguém é levado a crer que ele aponta para uma grande colheita final do povo hebreu, tal como a referida por Paulo em Romanos 11. Se isso começou no movimento sionista, como muitos crêem, podemos olhar com antecipação para sua finalização última numa conversão para Deus em Cristo pela nação judaica.

A alegação de que a passagem é pós-exílica (Cheyne) ou ainda mais recente (Duhm, Kaiser) se baseia na pressuposição de que Isaías não poderia ter concebido um tempo em que os judeus seriam dispersos pelo mundo desconhecido. Esse ponto de vista ignora a inspiração do Espírito de Deus, mas também a própria introspecção que o profeta tinha das realidades políticas de seu mundo, às quais, a menos que fossem alteradas por Deus, resultariam em tal dispersão. Aliás, essa passagem é a complementação dos temas da seção cujo desenvolvimento se processa da seguinte forma: Acaz confia na Assíria a despeito da presença que Deus prometeu; a Assíria dizima Judá; mas a Assíria não passa de

um instrumento arrogante e Deus realmente está *com* seu povo. Portanto, Deus destruiria a Assíria e redimiria o seu povo, se seu caráter realmente é justo e fiel. Além do mais, a omissão de qualquer referência à Babilônia é injustificável, se a passagem foi escrita depois de 586 a.C.²⁵⁴

10,11. Tudo indica que esses versículos estão na forma de prosa e ambos começam com a fórmula: **acontecerá naquele dia**. Tais características sugerem que poderiam ter sido independentes um do outro e do contexto maior, mas que foram trazidos a esse ponto para ajudar como uma introdução geral, função que cumprem admiravelmente. Eles deixam bem claro que o Messias será o estandarte circundante, cujo remanescente será congregado na graça de Deus. Para além da revelação do Messias, qualquer regresso não passará de uma questão temporal cuja significação última está sempre em dúvida.

a raiz de Jessé será exibida como um estandarte é significativo por algumas razões. O contraste com 5.26 é uma delas. Ali Deus ergue um estandarte para chamar as nações para o desmembramento de seu povo. Aqui ele ergue outro estandarte para chamar seu povo ao lar. Uma vez mais, o profeta enfatiza a segurança de Deus. Ele não só manterá suas promessas feitas a seu povo, mas também manterá as promessas feitas ao filho de Jessé. Ainda que a mão de Deus venha a destruir, ela será finalmente usada para redimir. Essa verdade é sublinhada quando olhamos para a plena revelação do Messias em Jesus Cristo. A maneira pela qual ele foi levantado (Jo 12.32) é um testemunho da fidelidade de Deus tanto em castigar os pecados como também para tornar possível a redenção. Dessa forma, as nações vêm dessedentar-se no Deus que, em si mesmo, satisfaz seu amor e sua justiça, e nos abriu um caminho para sua presença.

o Soberano uma vez mais, uma segunda vez, [estenderá] sua mão expressa o poder de Deus na restauração. Os reis da terra podem reivindicar soberania para destruir os povos que os rodeiam, mas o Soberano pode arrancar a presa das mãos deles a seu bel-prazer. Além do mais, a genuína exibição de soberania está na redenção. Qualquer um pode des-

254. Sobre o argumento de Kaiser de que as referências à Assíria prejudicam o uso do final do séc. 3º a.C. ou do séc. 2º a.C., ver Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, p. 350 n. 2, o qual mostra que a Bíblia não confunde Síria com Assíria. Para uma discussão completa, ver G. Hasel, *Remnant*, pp. 343-48. Cf. também Mauchline.

truir, mas quem pode dar vida novamente? Essa é uma obra de Deus (cf. caps. 34 e 35; 48.14-22; 49.22-26; 62.10-63.9). Tampouco sem precedente é a fé nessa obra redentora de Deus. Uma vez ele demonstrou sua capacidade e desejo de salvar, a saber, no Êxodo (cf. v. 15). Portanto, há uma razão plausível para se crer, a despeito das diferenças esmagadoras, humanamente falando, que ele pode fazer isso novamente.

da Assíria (...) mar cobre o mundo então conhecido de uma maneira completa. Assíria e Egito eram as potências mundiais dominantes, uma ao norte e o outro ao sudoeste. O Egito foi aparentemente subdividido em três regiões: o Delta (*Egito*), o vale do Nilo (*Patros*) e Núbia ou Etiópia ao sul mais remoto (*Cushe*). *Elão* e *Sinear* se referem ao extremo sul da Mesopotâmia e Pérsia, enquanto *Hamate* fica ao norte da Síria, e *as ilhas do mar* ficam a oeste.²⁵⁵ Essa completude pressupõe que esses nomes não estavam sendo usados literalmente, embora os judeus estivessem finalmente dispersos muito amplamente.²⁵⁶ Ao contrário, o propósito é mais figurativo, tentando dizer que Deus é capaz de restaurar seu povo *desde os quatro cantos* (cf. v. 12).

12. Esse versículo parece dizer de forma poética o que os versículos precedentes dizem em forma de prosa. Os que regressaram saíram de todas as partes da terra. O paralelismo de Israel e Judá é significativo, visto que ele fala da visão de Isaías sobre o remanescente. Ele não subscreve a idéia de “as dez tribos perdidas” no sentido de que Judá meramente se tornou um novo Israel, enquanto o restante desaparece. O remanescente será uma restauração da completude.²⁵⁷

13,14. O profeta, tendo visualizado o regresso da população dispersa, agora retrata a restauração em termos das condições sobre o rei Davi. As duas partes do país serão unidas: Judá não mais dominará Efraim, nem Efraim se deixará motivar pelo ciúme de Judá. Além do

255. Gray vê “ilhas do mar” como uma frase tipicamente dêutero-isaística. Aliás, ela só aparece aqui e em 24.15. “Ilhas” propriamente ditas aparecem três vezes nos capítulos 1-39, nove vezes nos capítulos 40-55 e três vezes nos capítulos 56-66.

256. Cf. o Elephantine Papyri (*ANET*, pp. 491-92), o qual indica que um grupo de judeus estava na ilha de Patros, na fronteira do Egito e Núbia cerca de 409 a.C.

257. Cf. também os capítulos 40-65, onde a referência comum é a Israel e a Jacó, e não a Judá isoladamente (referências a Judá aparecem em 40.9; 44.26; 48.1; 65.9). Note a estrutura quiasmática do versículo, onde a primeira e a quarta frases são paralelas, como o são a segunda e a terceira.

mais, a antiga hegemonia israelita sobre o território subjacente será restabelecida. O Shephelah entre a parte montanhosa e a costa (*os ombros dos filisteus*) será reconquistado. Os povos de Moabe, Amom e Edom serão subjugados. Israel não mais viverá com medo de seus vizinhos. G. A. Smith denegriu esse quadro da submissão forçada como sendo indigno do grande profeta da paz. Entretanto, ninguém deve impor as idéias do século 19 d.C., de uma cessação mutuamente acordada de guerra, ao profeta do século 8º a.C. Aliás, a idéia de paz como resultado do acordo mútuo das nações não é uma idéia bíblica. A idéia bíblica (e de Isaías) é a de uma paz que resulta da submissão mútua a um Soberano dominador (p.ex., 9.3-6 [Ing. 4-7]; 63.1-6; Ap 19.11-16). Somente quando Deus tiver derrotado seus inimigos e os tiver submetido a si é que a visão de paz em 11.6-9 será uma possibilidade. A dificuldade que os hebreus tinham era admitir que eles também eram inimigos de Deus que tinham de se submeter a ele.²⁵⁸ Eles, como nós, desejavam ver-se como os queridos de Deus que podiam usar a Deus para a concretização de seus próprios propósitos políticos. Esse não é o quadro que Isaías está projetando aqui; antes, ele está dizendo uma vez mais que o pecado de Israel não pode destruir as promessas de Deus feitas a Israel.²⁵⁹ De uma maneira figurativa, ele aponta para o tempo vindouro de segurança interna e externa, similar àquela que conheceram sob Davi, mas assegurado por Um que é maior que Davi.

15,16. Ao concluir essa promessa de regresso, Isaías lembra o Êxodo.²⁶⁰ Como ele já fez uma vez, o Senhor golpeará²⁶¹ a *língua* (alguma baía ou golfo) dos egípcios, ou o mar Vermelho. Mas também golpeará o Eufrates, pois esse regresso será tanto da Assíria quanto do Egito. Ele enviará um vento causticante sobre ele, dividindo o rio em sete ribeiros ou leitões, para que o povo possa atravessar sem precisar recorrer ao uso de suas sandálias. O resultado será um caminho preparado para o

258. Ver 6.9-13; 8.14,15; 63.10; Lamentações 2.4,5; Oséias 13.4-8; Romanos 5.10; Colossenses 1.21; Tiago 4.4.

259. Não há ênfase sobre o arrependimento aqui e menos sobre a purificação (exceto o v. 13). Entretanto, sua necessidade é expressa bem claramente por toda parte (1.18-20; 4.2-4; 31.6,7; 35.8-10; etc.). A ênfase aqui é sobre a intenção e capacidade de Deus para restaurá-lo. Se ele não quer nem pode fazer isso, então não há esperança para Israel.

260. O livro amiúde se refere ao Êxodo: 4.5; 10.26,27; 35.8-10; 43.16,17; 50.2; 63.11,12.

261. Cf. n. 252 supra. Talvez o significado seja "secar".

povo de Deus regressar. É sempre assim. Deus fará um caminho onde o poder humano não terá eficácia. Nesse reconhecimento e dependência no gracioso poder de Deus está a esperança do mundo. O que não podemos fazer, ele o fará.

Uma palavra final precisa ser dita sobre passagens como essa. A menos que houvesse profecias genuinamente preditivas apontando para a salvação e restauração da nação judaica, é difícil entender como aquela nação reteve sua identidade e suas tradições quando outras não conseguiram. Se essas “profecias” fossem todas escritas depois do fato ocorrido, parece improvável que ainda existisse alguma nação sobrevivente para recebê-las. Ao contrário, nas palavras recentes de G. E. Wright: “É por causa de profecias tais como essa em que os hebreus como povo sobreviveram à destruição de sua nação e à aniquilação da maioria de seus irmãos e ainda permaneceram um povo para o Senhor”.²⁶² Em suma, por causa da confiança engendrada pelas promessas proféticas, os próprios sinistros que compeliram o mundo antigo ao extermínio conduziram Israel à transformação de sua fé, para que não mais existisse religião nacional, mas religião genuinamente universal.

4. CÂNTICO DE CONFIANÇA (12.1-6)

1 *Naquele dia você dirá:*

Eu te louvarei, SENHOR,

*porque, ainda que*²⁶³ *te iraste*²⁶⁴ *contra mim,*

*tua ira se desviou*²⁶⁵

e tu me consolas.

262. Wright, *The Book of Isaiah*, The Layman's Bible Commentary (Richmond: John Knox, 1964), p. 51.

263. *kî*. “porque”, normalmente tem uma função causal nesse cenário: um cântico de louvor com o *kî* introduzindo a razão do louvor. Mas o cantor não está louvando a Deus por causa de sua ira, o que o simples “porque” sugeriria. Ao contrário, o louvor é por toda a ação e seu resultado: furor, furor removido, em vez de conforto. Em inglês não é preciso acrescentar “ainda que” para que a idéia seja clara.

264. Skinner observa que a palavra *ānap*, para ira, não é usada em nenhum outro lugar pelos profetas. Ela, contudo, é usada pelos salmistas (2.11; 60.3 [Ing. 1]; 79.5; 85.6 [Ing. 5]) e se adequa inteiramente no cenário hinológico.

265. Na forma, *yāsōh* é idêntico ao jussivo, o qual deve ser traduzido por “vire as costas”. Entretanto, a forma abreviada não é usada exclusivamente para comunicar o jussivo. Principalmente nos Salmos, o jussivo tem uma força indicativa (Sl 11.6; 18.13 [Ing. 12]; 47.29; cf. GKC, § 109k).

- 2 *Eis que Deus²⁶⁶ é minha salvação;²⁶⁷
eu confiarei e não temerei.
Porque minha força e meu cântico²⁶⁸ é SENHOR Deus,²⁶⁹
e ele veio a ser minha salvação.*
- 3 *Com alegria, vocês tirarão água
das fontes da salvação.*
- 4 *Naquele dia vocês dirão:
Louvem o Senhor,
invoquem seu nome;
façam conhecidos entre os povos os seus feitos;
façam-nos saber²⁷⁰ que seu nome é exaltado.*
- 5 *Cantem ao SENHOR, porque ele tem feito coisas grandiosas;
que isso seja conhecido em toda a terra.*
- 6 *Gritem bem alto e cantem, ó habitantes de Sião,
porque grande em seu seio é o Santo de Israel.*

Um breve estribilho de louvor incorporando dois fragmentos mais breves (vs. 1b-2,4-6)²⁷¹ trazendo os capítulos 7–12 (ou 6–12) a uma

266. IQIs* tem 'el, "Deus", duas vezes. Kaiser toma o primeiro como a preposição "para, a, em", e lê "em Deus está minha salvação". Com base na Siríaca, BHK propôs 'al, "a". Outros comentaristas supõem que a redação em IQIs* seria uma ditografia.

267. Note que o nome de Isaías provavelmente signifique "Yahweh é salvação". Esse versículo parece expandir o significado do nome.

268. Comentaristas recentes têm ressaltado que alguém normalmente esperaria que "força" fosse seguida por um sinônimo como "poder" em vez de "cântico". Com base nesse fato, Kissane nota o árabe *zamara*, "proteção", e Young nota ougarítico *zmr*, "força". Não obstante, "cântico" se adequa muito bem ao contexto maior (como também em Êx 15.2, ao qual Is 12.2 parece aludir), e o apoio a "cântico" é forte.

269. Note o uso dos nomes divinos aqui. É como se o profeta usasse ambos de uma maneira concisa. Não só 'el é usado para o Deus dos patriarcas (Gn 14.22; 17.1; cf. também Is 40.18; 45.14), o Onipotente, o Salvador, mas também *Yah*, o Legislador, Aquele que revela a si mesmo (Êx 15.2). Esse uso é interessante em vista da teoria documentária. Os nomes são evidentemente subentendidos como sinônimos e por isso intercambiáveis. O MT tem "Yah" mais "YHWH" ("o SENHOR"). A LXX não tem "Yah", porém tem "o SENHOR"; Êxodo 15.2 tem "Yah", porém não tem "o SENHOR"; o Targum tem ambos, se "o Terrível" for uma paráfrase para "Yah", como tudo indica. Talvez a LXX represente o original, enquanto o MT seja uma combinação do original e de Êxodo 15.2.

270. "que este seja conhecido" é baseado no Qere, que é apontado como um participio Hophal. O Ketib parece ser um participio Pual, que em outros lugares significa "familiaridade".

271. Note que os versículos 4-6 mostram algo de um quiasma tríplice. O versículo 4a,b faz

conclusão apropriada. Por mais que alguém avalie a conclusão corrente a partir de Ewald (1840), de que o capítulo deve ser datado não antes dos tempos pós-exílicos, é óbvio que o capítulo foi escrito como uma conclusão aos capítulos antecedentes.²⁷² Há uma série de razões para tal asseveração. Entre elas, a principal é a de Deus como Salvador. Ao longo dos capítulos 7-11 há um apelo repetitivo dirigido à casa de Davi e a Judá para que lancem fora seu medo das nações que os cercam e focalizem sua atenção primordial em Deus, que é o Senhor das nações e é infinitamente fidedigno. Tal fidedignidade é sublinhada pela promessa de que, embora sua recusa em confiar resulte em derrota e desespero, não resultará em completa destruição de Israel como um povo. Embora Deus não esteja em obrigação externa de agir assim, ele os livrará das cadeias que suas próprias mãos forjaram. O capítulo 12 visualiza um tempo em que o povo terá chegado a conclusões apropriadas, as mesmas pelas quais Isaías se sentia pressionado, como resultado da graciosa atividade de Deus. As verdades se tornam ainda mais poderosas em razão de serem postas em linguagem lírica de culto, e não em mera prosa discursiva. E assim o ouvinte e o leitor não mais são observado-

paralelo com o versículo 6a,b, enquanto o versículo 4c faz paralelo com o versículo 5b, e o versículo 5d faz paralelo com o versículo 5a.

272. Ewald chegou a essa conclusão com base em questões estilísticas (vocabulário diferenciado), bem como no tratamento óbvio da restauração como um fato concretizado. Gray e outros propuseram uma data ainda mais tardia aos tempos pós-exílicos, por causa de sua afinidade com os Salmos "posteriores". Entretanto, como Kaiser ressalta, os fatores de linguagem não são suficientes para se negar a autoridade de Isaías, especialmente em razão da forma de datar os Salmos se tornar tema de um grande número de reavaliações à luz da literatura ugarítica (ver M. Dahood, *Psalms*, 3 vols., AB [Garden City: Doubleday, 1965-1970]). Kaiser, em vez disso, atribui o capítulo a outra mão que não é a de Isaías, visto que ele não vê cenário apropriado para isso na pregação de Isaías. Não obstante, há uma certa excentricidade nesse tipo de raciocínio. Por certo que, se todas as promessas de um regresso do exílio forem negadas ao "Isaias de Jerusalém", então não há lugar para o profeta lançar-se em um cântico de triunfo diante de tal perspectiva. Em contrapartida, se o capítulo 11 é autêntico a Isaías, então há razão plausível para ele incorporar tais materiais como fez em sua proclamação. Além do mais, o conteúdo geral do capítulo está estreitamente relacionado com toda a subseção, como demonstrado na exposição. (Cf. Kissane em endosso de uma origem em Isaías.) Se esse capítulo foi enfeixado por um editor bem posterior a Isaías, num consciente esforço para concluir e resumir os materiais que ora compreendem os capítulos 7-11, é muito estranho que não haja referência patente ao Messias, o qual exerce papel tão significativo naqueles capítulos. Seguramente, uma consciente tentativa de sintetização não o teria ignorado. Em contrapartida, se os materiais fluem todos do mesmo tempo, e o capítulo 12 for considerado meramente como um climax ao que já foi dito, mas não uma consciente sintetização, a ausência de menção ao Messias é compreensível.

res ou objetos de instrução. Agora são participantes envolvidos nos níveis tanto emocionais quanto cognitivos.

1,2. Aqui, a frase freqüentemente reiterada, *naquele dia*, assume um tom diametralmente oposto ao daquele encontrado em trechos tais como 2.20; 3.18; 4.1; 7.18,20,21,23. Ali o dia vindouro seria de medo; aqui, porém, como em 4.2; 10.20; e 11.10, seria um dia a ser esperado. Uma vez mais, o profeta sublinhou que o juízo não é a palavra final de Deus. Para todos os que quiserem, a promessa está além do juízo.

O foco central desses versículos, tanto quanto de todo o cântico, é posto sobre Deus. Isso é aquilo pelo quê Isaías vem apelando (8.12-23 [Ing. 9.1]; assim também 31.1,2; 33.17-22; 40.12-31; etc.). Sempre que Israel focaliza principalmente suas próprias necessidades, ele se vê em dificuldade para suprir tais necessidades como o alvo último de tudo mais, inclusive o Soberano do universo, tornando-se apenas um meio para tal fim. Essa atitude é uma prescrição segura para a hecatombe espiritual.

Por isso, louvor e ações de graças são essenciais para uma vida espiritual robusta, não porque Deus necessite deles como se fosse algum déspota neurótico, mas porque nós precisamos expressá-los. Só dessa forma podemos focalizar nossa atenção sobre o quanto temos recebido de um Pai amoroso, e nessa apreciação não mais tentar usá-lo como nosso servo (idolatria). Nesse sentido é que Kilpatrick (*IB*) diz: “Qualquer avivamento da religião que porventura venha ao mundo, ele será caracterizado por uma nova explosão de ações de graças.”

A fonte do louvor é a espantosa descoberta de que a ira de Deus já foi removida e que ele, outrora inimigo, agora veio a ser de fato uma fonte de ânimo e de terno apoio. Tal mudança não é uma mera mudança arbitrária de perspectiva por parte daquele que pode fazer o que bem quiser; 40.1 ajuda a realçar este ponto. Visto que a ira de Deus tem por base uma causa justa, e não é o resultado de ressentimento pessoal, o conforto de Deus só vem depois que o pecado e a iniquidade forem punidos. Já que nosso pecado é uma ofensa contra as leis do universo e contra o amoroso Autor da vida e bem-estar, ele não pode ser descartado e seus resultados meramente anulados, não mais que uma pessoa, num acesso de ira, ao dar um pontapé numa mesa, não pode esperar que a dor do pé passe de repente. Os judeus entendiam esse princípio, quando disseram: “É o sangue que faz expiação” (Lv 17.11; cf. também Gn

4.3-5). Assim pensavam os primeiros cristãos, como se lê em Hebreus 9.22: “Sem derramamento de sangue não há perdão para o pecado”. Por isso os pensativos ouvintes da palavra de Isaías entenderiam que algum tipo de sacrifício expiatório tinha de ser feito, e que a justa ira de Deus não desapareceria meramente, mas que de fato tinha de ser direcionada para outra vítima. Mas, quem pode tomar o lugar de outra pessoa? Miquéias faz as seguintes perguntas a todo judeu devoto: “Com que eu poderia comparecer diante do Senhor e curvar-me perante o Deus exaltado? Deveria oferecer holocausto de bezerras de um ano? Ficaria o Senhor satisfeito com milhares de carneiros, com dez mil ribeiros de azeite? Devo oferecer meu filho mais velho por causa de minha transgressão, o fruto de meu corpo por causa do pecado que eu cometi?” (Mq 6.6,7). Finalmente, a resposta a cada pergunta é *não!* Não obstante, o profeta ousa afirmar que há uma pessoa que pode tomar o lugar de todo o povo (53.10-12).²⁷³ Daí, o capítulo 12 formula uma pergunta por implicação. Como pode a ira de Deus converter-se em conforto? Onde virá o sacrifício expiatório? A pergunta não é respondida até que seja avaliada detalhadamente nos capítulos 40–55. Contudo, sua apresentação aqui prepara o caminho para a eventual resposta e força o leitor a começar a pensar sobre ela.

Eis que Deus é minha salvação expressa a verdade de que não existe salvação à parte de Deus. Não significa meramente *que* ele salva; ele *é* a salvação. Conhecê-lo é conhecer o livramento; e não conhecê-lo equivale a viver iludido acerca do livramento. Eis por que os profetas em geral, e Isaías em particular, amontoaram escárnio sobre as tentativas de achar livramento no poder deste mundo (30.1-5; 31.1-3; Jr 42.7-17; Ez 29.6-9; Os 5.13,14; 7.8-12; 8.8-10). A libertação, seja política ou pessoal, se encontra em Deus, ou jamais será encontrada. Isaías vem insistindo sobre tal compreensão da parte de seu povo. Agora ele prevê o dia em que finalmente se agarrarão à verdade.

eu confiarei e não temerei é o que Isaías estava tentando levar

273. A despeito de sua ênfase válida sobre os aspectos objetivos nacionais da salvação no AT, a teologia da libertação continua a manifestar uma válvula de escape frívola para o significado de expiação e arrependimento em favor do oprimido. Essa carência pressupõe que o pecado não está meramente do lado dos opressores, mas também do lado dos oprimidos, onde a servidão pode ser tanto subjetiva quanto objetiva.

Acaz a confessar em 7.2-9. Aliás, Acaz não pôde confessá-lo. Dominado pelo medo de Efraim e Síria, ele não pôde crer que Deus estava consigo. Como resultado, ele pôs sua confiança em uma aliança com seu inimigo máximo, a Assíria. Como pode Deus fazer com que Judá creia que ele realmente está com eles? Pois nunca conseguem abandonar seu orgulho e sua compreensão manipulada da religião e se tornar servos enquanto não são capazes de entregar-se a Deus. Por fim, Isaías percebe que tal mudança só será possível quando Deus, num ato de livre graça, comover-se em seu favor. Para os judeus, esse ato de graça estava no regresso do exílio em 539 a.C. Entretanto, houve uma demonstração máxima da livre graça de Deus em seu Filho. Não devemos nós confiar num Deus que, sem qualquer comprometimento prévio de nossa parte, oferece seu Filho em nosso lugar (Rm 5.8; 1Jo 4.9,10)? Só o medo, medo de que Deus não mantenha sua palavra, medo de renunciar o controle, pode impedir-nos de confiar.

Os que podem dar um salto sobre o abismo do medo é que descobrirão o que eles possuem no Senhor. Ele é sua força; é seu cântico; ele virá a ser sua salvação. Quando o crente se vê desamparado, então o poder de Deus se manifesta (Dt 7.6,7; 2Cr 12.9), e esse é um motivo para cantar. Não é acidental que o livramento no mar Vermelho resultou em um cântico, ou que a multidão congregada junto ao trono do Cordeiro estará cantando. Porquanto cantar é a expressão natural do espírito que se vê livre, e nenhum espírito é tão livre do que quando alguém descobre que seu destino não depende de seus esforços, mas, antes, do poder infinito do Onipotente (cf. 26.1-15).

3-6. O profeta então expande o escopo do cântico. Enquanto os versículos 1 e 2 se propunham dirigir-se mais ao interior, esses versículos se dirigem ao exterior. O mundo deve saber quem é Deus (2.1-4). Deve ser capaz de extrair a implicação correta da salvação do povo de Deus. Uma vez mais, esse é um tema que exerce domínio até os capítulos 40-55; ele, porém, se introduz aqui como uma forma de demonstrar de antemão a conclusão lógica da doutrina do profeta. Longe de confiar nas nações para sua própria salvação, Israel se destina a ser o veículo por meio do qual as nações poderão ir a Deus. Por mais que creiam, só há Um que pode reivindicar o título de o Santo, e ele é o Deus de Israel. Por isso só há Um em quem a salvação repousa.

O versículo 3 é um tanto difícil de determinar. De um lado, ele parece formar paralelo com os versículos 1 e 2, com sua ênfase na salvação jubilosa. Entretanto, ambos os pronomes naqueles versículos estão no singular (2ª pessoa no v. 1a, 1ª pessoa nos vs. 1b - 2), enquanto os pronomes nos versículos 3-6 estão no plural. Além do mais, pode-se afirmar que *tirarão (...) das fontes* significa manifestar ao mundo a salvação divina (Sl 116.13), nas áreas práticas da vida de alguém, como indicado nos versículos 4 e 5. O uso freqüente de água como uma imagem para a salvação é muito compreensível numa terra tão seca como Israel. O que a água é para uma terra ressequida, a presença de Deus é para alguém que se vê oprimido pelo pecado e servidão (8.6; 31.21; 35.6,7; 44.3; 55.1; Jr 2.13; Sl 42.2,3 [Ing. 1,2]; 46.5,6 [Ing. 4,5]; Jo 4.15; 7.37,38; Ap 7.17). É igualmente provável que a imagem do Êxodo aludida na passagem esteja saturada aqui com a idéia da provisão divina de água no deserto (Êx 17.1-7).

4,5. O versículo 4 tem muitos paralelos nos Salmos. Os Salmos 105.1 e o 148.13 são quase idênticos, mas o pensamento é também expresso em passos tais como 145.4-7. A ênfase aqui posta no nome do Senhor não equivale dizer que se deva associar algum poder mágico às letras ou sons particulares do nome divino. Ao contrário, ele se refere à reputação e caráter de Deus (cf. Mt 6.9). Portanto, invocar o nome do Senhor equivale adorá-lo com base no caráter fiel e libertador revelado em seu comportamento (1Rs 18.24). Daí, quando Abraão foi conduzido à terra prometida, ele “invocou o nome do Senhor” (Gn 12.8). Portanto, aqui Isaías prediz que o povo restaurado granjeará uma nova convicção do caráter santo de Deus, tanto que não só se lhe confiarão, mas também todos ao redor quererão saber o quê e como ele é. O mundo precisa saber que em contraste a todas as grandezas da criação (Is 2.12-17; 13.3,11,19; 16.6), o Senhor é o único que realmente é grande. Enquanto o mundo procurar exaltar-se, ele persegue um desejo por ninharia que eventualmente o exaurirá. Se ele, porém, reconhecer sua única glória, então achará bem-estar e gloriosa exaltação emanando daquele que é o único que pode propiciar isso (60.13,15).

6. Difícilmente seria coincidência que o versículo final dessa seção do livro se conclua com a frase *o Santo de Israel*,²⁷⁴ porque é esse

274. A frase “O Santo de Israel” ocorre vinte e nove vezes na Bíblia. Destas, vinte e seis

conceito que sublinha tudo o que foi dito até aqui. Como já ficou expresso, a santidade é a soma total dos atributos da Deidade. Fundamentalmente, ela denota aquilo que separa Deus da mera humanidade. O que Isaías descobrira de uma forma experimental foi qual era toda a fé de Israel, a saber, que o *único* Santo em todo o universo é o Deus de Israel. Além disso, porém, seu caráter, o conteúdo de sua santidade, o põe à parte. Pois esse caráter é radicalmente diferente dos ídolos. Ele é reto e puro, perfeito e verdadeiro. À luz de tudo isso, a maior loucura que uma pessoa pode cometer seria tratar este Deus como se trata um ídolo, um entre muitos que pudesse ser manipulado pelo adorador em ritos que nada expressem senão a impureza, que sirvam egoisticamente os motivos do adorador, uma força impessoal que tivesse pouco a ver com as realidades políticas do dia-a-dia. Tal curso só poderia levar à bancarrota (6.3). Mas precisamente por causa da natureza santa desse Deus – o Deus único –, há esperança (6.7,13). Porque sua unicidade significa que onde a humanidade é leviana e perversa, ele é fiel e verdadeiro. Daí, por causa da santidade de Deus, o profeta pode crer num dia por vir quando um povo restaurado, em celebração hilariante, se deleitará em sua única posse – o Santo. Tal convicção, por sua vez, aponta para o significado da auto-revelação de Deus: que ele, o Santo, pode habitar entre suas criaturas (Êx 40.34,35; Is 57.15; 66.1,2; Jo 1.14; 14.15,17).

estão em Isaías, treze nos capítulos 1–39 e treze nos capítulos 40–60. As três ocorrências restantes estão nos Salmos (71.22; 78.41; 89.19 [Ing. 18]). Se Isaías for dependente de literatura hinódica para o título, certamente ele fez a sua própria. Em contrapartida, Isaías poderia ter repetido o termo, de cujo fato ele entrou para o repertório poético. Cf. W. H. Schmidt, “Wo hat die Aussage: Jahwe der Heilige ihren Ursprung?” *ZAW* 74 (1962) 62-66.

B. DEUS: SENHOR DAS NAÇÕES (13.1–35.10)

I. O JUÍZO DIVINO SOBRE AS NAÇÕES (13.1–23.18)

a. JUÍZO SOBRE AS POTÊNCIAS MESOPOTÂMIAS (13.1–14.27)

(1) Introdução: Deus destrói o orgulho humano (13.1-18)

(a) A formação do exército de Deus (13.1-5)

1 *O peso¹ da Babilônia que Isaías filho de Amoz viu:*

2 *Levantem um estandarte sobre o topo de uma colina desnuda;
ergam-lhes a voz.*

Acenem a mão

e que entrem pelos portões dos nobres.

3 *Já ordenei a meus santos;*

*também já convoquei meus guerreiros para minha ira,
os que exultarão² em minha exaltação.*

4 *O som de uma multidão sobre os montes,
como um grande povo.*

*O som do estrondo de reinos,
nações congregadas.*

*O SENHOR dos Exércitos está formando
uma hoste para a guerra.*

5 *Estão vindo de uma terra distante,
dos confins dos céus,*

*o SENHOR e os instrumentos de sua indignação
para destruir toda a terra.*

1. O significado preciso de *maššā'*, "fardo" ["sentença"], não é claro. Amiúde é tomado no sentido literal de ameaça (cf. Scott; assim também H. S. Gehman, "The Burden of the Prophets", *JQR* 31 [1940-1941] 107-121). Cheyne, porém, ressalta que o termo não tem tons de ameaça em Zacarias 9.1; 12.1; Provérbios 30.1; 31.1; Lamentações 2.14; ou Jeremias 23.33. Por isso outros têm sugerido que o termo denota a elevação da voz, daí "oráculo" (Skinner; cf. KB). A verdade pode estar parcialmente entre esses. Com base em Jeremias 23.33, S. Erlands-son, *The Burden of Babylon*, ConBOT 4 (Lund: Gleerup, 1970), p. 65, sugere que o significado de "burden" é apenas um trocadilho sobre o termo que é apenas um sinônimo de "palavra"; cf. Isaías 2.1 e 13.1, onde *hāzā* é usado com *dāḥār*, "palavra", e *maššā'*, respectivamente.

2. 'allīz, "exultar", só aparece em Isaías (22.2 e 24.8, ambos comunicando a idéia de deleite desenfreado).

Como já se observou na Introdução, poucos estudos modernos do livro de Isaías fazem alguma tentativa de analisar a presente forma da profecia. Isso acontece porque se tem concluído que essa forma é simplesmente o resultado de um acidente histórico, seduzindo numerosos grupos de redatores, arquitetando todos os diferentes propósitos e visões da realidade. Como no presente caso, contudo, os materiais são muito mais coerentes do que geralmente se admite. Tampouco é necessário insistir que o livro foi primeiro escrito em sua presente ordem ou ao mesmo tempo com o fim de manter esse ponto de vista. Só é necessário permitir que o processo editorial final (por que não do autor?) foi executado com a intenção de criar uma visão não menos inspirada que aquela envolvida na conversação e escrita originais.

Os capítulos aqui em consideração requerem tal interpretação, pois as relações entre eles são claras e poderosas demais para que tenham vindo a lume apenas por acaso. Como já observamos (ver sobre 7.1-9), um tema central corre ao longo dos capítulos 7-39 – a fidedignidade de Deus. Afirma-se com freqüência que o tema maior do “Isaías de Jerusalém”³ é a inviolabilidade de Jerusalém.⁴ Mas isso não é verdade no tocante aos capítulos 1-39 em sua presente forma. Jerusalém só é inviolável se ela achar o lugar correto em que repousar sua confiança: o Deus vivo. Se ela a depositar em qualquer outro lugar, especialmente nas nações da raça humana, então será destruída. Tanto os capítulos 7-12 quanto os 36-39 defendem essa mesma tese. Acáz confia na Assíria, e o resultado prometido é destruição. Ezequias confia em Deus, e a Assíria é destruída. Entre esses dois segmentos vêm os capítulos aqui em consideração. São unidos por um tema comum: o Deus de Israel é o Senhor das nações.⁵ O destino delas está nas mãos dele (caps. 13-23); ele é o ator soberano no palco da história, não elas (caps. 24-27); confiar nas nações em vez de no Rei é pura loucura (caps. 28-33); os resultados finais são: confiança nas nações, um deserto; confiança em Deus, um

3. Termo usado para identificar o suposto autor das partes “originais” (as datadas antes de 700).

4. R. de Vaux, “Jerusalem and the Prophets”, em *Interpreting the Prophetic Tradition* (Cincinnati: Hebrew Union College; New York: KTAV, 1969), pp. 285-87.

5. Essa relação é a de “continuação”, o desenvolvimento de um tema para a conclusão ou sumário final. Cf. R. A. Traina, *Methodical Bible Study* (Nova York: *Biblical Seminary*, 1952), pp. 50-51.

jardim (caps. 34–35). Essa análise significa que os capítulos 36–38 não constituem um apêndice histórico aos materiais anteriores. São, aliás, o produto vivo das verdades ensinadas nos capítulos 13–35. Acabou fracassando no teste; Ezequias, porém, aprendeu as lições e, pelo menos inicialmente, passa no teste com marcas de louvor.

Daí, qualquer coisa que se diga sobre a origem última dos materiais, nesses capítulos, eles não nos vieram como uma miscelânea de idéias, lançadas juntas à deriva. Ao contrário, eles estão relacionados de tal maneira que formam uma afirmação coerente e compulsiva que demanda nossa atenção e resposta hoje como demandou outrora. Temos de confiar ou nas nações ou em Deus, e nenhum livro sobre a terra jamais justificará mais energicamente a necessidade de confiança em Deus.

Os capítulos 13–23 formam uma das unidades mais reconhecidas no livro de Isaías em virtude da repetição da palavra *maššā'*, “peso” (RSV, NIV “oráculo”), por toda parte.⁶ Além do mais, pelo menos à primeira vista, é como se todos os pronunciamentos fossem de ruína sobre os inimigos de Israel. Entretanto, um exame mais detido deixa claro que a situação é mais complexa; 14.1-4a; 17.4-11 e 22.1-14 são todos dirigidos a Judá, o último na forma de oráculo; 17.12-14 e 18.1-7 começam com “ai” em vez de “peso”, e não são claramente dirigidos a um povo (embora Etiópia apareça em 18.1). Além do mais, os “oráculos” não têm nenhuma ordem geográfica.⁷ Daí ser ainda mais imperioso tentar descobrir a função desse material na presente ordem do texto. Somente essa função pode explicar por que os materiais foram agrupados como estão nesse ponto.⁸

Delitzsch está indubitavelmente certo quando vê esses capítulos como que seguindo naturalmente a visão de Emanuel como governante dos reinos. Young também está certo quando observa que o pensamento é geralmente uma expansão de 10.5-34 com seu ataque contra o orgulho

6. Ver 13.1; 14.28; 15.1; 17.1; 21.1,11,13; 22.1; 23.1.

7. Cf. M. Weiss, “The Pattern of the ‘Execration Texts’ in the Prophetic Literature”, *IEJ* 19 (1969) 150-57, que convincentemente mostra que só uma grande imaginação poderia achar o mesmo padrão geográfico aqui, o qual existe nos textos egípcios de execração.

8. Mesmo que os segmentos sejam de datas amplamente diferentes, conclusão a que Erlandsson eficientemente chega sobre as bases metodológicas (*Burden*, pp. 86,87), deve ter havido um princípio organizador que levou os compiladores a agrupá-los dessa forma nesse ponto do livro.

próprio direito até quase um século depois de Isaías, e a ausência de uma referência à Assíria – têm levado muitos estudiosos a crer que esse segmento deve ser datado no mínimo não antes dos tempos exílicos quando a queda da Babilônia era iminente.¹²

Entretanto, esse ponto de vista não é necessário. Há razão plausível para se crer que a Babilônia, o centro cultural e comercial do mundo, bem antes do surgimento do império neo-babilônico, está sendo usada de uma forma simbólica mencionada supra para introduzir essa unidade que retrata Deus subvertendo a pompa e o orgulho nacionais (13.5, “desde os confins do céu”; 13.10, o escurecimento dos corpos celestes; 13.11, o mundo castigado por sua arrogância, etc.).¹³ A dominação cultural da Babilônia é indicada pelo grau de independência que lhe é admitida pela Assíria até sua revolta final que foi sufocada em 689. Mesmo Tiglate-Pileser III sentia a necessidade de ser coroado rei da Babilônia.¹⁴ Além do mais, foi durante o período de 720 a 708 a.C. que Sargão II perdera o controle da Babilônia e em cuja época Babilônia teria adulado sempre que possível (como ainda era o caso em 701 [39.1]). Portanto, uma vez mais Isaías teria advertido contra a dependência dessa falsa esperança.

Da mesma forma, os medos são usados para representar a destruição feroz e implacável (13.17,18). Muitos anos antes de o exército medo-persa de Ciro aceitar a rendição da Babilônia em 539 a.C., os medos foram reconhecidos pelos assírios como um azorrague.¹⁵

12. Skinner dá quatro razões para tal conclusão: (1) a Babilônia não era uma potência mundial nos dias de Isaías; (2) 14.1-3 tem Israel no exílio babilônico; (3) Isaías esperava que a queda da Assíria fosse seguida pelo cenário do reino messiânico; (4) o estilo forçoso e vindicativo não é de Isaías. Lindblom argumenta dizendo que todas as referências à conversão e/ou à destruição das nações são um resultado do ensino sobre o exílio e a pregação de “dêutero-Isaías” (*Prophecy in Ancient Israel* [Oxford: Blackwell; Filadélfia: Fortress, 1962], pp. 282-83).

13. Note quão pouco uma parte histórica da Babilônia está aqui como oposta a Jeremias 50 e 51.

14. Ver Erlandsson, *Burden*, pp. 87-92. Cf. 2 Reis 15.19, onde o trono babilônico chamado “Pul” é usado. Cf. também C. Boutflower, *Book of Isaiah, Chapters 1-XXXIX* (Londres: SPCK, 1930), pp. 93-103.

15. Ver Erlandsson, *Burden*, pp. 86-87. Aliás, foram os persas que derrotaram os medos, que pacificamente tomaram a Babilônia em 539. É difícil imaginar contemporâneos desses eventos não se referindo aos persas em vez dos medos.

Visto que a Babilônia estava sendo considerada como símbolo para a glória e orgulho da Mesopotâmia, e visto que a Assíria, a expressão particular daquele poder, foi plenamente tratada no contexto imediatamente precedente, só era necessário que o profeta em termos breves lembrasse seus ouvintes, em 14.24-27, a realidade corrente e dessa forma conectasse os símbolos com a realidade. Com efeito, pois, era desnecessário construir um oráculo desenvolvido contra a Assíria, visto que ela já tinha sido envolvida num oráculo contra a Babilônia.¹⁶

Há quatro seções maiores nos dois capítulos: 13.1-18, Deus Destrói o Orgulho Humano; 13.19-22, Destruição da Babilônia; 14.1-23, A Queda do Rei da Babilônia; 13.24-27, O Plano do Senhor para a Assíria.

1. De uma maneira inequívoca, esse versículo liga o oráculo, e os que seguem, a Isaías.¹⁷ Realmente só há duas alternativas para se entender esse segmento: ou ele é uma autêntica afirmação de um fato histórico, ou um autor posterior tentou fazê-lo parecer assim (Kaiser). Se este for o caso, é preciso perguntar por que alguém faria tal tentativa. Não seria porque o editor quisesse persuadir os leitores de que uma evidência do poder e autoridade de Deus é sua capacidade de revelar o curso dos eventos ao povo antes que tais eventos se concretizem (14.24,26,27; 41.21-27; 44.7,8; 45.20, 21; etc.)? Mas se de fato Isaías não falou essas palavras, o editor recorreu a uma farsa para provar uma verdade, algo patentemente contraditório numa religião que enfatizava a fidelidade como fazia a religião hebraica. Tampouco o fará dizer (com Gray) que alguém simplesmente pensou que Isaías o teria escrito, e inseriu a conjectura aqui. Teria sido desnecessário inserir a conjectura nesse ponto especial, a menos que se sentisse teologicamente importante inserir a autoria de Isaías aqui. Se o editor usou uma farsa conscientemente ou inconscientemente para a provar como uma “verdade”, então nossa aceitação da “verdade” se torna uma matéria de mera credulidade.

Em contrapartida, há boas razões para se aceitar a veracidade da afirmação. A Bíblia registra que Isaías, filho de Amoz, percebera que a Babilônia era a ameaça última para Judá (39.5-7). Além do mais, como já se observou, não é necessário crer que Isaías tivesse em mente um

16. Além do mais, na providência de Deus, o uso simbólico da Babilônia deu aos oráculos uma vigência e poder bem depois de eliminada a Assíria.

17. Ver supra, n. 1, para uma discussão do possível significado de *maššā'*.

quadro completo do império neo-babilônico de Nabucodonosor para fazer tais afirmações. Ele só precisava reconhecer que a glória da Babilônia era o símbolo legítimo da inimizade para com Deus e que a dependência daquela glória para o socorro contra a Assíria finalmente provaria quão letal fora a dependência da Assíria contra Efraim e Síria. Tal reconhecimento não viria à mente humana desamparada, mas tampouco demandaria de uma suspensão e substituição das faculdades humanas, como alguns comentaristas parecem aceitar que era preciso que ocorresse uma profecia preditiva.¹⁸

2,3. O oráculo começa com o quadro de uma convocação às armas. Numa figura a que Isaías recorre com frequência, uma bandeira magistral é erguida no topo de uma colina desnuda, onde pode ser vista de todos os lados (cf. 5.26; 11.10,12; 18.3; 49.22; 66.10). O exército é chamado a entrar *pelos portões dos nobres*, ou talvez “os portões nobres”. Em ambos os casos, a alusão é ao soberbo e elegante. A função desse exército será humilhar o orgulhoso (Tg 4.6; 1Pe 5.5; Pv 3.34). Isso, porém, não se adequa a qualquer exército. Esse foi convocado e congregado por Deus.¹⁹ Portanto, esses são guerreiros de Deus, a ele consagrados para a consecução de seus juízos e para a exultação em sua exaltação (v. 3). Embora a consagração se refira a certos ritos de purificação efetuados pelos soldados antes da batalha (1Sm 21.5,6), é mais provável que a referência seja apenas àqueles que são separados para o uso de Deus, quer concordem, quer não (10.6,7; 45.4-6; Jr 22.7; Jl 2.2,11).

4,5. Numa série de frases elípticas, sem a presença de qualquer verbo ou utilização de um participio de eminência, esses versículos comunicam o sentido de ruína velozmente colhida (5.26-30). Os *montes* referidos podem ser as cadeias Zagros paralelas ao rio Tigre, que formam a fronteira oriental da Mesopotâmia. Elas criam uma barreira natural contra os invasores vindos do oriente. É igualmente provável, contudo, que a referência não seja a montes, mas que são representantes

18. Embora Cheyne possa dizer que a dicção e estilo de 13.2-14.23 não são de Isaías, questões de dicção e estilo são notoriamente difíceis de controlar. Assim Erlandsson, *Burden*, pp. 238-253, chegou à conclusão de que a dicção é indistinguível de qualquer passagem “genuinamente” de Isaías. A probabilidade de que Jeremias 50,51 se derivou de Isaías também argumenta em prol da autenticidade do material como de Isaías.

19. Note o “Eu” enfático em hebraico. Quem convocou não é nenhum outro senão o próprio Deus.

de todas as barreiras naturais das quais se depende para segurança. Aqui, porém, o inimigo transpôs as barreiras e massas para o ataque final. Tampouco é essa uma mera escaramuça local. Esse exército chegou de todos os recantos da terra, inclusive dos mais distantes confins dos céus, do lugar onde a terra e o céu se encontram no horizonte (cf. Dt 28.49, “o fim da terra”). Uma vez mais, a ênfase recai sobre esse exército como instrumento de Deus. Quem está vindo? O Senhor e os “vasos” de sua ira. Esse é realmente o Senhor da história. Quão insensato é alguém depositar sua confiança num exército que não seja o do Senhor dos Exércitos.

(b) O dia do Senhor contra os soberbos (13.6-18)

6 *Lamentem, pois o dia do SENHOR está perto;
ele virá como destruição do Onipotente.*

7 *Por isso, todas as mãos penderão²⁰
e todo coração humano se derreterá.*

8 *Serão confundidos;²¹
dores e angústias se apoderarão deles;
eles se contorcerão como uma parturiente.
Olharão espantados uns para os outros;
seus rostos serão rostos de fogo.*

9 *Eis que vem o dia do SENHOR,
inclemente e transbordante com ira,
para devastar a terra com devastação,
para que seus pecadores²² sejam dela exterminados.*

20. Para usos semelhantes de “pender as mãos”, cf. 35.3; 2 Samuel 4.1; Jó 4.3; Jeremias 6.24; 50.43; Ezequiel 7.17; 21.12; Sofonias 3.16. Cf. também UT, 127:44,45, e Akk. *nadē aḥum*, “lançar as mãos”.

21. Como BHS elabora a frase, e Gray a entende, “Serão confundidos” pode ser parte de um verso cujo restante se perdeu. Embora o Targum e a Vulgata sigam o MT, a LXX supre o sujeito “os idosos”.

22. Kissane argumenta dizendo que o uso de “pecadores” é prova de que Judá era o foco original do capítulo 13 (cf. 1.28; 4.4; 33.14,15). Por outro lado, Scott sugere que o uso de “pecadores” aqui indica uma data tardia, depois de ser formulada a doutrina de um juízo final. Aliás, a maioria das ocorrências de *ḥṭ*, “pecado”, em Isaías aponta para Judá ou Israel. Isso não surpreende, visto que a maioria dos livros faz referência a eles. Não obstante, o contexto aqui endossa a idéia de juízo universal (cf. v. 11; *tēḥēl* sempre se refere ao mundo inteiro). Quanto à data, seguramente o anúncio de Amós, do juízo sobre os “pecados” de Damasco, etc., não é de uma data tardia nem pressupõe uma doutrina de juízo final.

- 10 *Até mesmo as estrelas nos céus e suas constelações²³
não derramarão sua luz.
O sol nascente escurecerá,
e a lua não dará sua luz.*
- 11 *Eu visitarei²⁴ a maldade na terra,
e sua iniquidade nos ímpios.
Repelirei a soberba dos arrogantes
e humilharei a exultação dos altivos.*
- 12 *Tornarei a humanidade mais escassa que o ouro,
e o gênero humano, que o ouro de Ofir.²⁵*
- 13 *Por isso farei abalar os céus,
e a terra se moverá de seu lugar²⁶
diante do furor do SENHOR dos Exércitos
e no dia de sua ira.*
- 14 *Como uma gazela fugitiva,
como um rebanho sem um pastor,
cada um voltará para seu povo;
cada um fugirá para sua própria terra.*
- 15 *Todo o que for encontrado ali será traspassado,
e todo o que for capturado cairá pela espada.*
- 16 *Seus filhos serão despedaçados diante de seus olhos;
suas casas, demolidas e suas esposas, violentadas.*
- 17 *Eis que eu despertarei contra eles os medos,
que não têm consideração pela prata
e não se deleitam no ouro.*

23. A forma singular da palavra traduzida “constelações” é *k^esil*, “Órion”. A tradição judaica mantém que Órion é um “néscio” (*k^esil*) que arrogantemente desafia a Deus e o encadeia nos céus.

24. *pāqad* é a atividade de um comandante fazendo inspeção. E assim pode denotar designação, castigo, mandamento ou simplesmente aparência. Aqui a idéia é de castigo.

25. Uma opinião recente coloca Ofir no leste africano. A procura de ouro de alta qualidade nessa área foi uma das razões das frotas de Salomão (1Rs 9.26-28). Note que o Targum, provavelmente sentindo que preciosidade tem a conotação de valor, faz a “retidão” mais preciosa que o ouro. Mas isso é contrário ao papel de toda a passagem.

26. A mudança da primeira pessoa, “Eu abalarei os céus”, para terceira, “a terra será removida de seu lugar”, causa constrangimento em alguns comentaristas que desejam emendar uma ou outra para fazer das duas um paralelismo exato. Entretanto, é igualmente possível que a variação mais leve fosse poeticamente plausível. Cf. Salmo 94.15.

18 *Os arcos farão em pedaços os jovens;*²⁷
pelo fruto do ventre não terão compaixão,
nem olharão com piedade para as crianças.

Essa passagem começa adequadamente com a palavra “Lamentem”, pois os versículos seguintes descrevem uma cena de terror – o Dia do Senhor (vs. 6,9; cf. também Jl 1.5,13,15). É um dia em que a força humana será desamparada, quando a própria criação tremerá, quando a capacidade quase ilimitada para a crueldade humana será refreada. Como outros profetas, Isaías sugere que a causa de tudo isso é a confrontação entre a supremacia de Deus e a sede de supremacia que está alojada no coração humano (v. 11; Am 5.18–6.8; Mq 5.10-15; Sf 1.7-16; 3.11; Ml 3.19-21 [Ing. 4.1-3]; Is 2.11,12,17). Tampouco significa que o Deus tirano não pode suportar nenhum rival. O apego humano pela supremacia desafia a ordem natural e desencadeia todos esses resultados, justamente como a quebra de uma lei física, produz dor e desordem.

6. Como a destruição do Onipotente é um jogo de palavras em *šdd*, igualmente a raiz de *destruição* e *Onipotente* (ver também Jl 1.15; Ez 1.24; 10.5; Rt 1.21; Sl 68.15 [Ing. 14]; Gn 49.25; Nm 24.4). O golpe será de tal natureza que somente Deus poderia tê-lo produzido.

7,8. O resultado imediato do ataque de Deus será completo desamparo e impotência. Diante do poder de Deus, toda jactância humana por grandeza se reduzirá a nada. Sua coragem os abandonará, e as armas cairão de seus dedos flácidos. Gritarão uns aos outros com agonia ante a indecisão e o reconhecimento. O reconhecimento será com base em que tudo em que depositaram sua confiança os abandonou e se encontram despidos e indefesos diante do olhar penetrante de Deus. Provavelmente essa vergonha de haver confiado em recursos errados explique os rostos chamejantes do versículo 8 (cf. Sl 25.1-3), em que o

27. A frase inicial do versículo 18 é difícil; lit. “E os arcos [fem.] dos meninos [fem.] farão em pedaços”. A figura de arcos fazendo pessoas em pedaços parece estranha à primeira vista. A LXX tem “Despedaçarão os arcos dos jovens”; enquanto o Targum tem “Seus arcos traspasarão os jovens”, ambos parecendo tentativas de suavizar o MT. Mas, com mais reflexão, o sentido se adequa perfeitamente ao contexto, e a personificação de armas é bem notória no mundo antigo, não menos importante na Assíria; cf. Young, que cita W. G. Lambert. *AFO* 18 (1957) 40.

terror é a única coisa que se esperaria pudesse produzir palidez (Jl 2.6). Tudo isso levaria o leitor moderno a perguntar: “Em que estou confiando para defender-me diante do Onipotente?”. Não pode haver outra resposta além do hino do escritor: “Vestido unicamente de sua justiça, sem culpa me encontro diante do trono”.

9-13. Esses versículos amplificam a natureza universal do juízo do Senhor. Uma vez mais, é o orgulho da humanidade que provoca essa hecatombe (v. 11b), de modo que também a natureza é apanhada pelos acontecimentos catastróficos. A tentativa dos seres humanos de serem independentes tem gerado ondas de colisão que por fim alcançam as constelações mais distantes. Na terra, o resultado imediato da avidez por luxo e poder é uma despovoação devastadora. O terrível tributo de morte da 1ª Guerra Mundial, quando praticamente uma geração inteira de europeus foi varrida, e a assustadora perspectiva de que uma guerra nuclear poderia deixar todo o hemisfério norte desabitado, é suficiente para tomar as afirmações dos versículos 9 e 12 fora da esfera da hipérbole e situá-las na esfera de princípios.

9. pecadores é posto numa posição enfática. A palavra comunica a idéia de um arqueiro que perde a mira. Assim se dá com o pecado, quer consciente, quer não. Ele significa a perda do alvo que Deus providenciou para nós. O resultado inevitável é devastação e destruição.

10. Um dos aspectos do dia do Senhor será a escuridão.²⁸ Os corpos celestes cessarão de brilhar e o mundo será mergulhado em terrível escuridão. Há algo inteiramente apropriado sobre isso, pois o mal sempre floresce nas horas noturnas (Jo 3.19,20). Daí, se o mal prefere as trevas, trevas ele terá. Além do mais, Deus é luz (1Jo 1.5; Sl 139.11,12), e os corpos celestes não passam de reflexos dele. (Em Gn 1.14,15, eles são chamados “luzeiros”.) Daí, quando Deus tiver subtraído do mundo sua bênção, é oportuno que as “luzes” se extingam (cf. Mt 27.45,46).

Provavelmente haja outra implicação dessas afirmações sobre os corpos celestes. Como já se observou nos comentários sobre o capítulo 2, a expressão última do orgulho humano é a idolatria, o pecado de fazer divindades à imagem humana. As figuras centrais nos panteões

28. Cf. Amós 5.18; Joel 2.2,31; 3.15; Ezequiel 32.7; Miquéias 3.6. Cf. também Mateus 24.29; Lucas 21.25; Apocalipse 8.12.

dos cultos idólatras eram os corpos celestes: sol, lua e estrelas. Esses corpos eram dotados de traços humanos, porém eram revestidos de poder super-humano que podia ser manipulado pelos seres humanos por meio de mágica. Por isso, seu culto era uma tentativa de projetar a humanidade nas estrelas a fim de fazer com que a humanidade fosse dona de seu próprio destino (24.21; 34.4,5; Jr 7.18; 8.2; 44.17,18,19; Ez 8.16-18). É nesse contexto que Isaías anuncia a extinção das luzes celestes no grande dia de Deus. Não há poder universal nas estrelas que os seres humanos possam captar para si mesmos. As estrelas são os refletores obedientes de uma Luz que está além delas (40.26).

11,12. Nesses versículos, o pecado do orgulho é diretamente identificado como sendo a causa da ira de Deus. A tentativa humana de alcançar o topo da condição máxima e independente será neutralizada e repelida. Aliás, a humanidade receberá o salário de seus próprios pecados. A ironia do comportamento humano é que esperamos tirar vantagem de outros sem que outros tirem vantagem de nós. Aliás, devemos esperar receber como troco o que temos feito (33.1). No dia de Deus todos os livros enfrentarão o balanço. Os resultados serão o oposto do que os soberbos esperavam. Em vez de a terra estar cheia da presença e glória do gênero humano, ela será esvaziada da humanidade. Esse é sempre o resultado daquilo que é tentado em desafio a Deus: o oposto do que foi tentado. Uma questão em foco seria mil anos do Reich de Hitler que terminou em completa destruição quase dez anos depois que o proclamou.

13. Esse versículo sintetiza o pensamento dos quatro versículos anteriores, indicando uma vez mais que Deus é o Soberano de todas as coisas, inclusive céu e terra, e que o pecado humano tem implicações cósmicas.

14-18. Nesses versículos há uma volta mais em direção desta imagem profana, com ênfase especial sobre a selvageria com que a cidade soberba será soterrada. Com frequência é difícil para os norte-americanos, por estarem bem distanciados de guerras constantes tanto no tempo quanto em distância, compreenderem por que grande parte do mundo é tão apática diante da crueldade quase casual. A violência no massacre de My Lai foi, em parte, uma recusa de crer que “nós” podíamos fazer tal coisa. Mas, de fato, guerra prolongada e frustrante normalmente resulta em crescente preocupação com a dor e o horror, e as pessoas do

Oriente Próximo, para as quais o livro de Isaías foi escrito, entendiam (e entendem) isso perfeitamente bem. Não equivale dizer que Deus se sente feliz com os transtornos de tais acontecimentos, ou que ele deseja que seja assim (Gn 6.5,6,11,12). Equivale dizer que o edifício da soberba humana eventualmente lança indivíduo contra indivíduo, nação contra nação, de tal maneira que a mais terrível selvageria é o resultado último. Deus só quer que seja assim no sentido em que ele criou o mundo de causas e efeitos onde a negação dele e de seus caminhos nos leva inevitavelmente à autodestruição.

14. Esse versículo descreve a luta que ocorre quando um exército se move ao ataque contra uma grande cidade. Sua glória e ofertas de riqueza atraem muitas pessoas de regiões circunvizinhas. No Oriente Próximo, teriam vindo de muitos pequenos estados e de numerosos grupos étnicos. Mas quando a cidade se desintegra sobre eles, rapidamente compreendem que suas ofertas eram fúteis e seu único refúgio real está entre seu próprio povo.

15-18. Os refugiados enchem as estradas, porquanto estão bem conscientes do que um exército saqueador pode lhes fazer. A pilhagem (v. 16) é suficientemente ruim, porém pior ainda são a rapina e a casual sede de sangue. Um soldado sozinho pode levar um grande butim; de modo que logo se torna impossível libertar-se de algum instinto violento que porventura tivesse nutrido na campanha (v. 17).

17. Os *medos* eram um povo do que agora é o Irã central, no oriente da Mesopotâmia. Habitavam os montes Zagros nos platôs altos no oriente da cordilheira. Bem antes de 836 a.C., os assírios se referiam a eles como adversários.²⁹ Embora os assírios se vangloriassem de dominar os medos, nunca ocuparam a capital meda de Ecbatana e foram os medos, juntamente com os babilônios, que destruíram os últimos vestígios da Assíria em 609. Visto terem sido os medos e os persas que destruíram Babilônia em 539, muitos estudiosos crêem que essa referência é àquele evento, e portanto teria sido escrito mais ou menos naquele tempo. Não obstante, é igualmente significativo notar que Isaías não faz menção dos persas, que foram o principal fator na derrota

29. D. Luckenbill, *ARAB*, I:206. Cf. também Boutflower, *The Book of Isaiah, Chapters I-XXXIX* (Londres: SPCK, 1930), pp. 87,88. Ele nota que os assírios chamavam os medos de "poderosos", uma rara honra atribuída, pelos assírios, a um inimigo; cf. 13.3.

em 539.³⁰ Parece inconcebível que alguém que escrevesse no século 6º pudesse fazer uma omissão tão óbvia. Em contrapartida, é bem possível que Isaías de Jerusalém, escrevendo em fins de 700, conhecesse algo da terrível reputação dos medos e os usasse como figura da impiedosa destruição que caracterizaria o Dia do Senhor, sem a intensão de uma predição específica.³¹

(2) A destruição da Babilônia (13.19-22)

19 *Babilônia, a jóia dos reinos,
o esplendor do orgulho dos caldeus,
será subvertida por Deus
à semelhança de Sodoma e Gomorra.*

20 *Ela não viverá ali para sempre;
não habitará ali por gerações intermináveis.
O árabe não armará ali sua tenda,
e os pastores não repousarão ali.*

21 *Mas os animais uivantes se deitarão ali,
e as corujas encherão suas casas.
As filhas da avestruz ali habitarão,
e ali os bodes saltarão.*

22 *Os chacais habitarão entre suas fortalezas³²
e as hienas, em seus palácios exóticos.
Seu tempo está chegando,
e seus dias não se prolongarão.*

Nesse segmento, Isaías traça um contraste forte (como nos caps. 24 e 34) entre os resultados temporais do orgulho humano e os resultados finais. Como já se argumentou supra (ver sobre 13.1), a Babilônia, nos fins de 700 a.C., era a vitrine do mundo antigo. Ela emergira cultu-

30. Cf. Gray.

31. Kissane cita 2 Reis 17.6; 18.11 como endosso de tal possibilidade. Erlandsson, *Burden*, pp. 91,164-65, e Boutflower, *Book of Isaiah*, pp. 89,90, especulam que Isaías tinha em mente a violenta conquista de Senaqueribe contra a rebelde Babilônia em 689 a.C., e Boutflower sugere que os medos poderiam ter-se envolvido nesse evento. Mas a interpretação figurada do oráculo anula a necessidade de tal sugestão.

32. O MT *'almānôt*, "viúvas". Provavelmente um jogo de palavras com *'armānôt*, "fortalezas", indicando que as fortalezas não passam de viúvas desalentadas. Mas é possível que seja apenas uma questão de dialética (um *l/r* intercambiável); a LXX "ali"; o Targum "castelos".

ral e economicamente superior às cidades assírias do norte, e também era proclamada por sua soberania política. Daí, a Babilônia era a imagem ideal para a utilização do profeta enquanto buscava demonstrar quão fútil é a grandeza da glória humana contra o Santo de Israel. Indubitavelmente, o inspirado reconhecimento de que a Babilônia era o inimigo máximo de Judá o impelira nessa direção, mas a principal função da Babilônia é de caráter figurativo nesse ponto. Essa interpretação tem seu endosso no fato de que a Babilônia não foi abandonada em 689, quando Senaqueribe pôs abaixo a rebelião babilônica com uma violência tal como a descrita nos versículos anteriores (vs. 14-18), nem a conquista pacífica de Ciro em 539 a.C. Por certo que a Babilônia, a jóia das nações, foi eventualmente abandonada e assim é ainda hoje. Dessa forma a profecia de Isaías tem se cumprido com uma vingança, mas o cumprimento é mais um princípio do que um evento específico. Pois tais verdades se aplicam igualmente a Nínive e a Assur, tanto quanto a Babilônia. O monumento da glória e realização humanas, a cidade imperial dispersa, não tem permanência em si mesma, e em que dia virá o próprio peso de sua glória se volverá contra ela e a deixará desolada.³³ Somente quando a glória é um dom de Deus é que haverá frutificação e deleite contínuos (35.1,2; 60.1-22, especialmente 1-3,13,19).

19. Para Isaías, Sodoma e Gomorra eram o paradigma para aquilo que ele percebia estar acontecendo no mundo. Como Sodoma e Gomorra, em seu orgulho e sofisticação, as culturas de seus dias também seriam como elas na experiência da destruição divinamente enviada (1.9,10; 3.9). O NT segue essa diretriz especialmente em relação ao tempo do fim (Lc 17.28,29; Rm 9.29; 2Pe 2.6-10; Jd 7; Ap 11.8).

20. Como o versículo 12, esse versículo fala da ausência de população humana. O ponto não seria refutado, se de tempos em tempos as tendas beduínas fossem armadas nos confins do que outrora foi Babilônia. O ponto é que a humanidade não pode sustentar-se por si mesma. Ela não pode esperar em sua própria força para produzir tudo, mais e mais, até que encha a terra. Sempre chega o dia, entre guerra, fome ou

33. Cf. o poema de Browning, "Ozymandias", baseado na inscrição de um dos faraós egípcios, Ramsés II. Assim também as arrogantes reivindicações à soberania sobre o mundo inteiro, feitas pelos monarcas assírios (cf. os anais de Assurnasirpal, p.ex., em Luckenbill, *ARAB*, I:138-141), jazem sepultadas nos entulhos de Nínive por vinte e cinco séculos.

peste, quando a porção auto-suficiente da humanidade se depara com sua insuficiência. Muito mais, em sua mercê, Deus tem permitido que a lâmpada passe a outras civilizações, mas quando nos movemos mais e mais em direção a uma sociedade global, o peso da Babilônia se torna mais e mais a palavra anunciada a toda a terra. A glória *de Deus* encherá a terra, não a glória da humanidade. Se não aprendermos isso voluntariamente, teremos que aprendê-lo involuntariamente.

21,22. Embora a identificação precisa de muitos dos animais mencionados nesses versículos seja difícil,³⁴ o sentido geral é bastante claro. Esses são animais que habitam lugares escuros e solitários. Há algo vagamente ominoso em muitos deles. A cidade poderosa jaz em silêncio, exceto para os pios e lamentos dos habitantes noturnos. Os palácios aprazíveis e as fortalezas poderosas vieram a ser igualmente o lar dos chacais e hienas que só podem alimentar-se das carcaças deixadas para trás, quando os leões tiverem comido até empanturrar-se. Como caíram os poderosos!

(3) A queda do rei da Babilônia (14.1-23)

(a) Livramento prometido (14.1-4a)

1 *Pois o SENHOR terá compaixão de Jacó,
e tornará a escolher Israel,
e os fará descansar³⁵ em sua própria terra.³⁶
Os estrangeiros se juntarão a eles;
serão congregados à casa de Israel.*

2 *Povos os tomarão e os levarão ao seu próprio lugar,
e a casa de Israel os possuirá³⁷ na terra do
SENHOR como servos e servas.*

34. Note uma obra-padrão tal como a de F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands* (Leiden: Brill, 1960).

35. O Hiphil de *nūah* significa “humilhar depois de haver sido apanhado do chão”. Cf. Josué 6.23; Juízes 6.18,20; 1 Samuel 6.18.

36. Kaiser sugere que *qāmā*, “solo, terra”, pode ter tido alguma das conotações de nossa palavra “lar”. Cf. Ezequiel 37.14.

37. *hiṭnāhal*, “possuir”, é um termo técnico legal normalmente aplicado à terra (Nm 32.18), mas aqui é aplicado aos próprios opressores. Os judeus tomarão posse de seus inimigos como uma herança (Lv 25.46; cf. 57.13).

*Farão cativos seus captores,
e exercerão domínio sobre seus opressores.*³⁸

3 *Naquele dia, quando o SENHOR lhe tiver dado descanso de seu sofrimento, da perturbação*³⁹ *e do duro serviço que lhe foi imposto,*⁴⁰

4 *a você erguerá este motejo*⁴¹ *contra o rei de Babilônia,*⁴² *e dirá:*

Na segunda parte da carga da Babilônia, o elemento maior é o cântico de motejo, versículos 4b-21, regozijando-se sobre a queda do arrogante monarca da cidade. Como tal, ele constitui uma poderosa particularização das afirmações mais gerais do capítulo 13. Nenhuma pessoa particular é nomeada, nem é claro o que está em pauta (ver sobre v. 4a), mas o poema faz com que a destruição do orgulho e a arrogância humanos seja muito mais clara ao personificá-la dessa forma. Entretanto, o cântico em si é interrompido por afirmações iniciais e finais que põem o cântico em seu contexto apropriado. É Deus quem se insurge contra a Babilônia (vs. 22,23), e ele age assim não simplesmente porque a criatura não pode exaltar-se contra seu Criador, mas porque, em sua arro-

38. Embora o versículo 1 seja claramente poesia, e os versículos 3 e 4a sejam claramente prosa, a forma do versículo 2 não é clara. As duas últimas linhas exibem paralelismo poético, mas as duas primeiras não.

39. 'šb, "perturbação", é perturbação que atormenta, enquanto 'ml é perturbação que humilha (cf. 10.1).

40. Lit. "que foi operado [participio Pual] em você", uma frase incômoda, porém uma alusão direta a Êxodo 1.14.

41. *mššl*, "motejo", conotava originalmente uma comparação poética, a qual mais tarde tornou-se uma comparação zombeteira, e finalmente uma parábola ou provérbio (cf. Nm 23.7; Dt 28.37; Pv 1.1; Hc 2.6). Por isso uma pessoa ou nação que chega a um fim ruim é usada como um exemplo a outros.

42. O uso de "rei da Babilônia" tem sido significativo para datar o poema. Durante o tempo em que a Igreja aceitou a possibilidade de profecia preditiva, não se percebeu nenhum problema. Mas, com o surgimento do ceticismo nessa direção, propôs-se que o título era prova de uma data pós-exílica (p.ex., Duhm). Mais recentemente, contudo, foi proposto que, embora a frase "rei da Babilônia" seja "indubitavelmente" tardia, o poema propriamente dito se relaciona melhor com os monarcas assírios, e que "rei da Babilônia" é uma mudança editorial posterior (H. Barth, *Die Jesaja-Worte in Der Josiazeit*, WMANT 48 [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977], pp. 136-38). Entretanto, não é necessário tomar o título como uma edição posterior nem é necessário renunciar o elemento preditivo. Teria sido possível que Isaías, sob a inspiração do Espírito, reconhecesse a ameaça da Babilônia a longo prazo (como o cap. 39 certamente o descreve agindo assim), e usou os imperadores assírios como modelo para o tipo de orgulho que teria simbolizado a Babilônia.

gância, o poder do mundo mantém cativas pessoas a quem Deus prometeu redimir (11.11-16) e por meio de quem ele pretende abençoar o mundo (11.1-9; Gn 12.2,3; 18.17,18). Daí, a ira de Deus é não só negativa quando é contra o pecado, mas também positiva quando é contra aquilo que bloqueia a via da bênção.

A visão apresentada nos versículos 1-4a é de esperança. O resultado da destruição da Babilônia será o livramento prometido. Embora a falta de confiança de Israel em Deus o fará voltar à servidão, como outrora no Egito, contudo Deus não o abandonará. Embora a glória do mundo e o pecado de Israel se enfileirem contra ele, contudo continuará sendo-lhe fiel e o restaurará, não só porque o ama, mas também por amor de seu próprio nome presente no mundo (Os 11.8-11; Mq 7.8-10; Ez 36.32-36; Is 60.1-3). Como Delitzsch comenta, esses breves versículos contêm a mensagem dos capítulos 40-66 em poucas palavras.⁴³ Eles ressaltam as idéias e eventos intervenientes e relembram o leitor (como em 2.1-4 e 4.2-6) do propósito último de Deus de abençoar.

1,2. Esses versículos formam uma espécie de epílogo ao capítulo 13 como mostra o *kî* inicial, “porque”. A babilônia – o opressor – será destruída por causa da compaixão que Deus tem por seu povo. A visão do profeta não se limita a Judá. Deus se lembrará de todo seu povo, como o indica o paralelo usado: *Jacó e Israel*.⁴⁴ A analogia com o Êxodo é muito clara ao longo dos versículos. Como Deus uma vez escolheu Israel no Egito de outrora, ele o escolherá novamente na Mesopotâmia

43. Em virtude dessas similaridades com os capítulos 40-66, bem como com Zacarias 1.17; 2.13-16 [Ing. 9-12], tem sido costumeiro datar esses versículos como sendo pós-exílicos, ou em tempos posteriores (cf. W. Eichrodt, *Der Herr der Geschichte. Jesaja 13-23 und 28-39*, BAT [Stuttgart: Calwer, 1967], que faz referência ao efeito constritor do último horizonte judaico). Não obstante, a evidência em prol desse ponto de vista não é forte. Como Kissane ressalta, mesmo que alguém aceite a teoria dêutero-Isaías, não há razão por que um parágrafo tal como esse mais antigo de Isaías não possa ter fornecido a estrutura para os conceitos posteriores do escritor. Quanto à evidência de que o conceito de proselitismo era pós-exílio (Skinner entre outros), pode-se ressaltar que os capítulos 2 e 11 distintamente antecipam essa idéia, como faz Josué 6.25; Rute; e 1 Reis 8.41-43. Do lado positivo, como já se observou, essa passagem contém o importante elo teológico que mostra como o julgamento do orgulho humano se adequa ao propósito histórico mais amplo de Deus. Sem esse elo, ambos os capítulos, 13 e 14, deixam de ter significação dentro da pregação global de Isaías: confiança nas nações – destruição e cativo; confiança em Deus – livramento e abundância.

44. Esse uso é especialmente proeminente nos capítulos 40-49, mas cf. também 10.20; 27.6.

(Dt 4.37; 7.6,7; Sl 135.4). Essa eleição não fala tanto da condição de Israel diante de Deus, quanto da experiência que Israel individual teve dele. A escolha que Deus fez de Israel para ser o portador da aliança estava fixada na promessa que Deus fez a Abraão. Mas qualquer grupo ou geração específicos daquele povo tinha que receber para si mesmo a escolha (2Pe 1.10). Aqui, o profeta lembra a seus ouvintes, do presente ou do futuro, que qualquer castigo que viesse não significava necessariamente abandono. Deus uma vez mais escolherá. Assim se dá com a Igreja. Os propósitos de Deus para ela permanecem imutáveis. Mas como a Igreja tem experiências de Deus, em qualquer geração, dependerá do caráter daquela geração de cristãos. Isso é muito certo: qualquer que seja a servidão a que a Igreja venha cair, Deus a escolherá novamente.

O resultado da escolha será que Israel será humilhado novamente em seu próprio solo. Mas haverá mais que uma mera restauração do *status quo*. Outro fator será acrescentado. Ora, em vez de Israel aliar-se a forasteiros, os forasteiros é que serão acrescentados a Israel. O fato, pois, é que as mesas serão viradas. Israel não será dependente das nações; as nações é que serão dependentes de Israel (2.3; 60.1-3; 61.5-7). A linguagem em que essa reversão é declarada tem causado perplexidade a muitos comentaristas cristãos. Eles vêem a idéia de reduzir os gentios a escravos como um sentimento indigno. Daí, os comentaristas mais antigos (mas também Young) enfrentam a tendência de espiritualizar a passagem, dizendo que ela se refere à Igreja e a seu domínio sobre toda a terra. Estudiosos mais recentes geralmente a descartam como uma expressão infeliz de nacionalismo judaico tardio. Mas não é necessário aceitar tal posição. Essa linguagem pode ser tomada como uma expressão figurada da convicção inspirada do profeta de que a presente relação entre Israel e as nações nem sempre seria atingida. O orgulho das nações era passageiro, mas a glória do Deus de Israel era interminável, e chegaria o dia em que o temporal se curvaria ante o eterno.⁴⁵ Seguramente, isso tem acontecido. Marduque, Baal e Quemos estão mortos, Yahweh, porém, vive. De igual modo, a Assíria e a Babilônia há muito se foram das páginas da história, o povo de Israel, porém, continua vivo.

45. Dizer que isso nada mais é que nacionalismo judaico tardio pressupõe que o recente interpolador era ignorante quanto às expressões mais generosas de outras partes do livro (2.3,4; 24.14,16; 56.6-8), enquanto se observa com freqüência que os interpoladores eram mestres em combinar os vários segmentos do livro em um todo.

3,4. Aqui uma vez mais se efetua a analogia com o Egito. O Senhor aliviará da dor, da perturbação e do serviço duro; em suma, da escravidão. Em sua graça, as mesas serão viradas, de modo que os escravos, anteriormente humilhados, ficariam sobre o rei prostrado, outrora tão poderoso. Esses versículos dão segmento ao tema do cuidado divino pelos humildes e sua oposição aos que se têm exaltado. Seu dia é em favor dos humildes e contra os poderosos. Naquele dia, ele promete fazer repousar seu povo em sua própria mão (28.12; 32.18; Dt 12.9; 2Sm 7.1; 1Rs 8.56; Sl 95.1; Mq 2.10). É uma expressão daquele alívio de seus inimigos que lhes possibilitará zombar dos mesmos que zombaram deles. Kaiser comenta que tal atitude é contrária aos princípios do NT, contudo é a mesmo tipo de situação que se diz da Babilônia no livro do Apocalipse (18.1-24). Embora seja incumbência dos cristãos nutrirem preocupação pelos inimigos e buscarem reconciliação com eles, nada na fé cristã diz que devemos ficar tristes quando os que negam a Deus e procuram destruir seu povo são subvertidos.

4a. o rei da Babilônia. Como já se observou, o cântico parece ser uma particularização das afirmações mais gerais do capítulo 13. Sendo esse o caso, é provável que seja fútil a tentativa de identificar uma figura histórica precisa. Isaías está usando uma representação concreta para discutir a natureza e o fim do orgulho humano. Não obstante, não tem havido escassez de tentativas na identificação. A tendência de todas elas é tropeçar no fato de que nenhum personagem pode ser achado nos eventos, cuja vida corresponda plenamente à dos indivíduos no cântico. Nenhum dos reis do império neo-babilônico (p.ex., Nabucodonosor ou Nabonides) se adequa, nem qualquer dos reis assírios dos dias de Isaías (Sargão II ou Senaqueribe), embora os últimos reis certamente tenham despertado o mesmo tipo de ódio entre as pessoas que esse poema descreve. O fato de que Tiglate-Pileser, bem como Sargão e Senaqueribe, se denominaram “reis da Babilônia”⁴⁶ tornaria mais fácil para Isaías padronizar sua figura representativa de acordo com esses grandes tiranos, mas não há indicação de que ele tivesse em mente uma pessoa em particular.

46. Assim Erlandsson, *Burden*, p. 88, citando J. A. Brinkman, “Merodach-Baladan II”, em *Studies Presented to A. Leo Oppenheim* (Chicago: University of Chicago, 1964), pp. 12,20-22. Note também que Sargão II, o rei que completou a destruição de Samaria e esmagou as forças combinadas do ocidente em Rasia, em 920 a.C., morreu no campo de batalha, algo inaudito para um monarca assírio. Ver sobre os versículos 16-18, a seguir.

(b) Cântico (14.4b-21)

(i) *Paz na terra e confusão no Sheol (14.4b-11)*4b *Como chegou ao fim o opressor!**Como a fúria⁴⁷ terminou!*5 *O SENHOR espatifou o bastão dos ímpios,**a vara dos governantes*6 *que em sua ira mataram o povo,**que golpearam sem cessar,**subjugando em seu furor as nações,**perseguindo⁴⁸ sem restrição.*7 *Toda a terra repousa⁴⁹ e jaz em paz,**prorrompem em cântico.*8 *Até os pinheiros se regozijam sobre você,**e os cedros do Líbano:**Visto que você foi derrubado,**nenhum lenhador se insurge contra nós.*9 *O Sheol embaixo está em tumulto por sua causa**para saudar sua chegada;**por sua causa ele desperta as sombras,**todos os líderes⁵⁰ da terra;**levantando-se de seus tronos,**todos os reis das nações.*

47. O significado do MT *maq̄hēbā* é desconhecido. À luz de sua posição na sentença, teria um significado paralelo a “opressor”. Soluções têm seguido três cursos gerais: (1) Presume que o *d* é um erro, em vez de um *r* original, e que a palavra era *marhēbā*, “fúria”. IQIs^a endossa essa leitura, e a adotamos aqui. (2) Extraí o radical do Aram. *dhb*, “ouro”, sendo a palavra aqui um substantivo, “coisa dourada”, talvez “cidade” (assim AV). (3) Busca um radical semelhante, como *d’b* ou *db’*, que produziria algum significado tal como força, etc. Cf. H. Orlinsky, “*Madhebah* in Isaiah 14.4”, *VT* 7 (1957) 202-203; cf. também Delitzsch.

48. *murdāp*, “perseguindo”, é amiúde emendado a *mirdaṭ*, “pontapé” (de *rdh*; assim KB, p. 564), para concordar com *rōdeh*, “pisar, subjugar”, a primeira palavra na linha. Mas como um substantivo tipo Hophal significa perseguir ou perseguição, *murdāp* é um paralelo adequado sem emenda.

49. Sobre *sāqaṭ*, “descansar da opressão”, cf. também Juízes 3.30 e Jó 3.26.

50. Lit. “rams”, um termo de natureza amiúde aplicado a líderes humanos, como uma expressão de potência e autoridade (cf. Jr. 50.8; Zc 10.3).

- 10 *Todos eles responderão,
e lhe dirão:
Você também está fraco como nós,
você se tornou como nós.*
- 11 *Seu orgulho foi derrocado no Sheol,
ao som⁵¹ de suas harpas.
Gusanos se espalham debaixo de você,
e os vermes são sua cobertura.*

Há concordância geral de que esse é um dos poemas hebraicos mais excelentes. Manifesta um equilíbrio de termos, um vigor e um poder de imagem que é típico da melhor poesia hebraica. O impacto total é inescrutável.⁵² Ele é dividido em quatro estrofes de extensão quase igual, cada uma descrevendo uma cena diferente. A primeira (vs. 4b-8) descreve o alívio que permeia a terra com o tirano eliminado. A segunda (vs. 9-11) fala do espanto no Sheol, quando os mortos descobrem que até mesmo esse homem é mortal. A terceira (vs. 12-15) se move do Sheol para o céu, mostrando que a ignomínia do tirano é a mais devastadora, visto que ele pretendia ser mais do que era. Finalmente, os versículos 16-21 regressam à terra e falam da miséria final que o orgulho suporta: a negação de uma sepultura decente e a destruição de seus descendentes.

Parte da força do poema está em seu meticuloso motejo na forma de lamento. Essa forma comumente usa uma linha não balanceada chamada *qinah*, ou linha “flexível”. O primeiro dos membros do paralelo é normalmente uma terça mais longa do que o segundo membro, dando um efeito flexível. Com frequência, a incomparabilidade dos mortos é

51. A palavra *hemyaṭ* é tomada de *hnh*, “murmurar”, assim “o som de suas harpas”. Não obstante, Sym. tem “Ele matará seu cadáver”, o que é possível, se a palavra for repontuada assim: *hāmīt*, e o significado alternado de *nbl* (não “harpa”, mas “cadáver”) forem aceitos. Entretanto, essa redação não produz um paralelo muito satisfatório para a primeira frase, e não é endossada pela LXX ou pelo Targum. Contudo, outra repontuação produz “a morte [*hammôt*] de seu cadáver” (possivelmente endossada por IQIs*; cf. J. Carmignac, “Six passages d’Isaie éclairiés par Qumran”, em *Bibel und Qumran*, org. S. Wagner [Berlim: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1968], pp. 37-46).

52. H. Kosmala argumenta dizendo que o poema “peculiarmente composto” é difícil de se enquadrar com o vigor do resultado. A grande arte raramente provém de esforço conjunto (“Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry”, *VT* 16 [1966] 152-180).

louvada e é uma fonte de tristeza. Certos termos, por exemplo “quão” e “nunca mais”, são também típicos de lamento, como é a pergunta plangente (cf. 2Sm 1.19-27). Aqui todos esses elementos são revertidos num inclemente deleite. Esse cântico dedicado aos mortos é de júbilo, não de tristeza. Quão terrível era esse homem! Quão maravilhosamente fora ele lançado do céu! Aqui de fato o cantor dá as boas-vindas à morte como uma bênção. E assim é. O que seria da terra se a morte não impusesse limites à degradação humana?⁵³

Ao mesmo tempo, um prazer tão intenso na destruição do inimigo suscita no cristão uma série de perguntas. Há algum sentido em que podemos participar de tal regozijo? (Cf. Mt 5.43-48.) Primeiro, deve-se dizer que o que aqui está envolvido é mais um princípio mau do que uma pessoa específica. É verdade que a queda e a destruição de qualquer indivíduo não é causa para regozijo. Mesmo a morte de um Hitler é uma perda para Deus. Ao mesmo tempo, não há sentido em que os cristãos sejam chamados à tranquilidade quando as forças do mal são distribuídas num formidável golpe pela mão de Deus (Ap 19.1-8). Sempre que o mal é debilitado e a justiça triunfa há motivo de regozijo.

4b-8. Nessa estrofe, os habitantes da terra, animados e inanimados, prorrompem num cântico às boas-novas da morte do tirano. Algo acerca do orgulho humano demanda a destruição de todas as obras do próprio indivíduo, e o Oriente Próximo conhecia uma ininterrupta sucessão de imperadores orgulhosos que insistiam a todo custo em seu caminho. O que um dia será para aquela região e para toda a terra quando o orgulho humano for uma vez para sempre humilhado?

4b-6. O quadro aqui, de incessante e incansável opressão, concorda muito bem com as reivindicações dos reis assírios. Em seus anais, eles registram uma grande extensão de violência e da natureza invariável de seus assaltos contra seus vizinhos.⁵⁴ Se aceitarmos sua palavra, dominaremos a técnica de governar pelo terror. Os golpes que sobreviriam a qualquer um que ousasse dissentir-se da dominação assíria eram tão possantes e tão cabais que nação após nação se acovardava à submissão. Só a idéia de se ver livre de tal terror seria suficientemente deleitosa de se comentar. Não obstante, Isaías tem como crer num Deus que

53. Cf. D. Gowan, *When Man Becomes God* (Pittsburgh: Pickwick, 1975), pp. 126-127.

54. Luckenbill, *ARAB*, I:78-80; II:60-62; etc.

é maior que os gigantescos monarcas do mundo, o qual é capaz de quebrar seus cetros,⁵⁵ símbolos de seu poder, como tacos. A audácia de tal fé é ainda quase surpreendente.⁵⁶ Contudo esse é precisamente o peso da pregação de Isaías: o Deus do frágil Judá é o Deus de todo o universo, e diante de seu tribunal toda pretensão humana deve curvar-se.

7. A idéia de cantar à vista do livramento é um aspecto especial do livro de Isaías.⁵⁷ Muitos comentaristas têm ressaltado as ocorrências que aparecem na segunda parte do livro (44.23; 49.13; 54.1; 55.1), mas o conceito aparece também na primeira parte, como aqui, e nos capítulos 24–26, onde o cântico candente dos vencedores embriagados é substituído pelo cântico jubiloso dos redimidos (24.9,14,16; 25.5; 26.1,19).⁵⁸ Em lugar da espera dos pranteadores por essa morte (2Sm 1.24) há uma explosão espontânea de riso e alegria. Herodes, temeroso de que o povo pudesse alegrar-se em sua morte, aprisionara todos os anciãos dos judeus com ordens de que fossem mortos no momento de sua morte.⁵⁹ É o testemunho da imensidade de seu orgulho, ao deixar de compreender que, com sua morte, ele cessava de ordenar. Porém cessou, e durante o júbilo geral em sua morte os anciãos foram libertados.

8. No que parece ser uma forma tipicamente de Isaías, o poeta reforça o ponto do versículo anterior com uma imagem, e, como sucede amiúde, com três imagens. A humanidade não só compartilhará do cântico de livramento, mas também toda a natureza, pois os déspotas do Oriente Próximo se gabavam de seu domínio, não só sobre a humanidade, mas também sobre a natureza. Em cada caso, a evidência de dominação era a capacidade de destruir. Assim os reis se vangloriavam de quantos leões haviam matado ou como causaram devastação às árvores.⁶⁰

55. Cf. 9.3 [Ing. 4]; 10.15,24; 14.29 para essa mesma idéia do total controle que Deus exerce sobre a vara assíria. O uso do plural nesse ponto (“bastão dos ímpios, a vara dos governantes”) é uma indicação adicional de que nenhum indivíduo está na mente do profeta.

56. Cf. L. Rost, “Das Probleme der Weltmacht in der Prophetie”, *TLZ* 90 (1965) 241-250.

57. *pāṣaḥ rinnâ*, “prorrromper cantando”, ocorre somente em Isaías: aqui, em 44.23 e 49.13.

58. Note também os cânticos do livro do Apocalipse para uma resposta semelhante à redenção.

59. Josefo, *Antiquities* xvii.6.5, 6 (§§ 168-181).

60. Assim Isaías 37.4, citando os assírios. Cf. Luckenbill, *ARAB*, I:236, 247,248,558, 792,794,804; II:366; A. T. Olmstead, *History of Assyria* (Chicago: University of Chicago, 1923), pp. 272-74.

Esse gênero de dominação, tão diferente daquele visualizado na Bíblia (Gn 2.15; Dt 20.19), tem resultado na próxima dizimação total das grandes florestas que uma vez cobriram muito dos montes do Líbano e partes do norte da Mesopotâmia. Assim a natureza, não menos que a humanidade, emitirá um suspiro de alívio ante a morte dos grandes reis.

9-11. Com certo senso de contraste, o autor se move da cena terrena para o submundo, mostrando que o mesmo fato que trouxe paz e quietude ao mundo também trouxe agitação ao reino dos mortos. A fonte da agitação é a descoberta, por parte dos mortos, de que o terrível rei que havia despachado tantos deles para a morte, de fato, não é diferente deles. Embora sua glória o houvesse feito parecer quase imortal, ele também deve curvar-se à deterioração e decadência.

9,10. Os reis falecidos são retratados como que assentados em seus tronos no Sheol, o submundo.⁶¹ Quando os reis poderosos aparecem, eles surgem como a prestar homenagem, o que alguém poderia esperar se esse fosse um lamento normal? Mas em vez disso, zombam dele lembrando-o de que à vista da morte todas as distinções humanas são sem sentido.

11. Esse versículo dá continuidade ao motejo do lamento, contrastando os dois quadros radicalmente diferentes de um funeral. No primeiro vemos o cadáver régio sendo carregado em sua jornada final com toda a pompa e cerimônia que podem ser mantidas a fim de mostrar o poder e a importância de uma pessoa. Música sombria e elegante está tocando e o cadáver está adornado com todo gênero de atavios.⁶² Mas

61. É evidente que os hebreus concebiam o reino dos mortos como um lugar poeirento e sombrio, onde um lúgubre reflexo da pessoa subsistia em inatividade (Jó 7.9; 17.16; 26.6; Sl 6.6 [Ing. 5]; 31.18 [Ing. 17]; 88.12,13 [Ing. 11,12]; 115.17). (Para uma visão moderna do autor de tal lugar, ver C. S. Lewis, *The Magician's Nephew*, que contém também um poderoso quadro da destrutividade final do orgulho humano.) Não era um lugar no qual a chegada era antecipada. Os que iam para lá nada tinham a contemplar, assim os mortos são chamados *rēpā'im*, "os desocupados". Entretanto, essa concepção não é plenamente adequada, pois o conceito de um Deus imortal e fiel contrastado com isso destrói totalmente tal idéia (Jó 14.13-15; 19.25-27; Sl 23.6; etc.). A evidência dessa contradição é que, embora o Sheol seja aqui personificado, não há deus ou deusa no submundo que seja uma figura central se esse poema foi escrito fora do ambiente israelita (cf. "The Descent of Ishtar", *ANET*, pp. 107-109). Aqui a existência de apenas um Deus anula tal possibilidade e faz das figuras humanas os atores principais. Para um ponto de vista alternativo de Sheol como significando apenas a sepultura, cf. *TWOT*, II:892-93.

62. Cf. a descrição de Josefo sobre o ataúde de Herodes (*Antiquities* xvii.8.3 [§§ 197-98]).

de repente esse quadro é substituído por outro mais terrível, porém muito mais realista. Nada fica senão silêncio e um cadáver pútrido coberto com vermes. O quadro é semelhante ao de Hieronymus Bosch, onde por trás de um rosto feminino amável relanceamos uma caveira em decomposição e sorridente. E assim, diz Isaías, o orgulho não passa de luxuosos ornamentos em um cadáver. Os vermes põem a todos nós, tanto poderosos quanto desamparados, em pé de igualdade.⁶³

(ii) Caído do céu, expulso na terra (14.12-21)

- 12 *Como você caiu do céu,
Estrela Diurna, Filho da Alvorada.
Você foi arrojado para a terra,
alquebrado sobre as nações.*
- 13 *Você, porém, disse em seu coração:
Subirei aos céus;
acima das estrelas de Deus
exaltarei meu trono;
assentar-me-ei no monte da assembléia,
nas alturas⁶⁴ do Norte.*
- 14 *Subirei aos lugares altos das nuvens;
serei semelhante ao Altíssimo.⁶⁵*
- 15 *Em vez disso,⁶⁶ você será precipitado no Sheol,
nas profundezas⁶⁷ do Poço.*
- 16 *Os que o vêem se espantam em você
e ponderam sobre você:
É este o homem que abalou a terra,*

63. Assim Gilgamesh, negando que seu poderoso amigo Enkidu pudesse ter morrido, se vê forçado a aceitar um verme rastejando das narinas do cadáver (ANET, p. 90).

64. *yark^etê*, “alturas”, se refere aos dois lados de um ângulo ou ápice desse ângulo, e assim pode denotar tanto alturas quanto profundezas (cf. Delitzsch).

65. “O Altíssimo” como um título para Deus aparece em Gênesis 14.19,20, e amiúde em Daniel (4.24,25, etc.), onde é especialmente usado para indicar a soberania absoluta de Deus.

66. A palavra inicial, *'aḱ*, expressa bem o contraste. O que quer que tenha acontecido antes, “não obstante” esse é agora o caso.

67. Note o jogo de palavras envolvido em “profundezas do poço”: *yark^etê*, “profundezas”, é a mesma palavra traduzida por “alturas”, no versículo 13. Assim se traça novamente o contraste entre pressuposição e realidade (cf. n. 64 supra).

- fazendo os reinos estremecerem,*
 17 *que fez a terra como um deserto,*
cobrindo suas⁶⁸ cidades,
recusando-se a deixar seus cativos irem para casa?⁶⁹
 18 *Todos os reis das nações, todos eles,*
jazem honrosamente em seus próprios túmulos.⁷⁰
 19 *Você, porém, foi lançado fora de sua sepultura,*
como um nascido prematuramente;⁷¹
você está vestido com os assassinados,
os traspassados pela espada,
os que descem às pedras do poço
como um cadáver pisoteado.⁷²
 20 *Você não se juntará a eles na sepultura,*
pois você destruiu sua terra,
assassinou seu povo.
Que ele não seja nomeado para sempre –
semente perversa.
 21 *Estabelece para seus filhos uma casa de morte,*
para a iniquidade de seus pais.
Para que não se levantem para herdar a terra,
nem encham a face da terra com cidades.⁷³

68. Para a falta de concordância entre o sufixo masculino, “suas cidades”, e o antecedente feminino, “terra”, ver GKC, § 135.

69. Note que NEB, “que nunca deixa seus prisioneiros irem livres para seus lares, os reis de toda a terra?”, está seguindo uma emenda proposta em BHK. Entretanto, as versões antigas invariavelmente endossam o MT.

70. Lit. “casa”. Cf. o texto do funerário do rei fenício Eshmunazar, no qual ele faz referência a seu túmulo como uma casa (ANET, p. 505, traduzido por “ataúde”).

71. Skinner sugeriu que *nēšer*, “ramo”, é uma confusão com “cadáver”, *peger*, mas é muito difícil explicar como tal confusão pôde ter surgido. NEB lê “carniça”, que pressupõe *nēšer* por *nēšer*. Essa sugestão pode também explicar a LXX “cadáver”. Cf. BHK e Wildberger.

72. MT encerra o verso aqui. Mas pode ser que “como um cadáver pisoteado” deveria iniciar o próximo verso. Como NEB, NIV, etc.

73. Parece um tanto estranho que as pessoas queiram impedir os filhos dos reis de encher a terra com cidades. A LXX tem “guerras” em lugar de “cidades”, e o Targum tem “inimigos”; mas ambos proporcionam certa confiança que reflète uma redação original. Reflexão ulterior pressupõe que “cidades” pode ser inteiramente plausível. As cidades com guarnições de um grande império eram os bastiões de dominação comercial, militar e cultural das diversas regiões (2Sm 8.6,14; 1Rs 9.15-19).

Nos versículos 12-15 a cena muda do submundo para o céu e ilumina o pretensioso orgulho humano. Esse orgulho recusa-se a suportar qualquer rival, inclusive o próprio Deus, insistindo que todas as suas prerrogativas serão suas. Alguns dos pais da Igreja, ligando essa passagem a Lucas 10.18 e Apocalipse 12.8 e 9, tomaram-na como uma referência à queda de Satanás descrita naquelas passagens. Não obstante, os grandes expositores da Reforma foram unânimes em argumentar que o contexto aqui não endossa tal interpretação. Essa passagem está discutindo o orgulho humano, o qual, embora por certo seja monumental, é ainda humano, e não angélico. Aliás, é essa característica que faz com que esta passagem seja de especial interesse. Desde as descobertas mais antigas da literatura religiosa do antigo Oriente Próximo, essa porção do poema e outras seções da Bíblia têm sido comparadas àquela literatura. Nesse caso, o vigor dessa comparação só foi acrescido pela descoberta das numerosas similaridades verbais com os mitos cananitas descobertos emugarítico.⁷⁴ É interessante que a despeito dessa vigorosa investigação não haja uma única história mítica que se possa dizer ser o protótipo de Isaías 14.12-15. Mas é da maior significação o fato de que entre as numerosas histórias de um desafio ao deus dos altos, todos os desafios são por outro deus. O extraordinário sobre a passagem de Isaías é que o desafio é por um ser humano.⁷⁵ É como se o profeta estivesse dizendo que a batalha, afinal, não é entre as várias manifestações da deidade. Em última análise, a batalha é entre o Criador e as criaturas, e o resultado é se, de comum acordo, lhe daremos o direito que lhe é devido como Criador, e nos curvaremos a ele em alegre serviço, ou continuaremos a insistir que somos como ele é, e continuaremos a manter nossa desdenhosa arrogância para os vermes.⁷⁶ Ao aludir à grande

74. Algumas obras representativas sobre essa passagem e suas alusões mitológicas: W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Garden City: Doubleday, 1968), p. 201; B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, SBT 1/27 (Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1960), pp. 68-70; P. C. Craigie, "Helel, Athtar and Phaethon (Jes 14:12-15)", *ZAW* 85 (1973) 223-25; S. A. Hirsch, "Isaiah 14:12, Helel ben Shahar", *JQR* 11 (1920/1921) 197-99; S. H. Langdon, "The Star Helel, Jupiter? (Is. 14:12)", *ExpTim* 42 (1930/1931) 172-74; J. W. McKay, "Helel and the Dawn-Goddess: A Reexamination of the Myth in Isaiah 14:12-15", *VT* 20 (1970) 451-464; J. Morgenstern, "The Mythological Background of Psalm 82", *HUCA* 14 (1939) 108-114.

75. D. E. Gowan, *When Man Becomes God. Humanism and Hubris in the Old Testament* (Pittsburgh: Pickwick, 1975), pp. 66,67.

76. Como uma criatura, Satanás é um exemplo adequado do orgulho da criatura. Assim,

literatura de seus dias, extraindo dessas histórias as ricas conotações, Isaías insiste no ponto de que fazer Deus à nossa imagem é a grande loucura da humanidade.⁷⁷

12. Estrela Diurna, Filho da Alvorada reflete a probabilidade de *hēlēl ben-sāhar* referir-se ao planeta Vênus, o qual nunca chega ao zênite antes que o sol nasça e aparentemente o extinga; *hēlēl* provavelmente vem da raiz que significa “esplendor”, e assim logicamente se aplica à estrela mais brilhante. Na mitologia cananita, o deus Athtar, por quem os deuses tentam substituir Baal num ponto, pode também ser a estrela da manhã.⁷⁸ Nessa história, contudo, Athtar não busca a posição e, ao descobrir ser inadequado para ela, voluntariamente a abandona. Tentativas recentes de derivar o relato de Isaías do mito grego do Phaeton, em que a figura central perde o controle da carruagem do sol e é golpeada por um trovão vindo de Zeus, para salvar a terra do fogo do sol, enfrentam a evidência de que o mito grego é derivado das histórias do Oriente Próximo, em vez de ser o precursor delas. Uma vez mais, as indicações são de que o profeta não dependeu de nenhuma história, mas que usou uma série de motivos corriqueiros para adequar seu próprio tema.

fraco sobre as nações é traduzido pela AV e RSV por “que enfraqueceu as nações”. Mas o significado normal do verbo é intransitivo, e o paralelo “lançado por terra, fraco sobre as nações” produz um bom sentido quando interpretado apropriadamente como na NEB, “estatelando as nações”.

13,14. Há uma série de similaridades verbais entre esse versículo e os diversos poemas cananitas. O termo usado por Deus não é a forma usual “Elohim”, mas, antes, a forma breve “El”, que é o nome do deus dos altos do panteon cananita, o deus da beneficência e justiça sob quem Baal e suas consortes servem um tanto rebeldemente.⁷⁹ A referência ao trono é algo semelhante ao relato de Athtar, em que ele acha o trono de Baal grande demais para ele, mas não há tentativa de suplantá-lo, pois El, de fato, escolheu Athtar na ausência de Baal.

embora não se possa dizer que esses versículos se refiram a ele, eles se lhe aplicam bem como a todas as criaturas.

77. Para uma discussão adicional do uso bíblico de linguagem mitológica, ver J. Oswalt, “The Myth of the Dragon and Old Testament Faith”, *EvQ* 49 (1977) 163-172.

78. Assim Craigie, op. cit., pp. 223-24. Cf. *ANET*, p. 140 (I AB:1:52-65).

79. Ver M. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, VTSup 2 (Leiden: Brill, 1955), pp. 27-32. Cf. Gênesis 14.19; 16.13; 17.1; 21.33; etc.

monte da assembléia é aqui associado, como o paralelo o demonstra, com o monte Zaphon ou monte Cassius no norte da Síria, onde se acreditava encontrar os deuses, como faziam os deuses gregos no Monte Olimpus.⁸⁰ Embora Zaphon fosse particularmente associado com Baal, a assembléia divina era presidida por El.⁸¹ Assim Isaías faz os reis de Babilônia aspirarem o reino dos deuses.

lugares altos das nuvens pode ter uma conotação cültica segundo o uso que o AT amiúde faz de *bāmôṭ*, “lugares altos”, como uma referência aos cumes onde se ofereciam sacrifícios aos deuses. O cognato ugarítico significa apenas “costas”, e nesse contexto poético pode ser uma redação correta aqui (“as costas das nuvens”). Em ambos os casos, o orador está ostentando seu intento de alcançar as altitudes inatingíveis por meio de nenhum outro senão o mais alto de todos. À guisa de contraste, a Bíblia descreve o poder de Deus como manifestado em seu caminhar nos lugares altos da terra (Am 4.13; Mq 1.3), cuja prerrogativa ele de bom grado compartilha com os que o amam (Dt 32.13; 33.29; 2Sm 22.34; Sl 18.33; Is 58.14; Hc 3.19). O problema humano é que não queremos aceitar os dons divinos dentro dos limites impostos pelo próprio Deus. Nós queremos ser o Deus que dispensa os dons.

15. A despeito das elevadas pretensões, ou precisamente por causa delas, o rei é mergulhado no submundo. A morte moteja de todos quantos alegam ser Deus. Essa verdade é inteiramente congruente com o ensino de Gênesis 3. O fruto proibido foi preferido por Adão e Eva como sendo capaz de fazê-los semelhantes a Deus (3.5). Em vez disso, ele os conduziu à prova última de sua finitude: a morte (3.22; cf. também Jó 20.6,7).

16-21. A cena final do poema volta à terra onde o ciclo teve início. Aqui o rei é retratado em sua desdita final, como um cadáver insepulto. Há uma cena de espanto entre os observadores, quase de reverência, que alguém tão poderoso talvez pudesse ter um destino tão terrível. Pois entre os vizinhos de Israel se cria que, se o corpo não fosse enter-

80. Para uma discussão completa, ver Fisher, *RSP*, II:318-324. Essa terminologia é aplicada ao monte Sião no Salmo 48.2,3 (Ing. 1,2).

81. Cf. *UT*, 137:14,20,31; *ANET*, p. 130. Cf. também R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, HSM 4 (Cambridge: MA: Harvard University, 1972), pp. 42-48.

rado apropriadamente, a alma era condenada a vagar pela terra à procura de um lar.⁸² Se os hebreus nutriam tal idéia não fica claro, mas é claro que viam a falta de sepultura como sendo uma desgraça, pelo menos como demonstrado pelo risco que o povo de Jabes-gileade assumiu a fim de recuperar e sepultar os corpos de Saul e Jônatas (1Sm 31.11-13; 2Sm 2.4-7).

16,17. Os que passam pelo corpo do rei ficam estarecidos a sua vista e indagam sobre a completa reversão de sua prosperidade. Ele não fizera meramente da terra seu lar, ele fizera dela seu juguete. Bastasse ele espirrar, e as repercussões chegavam ao reino mais remoto; as pessoas sentiam terror só de pensar em seu próximo movimento. O que ele deixara de compreender o que Nabucodonosor teve que aprender em seu sofrimento: que os reinos do mundo pertencem a Deus, e que ele os confia a quem bem quiser (Dn 4.25).

A natureza aguerrida desse tipo de orgulho é vista no fato de que ele preferia que o mundo fosse um deserto em suas próprias mãos do que um jardim nas mãos de algum outro.⁸³ Aliás, a capacidade de destruir e de oprimir se tornou uma fonte de orgulho (cf. 14.6). Isso constitui uma perversão em sua expressão mais plena.

Mas o poeta uma vez mais voltou a gloriar-se às custas do gabola. Aquele que tinha exilado centenas de milhares de seus lares e não os deixava regressar, agora ele mesmo vive sem lar, e isso no sentido mais profundo. Esse homem é um exilado espiritual. Seu orgulho o arrebatou do lar que o Pai dera em confiança a todos os seus filhos. Visto que o orgulho nega a Deus, ele nos nega o que Deus nos deu; em última análise, a própria vida.

18-20a. Esses versículos insistem no fato de que o rei caído não terá uma sepultura, como tiveram todos os reis menores que ele pessoalmente havia assassinado. Aquele que mantinha cativos os prisioneiros, não os deixando voltar para casa, agora não tinha casa para onde voltar.

82. Cf. Homer *Iliad* 17, 24. Note que o quadro aqui se adequa a uma morte no campo de batalha, tal como a de Sargão II. Cf. H. Tadmor, "The Campaigns of Sargon II of Assur", *JCS* 12 (1958) 97,98; A. T. Olmstead, *History of Assyria* (Chicago: University of Chicago, 1923), pp. 267,283; H. L. Ginsberg, "Reflexes of Sargon in Isaiah After 715 B.C.E.", *JAOS* 88 (1968) 49-53.

83. Cf. C. S. Lewis, *The Magician's Nephew* (Nova York: Macmillan, 1955), pp. 53-54.

19. Há nesse versículo uma série de dificuldades, inclusive problemas textuais não familiares e idiotismos. A primeira é a questão de o rei ser expulso de seu túmulo, quando tudo indica que ele nunca estivera nele. O sufixo possessivo, *seu*, pode ser o resultado de ditografia da primeira letra da palavra seguinte; mas, se esse fosse o caso, não suavizaria significativamente o problema. É mais simples considerar *de* não como indicando fonte, mas, antes, como privação, produzindo este sentido: “lançado fora, sem um túmulo”.⁸⁴

como um nascido prematuramente é uma interpretação de (lit.) “ramo abominável” (assim AV), que seria ou uma corruptela textual, ou uma figura para algo mais, visto não haver razão para se crer que um ramo real teria sido visto como abominável. Ambos, Símaco e o Targum, contêm a redação “nascido prematuramente”, que pode envolver uma correção de *nēšer*, “ramo”, para *nēpel*, “aborto”. Mas, dada a associação de “ramo” com descendência, tal correção não é necessária.

vestido com os assassinados produz um quadro muito incongruente, contudo não vem a lume nenhuma interpretação melhor da frase. Se a imagem do campo de batalha for retida, então é possível que “vestido” signifique “coberto”, isto é, com pilha de cadáveres. Mas pode também haver em mente alguma idéia da multidão daqueles que ele mesmo matara, acabrunhando-o e provendo-o apenas de sua mortalha. Em ambos os casos, o *poço* aqui referido é a sepultura, e não o submundo.

20a. O juízo contido nesse versículo é surpreendente, visto ser inesperado. O leitor espera encontrar o rei julgado pelo que fizera às terras estrangeiras que oprimira (assim a LXX “*minha terra [...] meu povo*”), mas em vez disso é sua própria terra e seu próprio povo que ele destruiu e pelo quê é julgado. A veracidade disso se torna clara na reflexão. Pois o orgulho que inflamava todos os grandes desígnios imperiais dos tiranos foi tão destrutivo para sua própria terra e povo como o foi para todas as terras e povos. Não obstante, qualquer coisa que ele tenha feito a outras pessoas, ele é muito mais condenável pela exploração do seu povo, o qual ele pastoreava e era responsável. Esse princípio não se res-

84. R. J. Williams, *Hebrew Syntax*, § 321. Note que é precisamente o que foi dito de Sargão, que morreu no campo de batalha (Tadmor, *JCS* 12 [1958] 98 n. 315; Olmstead, *History*, p. 283). Para referências bíblicas sobre o lugar de sepultamento do miserável, ver 2 Crônicas 21.20; 24.25; Jeremias 22.19; Ezequiel 29.5.

tringe aos tiranos. Cada um de nós, seja o que for que tiver feito aos de fora de nosso próprio círculo, é, em primeiro lugar, responsável pelo que nosso orgulho tem feito aos que vivem mais próximos de nós.

20b,21. O juízo final é almejado na destruição inclusive do nome do monarca. A esperança é expressa em que seu nome pessoal será esquecido e o nome de sua família será destruído com seus herdeiros. Esse tipo de fato se concretizou no Egito, no século 14 a.C., com o Faraó Akhenaten (Ikhnaton), forçado por uma série de mudanças radicais e evidentemente impopulares. Em sua morte ele foi sucedido por um primeiro e então por um segundo neto, cujos ambos reinados foram breves e findados de uma forma suspeita. Com o fim da dinastia assim expirada, a próxima dinastia fez tudo que estava em seu poder para erradicar a memória do rei herege, inclusive desmantelando seus templos e usando as pedras para fins contrários que o reino tivera.

Por isso, aqui, o lamento inverso alcança o ponto final da paródia. Em vez de desejar que o nome do defunto durasse depois dele e que seus filhos trouxessem honra a seu nome por meio de vida longa e produtiva, o cantor deseja o contrário: que a terra logo se veja livre dele e inclusive apague a lembrança de que esse homem existiu.

E assim o orgulho chega ao fim. Tendo buscado deixar sua marca no mundo por sua força bruta, agora ele [o orgulho] vê todas as suas obras, inclusive sua memória, destruídas pela morte. Em contraste, Isaías argumenta dizendo que, os que se desfizeram de seu orgulho e se converteram em servos escolhidos de Deus, são os que viverão para sempre em sua memória (11.10-16; 25.6-8; 26.19; 27.13; 40.27-31; 54.7,8).

(c) A promessa do Senhor (14.22,23)

*22 Eu me levantarei contra eles,
anuncia o SENHOR dos Exércitos.
Eliminarei da Babilônia o nome e remanescente,
descendência e progênie, anuncia o SENHOR.*

*23 Farei dela uma possessão de porcos-espinhos⁸⁵
e em poços de água;*

85. BDB; KB "corujas".

*varrê-la-ei com uma vassoura de desolação,
anuncia o SENHOR dos Exércitos.*

Esses dois versículos servem como uma indicação adicional de que o cântico de motejo em si deve ser tomado como uma declaração figurada, e não como dirigida a um só indivíduo. É a Babilônia como um todo que em seu orgulho se põe contra Deus, e é a Babilônia como um todo que será varrida e cujas obras serão dispersas pelos desertos. Isso se dá porque Deus o fará. A consciência de Isaías nunca se afasta do envolvimento direto de Deus na história. Causas imediatas podem proliferar, mas, finalmente, quando a Babilônia cair, isso se dará porque Deus o fez. Essa consciência guarda uma pessoa de deslizar-se para um “ateísmo prático”, de pensar e viver como se Deus não existe. Ele é o Senhor dos Exércitos, o Todo-Poderoso, e deixar de levá-lo a sério equivale a destruir a nós mesmos.

(4) O plano do Senhor para a Assíria (14.24-27)

24 O SENHOR dos Exércitos jurou, dizendo:

*Certamente, como planejei, assim será;
como propus, acontecerá.*

25 Quebrarei a Assíria em minha terra;

sobre meus montes a pisarei.

Seu jugo será removido dele,

e seu fardo será tirado de seus ombros.

26 Este é o propósito que propus para toda a terra;

esta é a mão estendida sobre todas as nações.

27 Pois o SENHOR dos Exércitos propõe, e quem pode impedi-lo?

Sua mão está estendida, e quem o fará retirá-la?

O oráculo contra o poder mundial da Mesopotâmia chega a seu término com essa passagem. A ausência da palavra “oráculo” deixa claro que esses versículos não devem ser tomados como uma profecia separada contra a Assíria, mas, antes, são apresentados como uma parte intrínseca da profecia precedente. Sob esse prisma, a mudança abrupta de Babilônia para Assíria tem causado perplexidade entre os comentaristas. Alguns têm argumentado que esses quatro versículos eram origi-

nalmente parte de 10.5-19 e se encontram um tanto deslocados aqui. Erlandsson argumenta dizendo que a referência original nos capítulos 13 e 14 era exclusivamente a Assíria.⁸⁶ Outros argumentam dizendo que a passagem é pós-exílica, e que “Assíria” aqui é usada, como nos tempos pós-exílicos, para a Mesopotâmia em geral (assim Kaiser).⁸⁷

Todos esses argumentos, porém, pressupõem algum tipo de deslocamento do terreno entre as duas partes e não oferecem nenhuma explicação coerente para esclarecer essa mudança. Em contrapartida, é possível explicar a mudança de nomes sem recorrer à redação, se se admitir que o profeta esteve usando “Babilônia” de uma maneira representativa (ver comentário sobre 13.1 supra). Aqui, pois, o escritor está fazendo uma transição do geral e simbólico para o específico e literal. O poder mesopotâmio, simbolizado pela Babilônia, representa o poder e glória deste mundo enfileirado contra o Deus de Israel que prometeu redimir seu povo. A superioridade do Senhor a esse símbolo já foi demonstrada. Mas, o que dizer da representação específica e popular desse poder? Essas verdades se aplicam tanto ao real quanto ao simbólico? A resposta é um retumbante sim!

Entendidos dessa forma, esses versículos não precisam ser vistos como o resultado de um equívoco ou de uma redação posterior um tanto inadequada.⁸⁸ Eles se adequam ao esquema global do segmento, permitindo que 13.1–14.27 sejam uma declaração geral e introdutória ao juízo divino sobre as nações, com 14.24-27 provendo a transição às nações reais dos próprios dias de Isaías.⁸⁹

86. Erlandsson, *Burden*, pp. 104-105.

87. O debate sobre a autoria é muito acalorado aqui entre os estudiosos que estão igualmente divididos quanto a se Isaías poderia ter escrito a profecia. Cf. Clements e Kaiser, de um lado, e Wildberger e Childs (*Isaiah and the Assyrian Crisis*, SBT 2/3 [Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1967], pp. 38,39), do outro. Lindblom (*Prophecy*, p. 283 n. 101) considera “Assíria” como sendo uma palavra código para Babilônia durante os dias do exílio.

88. De um lado, o presente livro de Isaías é chamado grande literatura; no entanto, do outro lado, sugere-se que ele atingiu sua presente forma por meio de uma série de equívocos, distorções e adições pobremente engendrados. Ambos os juízos não podem ser corretos. Mesmo que a presente obra seja resultado de redação e revisão, deve haver algum tipo de abordagem proposital e intencional para tal obra, e nesse caso devemos ser capazes de discernirmos em casos como este.

89. Clements sugere que a passagem está aqui como a conclusão do redator a um segmento sobre a Assíria que tem início em 5.25, mas tal sugestão ignora o fato de que 5.25–14.27 não é uma unidade literária em sua presente forma, forma essa pela qual o redator de Clements

24. Quando a leitura seqüencial com os versículos 22 e 23, anuncia o SENHOR *dos Exércitos*, toma um novo impacto, ocorrendo como faz no final de um verso de três “anuncia o Senhor (dos Exércitos)”. A determinação de Deus na promessa⁹⁰ agir torna-se clara, bem como seu direto envolvimento comunicado por meio do imediatismo do discurso. Para Isaías, Deus *aqui* está tomando parte direta em tudo o que acontece.

Certamente, como planejei, introduz o juramento que o Senhor assumiu. A tradução literal é “se não é como...”. Essa é a forma caracteristicamente abreviada dos juramentos bíblicos nos quais se ignora a sorte que alguém invoca sobre si, caso a palavra seja quebrada. Aqui, como sempre, Deus jura por si mesmo, invocando sobre si mesmo a punição se o juramento não for mantido (cf. Hb 6.13,14). Essa é a garantia do crente: a veracidade de um Deus que se dedica sem reserva a seu povo.

assim será expressa a certeza encontrada nos escritos de Isaías, como ocorre novamente no versículo 26, de que a história não está fora de controle. Esse tema aparece no segmento relativo à Assíria em 10.5-19, mas de nenhum modo restringe-se a esse passo. Aliás, ele comunica uma concepção, em essência, de Isaías, a qual emerge de várias formas ao longo do livro. É provável que para muitos judeus o desaparecimento do império salomônico, e o surgimento das potências mesopotâmias, suscitasse sérias perguntas teológicas. Era ainda Deus o Senhor da história, se seu povo não dominava a história? Isaías, partindo de um ponto da superioridade divina, estava em posição de dizer que o problema, longe de ser resolvido, se tornava cada vez pior, visto que Israel perderia sua própria nacionalidade. Contudo ele insiste que só o Deus de Israel é quem guia a história de uma maneira proposital e por fim benéfica (5.19; 10.6,15; 19.12,17; 23.9; 25.1; 34.2; 41.2,3,21-29; 42.5-9; 43.8-21; 44.28; 46.10,11). O problema não é menos real hoje, e o leitor moderno deve decidir, como os judeus tinham de fazê-lo, se Isaías está certo ou errado. A Assíria já se foi nestes 2.500 anos; o povo de Isaías e sua fé, porém, ainda vivem. Isaías não estava errado.

teria sido o responsável. Young, vendo 14.24-27 como uma conclusão para 13.1-14.23, ressalta estruturas afins em 16.13,14; 21.16,17.

90. “O Senhor jurou” aparece no livro duas vezes em outros lugares, 45.23 e 62.8, ambas relacionadas com promessas.

25. A referência à destruição da Assíria, dentro da terra de Deus, tem levado muitos à conclusão de que essa passagem fazia alusão, originalmente, à destruição do exército de Senaqueribe em 701 a.C. Entretanto, outros têm apontado para as referências de Ezequiel à destruição dos inimigos de Israel nos montes (39.4,17). Esse ponto, juntamente com a função amplamente geral desse primeiro oráculo, sugere que essas frases são um artifício literário trivial, e que não se referem a uma destruição particular.

A remoção do jugo e do fardo é uma reminiscência de 9.3 (Ing. 4) e 10.27 (ver supra sobre esses versículos), e sua presença aqui atesta a unidade temática do livro. Nesta seção (vs. 13-23), o autor está explorando as ramificações das afirmações anteriores, mostrando que Deus pode livrar seu povo dos efeitos de sua destruição, visto que todas as nações estão sujeitas a seu juízo.

26,27. Esses versículos formam a conclusão final do segmento que começa em 13.1.⁹¹ Como indicam, a Mesopotâmia é o símbolo *para toda a terra (...)* *todas as nações*, as quais, em sua soberba e arrogância, se põem contra Deus, e contra quem a mão de Deus está estendida. Aqui está o resultado final da fé bíblica. Se existe um Criador Onipotente do universo, que está íntima e intencionalmente envolvido com sua criação, então não há poder na terra, muito menos o orgulho humano, que pode insurgir-se com sucesso contra ele (43.13; Sl 33.6-11; Pv 19.21). Não há meio-termo. Não há divindade limitada nem em desenvolvimento. Esse é o Santo. Ou aceitamos a visão que Isaías teve de Deus e buscamos viver em alegre obediência, ou somos obrigados a dizer que Isaías estava equivocado em admitir que não há maneira certa de viver.

b. JUÍZO SOBRE OS VIZINHOS DE JUDÁ (14.28–17.11)

(1) *Os filisteus (14.28-32)*

28 *Este peso veio no ano da morte do rei Acáz:*

29 *Todos vocês, filisteus, não se regozijem,*⁹²

91. B. Childs vê uma forma literária distinta aqui e a intitula “apreciação sumariada” (*Crisis*, p. 39); Eareckson, porém, *VT* 20 (1970) 490-91, questiona isso asseverando que o versículo 27 é um comentário posterior sobre o versículo 26, oriundo de uma tradição sapiencial.

92. “Filístia, todos vocês” provavelmente seja ocasionado pelo fato de que a nação palestina fosse composta de cinco cidades-estado, cada uma tendo um rei sobre ela.

*porque o bastão que os fere está quebrado;
pois da raiz da serpente sairá uma víbora,
seu fruto será uma serpente voadora.⁹³*

30 *O mais pobre dos pobres⁹⁴ se alimentará;
os necessitados descansarão em confiança.
Sua raiz, porém, eu matarei de fome,
e seu remanescente ele⁹⁵ matará.*

31 *Lamente, ó portão! Grite, ó cidade!
Derretam-se todos vocês, filisteus!
Pois do norte vem uma nuvem de fumaça;
e não há vaga em suas fileiras.⁹⁶*

32 *O que ele responderá aos mensageiros da nação?
Que o SENHOR estabeleceu Sião,
e nela encontrarão refúgio os tiranizados de meu povo.⁹⁷*

93. A linguagem em todo o versículo revela uma série de similaridades com as demais partes do livro, mas especialmente os capítulos 9–11. E assim “bastão”, 9.2 (Ing. 3); “ferir”, 9.11 (Ing. 12); 10.20,24; 30.31; “raiz”, 11.1,10; 37.31; “serpente” (*šārap*), 30.6. Embora o paralelo de “raiz” e “fruto” nos pareça um misto de metáforas, ambas expressam a mesma idéia, e assim são boas candidatas a formar um par poético.

94. Lit. “primogênito dos pobres”. A ausência de alguma indicação de que pessoas são essas, e a relativa raridade do idiotismo “primogênito” usado nesse sentido, têm levado alguns a modificar *bēkōrē*, “os primogênitos de”, para *bēkārāy*, “meus prados” (assim NEB). Contudo, essa redação não conta com apoio em nenhuma das versões antigas. (Na LXX não há “primogênito”, porém, não há nada que se aproxime de “prados” ou “campinas”.)

95. A mudança no pronome da primeira pessoa para a terceira, em “Eu matarei (...) ele matará”, causa mal-estar em alguns. Entretanto, esse tipo de mudança não é ignorado na linguagem profética. Indica a fluidez da consciência do profeta quando, às vezes, ele fala *por* Deus e outras vezes *como* Deus. (Cf. Êx 7.17, onde Moisés usa “eu” quando fala por si mesmo e por Deus na mesma sentença, e Zc 9.10, onde ocorre a mesma mudança de “eu” e “ele”.) A LXX e o Targum têm “ele” nesse versículo, enquanto 1QIs^a tem “eu”. Só um original como o MT, contendo ambos os pronomes, pode explicar as duas redações; cf. H. M. Orlinsky, “Studies in the St. Mark’s Isaiah Scroll, IV”, *JQR* 43 (1952) 337-39.

96. “Nenhuma vaga em suas fileiras” pode referir-se à figura da nuvem, indicando uma amurada densa, ou ao exército, indicando um extraviado. Em ambos os casos, o sentido é o mesmo. (Na LXX não significa continuar”; no Targum, “ninguém que delongue no tempo designado”.)

97. A linguagem do versículo 32 é uma forte reminiscência dos Salmos (cf. Sl 46.2,5,8 [Ing. 1. 4,7]; 48.9 [Ing. 8]; 62.8,9 [Ing. 7,8]; 87.5; 91.2,9; 142.1-5; etc.). Essa é uma linguagem clara de hinos. Refletir a verdade de que Deus nos estabeleceu sobre uma rocha e se tornou nosso refúgio é sensibilizar até mesmo os desafinados a cantar (12.1-6).

Com esse oráculo, Isaías começa a série de juízos contra aquelas nações adjacentes nas quais Judá poderia sentir-se tentado a confiar para livrar-se do poder mesopotâmio. Mas, como sempre, o profeta declara que tais nações também estão sob sentença, e nada podem fazer por ou contra Judá. Se ele está para experimentar um livramento definitivo, este só pode vir de Deus, o único que é definitivo. Não obstante, a tendência de confiar em alianças defensivas contra a Assíria era forte demais, remontando pelo menos a 853 quando Salmaneser III registra seu encontro em Qarqar na Síria, com um exército composto por contingentes de quase todos os países do Levante até ao distante sul de Amom.⁹⁸ Embora aquela batalha não fosse bem-sucedida em refrear a maré assíria, as coalizões continuaram sendo um modo conveniente de dirigir ameaças, como se vê na tentativa de Peca e Rezin de recrutar Judá contra a Assíria (7.1; 2Rs 16.5-9),⁹⁹ na aliança de Moabe, Edom e os filisteus contra Sargão em 714,¹⁰⁰ e naquela patrocinada pelo próprio Ezequias em 705 (2Rs 18.7,8).¹⁰¹ Em tudo isso, a palavra de Isaías foi um *não* inexorável. A salvação de Judá estava em Deus.

A data e ocasião precisas desse oráculo em particular tem sido fonte de considerável debate. Além do mais, sua estrutura e linguagem têm provocado uma série de emendas e alterações sugeridas.¹⁰² Não obstante, seu ponto principal é claro: a expectativa filistéia de livrar-se de seus opressores é vã e qualquer aliança com eles seria uma aliança com a destruição.

28. Esse oráculo é um de apenas três que são precisamente datados nesse livro (os outros são cap. 6 e 20.1,2), mas “precisamente” é um termo muito relativo sob as circunstâncias, pois não há concordância

98. Luckenbill, *ARAB*, I:611.

99. É provável que Peca fosse posto no trono em protesto contra a conciliação de Menaém com a Assíria (2Rs 15.19,20), e que o ataque de Tiglate-Pileser contra a Galiléia (2Rs 15.29) foi um castigo pela política anti-assíria de Peca. Esses dados formam a base para a hipótese de que Israel, Síria e Judá tentaram formar uma coalizão. Cf. J. Bright, *History*, pp. 272-73; Scott, *IB*, V:234-35. É também possível que Peca e Rezin não tivessem em mente nenhuma coalizão com Judá, mas estivessem atacando Acáz só porque ele já tivesse se aliado com a Assíria (2Rs 16.7).

100. Luckenbill, *ARAB*, II:62.

101. *Ibid.*, II:309-312.

102. Assim, por exemplo, o intercâmbio entre K. Fullerton e W. A. Irwin (*AJSL* 42 [1925] 86-109; e 44 [1927/1928] 73-87, respectivamente).

absoluta sobre a data da morte de Acaz; 2 Reis 18.1,9,10 tem o início do reinado de Ezequias em 727, contudo, o versículo 13 data o ataque de Senaqueribe em 701 no ano catorze de Ezequias, pondo o início de seu reinado em 716/15.¹⁰³ Se o último for correto, então o tempo desse oráculo coincide com o tempo das preparações para a revolta filistéia contra a Assíria (Is 20.1-6).

29. A interpretação mais óbvia de *bastão quebrado* seria que ele se refere a Acaz; daí sua morte, à qual o versículo 28 se refere, seria a causa do regozijo filisteu. Entretanto, os relatos bíblicos deixam bem claro que os filisteus não sofreram nas mãos de Acaz. Aliás, 2 Crônicas 28.18 indica que a verdade foi o reverso, com Acaz perdendo várias cidades para os invasores filisteus. Além do mais, o versículo 31 afirma que a destruição filistéia virá do norte, em cuja direção as hordas assírias viriam depois da ameaça de estar em Megido. Um ataque judaico viria do ocidente. Por esse prisma, os comentaristas mais antigos interpretaram o bastão como sendo uma referência à nação judaica ou à monarquia davídica,¹⁰⁴ ambas as quais estavam em considerável desordem nos dias da morte de Acaz, e ambas tinham causado grande aflição aos filisteus. Sob essa perspectiva, Ezequias é a víbora e o Messias é a serpente voadora. Embora tal interpretação tenha uma história venerável, retrocedendo aos Targuns,¹⁰⁵ ainda falta convicção, primeiramente por causa da referência à morte de Acaz. Se essa tradição for correta, a referência é quase supérflua, contudo a desfreqüência de datação no livro torna essa extravagância muito improvável. Alguém é deixado, pois, com a convicção de que algum evento significativo, naquele ano, inspirou essas palavras.

Comentaristas mais recentes têm chegado à conclusão de que o bastão se refere a um monarca assírio que morreu no mesmo ano que Acaz.¹⁰⁶ A possibilidade mais tentadora é Tiglate-Pileser III, que morreu em 727. Se a figura em 2 Reis 18.13 referida supra é um erro e

103. Cf. J. Oswalt, "Chronology of the AT", *ISBE*, 1:684-85.

104. Assim Calvino, Delitzsch, mas também Kissane e Young.

105. O Targum lê: "pois dos filhos do filho de Jessé virá o Messias, e seus feitos estarão entre vocês como uma serpente mortífera" (Stenning, pp. 50-51).

106. Ver, por exemplo, J. Begrich, *Gesammelte Studien zum Alten Testament, Theologisch Bücherei* (Munique: 1964), pp. 121-23.

Acáz morreu em 727, no início do reinado de Ezequias, então as datas coincidem.¹⁰⁷ Além do mais, Tiglate-Pileser causou consideráveis danos aos filisteus, e sua morte poderia ter inspirado tal regozijo e planos de lançar fora o jugo assírio, embora tal plano não esteja registrado em nenhuma parte da Bíblia nem na literatura extrabíblica. Ainda que suas datas não se adequem tão bem, outra possibilidade é Salmaneser III, que morreu em 721. Ele chama a atenção porque se sabe que houve revolta por toda parte na mudança de dinastia, o que fez com que o sucessor Sargão II levasse quase uma década para restaurar controle pleno.

Ao mesmo tempo, parece estranho que a morte de Acáz fosse mencionada, se de fato o importante for a morte de outro monarca. Isso, associado aos fatos de que Acáz poderia ter morrido em 715 e de que uma conhecida revolta filistéia teve começo a seguir, sugere que o bastão quebrado não é de fato algum monarca morto, mas simplesmente um enfraquecimento assírio que estava ainda prevalecendo naquele tempo, e o qual no tempo da morte de Acáz estava sendo usado como um argumento para Judá juntar-se ao esquema filisteu.¹⁰⁸

Sobre essa suposição, Isaías está avisando que a serpente (uma livre associação de bastão?) não está morta. Aliás, seu descendente será consideravelmente mais perigoso, como jamais se viu.¹⁰⁹ Naturalmente, Isaías estava exatamente certo. O dragão assírio não estava morto; estava justamente surgindo em sua plena força em Sargão, então em Senaqueribe e Esaradon, e qualquer tentativa de pôr-se contra ele apenas com a força humana era fútil.

30. Em violento contraste com a ominosa predição sobre a serpente do versículo anterior, este começa com um quadro tranqüilo de ove-

107. Ver E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), pp. 148-154.

108. Essa posição é aceita por Wright, bem como por J. Bright, *History*, p. 281 n. 34.

109. A idéia de um descendente da serpente morto poderia ser tomada para sugerir sucessores de um rei morto, mas como figura de linguagem não carece de aplicação tão literal. A maioria dos comentaristas considera três gerações envolvidas: (1) serpente, (2) vibora, (3) serpente voadora. Entretanto, o paralelismo poético hebraico sugere que a segunda afirmação seja apenas um sinônimo expandido da primeira: "serpente" igual a "sua"; "vibora" igual a "serpente voadora". Note a inquirição de D. Wiseman sobre alguma evidência para o conceito de uma "serpente voadora" no antigo Oriente Próximo em "Flying Serpents", *Tyn-Bul* 23 (1972) 108-110. Ele aduz Akk. *appu*, "picar", em vez do Heb. *'ôp*, "voar". Cf. NIV "serpente voadora, venenosa".

lhas nos pastos, algumas comendo e outras descansando, a dormir. Essas são identificadas como as mais pobres (“primogênito dos pobres” é uma forma de expressar o superlativo, cf. Jó 18.13 e também Cl 1.15) e as mais necessitadas das pessoas. Presumivelmente, à luz do versículo 32, o que está em pauta são os pobres de Judá, em contraste com os poderosos da Filístia. Para esses poderosos não há esperança. Serão exterminados tão completamente que nada restará deles para reconstrução. A linguagem aqui sugere as características dos antigos cercos, quando o exército agressor buscava subjugar os habitantes de uma cidade a ponto de ficarem enfraquecidos demais para se defenderem e não serem vencidos e mortos. Assim Deus uma vez mais ensina que os desamparados que dependem dele são mais fortes do que os poderosos que recusam tal dependência.

31,32. Esses dois versículos reiteram a forma dos versículos 29 e 30, o primeiro prometendo destruir os filisteus e o segundo comparando a segurança de Judá. Esses versículos endossam principalmente a idéia da rebelião filistéia em 715, como o contexto dessa passagem, pois deixam claro que o inimigo virá do norte, e parece provável que os mensageiros mencionados no versículo 32 são os da Filístia buscando o envolvimento judeu na aliança.

Lamente, ó portão evoca novamente a imagem do cerco, pois amiúde a batalha surgia ao redor dos portões, como os engenheiros assírios traziam seus aríetes para serem lançados do lado de fora, e como as esquadras suicidas, dentro, preparavam o contra-ataque, caso a primeira e segunda série de portas cedessem. Então o lugar onde os anciãos se reuniam em seus melhores dias se tornava um mar de sangue (Rt 4.1-6; Is 22.7; 28.6; *ANEP*, p. 131).

Pois do norte vem uma nuvem de fumaça pode ser uma referência figurada do próprio exército assírio como a nuvem, ou pode ser tomado em sentido um tanto mais literal, como a nuvem de cidades pondo a tocha junto à linha de avanço assírio. Em ambos os casos, o morticínio é inexorável, marcado pela ordem perfeita de que tanto se orgulhavam os assírios (5.27,28).¹¹⁰

32. Dado o fato de que a Assíria não é quebrada e que os filisteus

110. Luckenbill, *ARAB*, II:26.

estão sob o juízo divino por meio do exército assírio, Isaías vê apenas uma resposta para os mensageiros filisteus: Deus que trouxe Sião à existência é a única segurança de Sião (28.16). Quão difícil era para os judeus aprenderem essa verdade, e quão difícil é também para nós a aprendermos. Enganamo-nos se porventura cremos que os exércitos, as riquezas ou a astúcia podem dar-nos estabilidade ou segurança. Estabilidade e segurança só podem vir de dentro ou não existem. A menos que o Senhor abençoe Jacó, este não pode salvar-se (Gn 32), ou nas palavras de Jesus: “Quem quiser salvar sua vida a perderá” (Lc 9.24). Mas a pessoa que sabe de onde vem e para onde vai, que “perdeu sua vida” na dependência de Deus, tal pessoa está realmente segura, seja o que for que aconteça (1Pe 2.4-10).

(2) *Os moabitas (15.1–16.14)*

(a) Lamento (15.1-9)

1 *O peso de Moabe:*

Seguramente,¹¹¹ numa só noite Ar é desolada;

Moabe é eliminada.

Seguramente, numa só noite Kir é desolada;

Moabe é eliminada.¹¹²

2 *Ele subiu à casa,¹¹³ Dibon,*

aos lugares altos, para chorar.

Pois Nebo e Medeba,

Moabe pranteia.

Em toda cabeça, calvície;

e toda barba é cortada.

111. O *kî* que inicia cada frase provavelmente seja melhor entendido aqui como “seguramente” (Williams, *Syntax*, § 449), a menos que seja tomado como um remanescente de um lamento a afirmação inicial da qual está agora perdido (“Lamentarei por Moabe *porque* em um...”).

112. O versículo traz “... está destruída Ar Moabe está eliminada (...) está destruída Kir Moabe está eliminada”. O MT pontua os nomes como compostos; entretanto, em outros lugares os primeiros elementos são tratados separadamente ou em composição com outras palavras (Ar, Nm 21.15; Dt 2.18; Kir-Aresete, Is 16.7; Kir-Eres, Is 16.11). Isso sugere que o nome da cidade segue o primeiro verbo, enquanto “Moabe” segue o segundo.

113. Uma série de alternativas tem sido oferecida para a redação “casa”. Uma delas é que é uma abreviação do nome de um lugar como Bete-Gamul (Jr 48.23). A mais comum é que é um erro de *baʿ*, “filha” (de Dibon), e significa “habitantes de Dibon” (RSV, NEB etc.).

- 3 *Em suas ruas se vestem de cilício.
Em seus terraços e praças públicas todos pranteiam,
prostrando-se em lágrimas.*
- 4 *Hesbon e Eleale clamam;
sua voz é ouvida até Jaaz.
Portanto, os homens armados de Moabe erguem um grito;
seu ser mais íntimo está abalado.*¹¹⁴
- 5 *Meu coração chora por Moabe,
seus fugitivos vão até Zoar e Eglate-Selisia,¹¹⁵
pois sobem chorando pelo caminho de Luíte;
vão pelo caminho a Horonaim, erguendo um clamor pela des-
truição.*
- 6 *Porque as águas de Ninrim estão devastadas;
porque a relva verde está destruída.
A relva não mais existe;
não há vegetação.*
- 7 *Por isso, a riqueza que eles¹¹⁶ adquiriram
e suas provisões
levaram para além do riacho dos Álamos.*¹¹⁷
- 8 *O clamor de angústia chegou à fronteira de Edom.
seu pranto até Eglaim,
seu lamento até Beer-Elim.*

114. O versículo 4b tem constituído um problema mais sério para os intérpretes, seja por causa das palavras raras ou por causa da poesia accidental. Alguém esperaria as duas partes contendo afirmações paralelas, o que geralmente só ocorre no MT. Por essa razão *h'lušé*, “homens armados”, é amiúde de novo pontuado para *h'alāšāyū*, “lombos”, e o verbo alterado em algum radical para “abalar”; assim, por exemplo, Gray. A LXX endossa “lombos” e expressa o verbo como “gritar”, o que de fato resulta numa redação bem rara. Guillaume (JTS 15 [1964] 293-95) propõe um novo significado para o verbo final (*y'r'*) como “desfalecer” (cf. NIV). Isso faria a segunda frase paralela com a primeira.

115. O MT não tem verbo nessa sentença. Praticamente, todas as traduções inglesas, inclusive a AV, completam com algum verbo, por exemplo “fugirá”.

116. Lit. “ele”. Driver, JTS 38 (1937) 40, em vez disso muda os outros para plurais para concordar com este singular.

117. É tentador fazer alguma modificação de *'arābīm*, “álamos”, com Iye-Abarim, que Números 21.2-11 localiza ao sul da fronteira de Moabe. Para o possível intercâmbio de consoantes, ver GKC, § 19n.

9 *Embora as águas de Dimon*¹¹⁸ *estejam cheias de sangue,*
contudo trarei sobre Dimon ainda mais:
um leão ao fugitivo de Moabe,
sim, ao remanescente de Adma.

Os capítulos 15–16 constituem o segundo oráculo contra a nação adjacente, e como aquele contra os filisteus também parece ser posto no tempo de 715-711. O conteúdo de 16.13,14 sugere que o oráculo poderia estar em existência antes desse tempo, mas foi aplicado a essas circunstâncias particulares por inspiração profética. O espaço de três anos mencionado no versículo 14 talvez pudesse ser aplicado ao tempo entre o começo da revolta e a repressão final por Sargão.¹¹⁹ Não obstante, as referências à destruição dentro do oráculo são vagas e tão gerais, que qualquer dogmatismo acerca do cenário é destituído de autoridade.

Moabe era o termo usado para descrever a região do lado oriental do mar Morto, a qual estendia-se desde o rio Arnon, o qual deságua no mar Morto mais ou menos a quarenta e quatro quilômetros no sul do litoral norte do mar, até o rio Zerede no extremo sul do mar onde começava o território de Edom (Nm 21.10-13). No oriente a fronteira teria sido menos bem definida, estendendo-se apenas até ao limite do território árabe. O território total teria cerca de sessenta e seis quilômetros de comprimento e sessenta e seis de largura.

As relações de Israel com Moabe sempre foram um tanto ambíguas (quando comparadas com Edom, onde as hostilidades eram mutuamente inexoráveis). Que havia um estreito parentesco entre as duas nações é não só confirmado pelas declarações genealógicas (Gn 19.37; Dt 2.9), mas também pela identidade de idioma e documento como demonstrado na bem conhecida Inscrição de Meshá.¹²⁰ A relativa facilidade de emigração e imigração descrita em Rute também aponta para as relações tão estreitas e harmoniosas. Tal intimidade pode explicar o que parece ser o tom genuíno de tristeza que aparece nesses capítulos.

118. IQIs^a e LXX trazem *Dibon*. Orlinsky argumenta marcadamente em prol da prioridade de *Dimon* (*IEJ* 4 [1954] 5-8).

119. *ARAB*, II:193-95; *ANET*, pp. 286,287.

120. Uma celebração da bem-sucedida revolta moabita contra a dominação israelita sob Acabe; cf. *ANEP*, nos. 274,286; *ANET*, pp. 320,321; *ISBE*, III:396-98.

De um lado, que ambas as nações reivindicavam as terras do norte do Arnon (a terra de Amom que fora dada a Rúben e a Gade, Nm 32.1-5; 33.38)¹²¹ eram uma contínua fonte de conflito entre eles (Nm 21.24-30; Jz 3.12-30; 11.22-26; 1Sm 14.47; 2Rs 3.4-27) até que finalmente gerou-se uma profunda hostilidade (Sf 2.9,10).¹²²

O segmento começa com um lamento sobre uma repentina hecatombe que recai sobre Moabe e reduz a nação a refugiados (15.1-9). A segunda seção (16.1-5) é uma súplica em favor dos refugiados, provavelmente para proteção em Judá. A terceira seção (16.6-12) contrasta o orgulho anterior de Moabe com seu estado deplorável; e a quarta (16.13,14) é o conteúdo envolvendo a aplicação. O papel do oráculo é encorajar a alguns que se sentiam tentados a anuir-se à orgulhosa Moabe para propósitos de segurança mútua. Moabe será reduzida às circunstâncias mais abjetas e pessoalmente será forçado a contar só com a esperança de Judá: o Messias (16.5).

A linguagem e estilo dos capítulos 15 e 16 são às vezes muito obscuros. Essa dificuldade, associada ao fato de Jeremias duplicar certas porções, porém em diferente ordem e estrutura, tem levado muitos estudiosos a postular uma história literária bastante complexa para os presentes capítulos.¹²³ Não obstante, praticamente não há concordância entre os estudiosos, como Kaiser demonstrou. Daí, embora Hitzig date as idéias e formas iniciais ao tempo de Jonas, Duhm as atribui a um redator do século 2º a.C. Pelo menos a similaridade entre as afirmações em Jeremias e Isaías e o fato de que sem dúvida são reusadas em Isaías pressupõe que pode ter havido um padrão poético de tratamento de Moabe que exerceu “o domínio comum”, e assim foi delineado por ambos os profetas.

A primeira parte da profecia, 15.1-9, informa do efeito devastador da hecatombe que recaíra sobre Moabe. Como já se observou, a natureza real do ataque não pode ser determinada à luz do relato geral aqui. A

121. Note que a Bíblia habitualmente classifica o território do norte do mar Morto até o Arnon simplesmente de “Moabe” (Nm 26.63; Dt 34.5; etc.).

122. Para uma discussão mais detalhada do que se conhece dos moabitas, ver E. Power, cf. A. Van Zyl, *The Moabites* (Leiden: Brill, 1960).

123. Para um argumento detalhado em prol da autoria de Isaías, ver E. Power, “The Prophecy of Isaiah against Moab”, *Bib* 13 (1932) 435-451.

ênfase principal está sobre o efeito, a saber, que os moabitas ficarão tão desmoralizados que sua única resposta será o pranto e a fuga. Embora as cidades sejam mencionadas partindo da direção geral do sul para o norte, o fato de que a distância percorrida é em direção ao sul torna provável que o ataque viria do norte. A diferença na tonalidade das palavras dirigidas a Babilônia, a Assíria ou aos filisteus salta aos olhos imediatamente e leva diretamente ao capítulo 16. Há uma solidariedade muito maior pelo destino dos moabitas, enquanto uma sorte de cruel deleite saudava a ruína dos outros.

1. Esse versículo funciona como uma introdução, repetindo as mesmas palavras sobre as duas principais cidades da verdadeira Moabe: *Ar*, no Arnon, e *Kir*, mais no sul, a fortaleza central. Embora seja possível que o versículo não signifique que a nação, literalmente, tenha caído numa só noite, seguramente significa acentuar que o golpe foi súbito e veloz sobre uma terra que provavelmente se sentisse razoavelmente segura.¹²⁴ Todos os profetas tinham discernimento espiritual para conhecer o que seria absolutamente óbvio: não há segurança neste mundo (cf. Am 6.1-3; Is 5.26-30).

2-4. Esses versículos descrevem a lamentação que dominará toda a terra. Será como se ocorresse uma morte, como de fato ocorreu, com o pranto predominando por toda parte, a ponto de até mesmo os guerreiros se sentirem desmoralizados e abalados até o âmago.

2. **Ele subiu à casa** é uma frase tão crítica que, se for correta, provavelmente é paralela com *lugares altos*, e se refere a um templo. Para uma expressão semelhante, ver o título sumeriano: “Lamentação sobre a Destruição de Ur”.¹²⁵ *Dibon* se localiza cerca de seis quilômetros e meio no norte de Arnon, e daí na terra que Israel reivindicava. Era uma cidade nativa de Mesha, e um lugar alto do deus moabita, Chemosh se localizava ali. Obviamente, uma parte da razão para o lamento no santuário era que o deus fora incapaz de livrar seu povo (Jr 48.35).

Nebo é o grande monte no extremo norte do mar Morto de onde

124. A alegação de Mesha de haver capturado o centro israelita de ocupação, Atarotc, em uma só noite, dá origem à especulação de que a afirmação em Isaías, ou no original de Isaías, é em resposta a Mesha.

125. *ANET*, p. 457, linhas 116-133.

Moisés viu a terra prometida (Dt 34.1). Sua altitude a teria feito uma praça defensiva forte (Mesha, linha 14). *Medeba* se localizava cerca de onze quilômetros do Nebo.

Rapar a cabeça e cortar a barba, juntamente com ferir-se (Jr 48.37) e vestir cilício, eram sinais típicos de luto e lamento (22.12; 2Sm 3.31; Jr 4.8; 41.5; Lm 2.10).

4. *Hesbom* e *Eleale* eram cidades no extremo norte na área disputada por Israel e Moabe, situadas num circuito de cerca de quatro quilômetros e meio uma da outra. *Jaaz*, contudo, recua novamente para o sul, a uns vinte e dois a vinte e quatro quilômetros de Hesbon (Mesha, linhas 18-22). Figuradamente, o lamento de uma cidade pode ser ouvido por outra.¹²⁶

O resultado final da atitude do desamparo que inundará a terra será que inclusive os homens armados (lit. “os preparados”) erguerão um clamor de desespero e derrota. Serão abalados até o âmago (“a vida”, *nepes*).

5-9. Nesses versículos acrescenta-se lamento à fuga, e o orador é experiente no pensamento de fileiras longas de pessoas apavoradas e erradicadas, agarrando-se a um deplorável bocado de suas possessões, tentando chegar a algum lugar de segurança. Essas imagens também se apoderam de nós, no século 20, que provavelmente temos visto mais refugiados do que em qualquer outro século. O quadro de uma mulher idosa empurrando um carrinho contendo uma lâmpada, um quadro emoldurado e um vestido de festa surrado numa estrada da França em 1940 nos lembrariam que nada do que possuímos é nosso para guardar. A abundância só se encontra no interior (Mt 16.26; Jo 10.10).

5. *Zoar*, se corretamente identificada, se localiza no extremo sul do mar Morto, no interior do território de Edom. Evidentemente, os refugiados estavam escapando da área principal de conflito no longínquo norte.

Eglate-Selisia é traduzido por “uma novilha de três anos” pela AV (com LXX), e os comentaristas têm lutado com algum sucesso para

126. Kaiser sugere que o ataque teria procedido de Ar e Kir rumo a Hesbom e Eleale, mas não tem de ser assim, visto que essa evidentemente é uma peça poética cujo principal propósito é descrever a total desmoralização. Uma interpretação literal, pois, demanda outro ataque vindo do norte para Jaaz, e toda a estrutura se torna muito indefinida.

extrair sentido disso (cf. Young, que a vê como uma referência a uma novilha que deve enfrentar a canga pela primeira vez), mas provavelmente seja um nome de lugar, como também em Jeremias 48.34.¹²⁷

Luite e Horonaim não são conhecidas, mas poderiam situar-se na vizinhança de Zoar.¹²⁸

Esse versículo dá início a uma série de dísticos que começam com *kê*. Young sugere que eles fornecem razões para a reação solidária de Isaías. Isso pode ter sido assim, mas a conexão causal parece um tanto exagerada neste caso.

6-8. *Nimrim* possivelmente pode ser o ribeiro Numeira na margem sudeste do mar Morto. É possível que o sentido seja que a multidão de refugiados é tão grande que o oásis não pode comportar a eles e a seus animais, com o resultado (v. 7, “portanto”) de terem que abandonar os animais e continuar com o pouco que podiam levar consigo. Mais figuradamente, secadas as águas e morta a relva, a referência seja à devastação geral da terra como um todo.

riquezas e provisões falam pungentemente de nossa tentativa humana de preocupar-nos conosco mesmos e de armazenar o bastante para o futuro, de modo que jamais passemos necessidade. Infelizmente, tais provisões raramente podem ser guardadas e não podem satisfazer nossa carência pessoal (32.9-15; Mt 6.25-33).

riacho dos Álamos provavelmente seja o rio Zerede (ribeiro el-Hesa), o qual formava a fronteira com Edom.

Os gritos dos fugitivos enchem a terra de um extremo ao outro, e de uma fronteira à outra. Atingem desde a Zerede no sul até Eglaim, vizinha de Kir, e Beer-elim no norte do Arnom.

9. Esse versículo expressa um ponto crucial no horror, indicando que, embora o povo pudesse fugir, contudo, jamais escapará. Ao sangue se acrescentará mais sangue.

Dimon é desconhecida e é tão antiga que Jerônimo sugeriu que as

127. Clements toma a referência aqui como sendo originalmente uma referência marginal a Jeremias 48.34.

128. Kaiser, citando W. Schottroff, “Horonaim, Nimrim, Luluth und der Westrand des ‘Landes Ataroth’”, *ZDPV* 82 (1966) 202.

letras labiais, *b* e *m*, foram ambas usadas no nome *Dibon*, e que o *m* é usado aqui como um jogo de palavras em “sangue”, *dām*.¹²⁹ Se Dibon era um centro político e religioso tão importante, como Mesha indica que era, seria apropriado concluir essa porção do lamento com o uso da parte para representar o todo.

ainda mais é estranhamente vago, e tem provocado sugestões de que uma palavra adicional foi deixada de fora. Ao mesmo tempo, a própria imprecisão pode abrigar uma qualidade intencionalmente ominosa.

A referência a **um leão** tem sido considerada por muitos como uma corruptela textual.¹³⁰ Não obstante, é muito semelhante à figura usada por Amós quando ele fala de fugir de um leão e encontrar um urso (5.19).¹³¹ Nessa mesma linha, o profeta poderia estar dizendo que fugir não oferece mais segurança do que ficar para trás. Vaguear pelo deserto pode livrá-lo *de* um exército, porém pode levá-lo *rumo a* um animal faminto. Não há segurança em nossos esforços pessoais.

(b) Resposta (16.1-14)

(i) *Súplica por misericórdia (16.1-5)*

1 *Enviem um cordeiro*¹³² *do proprietário*
da rocha do deserto ao monte da filha de Sião.

2 *Assim é que, como uma ave sem rumo*
lançada fora do ninho,
são as filhas de Moabe
*nos vaus*¹³³ *do Arnon.*

129. Ver J. P. Migne, *Patrologia Cursus Completus, Series Latina*, 221 vols. (Paris: Venit Apud Editorem, 1844-1864), 24-170.

130. Cf. BHS. JPSV emenda 'aryēh, “leão”, a 'arayyāwā, “cu o rego”, com base em 16.9.

131. Wildberger nota Jeremias 4.7 e 50.17, onde os caldeus (e os assírios) são comparados a leões vorazes.

132. Lit. “um cordeiro do senhor da terra”, uma frase ambígua, visto que o genitivo poderia ser objetivo ou subjetivo. Daí, ou “do senhor da terra” ou “para o senhor da terra”. A presente interpretação assume o último. A LXX aparentemente redivide as consoantes hebraicas para chegar a “Eu enviarei como se fossem coisas rastejantes na terra” (?).

133. Aparentemente, a ausência da preposição em “vaus” levou a LXX e o Targum a traduzirem 'ḥāīm de outras formas sem sucesso: LXX “contra você Arnon, ainda mais”; o Targum “persistiu o Arnon”. A palavra provavelmente seja um acusativo de locação (com Young). Cf. GKC, §§ 118d, g.

- 3 *Dá conselho;*
exerce o ofício de juiz.
Faz tua sombra como a noite
em pleno meio-dia.
- 4 *Que meus fugitivos habitem contigo;*
Moabe – tornou-se um refúgio do opressor para ele.
Quando¹³⁴ o implacável¹³⁵ cessar,
o violento chegar ao fim,
e o esmagador desaparecer da terra,
- 5 *então se estabelecerá um trono na misericórdia,*
e ele se assentará nele em fidelidade na tenda de Davi:
um juiz que busca a justiça
e é expedito em retidão.

A resposta ao lamento por Moabe contém três partes. A primeira, versículos 1-5, parece ser uma súplica dos moabitas a Judá (ver adiante). A segunda, versículos 6-12, não é tanto uma resposta a essa súplica quanto uma reação a ela. Ela contrasta o orgulho e abundância anteriores de Moabe com seu estado deplorável, o qual, pode-se supor, levaria à inclusão de tal súplica. A seção final, versículos 13 e 14, chama a atenção do leitor para o fato de que se podia esperar que todos esses acontecimentos ocorressem dentro de três anos, sugerindo uma possível data de 715/714 pelo menos para os versículos finais. O papel global da resposta é realçar novamente a desesperança de Moabe a despeito de sua orgulhosa abundância, e para enfatizar aos judeus que não deviam depositar sua confiança em Moabe. Aliás, um dia Moabe virá a eles e a seu Messias.

Os versículos 1-5 continuam a apresentar severas dificuldades textuais e de interpretação.¹³⁶ As versões antigas amiúde, dramaticamente, apresentam redações diferenciadas do MT, porém com pouca concordância entre elas, testificando do fato de que também sempre estiveram digladiando com uma passagem difícil e estiveram tentando dar-

134. Para o uso de *kî* como “quando”, ver Williams, *Syntax*, § 496.

135. Lendo *hāmōš* com 1QIs^a (ver KB, p. 312), para MT *hammēš*.

136. Gray é muito pessimista sobre o estado do texto. O consenso mais recente é muito mais favorável à autenticidade dos versículos 1,3 e 4a, transportando o versículo 2 para o capítulo 15, e os versículos 4b e 5 são feitos uma adição posterior. Cf. Wildberger.

lhe sentido de diversas formas. Os intérpretes mais antigos visualizaram a passagem como Sião se dirigindo a Moabe, porém, alguns concluíram que ela poderia constituir um conselho dos edomitas aos moabitas. Mais recentemente tem-se imaginado ser ela uma passagem que o profeta pôs na boca de alguns moabitas para que seus embaixadores fossem a Jerusalém, solicitar para si asilo. Essa interpretação não está destituída de problemas, como se verá adiante, mas no todo parece apresentar a melhor proposta para data. O sabor messiânico do versículo 5 tem causado suspeita aos olhos dos comentaristas mais modernos. Entretanto, caso o profeta esteja pondo palavras na boca de moabitas (pode-se admitir que os próprios moabitas não estariam bem familiarizados com as promessas do Messias hebreu), e se a Isaías se admite algumas expectativas messiânicas, então não é absolutamente impossível que ele esteja introduzindo, nesse contexto, tal afirmação. Aliás, o uso das afirmações se adequa muito bem ao papel global desse segmento do livro (ver adiante sobre v. 5).

1. Enviem um cordeiro do proprietário pressupõe o envio de tributo a um senhor feudal, tal como Mesha fez a Omri de Israel (2Rs 3.4), como uma indicação de submissão. Moabe era um excelente país de pastagem de ovelhas (Nm 32.4), e portanto esse seria um tributo lógico para aqueles que buscavam a proteção de Judá.

da rocha (...) ao monte parece ser um jogo de palavras. Entretanto, *sela'* é também o nome de um lugar em Edom (2Rs 14.7; também Jz 1.36?) que foi associado a Petra, capital de Nabatea. Assim pode ser que os fugitivos do capítulo 15 sejam visualizados como tendo escapado para Edom, e estão enviando dali sua embaixada. Ao mesmo tempo, não é necessário presumir a existência de uma relação direta entre 16.1-5 e o capítulo 15. O ponto pode ser simplesmente que os moabitas tenham se retirado para alguma fortaleza no deserto, e estejam enviando a uma fortaleza maior, o monte Sião, a súplica por socorro.¹³⁷

2. O fato de esse versículo não seguir estreitamente o versículo 1, mas podendo ser relacionado a 15.8 e 9, tem inspirado a sugestão de que ele era a conclusão original do lamento, e como tal originou-se

137. Delitzsch ressalta que a mesma mudança que aparece aqui, isto é, de juízo ao temor, à amizade e ao amor, também aparece em 14.32; 18.7; 19.6 e 23.18. O mesmo ponto está sendo formado plenamente: por que confiar neles, quando sua única esperança está em nosso Deus?

imediatamente o que agora é 16.1. De algum modo, pois, os dois versículos foram transpostos.¹³⁸ Com toda certeza isso não é impossível, porém não há nenhuma evidência documental em endosso de tal transposição, e é difícil imaginar como ou por que ele teria surgido dada a difícil redação que ele criou.

De um lado, é possível que esse versículo constitua as palavras iniciais da súplica por asilo que os mensageiros estavam para apresentar aos judeus. Visto que os habitantes de Moabe¹³⁹ são como aves arrancadas de seus ninhos, eles devem buscar refúgio em outro lugar.¹⁴⁰ Dessa forma o versículo supre a razão para o pedido. Se os refugiados estavam em Edom, a referência aos vaus do Arnon, na periferia norte de Edom é algo um bocado estranho. Entretanto, essa pode ser apenas uma frase estereotipada que foi aproveitada aqui para expressar a agitada fuga dos moabitas (ver também *sela'*, v. 1).

3,4a. A mensagem aqui passa para seu pedido por refúgio. *Conselho* aqui não é tanto um parecer quanto um plano de ação, como mostra a frase paralela (cf. também 14.24,26). **Exerce o ofício de juiz** não significava meramente tomar uma decisão neutra; significava iniciar uma ação positiva em favor dos que tinham justificável necessidade de livramento.¹⁴¹ Assim, pois, o pedido apresentado aos judeus para que cedessem um refúgio à plena luz do dia é uma forma figurada de pedir-lhes que se dignassem ser um refúgio dos terríveis golpes que tinham desmoralizado tanto os moabitas. No Oriente Próximo, o abrigo de alguma grande rocha, ao meio-dia, era uma dádiva pela qual se externava reverente gratidão.¹⁴²

meus fugitivos (...) Moabe era uma razão prioritária para a convocação de alguns comentaristas mais antigos que a passagem fora endereçada a Moabe.¹⁴³ Esse ponto de vista presume que os fugitivos

138. Assim Gressmann. Duhm o colocou entre 15.8 e 9.

139. A expressão "filhas de Moabe" poderia ser uma referência a mulheres reais de Moabe, mas igualmente provável é que esteja falando das vilas e cidades de Moabe, e daí seus habitantes (cf. 3.16,17; Ez 16.55-57).

140. Cf. 10.14; 31.5.

141. *TWOT*, 11:947, 948.

142. Ver 4.6; 30.2,3; 32.3; 49.2; 51.6; Juizes 9.15; Salmos 91.1; 121.5; Oséias 14.7. O visitante permanente da terra (hebraico *gēr*) chegava sob proteção especial (Dt 5.14; 10.19; etc.).

143. Calvino tomou 16.1-5 como uma afirmação irônica dirigida aos moabitas, o que teriam feito em tempos anteriores antes que fosse tarde demais.

mencionados são de Judá. Essa interpretação, porém, é muito estranha no contexto de destruição moabita. Comentaristas modernos, aduzindo o endosso das visões, resolvem o problema mudando “meus fugitivos”, *niddāhay*, para “os fugitivos de”, *nidd^ehê*.¹⁴⁴ A presente redação interpreta os fugitivos como uma referência a Moabe, porém sem emendar o texto. Ao contrário, ela vê o orador como sendo uma personificação de Moabe com o “meus” então se referindo ao orador.¹⁴⁵

4b,5. Como já se observou, o profeta aqui põe palavras na boca dos mensageiros moabitas. Ele visualiza o dia quando a opressão que tem empurrado os moabitas para os braços hebreus chegará ao fim pela intervenção do governante ideal da casa davídica. Em virtude de sua junção à misericórdia, à fidelidade, à justiça e à retidão, a opressão não terá como coexistir com ele (cf. Sl 89.2-5 [Ing. 1-4]). Ele oferecerá uma espécie de segurança que será mais permanente do que qualquer outra até então conhecida. Essa visão é claramente messiânica, como se mostrará uma comparação com 9.1-6 [Ing. 2-7] e 11.1-9. Isaías reconhece que a esperança de Moabe é idêntica à de Judá. Ambos aguardam um Rei de Israel que de certa forma incorporará aqueles traços que são de fato do caráter de Deus (Sl 89.14-38 [Ing. 13-37]). Aqui, pois, está outra forma de expressar a verdade de 2.1-4: Moabe é o representante das nações que virão ao monte de Deus com o fim de aprender seus caminhos, caminhos que estão encarnados numa pessoa que é o verdadeiro governante¹⁴⁶ de Israel.

(ii) *A queda das videiras soberbas de Moabe (16.6-12)*

*6 Ouvimos acerca da soberba de Moabe,
sua excessiva soberba e arrogância,
sua soberba e altivez,
porém sua fala fútil¹⁴⁷ não é assim.*

144. A Vulgata tem “meus”; a LXX, “os exilados, ó moabitas”; o Targum, “O reino de Moabe.”

145. Como Delitzsch ressalta, a pontuação massorética aponta para essa redação (“Moabe” está separado de “meus fugitivos” e ligado a “veio a ser um lugar secreto para ele”).

146. Note que a pessoa não é chamada “rei” (*melek*) (como também nos caps. 9 e 11). Seria possível que alguém que viu o Rei (6.5; 33.17; 44.6) esteja relutante em aplicar esse termo à semente de Davi? Naturalmente, quando o Messias foi por fim revelado, ele apresentou uma completa reivindicação ao título.

147. JPSV toma *baddāyw* como uma preposição com terceiro sufixo masculino singular e traduz “e da iniquidade nele”. C. Rabin, *JSS* 18 (1973) 57,58, cita a Vulgata, *fortitudo*, em

7 Portanto, Moabe pranteia por Moabe,
todos nela lamentam.

Pelos bolos¹⁴⁸ de passa de Kir-Haresete
eles gemem, totalmente feridos.

8 Pelos campos murchos de Hebom,
a videira de Sibma.¹⁴⁹

Os senhores das nações derrubaram as videiras selecionadas
que chegavam até Jazer

e se estendem para o deserto.

Seus brotos se espalhavam;
e chegavam ao mar.

9 Por isso pranteio com o pranto de Jazer,
ó videira de Sibma.

Eu a encharco¹⁵⁰ com minhas lágrimas,
Hesbom e Eleale.

Porque sobre seus frutos maduros e sobre sua colheita¹⁵¹
o grito de alegria¹⁵² não mais se ouve.

10 Foram-se a alegria

e a exultação dos pomares;

ninguém canta nem grita nas vinhas;

ninguém pisa as uvas nos lagares,

pois fiz cessar os gritos de alegria.¹⁵³

abono de uma etimologia árabe de *bdd* como “força”. D. Dimant, *JSS* 18 (1973) 56, crê que o Targum traduz *bdd* com a palavra para “nobres”, a qual aparece em um lugar anterior na tradução que o Targum faz do versículo. Note que *bdd* é usado no falar tolo e fútil quando se aplica a adivinhos ou a feiticeiros (44.25).

148. A tradução que a AV faz de *ʿsīšē* como “fundamentos” vem da Siríaca. Embora “fundamentos” pareça mais adequado em referência a uma fortaleza como Kir, “bolos de passa” é mais provável no contexto geral. Jeremias 48.31 tem “homens de Kir”, uma evidente confusão de *ʿšy* com *ʿny*.

149. IQIs^a tem um interessante exemplo de homoioteuton, excluindo tudo entre Sibma no versículo 8 e Sibma no versículo 9.

150. Há evidentemente uma transposição de letras em *ʿrayyāwek*. Lê-se *ʿrawwāyek*, “Eu a encharcarei”; cf. IQIs^a. Ver n. 130 sobre 15.1-9.

151. Note também a assonância de *qēšēk*, “seu fruto maduro”, e *qēširēk*, “sua colheita” (Jr 48.33, *bēširēk*, “sua vindima”).

152. *hēdād*, “grito”, pode indicar tanto grito de alegria quanto o exultante brado de um vencedor (Jr 25.30). Por isso teríamos um duplo significado aqui e no versículo 10.

153. A LXX e o Targum fazem de “pisar” o sujeito de “cessou”, e não indicam quais as causas da cessação. Assim *BHK hāsbāt*, “já cessou”.

11 *Por isso minhas entranhas gemem por Moabe como uma harpa, minhas partes íntimas, por Kir-Hares.*

12 *Quando Moabe comparecer no lugar alto ela estará exausta.*¹⁵⁴

Quando ela chegar ao santuário para orar, não será capaz.

Os versículos 6-12 contêm uma reflexão elegíaca sobre o orgulho¹⁵⁵ e a abundância de Moabe, e sobre toda a fertilidade dela.

6. Essas palavras têm sido com freqüência tomadas como uma resposta aos versículos 1-5 e sua súplica por refúgio. Como tais, elas conteriam um motejo não tão sutil dos suplicantes que não mais se orgulham nem se vangloriam, mas agora vêm rastejantes com piedosos clamores por misericórdia. É também possível que as palavras não sejam tanto uma resposta direta como o início de uma reflexão mais intensa sobre a natureza efêmera do orgulho e glória humanos. Essa interpretação eliminaria certa mordacidade do motejo, o que parece um tanto inconsistente com a tristeza evidentemente genuína expressa no versículo 9.

sua fala fútil, se corretamente traduzido, expressa a loucura do orgulho humano, um tema favorito de Isaías (2.5-22). Toda a riqueza e abundância que formavam o fundamento de Moabe, ou do exército da nação, depõem que a superioridade pode ser destruída numa única noite (15.1). (Quanto mais essa verdade se aplica à era nuclear!) Tudo o que possuímos de inteligência e diligência, ou de ambiente conducente, é uma dádiva a ser recebida com gratidão e mantida em confiança. Não é uma questão de tola gabolice.

Os versículos 7-11 contêm uma extensa metáfora na qual Moabe é

154. Dependendo da perspectiva de alguém, *kî nir'â kî nil'â*, "(será) quando ela (Moabe) comparecer que se sentirá exausta", ou é um artifício poético fazendo uso de assonância, ou um erro textual de ditografia, tendo um escriba posterior mudado o *r* original para um *l* na ditografia para fazer dele algum sentido. O primeiro fornece melhor paralelismo com "ele não é capaz" no segundo verso.

155. Sobre o orgulho de Moabe, ver 25.10,11; Sofonias 2.8. Note que o paralelo, Jeremias 48.29, não é construído como uma resposta, mas contém mais a natureza de uma reflexão, como pressuposto aqui. Para Gray e outros, a diferença de tonalidade entre os versículos 6 e 9 significa que o versículo 6 não tem relação com os versículos seguintes. O reforço das várias formas da palavra "orgulho" (*g'e'ôn*, *gē'*, *ga'wâ*) empresta dramática ênfase à reivindicação.

comparada a uma excelente vinha que se espalhou por toda a região, mas que agora é pisoteada, de modo que os gritos de gargalhadas e excitação que outrora assistiam à colheita agora se tornaram silenciosos e, substituídos pelos gemidos de tristeza.

7. Portanto, Moabe pranteia. É difícil saber se o “portanto” se destina a expressar o resultado da futilidade da gabolice de Moabe ou o resultado anterior da causa declarada no versículo 8.¹⁵⁶ O fato de o versículo 8 começar com *kî*, “porque”, sugere que a última alternativa é a correta: “Lamente, porque os campos férteis estão vazios”.

bolos de passa, evidentemente pequenos flocos de passas prensadas eram considerados uma guloseima, e eram usados em várias festas (2Sm 6.19; Ct 2.5; Os 3.1). Não há razão específica para associá-los com Kir-Haresete, exceto que, como no caso de Hesbon (vs. 8,9), Kir fosse a maior cidade de Moabe.¹⁵⁷

8. De acordo com Jerônimo, Hesbon e Sibma eram cidades vizinhas, sendo Sibma (moderna Sumia) um subúrbio da Hesbon maior. O paralelismo sinonímico aqui empresta apoio a essa identificação.

Os senhores das nações derrubaram se harmoniza com a primeira afirmação dos versículos, de que as videiras estão murchas e estéreis. Não obstante, muitos comentaristas, inclusive Delitzsch, observam, com base em 28.1, que o verbo tem uma significação passiva. Daí sua tradução: “As videiras escolhidas têm derrubado [com embriaguez] os senhores das nações”. Não obstante, o comentário de Kissane de que é o vinho (28.1), e não as videiras, que vence o povo é apropriado e aponta para a presente redação.

A videira é descrita não como cercada,¹⁵⁸ mas a serpentear pelo chão rumo a *Jazer* ao norte, na fronteira extrema do território reivindicado por Moabe, às margens orientais do deserto, e para o ocidente, cruzando o mar Morto, provavelmente indicando a exportação de vinhos e passas moabitas para Judá.

156. R. Traina, *Methodical Biblical Study* (Nova York: Biblical Seminary, 1952), p. 5, denomina essa relação de substanciação.

157. Ver 2 Reis 3.25. Provavelmente, essa é a mesma Kir de Isaías 15.1.

158. A prática de permitir que as videiras permanecessem sem estacas, permitindo que a “cabeça” dos brotos encaracolados se apoiasse numa grande rocha plana, é ainda levada a efeito nas colinas da Judá moderna.

9. A perspectiva da destruição da rica terra reduz o profeta ao pranto. Alguns têm sugerido que essa exibição de emoção era mero fingimento, visto que ele, acima de tudo, estava anunciando a destruição, se não de um inimigo, pelo menos de um partido hostil. Mas esse não é necessariamente o caso. Só é preciso lembrar o pranto de Jeremias sobre o destino daqueles a quem ele estava denunciando. Além do mais, a perspectiva de destruição de tanto esforço e cuidado por parte de tantas pessoas, e a redução de terras distribuídas e cultivadas a um ermo desértico é certamente causa de desespero, não importa quem sejam as pessoas.¹⁵⁹ Isso fala também da compaixão de Deus, pois o profeta geralmente se identificava com Deus. A terra que sofria o juízo não é separada do espírito que lastima a necessidade e efeitos de tal juízo. Por isso o Deus que silenciou os gritos de alegria (v. 10) é também o Deus que chora por e com os que agora clamam (Os 11.1-9).¹⁶⁰ O Deus do AT não é uma força, nem mesmo uma força personificada. Ele é uma personalidade plenamente ativa, interagindo em profundidade com as pessoas.

10. A colheita era normalmente concluída com o ajuntamento das uvas, quando toda a população se mudava das vilas e passava a viver em abrigos improvisados nas vinhas (1.8; Lv 23.33-43).¹⁶¹ Isso ocorria no final de setembro e início de outubro. Particularmente, se o resto da colheita fosse bom, esse era um grande momento para entretenimento e exuberância. Sabiam que o demônio da fome já havia se retirado das portas para sua hibernação. Havia também um momentâneo alívio do incansável labor antes do próximo ciclo que logo começaria. A tudo isso, o novo vinho, só recentemente pisado em grandes tinas de pedra que ficavam nas vinhas para tal propósito, acrescentava sua própria medida de festividades.

Mas nada disso seria assim na Moabe que Isaías visualizava. A videira de Moabe está derrubada e murcha. Tudo o que foi colhido nesse ano são o júbilo e a jovialidade de outrora. Deus silenciou o grito.

159. O autor lembra o senso de desespero e tristeza que experimentou quando passava os olhos nos Anais Assírios num curso em acadiano. O registro de chama, saque e mortandade faz a leitura quase intolerável.

160. Contra Gray, o qual assevera que a mesma pessoa não pode estar envolvida em todas as referências na primeira pessoa dos versículos 9-11.

161. M. S. e J. L. Miller, *Harper's Encyclopedia of Bible Life*, 3ª ed. (San Francisco: Harper & Row, 1978), p. 184.

11. minhas entranhas gemem pode soar, à primeira vista, quase ridículo aos ouvidos de um ocidental. Não obstante, sabemos o que significa sentir calafrio em nosso estômago, agitados com ansiedade ou tristeza. E assim não causa surpresa, se as pessoas do Oriente Próximo vissem a área abdominal (a arena do estômago?) como a sede das emoções (63.15; Ct 5.4; Jr 31.20; Lm 1.20; 2.11; Fp 1.8; Cl 3.12; como também o fígado, Lm 2.11).¹⁶²

12. Fúteis não são somente o orgulho e a abundância de Moabe, mas também sua religião. Quando ela sobe para os lugares altos, a única coisa que lhe resta é a exaustão. Os rituais repetitivos, sempre a mesma coisa, não produzem o resultado desejado. Chemosh, o deus nacional, é incapaz de ajudar.¹⁶³ Moabe é deixada sem coisa alguma em que possa confiar. Há alguma razão para Judá confiar em Moabe? Não! É Deus capaz de livrar seu povo das nações? Sim!

(iii) Dentro de três anos (16.13,14)

13 Esta é a palavra que o SENHOR anteriormente falou a Moabe.

14 Mas agora o SENHOR falou, dizendo: Dentro de três anos de um assalariado, então a glória de Moabe será pouca e pequena, não muita.

Os versículos 13 e 14 constituem a predição concernente ao cumprimento do oráculo.¹⁶⁴ **Anteriormente** (*mē'āz*) pode referir-se a um longo tempo (44.8; Pv 8.22) ou a um tempo breve (2Sm 15.34) no passado. Assim é possível que esse material sobre Moabe tenha se ori-

162. Como se sabe muito bem, os sentimentos não resolvidos virão a lume por meio de desordens do aparelho digestivo. É interessante observar que o Targum fala das entranhas de Moabe. Evidentemente, pelo tempo em que o Targum foi escrito, a compaixão de alguém, pelos inimigos, já se tomara inconcebível.

163. "não será capaz" pode ser uma referência ao adorador, isto é, ele não será capaz de obter o que deseja. Ou pode referir-se, como aqui, ao deus e sua capacidade de atender os pedidos (44.9-20; 47.13; 1Rs 18.25-29; MI 1.12,13; Mt 6.7). Jeremias 48.7,13 prevê um tempo em que a desilusão com Chemosh será tão profunda que os moabitas se voltarão para o Senhor.

164. Kaiser, confiante de que o interesse numerológico é totalmente apocalíptico (uma confiança equivocada, creio eu), assevera que essa passagem é a obra de um apocaliptismo hiperirado que esperava a consumação de todas as coisas em três anos. (Para um uso não apocalíptico, ver 2Sm 24.12,13; ver também Jr 25.11,12; 29.10, que são também atribuídos, por alguns, a apocaliptistas.)

ginado de fontes consideravelmente mais antigas que Isaías e compilado por ele com esse propósito, ou poderiam ser palavras expressas por ele uns poucos meses ou anos antes que essa indicação de sua significação fosse dada pelo Espírito.

Dentro de três anos de um assalariado é por certo uma indicação de avaliação numa escala bem esmerada, como alguém que faz um acordo voluntário e não pretende ficar naquele estado além do tempo prescrito no requerimento.¹⁶⁵ Infelizmente, não temos datas históricas certas pelas quais possamos examinar o cumprimento, mas podemos confiar que se cumpriu de uma ou outra maneira satisfatória, senão a comunidade hebraica não teria permitido sua inclusão aqui.

a glória de Moabe. Uma vez mais a glória e orgulho nacionais caem diante de Um em quem se encontra a única glória. Somente aquela glória que se deriva de Deus, graciosamente partilhada, durará (Jo 17.1-5,22). Todas as demais desvanecerão como a relva que murcha (Is 40.6-8).

(3) *Síria e Efraim (17.1-11)*

(a) Ruínas desoladas (17.1-6)

1 *O peso de Damasco:*

*Eis que Damasco é afastada¹⁶⁶ de ser uma cidade;
ela virá a ser uma ruína,¹⁶⁷ matadouros.*

2 *As cidades de Aroer¹⁶⁸ serão abandonadas.*

*Elas se destinarão aos rebanhos;
ali se deitarão e ninguém os afugentará.*

3 *A fortaleza de Efraim será derrubada;*

a dominação de Damasco,

165. Cf. 21.16; Jô 7.1-3.

166. *hinnēh ... mūsār* é uma construção com participio indicando ação iminente, “Eis que Damasco está a ponto de ser removida”.

167. Note o jogo de palavras entre “de uma cidade”, *mē’ir*, e “ruína”, *mē’f*.

168. “as cidades de Aroer” constitui um problema pelo fato de que no Targum falta o nome, e a LXX adiciona “para sempre”, pressupondo que “Aroer”, *’arō’ēr*, é uma forma errada de *’oqdē ’ad*. O *r* e o *d* são facilmente trocados nos documentos hebraicos. Essa sugestão é corroborada pelo fato de que as únicas Aroer conhecidas na Bíblia estão consideravelmente no sul de Damasco, em Moabe e em Judá (Js 12.2; 13.9; 1Sm 30.28). Ao mesmo tempo, “as cidades de Aroer” constitui um jogo de palavras muito típico: *’ārē ’oṣ’ēr*, e ali bem que poderia ter sido uma cidade com esse nome na Síria, de cuja existência a Bíblia não nos diz.

*e o remanescente de Arã*¹⁶⁹

*serão como a glória de Israel, diz o SENHOR dos Exércitos.*¹⁷⁰

4 *Naquele dia a glória de Jacó será aviltada,
e a gordura de sua carne será emagrecida.*

5 *Será como quando um ceifeiro*¹⁷¹ *colhe o trigo;
e seu braço ajunta as espigas de trigo;
como alguém faz a respiga
no vale de Refaim.*¹⁷²

6 *A respiga será deixada nele
como quando uma oliveira é sacudida:
Duas ou três azeitonas nos galhos mais altos,
quatro ou cinco em seus ramos produtivos.*

Depois de discutir sobre os dois vizinhos ao sul de Judá, Filístia e Moabe, Isaías então se volta para dirigir-se a dois no norte. Embora o oráculo seja dirigido a Damasco, o foco principal, segundo o versículo 3, é posto em Israel do norte. Esse tratamento combinado pressupõe que a profecia é uma das mais antigas, tendo se originado durante a aliança siro-efraimita em 735-732. Não é possível dizer com absoluta confiança por que ele foi incluído nesse ponto da coleção de oráculos contra as nações; não obstante, a ênfase sobre o fracasso para que se confie em Deus e os resultados desse fracasso (vs. 7-11) lembram uma das ênfases mais fortes dos capítulos 7-12, como faz a discussão seguinte (17.12-18.7), sobre a certeza do triunfo de Deus. Assim, seja qual for a intenção do profeta, todo o segmento (17.1-18.7) serve como excelente sumário mediano para manter novamente o leitor diante dos resultados

169. A pontuação do MT inclui “e o remanescente de Arã” com “de Damasco”. Mas tal redação faz a primeira parte da sentença muito longa e a segunda parte muito curta. A presente redação oferece um melhor equilíbrio. (Cf. *BHS* e *RSV*, *NeB*, *NIV*.)

170. A *LXX* remove “diz o Senhor dos Exércitos” do versículo 3 e o anexa ao início do versículo 4, porém as demais versões apoiam o MT. Cf. *BHS* para uma disposição que concordaria com a *LXX*.

171. Não é necessário repontuar *qāšîr* para *qōšēr* a fim de chegar ao significado “ceifeiro” (contra, p.ex., *Clements*). Como ressaltou *Delitzsch*, essa é uma forma substantiva normal, embora, sob outros aspectos, não atestada com esse significado (cf. *pāriš*, “o violento”).

172. “Refaim” pode significar tanto “homens poderosos” quanto “os mortos” (*BDB*, p. 952). Esse duplo significado, juntamente com a fertilidade do vale, provavelmente explique seu uso aqui (cf. *Js* 15.8; *2Sm* 5.18,22). Sobre respiga, ver *Levítico* 19.9,10; *Rt* 2.2,7,15.

centrais: a recusa de depender de Deus é uma loucura que resultará em destruição pelas nações. Não obstante, Deus está no comando das nações, e não permitirá que elas se ponham no caminho de seu povo. A despeito de toda a fúria das nações, ele é seu Senhor.

1,2. *Damasco* era uma das cidades mais estratégicas do mundo antigo, pois ela ficava na boca de um funil natural pelo qual corria a única rota terrestre conveniente entre a Mesopotâmia e o Egito. No norte da cidade fica o monte Hermon, e no sul dele fica uma série de platôs basaltos. Ambos constituem barreiras para a passagem de uma caravana. Como resultado, Damasco exercia uma influência que chegava a outras cidades distantes de tamanho comparável. Contudo Isaías diz que Damasco se converterá de uma cidade numa ruína. No tempo das profecias contra Filístia e Moabe, essa profecia já se tornara realidade em grande parte, quando Salmaneser a vencera depois de desastroso cerco em 732. Para cada poder influente há sempre um maior que pode reduzi-lo à desolação. A única esperança está absolutamente no poder ainda maior.

3. Aqui o profeta começa a tratar de Efraim e Síria juntos. Uma vez que se uniram em aliança, também seus destinos são enfeixados. Tampouco constituirão fonte de poder ou estabilidade; como Israel perderá a capacidade de defender-se (*a fortaleza*), assim Damasco perderá a autoridade para governar sobre as cidades vizinhas (*a dominação*). Embora a Síria não seja totalmente destruída, como Israel, ela será deixada apenas como uma sombra de si mesma. Sua glória será como a de Israel, condição essa que o profeta está para descrever nos próximos três versículos.

4-6. Como já se observou (ver sobre 6.3), o conceito de glória em hebraico leva em si as conotações de permanência, abundância, importância e realidade. A *glória* de Jacó, como partilhada pela Síria, não será nenhum desses quatro elementos. Deus exibirá aos olhos do mundo que a “glória” de Israel, que granjeou com sua própria força, não passa de fraude. O arrogante, o altaneiro, será substituído por uma rastejante auto-abnegação. Alguém nada pode fazer senão comparar o ereto e poderoso Adolf Eichmann dos anos de guerra com o pequeno corcunda que assentou-se diante de seus inquisidores israelenses. Assim a concha vazia dessa glória do mundo está escancarada para exibir a verdadeira natureza de seu conteúdo (3.16-4.1).

O profeta usa três figuras de linguagem para descrever o que restará a Israel (e Síria). A primeira é física, e as outras duas são agrícolas. As três realçam a natureza deplorável do que será deixado. Dobras de pele cinzenta que pendem do homem que outrora era nédio e notável. Os campos viçosos do vale de Refaim, no sudoeste de Jerusalém, estão crestados, e tudo o que resta da abundante safra são uns poucos talos retardatários caídos dos braços do ceifeiro e deixados para os pobres apanharem. As oliveiras foram golpeadas com varas para derrubar o fruto maduro, e só umas poucas azeitonas são deixadas para ser cata-das pelos pobres (Dt 24.20). Em cada uma dessas formas, pois, o profeta diz que só umas poucas coisas serão deixadas a Damasco e Efraim quando Deus tiver concluído sua obra (24.13; Am 3.12). Judá não precisa temer seus vizinhos; é com Deus que ele terá que chegar a um acordo.

(b) Esqueceram de Deus (17.7-11)

*7 Naquele dia um homem olhará para seu Criador,
e seus olhos contemplarão o Santo de Israel.*

*8 Não mais olhará para os altares que são obra de suas mãos;
não dará atenção àquilo que seus dedos fizeram,
nem Aseras nem altares de incenso.¹⁷³*

*9 Naquele dia suas cidades fortes serão como um lugar
abandonado nos altos
e cumes¹⁷⁴ que abandonaram diante dos filhos de Israel.
Ficará desolado.*

*10 Porque vocês¹⁷⁵ esqueceram o Deus de sua salvação
e não se lembraram da Rocha de seu refúgio,
portanto vocês plantarão plantas aprazíveis*

173. Note que BHS suprime as referências a altares, Aseras, etc., evidentemente no interesse de encurtar a linha. As versões antigas não endossam essa supressão. Kissane, entre outros, entende *hammānīm*, “altares do incenso”, como uma referência a Baal-Amman, divindade síria do sol (assim o Targum), mas o uso hebraico geral é “altar do incenso” (Ez 6.4,6), que pode ou não ter uma derivação de Baal-Hamman. A palavra é usada exclusivamente em referência a culto pagão.

174. Uma emenda atraente (BHS, endossada pela LXX) mudaria *haḥōres w^ehā’āmīr*, “alturas e cumes”, para *hāḥīwwī w^ehā’ēmōrī*, “hivitas e amoritas”. O sentido geral seria o mesmo que o sugerido supra.

175. A pessoa aqui é segunda feminina, talvez indicando que o profeta está se dirigindo à “virgem Israel” (Am 5.2).

e nascerão renovos estranhos.

11 *No dia em que vocês as plantarem e fizerem crescer,¹⁷⁶
e na manhã seguinte as fizerem florescer,
ainda assim a colheita fugirá¹⁷⁷
no dia da tristeza e das dores incuráveis.*

Essa vinda para acerto com Deus é exatamente o que o profeta prevê como resultante da destruição iminente. Não mais podendo confiar em sua própria força, o povo de Israel finalmente voltará ao Deus que abandonara. Esse arrependimento não deterá a destruição, mas lhes deixará a descoberto a falácia do curso no qual têm caminhado.

Praticamente todos os comentaristas têm afirmado que os versículos 7 e 8 estão mal posicionados, não só porque parecem estar interrompido o fluxo do pensamento dos versículos 6 ao 9, mas também porque a teologia é de uma variedade pós-exílica na qual a reviravolta contra a idolatria granjeou grande ímpeto. (Gray também afirma que o “Criador” é um conceito tardio, na medida em que ocorre no livro apenas em 51.13 e 54.5. Mas esse mesmo argumento pode ser revertido, fazendo aquelas referências dependentes dessa única, especialmente porque o Criador aparece em Oséias 8.14, que dificilmente é de data pós-exílica.) Como já se observou nos versículos 4-6, não é possível que haja tanta ruptura na cadeia de pensamento como parece à primeira vista. É possível que o conceito de enfrentar um acerto com Deus seja muito natural em resposta à visão do juízo vindouro. Nesse caso, a estrutura dos versículos 1-11 é quiasmático com os versículos 7 e 8, provendo o segundo tema, recidivo, entre afirmações recorrentes do tema principal: juízo. Essa questão da função de uma passagem em seu presente contexto é muito abordada na discussão de autoria e composição. Mais freqüentemente que o necessário não se tenta explicar a colocação de uma “interpolação” em seu presente cenário além de um acidente ou *tendenz*. Mas em tantos casos não se fará tal “explicação”.

176. A tradução normal de *t^lsagšēgī* seria “perto da cerca” (assim AV), tomando *súg* como o radical. Mas o paralelo parece exigir “fazê-lo crescer”, e um radical adaptável, ainda que, normalmente, não tomando uma forma como essa é *šāgā*.

177. *nēq* é traduzida “monte” em outros lugares do AT, porém faz melhor sentido nessa passagem tomada como uma forma verbal anômala de *ndd*, “fugir”. (A LXX e o Targum diferem muito do MT sobre esse versículo e também entre si.)

Exige-se uma resposta mais plausível por que o suposto “interpolador” inseriu sua passagem em tal lugar. E se essa resposta tem alguma validade estrutural, então é igualmente possível que o autor ou editor original a tenha inserido ali com o expreso propósito de mostrar que um editor posterior agiu assim.

7,8. Nesses versículos, o autor contrasta os deuses que são fabricados com o Deus que criou. Num tom que lembra 2.6-22 e 44.9-18, ele aponta para a loucura de alguém revestir a obra de sua própria mão com significação suprema. O que nós mesmos fabricamos não pode nos salvar; tal coisa não é fundamentalmente diferente de nós, isto é, não pode ser santo. Todavia, quando a vida de alguma forma vai bem, é muito fácil viver como se esse fosse o caso (Os 4.7). É “Quando a Vida Vira de Ponta-cabeça”¹⁷⁸ que nos vemos forçados a buscar Alguém que é outro, distinto de nós, Alguém que está além de nós, que nos toma em suas mãos, e não vice-versa (Is 10.20; Sl 100.3; Os 3.5; 6.1; Mq 7.7).

8. *Aseras*. *Aseras* era a consorte de El, o supremo deus cananeu. Como tal, ela era a deusa-mãe, a versão cananita da *Ishitar* mesopotâmica e *Isis* egípcia. Em alguns dos mitos, ela aparece ao lado de *Astarte*, consorte de *Baal*; mas, em outros, ela é a consorte de *Baal*. No culto da fertilidade, ela era representada por um bosque, talvez composto de álamos, circundando os altares de *Baal* nos lugares altos. Outras vezes, o bosque parece ter sido meramente substituído por mastros. Presume-se amplamente que essas árvores ou mastros tinham significação fálica. (Cf. 27.9; Êx 34.13; Dt 16.21; Jz 6.25,28; 2Cr 34.4-7; Mq 5.14.) Em vez de tentar manipular as forças da vida consideradas como sendo a base da sexualidade, o povo estaria se voltando para Aquele que é a vida, que criou a sexualidade, porém ele mesmo é assexuado.

9. Esse versículo continua chamando a atenção do leitor para o fato de que ele trata Israel na terceira pessoa, enquanto os versículos 10 e 11 falam-lhe diretamente na segunda pessoa. Como faz desde os versículos 7 e 8, principalmente no versículo 7, ele prossegue com a expressão: *naquele dia*. Ele recua o leitor ao fato de que Israel só terá uma nova consciência de Deus quando vier a destruição, e assim ele

178. Título de um sermão famoso de A. J. Gossip escrito por ocasião da morte súbita de sua esposa; *The Hero in Thy Soul* (Nova York, 1929), pp. 106-116.

não a impedirá. Deus tem convocado seu povo de muitas maneiras, esperando reverter a desgraça (Os 11.1,2; Mt 23.37), porém não dará ouvidos até que a desgraça esboroe deles todos os seus falsos apoios.

altos e cumes é uma possível redação do MT. Se for correta, talvez se refira aos centros de culto cananita que se localizavam nos cumes e que por algum tempo ficaram abandonados, ao menos antes que surgisse a vitoriosa religião iconoclasta de Yahweh (Jz 6.28). A ironia da presente situação era que Israel absorvera aquele paganismo, abandonando ao Deus que fora a causa de suas vitórias, resultando que ele se converteria na mesma desolação que seus inimigos experimentaram.

10,11. Em termos que lembram Deuteronomio, o profeta fala diretamente a Israel, lembrando-o de que, em razão de haver abandonado a Deus, todas as suas tentativas de suprir suas necessidades resultam em nada. Mesmo quando os resultados do esforço humano parecem mais promissores, tais resultados são amargos, como as duas guerras do século 20, e como nos deveria ensinar a presente disputa das armas nucleares.

Na teologia de Deuteronomio, lembrar e esquecer formam um conceito fundamental (p.ex., 8.11-20). O que está em pauta ali não é, principalmente, uma atividade mental, embora tal atividade esteja envolvida. Ao contrário, lembrar é uma atividade mental que resulta em determinados tipos de comportamento, e a ausência do comportamento invalida qualquer atividade supostamente mental. Deus quer que seu povo se lembre de seus atos incomparáveis e jamais repetidos em seu favor, resultando no fato de que suas ações atuais determinarão seu caráter permanente. Se suas ações atuais não tiverem essa natureza, então eles realmente não guardam na lembrança o que Deus fez. Se Deus já transformou minha vida, contudo minha vida não é diferente, então ainda não percebi as implicações de tal transformação, e ela de fato é destituída de significação (1Co 11.24-29; Gl 3.1-5). E assim, é bem possível que os israelitas continuassem considerando Yahweh como seu deus nacional. É provável que continuassem a ver-se como ortodoxos, ainda quando sua fé assimilasse a idolatria e o paganismo. Mas de fato a significação dos atos de Deus em favor de Israel se perdera neles, como demonstravam suas tentativas manipulativas de se tornarem seguros.

A descrição da atividade nos versículos 10b e 11 lembra aquela atribuída ao culto de Adonis, no qual plantas em vasos vicejavam com

comece com uma referência a Damasco, o leitor é quase imediatamente levado para além do foco estreito a um escopo mais geral que cobre os resultados teológicos básicos surgidos nos capítulos 7–12: a pecaminosidade de Israel em afastar-se de Deus; a destruição resultante por intermédio das nações; a salvação do remanescente; e o juízo das nações pelo Deus de Israel. Estes temas surgem em todo 17.1-11, e são reiterados em 17.12-14 e 18.1-7. Assim Alexander parece justificado em declarar que os dois capítulos formam uma afirmação da ruína dos inimigos de Judá.

Não obstante, essa afirmação tem pouca confiabilidade, pois os materiais não estão unificados em desenvolvimento lógico ou tratamento literário. É apenas uma unidade temática. É essa unidade que traz dificuldades à hipótese de Delitzsch. Dizer que os versículos 12 a 14 são relacionados a 17.1-11 contra 18.1-7 significa esquecer o fato de que a ênfase central nos versículos 1-11 está nos dois vizinhos de Judá, no norte, embora a atenção dos versículos 12-14 esteja nas nações destruidoras. Daí, se porventura há uma interconexão entre dois dos três segmentos, é entre os dois últimos, como Gesenius inicialmente alegou. O fato de os dois começarem com “ai” constitui um apoio para essa tese.

No entanto, afirmar uma unidade temática não equivale necessariamente afirmar uma unidade de composição. Como já se observou, tanto 17.12-14 quanto 18.1-7 contêm as marcas de uma unidade que se auto-contêm. A sugestão que se apresenta aqui é que esses dois segmentos exercem o mesmo papel e foram enfeixados aqui porque são da mesma natureza. Esse ponto parece provir naturalmente de 17.1-11, e os três segmentos juntos servem então para lembrar ao leitor que os juízos anunciados nos versículos 13-23 são parte da construção teológica maior que foi introduzida nos capítulos 7–12. (Para o argumento contra tomar 18.1-7 como mais um dos oráculos, ver a introdução a esse segmento.)

Como faz 10.5-34, 17.12-14 declara que, embora os pecados de Israel trarão as nações sobre ela como um dilúvio (8.6-8), esse dilúvio não prevalecerá em nenhum significado final. Somente o Deus de Israel é final, e ele não permitirá que as promessas que fez a seu povo fracassem. O nome e o caráter de Deus correm risco (Ez 36.23); se ele não puder manter suas promessas, então ele não é Deus.

Embora muitos comentaristas aceitem a autenticidade desses versículos (v. 13 parece apontar para 701), Kaiser os vê como sendo proto-apocalípticos, e daí pós-exílicos. Ele baseia seu argumento na imagem do pranto, porém esse não é um fundamento adequado para um ponto de vista tão radical. Excluir a imagem do pranto da profecia pré-exílica é um exemplo vivo de um raciocínio *a priori*.

12. A chegada das hordas do inimigo faz um ruído como o bramido do abismo. Como o som do mar, seu estrondo parece implacável e incansável. O que Israel pode fazer contra eles? Há alguma esperança? *Ai* aqui parece ser usado de uma forma bem geral para expressar a situação implacável e evidentemente desesperadora confrontando o povo de Deus.

13. Em linguagem que lembra os Salmos 46,48 e 76,¹⁸⁶ Isaías assevera que o massacre inevitável dos poderosos assírios é de fato uma ilusão. Não há ondas impetuosas e devoradoras, mas, ao contrário, *palha* flutuando ao sabor do vento procedente do cume das eiras,¹⁸⁷ ou uma *planta* sem raízes rolando ao sabor do vento. Ambas são destituídas de vida, e ambas são compelidas por uma força fora de si mesmas. Além do mais, ambas são destituídas de significação. Sua vinda e sua partida são de nenhuma importância. Assim os que são incapazes de perceber os acontecimentos mundiais da perspectiva divina não precisam preocupar-se com os conquistadores poderosos que pisam o palco da terra. Quase não são tão significativos como parecem. Quem poderia crer que, na primavera de 1942, a Alemanha e o Japão, com eles envolvendo quase meio globo, se desvaneceriam totalmente em três anos?

Como mostra Wildberger, a presença de *g'r*, “repreender”, em várias passagens relativas a Deus vencendo o mar, torna provável que Isaías aqui esteja se apoiando na imagem literária que expressa o mito antigo, amplamente conhecido no Oriente Próximo da vitória do deus supremo sobre o monstro caos na forma do mar (cf. também 27.1;

186. O uso da imagem marítima nos Salmos 46,48 e 76, em relação a Sião, levou Erlands-son (*Burden*, p. 76) e Childs (*Crisis*, p. 51) a sugerirem que Jerusalém está em pauta aqui. Isso é bem plausível em vista da sugestão de que 17.1–18.7 tem a função de reiterar os temas dos capítulos 7–12.

187. Quando as palhas têm de ser separadas dos grãos de trigo ou cevada, a mistura é lançada ao ar. A palha é soprada enquanto o grão mais pesado cai de volta ao solo. Por essa razão, as eiras eram localizadas nos lugares mais ventosos, o alto das colinas; cf. 29.5.

51.9).¹⁸⁸ Não que Isaías estivesse adotando tal teologia; ele estava simplesmente tomando a imagem que seria poderosa e emotiva para comunicar a teologia distintamente bíblica.¹⁸⁹

14. Este versículo é o clímax do contraste que foi devolvido nos versículos 12 e 13. Numa série de afirmações sintéticas ele mostra que não é o destino de Israel que corre risco. Aliás, os agressores é que serão destruídos da noite para o dia. A comparação com os eventos do ataque de Senaqueribe é muito convidativa (37.36-38). Seja qual for a intenção de Isaías, sua declaração era profética. É possível lembrar a antiga bandeira colonial com a cascavel enrolada e as palavras “Não Me Pisem”. Pisar o povo de Deus é alguém dar as boas-vindas a sua própria desgraça.

(2) A mensagem de Deus (18.1-7)

*1 Ai da terra de asas sibilantes
que está além dos rios de Cush,*

*2 que envia mensageiros pelo mar
e em barcos de papiro sobre a superfície das águas.*

*Vão, mensageiros velozes,
a uma nação alta e suave,¹⁹⁰
a um povo temido de todos os lados,¹⁹¹
nação de poder¹⁹² e subjugação,
cuja terra os rios dividem.*

*3 Todos os habitantes do mundo,
e os moradores da terra,
quando a bandeira¹⁹³ for hasteada sobre os montes, olhem;
quando a trombeta soar, ouçam.¹⁹⁴*

188. Cf. Jó 26.12; Salmo 18.17 (Ing. 16); 76.8 (Ing. 7); 104.7; 106.9; Naum 1.4.

189. Cf. Oswalt, “The Myth of the Dragon and Old Testament Faith”, *EvQ* 49 (1977) 163-172.

190. *m^emuššāk* significa “puxar por”, do qual “alto” é apenas uma implicação. JPSV traduz “longe”, AV “disperso”; *mōrūt* pode ter a conotação de “pôr a descoberto”, bem como “macio”. A LXX e o Targum tomam a referência como sendo a Judá, traduzindo “alto e macio”, “esmagado e rasgado” (LXX, v. 7), e “roubado e espoliado” (Targum).

191. Lit. “dele e além”, que pode ser ou temporal (1Sm 18.9), ou espacial (1Sm 10.3).

192. *qaw-qaw* é tomado por muitos no sentido não de “poder”, uma forma duplicada de uma palavra árabe (BDB), mas uma palavra onomatopéica para “jargão” (estrangeiro) (as-sim NIV, JPSV; G. R. Driver, *JSS* 13 [1968] 46; ver também 28.10,11).

193. Para o estandarte que chama a atenção do povo, ver 5.26; 11.10; 13.2.

194. Aqui “olhar” e “ouvir” estão nas formas imperfeitas, de modo que “você verá” e “você

4 *Pois assim me diz o SENHOR:*

*Estarei quieto e olharei¹⁹⁵ de¹⁹⁶ minha morada,
como o calor estonteante por causa da luz do sol,¹⁹⁷
como uma nuvem de névoa no calor da ceifa.*

5 *Pois antes da colheita,*

*quando o botão está plenamente desenvolvido,
quando as uvas estão amadurecendo,
e os cachos serão cortados com podadeiras,
e ele remover completamente os brotos novos.¹⁹⁸*

6 *Todos juntamente serão abandonados*

aos abutres das montanhas

e às feras da terra.

Os abutres se alimentarão dele no verão,

e toda fera da terra se alimentará dele no inverno.

7 *Naquele tempo uma dádiva será entregue ao SENHOR dos Exércitos*

[de]¹⁹⁹ um povo superior e tolerante,

de um povo temido de todos os lados,

uma nação de poder e subjugação,

cuja terra os rios dividem,

para o lugar do nome do SENHOR dos Exércitos – o monte Sião.

ouvirá” são também possíveis (NIV, NEB, etc.). Contudo, é também possível traduzir na forma imperativa (GKC, § 107n), e parece preferível à luz do envio de mensageiros (AV, RSV, CNAT etc.).

195. *nbṭ*, “olhar”, contém a idéia de “ponderar, considerar, prestar atenção” (cf. 5.12, onde o povo não considera a obra de Deus; 66.2, onde Deus diz que atentará para o humilde e contrito).

196. AV “em minha morada”; NIV “de minha morada”. Os textos ugaríticos têm mostrado que a preposição *b* pode significar “de”, bem como “em”.

197. É possível que “luz do sol”, *šāḥ*, era realmente o nome de um dos meses de verão. Uma inscrição a tinta num jarro de barro em Arade parece indicar o nome de um mês (PEQ 95 [1963] 3,4).

198. “remover completamente”, lit. é “ele tirou, ele cortou” (*hēsir hēṭaz*). O primeiro verbo funciona de uma forma adverbial; cf. Williams, *Syntax*, pp. 40-41. Clements crê que o versículo é uma referência ao Egito, dando motivo para recusar os pedidos dos mensageiros. Essa interpretação é possível, mas todo o contexto dos capítulos 17 e 18 parece ter a Assíria como preferível.

199. Não há “de” no MT. Sua presença na linha seguinte, pressupõe que originalmente estava aqui também, mas que foi acidentalmente suprimido em virtude do excesso de *ms* nas duas palavras *am m^emussāk* (LXX e Vulgata têm “de”).

Como já se observou em 17.12-14, este estudo considera 18.1-7 como uma combinação com 17.12-14, visto que ambos os segmentos dizem a mesma coisa com termos diferentes. De uma perspectiva, 18.1-7 poderia constituir uma particularização da afirmação geral feita no segmento precedente em que a mensagem é agora posta no contexto específico do mensageiro que leva a mensagem até os confins do mundo.

Em qualquer caso, esse segmento não é outro dos oráculos contra as nações, como se faz evidente superficialmente à luz da ausência de *maššā'*, “peso, oráculo”, no início. Em vez disso, usa-se a mesma palavra que surge em 17.12-14: “ai”. Aqui, como lá, a palavra aponta para os tempos decisivos e potencialmente desastrosos nos quais o profeta e seus contemporâneos estavam vivendo. Ele não é dirigido aos etíopes (ver sobre v. 2 adiante); não se pronuncia sobre eles nenhuma palavra de juízo. Ao contrário, serão os portadores de uma mensagem de que Deus não permitirá que a opressão chegue a seu volume máximo. Em nenhum sentido, esse é um oráculo de juízo. Por certo que as referências à Etiópia provêm uma transição para os oráculos contra o Egito; mas o poema não é parte dos capítulos 19 e 20. É o segmento conclusivo da discussão que começa em 17.1. Como tal, ele se assemelha ao capítulo 11 com sua declaração de que, a despeito da ameaça assíria, a qual a resposta de Judá a Damasco e Israel ajudou a provocar, Deus é o Soberano das nações, e pode fazer de Sião o lugar para o qual irão todos os povos (cf. também 2.1-4).

1. terra de asas sibilantes tem provocado diversas interpretações. Dentre elas, três se sobressaem. A primeira afirma que a expressão é uma referência a insetos, e que é uma identificação de Cush como uma terra notável por seus insetos. Esse conceito é sustentado pelo fato de que *šilšal*, “sibilante”, é usado em relação a insetos em Deuteronômio 28.42. Entretanto, parece estranho que uma descrição tão particular seja usada em relação a uma terra tão remota da qual os ouvintes conhecessem tão pouco. Uma segunda interpretação procede da idéia de que *šēl* significa “sombra”, e que as terras nas adjacências do equador têm uma sombra dupla – às vezes está do lado norte do objeto, e às vezes do lado sul (cf. AV e JPSV). Não obstante, uma vez mais isso parece ser uma descrição muito especial a ser de grande ajuda para o ouvinte comum na identificação de uma terra distante. A terceira inter-

pretação se apóia na LXX e no Targum, os quais identificam essa frase como sendo uma figura que aponta para navios. A intenção do profeta seria dizer que os navios dos etíopes sobem e descem os rios zunindo como insetos alados. Esse conceito se harmoniza bem com a referência a rios na segunda linha do versículo e com as linhas iniciais do versículo 2. Também sustenta a imagem dos etíopes como mensageiros ao mundo. Finalmente, as referências a velas como asas são quase universais entre os marinheiros.

Cush é historicamente a terra ao longo do Nilo, ao sul da quarta catarata. Está incluída no que hoje é a Etiópia. Como tal, foi usada como uma metáfora para os confins da terra.²⁰⁰ Esse parece ser o propósito de seu emprego aqui. Se alguém deseja comunicar uma mensagem a toda a terra, então deve convocar mensageiros dos confins da terra. Ao mesmo tempo, é possível que eventos históricos tenham inclinado Isaías a usar esse gênero de referência. Mais ou menos em 715 a.C., teve início uma nova dinastia no governo do Egito (a 25ª). Essa dinastia era nubiana ou cusita. Essa família governante poderia ter enviado mensageiros a Judá, bem como à Filístia e a Moabe, para incitá-los à revolta que gerou a ação punitiva de Sargão contra a Filístia em 711. Se foi assim, então a presença desses mensageiros etíopes em Jerusalém pode ter inspirado Isaías a fazer uso deles nesses termos.

2. As primeiras duas linhas desse versículo endossam o ponto como fazem, com a imagem dos mensageiros viajando nas águas para cima e para baixo, em barcos leves e velozes feitos de canas de papiro.²⁰¹ Muitos comentaristas traduzem *mar* por “Nilo”, ressaltando que os egípcios chamavam o Nilo de “mar”, assim como fazem alguns árabes modernos em relação ao Eufrates (assim também 19.5; Na 3.8). Se, realmente, foram enviados mensageiros etíopes a Jerusalém e eles se aventuraram em barcos de papiro, é algo desconhecido, porém o quadro dos mensageiros velozes seria o mesmo em ambos os casos.

Vão introduz diretrizes aos mensageiros. Parece provável que isso foi dito aos mensageiros reais em resposta a sua oferta de auxílio na

200. Nos tempos persas, “Hind” ou Índia era o outro fim do mundo (Et 1.1). De uma forma bastante interessante, o Targum, nesse versículo, tem “além dos rios da Índia”.

201. Ver *ANEP*, n.º 109.

revolta contra o Egito, visto a diretiva ser tão enigmática. Se o profeta tinha a intenção de dar uma mensagem aos governantes etíopes do Egito, parece mais provável que ele dissesse: “Voltem!”. Além disso, não está absolutamente claro quem são as pessoas a quem ele envia a mensagem. **alta e suave** são palavras frequentemente usadas em referência aos etíopes altos e de pele bronzeada, porém a tradução dessas duas palavras não é de forma nenhuma definida para que tenham algum valor real. O resto do versículo tem uma referência menos clara aos etíopes, os quais não eram grandes conquistadores e nem universalmente temidos. Os que crêem que o profeta está enviando de volta uma mensagem aos etíopes se vêem forçados a dizer que ele está falando em hipérbole diplomática. Tal sugestão, porém, parece muito estranha para alguém que tem palavras tão amargas para falar de confiança em potências estrangeiras, especialmente o Egito (19.1-15; 20.4-6; 30.1-5; etc.). Além disso, é estranho que não é feita nenhuma tentativa para ligar os mensageiros ao povo quando, na verdade, os mensageiros são o próprio povo.

Se Isaías não está falando dos etíopes, então de quem está falando? As duas alternativas são que ele está se referindo a algum outro povo literal e histórico, ou que está usando uma figura de linguagem. Se é um povo histórico, têm-se proposto duas possibilidades. Uma é que são os assírios (Clements),²⁰² e a outra é que são os medos (Kissane). No primeiro caso, aos mensageiros estariam recebendo uma informação em termos sarcásticos: “Não nos falem em nos rebelarmos. Vão falar aos assírios, a fonte do problema. Digam-lhes que um dia trarão dádivas a Yahweh [v. 7]. Por isso não precisamos de uma aliança com vocês”.²⁰³ Um defeito grave nessa hipótese consiste no fato de que os assírios não são mencionados, o que parece estranho, visto que não há razão evidente pela qual deixariam de ser mencionados nominalmente. Além do mais, a natureza da mensagem, como já esboçada, tem de ser completamente extraída da inferência, o que é pedir demais. Embora o problema de menção de nome valha para os medos, a função de ir aos medos

202. Citando W. Jansens, *Mourning Cry and Woe Oracle*, BZAW 125 (Nova York: de Gruyter, 1972), p. 60.

203. Para as reivindicações assírias que ilustram sua adequação para serem descritos como ocorre nesse versículo, ver *ARAB*, II:62, 63.

parece mais clara. São os destruidores, e estão sendo intimados a se preparar para agir como agentes de Deus (13.17; 21.2).²⁰⁴

Não obstante, mesmo essa sugestão falha em vista da afirmação ampla e geral que o poema está fazendo. A única coisa que se assemelha a uma mensagem aparece no versículo 3, e tudo o que ela diz é que o mundo inteiro esteja alerta para os atos de Deus. Isso parece apoiar a concepção figurativa do material. Mensageiros velozes são convocados dos confins da terra e enviados ao povo tido como o mais poderoso – um composto de toda a grandeza humana. Mas esse povo poderoso nada é diante de um Deus que age tão inexoravelmente como o calor, e tão imperceptivelmente como a névoa. Em última análise, inclusive esse povo poderoso trará sua homenagem à morada de Deus (v. 4), em Sião (v. 7).

3. Como já se mencionou, esse versículo esclarece que os últimos destinatários da mensagem de Isaías não constituem uma simples corte régia em algum lugar. É toda a família humana que é convocada a testemunhar a evidência do senhorio de Deus. Quando se emitem os sinais, então o mundo deve preparar-se para perceber a evidência que Deus nos concede de que ele de fato está em ação. Mui amiúde deixamos de ver sua mão nos acontecimentos, uma vez que não estamos esperando vê-la. Mas, depois de havermos sido alertados, somos capazes de perceber, por meio da fé, a mão que move o universo e o coração humano.

4. Isaías então compartilha a palavra que lhe viera. Quando o estandarte for hasteado e a trombeta, soada, que atos poderosos Deus executará? A resposta será decepcionante para os que sempre esperam que Deus realize atos estupendos e esmagadores. Como o “cicio tranqüilo e suave” que Elias ouviu (1Rs 19.12), o Senhor assevera que sua obra será suave e modesta, não obstante será completa. Deus não existe para aqueles que esperam que ele emita ordens em favor deles. Ele existe por causa de seu amor e seu propósito salvífico no mundo. É em favor desses que ele agirá, e a sua própria maneira. Mas ele agirá.

De um ponto de vista, o versículo 4 surge como uma surpresa. Os mensageiros velozes são convocados e enviados a um povo poderoso. O

204. Note também que as contribuições de Ciro, sucessor para os medos, ajudaram a reconstruir o templo de Jerusalém (ver v. 7; cf. Ed 1.7-11).

mundo é chamado a se pôr em prontidão. Os montes estão tensos. Que cataclismo está para desencadear-se? A verdade é que o semblante tranqüilo do Soberano é de maior importância do que os exércitos mais poderosos do mundo (Sl 2.1-4; 33.13-17; 80.14; Lm 5.1; Is 63.15). Pois sem fazer nada (*qwł*, “sentado tranqüilamente”), mas simplesmente olhando, é de maior importância do que todas as deliberações de todos os chanceleres do mundo. Mas como a calma que se forma até que seja quase insuportável ao meio-dia, ou as cortinas de névoa que cobrem os vales costeiros, Deus faz com que sua presença seja conhecida e sentida.²⁰⁵ Como se dá com o nascimento em Belém, não há pompa e estardalhaço, porém, o mundo está para sempre transformado.

5. Deus velará cuidadosamente sobre a situação que se desenvolve na terra e, então, como o viticultor que poda as videiras, Deus cortará a luxuriante folhagem e a abandonará. A imagem aqui se refere à prática de cortar os cachos e as folhas que não produzem frutos e por isso absorvem a substância das que são [frutíferas]. Como o agricultor, Deus não agirá precipitadamente. Uma vez que o fruto esteja formado e não haja qualquer dúvida, a podadeira de Deus entrará em ação. A circunstância histórica que vem logo à mente é aquele ataque de Senaqueribe sobre a Judéia. No último instante, quando a conclusão parecia comprovada, Deus calmamente estende sua podadeira e os cachos assírios caem por terra, decepados. (Cf. a parábola de Jesus sobre as sementes [Mt 13.24-30] para uma idéia semelhante.)

6. Esse versículo retém o pensamento do versículo 5 com seus cachos cortados, porém se move para a figura e quadros mais literais dos cadáveres do inimigo espalhados sobre todo o campo (cf. Ez 39.11-16 para a mesma imagem). Deus produziu uma vitória que nenhum exército humano poderia efetuar. Os abutres e os animais selvagens têm uma festa por um ano sobre os tombados. Indubitavelmente, essa é uma predição acurada da situação depois da súbita partida de Senaqueribe. A sepultura de 185 mil cadáveres teria sido uma tarefa monumen-

205. Uma interpretação ligeiramente diferente das figuras de calor e névoa é aquela de Dillmann (citada por Gray). Ele sugere que o calor e a névoa são necessários para o pleno desenvolvimento das safras como pressagiado no versículo 5. A névoa na colheita é mais do que um orvalho denso. É uma nuvem de nevoeiro que paira sobre a terra. A umidade que ela traz ao seco verão é de grande importância, não só fisicamente, mas também psicologicamente (cf. D. Baly, *The Geography of the Bible*, ed. rev. [Nova York: Harper & Row, 1974], p. 60).

tal, deixando muito tempo para os comedores de carniça fazerem sua contribuição.

7. O poema termina com um tipo distinto de embaixada daquele com o qual ele começou (Skinner). Em vez de incitamento à revolta, pelos mensageiros do rei etíope do Egito, incitamento para Judá tomar seu destino em suas próprias mãos, Isaías visualiza um dia em que aquele poderoso povo imaginário, que sintetiza todo o poder mundial, virá a Jerusalém prestando homenagem a seu Deus, o qual é o mais poderoso do mundo (2.1-4). Desde então, quão freqüentemente sucede isso ao longo dos séculos. Quantos dos monarcas mundiais têm vindo ao que realmente não passa do vestígio de uma grande cidade dos abatidos nas colinas da Judéia, e ali dobram seus joelhos em memória e honra de um Rei que não usa coroa!

o lugar do nome do SENHOR dos Exércitos é amiúde considerado como sendo deuteronômico e, portanto, bem posterior ao Isaías de Jerusalém em 715 (Dt 12.11). Não seria também possível que um versículo como esse constitua evidência contra as hipóteses de que a teologia deuteronômica era desconhecida antes de 650 a.C.? Em qualquer caso, o *nome do Senhor* aqui é um conceito teológico significativo. O nome é um sinônimo para o caráter ou reputação. Por que as nações da terra afluirão para Jerusalém? Por causa do caráter de seu Deus: justo, porém amável; onipotente, porém terno; juiz, porém libertador, etc. Todos nós somos atraídos ao seu lugar, porque realmente não existe ninguém como ele (40.25).

d. JUÍZO SOBRE O EGITO (19.1-20.6)

(1) *O Egito nada tem a oferecer* (19.1-24)

(a) O poder confundido do Egito (19.1-15)

1 *O peso do Egito:*

*Eis que o Senhor cavalga uma nuvem veloz
e vai ao Egito;
os ídolos do Egito tremem²⁰⁶ diante dele,*

206. *nûa'*, "tremor"; cf. 6.4, as ombreiras da presença de Deus; 7.2, a casa de Davi diante da ameaça do norte.

e diante dele o coração do Egito se derrete.

2 *Incitarei o Egito contra o Egito:*

*um homem lutará contra seu irmão,
um homem, contra seu vizinho,
cidade, contra cidade,
reino, contra reino.²⁰⁷*

3 *O espírito do Egito sentirá um vácuo²⁰⁸ íntimo,
e dissiparei seu conselho.*

*Consultarão os ídolos e os murmuradores,
os necromantes e os espiritualistas.²⁰⁹*

4 *Encerrarei o Egito na mão de um senhor inclemente,²¹⁰*

*um rei forte governará sobre eles,
diz o SENHOR dos Exércitos.*

5 *As águas do mar secarão;*

o rio secará e se abrasará.

6 *As nascentes exalarão mau cheiro;²¹¹*

*os rios do Egito estarão baixos e secos.
os juncos e as canas murcharão,*

7 *e os papiros no rio, nas margens do rio.²¹²*

Todo campo semeado ao longo do rio

207. LXX, “provincia contra provincia”, provavelmente um reflexo acurado da intenção do hebraico.

208. Alguém esperaria *naḥ^eqá* (Niphal de *bqq*) para mostrar duplicação de *qoph*. Entretanto, as raízes duplas *ayin* nem sempre seguem seu padrão (ver Gn 17.11; Jz 5.5; Jr 8.14; cf. Young). Skinner aponta para Jeremias 19.7, onde *bqq* tem o mesmo sentido “formar vácuo”.

209. Ver 8.19 para uma discussão dos termos particulares do espiritismo.

210. “severo” é singular, enquanto senhor é plural. O último é geralmente considerado como um plural de majestade (GKC, §§ 1241,132k).

211. MT *w^ehe’ezniḥû*, uma forma análoga talvez para ser explicada como uma combinação do Hiphil hebraico e o Aphel aramaico de *zhḥ*. IQIs^a não tem *aleph*, daí provavelmente o *hizniḥû* normal.

212. A frase inicial do versículo 7 é problemática: AV “canas de papel pelo riacho”; RV “campinas pelo Nilo”; RSV “lugares estéreis pelo Nilo”; NEB “lótus no Nilo”, etc. A primeira palavra parece significar “lugares estéreis” (*‘ārôt*, 13.7; 22.6, se provém de *‘ārâ*). “Campinas” é uma tentativa de dar sentido a essa interpretação à luz da LXX, a qual tem “as plantas verdes”. Entretanto, a redação da LXX poderia também corroborar outro sinônimo para “juncos e canas”. O fato de a palavra egípcia para papiro ser *’rt* sugere que *’rt* aqui é um estrangeirismo egípcio, e que “papyrus” é a melhor redação. A BHS propõe suprimir “no Nilo” como sendo repetitivo (a NEB, em vez disso, suprime “nas margens do Nilo”).

secará, será levado pelo vento.

8 *Os pescadores gemerão e se lamentarão,
todos os que lançam anzóis no Nilo;
os que lançam redes na face da água
desfalecerão.*

9 *Os que trabalham com linho se envergonharão,
e os tecelões de pano branco.*²¹³

10 *Suas colunas serão esmagadas,
todos os operários por salário*²¹⁴ *abatidos de alma.*

11 *Os príncipes de Zoã não passam*²¹⁵ *de tolos,
os sábios, conselheiros de Faraó – conselho*²¹⁶ *irracional.*²¹⁷
*Como podem vocês dizer a Faraó:
Eu sou filho de sábios,
filho de reis antigos?*

12 *Onde estão seus sábios?
Que lhes digam e façam conhecido*

213. O fato de IQIs* ter *ḥwrw*, “produzem estaca” (?), MT *ḥwry*, “tecido branco”, é a favor dos que têm enfatizado que o verso carece de um verbo (cf. Gray). Entretanto, a LXX, *býssos*, “linho”, endossa o MT. Há também uma questão sobre a colocação e a forma de *sḗriqôt*, “cardado, cardadores” (?). Segundo a pontuação do MT, é a última palavra na primeira frase do versículo. Essa posição exigiria que ela fosse um adjetivo modificador, “fibra do linho” (masc. na forma, mas aceitando modificadores fem.). O Targum, porém, parece tomá-la com a segunda metade do versículo, assim “cardadores e fiadores daquilo”. Vários intérpretes modernos preferem esta redação (cf. *BHS*, NEB; LXX concorda com MT).

214. LXX tem “que fazem bebida forte”, evidentemente uma confusão de *sēger*, “aluguel”, com *sēkār*, “cerveja”. (Note o mesmo problema com 7.20, MT “alugado”; LXX “embriagado”.) Esse mal-entendido possivelmente se deve a diferenças de dialeto; note Akk. *sikāru*, “cerveja”, e Arab. *šakira*, “ser bebido”.

215. Entendendo *’aḳ* num sentido restritivo (RSV, NIV, etc.) e não asseverativo (AV). Cf. Williams, *Syntax*, § 388.

216. A ausência de um verbo principal na segunda linha do versículo é incômoda, e várias propostas têm sido apresentadas para retificar a perda. Driver sugeriu que *yō’asē*, “conselheiros”, deve ser repontuado, *ya’šū*, “aconselham”, produzindo “Os sábios de faraó aconselham conselhos estúpidos” (*JTS* 38 [1937] 40). Dahood, notando que IQIs* tem *ḥkmyh*, “seus sábios” (antecedente: Zoã), traduz *yo’asē* como um participio, “estão aconselhando” (*Bib* 56 [1975] 420). A LXX tem “seu conselho se converterá em conselho estúpido”. O Targum parece apoiar a hipótese de Driver. Mas na ausência de evidência convincente para qualquer uma dessas hipóteses, o melhor é ficar com o MT.

217. *nib’ārā* é um participio Niphal de *b’r*, “agir como animal” (Jr 10.14,21; 51.17).

*o que o SENHOR dos Exércitos planeja
concernente ao Egito.*

13 *Os príncipes de Zoã se tornaram tolos;
os príncipes de Nof são enganados.*

*Têm induzido o Egito,
a pedra angular de suas tribos.*

14 *O SENHOR misturou em seu meio
um espírito²¹⁸ de distorção,
e têm induzido o Egito em todos os seus feitos,
como um ébrio se desvia em seu vômito.*

15 *Não há nada que o Egito possa fazer,
seja a cabeça ou a calda, o ramo de palmeira ou o junco.*

Os capítulos 19–20 nos fornecem a palavra de Deus contra o Egito. Como é evidente à luz dos capítulos 30 e 31, os líderes de Judá foram tentados a confiar mais e mais no Egito como mostrado ao longo do século 8º e como a ameaça assíria predominou cada vez mais. A palavra de Isaías era a mesma que antes apontou para a Assíria: sempre que deixamos de confiar na vontade de Deus, eventualmente ela se volta contra nós e nos destrói. Por que confiar no Egito, ele pergunta, quando não tem nada a oferecer além do que você já tem (cap. 19)? Por que confiar no Egito quando a história recente mostra que ele o enganará (cap. 20)? Por que não confiar em Deus que mantém o Egito na palma de sua mão e para quem o Egito terá de volver-se um dia?

Nos dois capítulos, há três segmentos que podem ser identificados: 19.1-15 fala do total desamparo do Egito diante de Deus; 19.16-25 fala que um dia o Egito será um adorador de Deus; 20.1-6 apresenta um exemplo vívido e concreto da falta de sabedoria em se confiar no Egito.

19.1-5. Nesse poema de três estrofes quase iguais, Deus expõe sucessivamente a fragilidade de tudo o que supostamente faria grande o Egito: sua religião (vs. 1-4); sua situação física (vs. 5-10); sua sabedoria ostentada (vs. 11-15). Nenhuma delas é definitiva; daí, qual o motivo para fiar ao Egito o destino nacional de Judá?

218. Um “espírito” aqui se refere a uma atitude ou forma de abordagem. Cf. 29.10; 2 Reis 19.7; Jó 20.3.

A ocasião e autoria desse segmento constituem questões polêmicas. Skinner diz que semelhanças com passagens conhecidas como sendo de Isaías provam ser ela de Isaías; enquanto Kaiser diz que tais semelhanças associadas à poesia “pobre” mostram que um imitador posterior de Isaías o compôs. De forma semelhante, tentativas para datá-lo à luz de referências ao “senhor cruel” do versículo 4 têm se estendido desde o Piankhy etíope de 715 a Antíoco Epifanes em 170. Não obstante, tudo indica que as tentativas de situar o poema num contexto histórico específico são fúteis. Alexander seguramente está certo quando diz que o quadro é metafórico, como alguém diria de forma metafórica da extinção da Grã-Bretanha, dizendo que sua marinha afundou-se, suas universidades estão vazias, seu trono abandonado, sem que nada disso seja literalmente verdadeiro. Daí parecer impossível provar ou desaproveitar a autoria de Isaías à luz da evidência interna.

De acordo com a maioria dos comentaristas, 19.1-4 trata da guerra fratricida ocorrida no Egito com total colapso político que precede a conquista estrangeira. Indubitavelmente, esse tema está presente. Não obstante, alguém indagaria se esse é o tema central ou se ele é de fato derivativo. No poema como um todo, as únicas referências à religião do Egito entram nessa estrofe, nos versículos 1 e 3. Não seria possível que o autor estivesse pondo o opróbrio pela luta mortífera aos pés do politeísmo opulento do Egito? É por ele não ter nenhum deus como Yahweh para mantê-lo unido e por serem seus deuses basicamente ineficientes e precisarem debater-se pelo poder, o profeta parece estar dizendo que o Egito está destinado à desintegração e dominação estrangeira.²¹⁹ Por que Judá se deixaria atrair por isso?

1. o Senhor cavalga uma nuvem veloz expressa a soberania de Deus sobre a natureza, e inicialmente sugere que o tema dessa estrofe é fundamentalmente de caráter religioso. Expressões semelhantes aparecem em Deuteronômio 33.26; Salmos 18.11 (Ing. 10); 68.34 (Ing. 33); 104.3. A frase é também usada sobre Baal, o deus cananita da tempestade, e pode ter sido apropriado que esse culto se adequasse mais ao Criador da natureza do que apenas a um aspecto da natureza.²²⁰

219. Cf. W. M. Smith, *Egypt in Biblical Prophecy* (Boston: Wilde, 1957), pp. 84,85.

220. Ver, por exemplo, *UT*, 51:11,18 (*ANET*, p. 132); 68:8,28 (*ANET*, pp. 130,131). Deuteronômio 33.26, com seu uso do termo El, sugere que o epíteto poderia ter pertencido àquele deus supremo, do qual foi emprestado tanto por Yahweh quanto por Baal.

Diante da presença de Um que é Deus, os ídolos multifacetados do Egito não passam de nulidade.²²¹ Demonstraram ser isso no Êxodo, quando o Senhor provou sua plena superioridade sobre eles (Êx 12.12), daí a única coisa a esperar é que estremeçam diante dele. Diante da verdade revelada de um Deus transcendente que não pode ser manipulado, mas em cujo amor leal se pode fiar até o fim, o politeísmo complexo da religião humana se evapora. E o que poderiam fazer, quando não oferecem nenhuma esperança nem podem ajudar quando a vida enfrenta seus duros golpes? O coração de seus adoradores se dissolve diante dos pavorosos embates, pois não há nada eterno a que possam apegar-se (cf. Lc 21.26).

2. Incitarei o Egito contra o Egito é uma forma clara de expressar a discórdia interna que procede de um povo para o qual não existe nada no mundo além dele. Ao longo de sua história, o Egito se inclinou especialmente para esse tipo de dissolução. Depois das seis dinastias fortes do Antigo Reino (3000–2200 a.C.), veio então um período de duzentos anos em que cada um dos quarenta e dois nomes (cidade-estados) veio a ser um país autônomo, e reinou o caos geral.²²² Então as Doze Dinastias unificaram a terra ao longo de duzentos anos (1990–1785 a.C.), no entanto, uma vez mais o caos predominou durante dois séculos. E assim sucedeu vezes sem fim. É possível que o conceito do rei como deus encarnado contribuisse para essa tendência de fragmentação, visto que, a menos que alguém surgisse com suficientes qualidades ou antecedentes divinos, ninguém estava apto para governar. Mas, além dessa consideração, o fato de que cada nome tinha seu próprio deus certamente levou ao fratricídio, quando não havia nenhum rei divino para fortalecer a ordem nacional. Assim Isaías vê mais desse gênero de hecatombe no tempo vindouro para o Egito. Seus deuses não podem manter sua unidade por causa do juízo do Deus de Isaías.

3. Quando uma pessoa começa a perder seu rumo, em especial uma pessoa normalmente complacente e autoconfiante como eram os egípcios, a desmoralização desceu sobre eles de repente. Elas não têm muita capacidade de se adaptar às mudanças. Essa é a atitude que Isa-

221. *ʿlilīm*, “ídolos”, lit. “nulidades” (2.8,18,20; 10.10,11; 19.3; 31.7).

222. Ver “A Dispute Over Suicide”, especialmente linhas 105-129, onde o escritor contempla o suicídio em virtude de a situação ser péssima (ANET, pp. 405-407).

ías descreve aqui. Sentir-se-ão frustradas, carentes de ânimo. Quando isso acontece, o ânimo é facilmente substituído pelo espiritismo. A religião egípcia, especialmente durante o reino médio (1990–1785 a.C.) e o novo reino (1550–1221 a.C.), exibiu uma série de tendências universalistas e monolátricas. Mas depois desse tempo o antigo politeísmo e as tendências espiritistas começaram a se reafirmar. Esse é o quadro aqui. Como o politeísmo mais intelectualizado e conceituado esboçou-se sob o peso dos tempos, o espiritismo mais mágico, mais sublime se reafirma. Essa situação não se restringe às terras politeístas. Pode também acontecer a uma terra onde um jeovismo paganizado e manipulativo se torna a prática (8.19-22). Somente uma fé robusta e pura no Deus da Bíblia pode aparar os choques que eventualmente chegar a cada pessoa ou nação.

4. A nação cujos deuses têm abandonado está pronta para a opressão. Falta-lhe a vontade e a *raison d'être* para resistir a putrefação interior que acontece na tirania. Embora seja possível que Isaías estivesse predizendo o surgimento de um tirano específico no Egito,²²³ é mais provável, como Alexander e Kissane sugerem, que ele aqui prosiga falando de uma forma amplamente figurada, e que a *inclemente* tentativa de ligar **senhor** a um indivíduo em especial seria inútil.

5-10. Não é um exagero dizer que sem o Nilo não existiria Egito. Sem o fluxo de água gerador da vida da África central, o Saara simplesmente se estenderia ininterrupto rumo ao litoral do mar Vermelho, pois há pouca ou nenhuma chuva no oriente do Saara, tornando o Egito completamente dependente da irrigação do Nilo. Bem literalmente, o deserto começa onde terminam os canais de irrigação. Além disso, a falta de quaisquer afluentes em seus últimos dois mil quilômetros, torna o rio muito previsível. Só se poderia esperar as enchentes anuais, trazendo novos aluviões e lavando os escombros do ano anterior e empurrando-os para o mar, durante a mesma semana de cada ano. Da mesma forma, só se poderia esperar que o recuo das águas das enchentes tivesse início, anualmente, na mesma semana.²²⁴ A previsibilidade e abundância desse recurso vivo contribuíam para a complacência e au-

223. Em meados do século 7º a.C., a Assíria controlou o Delta do Nilo e dominou a maior parte do resto do Egito.

224. Ver J. Baines e J. Malek, *Atlas of Ancient Egypt* (Nova York, 1980), pp. 14-15.

toconfiança do povo egípcio, mas também geravam uma tremenda dependência. Se o Nilo um dia fosse cortado, este Egito rico e sedutor cessaria de existir.²²⁵ Essa vulnerabilidade crítica é o que Isaías enfatiza nessa estrofe: por que depender de um país cujo único recurso para a vida não estava em suas próprias mãos, mas nas mãos do Deus de Israel?

5,6. o mar provavelmente seja uma referência à aparência do Nilo no Egito inferior, quando há inundações.²²⁶ Os outeiros baixos são como se fossem ilhas, e as águas chegam ao horizonte (18.2; Jó 14.11).

as nascentes provavelmente denotem os canais, e **os rios do Egito**, as ramificações do Nilo no Delta. Normalmente, *Egito é mişrayim*, um substantivo de forma dual evidentemente refletindo a descrição egípcia de seu país como “duas terras”: o vale do rio (Egito Superior) e o Delta (Egito inferior). Em “os rios do Egito”, o nome parece ser singular, *māşôr* (AV “defesa”). Essa forma é tomada para significar o Egito propriamente dito, do ponto de vista israelita (i.e., o Delta; cf. 37.25; 2Rs 19.24; Mq 7.12).

Diante de Deus, o poderoso Nilo pode ser cortado; os canais, secos e nauseabundos; o Delta, ressequido como um deserto (Pv 8.29). Por que entregar-se a uma nação tão vulnerável como essa?

6,7. O resultado imediato do secamento do rio seria a dessecação da luxuriante vida vegetal ao longo de suas margens. Não só desapareceriam os arbustos e canas características de papiro, mas os campos semeados seriam reduzidos a nada em curto prazo. (Note a linguagem veemente que expressa isso: em hebraico, somente três palavras, “seco, carregado, nada”.) Em toda sua história, o Egito foi capaz de exportar grãos para o resto do mundo (Paulo viajou até Roma em um navio egípcio que transportava grãos, At 28.11); se o Nilo, porém, fosse cortado, essa exportação prontamente cessaria.

225. Note que a primeira praga teve lugar no Nilo (Êx 7.17-21). Note ainda a similaridade de linguagem entre aquela passagem e essa. Isaías provavelmente estava usando como padrão a linguagem do Êxodo.

226. Kissane observa que “rio” é paralelo a “o abismo” em Ezequiel 31.4, e pressupõe que *yam*, “o mar”, pode funcionar da mesma forma aqui. Nesse caso, “o mar” não seria equivalente a Nilo, mas seria o abismo aquático que circunda a terra que alimenta o Nilo. Deus o estancaria, e com isso o Nilo.

8. Como o Nilo e suas fontes secaram e a vida vegetal morreu, assim também morreria a vida aquática do próprio rio. É evidente que uma das principais indústrias do Egito era a pesca (cf. Nm 11.5; Ez 29.4), e tal indústria naturalmente cessaria, se o rio tivesse seu fluxo interrompido.²²⁷

9. Outra indústria representativa da vida egípcia como um todo seria a produção do tecido de linho. Como os dois anteriores, esse processo era completamente dependente da água, tanto para o crescimento do linho quanto para a fabricação do tecido de linho. Como nas outras áreas, o autor exhibe conhecimento detalhado da vida egípcia em sua referência a *cardar*, o que era necessário para desfiar as fibras de linho e produzir o fio. Daí, sua antipatia pelo Egito não era uma questão de mero preconceito desinformado. Ele tinha um bom conhecimento do país, porém, estava convicto de que toda sua produtividade não passava de uma dádiva divina.

10. Se a presente tradução for correta, essa é uma afirmação generalizada de que toda a sociedade egípcia, desde a alta (“as colunas”; cf. Sl 11.3) até a baixa (“operários assalariados”), sentirá o impacto dos atos divinos sobre o Nilo. Entretanto, as versões apresentam traduções amplamente divergentes de *sātōtēhā*, “colunas”. A redação da LXX, “seus tecelões”, parece fazer mais sentido no contexto do versículo precedente. O fato do acádio *satu* e cóptico *stīt* significar “tecer” pressupõe que a LXX preservou a redação original nesse ponto. Se essa interpretação for correta, o versículo não é uma conclusão aos versículos 5–9, mas, antes, é o segmento do pensamento do versículo 9 (cf. NIV).

11-15. Se o Egito tinha razão em gabar-se de sua rica religião e sua grande produtividade, ele igualmente tinha razão de se orgulhar de sua antiga sabedoria (cf. 1Rs 4.30). A literatura sapiencial egípcia, provavelmente desenvolvida fora da vida palaciana altamente organizada, é uma das mais antigas e mais preservadas que conhecemos.²²⁸ O mesmo vale para as reflexões sobre a natureza e significado da vida. Além disso, o profeta israelita teve a audácia de dizer que essa tradição de sabedoria não tem mais valor que as outras duas áreas. Isso é assim,

227. Para quadros da prática de pesca egípcia, com anzol e rede, ver *ANEP*, p. 34.

228. R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, SBT 1/45 (Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1965), pp. 15-17,53-61.

nas palavras de Gray, porque Yahweh é capaz de frustrar seus [egípcios] planos, enquanto eles não podem descobrir os seus [Deus]. Em palavras semelhantes àquelas dirigidas aos ídolos, nos capítulos 40–43, Isaías desafia os sábios a apresentarem sua defesa. Podem eles agora mostrar a Faraó o plano de Deus (não mais que seus predecessores puderam durante o Êxodo)? A resposta é um *não* redondo. Que razão há, pois, para Judá confiar no ou temer o Egito? Seus deuses estão desamparados; sua produtividade é contingente da graça de Yahweh; e seus sábios são estúpidos. O que o Egito possivelmente poderia oferecer?

11a. Os príncipes de Zoã se referem aos oficiais de Tanis, que era a principal cidade da parte norte do Egito, desde a Idade Média do Bronze em diante. Ficava situada no lado oriental da região do Delta e seria a primeira maior cidade egípcia que um viajante semita encontrava em sua viagem para o vale do Nilo. Em vários pontos, quando a nação foi rompida em duas, Tanis veio a ser a capital do Egito inferior. Daí alguém esperar que seus oficiais possuíssem uma perspectiva e percepção inusitadas. Aliás, Isaías afirma que são completamente tolos. Essas pessoas supostamente perceptivas estão dando a conhecer a Faraó que ele não iria se tornar um animal (1.2,3).

11b,12. Em linguagem que lembra os desafios posteriores dirigidos aos deuses (43.8; 44.6; 45.20), Isaías fala diretamente aos sábios, e então ao próprio faraó.²²⁹ Aos sábios, ele pergunta com sarcasmo como ainda têm a audácia de reivindicar uma parte da classe dos sábios; **filho** aqui não significa tanto um descendente físico como um membro de um setor administrativo. (Cf. “filhos dos profetas” em vez de escola profética, p.ex., 2Rs 2.3,15.) Seus planos fracassaram tantas vezes que o profeta se maravilha de que ainda queiram reivindicar ser os herdeiros da sabedoria antiga. Aliás, nem mesmo entendem o passado (14.24-27; 37.26), nem o presente.

Volvendo-se para Faraó, o escritor usa uma vez mais um tipo de linguagem que ecoou em Paulo muitos anos mais tarde (1Co 1.20). Deus vai tratar Faraó da mesma forma como fez no Êxodo. Como os sábios – que não vêem os eventos pelo prisma da fé em Deus – explica-

229. Presumivelmente, os sufixos seriam femininos, se o Egito estivesse em foco.

rão isso? Aliás, qual dos sábios egípcios é capaz de dizer a Faraó qual será o plano divino de ataque? Nenhum deles é capaz de fazer isso, e o profeta se maravilha por que Faraó nem mesmo os tem por perto.

13. O trágico na situação do Egito é que os mesmos que deveriam tê-lo guiado corretamente são os que o desencaminham. Aqui os oficiais da outra grande cidade do Egito Inferior, Menfis,²³⁰ são também convocados a carregar o opróbrio. Tais pessoas eram as mesmas colunas da sociedade egípcia (Jz 20.2; 1Sm 14.38; Zc 10.4), mas, se a própria coluna não possui fundamento, então não pode suportar todo o peso. A sabedoria que se limita a este mundo é tão míope e confusa quanto uma pessoa que se perde numa densa floresta. A menos que haja uma perspectiva de fora deste mundo, a partir da qual se possa analisar e avaliar a experiência humana, então nenhum curso de ação tem um sentido final. Eis a razão por que o temor do Senhor é o princípio da sabedoria (Pv 1.7); é também por que não há nenhum outro fundamento além de Cristo (1Co 3.11; Ef 2.20; 1Pe 2.6; Is 28.16). Sem ele como o fator unificador de toda a existência, esta não passa de uma fábula “cheia de som e fúria, nada significando”.

14,15. Essa situação confusa do Egito não é acidental. É o Senhor que tem confundido toda radiância e sabedoria daquela cultura, justamente como confundiu a linguagem de um povo que queria deificar-se (Gn 11.1-9). Tendo recusado reconhecer Deus como ele é, tendo pervertido a relação do Criador e criatura, estão agora condenados a visualizar todas as demais relações através de lentes distorcidas. Esse não é um juízo arbitrário da parte de Deus, mas é a partir dele, já que é uma parte de seu plano de causa e efeito que uma premissa falsa afetará o resultado de todas as premissas que dela dependem (Rm 1.18-32).

A metáfora do Egito orgulhoso, que vagueia cambaleando para lá e para cá no vômito de sua embriaguez, é apenas uma pequena parte, mas ela tem aumentado muito desde 1200 a.C. em diante. Quando o Novo Reino terminou, não houve mais períodos de grandeza para a cultura no vale do Nilo. Inicialmente ele rompeu em dois ao lado das linhagens antigas do vale e do delta. Então foi dominado por uma série de conquistadores estrangeiros dos quais os etíopes dos dias de Isaías

230. “Memphis” é o grego para o egípcio *Mennofer*, que corresponderia ao hebraico *m^enōp*. Este é às vezes traduzido por *mōp* (Os 9.6), e às vezes por *nōp*, como aqui.

foram os últimos, mas não o término. Surpreende pouco que Isaías, recordando a linguagem de 9.13 (Ing. 14), veja a situação como sem esperança. O Egito é como uma velha prostituta que não tem consciência de que sua beleza já se foi. Por esse prisma, não surpreende que as palavras de Ezequiel, um século depois, sejam ainda mais severas que as de Isaías (Ez 29.6,7). Ambos os profetas se sentiram horrorizados só de pensar que Judá pudesse comprometer sua fé no Onipotente, não se importando um mínimo sequer com Deus, depositando patentemente uma falsa esperança no, e sendo conivente com o, ébrio Egito.

(b) O Egito virá a Judá (19.16-25)

16 *Naquele dia, os egípcios serão como mulheres. Tremerão com horror²³¹ diante da mão²³² agitada do SENHOR dos Exércitos, que se levantará contra eles.*

17 *A terra de Judá virá a ser causa de assombro para os egípcios; sempre que alguém os fizer lembrar de Judá ficará apavorado²³³ por causa do plano que o SENHOR dos Exércitos está elaborando contra eles.*

18 *Naquele dia haverá cinco cidades na terra do Egito falando o idioma de Canaã,²³⁴ e fazendo um juramento²³⁵ ao SENHOR dos Exércitos. Uma se chamará "Cidade do Sol".²³⁶*

231. *w^eḥāraḏ ūpāḥaḏ*, "ele tremerá e se apavorará". Note a assonância. Os dois verbos juntos comunicam um pensamento (Williams, *Syntax*, § 224).

232. *t^enūpaṭ*, "levantado", também pode ser traduzido por "agitar ou brandir". Implica ameaça (10.32; 11.15; 30.32).

233. A frase lit. é "cada um que o fizer lembrado dele, temerá". O "o" se refere a Judá, e o "ele" do verbo final, ao Egito.

234. Embora o adjetivo "cananeu" seja usado com frequência na Bíblia numa forma negativa, aqui ele claramente não é negativo. Além do mais, a descrição é lingüisticamente correta, visto o hebraico ser apenas um dialeto daquele ramo semítico do noroeste que incluía o ugarítico, o fenício, o edomita e o moabita (e agora, talvez, o eblaite?), todos podendo ser chamados "cananeus". (Cf. S. Moscati, et al., *Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages* [Wiesbaden: Harrassowitz, 1969]; IDB, II:553-560.)

235. *nišba' l-*, "jurar a", significa fazer um juramento de lealdade, como oposto a simplesmente jurar que algo é verdadeiro (*nišba' b-*, 45:23; 65:16).

236. IQIs^a, 15 manuscrito hebraico, Symm., Targ., Vulg., Arab., *ḥeres*, "sol"; MT *heres*, "destruição" (?). O termo normal para "sol" é *šemeš*, mas *ḥeres* é usado numa forma poética (Jó 9.7; Jz 14.18); note Akk. e Ugar. *ḥrṣ*, "ouro" (como o sol?).

- 19 *Naquele dia haverá um altar no meio da terra do Egito, e uma coluna para o SENHOR em sua fronteira.*
- 20 *Ele será por sinal e testemunho ao SENHOR dos Exércitos na terra do Egito. Quando clamarem ao SENHOR por causa dos opressores, então ele lhes enviará um salvador e defensor, e ele os livrará.²³⁷*
- 21 *Assim o SENHOR se dará a conhecer ao Egito, e naquele dia o Egito conhecerá o SENHOR. E oferecerão sacrifícios e oferendas, e farão um voto ao SENHOR e o cumprirão.²³⁸*
- 22 *O SENHOR ferirá o Egito; ele o ferirá e o curará. Converter-se-ão ao SENHOR e ele ouvirá suas orações e os curará.*
- 23 *Naquele dia haverá uma estrada que ligará o Egito à Assíria, e a Assíria virá ao Egito e o Egito à Assíria, e o Egito servirá [a Deus] com²³⁹ a Assíria.*
- 24 *Naquele dia Israel será o terceiro²⁴⁰ com o Egito e a Assíria, uma bênção no meio da terra,*
- 25 *sobre a qual o SENHOR dos Exércitos jura, dizendo: Bendito seja o Egito, meu povo; e a Assíria, obra de minhas mãos; e Israel, minha herança.*

237. A sintaxe exata do versículo 20a não é clara. A partícula conectiva entre as duas sentenças é *kî*, normalmente traduzido por “porque” ou “pois” (AV “... na terra do Egito, pois eles clamarão...”). Entretanto, o modo no qual sinal e testemunho são o efeito de clamar é obscuro. Isto leva a uma segunda opção: entender o *kî* como “quando” (Williams, *Syntax*, § 445; cf. RSV) e introduzir uma sentença condicional (“quando clamarem (...) então ele enviará”). Entretanto, como Gray ressalta, o *waw* mais imperfeito (*w^eyislah*, “e ele enviará”) não é normalmente usado para introduzir uma apódose. Por isso ele traduz “quando clamarem (...) que ele (...) então ele intervirá” (tomando *wārāḥ* como *waw* mais imperfeito). Mas essa é uma construção muito incômoda, e não é endossada pelas versões, as quais tomam *wārāḥ* como um participio. Rubenstein (“Conditional Clauses in Isaiah”, *VT* 6 [1956] sugere que *w^eyislah* seja emendado com 1QIs^a para *w^esālah* (*waw* mais perfeito), o que resolveria a anomalia e reteria o sentido. Isso pode ser correto, mas é também possível que tenhamos uma das formas anômalas aparecendo aqui.

238. *sālēm*, “pagar”, é proveniente da mesma raiz verbal que o substantivo *sālôm*, “paz”. A pessoa que tem *sālôm* desfruta também daquele bem-estar que nasce do senso de integração, de unidade. O voto não pago é incompleto; o pagamento o completa e o faz repousar.

239. A partícula ‘*eṭ* pode ser usada como um objeto definido direto indicador ou como a preposição “com”. Alexander apresenta uma discussão equilibrada dos prós e contras de cada redação aqui.

240. *s^elîšfā*, “um terço”, tinha a idéia de uma terça parte entre três.

A segunda metade do capítulo se move da poesia para a prosa, e do juízo sobre o Egito para as promessas mais extensas de redenção. A seção é caracterizada por cinco repetições de “naquele dia” (vs. 16,18,19,23,24) que deixam em realce que o profeta visualiza esses eventos como que ocorrendo no fim dos tempos, ou ao menos no ponto em que Deus age decisivamente nos acontecimentos do mundo.²⁴¹ Os cinco segmentos introduzidos pela frase parecem mostrar a progressão de pensamento de um Egito aterrorizado pela própria idéia de o Deus de Judá juntar o Egito com a Assíria e Israel no culto jubiloso a Deus.²⁴²

Mas podemos perguntar como esses versículos funcionam no contexto global do capítulo e dos capítulos 13–23. A unidade maior parece ter dois propósitos em relação aos capítulos 7–12. O primeiro é mostrar quão insensato é confiar nas nações, já que estão sob o juízo divino. Mas o segundo é detalhar a promessa geral de que Deus poderia e quereria restaurar a Israel da servidão (11.11-16).

A seção se adequa muito bem a tais propósitos. Os versículos 1-15 têm negado todos os atributos egípcios que pudessem atrair Judá ao Egito. Os versículos 16-25 estão dizendo que para Judá é uma estupidez volver-se para o Egito, quando este um dia irá volver-se para o Deus de Judá. Em suma, Judá já possui a única coisa de natureza positiva que o Egito um dia possuirá. Além do mais, visto que o Senhor será o Deus do Egito, não haverá nenhum problema em realizar o segundo Êxodo. De uma forma diferente, cada um desses cinco pensamentos ilustra, numa ordem ascendente, a futura aliança do Egito com Yahweh. Daí, apresentam o lado positivo do ponto que é tido como negativo na pri-

241. Cf. 4.1,2; 7.18-23; 10.20; 11.10; 17.4,7; 24.21; 27.1,2; 30.23; 31.7. O uso de “naquele dia” tem sido em anos recentes considerado como evidência de uma data pós-exílica para essa parte do capítulo, porquanto é tida como que refletindo uma visão apocalíptica do mundo. Se esse é o caso, é estranho que nenhuma ocorrência apareça nos capítulos 56–66, a qual tem sido identificada por Paul Hanson (*The Dawn of Apocalyptic* [Filadélfia: Westminster, 1975]) como sendo uma expressão da luta de um tipo apocalíptico de judaísmo por reconhecimento e poder. No tocante a datas, opiniões recentes têm oscilado de cerca de 710 a.C. (Erlandsson, Mauchline) para o século 2º a.C. (Kaiser), com tudo no intervalo coberto (p.ex., Clements, que descarta os “extremos” sem dizer por que, é favorável à data no início do período persa). De fato, todas as datas são derivadas de conclusões prévias quanto a datas de certas formações literárias e conceitos teológicos, e nenhuma dessas conclusões é claramente demonstrável, como mostra a ampla variedade de datas designada para essa seção.

242. Não é digno de Wildberger o comentário de que esse pensamento final poderia não ser de Isaias, em decorrência de sua antipatia pelo Egito.

meira metade do capítulo.²⁴³ Como tais, trazem todo o argumento a um clímax apropriado numa visão de todas as nações vivendo em harmonia em decorrência de sua submissão comum a Deus (2.2-4).

16,17. Esse primeiro segmento é transicional, algo que o estudante de Isaías esperaria normalmente. Em pensamento, com sua ênfase sobre destruição, ele segue os versículos 1-5, enquanto em forma concorda com os versículos 18-25. Entretanto, uma razão mais forte do que a mera forma para incluir esses versículos com a última metade do capítulo é a identificação da causa do terror do Egito. É aquele Deus, cuja sede do governo está no território (^ʿ*dāmā*, “chão”, “solo”) de Judá. E assim esses versículos, desde o início, trazem à tona o tema da seção: o Egito olhará para Judá, inicialmente com medo, mas então mais confiadamente, e não o contrário.²⁴⁴

Esse olhar repassado de medo é outra expressão do que é uma verdade fundamental para Isaías: arrependimento e cura vêm por meio da retribuição e juízo (v. 22; caps. 1-5; 6.10-13; 17.7-11; 42.18-43.7; 59.1-21). Os que não têm experimentado os resultados de seu pecado são muito propensos a negar que possuam algum pecado. Mas os que são esmagados estarão olhando para o Redentor, e Isaías promete exatamente isso. Não significa que o castigo seja algo como “pagar” pelo pecado. Não se pode fazer nada para que alguém que perdeu para sempre seus direitos tenha alguma relação com o Deus santo. Ao contrário, o juízo nos alerta a começar a olhar a saída, o caminho que Deus quer mostrar a todos nós, inclusive aos complacentes egípcios entre nós.

A mão que Deus ergueu contra o Egito simplesmente os imobiliza. Não são mais guerreiros de pé em disputas extensas. São mulheres que surgem de repente, que têm consciência de que são indefesas, encolhendo-se de medo ante o inevitável. Isaías, com a fé de um crente, está confiante de que seu Deus é o único responsável pelos golpes que o Egito irá experimentar nos anos vindouros. E todos esses golpes estão em harmonia com os planos de Deus (10.6; 14.24; 46.10).

243. Delitzsch diz que a primeira metade do capítulo desce a um abismo, e a segunda sobe do abismo.

244. Como Young ressalta, sem os versículos 1-15 o leitor não saberia de que forma o Egito adquiriu tal terror.

Como Israel tinha sido a fonte de horror para os egípcios centenas de anos antes (Êx 10.7; 12.33), assim também Judá o será agora. E a razão será a mesma em ambos os casos. Não é porque Israel, outrora, nem Judá, naquele momento, constituíam alguma ameaça militar. Ao contrário, é por causa da forma como o Deus de Israel ostentou e ostentaria seu poder.

Suscita-se a pergunta inevitável se Isaías esperava o cumprimento literal dessas palavras. Se a resposta é sim, se concretizaram ou se concretizarão? A resposta de Alexander de 140 anos atrás ainda parece a mais judiciosa.²⁴⁵ Ele afirmou que o profeta estava falando inicialmente em caráter metafórico para estabelecer a primazia de Judá sobre o Egito. Essa interpretação parece mais e mais provável como a seção o revela, pois as interpretações literais se tornaram cada vez mais difíceis de ser sustentadas. Ao mesmo tempo, seria enganoso dizer que a metáfora não tem nenhuma relação com a realidade. Quem nutriria dúvida de que o propósito último de Deus é atrair a si o Egito e todas as nações? O problema surge quando os crentes tentam criar formas couraçadas nas quais a metáfora *deve* expressar a realidade. (Com isso, Cocceius estava plenamente convicto de que a referência era aos eventos da Reforma Protestante!)²⁴⁶

18. Nesse versículo, o escritor começa falando de uma conversão egípcia a Deus, presumivelmente como resultado da concretização do plano divino sobre eles. Quão freqüentemente pessoas cujo mundo confortável se fragmenta em torno daqueles que, desesperados, se voltam para Deus e descobrem, quase para surpresa deles, que Deus já estava a sua espera para recebê-los. É assim que Isaías retrata a conversão dos egípcios a Deus.

haverá cinco cidades tem ocasionado uma série de interpretações discrepantes, em parte porque a declaração parece estranha demais. Cinco cidades de 30 mil dificilmente é uma grande porcentagem. Calvino sugeriu que a intenção era proporcional. De cada seis cidades, cinco se

245. Ver também W. M. Smith, *Egypt in Biblical Prophecy* (Boston: Wilde, 1957), pp. 77-98.

246. Embora esse tipo de literalismo seja, às vezes, tido como sendo o domínio especial da posição teológica conservadora, os fatos o negam. Os que não aceitam a validade da profecia preditiva com freqüência enfrentam grande dificuldade para achar eventos literais que cimentem a suposta predição. Ver a seguir sobre as cinco cidades do versículo 18.

converteriam a Deus (metaforicamente expresso por adotar ele a “boca” [isto é, a linguagem, análogo ao nosso uso de “língua”] de Canaã, o idioma hebraico), enquanto uma não quisesse, ela seria marcada para a destruição (seguindo a redação do MT). À parte do problema textual com “destruição” (ver a seguir), ainda se deve dizer que essa interpretação não é o claro significado que emergiria do texto. Ela parece estar identificando uma das cinco cidades de uma forma especial, não a sexta.

A mesma pergunta – o significado é claro? – pode ser dirigida a uma segunda interpretação. Tem-se observado que cinco é às vezes usado para diversos, daí “cinco perseguirão a cem” (Lv 26.8; cf. também Gn 43.34; 1Sm 17.40; 2Rs 7.13; Is 30.17; 1Co 14.19). Daí, sugere-se que o que está em pauta é “um pequeno número”. Não obstante, diversas das referências citadas são ambíguas, e as que são claras têm em seu contexto alguma chave que esclarece a intenção. Não que aqui exista tal chave. Não obstante, uma interpretação geralmente metafórica ao menos abriria tal possibilidade.

Muitos comentaristas modernos presumem que a declaração teria se originado depois do fato, e por isso saem em busca de algum evento histórico que pudesse ter dado origem a essa declaração. O único evento desse gênero são referências a colônias judaicas espalhadas no Egito depois do exílio (Jr 44.1, Migdol, Tafnes, Menfis, Patos; *ANET*, p. 491, Elephantine; Sibylline Oracles v:88-510, Leontopolis). E assim sugere-se que essas colônias forneceram ao redator a idéia para essa “predição”, a qual foi então posta nos lábios de Isaías. Com exceção da argumentação um tanto questionável envolvida em tal origem,²⁴⁷ a observação de Kissane, de que a seção não está falando sobre colonos judeus no Egito mas de uma conversão do Egito a Deus, parece inteiramente pertinente.

A interpretação proposta aqui é que Isaías, buscando comunicar a idéia de que o Egito se bandearia para o Deus de Judá, usa a figura das cinco cidades para comunicar a natureza radical da conversão. Seria espantoso imaginar que uma única cidade pudesse adotar o idioma dos “habitantes do deserto”, os semitas, a quem os egípcios tinham em

247. A lógica proposta parece seguir este padrão: (1) O escritor deseja convencer o leitor da grandeza de Deus. (2) Um grande Deus seria capaz de predizer o futuro. (3) Portanto, o escritor busca fazer parecer que Deus predisse eventos ocorridos há muito tempo, embora saiba que Deus não o fez. Esse é um comportamento um tanto estranho para adeptos do que é referido amiúde como sendo a religião mais eticamente rígida do mundo.

desprezo.²⁴⁸ Mas, para cinco agir assim, especialmente se uma delas for o centro do culto egípcio do deus sol Re (ver a seguir), seria realmente espantoso. Por isso Isaías diz que a conversão do Egito a Deus seria tão completa que algumas cidades iriam ainda mais longe adotando inclusive o idioma de Judá. Se devemos esperar que esse evento se concretize em termos literais se torna secundário ao interesse primordial: um dia o Egito se converterá a Deus de uma forma radical? A isso podemos responder com um retumbante *sim!*

A *Cidade do Sol* apresenta um complexo problema textual que não pode ser divorciado das conclusões de alguém em relação à procedência do texto. O MT tem *heres*, que geralmente se traduz por “destruição”. Isso faz pouco sentido num contexto de salvação, a menos que alguém recorra a um expediente como fez Calvino, a saber: que a cidade citada não é uma das cinco. Embora a gramática permita tal interpretação, ela não é o sentido claro da passagem. Delitzsch entendia que a cidade era uma das cinco, mas a destruição seria dos ídolos. Essa sugestão é atraente, porém o texto não fornece nenhum indício de que os ídolos estão em pauta.

A questão da exatidão de “destruição” é intensificada pelo fato de que cerca de quinze manuscritos hebraicos e lQIs^a têm *heres*, “sol”, em vez de *heres*, “destruição”. Essa redação é corroborada por Símaco, o Targum, a Vulgata e a versão árabe. A “cidade do sol” indubitavelmente seria a Heliópolis bíblica, a sede do culto de Re, o grande deus sol egípcio. Com base nessa redação, Isaías estaria observando que nenhuma outra além da própria cidade de Re um dia iria tão longe em sua aliança com Yahweh a ponto de adotar o idioma de seu país. Isso faz excelente sentido, e muitas versões e comentaristas modernos o têm adotado. A redação do MT pode ser explicada como um resvalo dos olhos (*h* e *h* são parecidos, a não ser por um pequeno detalhe) ou como uma aliteração dos escrúpulos religiosos (mudar uma referência a uma cidade-templo pagão para um termo pejorativo, justamente como o nome pessoal “homem de Baal”, LXX, é mudado para “homem de opróbrio” pelo MT em 2Sm 2.8; etc.).²⁴⁹

248. Cf. “The Tale of Sinuhe”, linhas 16,17,31,197,203,293 (ANET, pp. 18-22); também Gênesis 43.32.

249. Assim Skinner e Wildberger; JPSV deixa *heres* sem traduzir.

Aqui, porém, está outra variante que complica ainda mais o problema. Essa é a redação da LXX, *asedek*, quase com toda certeza uma transliteração do hebraico *haššedeq*, “justiça”. O fato de Jerusalém ser chamada “a cidade de justiça” em 1.26 tem levado alguns comentaristas a sugerir que o autor estava reivindicando que uma das cinco cidades fosse uma “Jerusalém” egípcia. Visto que não havia um templo judaico em Leontópolis no último período intertestamentário,²⁵⁰ há quem especule que esse templo deu origem à declaração original, e que os sacerdotes em Jerusalém substituíram “justiça” por “destruição”, o que rapidamente se tornou sem sentido e foi alterado para “sol”, que é mais legível.²⁵¹ Entretanto, o desenvolvimento do templo em Leontópolis é tão posterior que não há tempo de todo o processo ter se concretizado, e para *heres* ter terminado já em 1QIs^a, cerca de 100 a.C. Parece mais provável que a LXX represente uma alteração do original feita por judeus egípcios que desejavam engrandecer sua própria situação. Presumindo que o original fora “sol”, “o sol da justiça” em Malaquias 3.20 (Ing. 4.2) bem que poderia ter dado impulso à alteração.²⁵²

19-22. O terceiro anúncio é o mais longo e avança ainda mais, expressando a profundidade da relação futura entre Deus e o Egito. Não é possível escapar à impressão de que certos termos fortemente emocionais, intimamente relacionados com a religião hebraica, são aqui intencionalmente aplicados ao Egito, num esforço de mostrar quão completamente o Egito virá ao Deus de Israel.

19. Primeiro, que se achará no Egito um *altar* e uma *coluna* memorial dedicados a Yahweh. Além disso, essa terminologia tem apresentado comparações com a situação em Leontópolis (mas também em Elephantine, onde existiu um templo judaico mais ou menos em 410 a.C.).²⁵³ Entretanto, a passagem como um todo não está falando sobre o comportamento judaico no Egito, e sim sobre o comportamento egípcio. Tampouco o escritor está dizendo que haverá um altar na terra, e *uma* coluna memorial na fronteira. Essa é outra figura que expressa a natureza

250. Josefo, *Antiquities* xiii.2. Cf. A. Barucq, “Is. 19.18 et Leontopolis”, *DBS* 5 (1952) 336-370.

251. Assim Gray, Kissane, Kaiser. Essa alternativa é especialmente atraente aos que vêem as cinco cidades como colônias judaicas.

252. Alexander, citando LeMoyne.

253. Cf. Elephantine Papyri (*ANET*, pp. 491-92).

da conversão visualizada. A sugestão de Young, de que o que está em pauta aqui é a religião patriarcal, é oportuna. Quando Abraão desejou expressar sua gratidão e compromisso, ele edificou um altar (Gn 12.8), e quando Jacó desejou formalizar sua aceitação da oferta do pacto divino, ele ergueu uma coluna (Gn 28.22).²⁵⁴ Da mesma forma o Egito expressará gratidão a Deus e firmará com ele uma aliança, não necessariamente edificando altares e colunas, mas nas formas apropriadas ao dia e tempo em que a conversão se concretizar.²⁵⁵

20. A conversão do Egito a Deus será evidência de que o próprio Deus se voltou para o Egito. Daí, aquele que os havia ferido virá a ser seu libertador. Se a linguagem do versículo 19 contém matizes de Gênesis, a linguagem aqui lembra Juízes. Assim como o povo hebreu, esmagado sob opressores impulsionados pelos próprios pecados, clamou por livramento, assim também o Egito. E assim como Deus enviou seus heróis em resposta a esse clamor, assim entrará em ação novamente. Young comenta que o Egito estaria experimentando perseguição em decorrência de sua conversão a Deus. Embora seja verdade que perseguição às vezes segue o testemunho, o ponto aqui parece ser que o Egito terá experiência com Deus justamente como aconteceu a Israel (cf. Jz 3.9,15; 6.7; 10.10).

21. Os egípcios não só cultuarão a Deus publicamente (vs. 18,19); não só experimentarão a paciência e a misericórdia de Deus (v. 20); mas obterão aquele conhecimento experimental dele, que é o alvo final de todas as relações com ele (Jr 9.23-25; Os 4.1; 13.4,5; Fp 3.10; Is 1.3; 43.10; 45.3; 60.16). A linguagem aqui recua ao Êxodo, quando o Egito conheceu a Yahweh por intermédio de amarga derrota (Êx 7.5; 9.28 [Ing. 29]; 14.4; etc.). Agora o conhecimento virá por meio de aspectos positivos da experiência com ele, e será expresso por meio dos mesmos meios que Judá conhece: culto e obediência cerimoniais.²⁵⁶

254. Na história posterior de Israel, as colunas, como a serpente de bronze, se tornaram tão plenamente associadas com a religião pagã, que foram banidas (Dt 16.22; 2Rs 17.10). Como símbolo de dedicação a Deus, porém, eram ainda uma útil figura literária.

255. A localização da coluna na fronteira não mais significa deixar a terra santa e entrar numa profana. A coluna declararia que o Egito era também terra de Deus (Young).

256. É interessante que o Targum não queira admitir que o Egito tenha tal conhecimento. Ele apresenta Deus revelando seu poder e eles o adorando em temor, porém o conhecimento recíproco está intencionalmente ausente.

Esse versículo deveria ser posto lado a lado com 1.11-15 para se ter um quadro completo da atitude de Isaías em relação ao ritual. Quando o ritual é substituído por uma vida eticamente transformada, ele é execrável; mas quando o ritual é uma expressão dessa vida, ele é algo maravilhoso, imprimindo tangibilidade e vigor no que é intangível e diverso. Como tal, ele ajuda as pessoas a combinarem corpo e espírito numa unidade. Nos Salmos, fazer e pagar votos são amiúde expressões de gratidão (22.26 [Ing. 25]; 50.14; 56.13 [Ing. 12]; 61.9 [Ing. 8]; 65.2 [Ing. 1]; 66.13; 116.14,18), mas há também o sentido em que fazer o voto é uma promessa de fazer algo quando uma oração for respondida, e pagar o voto é uma admissão de que ele foi respondido (Dt 23.21-23; 1Sm 1.11). Assim, o Egito deverá admitir que escolheu a comunhão na qual o povo tem o privilégio de poder confiar a Deus suas necessidades com fé, e ter a maravilhosa experiência de assisti-lo satisfazer tais necessidades.

22. A relação entre o Egito e Yahweh será como a de pai e filho. Os golpes do Senhor serão para cura, não para destruição (Os 6.1). E o Egito pode conhecer sua cura em qualquer ponto, como se deu com Israel.

23-25. O quarto e quinto anúncios são o clímax de tudo. Numa declaração extraordinária, Isaías vê dissolvida a antiga inimizade entre Assíria e Egito. Israel não mais será um mero joguete entre essas duas potências bélicas. Ele agora assume seu posto ao lado deles para cumprir a antiga promessa: "... em você serão abençoadas todas as famílias da terra" (Gn 12.3). Tampouco a bênção divina será exclusivamente dele. Ela será repartida com todas as nações.²⁵⁷

23. Uma *estrada* é a metáfora favorita nesse livro para a remoção da alienação e separação (11.16; 33.8; 35.8; 40.3; 49.11; 62.10). No Israel acidentado e íngreme, a força dessa figura é bem clara. O anelo de Deus visa a comunicação veloz e pública entre ele e todos os povos, mas também mutuamente entre todos os povos. Sua promessa é que um dia isso se concretizará. Nesse aspecto, a Assíria e o Egito representam todas as nações guerreiras da terra. A mensagem de Isaías a Judá é nítida: não abrir uma estrada para o Egito a fim de escapar da Assíria.

257. Cf. I. Wilson, "In That Day: From Text to Sermon on Is. 19:23-25", *Int* 21 (1967) 66-68; W. Vogels, "L'Egypte Mon Peuple - L'Universalisme d'Isa. 19:16-25", *Bib* 57 (1976) 494-514.

Sua única esperança – e a do Egito – está em seu Deus, que pode derrubar muralhas.

o Egito servirá [a Deus] com a Assíria é uma interpretação contextual, porque a sentença poderia muito bem ser lida assim: “os egípcios servirão à Assíria”, e de fato todas as versões a lêem assim. Mas o contexto demanda que a redação seja alterada, o “servirá” sendo subentendido como culto, um significado comum para “servir” (*‘ābad*; cf. 43.23,24; 60.11,12).

24,25. Israel, o Egito e a Assíria são colocados de par em par. Entre eles, Israel existirá para abençoar, porém todos eles estão em pé de igualdade diante de Deus. Numa afirmação notável, Isaías aplica a ambos, Egito e Assíria, termos previamente restritos a Israel. Ele chama o Egito *meu povo* (cf. 10.24; 43.6,7; Os 1.10; 2.23; Jr 11.4) e a Assíria *a obra de minha mãos* (cf. 60.21; 64.8; Sl 119.73; 138.8). É verdade que o termo favorito, *minha herança*, é reservado a Israel (cf. Dt 32.9), porém a alegação de que esse termo confere a Israel uma posição ligeiramente especial carece de evidência. O ponto a ser estabelecido é este: se Israel depositar nas nações sua confiança, ele estará prostituindo seu ministério direcionado a elas; ele deve ser o veículo por meio do qual todas as nações possam converter-se ao Deus dele e se tornarem suas companheiras no serviço a ele prestado e no desfrute de suas bênçãos.²⁵⁸

(2) *A loucura de se fiar no Egito (20.1-6)*

1 *No ano em que Tartan veio a Asdode, quando Sargão, rei da Assíria, o enviou, e ele guerreou contra Asdode e a conquistou –*
 2 *naquele tempo o SENHOR falou pela mão de Isaías, filho de Amoz, dizendo:*²⁵⁹ *Vá, tire o cilício de seus lombos e solte as sandálias de seus pés. E ele obedeceu, e passou a andar nu e descalço.*

258. Isso demais para o Targum, que alterou seriamente essas declarações. Kaiser, que desenvolve um argumento elaborado para a data posterior dessa teologia universalista, é então forçado a datar a estreiteza do Targum para depois da derrota de Bar Kochba (137 a.C.). Essa é uma data tardia demais. Como se vê nos escritos essênios, uma visão judaica estreita da salvação era corrente bem antes dos dias de Cristo.

259. Deve-se admitir que *l’ēmōr*, traduzido aqui por “tendo dito”, normalmente não recebe essa tradução, mas geralmente significa “dito”. A tradução irregular é feita aqui com o intuito de comunicar a seqüência das declarações ao leitor moderno, enquanto o escritor hebreu as trata como um conjunto (cf. Delitzsch, que afirma que o v. 2 se refere ao v. 3). Duhm crê que os presentes versículos constituem uma abreviação de um documento de primeira mão mais longo.

3 Então o SENHOR disse: Assim como meu servo Isaías andou nu e descalço durante três anos,²⁶⁰ como sinal e portento contra o Egito e contra a Etiópia,

4 também o rei da Assíria levará os cativos do Egito e os exilados da Etiópia: meninos e anciãos, nus e descalços, com as nádegas descobertas,²⁶¹ a nudez do Egito.

5 A Etiópia será dispersa e envergonhada de sua expectativa, e o Egito, de sua beleza.

6 Naquele dia dirão os habitantes desse litoral:²⁶² Vejam o que aconteceu com aqueles em quem esperávamos,²⁶³ a quem recorreremos para nos ajudar e nos livrar do rei da Assíria! E agora? Podemos escapar?

Essa passagem conclui o oráculo de Isaías contra o Egito. Como tal, ela forma uma síntese clara da opinião do profeta sobre fiar-se no Egito. O próprio Egito estava sob juízo, e a confiança nele não levava a nada. Como exemplo, ele toma a cidade de Asdode, no extremo norte das cinco grandes cidades da Filístia que ficavam a cerca de setenta quilômetros a oeste de Jerusalém e cerca de cinco a seis quilômetros e meio para o interior. Quando o etíope Shabako foi capaz de consolidar o Egito Superior e o Inferior em 714, ele imediatamente começou a

260. Embora as traduções mais modernas pontuem “durante três anos” para correr junto com a sentença precedente, o MT o põe claramente com a sentença seguinte (como faz a LXX; o Targum não é claro). Se a pontuação do MT é correta, esse é um sinal de três anos, não indicando necessariamente a duração do comportamento, mas principalmente a extensão de tempo para o qual o sinal aponta. Hitzig sentia que Isaías só apareceu nu uma vez. Vitranga cria que três anos tinham de estar subendidos. Assim, “... e descalço *três dias*, um sinal de três anos e...” Nenhuma dessas opções parece ter muito a se comentar. Se o MT está certo, então simplesmente não somos informados por quanto tempo Isaías agiu dessa forma.

261. *ḥašûpay*, “descoberto”, é uma forma análoga, talvez uma antiga forma da construção plural (GKC, § 87g). Ver 2 Samuel 10.4 para um exemplo semelhante de desdita por meio da exibição involuntária. Note também o Salmo 137.7, onde a palavra “arrasar” (RSV) é o mesmo que “despir” (*ārâ*).

262. A referência a “este litoral” tem deixado os comentaristas perplexos. A referência é principalmente à Filístia, cuja única esperança era o Egito. Não é necessário concluir que Isaías incluiu Judá na região litorânea (embora tão afastado da Assíria). O ponto é que aqueles que estavam confiantes no Egito seriam envergonhados. Por que Judá se uniria ao partido?

263. *nbf*, “olhar para”, tem a extensão plena do significado de meramente relançar, olhar fixamente. Aqui contém a idéia de “olhar com expectativa de [receber] auxílio” (8.22; 63.5). Isaías diz que olharam na direção errada.

fomentar rebelião contra Sargão, o qual estivera muito ocupado durante grande parte de uma década, sufocando revoltas na Babilônia e no noroeste (Urartu). É provável que Shabako se sentisse seguro nessa situação. Mas os acontecimentos estavam para provar o contrário, pois Sargão foi rapidamente estendendo sua mão sobre seus adversários, e isso se tornaria um fato tanto no ocidente como o foi em outras regiões.

A maioria dos comentaristas concorda que ao menos parte da passagem autenticamente se relaciona a 713-711. Não obstante, Clements e Kaiser dataram a presente forma como sendo posterior: Clements, em 705; e Kaiser, em 587. O argumento de Clements é que o relato original deve ser atribuído à queda de Asdode, enquanto o presente texto representa uma reelaboração da história mais antiga para seu uso contra o Egito, em alguma ocasião em que Judá foi especialmente tentado a fiar-se no Egito – daí, 705. Kaiser vê a história como uma lenda profética, e assim a aplica a um tempo bem mais tardio, um pouco antes da queda de Jerusalém em 587, quando o Egito se divisou como a única esperança contra Nabucodonosor. Ambas as datas propostas não passam de conjecturas, tendo sido o original descartado. Mas não é necessário proceder assim. A atitude de Kaiser, qualificando o material como lenda profética, é inteiramente subjetiva, e a objeção de Clements à referência ao Egito, nos atos de Isaías, presume que sempre houve uma relação e parceria entre cenário e palavra profética. A diversidade e complexidade dos escritos proféticos devem deixar bem claro que a profecia era muito mais dinâmica do que isso.

A cidade que liderou a revolta foi Asdode, sobre a qual Sargão constituíra um regente que lhe fosse favorável, um homem de nome Ahimiti. Ora, provavelmente com o apoio de Shabako, Ahimiti foi deposto, e outro homem, Yamani, foi aclamado rei,²⁶⁴ evidentemente em 713. Sargão alega que guiou sua guarda pessoal nessa região, aparentemente, sem esperar que se levantassem tributos dos países sujeitos, segundo a prática normal. Entretanto, a declaração bíblica de que o *tartan* (Akk. *turtanu*, um dos três principais oficiais do império, 2Rs 18.17) liderou a batalha provavelmente seja mais vigorosamente pre-

264. Se a afirmação, nos anais de Sargão, for corretamente entendida, Yamani significa “jônio”. Isso talvez represente uma relação contínua entre os filisteus e sua terra natal, a região egéia (*ARAB*, II:62).

cisa, visto que os reis eram propensos a reivindicar plena responsabilidade por todas as vitórias nos registros históricos.²⁶⁵

É possível que a referência à guarda indique um ataque muito repentino. De qualquer forma, os assírios anunciam uma vitória rápida, com Yamani fugindo para o Egito em busca de asilo, e Asdode caindo em 711. Os egípcios, enfrentados por um exército assírio em suas fronteiras, perderam toda sua imponente confiança de desafiar a Assíria, e humildemente se bandeou para o lado de Yamani, tentando por tudo enviá-lo a Assíria. Indubitavelmente, essa ação gerou um filho no coração dos leais aliados do Egito e serviu para confirmar a visão preconcebida do Egito, mantida por pessoas como Isaías.

É contra esse contexto que Isaías, inspirado por Deus, assumiu tal posição. Ele representou a verdade de que o Egito estava tão sujeito à derrota e captura como qualquer outra nação, e que a confiança nele era algo tão estúpido como se deu com Asdode e Yamani.

1. À semelhança de 7.1, esse versículo introduz o cenário histórico e fornece um resumo completo do resultado. Tendo introduzido o tema do ataque, ele desenvolve o tópico e nos apresenta os resultados, ainda quando esses resultados ocorram depois dos acontecimentos descritos nos versículos seguintes.

2-4. A linguagem aqui não expressa com muita clareza a seqüência dos eventos. Evidentemente, o Senhor falara a Isaías antes do ataque real e a queda de Asdode, visto que ele anunciara sua profecia ao menos durante quatorze meses (partes de três anos, v. 3).²⁶⁶ Não obstante, a interpretação da atividade não foi dada até o final de sua duração.²⁶⁷ E assim pode ter sido que o falar *pela mão* de Isaías (normalmente discurs-

265. Cf. H. Tadmor, "The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study", *JCS* 12 (1958) 22-42, 77-100, para um estudo completo dessa campanha em relação com o restante da carreira de Sargão. Sobre a probabilidade de Sargão não ter liderado o ataque, o qual ocorreu em 712 a.C., ver Tadmor, op. cit., p. 79.

266. Atividade que começa no último mês de um ano e prossegue até o ano seguinte e o primeiro mês do terceiro ano deve ser contada como sendo a conclusão de três anos. Cf. Thiele, *Mysterious Numbers*, pp. 30-31.

267. Clements acredita que a interpretação não poderia ter sido tão delongada, sugerindo que o significado original, uma palavra contra Asdode, foi dado quando a atividade começou. Mas esse ponto de vista presume uma uniformidade no comportamento profético que os dados não endossam. (Note que a atividade de Ezequiel, de Ez 3.24-5.17, evidentemente foi interpretada depois do ato [3.25-27].)

so dirigido a outros) não foram as diretrizes contidas no versículo 2, mas a interpretação dada no versículo 3. Nesse caso, a redação apropriada seria: “Naquele tempo o Senhor falou pela mão de Isaías, filho de Amoz – tendo dito: Vá (...) E ele agiu assim (...) – então o Senhor disse, etc.”

A ação simbólica aqui é a única registrada de Isaías, porém tal atividade era positivamente freqüente com Jeremias e Ezequiel. Como as parábolas de Jesus, essas ações eram passíveis de serem mal interpretadas por corações empedernidos, mas certamente não podiam ser ignoradas. Aqui Isaías estava influenciando no destino dos cativos. Embora nem sempre fosse o caso (alguns objetos de arte retratam cativos com mais ou menos vestimentas),²⁶⁸ os cativos eram amiúde despídos enquanto conduzidos ao cativeiro.²⁶⁹ Quanto ao mais, tal tratamento teria um efeito desmoralizante sobre os próprios prisioneiros, bem como sobre pessoas subalternas que estavam sob vigilância. Naturalmente, ele também exercia um efeito prático de aumentar a dificuldade de escape, porém o principal objetivo parece ser a humilhação pública, a demonstração de que aquilo em que os cativos confiaram para receber ajuda fora incapaz de salvar o nome e a reputação deles (ver sobre 1.29; 2.9).²⁷⁰

Não fica claro se Isaías apareceu em público completamente nu. A palavra *'ārôm* pode significar isso (Gn 2.25), mas também parece ser usada em situações em que o que está em pauta é apenas uma nudez parcial (58.7; 1Sm 19.24; Mq 1.8; cf. também Jo 21.7). Em especial naquela sociedade, em que a parte era identificada com o todo, a nudez parcial teria comunicado seu intuito com toda eficácia (cf. 2Sm 6.20). Os problemas práticos, tanto quanto éticos, com exposição completa pressupõem que esse poderia muito bem ter sido o caso aqui, embora excluam o outro. Assim, a vestimenta mais externa e a túnica mais interna teriam sido removidas, deixando somente a roupa dos lombos.²⁷¹

cilício pressupõe duas possibilidades. Normalmente, cilício era um sinal de luto (Gn 37.34; 2Rs 6.30; etc.), um tecido rústico e fibroso,

268. ANEP, n.ºs 326,366.

269. ANEP, n.ºs 333,358,365. (Cf. Is 42.2,3; 2Cr 28.15; Am 2.16).

270. Cf. TWOT, 1:97-9.

271. Cf. A. van den Born, “Das Nackt gehen des Isias (Is. 20, 1ff.)”, SKZ (1946) 247-48; S. Mowinkel, “Om Jesajas striskjortet og hans nakenhet (über Jesajas Grobleinenschurz und seine Nacktheit, Is 20)”, NorTT 49 (1948) 91-96.

cujo uso se destinava a ilustrar o desconforto espiritual associado ao físico. Assim, Isaías poderia ainda estar de luto pela completa destruição do reino do norte por Sargão em 720, ou pelas depredações que os assírios estavam para efetuar em Judá (8.5-8,16-22). A outra possibilidade é que o cilício fosse a roupa costumeira dos profetas (Elias, 2Rs 1.8; João, Mt 3.4). Zacarias 13.4 parece dar importância à última alternativa.

Em qualquer caso, teria sido bem difícil enfrentar esse comportamento. Se alguém agisse assim em nossa sociedade, não é difícil imaginar os comentários e reações. Numa cultura que faz do comportamento bem equilibrado algo sobrenatural (exceto com respeito aos eventos esportivos), os profetas não seriam bem-vindos. Sentimo-nos constrangidos na presença de fanáticos, pessoas que se deixam dominar totalmente por uma idéia, um programa ou mesmo por outra pessoa. Nosso ideal é a indiferença, uma reserva de descompromisso que nos impede de pertencer a algo senão a nós mesmos ou a amizades já definidas por nós. Aliás, esse tem sido sempre o ideal da humanidade, e um que os profetas rejeitam francamente. Para Isaías, uma vez que ele conheceu a vontade de Deus, tal sorte de comportamento não era de todo fora do padrão. Estava plenamente em sintonia com a paixão de sua vida – viver segundo a alegre resposta àquele Santo que havia transformado Isaías, de forma espontânea, de destroços imundos em uma pessoa pura.²⁷²

sinal e portento é um conceito especialmente bíblico (8.18; Dt 13.1,2; 28.46; 29.3; 34.11; Sl 135.9; Jr 32.20,21; etc.). Um estudo das ocorrências deixa claro que o ato não foi entendido como relacionado de alguma forma causal com o evento, como se o ato causasse o evento, mas tinha uma função comprobativa. Daí os sinais no Egito provarem que o Deus dos hebreus era Deus. Assim também a ressurreição de Jesus era uma evidência de sua identidade como Redentor e Salvador (Mt 12.40). Aqui, pois, as ações de Isaías não garantem que o Egito irá para o cativeiro. Em vez disso, são uma parte da evidência de que o Egito não é fidedigno, e que Yahweh, sim, o é.²⁷³

272. Note o termo de aprovação de Deus em relação a Isaías: meu servo. Isso teria vindo como uma afirmação ao profeta humilhado. Também faz coro sonoro com a visão do servo retratado nos últimos capítulos do livro.

273. Ver Lindblom, *Prophecy*, pp. 53,54,246.

cativos do Egito (...) exilados da Etiópia. A princípio parece estranho que uma revolta por parte de Asdode provoque uma predição em referência ao cativo egípcio (e etíope, visto que a dinastia etíope governava o Egito). Além do mais, tal cativo não ocorreu até o reinado de Asaradon em 671, cerca de quarenta anos depois. Entretanto, uma reflexão mais atenta mostra que sua ênfase não era estranha. Aliás, ela trata de uma questão real. Pois o destino de Asdode não era a principal questão com a qual Judá deveria preocupar-se. A questão real era o destino do Egito, fomentador da rebelião. Por isso Isaías se preocupa com a causa da rebelião, não com o sintoma. Não são apenas os necessitados do Egito que vão para o exílio, diz ele, mas o próprio Egito. O poderoso Egito, rico em cultura e glória, se verá cumulado de opróbrio.

a nudez do Egito é tido quase que universalmente como sendo uma glosa, mas também universalmente destituído de evidência ou argumentação. A expressão aparece em todas as versões mais antigas. O argumento primário de Duhm era que um bom escritor não teria usado ambas, “nádegas” e “nudez”, na mesma linha, porém esse é um critério muito difícil de granjear apoio quando o escritor em questão está vivendo pelo menos dois séculos e meio antes do analista. Para referências adicionais sobre nudez como sinal de desgraça, ver 3.17; Ezequiel 16.37; 23.10,29.

5,6. Como Asdode se assemelhava e fora retratada no Egito, assim todas as demais nações do Levante. O opróbrio do Egito será o delas. Ele não tinha sido suficientemente forte para salvar Asdode. Não tinha sido suficientemente forte para desafiar a ordem da Assíria a Yamani. Todos esses eventos apontavam para a dura verdade de que, sempre que a Assíria veio, ele não fora capaz de salvar-se.²⁷⁴ Então, por que, pergunta Isaías, queríamos confiar no Egito? Só pode terminar em opróbrio como aconteceu a Yamani. Por que olhar para a desvanecente beleza do Egito, quando podemos olhar para a glória de Deus?

274. Além disso, deve-se evitar o hiperliteralismo. Isaías não está dizendo quando o Egito irá para o cativo nem, precisamente, o que precederá ou seguirá o evento. Ele simplesmente está dizendo que o Egito *fracassará*, e que, por essa razão, ele é tolo em depositar nele alguma confiança.

e. JUÍZO SOBRE A BABILÔNIA E SEUS ALIADOS (21.1–22.25)

*(1) Babilônia (21.1-10)*1 *Peso do deserto do mar:*

*Como vendavais do Neguebe²⁷⁵
vem passando²⁷⁶ pelo deserto,
de uma terra de terror.*

2 *Uma visão severa me foi anunciada:*

*o traidor age traiçoeiramente,
os destruidores destroem.²⁷⁷
Suba, Elão;
sitie, Média.
Estancarei²⁷⁸ todo seu gemido.²⁷⁹*

3 *Portanto, meus rins estão saturados de angústia;*

*dores se apoderaram de mim como as dores de parto.
Estou vergado de ouvir,
desmaiado de ver.*

4 *Meu coração se desorienta;*

*o sentimento estremece em mim.
O anoitecer que eu desejava
tornou-se para mim tremor.*

5 *Mesas são expostas,*

toalhas estendidas,²⁸⁰

275. A referência ao Neguebe, região ao sul de Judá, parece argumentar contra essa afirmação que foi feita em 540, a pessoas que estiveram vivendo na Babilônia durante quase toda sua vida.

276. Para o uso de um verbo masculino com um sujeito feminino, ver GKC, § 145.

277. Muitos comentaristas preferem seguir a Siríaca que traduz pelo segundo particípio passivo. Daí, “o traidor é tratado traiçoeiramente, e o espoliador é espoliado”. Isso faz um bom sentido (cf. 33.1), mas o MT faz sentido também, por isso não carece uma mudança.

278. Driver, JTS 38 (1937) 40, propõe alterar “Estancarei” para “Estanco” (imperativo fem. sing.) e ler “que toda fadiga se estanque”. Esse tipo de redação é insistida por alguns, porque o MT faz com que a intervenção divina seja súbita demais. Mas, como Wildberger ressalta, a ação súbita de Deus é inteiramente coerente com o conceito do AT (29.5,6; Jr 51.8; Ml 3.1).

279. *’anḥāṭā* pode ser entendido como tendo uma dupla terminação feminina (o radical é *’nh*), ou como tendo um sufixo feminino, porém sem *mappiq* por causa do *he* seguinte (GKC, § 91e).

280. As versões entendem *ṣāpōh haṣṣāpīṭ* como “estabelecer vigília”. A sugestão de Hitzig

*comem e bebem –
levantem-se, príncipes,
unjam seus escudos!*

6 *Porque*²⁸¹ *assim me disse o Soberano:
Vá, coloque um vigia.
Tudo o que ele vir, anunciará.*

7 *Quando ele vir cocheiros,
parelhas de cavaleiros,
homens montados em jumentos
ou montados em camelos,
então*²⁸² *que fique alerta,
bem alerta.*

8 *O vigia*²⁸³ *gritou:
O dia inteiro e todos os dias,
ó Soberano,
estou em minha torre de vigia.
Todas as noites permaneço
em meu posto.*

9 *Veja! Isto*²⁸⁴ *está chegando:
um carro com um homem, cavaleiros em parrelhas.
E ele responde e diz:*

de que o que está em pauta é outro radical, significando “arranjar toalhas”, parece adequar-se melhor ao contexto. Ver também J. Reider, “Etymological Studies in Biblical Hebrew”, *VT* 2 (1952) 116, que sugere “abundância de comidas” com base no árabe *ṣafa*, “abundar”.

281. O *k'*, “porque”, que inicia o versículo pressupõe que a notícia do vigilante é a razão do grito aos babilônios para que se erguessem e se defendessem. Entretanto, a notícia é que a Babilônia caiu. Daí ser tarde demais para defender-se. Contudo, provavelmente, todos os cinco primeiros versículos sejam o efeito.

282. A seqüência “vir” e “fique alerta” expressa a prótase e apódose: “Quando... então...” (GKC, § 164b).

283. MT, “um leão” (*'ryh*); assim também o Targum; a LXX, “Uriah”; a Siriaca, IQIs^a, “o vigia” (*hr'h*). Muitos tentam extrair sentido do MT. Um exemplo típico é Alexander “em alta voz como um leão” (cf. Ap 10.3, também observado por Gesenius), mas o ponto de vista de Lowth (1778) de que *hārō'eh*, “o vidente”, tinha a intenção de granjear crescente favor, e agora parece confirmado por sua presença em IQIs^a.

284. *zeh*, “isto”, pode ser uma referência ao sinal mencionado no versículo 7, sua função, porém, com mais probabilidade, seja simplesmente preencher o tipo de construção perifrástica descrita aqui.

*Caiu, caiu Babilônia!
Todas as imagens de seus deuses
estão quebradas no chão.*

10 *Meu malhado e joeirado,
filho da eira de malhar,
aquilo que eu ouvi do SENHOR dos Exércitos, Deus de Israel,
eu lhes tenho declarado.*

Os quatro oráculos contidos nos capítulos 21–22 partilham um certo caráter visionário. Dependem de elementos menos racionais e de elementos mais atmosféricos para seu impacto (ao menos em 22.14), e têm em comum uma vigilância muito temerosa por calamidade, a espera da morte em meio a festejo e hilaridade. Esses caracteres literários comuns podem ser a principal razão de que essas quatro peças estejam enfileiradas aqui, mas também é possível que uma unidade mais profunda esteja em pauta. Essa unidade estaria no fato de que Judá fora tentado a depositar sua confiança na Babilônia, bem como no Egito, durante os últimos anos do século 8º a.C. Isso teria sido especialmente verdade antes de 710, quando Sargão administrou uma terrível derrota no rebelde babilônio Merodaque-Badalan e forçou Babilônia a se submeter a ele. Sargão, porém, não destruiu os desígnios rebeldes de Merodaque nem da Babilônia, e na década seguinte continuaram a ser um espinho na ilhargá da Assíria. Durante esse tempo, como indicado por 39.1, a Babilônia teria acendido o espírito de revolta entre outros tributários da Assíria, oferecendo apoio moral, se não outras coisas. Visto que a Assíria dera um firme golpe nas linhas de comunicação do norte, o contato da Babilônia com os pequenos países da costa mediterrânea teria sido somente a via para o golfo Pérsico e para o mar Vermelho, ou cruzar o extremo norte da Arábia pelo oásis de Duma e Tema (assim 21.11-16). Mas um auxílio como o que os babilônios podiam oferecer era demasiadamente restrito por sua derrota sob Senaqueribe em 702 e a destruição final da cidade em 689. O capítulo 22 parece tratar de Jerusalém pelo prisma geral desse dado. Em face da ruína pendente, dado o colapso e fracasso da Babilônia, seguramente Jerusalém se arrependeria e se voltaria a Deus. Em vez disso, confiaram em suas armas, se aferraram a seus partidos e construíram túmulos. Tudo isso no “Vale da Visão”!

O oráculo constante em 21.1 está entre os mais obscuros da coleção, tanto em relação a sua procedência histórica como a seu conteúdo. O versículo 9 faz transparecer que toda a atenção é voltada para a Babilônia, mas isso de forma nenhuma fica claro, de modo que Penna e Kissane vêem os versículos 1-5 como falando de Judá.²⁸⁵ O título estranho só intensifica a dificuldade. Além disso, não é claro a que destruição da Babilônia se refere. A referência a Elão e Média (v.2) parece apontar para os persas derrotados em 539 a.C., como faz o versículo 5 com sua aparente alusão à festa de Belsazar (Dn 5). Como resultado, dado o surgimento da hipótese dêutero-Isaías, muitos comentaristas dataram o oráculo em cerca de 540 (p.ex., Delitzsch). Entretanto, mais para o final do século 19, comentaristas influentes como G. A. Smith e T. K. Cheyne²⁸⁶ reverteram a idéia da autoria de Isaías com base no fato de que a referência era a uma das derrotas de 710, 702, 689. Mais recentemente, o movimento recua para a data de 540 ou ainda mais tarde.²⁸⁷ A discussão mais recente do capítulo conclui que ambos os pontos de vista são corretos.²⁸⁸ A. A. Macintosh faz referência ao material como um palimpsesto, com o que ele quer dizer que houve um documento do século 6º reescrito no século 8º. Esse ponto de vista parece representar uma observação mais acurada dos dados, pois os materiais que refletem dados de ambos os séculos parecem estar presentes (ver adiante para discussão adicional). Entretanto, alguém perguntaria se, admitindo a possibilidade de predição, uma origem do século 8º não poderia incluir ambos os materiais. Partindo da perspectiva judaica, entre 715 e 700, era importante dizer que a Babilônia não podia oferecer-lhes, naquele tempo, nenhum auxílio duradouro. Que a Babilônia cairia pelas mãos de Ciro, em 539, é de pouca importância. Ao mesmo tempo, qualquer quadro historicamente preciso do destino da Babilônia, com respeito a Judá e com respeito à soberania divina sobre as nações, deveria ter tido que lidar com a verdade de que a

285. Kissane e Penna relacionam os versículos 1-5 com Judá e a destruição precedente sob a Assíria. Por certo que essa relação explica a extrema tristeza do profeta, mas não explica suficientemente bem as referências a Elão e Média. A sugestão de que eram tropas tributárias dos assírios não é adequada.

286. Assim também Boutflower, *The Book of Isaiah, I-XXXIX*, p. 148, todos evidentemente seguindo Kleinert.

287. Assim Kaiser, Clements, Wildberger.

288. A. A. Macintosh, *Isaiah XXI: A Palimpsest* (Cambridge: Cambridge University, 1980).

derrota final da Babilônia ainda se concretizaria (39.5-7). Por isso a visão parece combinar os quadros de situações igualmente de perto e de longo, a fim de fornecer uma discussão completa.

Afirma-se com frequência, com base no versículo 10, que a razão do segmento é reanimar Judá. Entretanto, isso não está de nenhuma forma claro. Obermann e Scott crêem que o versículo se aplica à Babilônia.²⁸⁹ Além disso, mesmo que o versículo fale de Judá, qualquer conforto nele é estritamente à guisa de implicação. É igualmente possível que o profeta esteja lamentando que tem de anunciar a seu povo que não pode esperar nenhum socorro da Babilônia a fim de escapar aos ataques futuros da Assíria. Se os capítulos 19,20 e 22 forem somados ao contexto desse livro, parece ainda mais certo que o motivo não é consolar, mas advertir – a advertência contínua de que as nações desta terra estão sujeitas ao juízo de Deus, e que não devem nutrir confiança nem temor no tocante às condições e destino finais.

1. Peso do deserto do mar é, na melhor das hipóteses, enigmático. Comumente, a maioria dos estudiosos afirma que, “do mar”, constitui uma corruptela textual (está ausente na LXX), e conclui que a origem de “deserto” está na afirmação seguinte, “vem passando pelo deserto”.²⁹⁰ Se o título está correto, então poderia ser uma referência ao fato de que o sul da Mesopotâmia era chamado “terra marítima” e pode ser uma afirmação irônica zombar de um país que na realidade é um deserto em relação a sua capacidade de ajudar outros (cf. Jr 50.38; 51.13,36).

como vendavais do Neguebe precipita imediatamente o leitor nas cognitivas dificuldades da visão. Pois não somos informados sobre o que vem. Gray inseriu “bramindo”, enquanto Driver e Scott alteraram o

289. Obermann, “Yahweh’s Victory over the Babylonian Pantheon; The Archetype of Is. 21.1-10”, *JBL* 48 (1929) 322-24; Scott, *IB*.

290. Assim, por exemplo, Wildberger. As sugestões sobre as origens de “do mar” são numerosas. IQIs^a tem *dbr ym*, em vez de *mdbr ym* (MT), levando Scott a argumentar que o original era *d^{el}ḥārīm*, “palavras”, que então foi ramificado erroneamente no disparatado “palavra do mar”, que por sua vez deu origem a “deserto do mar”. (Dada a displicência de IQIs^a, parece mais provável que o *m* foi acidentalmente suprimido de um *mdbr* original.) Driver (*JSS* 13 [1968] 46-47) propôs que *ym* aqui significava “tempo tormentoso”, como no acadiano, e que originalmente não fazia parte do título, mas sujeito do verbo *bā’*, “veio”. Outra sugestão é que ele foi inserido por um escritor posterior que desejava distinguir esse deserto da Babilônia do deserto da Arábia figurado no versículo (Clements). Não obstante, outra alternativa é que a palavra é um fragmento de alguma palavra perdida (Gray).

título para obter um sujeito: “tormenta” e “palavras”, respectivamente. Embora esse tipo de escrita elíptica surja por toda parte no livro, parece adequar-se muito bem a essa passagem. O escritor não está tentando influenciar o leitor cognitivamente, e sim emocionalmente.²⁹¹ Assim as imagens estão embaralhadas e incompletas. São, porém, plenamente efetivas para comunicar a impressão de ruína súbita e ofegante. A tradução aqui sugere que a visão em si pode ser o que sobreveio ao profeta como uma tempestade. Não obstante, essa tradução provavelmente também torna a afirmação mais racional do que se pretendia.

Especialmente no inverno, quando os sistemas do tempo se movem do norte para Israel, fortes tormentas vêm do oriente e do sudeste do deserto (Jó 1.19; Jr 4.11; 13.24; Os 13.15; Zc 9.14). Tais tempestades surgem com apavorante rapidez e força. Daí essa experiência assustar o profeta.

2. Uma visão severa fala da natureza dos acontecimentos que o profeta prevê. Simplesmente porque profetiza ruína e derramamento de sangue não significa que ele se deleita com isso. A mesma sensibilidade que fez os profetas cômicos do que Deus lhes estava dizendo também os fez solidários com as tragédias humanas que suas mensagens pressagiavam (cf. 1Rs 14.6).²⁹²

O elemento que fere o profeta é a perversidade da guerra. Ele não está divisando coragem, auto-sacrifício e renúncia, mas, ao contrário, traição e avareza, enquanto as obras de uma vida inteira, pacientemente produzidas e cuidadas, são destruídas num momento de violência por tudo o que é hediondo na humanidade.

Suba, Elão; sitie, Média é a ordem dada aos inimigos da Babilônia para atacem-na. É impossível averiguar se Elão e Média são o “traidor” supra-referido ou se é a Babilônia. Tampouco é necessário descobrir isso. Como já se observou, seqüências lógicas não são tão importantes aqui quanto o efeito. O Elão, o que hoje é o sul do Irã juntamente com a costa oriental do Golfo Pérsico, formava uma parte

291. Por isso Scott descreveu a passagem como que revelando a experiência subjetiva do profeta (“Inside of a Prophet’s Mind”, *VT* [1952] 278-282).

292. A. Heschel, “The Divine Pathos, the Basic Category of the Prophetic Theology”, *Judaism* 2 (1953) 61-67; *The Prophets* (Nova York: Harper & Row, 1962), pp. 221-278 (reimp. em 2 vols., 1969; ver vol. II:1-58).

majoritária do país persa, e foram os persas com os medos que destruíram a Babilônia em 539. Daí, essa afirmação é uma predição oportuna do que jaz adiante. Mas teria algum significado no final dos anos setecentos? Os que aceitam a data posterior normalmente ressaltam que Elão e os medos eram aliados da Babilônia nos anos setecentos, e que essa ordem não poderia ser entendida então. Mas isso não procede. Primeiro, como indicado com referência ao capítulo 19, não é necessário que haja alguma situação histórica a que corresponda a palavra profética. O profeta poderia estar simplesmente pintando um quadro geral no qual são usados componentes de maneira não histórica. Daí, se essa passagem foi escrita antes de 689, o profeta poderia ter sido entendido como usando pessoas que eram saqueadoras notórias como figuras em seu quadro de destruição.²⁹³ É também possível que Isaías, com sua notória hostilidade por alianças, poderia aqui estar usando de ironia, convocando os “amigos” da Babilônia a se converterem em traidores contra ela e saqueá-la.

Estancarei todo seu gemido constitui outra afirmação enigmática. Geralmente é tomada como referência a gemido ou lamento sob a opressão babilônica quando ela se tornou um império mundial depois de 605. Esse provavelmente é o significado último. Alguém perguntaria se no contexto anterior ao século 8º se entendia o gemido como sendo da Babilônia contra o império assírio. Se a resposta é sim, então Deus planeja pôr-lhe um fim, embora não da maneira como esperava a Babilônia.

3,4. A violência da visão que veio ao profeta é quase mais do que ele poderia suportar. Ele expressa esse desfalecimento em termos físicos: câibras abdominais, como as dores de parto, o fazem contorcer-se; ele se encurva e se sente desorientado; seu coração palpita; sente-se apoderado de tremores incontroláveis. Alguém pode perguntar por que se deu isso. Além do mais, a Babilônia não era um real amigo de Judá em 700, e ela era um opressor em 540. Kaiser sugere que tal linguagem era um artifício retórico usado por profetas para sublinhar a severidade de seus pronunciamentos (15.5; 16.9,11; Ez 21.6,7; Dn 10.2,3). Contrária a esse ponto de vista é a opinião de Scott, o qual afirma que essas palavras revelam a profundidade do envolvimento extático do profeta

²⁹³. Deve-se perguntar quantos judeus teriam tido conhecimento da aliança, ou ainda onde se localizavam Média e Elão.

na experiência.²⁹⁴ Sem endossar as opiniões de Scott sobre êxtase profético, ainda parece que seu ponto de vista corresponde melhor ao sentido de proximidade desorganizada que o oráculo projeta. Mas em ambos os casos o problema não fica resolvido, especialmente para a data exílica. Nenhum outro profeta do exílio manifesta tal preocupação pela Babilônia. A maioria manifesta satisfação positiva pela destruição da Babilônia. A data mais antiga apresenta menos dificuldade em que o colapso babilônico significa certo fracasso para Judá. Mas também é preciso dizer, como no versículo 2 supra, que a profunda humanidade do profeta se revela nesse gênero de resposta. Com terrível intensidade, o profeta tem consciência das pessoas individualmente se esvaindo e sofrendo, de famílias divididas e destruídas, de esperança diluída. O profeta, que não sente nenhuma empatia pelos horrores pessoais que a destruição de seus inimigos vai impor, não está refletindo com exatidão o caráter do Deus por quem ele fala.

A diferença de tonalidade entre esse oráculo e aquele contido nos capítulos 13 e 14 provavelmente deva ser explicada pelo fato de que a última Babilônia é usada para representar ou para simbolizar o pecado humano. Não é possível nenhuma identificação com uma figura de linguagem. Aqui, entretanto, um reino de carne e sangue está sendo apresentado e uma resposta diferente é extraída.

De ouvir (...) de ver são passíveis de duas diferentes interpretações, e os comentaristas estão igualmente divididos entre si. Uma possibilidade é que o “de” (*min*) é privativo,²⁹⁵ significando que o autor está tão vencido que não pode mais ver nem ouvir. A outra possibilidade é a causal: por causa do que tem ouvido e visto, ele experimenta essa dor.²⁹⁶ Uma delas faz bom sentido. Talvez o privativo seja melhor já que o resto do versículo não trata de causas.

Como se dá com o restante do oráculo, não é clara a razão pela qual o profeta ansiava tanto pelo crepúsculo. Talvez esperasse ter repouso no fim do dia. Alternativamente, essa poderia ser a ocasião em que normalmente ele recebia visões.²⁹⁷ De qualquer forma, sua esperança foi

294. Scott, *VT* (1952) 278-282.

295. Williams, *Syntax*, § 321.

296. *Ibid.* § 319.

297. Essa alternativa se baseia mais num ponto de vista mecânico sobre uma profecia que não parece justificada pelos dados bíblicos. Cf. Lindblom, *Prophecy*, pp. 94,95.

frustrada: ele não conseguiu descansar, nem sua visão foi temida, nem tampouco gerou esperança. Qualquer que tenha sido a razão, os ouvintes chegaram ao que interessava. Se pudessem ver o que o profeta via, também se deixariam dominar por tremores, em vez de crença.

5. Esse versículo concorda plenamente com o registro da queda de Belsazar, como contido em Daniel 5. No momento em que o rei e seus nobres estão festejando despreocupadamente, as tropas inimigas estão cercando a cidade. De repente, em meio à festa, soa o toque de guerra, porém já era tarde demais. Eis a perene história de juízo. Uma das funções do pecado é amortecer as sensibilidades morais até que a possibilidade de retribuição deixe de ser uma preocupação. Assim foi com Sodoma (Gn 19.14), e assim será no último dia (Mc 13.35,36). Enquanto o profeta esteja pasmo ante o horror que está para concretizar-se, aqueles sobre quem o horror recairá estão destruindo a própria habilidade que poderia tê-los advertido.

Os verbos aqui são infinitivos, o que dá um sentido de proximidade e atividade. À guisa de contraste, os imperativos finais são abruptos e cortantes. Todas as atividades envolvidas na festa estão paradas – para sempre. É bem provável que os escudos estivessem untados com azeite para tornar o revestimento a couro mais flexível e menos suscetível ao choque, ou ser perfurado na batalha,²⁹⁸ porém, têm-se mencionado diversas outras possibilidades, inclusive para fazer os golpes do inimigo deslizarem, e tornar as beiradas do couro mais macias contra o corpo do usuário.

6-9. Então a cena de novo muda da Babilônia para Judá. Em sua visão, o profeta está pondo um vigia no posto para espreitar o horizonte oriental à espera de sinais da queda da Babilônia. Praticamente, todos os comentaristas concordam que o vigia é o próprio Isaías (Hc 2.1; cf. também vs. 11,12; 52.8). Essa identificação tem dado origem a uma teoria bem elaborada de uma dupla consciência do profeta, pela qual ele é tanto vigia como ouvinte da mensagem do vigia.²⁹⁹ Contudo, conforme Kaiser e outros têm ressaltado, essa é uma experiência visionária, não

298. Delitzsch cita Virgil (*Aeneid* vii.26).

299. Aparentemente criada por Ewald, porém desenvolvida por G. Hölscher, *Die Profeten* (Leipzig: Hinrichs, 1914). Cf. também Lindblom, *Prophets*, pp. 129-131.

um evento ordinário do dia-a-dia. Assim, o que se descreve numa visão não deve ser usado para construir uma teoria de psicologia profética.

Esse conceito dos sinais dos tempos é utilizado por Jesus em seu discurso sobre os últimos dias. Esses sinais são evidências das operações divinas na história, conduzindo todas as coisas à consumação final. Serão não apenas cataclismos na natureza (Mt 24.7,29), mas também na sociedade humana (Mt 24.6) e na Igreja (Mt 24.9-12). A pessoa que contempla esses sinais pode interpretar a mensagem. Enquanto a Babilônia está caindo, Cristo está vindo.

6. Deus aqui é referido como *o Soberano* (como no v.8). Nas azáfamas do mundo, ele é o Soberano de Isaías, mas também da Babilônia; aliás, o Soberano de todos os tempos. Ele envia um vigia a seu posto e a Babilônia a sua ruína. Sob essa soberania, o vigia não tem escolha, porém noticia o que vê, mesmo que seja doloroso e desagradável. Aliás, essa é justamente a razão por que ele está em seu posto, não por sua própria causa, para revelar um conhecimento importante, mas para passar informações em favor de seu povo.

7. Ao vigia se dá algo em favor do qual vigiar: uma procissão de guerreiros cavalgando parselhas de cavalos, jumentos e camelos. Embora Kissane creia que isso não passava de uma caravana, praticamente todos os outros estudiosos da mensagem concordam que se trata de uma cavalaria militar (como indicaria o uso predominantemente militar de *reḳeb*, “cocheiros, cavaleiros”; cf. 43.17; Jr 46.9). Não obstante, ao dizer isso, alguém encontra dificuldade em visualizar um quadro preciso da cena, por causa da ampla gama de significados para as duas palavras-chave, *reḳeb* e *pārāsīm*, “cavaleiros”; *rkb* tem relação com montaria, e *prš* tem relação com cavalos, porém, dentro desses campos gerais há muitas possibilidades.³⁰⁰

Se a presente redação é correta,³⁰¹ é possível que ela se refira ao exército persa, o qual, disse Xenofonte, avançava aos pares e se utiliza-

300. RSV: “Quando ele vê cavaleiros, guias de cavalos aos pares, cavaleiros sobre asnos, cavaleiros sobre camelos”. NIV: “Quando ele vê carros com parselhas de cavalos, cavaleiros montando jumentos, ou cavaleiros montando camelos”. NEB: “Ele vê carros, carros com cavalos em dupla, cavaleiros montando asnos, cavaleiros montando camelos. Ele verá homens montados, guias de cavalos em pares – cavaleiros em asnos, cavaleiros em camelos”.

301. Em oposição a “guias de cavalos em pares”, ver K. Galling, *ZTK* 53 (1956) 129-131.

va especialmente de jumentos e camelos contra o inimigo despreparado.³⁰² Uma vez mais, deve-se enfatizar a natureza visionária da experiência. O exército persa, se de fato é isso mesmo, não apareceu do lado externo de Jerusalém. Ao contrário, em sua visão, o profeta vê os atacantes babilônios. Bastante interessante é o fato de o vigia não ser informado sobre o significado da visão nesse ponto. Simplesmente lhe é dito que preste muita atenção quando o sinal aparecer.

8,9. Nesses versículos, os vigias falam, primeiro relatando sua perseverança, talvez com um gesto de impaciência (*todos os dias e todas as noites*); e, segundo, anunciando o aparecimento do sinal e sua significação para a Babilônia e seus deuses. Kaiser sugere que a função do versículo 8 é corroborar a tensão entre os versículos 7 e 9. Naturalmente, se as datas da passagem remontam a 700, a espera era muito longa, até aparecerem os sinais finais da queda da Babilônia. De igual forma, a Igreja espera, e tem esperado, pelo anúncio da ruína da Babilônia (Ap 18.2). E o que dizer dos vigias nesse ínterim? Terão o mesmo testemunho que Isaías recebeu, ou serão como as dez virgens néscias (Mt 25.1-13)?

Mas, por mais longa que seja a espera, eventualmente raia a aurora. Há um aspecto abrupto em *hinnēh zeh* que *veja, eis*, não comunica. “Eis aqui!” capta algo do sentimento. Quando um evento é antecipado por um longo tempo, seu surgimento real chega a ser quase surpreendente. Alguém lança mão da antecipação a tal ponto que, quando vem para o campo da realidade, sua chegada é inesperada. Assim, aqui, chega o momento em que o sinal aparece.

O fato de o sinal não ser exatamente o mesmo que o descrito no versículo 7 se transforma num problema. Têm-se proposto duas soluções: (1) o profeta realmente viu duas colunas de soldados, sendo a primeira militar, em seu caminho para destruir a Babilônia; e a segunda constituindo só um mensageiro vindo anunciar a queda da Babilônia; (2) os dois sinais são, de fato, idênticos, mas é descrito apenas o suficiente a segunda vez para lembrar a descrição mais completa no versículo 7. A segunda solução parece ser a mais natural, demandando menos suposições para corroborá-la do que a primeira. Entretanto, a refe-

302. *Cyropaedia* i.6, 10; iv. 3-5; vi. 1, 28; vii. 4,17.

rência a carros com um homem no versículo 9 causa incômodo. A NIV traduz: “um homem num carro”; mas, se essa era a intenção, seguramente se encontraria uma forma mais clara de expressar isso. É bem provável que Galling esteja certo quando diz que era um homem conduzindo um carro,³⁰³ porém é improvável que aquele no início do versículo 7 não fosse puxado. Talvez o versículo 9 faça uma descrição mais completa apenas do carro mencionado no versículo 7.

ele responde é indefinido quanto à identidade do orador. Há pelo menos três possibilidades: Deus, um mensageiro, o vigia. A dificuldade com o vigia é que ele não apreendeu previamente o significado do sinal. De outro modo, essa seria a interpretação mais natural. Dado esse problema, alguém fica com as outras alternativas. Deus parece ser a alternativa menos provável, já que no contexto nada mais aponta para ele. O mensageiro depende da interpretação de “carro de um homem”, e por isso é questionável. Daí, recuamos para o vigia e, de fato, um oráculo em que a conexão lógica não é importante, apresenta bem pouca dificuldade para a conclusão de que o vigia intui o significado do sinal no momento crítico. Em suma, essa interpretação parece apresentar bem menos problemas.

Caiu, caiu Babilônia choca os ouvidos com um tipo sonoro de finalidade. A repetição do verbo aumenta o impacto da notícia. A cidade poderosa, glória da raça humana, se foi (cf. Ap 18.2). A relação com os ídolos corresponde a outras notificações na profecia de que a idolatria é uma manifestação da sede humana por glória, da qual a Babilônia é o símbolo principal (2.6-22; 13.10, onde os corpos celestes são divindades; 17.7-9; 27.9; 46.1-13).³⁰⁴ Idolatria é a tentativa de projetar os valores e discernimentos humanos sobre os astros. O humanismo moderno é simplesmente a antiga idolatria num vestuário de três peças ou uma peça de jeans. Entretanto, a cidade do orgulho humano não pode subsistir, como nos diriam as Londres, as Dresdens e as Hiroshimas do século 20, e quando caem nossas pretensões humanas vão de

303. Galling (ZTK 53 [1956] 129-131) afirmou que *rekeḇ 'is* foi usado aqui em distinção de *rekeḇ ḥ'môr*, “carro (?) de um jumento”, no versículo 7. Mas se esse foi o caso, então o primeiro significaria “carro puxado por um homem”.

304. A afirmação de Clements de que o oráculo seria do período exílico, visto que os hebreus aprenderam sobre os ídolos babilônicos nos dias do exílio, presume um grau alto demais de isolamento para os hebreus. Eles já tinham aprendido demais sobre a idolatria.

roldão com elas. Mas o maravilhoso, na humanidade, é a capacidade de fazer ressurgir o velho orgulho e remodelá-lo.

10. Como já se observou, esse versículo pode ser visualizado por dois ângulos, ou como uma palavra de estímulo, ou como uma palavra de censura. O ângulo a ser visto depende das conclusões a que se chegam concernentes à data da passagem. Os que o tomam como sendo do século 6º o vêem como um estímulo dirigido aos exilados: seu opressor está para cair. Os que tomam o oráculo como datando do século 8º geralmente vêem nele uma nota de censura: embora vocês esperassem por alívio vindo da Assíria, a Babilônia não lhes poderá dar nenhum. Que o versículo pode ser visto por ambos os ângulos é talvez uma indicação da dupla referência do oráculo.³⁰⁵

trilhado e joirado se refere ao esmagar e pisar usados para separar o grão das cascas e restolhos. Usavam-se animais para trilhar o grão cortado, às vezes puxando um trenó ou uma carroça pesada (28.27,28; 41.15,16; Am 1.3; Mq 4.13). O grão e a palha, uma vez separados, eram lançados ao ar em um dia de vento, resultando que a palha era soprada, enquanto o grão pesado caía de volta ao chão. Assim Isaías visualiza seu povo: pisado sob o pesado trenó, arrojado aos ventos, caindo de volta ao chão. Há, porém, uma palavra de esperança em todo esse juízo. Todo o processo vai avançar a palavra do Deus de Israel. A história não está fora de controle, nem na mão de algum demônio que deseja destruir Israel. Os choques que tinham chegado e estavam ainda por vir poderiam ser suportados desde que Israel ainda pudesse crer que era Deus quem o guiava por entre as chamas.

(2) *Dumá* (21.11,12)

11 *Peso de Dumá*.³⁰⁶

305. Scott (*IB*) e Obermann (*JBL* 48 [1929] 322-24) sustentam que o versículo se aplica à Babilônia, porém a referência a ela como “meu povo” não parece apropriada nesse contexto.

306. Cf. Delitzsch e Wildberger. Os comentaristas geralmente têm seguido a LXX (*Iduméia*) e a referência a Seir, e têm tomado *Dumá* como sendo um jogo de palavras para Edom, ou têm tomado o significado do hebraico *dûmâ*, “tranquilidade”, como sendo uma descrição do conteúdo do oráculo. Ambas essas opiniões fazem justiça ao fato de que todos os demais oráculos recebem títulos em vez de nomes. A redação da LXX (*Iduméia*) pode ser explicada pelo fato de que nos tempos posteriores aos macabeus, quando a LXX foi traduzida, a significação árabe foi esquecida. (Note que a LXX, no v. 13, não contém referência à Arábia.)

*Alguém me chama³⁰⁷ de Seir:
Guarda, quanto falta³⁰⁸ para terminar a noite?
Guarda, quanto falta para terminar a noite?*

12 *O guarda responde:*

*A manhã vem e também é noite.
Se vocês querem buscar, então busquem.
Voltem, venham.*

Como seu predecessor, esse breve oráculo está cercado de dificuldades. E tais dificuldades giram em torno das pessoas a quem ele é dirigido e da interpretação da própria mensagem. Como já se observou supra, sobre o capítulo 21, esse comentário aceita a teoria de que os três oráculos que compõem o capítulo relacionam-se entre si e que os versículos 11-17 tratam dos aliados árabes da Babilônia.³⁰⁹ Por isso Dumá se refere ao oásis que fica ao norte da Arábia, conhecido hoje como Dûmet ej-Jendel. Esse oásis estava situado na intersecção da rota comercial leste-oeste, entre o Golfo Pérsico e Petra, e a agitada rota que segue rumo ao norte, do mar Vermelho para Palmira. Fica a cerca de seiscentos e sessenta quilômetros ao sul de Jerusalém. O destino de Dumá seria de grande interesse ao povo de Edom (Seir; cf. Gn 32.3; 33.14; etc.), porque ela é que cairia diante do inimigo, suas relações comerciais no oriente seriam cortadas. Além disso, como já se observou supra, se uma Babilônia rebelde quisesse influenciar a Ásia ocidental contra a Assíria, a rota que cruza o deserto teria um aumento importante, tanto para a Babilônia quanto para os que buscavam o apoio da Babilônia.³¹⁰ Em contrapartida, se o oráculo se relaciona somente com Edom, é difícil entender por que ele está nesse contexto ou qual é sua significação.

Como o oráculo dirigido à Babilônia, esse oráculo poderia aplicar-se tanto ao século 8º quanto ao século 6º. No fim do século 8º, tanto

307. O particípio indefinido, "Alguém chama", empresta uma qualidade distante e espectral ao chamado.

308. Lit. "Qual da noite". "De" (*min*) está sendo usado num sentido privativo; ver Williams, *Syntax*, § 321.

309. Ver também Clements.

310. Para a relação entre Edom e Arábia, ver D. J. Wiseman, org., *Peoples of Old Testament Times*, p. 230.

Sargão quanto Senaqueribe conduziram campanhas ao norte da Arábia, tendo Senaqueribe percorrido todo o caminho de Dumá.³¹¹ De modo semelhante, no século 6º, o último rei babilônio, Nabonides, mudou sua capital para Tema (v. 14), e fez um esforço concentrado para manter as tribos árabes sob seu controle. Por isso as palavras de Isaías poderiam ser dirigidas a seus contemporâneos e ainda ter maior aplicabilidade no futuro, quando a fidedignidade e o senhorio de Deus sobre a história se sujeitariam a um teste ainda mais severo.³¹²

11. Guarda, embora semelhante em conotação ao “vigia” de 21.6, e indubitavelmente também em referência ao profeta, não é a mesma palavra. Essa pessoa pertence a uma patrulha noturna cuja função é “guardar” a cidade.³¹³ Mas a partir de sua posição sobre o muro, ele é capaz de ver os primeiros sinais cinzentos no horizonte e anunciar o fim de uma longa noite. O povo de Edom é descrito como a reconhecer que o profeta israelita era a pessoa, entre todas as demais, a ver o curso futuro de eventos e a pronunciar-lhes alguma palavra sobre esse curso. Essa é a mesma nota soada vezes e mais vezes na segunda metade do livro: o Deus de Israel é superior a todos os demais [deuses] porque, sendo o único criador do mundo, somente ele pode explicar seus propósitos para o futuro (41.21-29; 42.5-9; 44.6-8; etc.).

quanto falta para terminar a noite é o grito de alguém que está mal ou insone e para quem a noite parece interminável. A repetição da frase grifa o sentimento de quem indaga por essa interminabilidade. Os minutos se arrastam. Da mesma forma para aqueles cujo destino pende na balança, estando a lutar em outro campo de batalha. Eles perguntam ao guarda de Judá se ele pode divisar se a noite está quase no fim para eles, se a noite já está amanhecendo.

12. A resposta do guarda é, na melhor das hipóteses, enigmática e passível de, no mínimo, três interpretações. Ele poderia estar dizendo que a manhã para alguns será noite para outros.³¹⁴ Ou, ainda mais, ele

311. *ARAB*, II:358; *ANET*, p. 291. Mauchline também nota que o ataque de Sargão contra a Babilônia, em 700, poderia ter tido repercussões entre os árabes.

312. Macintosh, *Palimpsest*, p. 79, acredita que a ausência de algum sentimento anti-domita argumenta contra o material ter sido escrito no século 6º.

313. Ver 62.6; Salmos 127.1; 130.6; Cantares 5.7.

314. O Targum parafraseia: “o justo será galardoado e o ímpio, castigado”.

poderia estar dizendo que, embora a aurora vá raiar, ainda continua escuro. Cada uma dessas posições conta com fortes defensores, e a gramática não exclui nenhuma. Em qualquer caso, o vidente não pode predizer uma esperança inequívoca. Ele pode ver alguma esperança, mas também paira destruição. Seu convite feito a eles inquirindo de volta sugere a última interpretação: embora a aurora certamente esteja chegando, ainda é noite e cedo demais para precisar o que o dia lhes reserva. Isso se adequaria à data do século 8º, quando eventos próximos e distantes estavam ainda embaralhados na visão do profeta.³¹⁵

Voltem, venham são dois imperativos abruptos, ainda mais abruptos pela ausência de uma conjunção. Tão antigo quanto o Targum, as freqüentes nuances teológicas de “voltem” fizeram parte da interpretação com a tradução “arrependam-se”. Com freqüência, e desde então, os comentaristas têm percebido nessa linguagem abrupta um chamado dirigido a Edom para que se arrependa e então volte ao profeta para ouvir uma notícia ainda mais esperançosa no futuro.³¹⁶ Não obstante, o contexto não fornece a chave de que esse é o significado pretendido, e parece provável que os dois verbos sejam simplesmente usados com o intuito de expressar uma única idéia: “voltem ainda uma vez”.³¹⁷

(3) *Arábia (21.13-17)*

13 *Peso sobre a Arábia:*

*No deserto da Arábia, vocês passam a noite.
Ó caravanas de Dedanim,*

14 *trazendo água para aliviar os sedentos.*

*Habitantes da terra de Tema,
vêm perante os fugitivos com seu pão.*

15 *Pois eles fugiram de diante da espada, de diante da espada desembainhada,³¹⁸ do arco retesado,³¹⁹*

315. Os verbos “buscar” e “vir” não são as palavras hebraicas usuais, e sim aramaicas. Procksch argumenta dizendo que a linguagem aqui reflete o dialeto edomita, o qual era “aramaitizado” muito antes do hebraico.

316. Cf. Delitzsch e Young.

317. Ver Williams, *Syntax*, § 225 (cf. 1Sm 3.5,6). Cf. também Alexander.

318. *n'ētūsā*, “deixar ir”, daí “desembainhada”. BDB, p. 644, sugere *l'ētūsā*, “afiada”.

319. Lit. “o arco pisado”, se referindo ao ato de pôr o arco contra o pé a fim de encordoá-lo.

*do peso da batalha.*³²⁰

16 *Pois assim me diz o SENHOR: Dentro de um ano,*³²¹ *como os anos de um homem assalariado, toda a glória de Quedar será apagada.*

17 *E o remanescente do número do arco dos homens poderosos dos filhos de Quedar será pouco, porque o SENHOR Deus de Israel falou.*

Esses versículos falam de outro grupo de aliados da Babilônia e, em minha opinião, estabelecem a probabilidade de que Dumá, no oráculo anterior, deva ser entendida como um deles. Embora a autenticidade do termo “Arábia” seja questionável para alguns,³²² as referências a Tema, Dedã e Quedar são claramente a lugares árabes e, como tais, asseguram a identidade das pessoas destinatárias.

Tema fica a cerca de quatrocentos e quarenta quilômetros a sudeste de Dumá, em agitada rota comercial, embora provavelmente Dedã deva ser identificada com a moderna al-Ula, a cerca de cento e dez quilômetros a sudeste de Tema. Ambos os lugares são localizados na região conhecida como Quedar (Akk. *mat kidri*; 42.11; 60.7; Gn 25.13; Sl 120.5; Ct 1.5; Jr 2.10; 49.28; Ez 27.2), na parte noroeste do deserto arábico. Tema é de especial interesse porque tornou-se a capital de Nabonido em seu exílio auto-imposto pela Babilônia em 552.³²³ Embora as razões para tal mudança não sejam claras, ao menos é possível que estivesse buscando consolidar o apoio árabe contra o que teria sido a força obviamente crescente dos medos e persas.³²⁴ Isaías, porém, não vê sucesso numa aliança com a Babilônia. Tudo o que a Arábia experimentarã serão multidões de fugitivos debandando das sucessivas derrotas

320. Cf. Juízes 20.34; 1 Samuel 31.3; 1 Crônicas 10.3.

321. A ausência do numeral “um” tem levado alguns comentaristas a especular sobre o numeral original que foi omitido, como aparentemente em 1 Samuel 13.1. IQIs^a completa com “três”, mas isso é um tanto suspeito em face de 16.14.

322. A LXX omite qualquer referência à Arábia, inclusive o título “Peso”. Isso provavelmente reflete a opinião de que todo o segmento, versículos 11 a 17, fala de Edom, uma opinião que é insustentável. As alternativas são para que se emende ‘*raḥ* a ‘*ereḥ*, “noite” (Delitzsch), ou a ‘*arāḥā*, “terra devastada” (Wildberger), mas não é necessário nem obrigatório.

323. Ver ANET, p. 313.

324. Cf. K. Galling, “Jesaja 21 em Lichte der neuen Nabonidus texte”, *Tradition und Situation*, org. A. Weiser (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), pp. 49-51.

de Babilônia e da destrutiva derrocada da guerra, incendiando suas próprias possessões.

13. No deserto é a tradução do hebraico *ya'ar*, “floresta”. Não obstante, não existem florestas na Arábia, e a menos que o profeta esteja usando de sarcasmo, o que não é evidente à luz do contexto, provavelmente esteja em pauta a conotação geral de “fora do caminho batido”.³²⁵ Evidentemente, as caravanas estão sendo forçadas a sair das estradas, seja em busca de proteção ou por causa da multidão de refugiados.

Os tradutores estão divididos quanto a se o paralelismo exige que as caravanas de Dedã, como os habitantes de Tema, se preocupam com os necessitados, ou se as caravanas são compostas de necessitados aos quais o povo de Tema leva alimento e água. Se a primeira alternativa estiver certa, então a identidade dos fugitivos nunca é decifrada, a menos que o povo de Quedar seja como se menciona nos versículos 16,17 (assim Kissane). Não obstante, essa indefinição consiste inteiramente em acompanhar a ausência geral de especificação no capítulo como um todo. O profeta diz que confiar na Babilônia resultará em fuga. Ele expressa sua mensagem da maneira mais vívida possível, mas sem querer dizer exatamente quem, onde e como.

A segunda alternativa é bem mais coerente. As caravanas de Dedã, da fronteira sul para o centro, mas ainda ao norte de Tema, tentam escapar das estradas, longe dos oásis, e agora se encontram exaustas e desesperadas. Os residentes de Tema são convocados para ajudá-las. Esse quadro poderia adequar-se ao período assírio, quando ataques provêm do norte sobre a Arábia. Porém não se adequa à derrota babilônica em 539.

Em geral, a primeira opção em que o paralelismo parece explicar, parece adequar-se um pouco melhor,³²⁶ à gramática e sua generalidade parece concordar com o contexto maior.

14. com seu pão evidentemente significa “pão para os fugitivos”.³²⁷

325. Cf. o árabe *wa'ara*, “chão acidentado, não nivelado”.

326. Assim NEB, NIV, TEV. O problema com o hebraico cuja redação, em AV, RSV, JPSV, é a presença do indicativo “você querem/alojamento”, onde se requer uma sentença relativa “que aloja” para paralelismo estrito. Note a tradução literal supra e compare com NEB, etc.

327. IQIs não tem o sufixo, provavelmente porque ele não reconhecia “refugiado” como o antecedente e buscou simplificar.

Em 539, alguns defensores de Nabonido teriam sido empurrados para o ocidente e obrigados a cruzar as trilhas do deserto rumo a Tema, de onde poderia vir seu único apoio. Durante o período assírio, cada um de uma série de ataques na Arábia tinha desalojado pessoas empurrando-as para as estradas: Tiglate-Pileser III, 738; Sargão II, 715 (possivelmente também 710); Senaqueribe, 703, 689.

15. diante da espada (lit. “de diante das espadas”). O plural feminino é usado para expressar a abstração,³²⁸ a qual é então seguida pelos particularizadores: *espada desembainhada*, *arco arqueado* e *peso da batalha*. Por isso o mais interior da Arábia viria a ser um céu para os que estivessem fugindo da guerra que engolfaria as terras mais férteis que circundam as margens do deserto.

16,17. Mas é possível que a própria Arábia não escapasse dessa guerra. A palavra de Isaías é que, aqueles que têm depositado sua confiança nas nações, sucumbirão com aquelas mesmas nações. Dentro de um ano, figurado tão precisamente como um servo alugado deve calcular seu tempo de serviço, toda a glória (*kābôd*) dos mercadores árabes também têm desfalecido sob o peso (*kōbēd*) da batalha. **Glória** expressa as aquisições, tanto tangíveis quanto intangíveis, às quais imprimem uma legítima significação e importância. É a sede por glória que inflama tanto a atividade humana. Não obstante, glória granjeada à parte de Deus é como tantas bolsas de valores que sobem nas chamadas de notícias de momento (1.31; 22.18). Por fim, a única glória no universo é a de Deus; ele é o único que verdadeiramente tem real significação. Mas sua intenção é partilhar essa significação graciosamente (24.23; 35.2; 60.9,13; 66.11,12,19).

o remanescente (...) de Quedar é uma cadeia de construção geralmente longa, como se vê no MT. Possivelmente deva ser entendido como duas sentenças numa relação justaposta: “O remanescente do número do arco, os homens poderosos dos filhos de Quedar, será pouco” (sendo o “número do arco” uma corporação de arqueiros). Em qualquer caso, a declaração longa e sonora da intrepidez militar de Quedar é abruptamente interrompida por uma só palavra breve. Assim também a glória de Quedar.

328. GKC, § 122q.

Mas, qual é a garantia de tudo isso? **Porque (...) Deus de Israel falou.** A audácia de tal afirmação não mais se vê em nós hoje. O que o Deus de Israel tem relação com a Babilônia, Edom ou Arábia? Eles têm seus próprios deuses a quem seu destino está confiado. No entanto, o profeta israelita ousa dizer que é somente *seu* Deus que retém as nações em sua mão. Ousamos crer nisso hoje? É verdade que a palavra de Yahweh é a única que dá forma ao curso das nações? Ou esse era apenas um nacionalismo bombástico o qual nós, um povo muito mais iluminado, podemos descartar? Aliás, não podemos descartá-lo, porque somente no Deus soberano é que está a única esperança para uma raça de seres humanos que parece determinada a se autodestruir.

(4) *Jerusalém (22.1-25)*

(a) O vale da visão (22.1-14)

1 *Peso do vale da visão:*

*O que há com você agora,
você que sobem, todos vocês, aos terraços?*

2 *A cidade agitada, cheia de ruídos,
uma cidade exultante.*

*Seus traspassados não foram traspassados à espada,
nem mortos em batalha.*

3 *Todos os seus líderes fugiram juntos;*

foram capturados sem³²⁹ sequer um arco.

*Todos os seus³³⁰ encontrados foram presos juntos;
tinham fugido para longe.³³¹*

329. Lit. "de um arco". Aqui o "de" é tomado para ser privativo, significando ou que não tinham dado sequer um disparo antes que fossem capturados, ou que nenhum disparo lhes fora dado antes de se renderem. Provavelmente, à luz do versículo 2, o último. Cf. 2 Reis 25.3-7 para a história da fuga de Zedequias.

330. Outro problema é apresentado por "os encontrados", que a LXX traduz como "os poderosos" (Heb. *'ammišim* em vez de *nimšā'im*, no MT, assim BHS). Aparentemente, "os poderosos" oferece um paralelo melhor a "líderes", no versículo 3a, e pode ser correto. Entretanto, "os encontrados" pode ser uma referência aos que são capturados, e isso se adequa plenamente ao sentido geral.

331. A forma do versículo 3 tem ocasionado consideráveis comentários, principalmente por causa do último verso. Ele apresenta dois problemas, o principal deles parece ser sua ordem equivocada. Como podem os cativos fugir depois de haver sido capturados? Por isso Duhm

- 4 *Por isso eu disse: Afastem-se de mim.
Deixem-me chorar amargamente.
Não se apressem a consolar-me
pela destruição da filha de meu povo.*³³²
- 5 *Porque o Soberano, o SENHOR dos Exércitos,
escolheu um dia de tumulto, de pisoteamento
e de confusão no vale da visão.
Erguendo a voz*³³³
e gritando aos montes.
- 6 *Elão ergueu a aljava
com carros*³³⁴ *de guerra e cavaleiros;
Quir*³³⁵ *ostenta o escudo.*
- 7 *Aconteceu que os mais seletos de seus vales
estavam cheios de carros;
os cavaleiros ocuparam sua posição ao portão;*
- 8 *ele removeu a cobertura de Judá.
Naquele dia vocês olharam
para as armas na Casa da Floresta.*

propôs reorganizar as frases num formato aparentemente mais lógico. Mas, como Kaiser ressalta, há pouca justificativa para tal abordagem. Aliás, o versículo parece ter uma estrutura quiasmática onde a frase um é paralela à frase quatro, enquanto a frase dois é paralela à frase três. A presente tradução expressa essa estrutura.

332. A frase “filha de meu povo” aparece somente aqui em Isaías. Provavelmente, o povo está sendo representado como uma filha amada que se perdeu (cf. Jr 8.12; Lm 1.8,9; 2.13; Am 5.2; Mq 1.13; ver também Is 47.1).

333. *m^eqarqar qir*, “erguendo o grito”, tem sido traduzido normalmente por “dilacerando os muros”, mas o significado do verbo é especulativo, visto que ele ocorre somente aqui, e o paralelismo com o verso seguinte não é bom. Ewald propôs tomar a ambos, *qir* e *sôa'* (clamando) como nomes próprios dos contingentes bélicos assírios, e Guillaume traduz *hezýôn*, “visão”, como “oposto”, resultando em “Quir ocupa o vale oposto, enquanto Shoa está no topo do monte” (*JTS* 14 [1963] 383-85). Mais plausível é a sugestão de Weippert (*ZAW* 73 [1961] 97-99) e Driver (*JSS* 13 [1968] 47-48) de que *qr* deve ser relacionado com o ugarítico *qr* e árabe *qarqara*, “provocar um som”, que resulta em excelente paralelismo. Note que 1QIs^a tem *qds̄w l hhr*, evidentemente reorganizando as consoantes para tentar corrigir uma passagem difícil. O significado é muito obscuro.

334. Driver, *JTS* 38 (1937) 40,41, achando que “homem” é “impossível”, altera *ʾādām*, “homem”, para *ʾrām*, “haram” (assim NEB). “Carro de um homem”, aqui, não é mais impossível do que no capítulo 21, e não existe endosso de manuscrito para tal emenda.

335. Quir, presumivelmente, é uma terra muito remota, como Elão (Am 1.5; 9.7).

- 9 *Como para as brechas³³⁶ na Cidade de Davi,
você perceberam que elas eram muitas.
Então vocês armazenaram água no poço inferior,*
- 10 *e catalogaram as casas de Jerusalém.
E derrubaram as casas para tornar o muro mais defensável.*
- 11 *E fizeram um reservatório entre os dois muros
para as águas do antigo poço.
Porém não olharam para seu Feitor;³³⁷
Aquele que há muito o formou³³⁸ e vocês não viram.*
- 12 *O Soberano, o SENHOR dos Exércitos, convocou aquele dia
para pranto e luto,
para arrancar os cabelos e vestir cilício.*
- 13 *Mas, eis³³⁹ que regozijo e alegria,
abate de gado e matança de ovelhas,
comer carne e beber vinho:³⁴⁰
Vamos comer e beber, porque amanhã morreremos.³⁴¹*
- 14 *Foi revelado em meus ouvidos, o SENHOR dos Exércitos.³⁴²*

336. G. R. Driver (*JSS* 13 [1968] 48) argumenta dizendo que *b^eqī'ē*, traduzida aqui e em outro lugar por “brechas”, deve ser traduzida por “poços” acompanhando o versículo 9b. Esse pode ser o caso, mas o reconhecimento da estrutura torna tal alteração menos necessária. (Note Am 6.11, onde “poços” não é possível.) A LXX toma o sujeito como sendo inimigos de Judá e traduz essa palavra como “coisas secretas”.

337. Note que os sufixos em “Feitor” e “formado” são terceiro fem. sing., evidentemente se referindo à cidade de Jerusalém. Podemos focalizar o empreendimento humano como nosso valor máximo, ou podemos focalizar Aquele que torna possível o empreendimento humano. O primeiro se esboça (40.6,7; 1Jo 2.17), mas o último dura para sempre (Is 40.8; Sl 56.5 [Ing. 4]; 102.13 [Ing. 12]).

338. Nos capítulos 43–46, *yšr*, “formar, fazer”, ocorre dez vezes, realçando que Aquele que fez pode redimir.

339. O *w^ehinnēh* inicial, “Mas, eis”, expressa o espanto e desfalecimento do profeta. Cf. 5.11–13 para uma descrição semelhante da situação.

340. Os verbos no versículo 13 são infinitivos absolutos, imprimindo um sentido de atividade imediata e contínua. Driver usa a forma anômala, *sāḥōt*, “beber (vinho)”, para afirmar que todos, exceto os dois finais, de fato são construções com infinitivos. Mas isso parece desnecessário. Delitzsch plausivelmente explica a anormalidade (normalmente *sāḥō*) como alterada para fornecer assonância com *sāḥōt* no final da linha anterior.

341. Embora o MT não tenha um verbo para introduzir a citação no versículo, as versões concordam entre si de que algum está em pauta. Com exceção do Targum, que põe o verbo no fim da primeira frase, todas as demais seguem a LXX, que o põe antes do final “comer e beber”.

342. O MT não especifica a redação correta da primeira linha: “Foi revelado em meus

Se esta iniquidade for expiada até que vocês morram, diz o Soberano,³⁴³ o SENHOR dos Exércitos.

A presença de 22.1-25 neste ponto suscita duas questões importantes: (1) que é um oráculo contra Jerusalém, formando uma coleção de oráculos contra as nações; (2) por que ele é posto aqui na coleção? Visto que a mensagem em si não resolve essas questões, devemos tentar resolvê-las de outras formas. A primeira é talvez a mais fácil, e o título pode nos fornecer a chave. Seguramente, a referência a “visão” é de caráter sarcástico, pois as pessoas descritas nesse capítulo são aquelas cuja *carência* máxima é visão. As pessoas jubilosas não podem ver a destruição inevitável que as aguarda; os líderes não podem perceber que Deus, o Soberano Criador, é a melhor defesa que armas e fortificações; Sebna não pode perceber que coragem e responsabilidade são um memorial preferível que tijolos e argamassa. Aliás, nesse caso o povo de Israel não está numa situação superior à dos gentios à volta deles. Sua perspectiva é a mesma que a do mundo, e por isso fracassa sob o mesmo juízo como se dá com o mundo.

Como uma explanação da razão de se colocar o oráculo nesse ponto da coleção, é preciso explorar três alternativas. A primeira deve ser a de Delitzsch, o qual afirma que os títulos dos quatro oráculos dos capítulos 21 e 22 são simbólicos e que foram todos agrupados. Não obstante, não é de forma alguma claro que os oráculos sobre Dumá e Arábia tenham títulos simbólicos, e assim essa incerteza rebate a probabilidade desse argumento. Uma segunda possibilidade é que os oráculos dos capítulos 14–23 têm um arranjo cronológico abrupto (exceto caps. 17,18) e que os eventos descritos aqui foram os últimos, exceto os que envolvem Tiro.³⁴⁴ Esse ponto de vista parece concordar com as exigências, mas alguém poderia indagar se ele vai suficientemente a

ouvidos, o Senhor dos Exércitos”. Cheyne desejava emendar “meus ouvidos” a “ouvidos de” argumentando em favor de uma alteração anterior por motivos teológicos. Porém é mais plausível que “Senhor” esteja no acusativo de especificação, “(por) o Senhor” (ver Williams, *Syntax*, §§ 57,58).

343. A LXX não tem “Soberano” e é seguida por Gray, Kaiser, entre outros. Mas o texto grego teria traduzido o MT ^ʾ*dōnāy yḥwh* (o Soberano Senhor) por *kýrios, kýrios* e provavelmente omitiu um com uma haplografia.

344. Cf. H. L. Ginsberg, *JAOS* 88 (1968) 47. Ginsberg designa 712 como sendo a data, mas o mesmo argumento seria ainda mais pertinente à data popular de 701.

fundo, pois similaridades com 21.1-10 incluem os títulos (ambos parecem ser comentários sarcásticos sobre cada um dos pontos do orgulho), porém vai além deles. Outras similaridades seriam *ter parte em e ter falta de visão*, a tristeza do profeta, as referências a Elão e a menção de “carro de homem” e “cavaleiros”. Todos eles apontam na direção de uma conexão mais intencional entre os oráculos do que as duas primeiras alternativas. Além do mais, e talvez ainda mais notável, há a natureza de dupla camada de 21.1-10 e 22.1-14 (ver supra sobre 21.1-10). Ambos parecem funcionar num só nível no próprio tempo de Isaías, contudo apontam para além desse nível, para outro procedimento com os últimos eventos (a queda da Babilônia em 539; a queda de Jerusalém em 587).³⁴⁵ Todos esses fatos pressupõem que Jerusalém, aqui, está sendo associada com a Babilônia de uma maneira intencional. Não é possível ser dogmático sobre o propósito de tal associação, mas com certeza a compreensão de que a Babilônia estava para ser o último inimigo de Jerusalém deve ter tido um peso nessa associação.³⁴⁶

As duas seções do capítulo parecem funcionar de uma forma semelhante àquela dos capítulos 19 e 20, onde a segunda porção (aqui vs. 15-25) forma uma ilustração concreta do que é expresso de uma forma mais geral na primeira. Aqui Sebna, supostamente um homem de visão e liderança, é surpreendido na construção de seu próprio túmulo, embora as grandes questões de estado sejam deixadas sem proteção. Uma vez que ele tenha fracassado em sua administração, o julgamento está vindo depressa sobre ele. E assim será no caso de Jerusalém e Judéia, que também fracassaram em sua administração da visão de Deus.

O cenário histórico dos versículos 1-14 tem sido a causa de um grande volume de intercâmbio entre os estudiosos. Ligado a esse problema está a questão da estrutura interna do segmento. A variedade de opiniões que ainda se publica é uma indicação da complexidade de tal

345. Esse aspecto de dupla camada já foi observado por Vitringa e Calvino. Mais recentemente, cf. Clements e Vermeylen. Cf. também Clements, “The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem em 587 a.C.”, *VT* 30 (1980) 421-436.

346. Embora Clements e Vermeylen não concordem com estudiosos conservadores de que tal relação é o resultado de profecia preditiva (o veriam como obra de um editor que cria estar Isaías predizendo tais eventos em seus comentários originais, e que agora fornece observações mais completas), não obstante os conservadores podem concordar com o conteúdo de suas observações, isto é, que os materiais relativos a ambas as eras estão presentes aqui.

publicação. Talvez um consenso veria as seguintes divisões: versículos 1-4; 5-8a; 8b-11; 12-14. Não obstante, não haveria consenso quanto à referência a tempo. Em termos gerais, o profeta parece estar se referindo a um evento passado³⁴⁷ de julgamento, em que a destruição não era total. Infelizmente, a experiência não provocou arrependimento e confiança, porém folguedo e cega dependência de armamentos. Em resposta a essa reação, Isaías prevê um novo e mais devastador juízo adiante. Entretanto, a identidade desse evento não é de forma nenhuma clara.

A maioria dos escritores o toma como sendo o livramento das mãos de Senaqueribe em 701 a.C. Muitas das particularidades dessa ocasião se ajustariam. Ezequias parece haver preparado sua cisterna de água para o evento (vs. 9,11); houve uma destruição geral da terra (vs. 5-8a); ali parece ter havido uma fuga por parte das tropas mercenárias.³⁴⁸ Além do mais, se Isaías estivesse esperando um reavivamento geral depois do livramento das mãos de Senaqueribe, e ele não veio, isso explicaria sua extrema amargura (vs. 4,14).³⁴⁹ Finalmente, a conexão com a Babilônia, aqui, pode expressar a mesma nota que o capítulo 39: seguir a Babilônia e não a Deus é o caminho para a destruição.

Entretanto, um ou dois elementos pressupõem que algum outro evento está em pauta. Por fim, Ezequias confiou em Deus para o livramento das mãos de Senaqueribe.³⁵⁰ Não há indicação, nesse capítulo, de que um cerco fora estabelecido; o exército inimigo não está cercando a cidade.³⁵¹ A referência à fuga e ao cativo nos versículos 2b e 3 realmente se adequa melhor aos tempos de Jeoquim (2Rs 24.10-17) ou Zedequias (2Rs 25.4-7) do que aos de Ezequias. Finalmente, Eliaquim, não Sebna, era mordomo em 701 (2Rs 18.37). E assim pode ser que o evento referido tenha ocorrido durante o ataque de Sargão sobre

347. Embora os tempos perfeitos que aparecem nos versículos 6-8 poderiam ser perfeitos "proféticos" que se referem ao futuro, devendo o imperfeito convertido em *wayyehi*, "e aconteceu", no início do versículo 5, ser tomado como um pretérito.

348. Ver os anais de Senaqueribe, *ANET*, p. 288.

349. Assim Skinner.

350. É estranho que quase todos os comentaristas presumam que a declaração concernente a Senaqueribe, por que ele abandonou Jerusalém, é fidedigna, e que a declaração concernente a Isaías não. Assim desconsideram a evidência da confiança de Ezequias no capítulo 37.

351. Cf. Ginsberg, que argumenta dizendo que os versículos 7 e 8a se referem a Azeca, a "cobertura" de Jerusalém no portão de entrada, o vale de Ela (*JAOS* 88 [1968] 48-49).

Asdode em 711.³⁵² Em contrapartida, a última posição parece mais provável. O exército assírio tomou Azeca, o que certamente teria parecido ominoso para os judeus, mas então desistiram. Qual a causa de regozijo e folguedo? “Isaías estava equivocado. A Babilônia estava certa. Não precisamos temer a Assíria.” Isaías responde que esse gênero de cegueira levará à destruição, que seria mais completa do que poderiam imaginar (e como isso se revelaria, ela deverá voltar nas mãos da própria Babilônia à qual eles foram tentados a pedir ajuda contra a Assíria).

Em termos clássicos, os versículos 1-4 têm sido considerados como profecia (Calvino, Vitringa), e uns poucos estudiosos modernos também,³⁵³ embora a maioria tome essa passagem como reflexo de um evento passado, como já se observou. Se a primeira posição for correta, então Isaías está olhando além da alegria descuidada presente para um tempo quando a cidade estará em ruínas.³⁵⁴ Esse pensamento é tão horripilante, que ele recusa envolver-se na pândega. A correspondência observada supra, entre os versículos 2c-3 e 2 Reis 25.4-7, seria em favor dessa posição. Isaías está dizendo que o povo havia permitido que a situação atual cegasse seus próprios olhos para as realidades há muito penderes (39.8).

Se a segunda posição for correta, então Isaías está dizendo que o povo está ignorando as realidades atuais. Estão dançando e cantando quando de fato seus líderes os abandonaram e a terra permanece em ruínas. Isaías está desolado à vista da destruição, porém ainda muito mais à vista da cegueira. Uma boa medida contra essa interpretação seria o fato de que, embora isso pudesse aplicar-se só a 701, esse foi um tempo em que houve alguma causa legítima para se regozijarem em seu livramento (37.22,23). Isso parece apontar para um pronunciamento profético referente à destruição em 586, ainda que inspirado pelo evento não especificado em 711.³⁵⁵

352. Assim Ginsberg. Scott crê que a passagem retrocede a 711, desde o tempo da preparação da revolta em 705. Childs argumenta plausivelmente que é impossível identificar o evento (*Assyrian Crisis*, p. 26).

353. Ver Delitzsch, Gray, Kissane, Ginsberg. Duhm considerou os versículos 2-8a como preditivos.

354. Note a similaridade com 21.5.

355. É possível que nenhuma experiência histórica fosse catalizadora para esses versículos, mas que são parte da mesma visão do capítulo 21. Daí, é em sua visão que o profeta vê

1. **vale da visão**, como já se observou, parece ser semelhante à referência à Babilônia como o “deserto do mar”. Ainda que seja possível que o termo *vale* estivesse sendo usado descritivamente, já que os vales de Hinom, Cedron e Tyropoean ficavam todos no sopé da colina em que jazia a Cidade de Davi, essa possibilidade parece improvável. Vezes e mais vezes Jerusalém é referida como o monte Sião. Aqui, porém, Isaías diz que Jerusalém não é um monte a partir do qual seja possível ter uma ampla visão, mas um vale de onde nada se pode ver.³⁵⁶

O que há com você agora é uma expressão de reprovação, como a encontrada em Juizes 18.23. O sentido é “O que há com você?” pressupondo, como um insulto, que a atividade em questão é injustificada. O profeta não pode entender por que o povo se aglomera nos telhados quando deveriam estar em seus aposentos em arrependimento e oração. Como já se observou, é possível imaginar várias razões para se congregarem nos telhados. Poderiam estar observando a retirada do inimigo, ou poderiam estar olhando para os mensageiros trazendo notícias da derrota da Babilônia, ou poderiam estar festejando nos tetos planos, o lugar natural para tais atividades numa cidade onde o espaço acima do nível do solo era um prêmio e, por ficar acima de um aglomerado de edifícios, era o único lugar onde as brisas podiam ser sentidas.³⁵⁷ Em ambos os casos, eles não estão conscientes das implicações de sua situação, tendência essa contra a qual a Bíblia nos adverte. Como crentes na soberania de Deus, temos de ter nossos olhos abertos para discernir seus propósitos em qualquer momento (Mc 13.23; 1Ts 5.3,4).

2,3. O ruído da cidade é um barulho ensurdecedor na medida em que toda população se engaja na operação. Uma vez mais esses versículos visualizam a cidade aglomerada do Oriente Próximo, onde o som de vários milhares de habitantes, gargalhando, falando, gritando, se mistura em um estrondo contínuo. O profeta, porém, tem outra visão da

o povo aglomerado nos telhados a fim de receber as notícias da queda da Babilônia. Esse evento, naturalmente, retrata sua própria queda, mas em vez de converter-se a Deus buscam suas próprias defesas e se entregam a orgias fatalísticas, o mesmo que fizeram os habitantes de Berlim no fatídico inverno de 1945.

356. Cf. Young. Scott sugere que a referência é ao vale de Hinom, no qual se realizavam os ritos pagãos numa tentativa de adivinhar o futuro (Jr 7.31-34).

357. É ainda possível que estivessem envolvidos com a adivinhação, como fazia Kret de Ugarite em sua eira (gg, como aqui, *KRT*, linha 80; *UT*, p. 250; *ANET*, p. 142).

cidade, seus muros derrubados, as ruas esteiradas de corpos dos que morreram pela fome no cerco, *não mortos em batalha*, seus líderes tendo sido capturados, não em heróica defesa da cidade, mas em fuga para se salvar. (Esse é o tipo de liderança que Isaías persiste em ridicularizar vezes e mais vezes; cf. 1.23; 3.2,3; 5.13; 7.2; 28.7,14; 29.15.) Essa é a cidade na qual não existe visão, onde os habitantes não podem perceber que uma sociedade egoísta e amante dos prazeres finalmente derruba sua casa, na medida em que perdem sua capacidade de prestar um serviço altruísta e sua capacidade para a perpetração daqueles valores do espírito, sem os quais nenhuma sociedade humana pode subsistir por muito tempo (30.10; Pv 29.18).

4. Isaías não pode tomar parte no folguedo, o que ele considera como estultícia à luz do que sabe e, aliás, do que os farristas sabem (v. 14). Ele deseja ser tão profundamente sensibilizado quanto possível quando pensa em sua cidade. Quão rara é tal compaixão! A maioria dos seres humanos reage justamente como faziam os hierosolimitanos. Não queremos experimentar desgosto e dificuldade, especialmente se envolve mais alguém. Mas não Isaías. Semelhante a Paulo, ele quer penetrar o sofrimento de seu povo, porque seu Senhor tem agido assim (cf. Fp 3.10). Essa é a chave da compaixão: identificação com Aquele que sofreu conosco e por nós.

5-8a. Aqui o profeta começa a recordar a recente situação.³⁵⁸ Ele relembra o total desamparo de Jerusalém antes que os opressores estivessem operando sob o comando do Soberano. É como se ele estivesse dizendo que, se esse era o caso, não havia motivo para regozijo. A mesma coisa poderia acontecer e aconteceria novamente, especialmente porque o povo nada aprendera com a experiência.

5. Contrário ao presente tumulto dentro da cidade, Isaías traz à

358. Normalmente, o dia do Senhor era visto como um acontecimento futuro, porém aqui ele é um acontecimento passado do qual certas implicações devem ser traçadas para o futuro. Cf. J. A. Everson, "Days of Yahweh", *JBL* 93 (1974) 329-337. Como já se observou, o imperfeito convertido no início do versículo 7 parece requerer que o restante dos verbos perfeitos seja tomado no pretérito. Não obstante, os comentaristas não formam consenso sobre esse ponto. Delitzsch toma o segmento como uma referência ao futuro, e Skinner se inclina nessa direção. (IQIs^a concorda, fazendo o verbo inicial um perfeito convertido, e, portanto, um futuro. Mas o restante dos imperfeitos convertidos permanece como em MT.) Vermeylen (e Clements) crê ser essa a forma do tempo da destruição de Jerusalém.

lembrança outro tumulto: o alvoroço que acompanhou a destruição por certo iminente de Jerusalém. Em vez de uma serena confiança em Deus (30.15), irrompeu-se um frenético correr de um lado para o outro até que os gritos ecoassem dos montes circundantes. O profeta parece extasiado ante a rápida mudança de folgado em terror. Não obstante, quão facilmente isso acontece; o total desespero toma o lugar de um tipo febril de hilaridade. A nação que descobre a capacidade de descansar em Deus, num momento de crise, não cai aos pedaços quando a crise passa.

6. Embora Senaqueribe proclamasse que havia derrotado o exército elamita, em sua primeira campanha contra Babilônia,³⁵⁹ é improvável, mesmo que a notícia seja exata, que as tropas elamitas formassem alguma parte significativa do exército assírio que veio contra Jerusalém. Assim temos duas possibilidades: que Elão e Quir formavam uma parte significativa do exército de Nabucodonosor, que destruiu Jerusalém em 586 a.C., ou que Elão está sendo usado num sentido mais figurado em linha com as referências em 21.2. A segunda alternativa parece ser a mais inclusiva. Assim o profeta está dizendo que aqueles inimigos que destruirão a Babilônia são os mesmos que ameaçavam Jerusalém. Como a Babilônia passa, assim passariam os que confiassem nela. A duplicação da frase “carro de um homem” (lit.) do capítulo 21 parece corroborar tal compreensão.

7. Embora a asseveração de Ginsberg, de que os versículos 5-14 refletem a derrota de Sargão na coalisão de Asdode em 711 a.C., pareça, geralmente, adequar-se bem aos dados, sua tentativa de demonstrar suas alegações sobre esse versículo parece forçada.³⁶⁰ Os versículos 5-8a parecem ser uma afirmação geral de que Jerusalém se embriagara com a bebida da destruição. Fazer de Elão o vale mais seletto, e de Azeca o “portão”, é tornar-se específico demais, especialmente uma vez que não há nenhuma indicação no contexto de que tal especificação está em pauta. Parece menos forçado continuar o impulso geral. Por esse prisma pode-se dizer que os vales supinos eram os mais amplos, e que, naturalmente, eles eram os que viriam a ser as vias públicas para o ataque do inimigo. Aqui se poriam cavaleiros estacionados para impedir a arremetida de dentro, e também para pressionar o ataque para

359. Ver *ARAB*, II:234.

360. Ver Ginsberg, *op. cit.*

abrir brecha no portão. Portanto, com os carros estrondeando os vales, com os cavaleiros ocupando posição junto aos portões, era evidente que Jerusalém estava indefesa (v. 8a). Ela estava totalmente exposta e poderia ser dominada pela vontade do inimigo. A compreensão de tal desamparo pode ser uma maldição ou uma bênção. Em meio ao desamparo alguém pode tornar-se frenético, e mergulhar num frenesi de atividade inútil. Ou finalmente pode desistir totalmente de todos os seus esforços e passivamente entregar-se nas mãos daquele que o tem sustentado o tempo todo. Nesse ponto, Judá não podia fazer isso. Mais tarde poderia e o fez (37.14-20).

8b-14. O profeta agora move-se à acusação. Os versículos 1-4 armam o palco, contrastando a cegueira do povo com sua própria visão profética. Os versículos 5-8a narram a primeira ameaça de Deus dirigida à cidade. Agora os versículos falam da resposta a essa ameaça e dos efeitos dessa resposta.³⁶¹ Numa palavra, o efeito é desastroso, pois no mesmo instante em que pessoas de visão deveriam olhar para Deus e seu relacionamento com ele, essas mesmas pessoas estão verificando suas defesas e preparando festas na “Noite antes da Destruição”. Se a Babilônia está quebrada e não pode ser de nenhuma ajuda, então não há nada a fazer exceto preparar-se para o pior. A tragédia era justamente que havia algo a fazer – em sua situação, entregar-se a Deus –, porém não fariam isso. Isaías toma sua indisposição como a evidência final da desesperança de sua condição. Por sua recusa em confiar em Deus e preparar-se para o pior, estão conscientes de que o pior virá, porém não por meio da Assíria; aliás, será por meio de seu aliado, a Babilônia (cf. 6.9-12; 39.5-7).³⁶²

8b-11. Encarado com a ameaça de ataque iminente, o rei de Judá, quase certamente Ezequias, faz uma escolha como sua principal prioridade. Essa prioridade é a preparação física. Ele vistoria seus armamentos (v. 8b), seus muros (vs. 9a,10) e seu suprimento de água (vs. 9b,11).

361. Westermann toma os versículos 8b-14 como uma unidade separada do tipo “Juízo às Nações” (*Prophetic Speech*, pp. 170-72). Childs, porém, convincentemente argumenta dizendo que os versículos 1-14 formam uma única unidade sobre um padrão de ameaça em forma de invectiva (*Assyrian Crisis*, p. 26).

362. Uma passagem como essa ressurge o fato de que o livro de Isaías não prega a “invulnerabilidade de Jerusalém”. Ele prega que uma Jerusalém que confia no Senhor não precisa fracassar, porém não diz que Jerusalém nunca fracassará.

Tais preparações eram prudentes, e Isaías não as condena. O que ele condena é a ordem das prioridades. Antes de focalizar o físico (v. 8b), ele teria focalizado o espiritual (v. 11b); antes de atentar bem para o que é feito, ele teria atentado bem para o Feitor.³⁶³ Essa sorte de prioridade invertida é tão comum hoje como o foi nos dias de Ezequias. Quão facilmente falamos da realidade última dos valores espirituais quando estamos confortáveis e à vontade. Entretanto, quando chega a dificuldade, nossas atitudes desmentem nossas palavras anteriores ditas tão displicentemente. Se é verdade que Deus é o Soberano do universo, então nossa primeira tarefa, num momento de crise, é estar certos de que tudo está claro entre ele e nós. Então nossas preparações, caso sejam necessárias, podem seguir.

8b. A Casa da Floresta era parte do complexo do templo construído por Salomão (1Rs 7.2-6). Evidentemente, ela recebeu seu nome por causa da profusão de colunas e obras de madeira de cedro. Era o depósito de armas (Is 39.2) e também de outros tantos itens preciosos (1Rs 10.17; 2Cr 9.20).

9-11a. Essas linhas, em sua presente ordem, podem oferecer uma alternância entre os dois elementos físicos necessários à sobrevivência num cerco bem-sucedido: estudar os muros (vs. 9a, 10a) e avaliar o suprimento de água (vs. 9b, 11a). Contudo, como já se observou, o versículo 9a parece fazer paralelo com o versículo 8b.³⁶⁴ Nesse caso, os versículos 9b-11a formam os elementos médios do quiasma: água, uma linha; muros, duas linhas; água, uma linha. A localização exata dos poços mencionados nos versículos 9b e 11a é desconhecida. As conjecturas baseadas na existência atual de poços proliferam. Isso é bem conhecido: em algum ponto, em seu reinado, Ezequias tinha um túnel perfurado sob a antiga cidade de Jerusalém, ao sul do monte onde fica-

363. À luz do fato de que os mesmos verbos que são usados nos versículos 8b e 9a são também usados no versículo 11 (*nbî*, “olhar para”, e *r’k*, “ver”), a estrutura do segmento parece ser quiasmática: versículos 8b, 9a, defesas (A); versículo 9b, água (B); versículo 10, muros (C, C); versículo 11a, água (B); versículo 11b, Senhor (A). Cf. J. A. Emerton, “Notes on the Text and Translation of Isa. xxii 8-11 e lxxv 5”, *VT* 30 (1980) 437-446; e Vermeulen. Entender a estrutura dessa maneira torna desnecessário a reformulação que Duhm faz dos versículos 9,10.

364. A observação da ordem da palavra hebraica parece apoiar essa análise: verbo de ver – armas – lugar; brechas – lugar – verbo de ver.

va o templo. Esse túnel ligava a fonte de Gion, no vale de Cedron, no lado oriental da cidade, ao poço ora conhecido como o Poço de Siloé, no lado ocidental.³⁶⁵ Seu propósito, indubitavelmente, era trazer o abundante fluxo de água daquela fonte para dentro dos muros da cidade, e assim negar água a qualquer exército sitiante e garanti-la aos habitantes da cidade. Por esse prisma, uma interpretação plausível é esta: o Poço Antigo ou Superior era o mesmo que fora antigamente construído em Gion para captar água da fonte (7.3; 36.2; 2Rs 18.17). O Poço Inferior era aquele que fora construído por Acáz na encosta do Vale Tyropoan e incorporado por Ezequias na construção maior relacionada ao reservatório entre os muros – o Poço de Siloé.³⁶⁶

10. e catalogaram as casas provavelmente se refira a uma supervisão de todos os edifícios dentro dos muros, observando quais poderiam ser demolidas para fornecer entulho para encher o interior dos muros das casamatas e para reparar alguns lugares quebrados (2Cr 32.5). Poderia também ter havido alguma demolição para acabar com o fogo e se ter acesso ao muro, propiciando livre movimento das tropas reservas a qualquer ponto de emergência (cf. Jr 33.4).

11. Feitor é outra expressão da teologia da criação de Isaías. E essa interpretação pode prover muito do fundamento da abordagem de Isaías sobre a existência. Os deuses são parte da existência; eles não trazem as coisas à existência, portanto não têm plano de vida e não tem nenhum propósito efetivo nas atividades humanas. À guisa de contraste, Aquele que fez todas as coisas traçou esse plano, e a pessoa que não o leva a sério não passa de insensata (37.26; 40.21,28; 41.21-29). Os mesmos resultados emergem hoje: qualquer esquema de princípios que não admita um Criador pessoal não pode ter nenhuma noção de propósito na

365. Ver 2 Crônicas 32.3,4; *ANET*, p. 321.

366. Assim Young, citando L.-H. Vincent e M.-A. Steve, *Jerusalem de L'Ancien Testament* (Paris: Gabalda, 1954), I:295. "Entre os muros" é tomado por muitos como significando que o poço está no ângulo agudo formado onde o novo muro, descendo da colina ocidental, se juntou ao primeiro muro da Cidade de Davi, que se estendia para o Vale Tyropoan (2Cr 32.5?). Entretanto, Dahood sugere que a referência pode ser a um novo reservatório desconhecido, construído num muro de casamata (*Bib* 42 [1961] 414-15). K. Kenyon acredita que o reservatório original era realmente fora dos muros, mas que era uma cisterna subterrânea com acesso secreto. Se esse for o caso, parece estranho que fosse furado o túnel longo. Seguramente a cisterna poderia ter sido furada no lado oriental da cidade (*Royal Cities of the Old Testament* [Londres: Barrie & Jenkins, 1971], pp. 139-140).

existência nem pode manter por muito tempo um sistema coerente de ética. Os seres humanos farão o que lhes agrada, ou submeterão sua vontade a algum outro ser humano, quando nenhuma dessas alternativas oferece qualquer propósito último para a vida.

12-14. Judá não só tinha ofendido o Soberano ao depender de suas próprias defesas e não dele (vs. 8b-11), mas ele tinha também que responder ao chamado ao arrependimento com os grupos cujo objetivo pretendido era tirar da mente os terríveis acontecimentos que logo poderiam tragá-los. Em vez de permitir que a situação os impelisse a visualizar as causas possíveis, só deixaram os penosos efeitos perturbar suas restrições morais. Aos olhos do Senhor, essa é a marca final da apostasia.

12. Obviamente, o Isaías que atacava os cultos inúteis no capítulo 1 não esperava que apenas os atos de arrependimento tivessem restaurado Judá ao favor de Deus. Ao contrário disso, ele está expressando o pensamento que se encontra por todo o AT: se o culto que não é a expressão de uma mudança real do coração, ele é repugnante, uma suposta mudança do coração que não é expressa em comportamento físico apropriado é barata e superficial (Sl 51.17-21 [Ing. 15-19]; Jl 2.12-17; Am 8.10; Ml 1.8-11; Is 32.11-13; cf. At 5.1-11).

13. Em vez de uma tristeza profunda sobre uma longa série de ofensas contra um Deus santo (como tal até Nínive foi capaz de produzir, Jn 3.6-9), Jerusalém responde com uma explosão de hilaridade e auto-indulgência. Pondo essa experiência em termos modernos, podemos imaginar a situação em nosso próprio país no despertar de um ataque nuclear. Os que permanecem vivos, esperando morrer num ataque posterior ou da letal radiação, poderiam converter-se a Deus, em arrependimento e fé, ou poderiam engajar-se numa perene orgia de pilhagem, indulgência e paixão. Que curso devemos escolher no-lo diriam os volumes sobre a verdadeira natureza de nossos compromissos (cf. Lm 3.40-42).

abate de gado e matança de ovelhas provavelmente subentende duas coisas. A primeira é excesso. É provável que a dieta normal não contenha uma grande porção de carne, por causa dos problemas de armazenagem e porque os animais eram valiosos demais para outros propósitos além do alimento. A segunda é irônica. Se realmente fosse instaurado um cerco, então todo produto alimentício seria necessário. Aqui a população, talvez crendo que não pudesse, afinal de contas, guardar

os animais vivos, se põe a devorar esse precioso alimento numa atmosfera festiva.

porque amanhã morreremos expressa a última base racional para uma vida de aquisição e indulgência. Se, deveras, nada existe além da sepultura, então o auto-sacrifício, o compromisso e a disciplina que envolve a renúncia são tolices (28.15,18; 1Co 15.32). Em contrapartida, se de fato existe uma vida após a morte, cabe-nos fazer todo o possível para descobrir a natureza e as condições dessa vida e assegurar para que estas sejam satisfeitas (Mc 10.17-22).

14. Esse capítulo tem retratado um povo que é o cumprimento de 6.9,10. Contrastando com Isaías, que conhecera sua condição pecaminosa, e experimentara a purificação graciosa, esse povo se tornou crescentemente cego, surdo e desfalecido ante a nova revelação de Deus. O resultado é que seu pecado não pode ser, e não será, coberto ou expiado. Assim, pois, pode-se esperar que a promessa de 6.11-13 também se cumpra. Um povo que não reconhece seu pecado nunca exercerá essa fé na provisão divina, à qual lhe possibilita uma relação correta (27.9; 2Cr 7.14; Rm 5.1,2). E visto que os judeus se encontram assim fora da cobertura divina (v. 8a), seus inimigos eventualmente os destruirão.

Se esta iniquidade... expressa a forma de juramento-padrão no AT. Como é típico, só a segunda metade do juramento é preservada (14.24; Dt 1.34; Jr 22.6; etc.).³⁶⁷ Provavelmente, a imprecação era algo como “O Senhor me faça assim, se...”, e isso pode ter saído de uso bem cedo, e assim não se sentia nenhuma incongruência em pôr-se o juramento nos lábios do Senhor. Aqui, porém, o ponto importante é a seriedade do juramento. É o Soberano a quem os judeus, e nós, tratamos tão levemente. É ele quem sustenta nossos destinos mortais e imortais, contudo agimos como se ele fosse um vovô senil a quem não precisa prestar-se nenhuma atenção. Ele não é temperamental e arbitrário; não precisamos viver aterrorizados por ele. Ele, porém, é Onipotente, e deixar de prestar-lhe atenção reverente e séria só pode ser qualificado como loucura.

367. GCK, § 149.

(b) Sebna o administrador (22.15-25)

- 15 *Assim diz o Soberano, o SENHOR dos Exércitos: Venha, vá³⁶⁸ a Sebna,³⁶⁹ este administrador que está sobre a casa.*
- 16 *Que faz você aqui, e quem você tem aqui, para talhar para si um túmulo? Ele talha seu túmulo nas alturas! Ele³⁷⁰ lavra uma habitação nas rochas para si!*
- 17 *Eis que o SENHOR está lançando um arremesso, homem poderoso, e confiscando uma posse;³⁷¹*
- 18 *Seguramente, ele o enrolará num torvelinho como uma bola numa terra espaçosa; ali você morrerá e ali seus carros serão gloriosos,³⁷² opróbrio da casa de seu senhor!*
- 19 *Eu³⁷³ o arremessarei de seu palácio; de sua posição ele o precipitará abaixo.*
- 20 *E naquele dia acontecerá que eu chamarei meu servo Eliaquim, filho de Hilquias,*
- 21 *e o vestirei com seu manto, e seu cinturão lhe será cingido, e porei o governo em sua mão, e ele virá a ser pai para os habitantes de Jerusalém e casa de Judá.*
- 22 *Eu colocarei a chave da casa de Davi em seu ombro: ele abrirá, e ninguém fechará; ele fechará, e ninguém abrirá.*
- 23 *Eu o fincarei como uma estaca bem fincada, e ele virá a ser um trono glorioso para a casa de seu pai.*
- 24 *E dele dependerá toda a glória da casa de seu pai, sua prole e*

368. A ordem dada a Isaías é literalmente: “Vá, venha a”, mas o imperativo de *hālak*, “vá”, é usado na forma de auxiliar com outros imperativos, como é usado “venha” em inglês (BDB, p. 234; 2Rs 5.5; Is 26.20; Ez 3.4,11; Jz 19.11,13; etc.).

369. R. Martin-Achard nota que o nome completo poderia ser Shebanijah, como Esdras é uma abreviação de Azarias, etc. (TZ 24 [1968] 246).

370. Sobre a mudança de 2ª para a 3ª pessoa, cf. GKC, § 144p.

371. Os verbos aqui são participios, expressando tanto imediatismo quanto certeza. A LXX e o Targum têm redações divergentes do MT, porém não concordantes entre si. Cada um parece tentar dar sentido a um texto difícil a sua própria maneira.

372. Condamin (seguido por Kissane) propôs ler “túmulo” em lugar de “carro”. Isso faria um melhor paralelo, porém “carro” é apoiado por todas as versões.

373. A mudança de pronomes parece ser típica da linguagem profética. O profeta varia no grau de identificação que ele sente com Deus. Cf. Lindblom, *Prophecy*, pp. 108-122.

seus descendentes, todos os seus utensílios menores, das bacias aos jarros.

25 Naquele dia, diz o SENHOR dos Exércitos, a estaca fincada em terreno firme cederá. Será arrebentada e desabará, e o peso sobre ela cairá, pois o Senhor falou.

Como já se mencionou no capítulo 22, esse segmento serve para detalhar as afirmações feitas concernentes à nação, nos versículos 1-14. Assim como a nação se cegara em face da morte, preferindo o folgado ao arrependimento, assim o indivíduo judeu, com elevado cargo de titular, traiu seu ofício por tentar tornar-se memorável num túmulo soberbo. Quando ele deveria estar deliberando sobre os interesses de seu povo, formulando planos previdentes, os quais levarão em conta todos os fatores, incluindo a palavra de Deus, ele de fato está olhando só para o futuro imediato, e apenas para o que lhe diz respeito. Como resultado, diz Isaías com palavras mordazes, Deus o lançará fora como um trapo imundo e passará seu ofício a outro, que realmente agirá como um pai para o povo, que será fidedigno e dependente. Mas ainda que tal homem não seja capaz de salvar a nação sozinho, por fim o peso acumulado o humilhará de acordo com o versículo 14. O pecado da nação, sua cegueira, é tal que alguém indicado será inadequado para convertê-la de sua vereda errada.

Os comentaristas geralmente concordam que os versículos 15-19 formam o primeiro parágrafo, embora alguns sigam Duhm em isolar o versículo 19, porque ele põe a remoção do ofício depois do exílio e morte. Como Kissane agudamente observa, essa objeção é irrelevante para uma passagem cujo discurso é emocional e não cognitivo. A descrição de Eliaquim começa no versículo 20, mas não fica claro onde ele começa a tornar-se negativo. A maioria dos estudiosos põe essa mudança no versículo 24, baseados no fato de que os versículos 24 e 25, respectivamente, são prosa. Não obstante, há boas razões para se crer que o versículo 23 seja também prosa (RSV converte toda a passagem em prosa), um argumento mais forte do que o necessário. Que o versículo 25 começa com “Naquele dia” pressupõe que o versículo 25 se mantém como um pronunciamento negativo (assim Delitzsch, Wright, NIV), embora o versículo 24 certamente prepare o caminho para ele. A crítica

histórica recente do segmento se torna mais e mais bizarra com Sebna sendo completamente afastado (Clements), sendo os versículos 20-23 dirigidos ao rei nos dias de Josias (Vermeylen), e os versículos 24 e 25 referindo-se a um nepotismo desconhecido no tempo dos Ptolomeu (Kaiser). Com todo respeito pelo intenso estudo e reflexão que essas opiniões expõem, elas ainda são surpreendentes, e requerem credibilidade para aceitá-las do que o texto permite.³⁷⁴

O cenário histórico do pronunciamento poderia ser de alguma parte de 711 (a data mais cedo para vs. 1-14) um pouco antes de 701. O *terminus ad quem* parece ser fornecido pela declaração em 36.3, que tem Eliaquim “sobre a casa” e Sebna como “secretário”. Em outros termos, a demissão de Sebna e a elevação de Eliaquim previstas por Isaías se deram nesse período.³⁷⁵ É possível que a mudança de oficiais representasse uma mudança na política oficial. É possível que Sebna tenha advogado uma aliança com o Egito (e a Babilônia?), como em 28.14,15 e 30.1-5, e Eliaquim tivesse se oposto a essa posição, adotando uma atitude mais consoante com a de Isaías. Entretanto, a passagem aqui não fornece nenhuma base para tal suposição. Sebna é deposto por buscar posicionar-se de uma forma grandiosa, embora fracasse na realização das obrigações de seu ofício. Ele só traça planos para sua própria morte, e não pela perpetração da vida da nação.

15. Contrário à maioria dos comentaristas, é evidente, à luz do início, que esse pronunciamento não deve ser entendido separadamente de 22.1-14. Ele não é um oráculo separado, mas uma parte do conteúdo total desse capítulo. Assim, seriam desnecessárias as tentativas de recompor o versículo para obter o nome e o primeiro título?³⁷⁶ A reitera-

374. Para uma análise menos cética do texto, cf. R. Martin-Achard, “L’oracle contra Shebna et le pouvoir des clefs, Es. 22,15-25”, *TZ* 24 (1968) 241-254. Os comentaristas não estão de acordo se os versículos 15-23 estão na forma poética ou prosa; a maioria considera os versículos 24 e 25 como prosa. Visto que há apenas paralelismo intermitente, como aqui, parece melhor acatá-los como prosa, mas reconhecendo que a dicção é exaltada.

375. A nova novela de K. Fullerton de que esta denúncia ocorreu depois de 701, quando Sebna supostamente foi substituído por Eliaquim, não conquistou nenhum adepto (*AJT* 9 [1905] 621-642).

376. Assim Gray, entre outros, seguindo Duhm. Tais reconstruções necessariamente resultariam num ceticismo injustificado sobre o destino da pessoa a quem o discurso foi dirigido. Assim Clements argumenta dizendo que o título original se perdeu e o nome de Sebna é uma inserção ulterior.

ção exata da descrição de Deus no versículo 14 reforça a conexão entre os dois segmentos. O Soberano do Universo, o Senhor dos Exércitos do céu, tem algo a dizer a alguém que se intitula um dos menores nos círculos de Judá, justamente como ele fez aos folgazões nos telhados. Aquele que tudo vê está falando aos que parecem nada ver.

administrador. O demonstrativo expressa uma nota de menosprezo (cf. 7.4; 8.6). O significado exato de “administrador” (*sōkēn*) não é claro, visto que em hebraico ocorre somente aqui. Entretanto, o surgimento de cognatos em outros idiomas semíticos indicam que era um oficial muito elevado no governo, talvez o segundo só em relação ao rei.³⁷⁷ Se isso é certo, então, possivelmente seja sinônimo com o título “aquele que está sobre a casa”, sendo o último o título judaico local para o ofício de *sōkēn*. Seja como for, é evidente que “alguém sobre a casa”³⁷⁸ funcionava como primeiro ministro em Judá, e assim parece evidente que Deus está detectando a podridão, no mais alto nível, entre seu povo. Isso está inteiramente em sintonia com a perspectiva de todo o livro. A tendência de adular o poderoso e convertê-lo em super-homem só servirá para magnificar sua estultícia.³⁷⁹ Para o profeta, somente Deus e seu Messias são dignos de adulação. Todos os demais não passam de seres humanos e devem ser considerados como tais.

Sebna é mencionado sem nenhum nome paterno,³⁸⁰ enquanto Eliaquim é sempre mencionado com o nome de seu pai. Isso, mais a forma incomum do nome, tem inspirado muitos comentaristas a concluir que Sebna era plebeu e talvez um estrangeiro sem nenhum direito a ter um lugar de sepultura importante. Entretanto, essa explicação difícil-

377. A forma feminina da palavra aparece em 1 Reis 1.2,4, e foi traduzida por “enfermeira” mas, em vista de sua ocorrência e o uso de cognato, poderia ser preferível traduzi-la por “deputado”; cf. M. J. Mulder, *VT* 22 (1972) 43-54. Nas Cartas Amarna, *zukinu* é glosa de um termo que identifica o governador do território de Assur, bem como os governadores de terras conquistadas; cf. R. de Vaux, *Ancient Israel*, trad. J. McHugh (Nova York: McGraw-Hill, 1961), p. 131. Em ugarítico, o termo parece identificar o oficial-chefe sob o rei (Gordon, *UT*, no. 1754), e tem um uso semelhante no fenício (Donner e Röllig, *KAI*, n.ºs 1, 31, 203).

378. Esse termo aparece primeiro como aplicado a Aisar na corte de Salomão (1Rs 4.6), então a Arza sob Ela (1Rs 16.9), obadias sob Acáz (1Rs 18.3) e a Jotão, filho de Uzias, na lepra contraída por Uzias (2Rs 15.5). É interessante que o primeiro ministro sob os reis merovingianos portavam o mesmo título, “senhor do palácio”.

379. Cf. 1.23; 3.1-9; 5.22,23; 7.13; 10.1-4; 14.4-21; 28.7,8; etc.

380. Note que os pais de Aisar (1Rs 4.6) e Obadias (1Rs 18.3) não são identificados.

mente justifica a amargura da denúncia, a menos que o cerne real da ira de Isaías fosse a administração política de Sebna, em cujo caso o ataque à construção de um túmulo seria apenas um pretexto. Parece preferível pressupor, como supra, que Isaías está denunciando a construção de túmulo como uma prioridade equivocada e egoísta.

16. É provável que o túmulo estivesse sendo construído no cruzamento da encosta do Cedron ao oriente da Cidade de Davi, onde a vila de Silwan ora está localizada. Existe ali uma série de túmulos lavrados em rocha, inclusive um atribuído à filha de Faraó, esposa de Salomão. Aliás, é possível que o túmulo de Sebna tenha sido descoberto nessa área. Clermont-Ganneau deu a primeira notícia da descoberta em 1871, e em 1953 N. Avigad publicou uma tradução da inscrição, identificando o túmulo como pertencente a “[] *yahu*, que está sobre a casa”.³⁸¹ Embora essa sugestão seja muito tentadora, deve-se ter em mente que os nomes que terminam em -yah(u) eram extremamente comuns nos tempos bíblicos, e que pode ter havido diversos administradores com esse tipo de nome.

Que faz você aqui, e quem... alguns interpretam como uma evidência de que Isaías está questionando o direito de um plebeu a um grande túmulo entre a nobreza. Nessa redação, o profeta está perguntando o que os ancestrais de Sebna têm ali na necrópole. É também possível que ele esteja simplesmente usando uma forma desafiadora de formular a pergunta: o que o primeiro ministro está fazendo ali e quem o enviou ali quando deveria dar assistência à nação em sua condição crítica.³⁸² Note a recorrência de *aqui*, enfatizando vigorosamente a convicção do profeta de que Sebna deveria estar em outro lugar.

Ele talha (...) **ele lavra** parece estar na terceira pessoa à guisa de ênfase.³⁸³ Essas palavras poderiam ter sido dirigidas a uma multidão circundante ou simplesmente aos elementos, ordenando a olhar para o comportamento ultrajante (cf. 1.2). Provavelmente Sebna tinha saído

381. Avigad, “Epitaph of a Royal Steward”, *IEJ* 3 (1953) 137-152. Ele afirma, com base na epígrafe, uma data cerca de 700 a.C., e cautelosamente favorece a leitura do nome como Shebanyahu.

382. Cf. Juízes 18.3; 1 Reis 19.9; Isaías 3.15; 22.1; 52.5.

383. Os verbos são participios com o *hireq compagnis* para paixão e dignidade acrescidas; cf. GKC, § 90m.

da cidade num carro elegantemente equipado (v. 18) para supervisionar a obra de seu memorial. É provável que se sentisse especialmente extrovertido e satisfeito consigo mesmo. Se foi assim, essas palavras mordazes teriam sido especialmente humilhantes. Esse tipo de experiência era típico dos profetas: quando estavam menos à vontade, em momentos de temor, ou de orgulho, ou de auto-suficiência, então era o momento em que apareciam (7.3,4; 1Sm 13.10; 1Rs 13.1-6; 18.16,17). Mas isso é típico de Deus. Ninguém pode escapar dele. Ele nos encontra, e mais especialmente no momento que desejamos evitá-lo (Sl 139.7-12). A questão, pois, não é procurar evitá-lo, mas tentar estar com ele em todos os momentos (Sl 139.23,24).

17,18. A linguagem desses dois versículos é muito difícil, mas o sentido parece bastante claro. Em vez de ser sepultado num aprazível memorial em Judá, próprio para um grande homem, Sebna será lançado fora como um trapo imundo para que morra sem nenhuma notícia numa terra estranha. Não é possível precisar se Isaiás pretendia que essa predição fosse literal, ou se estava simplesmente usando linguagem hiperbólica. Ambos parecem possíveis, e nada se sabe das circunstâncias da morte de Sebna.

G. R. Driver propõe ler “arremessar” no mesmo sentido de “sacudir”, e emenda *geber*, “homem poderoso”, a *beged*, “vestuário”.³⁸⁴ Não obstante, Jeremias 22.26 expressa a mesma idéia como aqui, e o sentido só pode ser arrojado numa terra estranha. Além do mais, embora *geber* pareça abrupto, é um contraste apropriado para o Senhor, como em Jó 4.17; 10.5; 22.2. Quem é o homem poderoso em comparação a Deus? Toda sua pompa e glória nada mais são do que trapos imundos.

Seguramente, ele o enrolará num torvelinho, no hebraico, se compõe de três palavras, todas elas contendo o radical *snp*. Deus tomará o trapo que é Sebna e o enrolará até virar um chumaço.³⁸⁵ “Aquele que está em pé, preste muita atenção para que não caia” (1Co 10.12).

como uma bola numa terra espaçosa, parece faltar um verbo no MT, e a LXX e o Targum, respectivamente, suprem um deles (“arremessar” e “enviar”, respectivamente). Entretanto, quando os versículos 17 e

384. Driver, *JSS* 13 (1968) 48-49, seguindo Ginsberg, *JBL* 69 (1950) 55-56. Cf. NEB.

385. Clements sugere que pode haver aqui uma alusão a lençóis esvoaçantes.

18 são considerados juntos, o sentido pode ser o seguinte: “Ele o arremessará, tendo-o agarrado e embolado como uma bola, numa terra espaçosa”. A *terra espaçosa* (lit. “amplo de duas mãos”; Gn 34.21; Jz 18.10) pareceria se ajustar naturalmente à Assíria com suas planícies espaçosas.

ali você morrerá. Não *aqui*, com dignidade e honra (v. 16), mas *ali*, em desgraça e ignomínia (cf. Jr 22.26). De muitas formas diferentes, a Bíblia nos informa que a verdadeira honra e glória nos vêm como dons de Deus. Aquilo que agarramos para nós mesmos, como o maná guardado para o outro dia (Êx 16.20), simplesmente se decomporá e se tornará imundo.

ali seus carros serão pode indicar que Sebna detinha alguma responsabilidade especial pela frota de carros (assim Clements). Mas é igualmente provável que Isaías estivesse apontando para a parelha de ginetes e o carro confortável no qual o administrador foi levado para fora da cidade. Um dia ele pertencerá aos assírios, diz o profeta. Assim se dá com nossas aquisições. Não podemos guardá-las. Se durarem mais que nós, pertencerão a outros. Por que, pois, não lutar por aqueles valores intangíveis que permanecerão conosco e em nós para sempre? Por que nos consumir por algumas migalhas de desfrute antes que a morte nos surpreenda? Por que viver como se nunca fôssemos morrer? Aliás, não há como! (Cf. Mt 19.16-30; Lc 12.13-21.) O fato é que Isaías diz que é mais provável que a busca de nossa própria glória seja nossa desgraça, de modo que Sebna, por suas prioridades mal-empregadas, é realmente uma vergonha para seu rei, e não uma honra (cf. 23.9).

19. Quaisquer que fossem os resultados finais do orgulho de Sebna, os resultados imediatos eram claros: ele perderia sua posição “sobre a casa”, uma predição que 36.3,22 parece indicar ter se cumprido. Que ele foi apenas rebaixado a “secretário”, um posto ainda de prestígio, pode indicar que algum tipo de compromisso foi necessário a fim de manter Eliaquim no posto supremo. Se os planos de aliança *versus* não aliança estavam em jogo, então Ezequias poderia ter sido incapaz ou sem vontade de cortar de vez com a situação anterior. Em qualquer caso, essa é mais uma evidência da notável habilidade dos burocratas de reterem sua posição no governo. Os títulos podem mudar, porém, os rostos permanecem os mesmos!

Nos versículos 20-24, o enfoque agora muda para Eliaquim, o su-

cessor de Sebna, e este é mais tarde condenado por comparação desfavorável com aquele homem. Todos os poderes e pré-requisitos com que Sebna se deleitara seriam dados a outro, e Sebna poderia ranger seus dentes em frustrada inveja. Eliaquim, porém, seria marcado pela confiabilidade e fidelidade, características claramente ausentes da descrição de Sebna.³⁸⁶

20. meu servo é, por certo, um título de grande significação no livro como um todo. Aplica-se primeiro a Isaías em 20.3, então a Israel nos capítulos 40–55, bem como ao Servo Sofredor cujo nome não se menciona, e, finalmente, se aplica uma vez mais a Israel nos capítulos 65 e 66. Embora o termo obviamente envolva obrigação, ele expressa privilégio. Os que pertencem a Deus, que são instrumentos em suas mãos,³⁸⁷ são os que experimentam os frutos de seu amor e graça.

21,22. Eliaquim usará as insígnias de honra e exercerá as funções a ele designadas (cf. Gn 41.41-44). Evidentemente, ao menos o primeiro ministro, e talvez outros altos oficiais, usava uniformes especiais. Os termos usados aqui para *manto* e *cinturão* só aparecem em outros lugares para trajes usados pelos sacerdotes.³⁸⁸ Isso não significa necessariamente que os oficiais da corte tivessem usurpado as prerrogativas dos sacerdotes, mas, antes, que havia termos-padrão para a indumentária cerimonial.

ele virá a ser pai expressa a atitude que um verdadeiro governador assumiria para com seu povo (9.5 [Ing. 6]). Isso não significa superioridade ou paternalismo, mas genuína preocupação e amor que se auto-sacrifica. Assim o povo saberá que o governo será exercido com base na genuína preocupação por eles, e não motivado pelo orgulho que serve

386. A natureza exaltada da descrição aqui, e sua semelhança com algo da linguagem do capítulo 9, tem inspirado alguns estudantes da passagem a concluir que Eliaquim nem é original, nem é usado para representar algum outro. Assim E. Jenni, "Die Politischen Voraussagen der Propheten", *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* 29 (1956) 42-44 (citado por Martin-Achard, TZ 24 [1968] 241), vê a referência como sendo a uma figura escatológica, enquanto Vermeylen crê que Josias era o referente original, e Clements crê que ela aponta para a casa real nos dias de Josias. Entretanto, dada a exuberância da linguagem contra Sebna, alguém se surpreenderia ante a linguagem igualmente exuberante em favor de Eliaquim.

387. Cf. capítulos 36,37, onde os "servos" do rei assírio devem estar plenamente identificados com seu rei.

388. Ver Êxodo 28.4,39,40; 29.5,8; 39.27-29; 40.14; Levítico 8.7,13.

a si próprio. Vezes e mais vezes, os profetas põem a vergonha máxima pela perdição de Israel aos pés dos líderes vaidosos e tolos, a quem as pessoas alternadamente adulavam e desprezavam, porém que não têm no coração os interesses dos profetas. Foi dessa experiência que veio o Messias há muito desejado. Seguramente, Deus teria em algum lugar um governante que governaria com justiça. Eliaquim forneceria um vislumbre desse tipo de governo, mas, como o versículo 25 esclarece, essa esperança deveria olhar para além da mera humanidade.

a **chave da casa de Davi** poderia ser literalmente uma chave de tamanho considerável pendente do ombro (assim Skinner). Igualmente provável, porém, é que a referência aqui seja simbólica. A autoridade para a admissão de pessoas ou exclusão das mesmas da presença do rei tem o ombro vestido ou despido (9.5 [Ing. 6]), alguém “que está sobre a casa”. Obviamente, essa autoridade constituía enorme poder e requeria grande caráter, se não fosse mal usada (cf. Gn 39.6,8). Com o mesmo propósito, aquele a quem tal poder era dado poderia conhecer a intensidade da confiança do rei depositada nele. Isso era o que Jesus estava demonstrando a seus discípulos em Mateus 16.19. Palavras semelhantes se aplicam ao próprio Cristo em Apocalipse 3.7.

23,24. Eliaquim será como um pino bem encravado na parede, capaz de suportar um prodigioso peso sem aparente torção. Os que não vêem nenhuma conexão histórica ou literária entre os dois versículos sugerem que o *pino* do versículo 23 seja uma estaca de tenda, que é o uso normal de *yāṭēd* (cf. Jz 4.22; Zc 10.4). Entretanto, como já se observou, não há razão que obrigue separar os dois versículos, e nesse caso o uso no versículo 24 define o uso no versículo 23 (cf. Ez 15.3).

Na segunda metade do versículo 23, Isaías muda a metáfora, porém, mantém o mesmo significado. Em vez de desgraçar a vida de seu senhor, como fez Sebna, Eliaquim será o veículo por meio do qual seu povo será honrado, um trono no qual toda a família se assentará.³⁸⁹ Podem descansar nele com confiança.

389. Há alguma possibilidade de que a “casa do pai” não seja a da família de Eliaquim, mas de fato a casa real. O contraste com o versículo 18 pressupõe essa possibilidade, como faz 9.5 (Ing. 6). Se esse é o caso, então o versículo 24 não fala de nepotismo, como muitos presumem, mas das tarefas impossíveis designadas a um homem fiel por uma realza des-

24. Como já se observou na introdução aos versículos 15.25, muitos comentaristas tomam o versículo 24 com o 25, e justificam dizendo que ambos os versículos estão na forma de prosa. Entretanto, não fica absolutamente claro que os versículos 15-23 também não estão na forma de prosa, e assim esse argumento não é conclusivo. Que o versículo 25 começa com “Naquele dia”, que é freqüentemente aceito para marcar o começo de uma nova seção, no mínimo é um argumento muito forte para se ver uma divisão entre os versículos. Aliás, a decisão onde colocar o versículo 24 dependerá em grande medida de como alguém o interpreta. Se o profeta está falando com desprezo³⁹⁰ de uma família que destrói um de seus membros notáveis, sobrecarregando-o com seus preguiçosos incompetentes, então o versículo 24 corre lado a lado com o 25. Em contrapartida, se está descrevendo um homem que é tão confiável que mesmo o insignificante, não apenas o influente, pode fiar-se a ele, então ele corre paralelo com os versículos 20-23.³⁹¹ Sem negar a possibilidade da primeira interpretação, a última parece mais coerente com o propósito da passagem, que é mostrar o tipo de pessoa que é Eliaquim. Por esse prisma, somos convidados a medir-nos em confronto com ele, e a nos perguntar se até mesmo os trapaceiros podem confiar em nós, ou se, como Sebna, estaremos ocupados demais na construção de memoriais para nós mesmos.

25. Os comentaristas têm tido dificuldade com esse versículo, visto que ele parece reverter o campo de forma tão abruptamente. Como pode Eliaquim, que tem sido tão francamente elogiado, ser aquele que falha e é eliminado? Pois, certamente, é a Eliaquim a quem a referência está sendo feita.³⁹² Entretanto, reflexão demonstra que uma palavra sobre a queda de Eliaquim não é totalmente improvável nesse cenário. Reiteradamente, Isaías tinha a dizer que qualquer palavra de iminente livramento era apenas temporária, e que qualquer palavra de esperança

preocupada. Note que na Isis egípcia, a deusa-mãe, era caracterizada como o trono sobre o qual se assentava o rei.

390. Diz-se que descendência (masc.) e prole (fem.) são usadas desdenhosamente (Skinner, Mauchline, Driver, JSS 13 [1968] 49), mas estudos das ocorrências não endossam tal ponto de vista (34.1; 42.5; 44.3; 48.19).

391. Assim JPSV.

392. A tentativa de forçar a consistência da passagem, fazendo com que esse segmento se refira a Sebna, não pode granjear nenhum endosso para a passagem.

futura estava fora de propósito.³⁹³ E assim não surpreende que o profeta se apressasse a acrescentar que a despeito de sua fidelidade e das coisas nobres ditas sobre ele, Eliaquim não passava de um ser humano, e que, se a nação depositasse nele toda sua esperança, essas esperanças certamente se esboroariam. A única esperança da nação estava em Deus e naquele tipo de arrependimento que condiciona alguém a fazer um compromisso sincero. Judá, porém, seria incapaz de agir assim, como se percebe claramente no versículo 14. Como resultado, tanto foi exigido de tão poucos Eliaquins, que todos eles fracassaram. As nações modernas têm feito o mesmo. Adulamos um Wilson ou um Chamberlain como semi-deuses, e então, quando fracassam, como costuma acontecer, cuspiamos neles. *Sic transit gloriam*. Como Judá, nos recusamos a confiar em Deus, em vez disso deificamos os líderes humanos na esperança de que possam salvar-nos. Inevitavelmente, a frustração vem, como no caso de Judá. Nossa única esperança está em Deus.

f. JUÍZO SOBRE TIRO (23.1-18)

1 *O peso de Tiro:*

*Pranteiam, navios de Tarsis,
pois não existe nem lar, nem porto.*

Da terra de Quitim³⁹⁴

lhes é revelado.

2 *Lamentem, habitantes da costa;*

mercadores de Sidom;

393. Ver capítulo 5 no final dos capítulos 2–4; capítulos 11 e 12 depois do capítulo 10; capítulo 39 depois dos capítulos 36–38; etc.

394. Há pelo menos três obscuridades textuais aqui. As duas primeiras giram em torno de *mibbait mibbô*. “Despojada da casa” é uma expressão estranha que pode significar que a cidade é espoliada a ponto de não sobrar nenhuma casa (*min* privativo, Williams, *Syntax*, § 320), mas isso de forma nenhuma se adequa bem a “desde a vinda” ou à idéia de navios. Assim ela é tomada aqui como “lar” ao qual os navios regressariam. A NEB depende da alteração de duas palavras: *māḥit*, “porto”, e *māḥō*, “acesso ao porto”. O terceiro problema envolve a frase final. Pode ser lida “desde a entrada da terra de Quitim” (BHK, entre outros), ou, segundo o MT, “desde a entrada, desde a terra de Quitim...”. A menos que se altere o sentido de *niglâ*, como NEB (desde a “descoberta” a “arreatado”), o MT parece preferível. O fato de o Niphal de *gālâ* ser “descobrir” por toda parte, exceto em Isaías 38.12, parece favorecer este ponto de vista.

- seus mensageiros atravessaram o mar.*³⁹⁵
- 3 *Sobre as grandes águas,*³⁹⁶ *o trigo de Sicor,*³⁹⁷ *a colheita do Nilo, lhe foram trazidos. Ele se tornou o mercador das nações.*
- 4 *Envergonhe-se, ó Sidom, pois Yam falou, o Onipotente do Mar, dizendo: Não estive com dores de parto, nem dei à luz; não criei filhos, nem eduquei filhas.*
- 5 *Quando a notícia chegar ao Egito,*³⁹⁸ *gerarão ante a notícia de Tiro.*
- 6 *Atravessem para Tarsis, gemam, habitantes do litoral.*
- 7 *Isso lhe aconteceu, ó exultante,*³⁹⁹ *cuja iniquidade*⁴⁰⁰ *existe desde os dias de outrora, cujos pés a levaram a demorar-se nos lugares distantes?*
- 8 *Quem propôs isso contra Tiro, o doador de coroas, cujos mercadores são príncipes, cujos negociantes são os honrados da terra?*
- 9 *O SENHOR dos Exércitos o propôs, para profanar a arrogância*⁴⁰¹ *de toda beleza, para humilhar os honrados da terra.*

395. Assim IQIs^a. MT tem “os que atravessaram o mar o saciaram”. A LXX não tem “mensageiro” nem “saciou”.

396. Ezequiel 27.26 tem Tiro, como um navio, sendo naufragado nas “águas poderosas”.

397. “Shihor” (RSV Nilo) aparece como um sinônimo de Egito em Jeremias 2.18.

398. Note a ausência de um verbo aqui. Isso propicia um sentido de subitaneidade e imediatismo. Note também a predominância de sibilantes: *ka’^user sēma’ l^emišrāyim*.

399. AV “É esta sua cidade jubilosa” (RSV é semelhante). Entretanto, Young parece correto ao ressaltar que a ausência do artigo endossa o vocativo aqui (note que IQIs^a acrescenta o artigo).

400. W. Watson, *VT* 26 (1976) 371-74, sugeriu que *qaḏmāṭāh*, “sua iniquidade”, se leia “seu tributo”. O Targum apoiaria essa redação, porém, dada a tendência do Targum para a inventividade em passagens difíceis, aconselha-se prudência.

401. Driver, *JSS* 13 (1968) 49, sugere que *šēbī*, aqui, significa “nobres” (Proto-Semítico *dbi*). Essa tradução faz um excelente paralelo com a linha seguinte e reforça o paralelismo dos versículos 8 e 9. IQIs^a tem “toda arrogância”, em vez de “toda beleza”. Clements propõe ler “Humilhar todo orgulhoso, traz a grandeza ao menosprezo – os honrados da terra”. A sugestão de Driver, porém, parece produzir uma redação mais amena.

- 10 *Passe à sua terra como o Nilo, filha de Tarsis,
não mais existe faixa.*
- 11 *Sua mão ele a estendeu sobre o mar,
e fez tremer os reinos.
Ele ordenou concernente a Canaã⁴⁰²
que se destruam suas fortalezas.⁴⁰³*
- 12 *E disse: Você não exultará novamente,
ó virgem esmagada, filha de Sidom.
Levante-se, atravesse para Chipre;
mesmo ali você não achará descanso.*
- 13 *Eis que a terra dos caldeus,
este é o povo que não é.
A Assíria o destinou aos animais do deserto.
Erigiram suas torres de vigia.
Despojaram seus palácios.
Fizeram dela um montão.⁴⁰⁴*
- 14 *Pranteiam, navios de Tarsis,
pois seu refúgio está destruído.*
- 15 *Acontecerá naquele dia em que Tiro será esquecida⁴⁰⁵ por se-*

402. Note o uso de "Canaã" por Fenícia. O termo pode significar "comerciantes", como no versículo 8, porém o uso mais amplo parece mais apropriado aqui.

403. MT tem *mā'uzneyhā*, que geralmente é tomado como *mā'uzzeyhā*, "suas fortalezas". A nasalização do duplo z ocorre regularmente em aramaico, porém não com frequência em hebraico (GKC, § 200). IQIs^a não tem *n*, provavelmente significando que liam z com *guturação forte*. Driver, *JSS* 13 (1968) 49, contudo, deseja ver o *n* como uma consoante e relaciona a palavra com o árabe *'azana*, "distribuir" e lê "mercado".

404. Esse versículo é com frequência indicado como um *crux interpretum*. Mas isso simplesmente se dá se alguém omitir a predição e a acentuação massorética. Em termos gerais, os intérpretes modernos tomam o versículo como sendo uma glosa posterior, explicando que a Babilônia, não a Assíria, cumpriu essa predição (assim RSV "... caldeus. Este é o povo; não era a Assíria ..."). Não obstante, isso violenta a pontuação do MT e não tem o endosso de nenhuma das versões antigas. Duhm, seguido por Marti e Kaiser, altera todo o versículo para que se leia: "Eis que a terra de Quitim, ele destruiu, jaz em ruínas". Entretanto, esse tipo de circuito de força é injustificado. O versículo faz bom sentido como está, caso sejam dispersas as precepções de alguém sobre o que a Bíblia pode ou não dizer. A frase "este é o povo que não é" se relaciona bem com uma Babilônia que costumava dizer: "Eu sou" (47.8,10); assim também a idéia de que a Babilônia viria a ser o refúgio de animais no deserto (13.21).

405. *nishkaḥaṭ*, "esquecido", parece ser um "tempo" perfeito com a mais antiga terminação feminina *-aṭ* ainda intata. Cf. *'azlaṭ*, de *'zl*, Deuteronômio 32.36; cf. GKC, § 44s.

tenta anos como os dias de um rei.⁴⁰⁶ No fim de setenta anos acontecerá com Tiro o que diz a canção da prostituta:

16 *Pegue a harpa,
circule a cidade,
meretriz esquecida.*

Toque bem⁴⁰⁷

*muitas canções
para que você seja lembrada.*

17 *E será que no fim de setenta anos o SENHOR visitará Tiro e ela voltará ao seu salário, e se prostituirá com todos os reinos da terra sobre a face da terra.*

18 *E será que seu lucro e seu salário serão santos ao SENHOR. Não serão depositados; não serão guardados, mas seu lucro pertencerá aos que habitam diante do SENHOR, para que tenham bastante comida e roupas de qualidade.*

Com esse pronunciamento, Isaías conclui seus juízos sobre as nações. É uma conclusão apropriada. Como Babilônia, a grande cidade na orla oriental do mundo, abriu a seção, assim Tiro, a grande cidade na orla ocidental, a encerra. Assim como a Babilônia foi descrita em termos gerais e universalistas, assim também é com Tiro. Assim como era difícil definir os eventos históricos com precisão, aos quais é possível que o capítulo 13 esteja se referindo, assim também se dá com esse capítulo. Tanto mais semelhantes são os dois capítulos cuja linguagem, aplicada a Tiro, o livro do Apocalipse usa para descrever a grande Babilônia, cidade mundial (Ap 18.11-24). Todos esses fatores levam à conclusão de que Tiro aqui, como Babilônia no início, está sendo usada num sentido representativo.⁴⁰⁸

406. Outra interpretação (Delitzsch, Cheyne) vê a referência a "um rei" como uma maneira de dizer que assim como normalmente não existe nenhuma mudança nos decretos de um rei durante sua existência terrena, assim não haverá mudança no decreto concernente a Tiro. Isso parece estender demais as possibilidades. Kaiser emenda 'ahaq. "um", para 'ahar, "um outro", e sugere que essa é a forma de um glosador posterior de referir-se a um sucessor de Alexandre que primeiro abriu brecha na fortaleza da ilha de Tiro. A LXX lê "como é o tempo de um rei, assim é o tempo de um homem".

407. Note que a quarta linha é literalmente "faz bem em tocar", com "tocar" funcionando de uma forma adverbial.

408. Cf. Delitzsch e Young, para posições semelhantes.

Se esse é o caso, o que Tiro representa? A observação do capítulo deve deixar claro que o foco central está na riqueza mercantil. Tiro, quase ao sul das cidades fenícias, era, ao menos até o século 5º a.C., quando Sidom começou a tomar seu lugar, a cidade dominante daquela região. Como todas as cidades fenícias, com o monte Líbano em suas costas e o mar Mediterrâneo em seus pés, Tiro olhava para o ocidente. Os fenícios colonizaram e desenvolveram o máximo possível ao redor de toda a bacia do Mediterrâneo, com dois resultados: vieram a ser os mais proeminentes navegantes da região e, como a Espanha e a Inglaterra, mais de dois milênios depois, se tornaram fabulosamente ricos.⁴⁰⁹ A grandeza de Babilônia está em sua glória; na lista de seus empreendimentos e realizações; em sua sofisticação e cultura. Tiro não teve tudo isso, mas teve sua riqueza e seus amplos contatos marítimos. Daí, entre as duas, Babilônia e Tiro representam a suma, do oriente ao ocidente, do mundo inteiro daqueles dias, e esse pensamento era significativo. A resposta de Isaías foi: “Não confiem nas nações deste mundo. Não são proeminentes. Não retêm seu destino em suas mãos. Elas, como vocês, estão sujeitas ao juízo de Deus – o Deus de vocês”. Quando visualizados dessa forma, os capítulos 13–23 parecem estar dizendo que, uma vez que a glória das nações (caps. 13,14) equivale a nada; e, uma vez que o esquema das nações (caps. 14–18) equivale a nada, e uma vez que a sabedoria das nações (caps. 19,20) equivale a nada, e uma vez que a visão *desta* nação (caps. 21,22) equivale a nada, e uma vez que as riquezas das nações (cap. 23) equivale a nada, então não confiem nas nações! O mesmo é verdade ainda hoje. Se cremos que um sistema de alianças pode salvar-nos, já deixamos de aprender as lições de Isaías e da história. Deus é nosso único refúgio e fortaleza (Sl 46.2 [Ing. 1]).

Em virtude da natureza geral da profecia, é muito difícil determinar se Isaías tinha algum evento específico em mente. Tiro sofreu ataque cinco vezes diferentes desde os dias de Isaías até 332 a.C.⁴¹⁰ So-

409. Como navegantes, circunavegaram a África em 608 a.C. sob o patrocínio do Faraó Neco, rei do Egito. Sua colônia, Cartago, sobreviveu o suficiente para duelar com Roma na titânica luta da qual Roma emergiu vitoriosa com dificuldade. Cf. D. J. Wiseman, org. *People of Old Testament Times*, pp. 159-286. Note também o breve delineamento da história de Tiro em Erlandson, *Burden*, pp. 100-101.

410. Senaqueribe (705-701), favorecido por Erlandsson e Rudolph; Esaradon (679-671), Wildberger, Vermeylen e Clements; Nabucodonosor (585-573); Artaxerxes III Ochus em

mente o último desses, de Alexandre, foi inteiramente bem-sucedido, em virtude da estrutura singular da cidade. Era composta da cidade principal, na costa, e uma cidadela na maior das duas ilhas justamente no largo. Se a cidade principal caiu, os habitantes simplesmente se retiraram para a cidadela e esperaram que o exército fechasse o cerco do lado de fora. Alexandre teve êxito em dismantelar a cidade da costa e em usar seus materiais para construir aterros sobre os quais as máquinas do sítio pudessem ser arrastadas e abrir passagem no muro da cidadela. Os habitantes pagaram um alto preço por abusar da paciência do vencedor. Lemos que ele crucificou dois mil dentre os líderes e vendeu trinta mil como escravos.⁴¹¹ Não fica claro se Isaías tinha em mente esse evento ou algum anterior.⁴¹² Seja como for, Tiro nunca reconquistou seu antigo *status*, e hoje não passa de uma pequena cidade de aproximadamente seis mil habitantes. Isaías sabia de qual falava.

O pronunciamento está dividido em dois segmentos principais: versículos 1-14, a derrocada de Tiro; versículos 15-18, a restauração de Tiro. O último segmento, como a profecia concernente ao Egito, tem Tiro se apropriando da soberania do Deus de Israel. (Ver adiante para uma discussão das possíveis relações históricas.) O primeiro segmento é amiúde dividido em três estrofes: versículos 1-5, 6-9 e 10-14. Entretanto, essa divisão separa a declaração por parte de Deus na destruição nos versículos 8 e 9 daquela dos versículos 11 e 12. Por essa razão, é preferível seguir a estrutura da NEB: versículos 1-7, a queda de Tiro; versículos 8-14, a mão divina na queda de Tiro.

1-7. Esse segmento parece seguir o progresso da notícia da queda de Tiro. Ele começa com o regresso dos navios de Tiro a sua fronteira (v. 1); então à pátria fenícia (vs. 2-4); então ao Egito (v. 5); e, finalmente, aos confins do mundo (v. 6) antes de uma palavra conclusiva à própria Tiro.

1. O peso de Tiro é considerado por muitos comentaristas modernos como sendo uma adição.⁴¹³ Não obstante, como Young ressalta, a

343, Duhm, Marti e Kaiser; Alexandre (332), Procksch, Fohrer, J. Lönblom, "Der Ausspruch über Tyrus in Jes. 23", *ASTI* 4 (1965) 56-73.

411. Young, p. 144; *IDB*, IV:723.

412. Ver adiante sobre os versículos 15-18.

413. Alguns por crerem que todos os títulos dos capítulos 13-23 são secundários (Wildberger); outros por crerem que o oráculo original foi a Sidom (Kaiser, Vermeylen, seguindo Duhm).

cidade focalizada no versículo 1 não é identificada à parte da frase tópica e o versículo se torna sem sentido sem essa identificação.

navios de Tarsis se refere aos grandes navios comerciais capazes de viajar em mar aberto (1Rs 10.22; 22.48; Sl 48.8 [Ing. 7]; Is 2.16; 60.9; Ez 27.25; Jn 1.3).⁴¹⁴ Parece provável que o nome geral desses navios provém de seu serviço original, assim como “homem da Índia oriental” veio para descrever um grande navio de carga originalmente desenvolvido para o comércio entre a Europa e o Extremo Oriente. *Tarsis* se refere mais provavelmente a Tartessus na Quadalquivir, Espanha. Há notícias de haver colônias fenícias nessa área antes mesmo do século 12 a.C.⁴¹⁵ Portanto, esses são navios de longo alcance regressando à pátria depois de, talvez, uma viagem árdua, suas tripulações nutrem a expectativa do descanso e de deixar o porto rumo ao lar.

Em algum ponto, porém, ou ao fazer uma parada intermediária em Chipre, ou ao encontrar um navio singrando de Chipre, recebem notícias de que Tiro está destruída e não há um porto amigo ao qual regressar. Quitim se refere a Chipre e à cidade Cition. Na Tábua das Nações, Quitim, Elisa (outro nome aplicado a Chipre ou, talvez, a Creta na literatura antiga) e Tarsis, lemos que são todas descendentes de Javã ou a Jônia grega (Gn 10.4). Essa referência é quase com toda certeza à população micênia de, ao menos, porções no nordeste do mar Mediterrâneo.

2. Aqui a cena muda do mar para o país fenício; **costa** é literalmente “ilha”, e pode ser uma referência à cidadela de Tiro, mas o termo é usado num sentido geral em outras partes do livro (p.ex., 24.15), e por isso aconselha-se cautela. Duhm, seguido por Kaiser, entre outros, desejava fazer de Sidom o tema original do oráculo, visto ser ela mencionada aqui e no versículo 4 antes que qualquer outra cidade (presumindo ser o título secundário). Como Young demonstrou, o título não pode ser separado do versículo 1, daí Tiro ser mencionada primeiro. Mais que isso, a menção de Sidom não está fora de lugar num oráculo dirigido a Tiro. Pois não é só do destino de Tiro que aqui se trata, mas tam-

414. Ver *ANEP*, n.º 106; cf. também D. J. Wiseman, org., *Peoples of Old Testament Times*, p. 276. Cf. Ezequiel 27 para um quadro de Tiro como um de seus navios.

415. Ver *Peoples of Old Testament Times*, p. 280. Albright, *BASOR* 83 (1941) 14–16, argumenta dizendo que o nome se originou da raiz semítica (acadiana) *ršš*, “fundir”, e que os navios originalmente eram cargueiros de minério.

bém o de toda a Fenícia, assim como o destino de Jerusalém é o de Judá. Sidom aqui representa toda a Fenícia em sua resposta à ruína de Tiro (cf. Js 13.4,6; Jz 3.3).

Lamentem pressupõe que F. Delitzsch estava certo em sua sugestão de que a raiz não é *dāmam*, “ficar em silêncio”, mas *dāmam*, “lamentar”, primeiro averiguado em acádio, mas agora também se sabe ser semítico ocidental por seu aparecimento no ugarítico.⁴¹⁶ Essa tradução forma um paralelo muito melhor a “pranteiam” no versículo 1, e parece adequar-se melhor a um cenário de lamento, embora o silêncio proveniente de tristeza não seja impossível, como o demonstram Lamentações 2.10 e Jó 2.13.

seus mensageiros lê *ml'kyk* depois de 1QIs^a, em vez do MT *ml'wk*, “o haver saciado”.⁴¹⁷ Essa redação parece fazer melhor sentido, já que a redação do MT teria um verbo plural seguindo um sujeito singular. Além disso, a idéia de viajantes comerciais cruzando o mar da Fenícia se adequa muito bem aos fatos.

3. É evidente que então, como em tempos mais recentes, os transportadores vieram a ser os corretores. Assim os fenícios receberam do Egito grão em abundância em seus navios amplos, não meramente como transportadores, mas também como compradores e vendedores. Como resultado, Tiro, como Beirute até à guerra recente e desastrosa, era a capital financeira e comercial daquela parte do mundo, e aqueles de cujo sustento dependia a saúde contínua de Tiro poderiam assistir o labor acumulado de uma vida sendo destruído em um dia.

Os comentaristas concordam que “mercador das nações” (AV) não se justifica. O versículo está dizendo que a própria Tiro mesma é o comércio das nações. As pessoas não são tão compradoras das mercadorias de Tiro quanto são compradoras e vendedoras da própria Tiro. Ela se tornou tão envolvida no comércio que se tornou o próprio comércio. Quão facilmente isso ocorre, e quando ocorre somos facilmente

416. Ver M. Dahood, “Textual Problems in Isaiah”, *CBQ* 22 (1960) 200-201.

417. Note que Duhm fez uma sugestão semelhante muitos anos antes que os Pergaminhos do mar Morto fossem descobertos. Cf. n. 395 supra. Deve-se dizer que “enchê-lo”, à parte da discordância de pronomes, pôde fazer paralelo com “trouxe-lhe” (v. 3). A estrutura poética dos versículos 2 e 3 é difícil, de modo que TEV e NEB simplesmente os reelaborou em um só pensamento (segundo Duhm e Skinner).

destruídos, porquanto alguém só tem que destruir aquilo com que temos de nos identificar, e então nos perdemos.

4. Yam (...) o Onipotente do Mar tem sido analisado de diversas maneiras. Na prática, tem sido traduzido, de uma maneira semelhante à RSV, por: “O mar o baluarte do mar”, com os comentaristas frequentemente cunhando uma ou ambas as frases como glosa.⁴¹⁸ Há quem presuma que a referência é a Tiro, enquanto outros presumem ser o mar o orador. A presente interpretação repousa sobre o reconhecimento de que a ocorrência inicial de *yam* não tem artigo, sugerindo que o termo está sendo usado como um substantivo próprio, ou seja, o deus cananeu do mar. E embora *mā'ôz* signifique “refúgio” em outros lugares do AT, o radical 'zz significa “ser forte”, e é inteiramente possível uma forma substantiva significando “o poderoso”.⁴¹⁹ Se essa interpretação é correta, então Sidom, que fora dependente de Tiro,⁴²⁰ é informada de que sua confiança é posta em algo errado, porque Yam, pai de Tiro, está lamentando sua perda, declarando que ele agora está privado de filhos. O clamor é dos pais, mas especialmente das mães, cujos filhos os precedem na morte. Toda a angústia do parto, toda a luta para fazer nascer o filho parece ter sido em vão.⁴²¹

5. O poeta muda seu enfoque do país fenício para o Egito, para o qual as notícias da queda de Tiro virão como um impacto terrível, por duas razões. Talvez a primeira seja o colapso inevitável do comércio. Pois ao longo de sua história o Egito fizera aliança com as cidades fenícias, especialmente Byblos, que fica ao norte de Tiro. O grosso desse comércio era via marítima. Tão logo Tiro caiu, todas as conexões marítimas ao norte dela teriam sido cortadas, e o comércio egípcio teria entrado em colapso. Mas, além disso, os egípcios não tinham como prestar socorro, senão compreender que, com Tiro neutralizada, seriam as próximas vítimas da Assíria na lista.

418. Kaiser cunha ambas as frases, visto que o mar é masculino, e somente uma mulher poderia fazer tal afirmação! Forçar tal concordância na poesia é pedir demais.

419. Note que o cognatougarítico 'z se aplica a Yam em III AB, A:17 (UT, 68:17; ANET, p. 131). Cf. GKC, § 58g.

420. Cheyne registra que as moedas de Tiro portavam a legenda: “Tiro, a mãe dos sidônios”.

421. O livro de Isaías faz freqüentes referências ao tema de parto e esterilidade (7.14; 8.3; 9.5 [Ing. 6]; 26.16-18; 29.23; 37.3; 44.3-5; 45.10,11; 47.8; 49.21; 54.1-3; 66.9).

6,7. Agora a palavra se difunde ao redor do Mediterrâneo, sendo o lamento levado para além da própria Tarsis. Uma parte do lamento constitui a pergunta incrédula: “Poderia isso realmente ter acontecido a *Tiro*?”. Três aspectos da existência de Tiro tornaram difícil de se aceitar sua destruição: sua vitalidade, sua antigüidade e sua energia colonizadora. Como o versículo 3 pressupõe, Tiro teria sido uma cidade agitada e cosmopolita, talvez a moderna Rio de Janeiro do Brasil. Seria realmente possível que toda essa azáfama e entusiasmo fossem extintos? Além do mais, é como se Tiro estivesse ali para sempre. Ela sempre fora uma força reconhecida até onde é possível alguém lembrar.⁴²² Agora tudo isso foi-se. Semelhantemente, a incansável energia que levava os habitantes de Tiro por toda parte do mundo, não meramente na esfera do comércio, mas também para estabelecer colônias (*lāgûr*, “permanência temporária”), foi exaurindo até esgotar-se. Isso se dá com todos nós. Não podemos nos acostumar a transitar do antigo e familiar para o estabelecido. No meio de mudanças contínuas nos apressamos para as formas, dizendo-nos que elas não mudam. No entanto mudam; todas as coisas mudam. Só Deus não muda, e o único curso sábio é o de Abraão, o qual firmou-se muito superficialmente nas formas deste mundo e fixou firmemente seu olhar na cidade eterna (Hb 11.9,10; cf. também 1Jo 2.15-17).

8-14. Nessa parte do lamento, a questão que era implícita no primeiro segmento (vs. 1-7) se torna explícita. Quem poderia ser o responsável pela queda de uma cidade antiga e influente como Tiro? O profeta responde com plena confiança: Yahweh de Israel. Ele, o Deus de um pequeno país cujo tamanho é excedido por muitos condados dos Estados Unidos, de fato, é o Deus do mundo inteiro, inclusive da poderosa Tiro, e ele a convocará a prestar contas de seu orgulho. O instrumento de sua escolha é o mesmo que ele usou contra Jerusalém, Babilônia e Egito: a Assíria. Além disso, a ofensa é a mesma: a crença de que a humanidade por si só pode cuidar de suas necessidades.

8,9. A queda de Tiro não é um mero acidente da história. Tampou-

422. Heródoto (ii.44) registra que o templo de Tiro tinha 23 mil anos em seus dias. O Ugaritic Kret Epic registra que Kret fez uma visita especial à Astorete de Tiro, em seu caminho, para reclamar sua esposa. Isso pressupõe um venerável santuário já por volta de 1350 a.C. (ANET, p. 145).

co é um mero resultado da esmagadora necessidade que a Assíria tinha de dominar. Para Isaías, há uma única grande consciência: são os propósitos coerentes de Deus que estão sendo operados nas atividades humanas. É verdade que as divindades pagãs são consideradas como de interesse na história e como influentes nos resultados dos eventos históricos. Mas o que é singular para Israel é a consciência norteadora de que a história humana é a única arena por meio da qual Deus pode ser definitivamente conhecido, e que ele tem um propósito maior nessa história do que uma mera exaltação pessoal. Aliás, ele pretende partilhar seu caráter com a humanidade tanto quanto receber o que oferece (2.1-5; 58.6-12).⁴²³ Daí a destruição de Tiro não se dá para que Israel possa governar, como pressuporia o conceito pagão (36.13-20). Ao contrário, o propósito de Deus é exibir a loucura do orgulho humano (2.11; 37.26).

o doador de coroas, associado às duas frases seguintes, eficientemente, descreve a impressionante posição de Tiro.⁴²⁴ Então, como agora, os comerciantes itinerantes não eram pessoas de grande *status* social. Tendiam a ser pessoas muito comuns. Seu *status*, porém, variava grandemente, dependendo do *status* do país (e agora, da companhia) a que representavam. No caso de Tiro, seus representantes agiam como cabeças coroadas do Estado. Quando chegavam em determinada área, vinham com toda a presença de grandes nobres. Por quê? Eles eram cônscios da sofisticação, cultura e poder que estavam por trás deles e refletiam sua glória.

para profanar a arrogância expressa a razão por que Tiro cairá. Deus está tentando mostrar a natureza transitória da glória humana e a loucura da dependência de tal glória (2.11,17; 4.2; 5.15,16; 13.19; 14.12-20; 28.1-6; 60.15). Não significa que Deus se opôs à elevação da huma-

423. Essa é a razão por que os capítulos 40-55 fazem finca-pé sobre o poder criador de Deus na consecução de seus propósitos. Para o pagão, só a vitória pode ser coerente com o propósito da divindade sendo concretizado (42.1-9; 43.14-21; etc.). Cf. B. Albrektson, *History and the Gods*, ConBOT 1 (Lund: Gleerup. 1967).

424. Essa frase é também tomada por muitos como uma referência às numerosas colônias de Tiro, as quais se converteram em reinos com seus próprios direitos, algo como a Comunidade Britânica. Entretanto, outros o tomam como uma referência à própria Tiro. Assim Lindblom, *ASTI 4* (1965) 66, "Que usa coroas"; *NEB* "cidade de ameias (coroa)". Assim também a Vulgata.

nidade (60.7,9,13,15; Sl 8.6 [Ing. 5]). Sua oposição é ao orgulho que busca fazer-se independente dele. E ele se opõe não simplesmente porque nega sua própria preeminência, mas, ainda mais importante, porque ela é de fato falsa (40.6-8), e, até onde ela existe, impede homens e mulheres de encontrarem sua genuína glória em Deus por intermédio de Cristo (Fp 3.7-11; Cl 1.21,22).

10. Esse versículo está saturado de dificuldades, resultando que o significado é extremamente impreciso. Três possibilidades têm-se apresentado. A mais antiga é a idéia de que, com a queda de Tiro, suas colônias, representadas por Tarsis, estão isentadas de sua sujeição. A segunda interpretação veria Tarsis retornando de Tiro, uma vez que esta não mais pode oferecer apoio e defesa. A terceira repousa sobre uma emenda inspirada pela LXX (pressupondo *'ibdi*, “até que”, em vez de *'ibri*, “omitir”).⁴²⁵ De acordo com esse ponto de vista, Tiro é encorajada a voltar à vida agrícola, já que os navios de Tarsis não mais poderiam vir. A segunda parece adequar-se melhor ao contexto do poema sem empreender a emenda maciça exigida para que se possa seguir a LXX. Entretanto, em qualquer caso se torna difícil entender *como o Nilo*. Talvez se ajuste melhor à primeira sugestão, com a idéia do fluxo de pessoas escapando do aperto de Tiro. Mas, mesmo ali, a idéia parece forçada. Além do mais, se *cinturão* (lit. “tanga”) for correto, sua remoção não significa normalmente remoção da barreira, mas da defensiva (Jó 12.21). Resta a possibilidade de que “sua mão” se refira a Tiro, e que as cidades-filhas estão convidadas a saquear a mãe. Essa alternativa parece requerer manejar minimamente o texto.⁴²⁶

11. É sob o comando do Senhor que Tiro cai. Ele é aquele que pôs as nações em convulsão. Uma vez mais temos Isaías fazendo sua afirmação de fé de que por trás do aparente caos da história Deus está em ação. Se os impérios marcham, isso se dá porque ele os fez surgir e os chamou adiante (5.26; 9.10 [Ing. 11]; 10.6; 14.26; 41.2; etc.). O mar, que parecia estar na província da Fenícia, de fato pertence a Deus. Ele,

425. A LXX “Até sua própria terra, pois os navios de Tarsis não mais virão a você”.

426. Scott lê *'br* como “velejar de”, que é um significado atraente, porém não atestado (cf. 1Sm 14.23; Jr 5.22; etc., onde o significado é “ir além”, mas é “atravessar e ir além”). Ele também emenda *mēzah*, “cinturão”, para *mnḥ*, “porto”. Clements prefere emendar essa palavra a *māhōz*, “porto, mercado”.

não Tiro, controla as nações que a circundam. É essa mesma visão da história que torna possível a Isaías declarar que Deus restaurará seu povo do exílio aparentemente sem esperança. É ele que dispõe da humanidade, não as nações (11.10-12; 48.14-16).

Procksch, seguido por Gray e Clements, transpõe as duas metades do versículo. No entanto, realmente não há razão para agir assim. Todas as versões fazem coro à redação do MT. O movimento é da afirmação geral para a particular.

12. Visto que Deus pronunciou a palavra de destruição, o entusiasmo dos fenícios (v. 7) passou. As jovens, jovens e intocadas, gargalhando e dançando, estão agora abatidas e arrasadas.⁴²⁷ Embora a consumação dessas coisas estivesse ainda a alguns anos no futuro, já se concretizava na mente do profeta. Quando Isaías visualizou Tiro, ele não viu uma cidade rica e alegre, alvo da inveja dos países vizinhos. Em vez disso, ele viu uma mulher velha e desgastada contemplando suas ruínas. É essa longa perspectiva que os crentes precisam ter quando contemplam o mundo. O que agora parece atraente não pode permanecer assim, se escapa da estrutura original do universo.

Ora, haverá algum escape para os fenícios. Podem ir a Chipre como Lulli, rei de Sidom, escapou de Senaqueribe,⁴²⁸ mas não fariam bem. A rapacidade da Assíria não chegaria ao litoral; e, mesmo que chegasse, a mão de Deus poderia alcançar mais longe do que a mão dos reis da Assíria (57.19-21).

13. Se os fenícios cressem que podiam escapar, eram convidados a contemplar seu número oposto no oriente, a Babilônia. A Assíria, instrumento de Deus, tinha, falando em termos metafóricos, quase exterminado a Babilônia. Eles tinham construído torres de cerco contra seus muros. Na parte mais baixa dessas torres, aríetes estraçalhavam os muros, enquanto acima os soldados atiravam com flechas contra a cidade e desciam as rampas nas quais podiam acelerar o ataque contra os defensores.⁴²⁹ Como resultado, os assírios conquistaram a cidade, despo-

427. Cf. 47.1, onde se fala de Babilônia no mesmo tom. Em contraste com 37.22, onde a virgem filha de Jerusalém não será esmagada pela Assíria. O uso de Sidom aqui uma vez mais sublinha que o destino de Tiro é o destino de toda a Fenícia.

428. Ver *ANET*, p. 288.

429. Cf. *ANEP*, pp. 128-29 para diversos tipos diferentes de máquinas de cerco.

50.24,25; Êx 3.16,17; Rt 1.6; Zc 10.3) e fala de sua graça libertadora que é aplicada numa escala universal. Se Tiro deverá mesmo reconquistar seu espaço, isso só se dará pela graça de Deus.

e se **prostituirá** parece uma linguagem um tanto estranha, se Deus já a libertou da destruição. A LXX e o Targum parecem sentir esse problema de forma palpável, visto que traduzem (respectivamente) “será um porto de tráfego comercial” e “se satisfará com o comércio”. Entretanto, é possível fazer duas observações. Isaías está continuando sua metáfora na qual comparou o comércio com a prostituição. Essa é uma comparação freqüente nos profetas, especialmente como aplicada a Israel, onde tal comércio amiúde envolvia dependência de alianças. E assim o significado negativo completo do termo não pode ser precisado aqui. Mas é também um fato que a graça de Deus não garante resposta positiva. Muitas pessoas têm experimentado a mão do Deus que exerce juízo e prometeu agir de uma forma diferente, mas quando o livramento chega, elas mui prontamente se retomam os costumes antigos. É possível que seja precisamente isso que, aqui, se diz de Tiro.

sobre a face da terra parece redundante, e não consta na LXX. Entretanto, estudiosos com pontos de vista diversos sobre confiabilidade textual, como Kaiser e Young, concordam que é bem possível ser esse um meio de enfatizar a universalidade do comércio envolvido.

18. ... seu salário serão santos parece recorrer diretamente de Deuterônimo 23.18, o qual declara que um salário de prostituta não pode ser oferecido como oferenda. Não obstante, é necessário recordar uma vez mais que a prostituição é, aqui, uma figura, e que nada há intrinsecamente imoral sobre comércio ou negócio.

Como Young ressalta, Tiro agora está, em relação a Jerusalém, como suas colônias uma vez estabelecidas em Tiro. A riqueza flui para a cidade-mãe. Ela é agora separada para o uso de Deus, e decide dar-lhe seu próprio sacerdote real (Êx 19.5,6; 1Pe 2.9; cf. Sl 84.5 [Ing. 4]). E assim é para Deus que seu povo atenta, não para as nações, pois finalmente elas também olhariam para ele. Além do mais, toda a riqueza que têm acumulado com tanta dificuldade e esforço eventualmente seria redistribuída segundo seu beneplácito. Se a glória das nações (caps. 13 e 14) equivale a nada; se os esquemas das nações equivalem a nada (caps. 14-18); se a sabedoria das nações equivale a nada (caps. 19 e

20); se a visão das nações equivale a nada (caps. 21 e 22); se a riqueza das nações equivale a nada (cap. 23), então a pergunta é: Por que confiar nas nações? A resposta é clara: Não há razão para agir assim.

2. O TRIUNFO DE DEUS SOBRE AS NAÇÕES (24.1–27.13)

a. A CIDADE FORTE JAZ DEVASTADA (24.1–25.12)

(1) *A terra está aniquilada (24.1-23)*

1 *Eis que o SENHOR está para esvaziar a terra
e devastá-la.*⁴³⁴

*Ele desfigurará sua face
e espalhará seus habitantes.*

2 *Será como o povo, como o sacerdote;
como o servo, como seu senhor;
como a senhora, como sua serva;
como o comprador, como o vendedor;
como quem toma emprestado, como quem empresta;
como o devedor, como aquele que lhe concede crédito.*

3 *A terra está certamente vazia;
ela está certamente despojada.*⁴³⁵

4 *A terra está de luto e definha;*⁴³⁶
*o mundo, devastado e definha;*⁴³⁷
*os mais nobres do povo*⁴³⁸ *da terra definham.*

434. Aqui somos introduzidos a jogos de palavras que são típicos desse segmento. *bqq*, “esvaziar”, é seguido de *blq*, “devastar”. Não fica claro se Driver está certo quando argumenta dizendo que ambos são oriundos do radical *bq* biconsonantal original, “rachar” (*JTS* 38 [1937] 41,42).

435. É possível que “despojo” foi escolhido por causa de sua assonância com “vazia” (*bzz*, *bqq*). Então a linha é *hibbôq tibbôq hã'areš hibbôz tibbôz*. Delitzsch comenta que os imperfeitos Niphal são aparentemente vocalizados com um *o* (em vez de *a*) para aumentar ainda mais a assonância.

436. *'ml*, “murchar, enlanguescer”, significa perder a força (1Sm 2.5; Jr 15.9; Is 16.8; 24.7; Jl 1.12; cf. também 19.8; 33.9).

437. A LXX não tem o primeiro verbo do par nas duas primeiras linhas, produzindo “... definir ... definir ... devastar”. Aos ouvidos ocidentais, isso parece superior. Se fosse aos ouvidos orientais, a questão ficaria em aberto.

438. *m'êrôm 'am*, “os mais nobres do povo”, é uma frase inusitada, e a proposta é que se

5 *A terra está poluída debaixo de seus habitantes,
porque eles têm transgredido a lei.
Têm abandonado os estatutos
e quebrado a aliança eterna.*

6 *Por isso, uma maldição devora a terra⁴³⁹
e seus habitantes se mostram culpados.⁴⁴⁰
Portanto, os habitantes da terra são queimados⁴⁴¹
e o remanescente da humanidade é diminuto.*

7 *O vinho novo pranteia;
a videira definha;
todos os que se divertiam gemem.⁴⁴²*

8 *Cessa o som festivo dos tamboris;
silenciou o barulho dos casamenteiros;
cessa o som alegre da lira.⁴⁴³*

9 *Já não bebem vinho ao som de cântico;
A bebida fermentada é amarga para os que a bebem.*

10 *A cidade do caos⁴⁴⁴ está em ruínas;
a entrada de cada casa está fechada.*

11 *Nas ruas clamam por vinho.
Toda a alegria se apagou;
toda celebração foi banida da terra.*

façam duas emendas. Uma muda de 'am para 'im, "com", lendo "alturas (céus) com terra" (RSV). Mas, como Gray ressalta, não há autoridade contextual para ler "céus" aqui. A outra emenda teria *m^erōmē hā'āreš*, "lugares altos da terra", que se adequa muito bem. (Cf. LXX "os altos").

439. Note os sons repetidos: 'al-kēn 'ālā 'āklā 'ereš.

440. IQIs* tem *yšmw*, provavelmente de *šmm*, "despojar". Essa redação é corroborada pelo Targum, mas "culpados" parece seguir melhor o versículo 5.

441. A imagem de maldição é com frequência uma chama: 9.18 (Ing. 19); 10.16-19; 29.6; 30.27,28; 33.11-14. Cf. também Apocalipse 18.8-10,16-19.

442. 'nh, "gener", "suspitar", foi chamada por BDB uma palavra recente, mas, como Young observou, seu cognato ugarítico já aparece em 1350 a.C. (2 Aqht I:18).

443. Cf. 30.32; Amós 6.5 para "tamboril" e "lira".

444. *tōhū*, "caos", é uma palavra favorita de Isaías, ocorrendo onze vezes nesse livro e somente nove no restante do AT. Provavelmente seja usada para expressar a convicção de que somente Deus é Aquele que garante a ordem, não os ídolos. (Prevenção do caos é um tema majoritário na literatura mística.)

- 12 *Da cidade só resta desolação;⁴⁴⁵
sua porta está entregue⁴⁴⁶ a ruínas.*
- 13 *Assim será no meio da terra,
por entre os povos:
como quando uma oliveira é batida,
como a respiga depois que as uvas são colhidas.*
- 14 *Eles elevam suas vozes, gritam bem alto;
desde o ocidente aclamam a majestade do SENHOR.*
- 15 *Por isso no oriente glorificam ao SENHOR;
nas ilhas do mar, o nome do SENHOR, o Deus de Israel.*
- 16 *Desde os confins da terra ouvimos⁴⁴⁷ cânticos,
mas eu digo: Miséria⁴⁴⁸ minha, miséria minha!
Ai de mim!
Os traidores cometem traição;
com a traição os traidores cometem traição!*
- 17 *Pavor, cova e laço
os aguardam, habitantes da terra.*
- 18 *Será que aquele que fugir ao som de terror
cairá na cova;
e aquele que subir do meio da cova
será capturado pelo laço.
Pois as janelas das alturas se abrirão;
e os fundamentos da terra se abalarão.*
- 19 *Com certeza a terra será abalada;
com certeza a terra será abalada;*

445. Como Young ressalta, o fato de que o verbo é masculino, enquanto “desolação” é feminina, pressupõe que “desolação” é de fato um acusativo de estado (cf. GKC, § 118q).

446. Como no acadiano, quando o radical final de um verbo hebraico precisa ser duplicado, mas não é possível por causa de uma terminação vocálica, o radical precedente é duplicado; assim *yukkaṭ* de *kāṭaṭ*.

447. O plural “ouvimos” parece preparar o caminho para o conveniente “eu digo”.

448. O Targum traduz “mistério” em vez de “miséria”; e Gray afirma que o MT pressupõe “mistério”, visto que “miséria” seria *rēzī* ou *rāzōn* (10.16), não *rāzī* como aqui. Não obstante, como Young demonstra, a conexão com *lī* explica a vocalização aqui. Além do mais, “miséria” parece ser o contraste com *šēḥī*, “glória”, no versículo 16a. Se “mistério” fosse o certo, ele comunicaria a idéia de que o profeta está entristecido porque conhece o terrível curso dos eventos por meio dos quais o mundo e o povo de Deus partiriam antes do fim.

*com certeza a terra se fará em pedaços.*⁴⁴⁹

20 *A terra cambaleará como um ébrio,
oscilará como uma cabana.*

*Suas transgressões serão pesadas sobre ela
e cairá, não se erguerá mais.*

21 *Naquele dia acontecerá que o SENHOR punirá
nas alturas, as hostes das alturas,
e os reis da terra, sobre a terra.*

22 *Serão congregados num poço,*⁴⁵⁰
e encerrados numa masmorra.

Depois de muitos dias serão sentenciados.

23 *O que é de Prata será embaraçado,
e o que é Quente, envergonhado;
pois o SENHOR dos Exércitos reinará no monte Sião
e em Jerusalém, e em glória diante de seus anciãos.*⁴⁵¹

Os capítulos 24–27 têm sido com frequência denominados o Apocalipse de Isaías, uma vez que eles focalizam o triunfo mundial de Deus. Agora, porém, existe uma concordância geral de que o material não é realmente apocalíptico, mas mais corretamente definido como escatológico.⁴⁵² O interesse não está no triunfo fora do tempo, mas dentro do tempo. Tampouco é a imagem do arcano uma sorte de numerologia geralmente associada com o apocalíptico. Antes, o profeta está se movendo das declarações particulares dos capítulos 13–23 para a afirmação mais ampla, mais generalizada do senhorio de Deus na terra. Há um consenso emergente de que esses capítulos não podem ser entendidos independentemente, mas devem ser entendidos no contexto com

449. A LXX parece remover o ponto da divisão do versículo e reformular a frase final do versículo 19 no MT, como a abertura de seu versículo 20, porém as mesmas idéias estão presentes. O Targum muda a ordem das palavras, ou, mais provavelmente, em geral só usa vocabulário afim.

450. O MT tem "... prisioneiros reunidos num poço". Entretanto, nenhuma das versões antigas (LXX, Targum ou 1QIs*) tem "prisioneiros".

451. A LXX faz de *kābôd*, "glória", um verbo: "ele será glorificado". Não obstante, é também possível fazer do substantivo um acusativo adverbial: "gloriosamente, em glória" (cf. NIV).

452. Assim, por exemplo, G. W. Anderson, "Isaiah XXIV-XXVII Reconsidered", *VTSup* 9 (1963) 123; G. Fohrer, "Der Aufbau der Apocalypse des Jesajabuches", *CBQ* 24 (1963) 34,45. Cf. também Kissane, Scott.

os capítulos 13–23, como de fato aqueles capítulos devem ser entendidos no contexto destes.⁴⁵³ Esse ponto de vista é contrastado com uma posição anterior que se inclinava a ver os capítulos 24–27 como uma existência autocontida que poderia ser destacada do livro sem mudar muito a posição das idéias. Mas Delitzsch está realmente certo em sua escolha da figura de uma conclusão para descrever a seção. Ela resume os grandes temas do segmento precedente e os põe em contextos mais gloriosos. Como conclusão, os capítulos podem ser lidos por si, mas sua maior contribuição se dá dentro da peça como um todo.

APÊNDICE

Há uma grande variedade de opiniões sobre a data e autoria desses capítulos, associando todo o estilo do próprio Isaías e Deutero-Isaías a alguém no início do século 2º.⁴⁵⁴ Parte dessa divergência se deve à completa ausência de alusões a datas históricas no segmento. Numerosas tentativas foram feitas para identificar a sublevação da cidade, atingindo de Nínive em 609 a Babilônia por várias vezes a Samaria em 107 a.C.,⁴⁵⁵ mas nenhuma dessas conseguiu granjear aceitação, e a maioria dos escritores contemporâneos concorda que nenhuma cidade específica estava em pauta, mas que a “cidade” simbolizava o mundo. Por fim, é a teologia, especialmente as referências à ressurreição (25.8; 26.19), que tem levado muitos a optarem por uma data posterior ao século 7º.⁴⁵⁶ Não obstante, a tentativa de datar os materiais com base na teologia é extremamente frágil e às vezes traz dissabores.⁴⁵⁷ Estudos lingüísticos têm, igualmente, produzido muitos resultados ambíguos.

453. Ver Young, Delitzsch, Wildberger, Clements, Vermeylen, entre outros.

454. Sobre a primeira opção, ver Engnell, “Jesaja”, citado por H. Ringgren, “Style and Structure in the Isaiah Apocalypse”, *ASTI* 9 (1973) 112. Sobre a segunda, ver Delitzsch, Anderson. Sobre a terceira, ver Kaiser.

455. Ver Duhm. Essa posição tornou-se insustentável ante a descoberta de IQIs^a em Qunran e sua data anterior a 107.

456. Assim Gray, Delitzsch entre outros.

457. Note a evidência de M. Dahood de que a ressurreição pode ser mais uma parte do pensamento veterotestamentário do que anteriormente se cria (*Psalms*, AB [Nova York: Doubleday, 1970], III:xli-lii). Cf. R. J. Coggins, “The Problem of Isa. 24–27”, *ExpTim* 90 (1978–1979) 328–333, para uma crítica bem incisiva das várias “certezas” concernentes ao segmento.

Estudos recentes têm se inclinado a pôr-se em linha com a crítica da forma e a crítica redacional, enfatizando os estágios no desenvolvimento dos segmentos.⁴⁵⁸ Essa abordagem, por seu próprio método, nega a unidade literária dos capítulos, porém nada provê para a unidade temática, em que cada estrato foi formado pelo anterior. Partes dos capítulos 24 e 26 geralmente são colocadas no primeiro estrato, com hinos escatológicos vindo no segundo e/ou no terceiro estratos, e a maior parte do capítulo 24, vindo na fase final. Não obstante, esse amplo esboço cobre a extensão da correspondência. Os escritores variam amplamente em sua colocação de determinados parágrafos. Além do mais, há ainda estudiosos como Ringgren e Lindblom que declaram que os quatro capítulos são uma unidade literária, tendo o autor combinado diferentes formas numa cantata sobre o triunfo de Deus.⁴⁵⁹

Tampouco a diversidade está acima de tudo. Nos dez anos anteriores, dois estudantes de F. M. Cross, Paul Hanson e William Millar, argumentaram dizendo que esses capítulos, bem como os capítulos 56–66, surgiram em Judá durante o século seguinte ao regresso do exílio e são oriundos do conflito entre os que desejavam estabelecer a religião convencional e os que tinham uma visão mais escatológica.⁴⁶⁰ Com base nas complexas grades sociológicas e lingüísticas, esses estudiosos organizaram os materiais em suas supostas formas originais. Além disso, Millar, cujo interesse primário estava nos capítulos 24–27, buscou ver neles a recorrência dos quatro temas do motivo cananita do guerreiro cósmico: ameaça-guerra-vitória-paz. A menos que alguém esteja preparado para admitir um número maior de pressuposições, o caso de Hanson e Millar continua apenas interessante.⁴⁶¹

458. Assim Wildberger, Vermeylen, Kaiser entre outros.

459. J. Lindblom, *Die Jesaja Apokalypse, Jes 24–27* (Lound: Gleerup, 1938); Ringgren, *ASTI* 9 (1937) 107.

460. P. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadélfia: Fortress, 1975); W. Millar, *Isaiah 24–27 and the Origin of Apocalyptic*, HSM 11 (Missoula: Scholars, 1976). Cf. também O. Plöger, *Theocracy and Eschatology*, trad. S. Rudman (Richmond: John Knox, 1968).

461. Ver J. Oswalt, "Recent Studies in the OT Eschatology and Apocalyptic", *JETS* 24 (1981) 289-302, para uma resposta mais detalhada.

À luz do exposto supra, não se pode dizer que haja algo senão o esboço mais amplo de um consenso crítico sobre esse segmento. Ainda mais significativo, nenhum dos estudos leva a sério a presente forma dos materiais nem faz outra coisa senão a tentativa muito geral de ver relações entre as idéias como agora se apresentam ao leitor. Não obstante, é precisamente em sua presente forma que este segmento e o livro como um todo têm força. Essa falha deve continuar sendo um dos mais graves defeitos do moderno movimento de críticos. Não é necessário dizer que Isaías escreveu cada palavra desses capítulos precisamente nessa ordem para explicar o poder e glória deles. Sugerir, porém, que o documento pode ser melhor entendido antes de tudo pressupondo um grupo de pessoas desconhecidas que fizeram, de tempo em tempo, adições a uma idéia central, e então tentar decidir o que cada pessoa contribuiu, significa prejudicar a todos quantos desejam entender o significado e sentido do documento, bem como o próprio documento.

Como supramencionado, o tema predominante do segmento é o triunfo de Deus, não só *sobre* seus inimigos, mas *em prol* de seu povo. Nos capítulos 13–23, as nações atenderam à primeira chamada de atenção; aqui é Deus. O profeta quer deixar claro que Deus é o ator soberano no palco da história. Não significa que ele reage contra as nações, mas as nações é que lhe respondem. Assim a esperança de Israel não está nas nações da humanidade. Estas definharão num instante sob o sopro de Deus. Ao contrário, sua esperança está no Senhor, que é o dono das nações. Esse tema se desenvolve por meio de uma série de contrastes. Há o contraste entre a Cidade do Homem e a Cidade de Deus. Uma é humilhada, esquecida e destruída. A outra é um lugar de segurança, abundância e vida. Há também o contraste no cântico. Na cidade do caos, os bêbados festejam o que uma vez existiu, mas que agora jaz em silêncio. Ali em seu lugar vem dos confins da terra o cântico de Judá, um cântico acerca de um Deus que é bastante forte para salvar os desamparados, e bastante compassivo para redimir os pecadores.

Claramente falando, alguém pode dividir o segmento em dois subsegmentos: capítulos 24 e 25 e capítulos 26 e 27. No primeiro subsegmento, o maior enfoque está na cidade deste mundo, sua ruína (cap. 24), e a resposta a sua ruína (cap. 25). O segundo subsegmento se concentra

nos esforços de Deus em favor de seu povo. Um dos elementos maiores aqui é a admissão do desamparo por parte do povo (26.7-18). Ligado a isso está a convicção de que Deus é capaz e quer manifestar seu poder entre as nações e libertar seu povo delas [nações]. Dessa forma 27.12 e 13 formam o clímax dos capítulos 13–27, e levam o leitor a recordar as promessas do capítulo 11, que são concretizados pelos capítulos seguintes.

O capítulo 24 funciona como uma transição entre os capítulos 13–23 e 25–27. Faz isso ao generalizar as ameaças particulares dos capítulos 13–23. Aqui todas as nações do mundo são reunidas num único todo. Nem Babilônia, nem Damasco, nem Tiro estão sendo confrontados por Deus; agora é a própria terra (reiterado dezessete vezes) que se põe diante do tribunal do juízo. O capítulo também funciona num caráter transicional, focalizando a atenção em Deus, como nos capítulos 25–27. Ele é o único que determina o destino das nações por meio de sua relação com sua lei (24.1,3,5,14,21). Os elementos do capítulo parecem ser: versículos 1-6, a desolação da terra; versículos 7-13, o fim da pândega; versículos 14-16, alegria em Deus, tristeza na terra; versículos 17-20, fuga desesperada; versículos 21-23, o reinado do Senhor.

Os versículos 1-6 pintam um quadro central da destruição do mundo inteiro. A terra está sob maldição, porque seu povo quebrou as leis de Deus. Ninguém, desde as partes mais elevadas às partes mais inferiores, escapará à devastação; e assim no fim só o remanescente permanecerá. A linguagem se assemelha àquela amiúde aplicada a Judá, de modo que alguns comentaristas, tais como Kissane e Scott, sustentam que *'ereš* aqui deve ser traduzido por “a terra” (de Judá), em vez de “o globo terrestre”. Não obstante, em adição ao paralelo com *tēbēl*, “mundo”, no versículo 4, o teor inteiramente universalista da linguagem argumenta em prol de uma referência à terra toda. Assim sendo, a aplicação da terminologia judaística é uma indicação de que o profeta vê o tratamento divino com Judá e Israel, bem como as expectativas sobre eles, como sendo o modelo para seu tratamento com o mundo inteiro (cf. Rm 1–3).

1. Eis que o SENHOR está para expressa o senso de imediatismo do profeta pelo uso de *hinnēh* mais o participio (cf. 3.1; 17.1; 19.1; 30.27). Talvez o agora arcaico “no ponto de” capte algo do sentido. Se os eventos se concretizarão ou não no momento seguinte, eles *poderiam* se

concretizar. Esse tipo de espera é difícil de ser mantido, contudo ele é uma parte integrante da expectativa bíblica. Somente um Deus cujo controle da história é tão completo, que poderia manter tudo enfiado no momento seguinte, é digno de ser adorado (Mt 3.1; Mt 24.45-51; 2Pe 3.3-10). As nações prolíficas e astutas não são a realidade última; Deus é. Assim ele é o único a quem devemos focalizar.

Embora os habitantes tenham pecado, a *terra* também experimentará os resultados. Em convulsões semelhantes ao Dilúvio, a face da terra será devastada e transformada; a população ficará tão reduzida, que o mundo parecerá vazio. Não é fácil saber quão literalmente essas palavras se cumprirão, mas, na atualidade, com as ameaças de catástrofes ecológicas e nucleares, não é difícil imaginar um cumprimento bem literal, e um que de fato será o resultado da ganância e cobiça humanas.

2. Nesse versículo, apresenta-se uma série extensa de paixões, cujo propósito é mostrar que posição, riqueza e poder não são de especial significação aos olhos de Deus (1Sm 16.7). Esse ponto está diretamente em harmonia com um dos temas centrais do livro: o orgulho humano e Deus não podem coexistir. Por isso o sacerdote, o senhor ou a senhora, a pessoa rica não estarão em melhor condição na última hora do mundo do que os que nada possuem. A única coisa que conta é a retidão aos olhos de Deus (Fp 3.9).

Diversos comentaristas argumentam dizendo que a falta de referência a um rei é a evidência em prol de uma data pós-exílica. Entretanto, Oséias 4.9, que é freqüentemente referido como a inspiração desse versículo, não faz nenhuma menção de um rei, e Oséias é indubitavelmente pré-exílico (cf. Skinner e Cheyne).

3. A totalidade da destruição visualizada é sublinhada pelo uso de infinitivos absolutos para enfatizar os verbos principais. Aqui, juntamente com o esvaziamento, como no versículo 1, há espólio. Isso uma vez mais pressupõe que o fim do mundo não será meramente natural. Guerra, opressão e ganância também terão sua parte. Ao mesmo tempo, deve-se afirmar que o escritor está mais preocupado com imagens do que com lógica. Ele quer seus ouvintes para pintar a terra prolífica e abundante como um monturo abandonado, quando Deus tiver terminado com ela. Precisamente como ela ficará não parece ser sua preocupação primordial.

Para o profeta, tudo isso é certo por uma única razão, e somente uma razão – Deus falou. Embora esta seja uma frase freqüente em Isaías, sua importância não pode ser exageradamente enfatizada. Ele cria num Deus que pôde comunicar sua verdade e sua vontade com clareza. Ele não só cria que ele *podia*, mas que o *fez*.⁴⁶² Com isso o profeta podia fazer afirmações plenamente dogmáticas que repousassem num só apoio – Deus falou. Onde a Igreja moderna é anêmica e desamparada, isso porventura não se deve ao fato de não mais termos as convicções dos profetas?

4-6. Nesses versículos, o profeta desenvolve ainda mais suas imagens de desolação, e ao fazer isso explica mais plenamente as causas da desolação. Aqui o quadro é de uma estiagem, quando a terra fica ressequida e o povo se põe a lamentar. Parece provável que os matizes do culto da fertilidade estão em vista aqui com sua perpétua indagação: “Quando vamos ter chuva?”. Como nos dias de Elias, uma nação ou mesmo o mundo que tenta manipular seu ambiente a fim de suprir suas necessidades, simplesmente vai garantir que suas necessidades jamais serão satisfeitas (IRs 17.1). Um dos aspectos do culto de fertilidade era o lamento pela deusa vegetação morta (1Rs 18.26,28,29; Ez 8.14; Zc 12.11). Pensava-se que a falta de chuva era uma indicação de que a Morte já havia vencido a Vida. Mas o conceito bíblico não tem nada a ver com uma luta cósmica entre a Vida e a Morte. Se a desolação sobrevém à terra, ela provém do mesmo Deus que também dá a abundância. A luta está no coração dos seres humanos, e ela não passa do resultado do orgulho ou da confiança. O orgulho que diz, “Eu mesmo darei um jeito”, recebe de suas mãos a seca. A confiança que diz, “Confiarei e esperarei nele”, recebe abundância.

4. Uma vez mais, a linguagem do versículo parece cuidadosamente estruturada com uma profusão de labiais, *alephs* e (fem.) *hes*. A repetição de *definhar* e *devastar* também contribui para a assonância envolvida. Alguém só tem que estudar os relatos de estiagens recentes para recordar com vivacidade o quanto os próprios seres humanos estão longe de ser independentes. Isso se dá tanto na esfera espiritual como na física. Talvez seja nesse sentido, e em linha com o versículo 2, que

462. Cf. 1.2,20; 16.13,14; 21.17; 22.25; 25.8; 37.22; 39.8; 40.25; 46.11; 48.15,16; 58.14.

a frase final vem a propósito. Naquela estiagem universal, inclusive os nobres e poderosos da terra serão afetados. A independência de ninguém ficará imune.

5. A terra está poluída conta com uma tonalidade bem moderna. O pecado tem seu método de tornar as coisas imundas. Isso não equivale dizer que as funções corporais que produzem poluição ambiental sejam pecaminosas. Não obstante, a recusa de pôr em ordem sua própria casa é. Tal comportamento pressupõe que sua própria conveniência é tudo o que importa, e tal atitude provém da essência do pecado. Tais tipos de poluição nos são óbvios, porém há outras maneiras nas quais o pecado polui nosso ambiente. O ódio polui da mesma forma que o faz a desonestidade. Ambos, tão certo como muitos fosfatos ou muitas águas de esgoto, criam um cenário no qual a vida humana não pode continuar. Isso se dá porque há leis espirituais que são tão rígidas quanto as físicas. E como as leis físicas, não as quebramos, apenas nos chocamos contra elas. Daí o amor, a alegria, a paciência, etc. (Gl 5.22,23) não são desejos, são necessidades, caso queiramos que a vida humana tenha duração.

Isaías, assim, está usando a lei justamente como Paulo a usa em Romanos 1-3. Não tanto a lei revelada dos judeus, embora os princípios sejam os mesmos. Antes, são os princípios fundamentais do comportamento humano que são tão acessíveis e tão necessários como os princípios elementares da física. Se as pessoas reconhecem ou não tais princípios, viver de alguma outra forma que não esteja em harmonia com eles por fim nos destruiria, como a história de inúmeras civilizações arruinadas deve nos ensinar. Daí, embora a *aliança eterna* tenha referência à aliança com Noé em Gênesis 9.1-17, com sua proibição de derramar sangue,⁴⁶³ sua referência mais ampla é à aliança implícita entre o Criador e a criatura, na qual o Criador promete vida abundante em troca de a criatura viver em consonância com as normas estabelecidas na Criação.

6. Uma parte das antigas alianças do Oriente Próximo era a seção sobre bênçãos e maldições: bênçãos para a guarda da aliança e maldi-

463. Cf. também Gênesis 4.10; Números 35.33; Deuteronômio 21.1-9; Jó 16.18; Salmo 106.38. Mas, como Kissane ressalta, não é simplesmente derramar sangue que contamina a terra, mas também o culto dedicado à criatura; cf. Jeremias 3.1,2,9; 16.18; Ezequiel 36.17,18.

ções para a quebra da mesma (cf. Dt 27–28). Assim o escritor, aqui, tendo asseverado que os habitantes da terra deixaram de observar a aliança, parte para a lógica: “portanto, a maldição consome a terra”. Este não é um castigo arbitrário da parte de Deus, bem como nem a difteria, nem o tifo são castigos oriundos da poluição que alguém causa na água potável. Essa é uma consequência natural (Gn 3.17). Assim também, a culpa, quando a resposta interior falha. A culpa está no mundo, porquanto as pessoas do mundo habitualmente quebram a aliança divina. Essa é uma parte da explicação para a culpa neurótica. Ainda que não se possa apontar com precisão uma falha pessoal específica, contudo nos sentimos culpados. Por quê? Não se pode pôr a responsabilidade na imundícia do ambiente promiscuo ou pobre. De onde viria a culpa? E por que a mesma persiste em face de um determinado ataque contra ela como uma emoção negativa? Nada pode remover o senso global do fracasso humano a não ser o próprio Deus (Sl 34.23 [Ing. 22]; Is 4.2-4; 53.12; Zc 3.9; 13.1; 2Co 5.18-21). Mas se as pessoas não receberem seu perdão, ou por insistir que não são culpadas, ou por crer que podem expiar a si mesmas, então não há outra alternativa senão que arquem com suas próprias consequências. Daí ser a terra ressequida como um deserto e o povo reduzido a um punhado. Ilustrações desse efeito do pecado no mundo e em sua população estão à nossa disposição. Os efeitos desastrosos da Guerra dos Trinta Anos esgueiraram-se por toda a Europa ao longo de um século; e, mais recentemente, a 1ª Guerra Mundial ceifou as vidas de quase dois milhões e meio de pessoas. Nosso pecado polui nosso ambiente a ponto de ele não mais poder manter-se sem que comece a destruir a vida (13.11,12).

7-13. Esses versículos são unificados pela recorrente menção de vinho e ceifa (7,8,9,11,13). Tradicionalmente, a colheita de uvas constituía um período de alegria e hilaridade. Quando as uvas chegavam à fase final, o exaustivo trabalho de verão terminava e havia tempo para um pouco de entretenimento, corroborado pelo vinho novo, antes de se iniciar a aradura e o plantio. Entretanto, se a colheita era mirrada, esse período se fazia notório pela ausência da habitual hilaridade (cf. Jl 1). Isaías esboça esse quadro aqui. Provavelmente a imagem da seca nos versículos 4-6 sublinhe o pensamento. Ao menos, o versículo 6 usa a mesma linguagem do versículo 4. Daí, no lugar de um mundo feliz,

abundante, auto-suficiente, o profeta nos mostra um mundo no qual cessou o entretenimento. Assim será sempre o caso quando a alegria depender do álcool e de bênçãos materiais. A gargalhada sempre contém em si um predicado artificial, pois quem sabe quão subitamente ela termina? À guisa de contraste, os capítulos 25–27 falarão de canções que não carecem de álcool nem recorrem às colheitas para emprestar-lhes sua cadência. Sua alegria mana da mais profunda dependência: confiança num Deus cuja graça jamais falha.

7. vinho novo era, na prática, o suco fermentado das uvas recém-esmagadas. Às vezes fazia paralelo a “vinho”.⁴⁶⁴ Aqui, contudo, faz paralelo com *videira*, e isso pressupõe que pode ser uma referência às próprias uvas. E assim lemos que videiras e uvas, concomitantemente, adquiriram um aspecto de lamentável definhamento. Não haverá nelas nenhuma gota de suco! Em vez de pilhérias irreverentes e gargalhadas estridentes, só se ouve suspiros e gemidos. A expressão “bom de coração”, que subentende embriaguez (cf. Et 1.10), pressupõe que os *de coração alegre*, aqui, implicam a mesma coisa.

8. Esse versículo comunica o quadro de uma grande cidade moderna durante o que seria Mardi Gras, ou Carnaval, ou Oktoberfest. Mas em lugar das multidões apinhadas, das músicas e das danças, tudo jaz em silêncio. Note os verbos: “cessa... extingue... cessa.” Quando os juízos de Deus sobrevêm à terra, todos os nossos preparativos festivos desaparecem. Os que dependem de seus próprios recursos de alegria não encontrarão nenhum. (Cf. 13.20-22; 22.1-4; 32.12-14.)

9. O ato de beber não visa à alegria. Seu único propósito é o esquecimento, e a experiência de quem bebe é amarga. E esse será sempre o caso quando algo não mais visa a si mesmo, mas o efeito que ele traz.

10-12. O foco agora muda da bebida para a cidade na qual ocorria o conclave festivo. Em vez de uma metrópole radiantemente iluminada e jovial, subsistem apenas ruínas silenciosas. No lugar de ribeiros de vinho, persiste a sede. A Cidade da Terra está desolada. É só pensar nas cidades totalmente desertas de Angkor Wat no Camboja ou Machu Picchu no Peru para imagens visuais do que o profeta está retratando numa escala mundial. Ele não indica a causa imediata da desolação. Talvez a

464. Ver Miquéias 6.15; cf. Oséias 4.11; ver também, em ugarítico, 2 Aqht VI:7.

primeira idéia seja de uma atividade militar. Entretanto, não se faz nenhuma menção disso, e outras causas, tais como praga ou fome, são igualmente possíveis.⁴⁶⁵ Em qualquer caso, é importante reconhecer que o escritor não está tão preocupado em elaborar uma afirmação lógica quanto em criar uma impressão – uma impressão de um mundo lúgubre, desconsolado, despovoado e em ruínas.⁴⁶⁶ Tentativas de reorganizar ou criticar os elementos do quadro sobre outras bases só podem fazer mal e anular seu impacto.

10. A cidade do caos poderia descrever condições anteriores ou posteriores ao juízo divino. De um lado, poderia expressar a idéia de que a Cidade do Homem⁴⁶⁷ sempre fora um lugar de desordem e confusão, um lugar de revolta contra a ordem divina (v. 5; Gn 1.2).⁴⁶⁸ É indubitável que uma cidade em festa apresenta tal quadro. Agora ela jaz em silêncio de solação. Por outro lado, é também possível que a cidade tenha se tornado caótica na destruição; ela foi reduzida ao caos, um monte de ruínas impossibilitada de nutrir vida (34.11; cf. também Dt 32.10; Sl 107.40). Mas é também provável que ambas as idéias estejam em pauta. Como diz Delitzsch: “Visto que a destruição da harmonia da ordem divina era sua essência, a destruição de sua existência e a precipitação de volta ao caos dos princípios ancestrais serão seu fim”.

465. Gesenius, crendo que o versículo 10 descreve resultados de uma conquista militar, tomou o versículo 11 como sendo uma intrusão (de Jl 1), porque os habitantes de uma cidade conquistada teriam coisas mais graves em que pensar do que a mera ausência de vinho. Kissane também põe o versículo 11 depois do 9. Ele não explica como, se essa era a ordem original, o versículo 11 foi parar na posição atual. Kaiser vê a seca como a causa da despovação.

466. Cf. o mundo de Charn em C. S. Lewis, *The Magician's Nephew* (Nova York: Macmillan, 1955).

467. Como já se mencionou, este estudo conclui que nenhuma cidade específica está em pauta aqui. A mescla de identificações apresentadas parece corroborar esse ponto de vista. W. Millar (*Origin*, pp. 20-117) e P. Hanson (*Dawn*, p. 314), mais recentemente têm argumentado em abono de Jerusalém; esse argumento, porém, depende da teoria de que um grupo de visionários dissidentes, durante o período pós-exílico, viu Jerusalém contaminada pelo partido “hierocrático” ora no comando (derivada de Plöger, *Theocracy*, pp. 111-12). Entretanto, a presente forma do texto argumenta conclusivamente que essa cidade representa o mundo (cap. 24 é a conclusão dos caps. 13-23) e não é meramente um produto da luta judaica (como nota Plöger, p. 56).

468. O uso de “caos” para descrever os ídolos pareceria corroborar essa interpretação. Existe a Cidade de Deus e a cidade do caos (cf. 1Sm 12.21, 's 41.29).

cada casa está fechada pode ser interpretado de duas maneiras, ambas bem apropriadas ao contexto. É possível que os entulhos da cidade quase abandonada bloqueiem o acesso à maioria das casas; ou é possível que os poucos habitantes restantes, sem um exército ou defesas, tenham se encerrado nelas. Em ambos os casos, o quadro é bem claro. Em vez de uma cidade jovial, viva e com estandartes hasteados, com suas ruas apinhadas de multidões ridentes, passando de casa em casa para uma bebida de cortesia, está toda vazia e desmoronada, com as portas hermeticamente lacradas.

11. Um grito por vinho não está fora de propósito nesse contexto. A referência agora é à hilaridade alcoólica desaparecida.⁴⁶⁹ Onde houve abundância de vinho, agora nada mais existe, e os que desenvolveram dependência enfrentam uma desesperadora dificuldade.

Toda a alegria se apagou se adequa muito bem ao quadro em sua evocação da mudança de brilho, cores faiscantes, para o aspecto tenebroso. Não obstante, tanto a LXX quanto o Targum parecem apontar para o radical 'br, "passar o tempo", como sendo o original, e não 'rb, "ficar escuro".

12. Tudo o que resta da cidade é desolação. Inclusive os portões pelos quais passavam as multidões aglomeradas estão caídos em monturos.

13. Assim será assinala uma afirmação conclusiva a parte do poema. Até esse ponto, os perfeitos proféticos estiveram em uso, indicando a finalidade do juízo por vir. Agora aparecem os imperfeitos para caracterizar o fato de que esses eventos são ainda futuros. Naquele dia, o destino anteriormente predito para Israel (17.6) sobrevirá a todos os povos. O mundo se assemelhará a um pomar de oliveiras ou a uma vinha depois da colheita. Como só uns poucos feixes ou um pequeno aglomerado de pequenas oliveiras permanecem, assim será para o mundo. Fora de toda sua plenitude, só uns bocados e pedaços ficam. Esse é o destino de um povo ou de um mundo que se recusará a reconhecer que a terra está cheia da glória de Deus, não da nossa.

14-16. Essa passagem enigmática tem produzido resmas de comentários, porém, com bem pouco acerto. Que tal desacerto se estende a

469. Kaiser diz que o grito será provocado pela memória de tempos passados.

um passado bem distante é evidenciado pela diversidade da LXX, do Targum, do MT e de cada um dos outros. Parece evidente que as redações destas últimas versões resultam de tentativas para explicar o que eles viram de tão incompreensível no texto. Embora sua confusão nos seja confortante por sabermos que não estamos sozinhos, isso não ajuda muito. Aqui só podemos fazer suposições gerais quanto à maneira como os versículos podem funcionar nesse contexto e deixar questões detalhadas sem conclusão.

Possivelmente, os versículos 14-16a são a resposta dos oprimidos ante as notícias da destruição da “cidade do caos”, o poder mundial (cf. 14.4b-8). A natureza abrangente desse cenário parece corroborar a hipótese. Essas pessoas reconhecem que o Senhor é o responsável por seu livramento e rendem-lhe a glória devida a seu nome (cf. 9.1-4 [Ing. 2-5]; 12.4-6). O profeta, porém, não pode ainda aliar-se à jovialidade. Sua visão está ainda saturada da visagem do mal mundial que caminha para um final violento. Se essa é a interpretação correta, então sua resposta se assemelha à do capítulo 1, onde ele se recusa a participar do que estava saturado de falso entretenimento. Eis aqui o culto genuíno, e, embora saiba que ele virá, também está consciente da interminável onda de traição humana que precede aquele dia (cf. também 15.5; 16.9,11; 22.4, e o comentário sobre essas passagens). Se essa interpretação é correta, então o segmento aparece aqui como uma interrupção momentânea nas multidões. Como a música dos ébrios da cidade do mundo se silencia, ao leitor se propicia um vislumbre momentâneo de outro tipo de celebração musical, o qual começou antes do nascimento do mundo e continuará sempre, enquanto o mundo for apenas uma memória.

14. Eles elevaram suas vozes suscita a questão da identidade dos sujeitos visto que *eles* é enfatizado em hebraico. Os que tomam o versículo 13 como parte deste segmento (p.ex., Young e Scott) tendem a tomar os sujeitos como o remanescente mencionado naquele versículo.⁴⁷⁰ Mas é igualmente provável que nenhum sujeito definido esteja em pauta, sendo o fato de cantar mais importante do que a identidade dos cantores. Em qualquer caso, a ênfase sobre “eles” parece estar em contraste com o “Eu” do versículo 16.

⁴⁷⁰ Gray, Skinner, Kaiser, Wildberger, entre outros, tomam os cantores como sendo judeus. Kissane, Young e Clements favorecem uma representação mais ampla.

a **majestade do SENHOR**. A palavra usada é *gā'ôn*, o que o profeta peremptoriamente condena na humanidade (13.11,19; 14.11; 16.6; 23.9; 28.1,3). A razão por que ele a condena é por causa de sua inadequação. Somente Deus é verdadeiramente exaltado, e até as nações do mundo reconhecem que estão condenadas a humilhar-se diante de sua majestade (2.10,19,21). Quando, porém, reconhecerem a verdade por meio de seus juízos, ele pretende partilhar sua majestade com elas (60.15).

no ocidente (lit. “desde o mar [Mediterrâneo]”) pode indicar Israel, o lar dos judeus, e que os cantores convidam o resto do mundo para juntar-se a eles. Não obstante, é mais provável que seja a linha inicial de uma declaração da universalidade do cântico.⁴⁷¹ Ele se estende desde o ocidente até o oriente, e até as ilhas do mar (42.4,10; 51.5; 59.18,19; Sl 96.1-13; 97.1,6; 98.2-4).

15. no oriente (lit. “nas luzes”) tem sido tomado no sentido de “terras de luz”, e daí o oriente, porém é o único uso, e assim abre a questão.⁴⁷² Se a interpretação é correta, os povos de um extremo do mundo estão sendo convocados a juntar-se aos de outro extremo até que o cântico ressoe nas fronteiras das próprias ilhas. O conteúdo do cântico será a glória do caráter (*nome*) do Deus de Israel. Não é seu rótulo ou título que é tão maravilhoso, mas que ele é o Criador, Juiz, Redentor e Senhor. Como tal, ele é digno de louvor perene (Ap 4.8–5.13).

16. A descrição da extensão geográfica da celebração atinge seu clímax na frase **os confins** (a asa) **da terra**. Em outro lugar, o termo é plural (11.12; Ez 7.2; Jó 37.3), quando usado dessa forma, mas o sentido é o mesmo: a margem externa, a orla do mundo (cf. Fp 2.9-11).

O Justo é tomado aqui como uma referência a Deus com base no contexto; nos dois versículos anteriores, é a glória do Senhor sendo cantada. Ao mesmo tempo, os argumentos de Delitzsch de que seria Israel não podem ser descartados levemente. Esses argumentos são que *šēḥî*, “glória, beleza”, em outro lugar é dom de Deus a seu povo (4.2; 28.5), não um atributo dele, e que, embora o povo seja chamado

471. Gray pensa que a Diáspora do ocidente e do oriente estão sendo cantadas, e que o profeta, um palestino, é mais cauteloso.

472. Cheyne sugere que se emende a *bā'îym*, “ilha” (cf. BHS), e então vê um ritmo ascendente com a linha seguinte. A LXX omite completamente a frase, e o Targum parafraseia “quando a luz vem aos justos”.

“os justos” (3.10), Deus não é destituído de algum qualificativo adicional. Entretanto, embora seguramente seja coerente que as nações cantem o que Deus tem feito a seu povo (60.2,3; 62.2), ambos são argumentos com base no silêncio, e à parte de outra evidência não teria mais valor que o contexto.⁴⁷³

Eu, porém, digo: Miséria minha... Essa tradução aceita que há um contraste em pauta entre o que *dizem* nos versículos 14-16a e o que o profeta diz no versículo 16b. Gray está certo ao dizer que normalmente esperaríamos que *wa'ānî*, “Eu, porém”, precedesse o verbo numa antítese como esta, mas dificilmente é possível fazer uma regra inquebrantável sobre o tema.⁴⁷⁴ A menos que algum contraste esteja em pauta, a presença de *hēm̄mâ*, “eles”, no versículo 14 seria inexplicável. Além do mais, se *rāzî* aqui significa “pobreza”, parece haver um contraste com *šēbî*, “abundância”, na linha anterior.

Em resposta aos cânticos de louvor que ele viu ocorrendo no futuro, o profeta diz:⁴⁷⁵ “Mas, e quanto aos eventos?”. Essa experiência é familiar à de Daniel em sua perplexidade ante o portento de suas visões (Dn 7.28; 8.27), pois ele viu não meramente a vitória final, mas tudo o que conduziria a ela. Assim, em vez de glória e abundância, ele experimenta miséria e ais.

Os traidores. Utilizando-se da propensão do idioma hebraico para cognatos acusativos por intermédio de sua estrutura com *raízes*, o profeta insiste na feiura do que vê. As cinco palavras seguintes, “Ai de mim”, provêm todas da mesma raiz, *bgd*, que contém a idéia de espólio por meio da fraude. O caráter explosivo das consoantes empresta um som insistente que reforça a idéia da afirmação. Antes que o martelo faça ecoar seu impacto pela última vez, quanta traição, quanta pilhagem brutal aconteceria? Nesse sentido, como em tantos outros, o povo hebreu tem representado todos nós. Com quanta freqüência seriam ainda despojados: pelos gregos, romanos, bizantinos, árabes, espanhóis, rus-

473. Assim também RSV, NIV, Clements.

474. Cf. 1 Reis 3.11, *w'esā'altā*, “mas você perguntou”. É possível que o contraste no tema não seja tão importante para o escritor como o contraste no conteúdo.

475. Note o verbo perfeito, que leva alguém a deixar a visão e voltar à narrativa passada. Isaías nos conta qual foi sua resposta, quando inicialmente teve a visão. (Cf. Ap 1.10; 4.1; 5.4; etc.)

sos, alemães. Tampouco têm sofrido sozinhos. Aliás, eles têm representado milhões de outros. Relanceando um pouco disso, quem não gritaria: “Ai de mim”?⁴⁷⁶

17-23. No segmento final do poema, o escritor reverte a uma descrição do juízo que sobrevirá à terra antes que a glória do Senhor, sugerida nos versículos 14 e 15, seja plenamente contemplada. O segmento se divide naturalmente em duas partes: versículos 17-20 e 21-23. Na primeira parte, toda a ênfase está posta nos cataclismos a serem sofridos na terra. A diversidade de imagens pressupõe uma vez mais que o profeta não está tão interessado num quadro lógico e literal quanto está em criar a impressão de um mundo estável e predizível que continuava completamente enviesado, para o horror daqueles cuja única estabilidade está neste mundo. A segunda parte expande o quadro por todo o cosmos. O problema da terra é a rebelião (v. 20), e por isso o Senhor, contra quem a rebelião é dirigida, vem para julgar. Sua ação é dirigida contra os mais poderosos de toda a criação, com o resultado de serem eles lançados nas profundezas (2.12-17; 5.14-16; 14.4b-21). No final, somente Deus reinará. Uma vez mais, alguém poderia indagar até que ponto a intenção do profeta deve ser considerada literalmente, ou se ele estava usando linguagem poética para formular uma tese teológica. Se for este último, como suspeito ser o caso, algumas das teses extensamente técnicas do significado da “hoste do céu” (ver adiante sobre v. 22) podem estar fora de propósito. O resultado é que nenhuma grande nação ou povo está no topo da criação. Somente Deus está. Essa é a mensagem dos capítulos 13–23, e ela é conduzida a um ponto conclusivo nesses três versículos.

Praticamente, todos os comentaristas crêem que os versículos 21-23 não foram escritos pelo autor dos versículos 17-20 (Duhm acreditava que originalmente eram parte de 25.6-8). Entretanto, atualmente há uma crescente consciência de que formam uma conclusão bem adequada aos versículos anteriores. Millar comenta dizendo que o versículo 20 faz uma conclusão bem incompleta, enquanto Kaiser acredita que os versículos 21-23 nunca tiveram existência independente, mas que foram escritos por um redator como uma conclusão.⁴⁷⁷

476. Young habilmente cita Romanos 9.2,3 como exemplo de tal empatia.

477. Millar, *Origin*, p. 35 n. 2. Cf. Wildberger, Clements.

17,18b. Uma vez mais, com profunda assonância,⁴⁷⁸ Isaías insiste sobre o destino daqueles cuja confiança está posta na terra. Não existe confiabilidade na terra, ou, ao menos, nos habitantes da terra; somente traição (v. 16). Como resultado, terror é o que tais pessoas aguardam, o terror de saber que a vida é uma série de tramas das quais não há como finalmente escapar. Este é um tema freqüente na Escritura.⁴⁷⁹ Isso se dá porque os escritores concordam que somente um compromisso com o Deus vivo, onipotente, designador, transcendente é que pode dar sentido à vida. Qualquer outro compromisso é falso e, como tal, termina em morte. O que pode ser mais terrível do que darmos um suspiro de alívio por haver alguém escapado de um poço, e no exato momento descobrirmos que o indivíduo se encontra em situação pior? No entanto, é isso mesmo que aguarda todos quantos não fugirem para o único refúgio – Deus (SI 56.9-12 [Ing. 8-11]; 91.1-6; Is 33.18; 54.14).

18c-20. Aqui, numa série de imagens da terra forte e segura, revela-se uma terra acabrunhada, alquebrada, cambaleante e, finalmente, em total colapso. A terra não é capaz de suportar a totalidade da traição perpetrada em sua superfície – traição entre si e traição em relação a Deus (24.5,6).

A imagem inicial é extraída de Gênesis 7.11, onde as janelas do céu se abrem para liberar o terrível peso de água sobre a terra com o fim de lavá-la de suas transgressões. Aqui, o uso de “peso” (*mārôm*)⁴⁸⁰ para o céu pressupõe que o propósito primário do profeta não é predizer outro dilúvio, mas, em conjunção com “fundamento” (parte mais baixa), falar da destruição da normalidade, tanto acima quanto abaixo, isto é, de todos os lados. Uma vez mais, a literalidade demasiada não é justificada, como se o peso da água de certa forma abalasse os fundamentos.

19. Uma vez mais, o impacto da linguagem é usado para sua maior completude. Em três dísticos de três palavras cada um, a repetição de som, palavra e idéia é usada para fazer o pensamento triplicadamente enfático.⁴⁸¹ Este mundo não é o lugar onde se deve depositar a máxima

478. A linha inicial do versículo 17 é *paḥaḍ wāpaḥaḍ wāpāh*.

479. 2 Samuel 22.6; par. Salmo 18.6 [Ing. 5]; Salmos 64.6 [Ing. 5]; 106.36; 124.6,7; Jeremias 48.43,44; Lamentações 3.47; Amós 5.19; Jó 18.5-11; 22.10.

480. Ver também 32.15; 33.5; 57.15; 58.4.

481. Lit. “quebrada está quebrada a terra, fragmentada está fragmentada a terra, abalada está abalada a terra.”

confiança. O escritor do livro do Apocalipse apresenta uma idéia semelhante usando imagem semelhante em 6.12-15, etc.

20. Duas imagens adicionais de insegurança são usadas aqui: o ébrio (29.9; Sl 107.27) e a cabana (1.8). Como o ébrio, cambaleando de um poste a outro, ou como o telhado temporário de galhos e folhas sendo arrebatados por um forte vento, o fim da terra é claro: colapso total. Não importa o que alguém creia sobre as origens da terra, ninguém crê que este planeta tenha uma duração infinita. Ele está correndo célere para o fim, tão célere que a humanidade maneja armas nucleares da mesma forma que maneja qualquer outra arma que já se desenvolveu. Daí, a questão para cada ser humano é se há algo ou Alguém infinito a quem podemos recorrer quando cair esse galho no qual estamos nos apoiando, como um dia acontecerá. Quem se apoiaria num bêbado ou confiaria num telhado para proteger-se de uma tempestade glacial?

21. Naquele dia é usado uma vez mais para expressar a convicção do profeta de que toda a história caminha para aquele ponto – um ponto no qual o justo será galardoado e os ímpios, castigados.⁴⁸² Ele não espera meramente um giro da roda até que tudo esteja certo novamente.⁴⁸³ Aliás, é questionável se a interpretação hebraica do cumprimento da promessa ainda permitia ao crente nutrir a idéia de um retorno ao passado.⁴⁸⁴ Em vez disso, ele olha para o tempo ainda por vir quando todas as linhas divergentes da experiência se enfeixarão numa só mão – a mão do Senhor. Naquele dia ele virá como o comandante a inspecionar suas tropas e endireitar todas as coisas.⁴⁸⁵ Os que tinham se erguido contra ele em louca rebelião serão lançados na ignomínia.

as hostes das alturas é uma expressão usada tanto para as estrelas (Jr 33.32; Ne 9.6) quanto para o panteão pagão, visto que os deuses eram freqüentemente identificados com as estrelas (p.ex., 2Cr 33.5). Na parte mais remota do AT e tempos intertestamentários, o panteão, como as hostes do céu, estava integrado no pensamento hebraico como sendo os anjos rebeldes que vieram constituir as potestades espirituais

482. C f. 4.2; 11.10; 17.7; 19.23; 25.9; 26.1; etc.

483. Contra M. Eliade. *Myth and Reality* (Nova York: Harper & Row, 1963), pp. 64-66.

484. Cf. von Rad. *Old Testament Theology*, II:108-109. Cf. também Isaías 48.6-8.

485. Assim *pāqad* pode significar “visitar, determinar, reprovar, fortalecer”, porque se refere à vinda do oficial comandante.

na guerra contra Deus e contra seu povo.⁴⁸⁶ Era também entendido que certos anjos estavam designados como patronos das nações.⁴⁸⁷ Se o escritor tinha algum ou todos estes em mente não fica claro. O uso de *alturas* para os céus pressupõe que essa terminologia é principalmente usada para comunicar a inimizade implacável de Deus contra tudo o que se insurge contra ele, seja uma estrela no céu ou um rei na terra (cf. 34.4,5). Embora uma estrutura simbólica mais envolvida da sorte supramencionada certamente seja possível, nada no contexto a demanda, e muito do contexto pressupõe que a imagem foi escolhida primariamente por seu impacto.⁴⁸⁸

22. Todos quantos se têm exaltado contra Deus podem esperar ser lançados ao pó, justamente como todos aqueles que se recusam agir segundo a lei natural, podem esperar arcar com as conseqüências. O curso escolhido tem certos resultados naturais. Por isso os grandes da criação vão direto para o poço e para a masmorra (14.17). Esse quadro, como aquele da hoste celestial, foi desenvolvido em infíndos detalhes nos últimos tempos (2Pe 2.4; Ap 9.2,11; 17.8). A frase final parece pressupor uma prisão temporária até que chegue o juízo final.⁴⁸⁹ Talvez o quadro seja o de uma rebelião sendo debelada, com os rebeldes sendo lançados na prisão enquanto o conflito prossegue, o qual será mantido até que o rei finalmente esteja no controle e tenha tempo para fazer um juízo ponderado.⁴⁹⁰

23. Quando a plenitude da glória do Senhor for vista, as coisas mais esplendorosas que o mundo conhece – o sol e a lua – penderão suas frentes envergonhadas (60.19; Jl 3.15; Zc 14.7; Ap 21.23; 22.5). As qualidades pitorescas da afirmação são reforçadas pelos termos personificados *a Prata*, para a lua, e o *Quente*, para o sol. O fato de o sol e a lua serem divindades importantes no antigo Oriente Próximo acres-

486. Assim I Enoque 6–10; Mateus 24.29; Romanos 8.38; Efésios 3.10; Colossenses 1.13,16; Apocalipse 12.4,9. Bastante interessante é o Targum que tem “a hoste poderosa que habita a fortaleza”, evidentemente evitando alguma referência a uma hoste celestial.

487. Ver Deuteronômio 32.8; Daniel 10.13.

488. Tanto Gray quanto Kaiser apresentam discussões completas das possibilidades simbólicas.

489. Kissane faz referência a *Enuma Elish*, onde os monstros são aprisionados antes da execução, mas a similaridade é apenas da sorte mais geral.

490. Esta pode ser a parte do desenvolvimento que deu origem a Judas 6 e a seqüência em Apocalipse 19.20–20.15.

centa também poder evocativo aos termos. Nada pode permanecer além de Deus em seu esplendor magnífico, nenhum objeto natural e nenhuma combinação dos conceitos humanos que saturam tal objeto. Somente Deus é o Rei. A recorrência da ênfase sobre a realeza de Deus (30.33; 32.1; 33.17,22; 41.21; 43.15; 44.6; 52.7) surge sem qualquer surpresa nos escritos de alguém cuja iniciação como profeta envolvia um reconhecimento visionário da soberania e majestade absolutas do Onipotente (6.5).

No último dia, os anciãos de Judá e Jerusalém não mais serão objetos da ira divina (1.23; 3.14; 9.14 [Ing. 15]). Agora tomam parte em sua coroação (cf. também MI 3.3,4). Finalmente, o antigo sonho virá a ser realidade: somente Deus será o Rei de Israel. O quadro no Apocalipse complementa isso de forma muito bela (Ap 4.4,9-11). Os anciãos adoram a Deus, lançando suas coroas que ele mesmo lhes concedera, rendendo-lhe a glória.⁴⁹¹ Nesse contexto, não surpreende que a figura do Messias não apareça, pois a realeza do Messias é a de Deus e vice-versa. Na consumação de todas as coisas, Deus é o Messias.⁴⁹² Isso é uma vez mais expresso em Apocalipse 4 e 5. O Rei e o Cordeiro são um. Essa é toda a verdade da glória de Deus: o Criador é Redentor, e sua realeza se faz possível por sua condescendência, sem a qual não haveria reino para administrar. O cristão sabe que Isaías 24.24 não é possível sem Isaías 53.

(2) *A festa de Deus (25.1-12)*

1 Ó SENHOR, tu és o meu Deus,
 eu te exaltarei;
 eu louvarei teu nome,
 pois tens feito coisas maravilhosas,⁴⁹³
 coisas há muito⁴⁹⁴ planejadas, em perfeita fidelidade.

491. Note a correspondência à manifestação de Deus aos anciãos no monte Sinai (Êx 24.9,11). Essa experiência foi um sinal daquele Ser descrito aqui e no Apocalipse.

492. Não significa, como afirma Gray, que a realeza de Deus substitua a do Messias, e que a realeza de Deus inclua a do Messias.

493. A versificação moderna tende a tomar *pele'*, “maravilha(s)”, como um adjetivo de *'ēšôf*, “plantas”. Cf. BHS. Não obstante, o MT põe “coisas há muito planejadas” em aposição a “coisas maravilhosas”, como aqui.

494. Para *m^erāḥôq*, “de longe”, como uma referência a tempo, ver 2 Samuel 7.9; 2 Reis 19.25 (par. Is 37.26).

2 Pois tu fizeste da cidade um amontoado,⁴⁹⁵
da cidade fortificada uma ruína,
da cidadela dos estrangeiros⁴⁹⁶ de ser uma cidade.
Ela não será reedificada para sempre.

3 Portanto um povo forte te glorificará;
a cidade⁴⁹⁷ de nações cruéis te temerá.

4 Pois tu és uma fortaleza para os pobres,
uma fortaleza para os necessitados em aflição,
um refúgio contra o dilúvio,
uma sombra contra o calor escaldante.
Embora o sopro dos cruéis
seja como um dilúvio contra o muro,⁴⁹⁸

5 como o calor escaldante no deserto,
Tu silencias o bramido dos estrangeiros.

495. Na primeira linha do versículo, o MT lê literalmente: “pois tens feito de uma cidade um amontoado”. Essa redação não é impossível, mas é muito estranha e não é corroborada pelas versões. As sugestões para emenda têm se multiplicado, mas nenhuma tem suportado até hoje. As duas mais amplamente aceitas são que: (1) *mē'ir* é um equívoco de *hā'ir*, “a cidade”, à luz do *mē'ir* no final do versículo; (2) originalmente o *m* estava no fim da palavra como um plural: *'ārim* (cf. LXX, BHS, NEB). Mas ambas as alternativas são difíceis. É mais simples tomar o *m* como um enclítico que originalmente foi anexado ao verbo precedente, como agora se sabe à luz do ugarítico (assim H. D. Hummel, “Enclitic *mem* in Early Northwest Semitic, Especially Hebrew”, *JBL* 76 [1954] 164). Para uma abordagem completa das alternativas, ver J. A. Emerton, “A Textual Problem in Isaiah 25.2”, *ZAW* 89 (1977). Ele propõe (pp. 72-73) ler *mē'ir* em “a cidadela de estrangeiros de uma cidade” como um Hophal de *'rr*, “destruir”, *mu'ar*. O significado seria “a cidadela de estrangeiros é destruída” (cf. 23.13 e Kissane).

Note que a presente tradução presume que o verbo *śim*, “pôr, colocar, fazer”, nessa linha governa também as duas próximas linhas: “tu fizeste da cidade ... a cidade fortificada ... a cidadela ...”.

496. Para MT *zārīm*, “estranhos”, a LXX tem *asebós*, “perverso, ímpio”. Essa variante tem inspirado a sugestão plausível de que o original era *zēdīm*, “presunçoso” (BHS). Visto que o *r* e o *d* hebraicos são facilmente confundidos, é possível ver como a variante poderia ter surgido. Entretanto, o termo “estrangeiro” é usado em Isaías para opressão (1.7; 29.5), daí o dogmatismo em ambas as direções não parece sensato.

497. “Cidade” parece um tanto estranho aqui, e Clements sugere sua omissão. Não obstante, as versões a incluem. Talvez sua função seja conectar o versículo 2 com o capítulo 24.

498. Lit. “como um dilúvio de um muro”, uma expressão estranha. A maioria dos comentaristas modernos prefere emendar *qir*, “muro”, a *qôr*, “inverno” (cf. Gn 8.22). Isso faz um excelente sentido e pode ser correto. Entretanto, o Targum abona o MT (a LXX altera completamente o versículo), e o MT pode fazer sentido, especialmente à luz de Mateus 7.24-27. Cf. Isaías 28.17.

*Como o calor escaldante à sombra de uma nuvem,
a canção dos cruéis é emudecida.*

6 O SENHOR dos Exércitos preparará neste monte
uma festa de gordura⁴⁹⁹ para todos os povos,
uma festa de mostos,
gordura cheia de tutano,⁵⁰⁰
vinho farto bem refinado.

7 E ele sorverá este monte
a face da cobertura,⁵⁰¹
a cobertura de todas os povos,
o tecido que entretece todos as nações.⁵⁰²

8 Ele trará a Morte para sempre;
O Soberano SENHOR enxugará as lágrimas de todos os rostos.
O opróbrio de seu povo
ele fará desaparecer da face da terra.
Porque o SENHOR falou.

9 E naquele dia se dirá:⁵⁰³
Eis que este é o nosso Deus;
nós esperamos nele, e ele nos libertou.
Este é o SENHOR;
nós esperamos nele.⁵⁰⁴

499. "Gordura" está no plural, indicando sua natureza superlativa; GKC, § 124e.

500. A forma de "tutano", *m^emuḥāyīm*, é incomum. Delitzsch crê que ela foi selecionada por sua qualidade muito musical nesse contexto de festa e regozijo.

501. Lit. "a face do sudário", uma frase enigmática. Aparentemente se refere à superfície ou aparência externa do sudário como o observador o vê. Skinner denomina isso um genitivo de aposição.

Outro problema é a repetição do MT, *hallôt hallôt*, "a cobertura, a cobertura". Bem antes de Kimchi, a sugestão que se fez é que a segunda deve ser lida como participio passivo, *hallût*, daí "a cobertura que cobre". As versões não corroboram nem negam essa sugestão. A tradução do MT pode ser à guisa de ênfase.

502. É evidente que a LXX não entende o versículo 7, e o completou com uma substituição. O Targum é uma paráfrase do MT, mas de modo a mantê-lo em linha com as versões do Targum do versículo 6.

503. *w^eāmar* (lit. "e ele disse"). As versões não se harmonizam. I QIs: "tu dirás." A LXX: "eles dirão". O Targum: "alguém dirá." Provavelmente, o Targum está mais certo, com o infinitivo na 3ª pessoa confirmando o passivo "dir-se-á".

504. A LXX omite "Este é o Senhor: esperávamos nele", mas esse parece ser um caso clássico de haplografia por meio de homoioteleuton.

Cantemos e nos alegremos em sua salvação.

10 *Pois a mão do Senhor repousará sobre este monte.*

*E Moabe será pisada em seu lugar⁵⁰⁵
como a palha é pisada na água de uma esterqueira.⁵⁰⁶*

11 *Ele⁵⁰⁷ estenderá suas mãos em seu meio*

*como o nadador estende suas mãos para nadar.
Ele abaterá seu orgulho
a despeito dos esforços de suas mãos.*

12 *As fortificações, as alturas seguras de seus muros,
ele abaterá, ele lançará abaixo.⁵⁰⁸*

*Ele [os] espalhará no chão,
sim, no pó.*

O capítulo 25 formula a resposta ao pronunciamento da destruição da Cidade Terrena. Como tal, ele se divide em três partes: a primeira, versículos 1-5, um cântico de gratidão pela fidelidade de Deus em cuidar de seu povo e libertá-lo. É como se esse cântico fosse apresentado como parte das festividades mencionadas em 24.23 (ver supra) e resumidas na segunda parte do capítulo, versículos 6-8. Na segunda parte, o anúncio da festa é acompanhado da palavra triunfante, como no versículo 1, de que o propósito de Deus na destruição da terra é a redenção da terra do manto da morte que tem sempre pairado sobre ela. Os versí-

505. “em seu lugar”, *tahtō*, pode ser traduzido por “sob ele”, mas a identidade de “ele” não é clara. Embora possa referir-se a Deus, também poderia referir-se a Moabe. Para este último significado, ver 46.7; 1 Samuel 14.9; 2 Samuel 2.23; 7.10; Habacuque 3.16.

506. “esterqueira”, *maq̄mēnā*, pode muito bem ser usado como um jogo de palavras de escárnio sobre o nome da cidade moabita Madmen (Jr 48.2). Também rima com *maṭbēn*, “restolho”. O Ketib tem *bēmē*, “nas águas de”, enquanto o Qere simplesmente tem “in”, *bēmō*. Embora alguns escritores afirmem que a *esterqueira* não pode logicamente conservar água (o tipo de argumento que pode ter dado origem ao Qere no primeiro lugar), se “esterqueira” se refere ao “quintal”, o que é bem provável, então um quintal definitivamente retém a água em que o restolho é pisado (assim Skinner, Mauchline, Delitzsch e Young).

507. Kissane supre “o destruidor”, *ūpēras sōdēd yādāyw*, no início do versículo 11 (cf. 33.1) e crê que o versículo se refere à Assíria. Entretanto, ele está sozinho nessa novel interpretação.

508. A multiplicação de verbos expressando a idéia de derrubar parece excessiva. E assim BHS pode estar certo em aconselhar a eliminação de *hispil*, “ele lançará abaixo” (a LXX realmente omite os últimos dois verbos). Entretanto, o autor poderia estar querendo tornar enfaticamente clara a destruição das defesas nas quais os seres humanos tão facilmente confiam. Note também 26.5, onde os mesmos verbos aparecem na mesma seqüência.

culos 9-12 voltam ao tema do júbilo no seio do povo de Deus, uma vez que ele o libertou de seus inimigos, aqui personificados em Moabe.

1-5. Como o capítulo 12, o qual segue os anúncios semelhantes da destruição dos inimigos nos capítulos 10 e 11, este cântico bafeja um ar intensamente pessoal. A bondade de Deus tem sido vindicada tanto quanto seu poder, e o escritor está expressando, para si e para seu povo, os sentimentos de afeição por Deus que tal reconhecimento tem gerado. Young corretamente expressa prudência concernente à posição vantajosa do profeta. Comentaristas mais antigos, talvez com demasiada facilidade, o põem no futuro a olhar para trás. Mas quando Kaiser descarta isso como “uma ficção” e diz que o profeta está falando profeticamente, alguém poderia indagar se há alguma diferença prática na interpretação resultante. Em qualquer caso, o escritor crê que os atos poderosos de Deus, de juízo e livramento, resultarão num transbordamento de louvor por parte do povo de Deus, e num humilde reconhecimento de seu poder por parte dos que tão ferozmente tinham se exaltado acima do povo de Deus.⁵⁰⁹ Como muitos escritores têm observado, o cantor aqui era uma pessoa versada nas Escrituras. Numerosas similaridades aos Salmos e Profetas podem ser mostradas, contudo não parecem ser citações mecânicas. São do próprio escritor, porém suas categorias são totalmente bíblicas.

Tanto Duhm quanto Cheyne criam que os cânticos nos capítulos 24–27 eram peças literárias intrusivas que foram extraídas de outros cenários e inseridas neste. Estudo recente, seguindo a orientação de Rudolph, Lindblom e Fohrer, tem crescentemente abandonado esse ponto de vista. Ainda que não retorne à posição de que os quatro capítulos foram escritos pela mesma pessoa, e nessa ordem, tem havido crescente convicção de que os hinos foram especificamente compostos com o cenário circunjacente em mente (assim, p.ex., Clements, Kaiser, Wildberger). O presente hino é um exemplo disso. As congruências com o capítulo 24 são diretas demais para que a peça tenha sido meramente inserida. Algumas delas são referências à cidade e ao cântico, ambos os quais são proeminentes no capítulo 24. Se esse é um passo na direção certa, e creio que sim, então temos de formular a pergunta que os críticos tão amiúde omitem: qual é a função da peça aqui entre 24.23 e 25.6-8?

509. Note especialmente a afirmação causal nos versículos 1,2,3,4,5: *kî, kî, 'al-kên, kî, kî*.

Seguramente, equivale dizer novamente que a resposta aos atos de Deus é tanto uma parte do processo de redenção quanto são os atos propriamente ditos. Ele pode exibir seu poder e ter-se coroado rei como ele amiúde bem o deseja, porém *não* é isso o que ele quer. O efeito apropriado para essas causas é a resposta que o povo lhe dá em amor e alegria. Isso é o que ele quer e essa seria a razão por que esse cântico está precisamente nesse ponto.

1. tu és o meu Deus. Essa declaração intensamente pessoal dá um matiz especial a todo o cântico. Em lugar das estridentes canções dos bêbados, cujo propósito era esquecer e a liberação das inibições, com o resultado que o pior lado da humanidade se punha a descoberto, esse é um cântico da consciência agravada e da verdadeira liberdade em comprometimento.⁵¹⁰ O cantor declara: “Eu *quero* que seja meu Deus um ser como tu és. Eu *quero* pertencer a alguém tão poderoso e fiel como tu és”. Mas também declara: “Tu me tens demonstrado que realmente me pertences, porque não me abandonaste ao capricho do opressor, e tens conservado minha fé quando sou dominado pelo medo de me teres esquecido. Tu *és* o meu Deus”. A nota pessoal aqui é a preciosa lembrança de que, embora Deus tenha tratado seu povo como um grupo, cada indivíduo nesse grupo está contabilizado, porque Deus considerou o grupo como um só indivíduo. E assim, em vez de a pessoa estar perdida no grupo, o grupo veio a ser uma pessoa, e a importância das pessoas foi salvaguardada.

pois tens feito coisas maravilhosas. A fé bíblica está radicada no conceito de um Deus que não é cativo do normal. Ele é capaz de fazer coisas extraordinárias, e realmente faz, a fim de salvar seu povo.⁵¹¹ A religião moderna despiu Deus de seus poderes miraculosos e, usando processo característico, deificou o sistema fisiopsicosocial, enquanto continua a denominar-se de Cristianismo, e assim o impeliu para bem longe de suas raízes bíblicas. Esse tipo de deus não estimula nem merece o tipo de louvor estático registrado aqui. As maravilhas não são parte de sua composição.

510. Cf. Salmos 30.3 (Ing. 2); 31.15 (Ing. 14); 40.6 (Ing. 5); 118.28; 145.1.

511. Ver Êxodo 15.11; Salmos 406 (Ing. 5); 77.12,15 (Ing. 11,14); 78.12; 88.11,13 (Ing. 10,12); 89.6 (Ing. 5).

coisas há muito planejadas expressa um pensamento que é especialmente de Isaías. As maravilhas de Deus, seus atos estupendos, não são “improvisados”. São parte do propósito divino no universo. Os ídolos não têm planos que se devam esperar, visto que o vento e a chuva dos quais os ídolos procedem não têm nenhum. As pessoas fazem planos fervorosamente, porém tudo, com muita frequência, se converte em nada. Isaías, porém, conhece um Deus que, no momento exato, faz algo que de uma perspectiva é completamente novo, mas que de outra é coerente com os planos formulados antes que o universo tivesse início. Esse é o único ser em cujas mãos faz sentido alguém confiar, na perspectiva de Isaías. Nenhum outro plano tem algum valor.⁵¹²

2. Este versículo esclarece quais foram os planos de Deus que agora foram executados. Visavam a humilhar todas as obras do orgulho e opressão humanos, aqui representados como a *cidade* murada e a *cidadeela fortificada*. O uso aqui é o mesmo que no capítulo 24, a saber, nenhuma cidade específica estava em vista. Essa cidade são todos os bastiões que se arrogam o poder de ter esmagado os justos ao longo de todos os tempos. O profeta, porém, diz que, no fim, seu poder de nada lhes valerá (9.3,4 [Ing. 4,5]). Deus triunfará, e isso foi planejado desde o princípio.

3. Qual será o resultado do juízo divino? O *portanto* no início do versículo deixa claro que o resultado aqui é específico. Como em outras partes (17.7-9; 19.19,20; 23.18), o profeta deixa claro que o reconhecimento de Deus será o efeito.⁵¹³ Por que a destruição seria necessária para provocar tal honra? Talvez seja porque nós, seres humanos, nada reconhecemos além do poder. E assim também, até que tudo esteja perdido, nossa tendência é não focalizar nada mais além de nós mesmos. Quando a situação é sem esperança, então nos dispomos a olhar para Deus e a reconhecê-lo como o único socorro que nos resta.

4,5. Esses versículos continuam a relação causal, expandindo a razão para honrar a Deus. Ele deve ser honrado, não meramente porque destrói as cidadelas dos soberbos, mas também porque faz isso por amor

512. Ver também 1.26; 3.3; 5.9; 7.5; 8.10; 9.5 (Ing. 6); 11.2; 14.24,26,27; 16.3; 19.3,11,12,17; 23.8,9; 28.29; 29.15; 30.11; 32.7,8; 36.5; 40.13; 41.28; 44.26; 45.21; 46.10,11; 47.13.

513. Cf. também Salmos 31.9 (Ing. 8); 40.4 (Ing. 3); 47.8,9 (Ing. 7,8); 67.5,6,8 (Ing. 4,5,7); 86.9; 96.7-10.

fiar nele (v. 8c). Mas essa manifestação não era meramente só para que os judeus fossem vindicados. Era também para que o mundo pudesse ser libertado (Ap 22.2). Isso eliminava dos judeus qualquer motivo de orgulho.⁵¹⁹ Mas, ao mesmo tempo, o livramento universal não podia ocorrer sem a determinada manifestação. Esse é o gênio da revelação. Porque Deus procedeu de certa maneira com determinado povo, há esperança para toda a humanidade. Por isso são os atos de Deus que nos salvam, e não apenas um ensino generalizado sobre deidade que poderia ter sido dado à parte do povo judeu e de Jerusalém.

uma festa de gordura. Para um povo que não precisava preocupar-se com colesterol, as porções gordurosas da carne eram as melhores (Sl 36.9 [Ing. 8]; 63.6 [Ing. 5]). E assim não surpreende que essas eram as porções dos sacrifícios reservadas para Deus (Lv 3.3; 4.8,9). Aqui, porém, Deus está dando a seu povo um alimento rico, na qualidade de hospedeiro (Sl 24.6).⁵²⁰ Esse é sempre o princípio do sacrifício. Deus pede que lhe demos a fim de que ele possa nos dar. (Cf. a oferta de ação de graças e a festa associada a ela, Lv 7.11-18.)

festa de mostos se refere ao vinho ao qual se permitia fortificar deixando os resíduos no vinho depois do processo de fermentação. O vinho, coado antes de beber, era claro e forte, isto é, bom vinho. *s^emārîm*, “mostos”, provavelmente fosse usado aqui também por causa de sua assonância com *s^emānîm*, “gordura”.

7,8. Mas as pessoas que foram à grande festa cobriam com véus seus rostos. Embora alguns comentaristas acreditem que isso se refere ao véu da ignorância que incapacita os gentios de entender e aceitar a revelação divina (2Co 3.15),⁵²¹ a maioria concorda, à luz do versículo 8, que a referência é ao manto da morte. Antes que os seres humanos experimentem a alegria da grande festa de Deus, algo tem de ser feito acerca da maldição universal. No fim de cada jornada o Implacável Ceifeiro aguarda todos nós, e aquela mão gélida frustra toda a felicidade

519. Talvez seja por isso que o Targum toma esse versículo como uma declaração de juízo: “O Senhor dos Exércitos fará para todos os povos, neste monte, uma festa e um festival. Eles o considerarão como honra, porém lhes será para opróbrio, inclusive pragas das quais não poderão escapar, pragas pelas quais perecerão”.

520. O tema sobre festa é retomado no NT: Mateus 8.11; Lucas 13.29; 14.15; 22.16; Apocalipse 19.9.

521. Assim Delitzsch. Cf. também Kissane.

humana. Deus, porém, *tragará* – não meramente removerá, mas a envolverá de tal maneira que a destruirá – aquele manto. Além do mais, ele o fará no monte Sião, diz o profeta. Para o cristão, que outro significado pode haver senão o da morte e ressurreição de Jesus Cristo? Nele, a morte foi derrotada de uma vez por todas, por todos os povos da terra (Rm 6.14; 1Co 15.12-57;⁵²² 1Ts 4.14; Ap 1.17,18; 21.4). Esse é o livramento final. Podemos ser libertados da carência e da opressão, mas enquanto não formos libertados da morte e do pecado que resulta da morte, todos os demais livramentos equivalem a simulacro; a morte é o vencedor final.

Muitos comentaristas modernos, seguindo Duhm, tomam o versículo 8a como sendo uma interpolação, porém não existe unanimidade. Wildberger argumenta em prol de sua originalidade nos versículos 6-8, e W. Millar o vê como essencial à estrutura da estrofe.⁵²³ A tentativa de Kissane, de salvar a frase como sendo de Isaías, negando que ela se refere à imortalidade, destrói o claro significado da passagem.

O Soberano SENHOR enxugará as lágrimas de todos os rostos é um excelente exemplo do poder da imagem. O texto poderia dizer que Deus removerá a dor associada à morte, pois esse é obviamente o significado. Mas, quão mais expressivo é o quadro do Mestre do Universo ternamente enxugando os rostos banhados em lágrimas como uma mãe faz a seu filho. Ele é tocado por aquilo que lacera nosso coração, e seu propósito, iniciado em Cristo, é pôr fim a tudo isso. Uma vez mais, isso demonstra a soberania de Deus sobre as nações. Elas não podem vencer a morte; Deus, porém, pode. Ele não só vencerá a morte por si mesmo e por seu próprio povo, mas por todos os povos. Isso é soberania.

O opróbrio de seu povo ele fará desaparecer é o resultado de Deus vencer a morte em seu oferecimento da festa da vida. Não só seu pecado e desobediência lhes trouxeram opróbrio aos olhos das nações, mas também sua fé obstinada em Deus e sua recusa de violar suas leis.⁵²⁴ Naquele dia, porém, quando as nações voltarem para Sião, todo o opró-

522. A afirmação de Paulo, “a morte é tragada na vitória” (1Co 15.54), evidentemente depende do aramaico do versículo 8a, onde *nšḥ* pode significar tanto “vitória” como “para sempre”.

523. Millar, *Origins*, pp. 41-42.

524. Para o opróbrio, cf. Deuteronômio 38.37; Josué 5.9; Jeremias 6.10; Ezequiel 5.14,15; Lucas 6.22; Hebreus 11.26; 1 Pedro 4.14.

brio, todo fracasso e perda serão desfeitos. Aliás, saber-se-á que a salvação do mundo só existe por intermédio do povo de Deus. Se alguém tiver que relacionar esse texto com o ensino escatológico do NT, pode fazê-lo com prudência, relacionando-o à reunião final dos judeus prefigurada em Romanos 11.11-27.

9-12. Esta terceira seção do capítulo 25 volta ao cântico, e uma vez mais alguém pode imaginar que o escritor tenciona levar o leitor a visualizar esse cântico como uma parte das festividades ao redor do trono de Deus. O tema volta uma vez mais da salvação das nações para o juízo anterior, com Moabe simbolizando o resto das nações. Alguns comentaristas sentem esse retorno, argumentando que o quadro da salvação universal, nos versículos 6-8, é mais nobre. Entretanto, esse movimento é inteiramente coerente com a forma canônica do livro, bem como de toda a Bíblia. Deus deseja libertar todos os povos do mundo. Mas isso não significa que todos responderão ao seu convite. Pois aqueles que se recusam a fazê-lo, a implacável palavra final é juízo. Ninguém deve acomodar-se em despreocupação apática, só porque a oferta do amor de Deus é ilimitada. Qualquer nação ou pessoa ou terá que correr de Deus, ou correr para ele. Não há nenhum outro caminho. Os que são tentados a ignorar os versículos 6-8, em virtude do meigo coração de Deus, aprenderão a lamentar tal decisão.⁵²⁵

9. Delitzsch provavelmente esteja certo quando vê a referência à remoção do opróbrio do povo de Deus (v. 8) como um estímulo imediato para este cântico. Embora tivesse parecido um tempo impossivelmente longo na época, finalmente a “espera” mostrar-se-á de grande valia, e o cântico estrugirá (Ap 6.9-11; 7.9-12). Essa relação com o versículo 8 pode também explicar o uso de Moabe para simbolizar as nações, justamente como Malaquias iria usar Edom mais tarde (Ml 1.2-5). Eram especialmente essas nações vizinhas que escarneceram de Judá por sua confiança aparentemente ineficaz em Yahweh.⁵²⁶ Tinham exprobrado Judá; mas, no último dia, o exprobração será toda sua (Ez 36.6,7).⁵²⁷

525. Note como 2.6-4.1 segue 2.1-5. Assim também o capítulo 5 segue o capítulo 4 e o capítulo 39 segue os capítulos 36-38. Cf. também 66.22-24 como uma conclusão ao livro. Cf. Malaquias 3.24 (Ing. 4.6); Apocalipse 22.14,15.

526. Ver Números 22.11; 1 Samuel 12.9; Salmo 60.12 (Ing. 10); Jeremias 48.26,27; Ezequiel 25.8.

527. Essa conexão com o versículo 8 é um argumento contra a posição amplamente defen-

Uma vez mais, como no versículo 1, o elemento pessoal é forte. Deus já se revelou fiel a seu povo, e a resposta é vista num profundo senso de afinidade. Por fim, isso é o que todo o Êxodo tinha a dizer: “Vocês serão o meu povo, e eu serei o seu Deus” (Êx 29.45,46, etc.). Mas, seja o que for que a visão granjeara, perdeu nos anos intervenientes, de modo que Ezequiel e Isaías tiveram que esperar que ela fosse reinstaurada pelo livramento do exílio (Ez 36.28). E é provável que Isaías aqui esteja dizendo que ela não será completamente concretizada até o livramento final.

esperamos nele expressa o elemento fundamental do AT e o conceito de confiança característico de Isaías.⁵²⁸ É o tipo de confiante expectativa que se dispõe a depositar os tempos nas mãos de Deus e a crer a despeito do longo intervalo. Esse tipo de confiança tem ignorado que a manipulação que busca a gratificação momentânea, e tem demonstrado a realidade de seu compromisso com Deus, recusando a levá-lo a vingar-se segundo o esquema humano. Quando essa confiante expectativa é satisfeita, o resultado é, como aqui, o júbilo, pois aquele que espera tem experimentado a soberania de Deus. Tal júbilo emana da convicção de que Deus pode salvar. Pois sem um libertador soberano, mesmo com convicção e deleite, não passamos de meras garras de um acaso cruel.

10. A mesma mão que se estenderá sobre Sião, para abençoar, derubará Moabe. Esse não é um resultado de favoritismo ou provocação tirânica por parte de Deus. É o resultado de duas atitudes diferentes. Os que se comprometem com Deus em paciente confiança experimentarão sua mão abençoadora, cobrindo-os do calor opressivo do sol (49.2; Ed 8.22,31), mas os que se exaltam contra Deus, em sua própria auto-suficiência, mais cedo ou mais tarde serão esmagados sob sua mão (vs. 11,12; cf. também 16.6; Jr 48.29; Sf 2.10).

A imagem aqui é muito forte, tão forte que alguns intérpretes crêem que ela emana de um ódio virulento por Moabe, o que é incoerente com o tipo de compaixão expressa nos capítulos 15 e 16. Não obstante, esse conceito não leva devidamente em conta o emprego da linguagem entre os semitas. A linguagem forte e floreada era tão típica de Jesus (ver suas

dida de que os versículos 10b, 11 originalmente, eram separados dos versículos 9-10a. Ambos os segmentos podem ser vistos como emanados do mesmo estímulo.

528. Cf. 26.8; 33.2; 40.31; Gênesis 49.18; Salmos 25.3,5; 37.9; 39.8 (Ing. 7); 130.5,6.

censuras contra os fariseus, Mt 23.13-36) quanto é entre os iranianos modernos. No entanto, a compaixão de Jesus era sem fronteira, e quando os fluxos da emoção opostos à ira são tangidos em um árabe, não existe pessoa mais compassiva. E assim é inteiramente coerente que essas palavras e as dos capítulos 15 e 16 sejam expressas pela mesma pessoa. Além do mais, o uso delas não denota uma sorte implacável e irracional de ódio. O escritor está concentrando todas as suas habilidades verbais, desembaraçadas pelas suscetibilidades da propensão moderna urbanizada, para dizer que, assim como viria livramento divino aos que confiam nele, assim também seu juízo *não pode* ser frustrado pelos que o injuriam.

11. Não fica claro se este versículo se destinava a dar segmento à imagem do versículo 10. Alguns comentaristas entendem que Moabe é simplesmente uma águia estendida no chão com o pé do vencedor apoiado no meio de suas costas.⁵²⁹ Em parte, essa incerteza se deve à suposta impossibilidade de se nadar num monte de estrume. Não obstante, *em seu meio* não tem nenhum significado, a menos que se referira ao versículo precedente, e se a leitura “águia de” é correta, então não há nenhuma incongruência, pois um quintal pode perfeitamente se tornar uma areia movediça no inverno e primavera. Assim Moabe se afunda ainda mais em seu próprio orgulho, à medida que francamente busca salvar-se.⁵³⁰

a despeito dos esforços de suas mãos é um tanto obscuro devido à incerteza do significado de ‘*orbôṭ*, aqui traduzido por “esforços”.⁵³¹ Se a sugestão de Driver, adotada aqui, é correta, então este versículo, juntamente com o 10, parece mostrar um tema unificado. Se a redação mais comum é correta, então talvez esteja em pauta a traição de Moabe contra Judá.

529. Assim, por exemplo, Gray, seguindo R. H. Kennett, *Ancient Hebrew Social Life and Custom as Indicated in Law, Narrative, and Metaphor* (Londres: Oxford, 1933).

530. Para uma avaliação semelhante do orgulho como estrume, ver Malaquias 2.3; Filipenses 3.8.

531. AV, “espólios”; RSV, “destreza”; CBAT, “truques”; NIV, “destreza”; todos procedentes de ‘*rb*, “ficar à espera de”. Não obstante, cf. Driver, JTS 38 (1937) 42,43, o qual sugere que o significado básico é algo oblíquo ou do outro lado. Assim ele vê a referência como sendo os movimentos ou esforços oblíquos afogando o homem. Para ‘*im*, com o significado “a despeito de”, ver Neemias 5.18. NEB toma o sujeito indefinido na terceira pessoa masc. sing. como sendo Moabe (não Deus), e lê: “mergulhará seu orgulho com toda a força de suas mãos”. À luz do versículo 12 é preferível a referência a Deus.

12. A mudança de pessoa (3ª para 2ª), nesse versículo, parece mudar o enfoque de Moabe, de um quadro mais generalizado para a cidade universal que Moabe detalhara por um momento (25.2; 26.5; 27.10). Essa poderosa cidade mundial, com seus muros aparentemente inabaláveis, será transformada em cinza.⁵³² Todo seu altaneiro orgulho será precipitado numa esterqueira.

b. O DIA DO SENHOR (26.1–27.13)

(1) *O cântico de Judá (26.1–27.1)*

(a) Hino em ação de graça (26.1-6)

1 *Naquele dia este cântico será entoado na terra de Judá:*

*Temos uma cidade forte;
ele fez⁵³³ da salvação⁵³⁴ seus muros e plataformas.⁵³⁵*

2 *Abram os portões, para a nação justa, aquela que guarda a fidelidade.⁵³⁶*

3 *Quanto à mente firme,⁵³⁷
tu a guardarás em perfeita paz,⁵³⁸
pois em ti confia.*

532. Ver 2.15. Cf. Gilgamesh 1:305-310 (*ANET*, p. 97), onde toda a busca frustrada de Gilgamesh, por imortalidade, termina numa ostentação da grandeza dos muros de Uruk.

533. O verbo, “(Ele) fez”, não tem um sujeito expresso. Evidentemente, o ponto principal não é quem fez da salvação a defesa, mas que ela é a defesa.

534. Irwin, *CBQ* 41 (1979) 244, redivide o versículo, colocando *yešû’á* com a primeira sentença, e lê “nosso poderoso salvador provê uma cidade com muros e plataformas”, porém essa sintaxe parece muito estranha.

535. O significado preciso de *hēl*, “plataformas”, não é claro. Parece referir-se a uma estrutura externa além do muro principal (cf. 2Sm 20.15), talvez, mesmo o declive ou a ladeira suave conduzindo à base do muro. (Cf. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* [Nova York: Mc Graw-Hill, 1963], I:178-79.)

536. Irwin, *CBQ* 41 (1979) 259, entende ambos os termos, “justa” e “guardião dos fiéis” como sendo títulos divinos. Isso é possível, porém interrompe a harmonia com a lei de acesso.

537. *yēšer*, “mente”, vem do radical *idēia*, “formar”. Assim como um substantivo com frequência se refere aquilo que é formado (Is 29.16; Sl 103.14; Hc 2.18), às vezes pensamentos, propósitos ou intenções (cf. Gn 6.5; 8.21; Dt 31.21; 1Cr 28.9; 29.18). Como refletido na presente tradução, o hebraico parece colocar “a mente firme” numa posição enfática, numa sentença independente, no início da sentença.

538. *sālôm sālôm*, “paz pacífica”, “paz completa”. Duhm recomenda omitir o segundo

4 *Confíem para sempre no SENHOR,
sim, no SENHOR, a Rocha eterna.*

5 *Pois ele humilha os habitantes das alturas,
a cidade fortificada ele lançará abaixo.
Ele a precipitará⁵³⁹ ao chão;
ele a mistura com o pó.*

6 *Pés a pisotearão –
os pés dos humildes,
os pés⁵⁴⁰ dos pobres.*

Os capítulos 26–27 continuam o pensamento dos capítulos 24 e 25. (Note a recorrência do cântico de júbilo, 26.1,19; 27.2, por causa da vitória de Deus sobre a cidade da opressão, 26.5; 27.10; cf. também 27.13.) Não obstante, o foco sofre mudança considerável. Enquanto os capítulos 24 e 25 focalizam a vitória e a festa que seguem, os capítulos 26 e 27 refletem alguma coisa mais solene que raia sobre o significado dessa vitória por Judá. Entretanto, essa é apenas uma mudança relativa em ênfase, pois o tema geral da soberania de Deus permanece de importância central como faz a atmosfera de esperança proveniente dessa convicção. O desenvolvimento temático parece prosseguir nesta forma: (1) 26.1-6: cântico de gratidão no qual Judá se estimula a conservar a fé no Deus que conserva sua fé nele [Judá]; (2) 26.7-15: uma reflexão sobre a verdade de que os ímpios nada podem entender, exceto a vara do

como uma ditografia. Entretanto, a evidência da duplicação aparece no Targum, na Vulgata e na Hexapla. (Também no IQIs^a. Ver J. Carmignac, “Six passages de l’Isaïe éclairés par Qumran”, em *Bible und Qumran*, Festschrift H. Bardtke, org. S. Wagner [Berlim: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1968], pp. 42,43.) Para exemplos de tipos afins de formação, ver 24.16; 27.5; 57.19; Jeremias 6.14; 8.11. É também possível que o segundo *sālôm* comece a próxima sentença; ver Irwin, *CBQ* (1979) 259.

539. A repetição de *yaspilāh*, depois de *yaspilennā*, tem sido denominada de erro no MT, pelo fato de estar faltando no IQIs^a, na LXX e na Siríaca (cf. *BHS*). Não obstante, a omissão nas versões pode ter-se dado por haplografia e como resultado da falha em reconhecer uma anadiplosis. Como o MT põe o texto, o segundo verbo é redundante. Mas se o primeiro verbo for construído com a sentença precedente, a dificuldade desaparece. Em vista da anadiplosis nos versículos 3 e 4 (ver n. 545 adiante), parece provável que essa é a explicação aqui.

540. A natureza precária da crítica com base no estilo é ilustrada pelas reações divergentes de Kaiser e Clements à triplice repetição de *regel*, “pé”, no versículo 6. Kaiser observa que sua presença é um sinal de boa poesia, enquanto Clements crê que o primeiro deva ser removido, porque produz “sentido suave demais”. Sem considerar um ou o outro como necessariamente incorreto, alguém pode ainda ver que tais critérios são bastante subjetivos.

juízo brandida em favor do povo de Deus; (3) 26.16-19: um lamento reconhecendo que o povo de Deus em si mesmo não tem esperança; (4) 26.20–27.1: a promessa de que Deus deveras agirá; e (5) 27.2-12: a compaixão de Deus por sua vinha.

Tem existido uma variedade quase incrível de opiniões concernentes à integridade literária do capítulo 26.⁵⁴¹ É difícil encontrar dois estudos que se entendam sobre o que constituiu a unidade original. Dada essa falta de concordância, tanto sobre conclusões quanto sobre métodos para se chegar a conclusões, não pode haver outra base de interpretação além da presente forma do texto.

Tomado nessa perspectiva, o capítulo se move da contemplação do glorioso futuro e do tipo de inabalável confiança necessária para participar desse futuro (vs. 1-6) para um sóbrio conceito do presente em que o povo ainda não está libertado (vs. 7-19). Não obstante, nesse sóbrio conceito há uma afirmação reiterada de que Deus pode e manterá sua palavra. Esse fio do pensamento então se depara com a promessa de que Deus punirá a terra pecaminosa e triunfará sobre ela em favor de seu povo (26.20–7.1). Esse movimento do futuro para o presente e para o futuro tem a função de assegurar ao leitor que as promessas não são meramente um mar de rosas que ignora o presente contraditório. Aliás, essas promessas se tornam ainda mais convincentes porque são feitas à plena luz do presente. O livro do Apocalipse serviu a um propósito semelhante nos dias do NT. Ele assegurou ao povo que Deus estava cômico do presente, porém não era derrotado por ele, e os convocou a exercer uma confiança contínua e inabalável (cf. Ap 2.10,11; etc.). Somos convocados a exercer o mesmo tipo de confiança hoje. Não negamos o presente, nem conhecemos nenhum poder que possa nos ajudar. Mas conhecemos um Deus cuja força é tão ilimitada quanto seu amor, e

541. Duhm (com Gray e Marti) afirmou que os versículos 1-19 eram uma unidade, largamente com base na métrica. Lindblom (seguido de Ringgren) tomou os versículos 1-14 como separados dos versículos 15-19 e versículos 20,21. Wildberger (juntamente com Procksch, Fohrer e Clements) separa os versículos 1-6 dos versículos 7-21, e Wildberger toma os versículos 7-21 como parte do "estrato original". Ele cita o comentário favorável de Skinner sobre a evidência de que todo o capítulo tenha enfrentado uma cuidadosa sutileza literária. Scott também ressalta que, embora se possa encontrar diferenças entre os segmentos, elas não são mais que aquelas que surgem em muitos dos Salmos. O estudo cuidadoso de W. H. Irwin ("Syntax and Style in Isaiah 26", *CBQ* 14 [1979] 240-261) abona a tese de Skinner (e Scott), e argumenta em prol de sua unidade literária.

cujos propósitos permanecem inabaláveis: abençoar todos quantos se entregam a ele.

1-6. Embora esse cântico não manifeste os aspectos que os críticos da forma têm identificado como sendo típicos do clássico hino de louvor (o chamado ao louvor, a sentença temática etc.),⁵⁴² ele é ainda, obviamente, em louvor a Deus. Em lugar da cidade caótica predominando sobre os oprimidos em implacável esplendor (24.10; 25.2; 26.5), Deus tem outra cidade, aquela cujos muros são salvação, cujos portões são abertos a todos os que entrarão, cuja força não está na arrogância, mas está no compromisso humilde (65.17-25; Ap 21.9-27). Como sempre, Deus destrói o falso; só erguendo o verdadeiro. É possível que o estímulo específico para esse cântico seja a sublevação de Moabe registrada em 25.10-12; mas, especialmente, se Moabe for ali usada simbolicamente como sendo a cidade mundial, parece mais provável que o louvor seja oferecido ao lado positivo de tudo quanto é negativamente representado no capítulo 25.⁵⁴³

1. ele fez da salvação seus muros e plataformas. Essa afirmação pode ser entendida de uma maneira entre duas. Primeiro, é possível que na cidade ideal os muros e plataformas sejam a salvação divina. Isto é, os muros de pedras e terra dificilmente nos salvam daquilo que tanto nos ameaça a existência. A única verdadeira defesa é o livramento que vem de Deus. A segunda possibilidade é que Deus tenha posto os muros da cidade por salvação. Skinner prefere esta à luz da menção dos portões no versículo 2. Ele crê que uma cidade de muros espirituais e portões físicos não faz nenhum sentido. Entretanto, em poesia, tal literalismo é necessário. Cheyne parece certo em chamar isso de “feliz inconsistência”. Aliás, os portões nem precisam ser literais. O ponto é que o acesso à cidade de Deus é livre àqueles para quem a retidão e a fidelidade são preeminentes.

2. Abram os portões parece uma forte reminiscência dos Salmos Peregrinos, tais como 118.19,20; 15.1-5; e 24.3-10, onde a marca de

542. Cf. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, trad. S. M. Cupitt (Nova York: Scribners, 1969), pp. 159-170.

543. A idéia de que os versículos 1-6 foram escritos à luz do capítulo 25, ou original ou secundariamente, é agora defendida pela maioria dos estudiosos. Plöger, *Theocracy*, p. 69, é uma notável exceção.

aceitabilidade não é a pureza do culto, mas aquela sorte de retidão ética (1.26; 32.16,17; 33.13-16; Os 2.18-20; 6.6; Am 5.21-24) que é o resultado da fiel adesão à aliança (Dt 6.25). Uma vez mais, o que está em vista não é um hiperlitarismo.⁵⁴⁴ Não se requer que creiamos que a cidade não fosse ainda habitada (Young) nem que os porteiros fossem anjos (Jerônimo). O ponto é simplesmente que ninguém pode viver nessa cidade para quem o caráter de Deus não é de compaixão pela vida dela (Ap 21.6-8), e essa fórmula de acesso é uma forma de expressão dessa verdade. O profeta visualiza um dia quando o espírito adúltero de seu povo será transformado em fidelidade e lealdade (4.3,4; 36.14-16).

O cristão quererá acrescentar que a intuição não é estranha ao AT (testemunho, 32.14; Jr 31.33; Ez 36.26,27), mas que chega a sua mais explícita afirmação no NT: nenhuma retidão meramente humana pode permanecer diante da abrasadora santidade de Deus (Rm 3.20-26; Fp 3.9; Gl 3.10-14; cf. também Is 57.12; 64.6). O que o cristão sabe, os profetas do AT sabiam: esperar que Deus se impressione com minha retidão é simplesmente entregar-me a outras espécies de orgulho. A única pessoa genuinamente “reta” é aquela que admite que nenhum bem habita nela (Rm 7.18), mas confia na promessa divina de livramento e purificação. Essa confiança e a sede por semelhança com Deus, que flui dessa confiança, constituem a verdadeira retidão (Fp 3.12-16).

3. Para se experimentar a segurança da cidade de Deus requer-se uma coisa: uma disposição determinada de confiar. Isso é o oposto do “homem de ânimo dobre”, de Tiago (Tg 1.6-8), ou do servo de dois senhores, de Jesus (Mt 6.24). Essa pessoa se tem lançado no regaço de Deus sem nenhuma reserva. Alguém confiar em parte em sua habilidade e em parte em Deus é a mais segura prescrição para a insegurança e ansiedade (8.11-22; 57.19-21). Essa pessoa nunca saberá a plenitude (*šālôm*) que pode significar ter todas as suas promessas em um só lugar. Isso não equivale dizer que denegrimos ou negamos as habilidades dadas por Deus. Mas equivale dizer que recusamos crer na mentira de que somos independentes e temos em nós mesmos as chaves para o êxito último na vida. A pessoa que recusa os floreios de tal idéia e fixamente olha para Deus pode conhecer uma unicidade interior que faz possível

544. Ver o comentário sobre 19.18-24.

uma perspectiva confiante da cena mais trevosa. Em lugar de nossa mortalidade, nossa visão míope e nossa debilidade, recebemos em troca a imortalidade, a onisciência e a onipotência de Deus. Isso equivale a segurança.

4. Confiem para sempre no SENHOR é o resultado lógico da afirmação do versículo 3.⁵⁴⁵ Se é verdade que confiar em Deus resulta numa mente inabalável, que é mantida em paz, então todas as pessoas devem ser exortadas a depositar nele sua confiança, e isso é exatamente o que os cantores fazem nessa passagem. Como em 12.2, essa confiança é concebida como um resultado da salvação. “Naquele dia”, o dia por vir, confiarão nele. Ao mesmo tempo, indubitavelmente, o escritor está falando profeticamente, e insiste com o povo no presente que confie agora na luz da infalibilidade das promessas.

O resultado da confiança é a chave de todo o segmento que começa em 7.1 e termina em 39.8. Judá confiará sua segurança às nações ou a Deus? Nada mais pode ser feito em seu favor até que a questão seja definitivamente solucionada. Assim em todo o segmento se declara o resultado, e é declarado com a mesma conclusão que vem a lume mais e mais: somente Deus é bastante forte; somente Deus é bastante interessado nos interesses principais de Judá, estar encarregado de sua segurança (14.30; 30.12,15; 31.1; 32.9,10,11,17; 36.4,5,6,7,9,15; 37.10; cf. também 42.17; 47.8,10; 50.10; 59.4).

sim, no SENHOR, tem sido a fonte de alguma controvérsia sobre os dois relatos: o uso da preposição *b^e*, em *Yah*, e a probabilidade da duplicação do nome divino. O primeiro problema é resolvido quando se compreende que o *kî*, que abre a segunda sentença, não deve ser traduzido por “porque”, demandando assim uma sentença independente, mas, antes, como uma partícula enfática, como aqui, que permite que a sentença seja dependente do verbo principal.⁵⁴⁶ Quanto à repetição do nome divino, note que uma repetição aparece também em 12.2, que é um cân-

545. Note a anadiplosis na qual a mesma palavra, aqui *bāṭah*, “confiar”, é usada para encerrar uma sentença e abrir a seguinte. Ver n. 539 supra para outro exemplo possível, e o versículo 7 a seguir. Sobre *bāṭah*, ver *TDOT*, II:88-94; *TWOT*, I:101-102.

546. Se a sentença é independente, o *beth* seria *bēṭ essentialiae* (Skinner). Dahood o toma como sendo uma “partícula de ênfase” (*Or* 34 [1965] 87). Sobre o *kî* enfático, cf. Williams, *Syntax*, § 449; e W. Irwin, *CBQ* 41 (1979) 248-49.

tico de confiança semelhante. Isso pressupõe que a repetição foi um artifício convencional em cenários tais como esse, e não deve ser desconsiderado.⁵⁴⁷

a **Rocha** é a descrição favorita que o AT faz do Senhor.⁵⁴⁸ A descrição é de uma rocha alcantilada a qual uma pessoa cercada podia escalar e esconder-se em uma de suas fendas e dali poder aparar todos os ataques. Num mundo de incertezas, a confiança de que determinada personalidade está no âmago de todo ser é uma posse inestimável. Essa confiança só é reforçada pelo reconhecimento de que essa é a Rocha Eterna.

5,6. Em linguagem que lembra 25.12, o escritor apresenta a razão para confiar em Yahweh.⁵⁴⁹ Ele tomou o orgulho da cidade opressiva e o lançou no pó da terra.⁵⁵⁰ Isso significa duas coisas acerca da confiança: seria loucura depositar a confiança na Cidade do Homem; vale a pena esperar que Deus realize suas maravilhas. Mas, significa também que os ouvintes se precaveriam para não tornar-se habitantes da cidade orgulhosa. Pois assim como a Cidade de Deus é uma condição espiritual, assim se dá com a Cidade do Homem. Daí, em termos que lembram as Beatitudes (Mt 5.1-12), Isaías diz ser melhor estar entre os pobres e humildes que triunfarão, do que estar entre os poderosos sobre quem se triunfará. Isso é contrário a toda a sabedoria humana, porém é a verdadeira sabedoria (Tg 3.13-18; 5.1-11).

(b) Salmo da dependência (26.7-19)

7 O caminho⁵⁵¹ dos justos é reto;

547. Contra *BHS*, que segue a LXX. É mais fácil explicar a omissão da LXX (por haplografia) do que a inserção do MT. IQIs^a concorda com MT.

548. Deuteronomio 32.4; 1 Samuel 2.2; 2 Samuel 22.2,32; Salmos 19.15 (Ing. 14); 61.3 (Ing. 2); Isaías 30.29. Cf. também Êxodo 33.21,22; 1 Coríntios 10.4. A LXX, evidentemente, sendo hiperescrupulosa quanto a identificar Deus com um objeto inanimado, nunca traduz a metáfora literalmente.

549. Essa recorrência defenderia a tese de que as passagens foram escritas com base no conhecimento recíproco, talvez não ao mesmo tempo, porém com certeza não independentemente.

550. A sugestão de Hanson, de que essa realmente é uma referência a Jerusalém, por parte dos seguidores desestabilizados do Segundo Isaías, não parece plausível à luz do presente contexto. São as nações que estão em foco aqui. Cf. Edom, em Obadias 3.

551. Como comenta J. Jensen, é significativo que *ṣrah*, "vereda", aparece 8 vezes em Isaías (2.3; 3.12; 26.7,8; 30.11; 33.8; 40.14 e 41.3) e em nenhum outro lugar na literatura profética.

- Ó Reto,⁵⁵² tu aplanas a vereda dos justos.*
- 8 *Além disso, no caminho de teus juízos esperamos⁵⁵³ por ti, ó SENHOR. Por teu nome e por tua memória a alma⁵⁵⁴ suspira.*
- 9 *Minha alma anseia por ti durante a noite; sim, meu espírito, em meu íntimo, de manhã te busca. Pois⁵⁵⁵ como teus juízos estão na terra, os habitantes da terra aprendem a justiça.*
- 10 *Favor demonstrado,⁵⁵⁶ o ímpio não aprende a justiça. Na terra da retidão ele age impiamente e não percebe a majestade do SENHOR.*
- 11 *Ó SENHOR, tua mão está erguida, eles, porém, não percebem.*

Esse é um forte argumento em prol ao menos da unidade literária do livro. Também atesta a tentativa de Isaías de ver a sabedoria como procedente unicamente de Deus (*The Use of torá by Isaiah*, CBQMS 3 [Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1973], pp. 3-5).

552. Note a anadiplosis na qual a primeira sentença termina com o substantivo abstrato *m^esārīm*, “reto”, e a segunda sentença começa com o mesmo radical, *yāsār*, “alguém reto”.

553. Praticamente, todas as versões, inclusive IQIs⁴, omitem o segundo sufixo masculino singular de “esperamos”, e o MT pode ser secundário. Entretanto, como os versículos 8b e 9 deixam claro, o sentido permanece o mesmo. É pelo Senhor que esperamos.

554. MT não tem um sufixo em “alma”, produzindo “desejo da alma”; mas cf. LXX “nossa alma suspirava por”. Não obstante, o autor poderia ter em mente uma conotação mais geral e abstrata do MT. Cf. versículo 11 com seu “ciúme do povo”.

555. *ka^ušer*, lit. “segundo o qual”, tem ocasionado um grande número de comentários em virtude de sua suposta inadequação aqui. A maioria dos comentaristas tem se centrado em torno de tentativas para emendá-lo a um verbo, visto que a sentença agora não tem um (cf. Targum “quando teus juízos são estabelecidos”); Irwin, *CBQ* 41 (1979) 245-46, vendo um quiasma nos versículos 9b, 10a, busca um paralelo para *y^eawwēl*, “ele age impiamente”, e propõe ‘šr, “dirigir reto”. Clements parece seguir Driver (*JTS* 38 [1937] 43) o qual afirma que a forma é um infinitivo de um verbo significando “ser forte, prevalecer”. S. Talmon, “DSIa as a Witness to Ancient Exegesis of the Book of Isaiah”, *ASTI* 1 (1962) 67-68, propõe tomá-lo como um substantivo, *šer*, ‘*šer*, “felicidade” (cf. LXX “luz” [‘*asōr*?]. Em vista dessa variedade, sem negar o problema do MT, é preciso dizer que não há nenhuma alternativa mais convincente.

556. *yuhān*, “favor demonstrado”, pode ser ou um imperfeito hophal com *het* praticamente duplicado, ou talvez um remanescente de uma formação passiva original de Qal. Driver descarta esse significado e coloca um radical *hwn*, significando “foi humilhado” (*JTS* 38 [1937] 43); cf. NEB. Mas o MT produz um sentido muito bom.

*Permite-lhes que vejam o ciúme do povo*⁵⁵⁷
e se envergonhem.

Demais, o fogo de teus inimigos os devora.

12 *Ó SENHOR, tu trarás paz sobre*⁵⁵⁸ *nós;*

*pois na verdade todas as nossas obras tu as fizeste por nós.*⁵⁵⁹

13 *Ó SENHOR, nosso Deus, outros senhores*⁵⁶⁰ *além de*⁵⁶¹ *ti têm exercido domínio sobre nós,*

*porém teu nome*⁵⁶² *é o único*⁵⁶³ *que temos enaltecido.*⁵⁶⁴

14 *Eles estão mortos, não mais viverão;*

*sombras,*⁵⁶⁵ *não mais ressuscitarão.*

557. *qin'at* 'am, "ciúme do povo", parece muito estranho por causa da falta de definição. Isso tem levado alguns comentaristas a recomendar sua eliminação (assim, p.ex., Gray). Clements, em contrapartida, deseja eliminar os verbos anteriores como glosas marginais. Entretanto, as versões dão evidência de que ambos os elementos estavam presentes em seus originais. Três significados são possíveis para o texto como está: (1) genitivo objetivo, o ciúme de Deus por seu povo; (2) genitivo subjetivo, o ciúme do povo contra seus inimigos; (3) genitivo subjetivo, o ciúme do povo (da terra) contra Israel. O contexto favorece o primeiro significado (cf. Wildberger). Mas, se isso é certo, por que a frase não definiu assim, ao menos por meio de pronomes? Delitzsch plausivelmente sugere que está em pauta uma abstração. Se isso é certo, então o sentido seria: Permite-lhes que vejam o que é compaixão (divina) pela humanidade.

558. *spt*, "pôr", aparece somente aqui e em 2 Reis 4.38; Salmo 22.16 (Ing. 15); Ezequiel 24.3. BDB (p. 1046a) a toma como um verbo denominal de "lugar"; 1QIs^a tem *spt*, mas essa é uma redação muito mais fácil do que a do MT, e por isso é suspeita.

559. Embora a maioria dos comentaristas concorde sobre a interpretação dessa afirmação, interpretações alternativas têm sido propostas. Ringgren, seguindo Lindblom, tem "exigiu todos os nossos malfeitos" (ASTI 9 [1973] 110; cf. também JPSV). Clements prefere "tu tens feito para nós uma recompensa [emenda *gam kol a g'emul*] de nosso trabalho". Young entende "nossas obras" no sentido de "obras em nosso favor". Mas, de fato, todas essas alternativas são forçadas para produzir algo no texto que não está explicitamente presente. É melhor adotar o sentido claro.

560. *ba'al* sugere "proprietário", em vez de "senhor".

561. Em outro lugar, *zûlay*, "à parte de", é precedido por uma negativa ou aparece numa pergunta. Mas o sentido parece bastante claro.

562. A primeira parte do versículo 13 é um tanto difícil, e a LXX difere consideravelmente do MT: "Toma-nos para ti mesmo; não conhecemos nenhum outro; invocamos teu nome". Entretanto, isso tem um leve sabor de paráfrase, especialmente em virtude de o Targum seguir o MT bem de perto.

563. Na sentença final, *b'ekā le'baq'ekā*, "em ti somente", seria mais normal do que a presente ordem invertida (cf. Sl 51.6 [Ing. 4]; Pv 5.17; cf. BHS).

564. *nazkir*, Hiphil de *zkr*, "lembrar", significando "comemorar, louvar"; cf. versículo 8.

565. Para *r'pā'im* como "sombas, espectro", cf. a inscrição sepulcral de Eshmunazar, ANET, p. 662: "Que não tenham um lugar de repouso com as sombas [*r'pā'im*]".

*Aliás, tu os castigaste e os destruístes;
tu fizeste com que a memória de todos eles perecesse.*

- 15 *Fizeste a nação crescer,⁵⁶⁶ ó SENHOR;
fizeste a nação crescer⁵⁶⁷ e és honrado.
Alargaste todas as fronteiras da terra.*
- 16 *Ó SENHOR, na angústia se viram constrangidos por ti;
nas aperturas, foram humilhados por tua disciplina.⁵⁶⁸*
- 17 *Como uma mulher grávida que está para dar à luz –
ela se contorce e grita em suas dores –
assim nos aconteceu por tua causa, ó SENHOR.*
- 18 *Concebemos e nos contorcemos,
mas é como se⁵⁶⁹ déssemos à luz vento.
Não trouxemos livramento à terra,
e os habitantes do mundo não esmorecem.*
- 19 *Teus mortos viverão, meus cadáveres ressuscitarão.
Despertem e gritem de alegria, moradores do pó!
Pois o orvalho da luz⁵⁷⁰ é teu⁵⁷¹ orvalho,*

566. Para góy, “nação”, como uma referência a Israel, ver 10.6; Deuteronômio 4.6; Salmo 33.12; Jeremias 7.28.

567. Alguns manuscritos eliminam a frase repetida “fizeste a nação aumentar”, e Clements afirma que a repetição é uma ditografia. Entretanto, Millar, *Origins*, p. 52, chama a repetição de boa poesia e compara o versículo a 24.8. A LXX e o Targum, respectivamente, embora suas traduções gerais difiram amplamente do MT, apontam para a existência da repetição nos manuscritos dos quais foram traduzidos.

568. Não o MT. Ver a seguir.

569. Quase todos os comentaristas preferem eliminar a expressão “como se”, *kēmō* (cf. *BHS*). Entretanto, Irwin observa que os versículos 17,18a mostram um padrão aba com *kēmō*, sentença principal, *kēn*, sentença principal, *kēmō*, o qual argumenta contra a eliminação (*CBQ* 41 [1979] 247). A redação da LXX é tão diferente que dificilmente pode ser usada como evidência contra o MT.

570. Com base em 2 Reis 4.39, onde *ḏrōṭ* deve ser traduzido por “ervas”, a AV aqui traduz por “ervas”. Isso é possível; cf. Jó 29.19, onde orvalho nos ramos é uma figura para abundância de vida. Entretanto, a tradição latina traduz *ḏrā* por “luz” no Salmo 139.12 e Ester 8.16. O plural aqui indicaria grandeza ou extensão. (Cheyne aponta para aquela luz que existia antes do sol [Gn 1.3-15].) Isso dá uma conotação muito mais ampla à idéia: o orvalho da Primeira Luz (cf. Sl 110.3). Como observado a seguir, “luz” agora parece ser corroborada pelos materiais ugaríticos, se as identificações são corretas.

571. “Teu” orvalho pode ser uma referência ou a Deus ou aos moradores do pó. IQIs^a toma os imperativos “despertem” e “gritem” como imperfeitos. Se isso fosse certo, então “tu” só poderia referir-se a Deus.

*e permitirás que a terra jaza*⁵⁷² *nas sombras*.⁵⁷³

O poema agora se move das ações de graças para uma expressão de dependência. O escritor declara que somente quando Deus manifestar seu poder na terra é que os povos aprenderão a nivelar os caminhos da justiça. Prefigurando o lamento do versículo 18, ele afirma que é só na graça de Deus que o livramento e a compreensão podem vir. O povo hebreu só pode esperar por ele.

As tentativas de dar aos versículos 7-12 uma forma de lamento não granjearam bom êxito.⁵⁷⁴ Por exemplo, Scott diria que se perde o típico grito inicial de queixa e apelo. Kaiser observa que um terço da métrica se dissolve e ressalta que função básica é didática. O mesmo se dá com as alegações de que ele era um salmo sapiencial. Aqui se encontram elementos de lamento e sabedoria, mas nenhuma das formas precisas é dominante.

7. Como é típico de toda a peça, esse versículo constrói o pensamento precedente. A imagem dos pés dos pobres e necessitados naturalmente conduz a uma discussão sobre a estrada por onde andam. Numa terra onde as rodovias subiam e desciam com extenuante irregularidade, o pensamento mais deleitoso era o de uma estrada que fosse nivelada e reta. Isso era assim por causa do caráter daquele que a formou (40.3-5). Visto que ele não é encurvado nem retorcido, o caminho pelo qual seu povo foi convocado a trilhar também não era uma coisa nem outra.⁵⁷⁵ Isso não equivale dizer que ele não tenha desvio nem engane a vista, com buracos ocultos à espera dos ímpios. Suas exigências são claras enquanto se avança, seu destino final, seguro. Esse caminho não

572. Note especialmente seu último contraste com as garras da morte. Isso pode explicar o uso de *nāpal* aqui. Além disso, muitos comentaristas o tomam como sendo uma referência ao parto (ver sobre v. 18), mas a figura da morte como mãe é estranha nesse contexto. A terra tem tragado os mortos. Dificilmente ela é a figura positiva implícita por parto e maternidade (cf. Nm 16.30,32,34; Sl 106.17; Pv 1.12). Mais apropriada seria a figura do devorador forçado a parar, deixar cair sua presa de sua boca (v. 21; Jr 51.34,44; Jó 29.17; Ap 20.13).

573. Dahood, *Psalms*, AB, 1:222-23, propões ler *ʾōrôṭ*, “luz”, como *ʾūrôṭ*, “campos”, e *tappil* como *tabbil*, “ser tostado”, resultando em “seu orvalho é o orvalho dos campos (Elisos), mas a terra das Sombras será tostada”. A RSV “que caia na terra das sombras” debateu contra a posição de *āreṣ*, que é normal quando “terra” tem a função de sujeito.

574. Cf. B. Anderson, *Out of the Depths*, ed. rev. (Filadélfia: Westminster, 1982), pp. 75-82, para uma discussão das características dessa forma.

575. Cf. Salmo 1.6; Provérbios 3.6; 4.26; 5.6,21; 11.5; 15.19, sobre o caminho dos justos.

pode estar cheio de prazeres ilícitos,⁵⁷⁶ porém oferecerá infundas atrações àqueles que têm coragem de receber a Deus em sua palavra.

8. Esse versículo deixa bem claro que o caminho não é um fim em si mesmo. A retidão por si só nada garante (Ez 30.13). O alvo do caminho é Deus. Mas ninguém ousa tomar parte em sua própria ilusão, escolhendo um determinado caminho que o levasse a Deus. Trilhamos o caminho que fazemos para que Deus nos encontre em seu caminho e a seu tempo. “Na vereda ... esperamos.”

esperamos é uma expressão bíblica de confiante esperança. Expressa a expectativa do crente de que Deus demonstrará sua fidelidade no momento mais apropriado.⁵⁷⁷ Para a maioria das pessoas, aguardar é muito difícil, pois é uma admissão de que nada há que possamos fazer no momento de concretizar nossos objetivos. No entanto, tal admissão é o primeiro requisito para a bênção espiritual. Enquanto não admitirmos que não podemos nos salvar, Deus não pode nos salvar. Por isso essa espera se torna uma afirmação espiritual na qual dizemos, acima de tudo a nós mesmos, que não somos a chave de nossos problemas, e que estamos confiantes de que Deus é essa chave.

É significativo que a ênfase aqui não é tanto sobre a espera pela salvação de Deus, mas é sobre o próprio Deus. Com certeza Isaías está olhando para os atos poderosos de Deus, de juízo e livramento, porém ele não cai na falácia de separar o Libertador do livramento. À luz do caráter de Deus, só há uma esperança para Israel. Daí, seu *nome* e sua *memória* são referências ao seu caráter como se manifestou outrora.⁵⁷⁸ Acima de tudo, pois, o profeta clama a Deus como uma Pessoa, Pessoa de firmeza, vida e esperança. Isso não é diferente hoje. A alma humana anela por comunhão com seu Criador. Nessa comunhão está o livramento e a capacitação; estes, porém, são apenas subprodutos da realidade central, o relacionamento (cf. 1Jo 1.1-4).

576. É possível que só seja acidental porque a palavra “reto” é oriunda de uma linguagem coloquial americana cuja conotação é desprezível?

577. Cf. Salmos 25.3; 37.9; 69.7 (Ing. 6); Isaías 25.9; 33.2; 40.31; 49.23; 51.5; 59.19; 60.9; Oséias 12.6; Miquéias 7.7; ver comentário sobre 25.9.

578. Cf. Salmos 20.2 (Ing. 1); 30.5 (Ing. 4); Isaías 30.27; 50.10 (também Mt 6.9), para referências a “nome”. Para “memória”, ver Deuteronômio 4.9; 8.2; Salmos 63.7 (Ing. 6); 77.12 (Ing. 11); 78.35; 119.52; Isaías 46.9; 63.11; 64.5. Ver também B. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, SBT 1/37 (Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1962), esp. pp. 31-44.

leve lembrança.⁵⁸⁷ Esse versículo não deve ser tomado como prova contra a doutrina de uma ressurreição geral. Essa não é a questão que está sendo formulada. O ponto é que a carne mortal não desfruta de nenhuma esperança de suplantar o Deus imortal.⁵⁸⁸

Aliás, tu os castigaste aproxima a relação das duas partes do versículo com *lāḳēn*, normalmente traduzido por “portanto”. Não obstante, não há relação causal aqui; a segunda sentença só contém um desenvolvimento ulterior do que está implícito na primeira.⁵⁸⁹

15. Esse versículo supre a conclusão ao pensamento precedente.⁵⁹⁰ Longe de ser destruir por aqueles que se têm assenhoreado dele, Israel tem aumentado, enquanto seus opressores têm desaparecido da terra. Os verbos estão na forma perfeita, de modo a ser legítimo traduzi-los pelo pretérito (assim praticamente todas as versões; Kaiser adota o tempo futuro), mas parece improvável que o pretérito esteja em pauta aqui. É plausível a proposta de Kissane (segundo Dillmann) de que ele se refere aos reinados de Davi e Salomão, mas quanto à referência a “suseranos” aplicar-se ao tempo dos juizes (n. 560 supra), parece deixar fora muito da história posterior. Ao contrário disso, parece mais provável que o profeta esteja falando a partir da perspectiva da restauração final, e que eles devem ser tomados como perfeitos proféticos (cf. 33.17). Essa interpretação não exclui a consciência da graça de Deus nos eventos pretéritos, porém não limita a referência àqueles pontos ora distantes. É também uma expressão de certeza profética. Ele disse que Deus lhes estabelecerá (imperfeito) a paz (v. 12), e agora ele vê isso como um fato consumado. A idéia de uma terra expandida para receber um número maior de pessoas constitui um tema que é freqüente no livro, tanto

587. O versículo 13 termina com o nome de Deus sendo lembrado. Aqui a memória dos suseranos findou. O Deus de quem pensavam haver provado ser impotente continua vivo enquanto são esquecidos.

588. Assim também outras afirmações que descrevem a desesperança em face da morte (38.18; Sl 6.6 [Ing. 5]; 30.10 [Ing. 9]; 115.17) devem ser postas lado a lado com as expectativas de entoar louvores a Deus para sempre: Salmos 23.6; 30.13 (Ing. 12); 48.15 (Ing. 14); etc. Para ambas as idéias, ver Salmo 49.11-16 (Ing. 10-15). O salmista espera não permanecer no Sheol.

589. Cf. BDB, p. 487a.

590. Ringgren, seguindo Lindblom, toma o versículo 15 para ser o início do lamento, mas isso dificilmente parece possível. Presumir como ele faz que o versículo é a prótase para uma apódose no início do versículo 16 não encontra o endosso da gramática (*ASTI* 9 [1973] 111).

explícita quanto implicitamente.⁵⁹¹ Assim como uma prole diminuta significava extinção final, assim uma prole numerosa significava poder e significação intensificados no mundo. Os cultos da fertilidade buscavam essa finalidade mediante a manipulação das forças vitais. Deus prometeu a seu povo os mesmos resultados, se apenas andassem em seus caminhos.

16-19. Aqui Isaías se volta novamente para o presente, como nos versículos 7-11. Como Delitzsch ressalta, essa oscilação entre o presente e o futuro é típica dessa seção (caps. 24-27). Mas é também típica da vida de fé. Por mais forte que seja a convicção do triunfo final de Deus, haverá momentos em que o crente se vê face a face com as contradições que o presente exhibe contra tal convicção. E talvez a mais dolorosa de todas as contradições seja a evidência recorrente e humilhante da própria incapacidade de alguém realizar a obra da salvação. Por certo que o escritor está aqui falando a seu povo, mas é igualmente indubitável que está falando também a si mesmo. A lucidez de percepção não é prova contra perguntas. Aliás, a própria lucidez pode formular as perguntas mais perturbadores (cf. os pensamentos de João Batista sobre Jesus, Lc 7.18-23).

A passagem continua o fio de pensamento iniciado no versículo 7. Esse pensamento tem relação com a total dependência que a humanidade tem de Deus. Aqui essa dependência está expressa em seus termos mais fortes. Não podemos salvar a nós mesmos nem a qualquer outro. Labutamos e nos esforçamos, porém não damos à luz coisa nenhuma. Não somos capazes de demonstrar o poder de Deus aos ímpios. A prova final de nosso desamparo é a morte, que se aproxima solertemente de cada pessoa com passos silentes e inexoráveis. Para aqueles que proclamam em alto e bom som o potencial humano, esse é um conselho ao desespero. No entanto, isso não é verdade. Pois assim como o versículo 19 termina o segmento com uma nota de triunfo, assim o reconhecimento do desamparo humano pavimenta o caminho para a recepção do poder de Deus. Por isso, o ar de abatimento aqui não equivale a desesperança, mas a produtividade. Ele ilustra o que todos os primeiros trinta e nove capítulos do livro têm a dizer: a confiança no potencial humano

⁵⁹¹. Ver 9.2 (Ing. 3); 49.19-21; 54.2,3; cf. também Miquéias 7.11, onde *rhq*, "tornar amplo", é também usado.

certamente trará desastre (8.16-22; 24.1-23; 30.1-5; 39.5-7), mas a consciência da impotência humana resulta na confiança em Deus que trará vida que jamais termina (9.1-6 [Ing. 2-7]; 12.1-6; 25.1-9; 30.18; 32.14-20; 35.1-10; 37.3-7). Essa mensagem da capacidade divina que supre a incapacidade humana chega a seu clímax no ensino neotestamentário da vida no Espírito (cf. Gl 5.16-26; Ef 5.18-23).

16. O significado desse versículo é bem obscuro. O MT não é claro, e as versões diferem entre si consideravelmente, como faz 1QIs^a.⁵⁹² Estudiosos têm se apressado a apresentar um considerável volume de sugestões, emendas, etc. Mas a variedade das possibilidades leva a pessoa a se munir de cautela ao apoiar resolutamente alguém. Uma nova redação se propõe aqui a qual, se correta, pode resolver alguns dos proble-

592. A redação do MT é: “Ó Senhor, nas aperturas te visitaram; derramaram um sortilégio (encantamento sussurrado); tua disciplina (é) para eles”. A segunda parte do versículo é obviamente difícil, mas a primeira parte é também questionável, visto que esse é o único lugar que *pqd*, “visitar (designar, passar revista, julgar, retribuir)”, é usado para humanidade como o sujeito em lugar de Deus. A LXX tem: “Ó Senhor, nas aperturas me lembrei de ti; na leve aflição tua disciplina estava sobre nós”. “Aflição”, na segunda linha, pressupõe a emenda de *lahas*. “sortilégio (sussurro?)”, a *lahas*, como sugerido por Cheyne (seguido de Gray e Scott). Mais recentemente, Irwin ressalta que não seria necessária nenhuma emenda, visto que o *š* e o *s* finais parecem ter sido intercalados em determinadas palavras (Heb. *hšš/hšs*, Ugar. *maḥaš/maḥaš*) (CBQ 41 [2979] 251-52). O Targum tem: “Ó Senhor, na angústia se lembraram de teu temor [*phd?*], em suas tribulações aprenderam intimamente as instruções de tua lei”. Isso parece tomar *lahas* como “ensinar secretamente” e tem *mūsār* como “instrução”, não “disciplina”. Mas, ainda mais significativamente, requer-se que *šāqūn* seja tomado como oriundo de *šūq I*, “constranger, pressionar”, e não de *šūq II*, “derramar”. Isso é muito mais provável, visto que *šrr/sūr*, “angústia”, amiúde aparece em paralelo com *šūq I* (Dt 28.53,55,57; Is 8.22; 30.6; Jr 19.9; Sf 1.16; Pv 1.27; Jó 15.24). 1QIs^a acrescenta mais uma visão quando trata *lahas* e *mūsār* como plurais (*lhšw msryk*). Isso poderia pressupor que “instrução” é o sujeito do verbo, ou que o verbo é um Qal passivo com um “eles” indefinido como sujeito. A sugestão de Driver de que *lahas* deva ser tomado como em acadiano, no sentido de “encurvado” (JTS 38 [1937] 43), parece apresentar a chave final. Então o versículo 16b seria lido como supra, “(nas) aperturas se humilharam (sob) tua disciplina sobre eles” ou “(nas) aperturas tua disciplina os humilhou” (tomando *l* em *lāmō* como um acusativo indicador). Isso indica o caminho para a solução do problema do *pqd* anômalo no primeiro verso. Irwin sugere que o mesmo seja tomado como um verbo Pual com um sufixo dativo (CBQ 41 [1979] 251-52). No Pual, ele geralmente tem o significado de ser depositado em algum lugar ou aprisionado (cf. Is 38.10). Esse sentido se adequa muito bem aqui. (Sobre o sufixo dativo, ver M. Bogaert, “Les Suffixes verbaux non accusatifs dans le sémitique nord-occidental et particulièrement en hébreu”, *Bib* 45 [1964] 220-247.) A preposição *b*, governando *sar*, também se estenderia a *šāqūn* (talvez ser reposicionada para *š^eqōn*; cf. BHS). Sobre a “preposição do duplo dever”, ver GKC, § 119hh e Isaías 28.6; 40.19; 48.14. A redação resultante produz um excelente sentido paralelo com um mínimo de emenda.

mas lingüísticos. Ela explica o sentido explícito do versículo, porém não difere do sentido geral adotado por muitos intérpretes. Tal sentido consiste em que as duras experiências da história de Isaías são vistas como disciplinas de Deus contra seus pecados. Longe de afastá-lo de Deus, o atraem para junto dele. Essa interpretação corresponde ao versículo 17c: as tristezas de Israel devem ser, em última análise, atribuídas a Deus (41.23,24; 45.7; Am 3.6). Essa interpretação, que omite ligeiramente as causas imediatas para se obter as causas finais, seguramente provêm de duas convicções: o monoteísmo (nada sucede à parte de Deus) e o gracioso propósito (somente a mão de Deus é que fere e pode curar). Se porventura alguma outra causa além de Deus nos trouxe desgraça, contra sua vontade, então ele seria impotente para nos libertar, como ele foi impotente em impedir seu primeiro impacto. Indubitavelmente, esse é um ponto de vista simplista, porém, é também muito lógico.

17,18. Nesses dois versículos, a figura de uma mulher no ato do parto é usada para comunicar a situação de Israel.⁵⁹³ Os vários juízos divinos têm levado o povo a se contorcer e gemer.⁵⁹⁴ Mas o que ajuda a mulher em seu parto é a expectativa de que a dor terminará em alegria – o nascimento do filho. Afinal de contas, o que produziu a tristeza e o esforço de Israel? Nada. É como se dessem à luz vento. Com frequência sugere-se que esse método teria sido típico dos que regressaram do exílio, e certamente foi assim (cf. Ml 3.14,15), mas anteriormente não parecia ser assim, como indica a afirmação de Ezequiel em 37.3. Aquele versículo sugere que os eventos de 710-701 poderiam também ter produzido o impulso para a composição desse capítulo, bem como os capítulos 24,25 e 27.

O versículo 18b explica o que teria tornado proveitosa a angústia de Israel: ela traria livramento ao mundo. Esse tema parece recuar aos versículos 9-11, onde os juízos divinos serão vistos sobre a terra. O significado preciso do livramento é turvado pela ambigüidade de *cair*, na última sentença. O contexto pressupõe que isso pode ter relação com dar à luz, como no aramaico (que em nenhum outro ponto em hebrai-

593. Cf. também 13.8; 21.3; 42.14; Oséias 9.14; Miquéias 4.10.

594. Note o estilo do versículo 17 onde a ausência de conjunções imprime um sentimento de retirada brusca apropriada ao conteúdo.

co).⁵⁹⁵ Se esse é o caso, então o livramento é de uma sorte mais ampla, pois o escritor espera que seu povo tenha socorrido o mundo inteiro a granjear um gênero de renascimento. Ao mesmo tempo, os versículos 9-11, e o uso do verbo em outro lugar, pressupõem que ele significa enfrentar uma batalha. Se é assim, e me inclino nessa direção, então Isaías está dizendo que o povo não fora capaz de libertar-se da opressão em todas as suas formas, e demonstrar o poder de Deus aos olhos do mundo, destruindo o poder opressivo do mundo. Como o versículo seguinte deixa claro, a implicação é que em vez de nova vida resultante do esforço, a morte foi o único resultado (59.10). Isso suscita uma questão subjacente ao lamento: é necessário crer que Deus, um dia, será coroado no monte Sião e convidará a todos os seus santos a festejar com ele na presença de seus inimigos? Mas, o que dizer dos santos que viveram e lutaram e morreram no intervalo sem qualquer resultado aparente?

O versículo 19 é a resposta a essa pergunta implícita. Ela faísca na mente do profeta como a resposta inspirada a seus próprios devaneios. Como tal, ele, juntamente com 25.8, representa a mais elevada concepção da ressurreição no AT.⁵⁹⁶ Ele assevera que os mortos serão vivificados com brados de alegria por participarem das festividades do triunfo final de Deus. Essa convicção se tornou uma âncora da fé cristã, à luz da ressurreição de Cristo. Sem negar a realidade ou a bondade deste mundo (distinto de alguma teologia medieval), o NT convoca as pes-

595. "Deixar cair" um recém-nascido seria uma terminologia apropriada numa sociedade na qual as mulheres davam à luz numa posição de joelhos ou de quatro. Os fazendeiros falam de uma vaca "deixando cair" seu bezerro. Em hebraico, o substantivo *nepel* (de *npl*, "cair") é usado para um aborto ou parto malogrado. Ver também sobre o versículo 19.

596. Daniel 12.2 ensina a mesma verdade, enquanto Oséias 6.2 e Ezequiel 37.1-14 falam mais de uma restauração final à vida. Um esquema evolucionário para o desenvolvimento da religião hebraica é amiúde imposto no AT, e passagens como essa, supostamente representando o clímax do desenvolvimento, recebem uma data bem mais tardia. Outros, tentando fazer a passagem ter uma data ao menos pós-exílica, se vêem forçados a dizer que ela realmente não se refere a uma ressurreição pessoal (Kissane, Clements, Wildberger, Fohrer, G. W. Anderson, *VTSup* 9 [1963] 126). O problema está no esquema evolucionário. O mesmo processo foi usado para datar os Salmos: aqueles com uma teologia "elevada" eram necessariamente posteriores. Mas estudos recentes em seu estilo e dicção mostram consideráveis similaridades com a poesiaugarítica de 1350 a.C. Cf. Dahood, *Psalms*, 3 vols., AB (Nova York: Doubleday, 1965-1970). Isso pressupõe que o desenvolvimento de uma teologia, especialmente uma revelada, não deve ser forçado a um estrato procrustiano de uma teoria hiper-concisa e unilinear.

soas a não viverem como se este mundo fosse o ponto final. Vezes e mais vezes, o apelo é para enfrentar as dificuldades, as contradições e as perguntas sem respostas em virtude do quê jaz a nosso respeito além da morte (p.ex., Rm 8.18-25; 1Co 15.20-28; Hb 12.1-2; Ap 2.7,10,11,17,26-29; 14.13; etc.).

A tarefa de determinar o orador em todo o versículo não é fácil, especialmente em vista da mudança de pessoas na primeira linha (*teus* mortos ... *meus* cadáveres). Presumivelmente, essas palavras poderiam ter sido ditas por Deus, pelo povo ou pelo profeta. É mais fácil descartar o povo à luz do versículo 20, onde este é diretamente o destinatário do discurso. Tudo indica que o versículo 19, à semelhança do 20, é que está em pauta como uma consolação ao povo e um encorajamento a sua fé. É mais difícil de decidir entre as outras duas opções. Se Deus é o orador, então ele responde às perguntas e fala aos “moradores no pó” no imperativo. Isso é atraente e logicamente correto, visto que, como diz Young, somente Deus pode ordenar aos mortos que ressuscitem. Ao mesmo tempo, não há indicação de mudança de orador à luz dos versículos precedentes, nos quais Deus era o destinatário do discurso. E assim tudo indica que sobra o profeta como o orador. Nesse caso, “*teus* mortos” poderia ser uma referência a Deus ou ao povo. Caso seja a Deus, isso lembra o Salmo 116.15: “Preciosa é aos olhos do SENHOR a morte dos seus santos” (cf. também Sl 97.10; Ap 14.13). Os mortos não são abandonados, porquanto pertencem a Deus.⁵⁹⁷ Essa interpretação seria coerente com o MT “*meus* cadáveres” (coletivamente) no qual a referência seria ao profeta falando como membro da nação.⁵⁹⁸ Se o povo, contudo, é o destinatário do discurso em “*teus* mortos”, então “*meus* cadáveres” não faz sentido e precisa ser emendado a “*seus*”.⁵⁹⁹

Despertem e gritem de alegria introduz uma nota de júbilo e entusiasmo. A linha anterior falou *sobre* os mortos. Agora o orador fala *a* eles. A mudança é da teoria ao fato. Se o profeta estava falando ao povo

597. É preciso que se considere também a possibilidade de que *-kâ* seja um sufixo dativo à luz dos versículos 16 e 17. Isso produziria “os mortos por causa de ti”.

598. Note o quiasma: “teus mortos viverão; meus cadáveres ressuscitarão”.

599. Assim o Targum, *BHS* e a maioria das versões modernas. A LXX reelabora para omitir totalmente os sufixos. As alternativas anteriores parecem preferíveis. É difícil ver como *n^eḥlāṭēhem* poderia ter sido equivocado para *n^eḥlāṭī*. A redação mais breve é mais difícil é a preferível. Cf. IQIs^a.

de Deus, ele agora fala aos mortos à luz da conclusão lógica dos pontos-chave da fé veterotestamentária: Deus é a vida; ele é confiável; seus caminhos trazem bênção. Se a vida vivida em Deus e para ele não resulta em bênção, só há duas alternativas: (1) a fé foi equivocada e depositada erroneamente, ou (2) a ação da fidelidade de Deus não é completa nesta vida (1Co 15.19). A fidelidade de Deus tem sido demonstrada com muita freqüência, em nossa breve trajetória de vida, e a segunda alternativa parece inevitável. A ressurreição de Cristo confirma que essa alternativa não é simplesmente uma idéia desejável, mas carece da pedra de toque de nossa convicção. Para Isaías, quem ainda vivia na esperança de Cristo, esses jubilosos imperativos são uma estimulante expressão de confiança em seu Deus, acima de tudo estimulante contra a tela de fundo das indagações dos versículos 16-18.

moradores do pó descreve a compreensão popular do submundo no antigo Oriente Próximo. Estavam não só *no* pó no sentido de estar no subsolo, mas também estavam num lugar pardacento e poeirento (Jó 21.26; Sl 22.16 [Ing. 15]).⁶⁰⁰ As condições do túmulo prevaleciam em outras partes. Mas a morte não pode vencer a vida. Para a sombria tranquilidade da sepultura entoa-se um cântico jubiloso. Para o pó seco e pegajoso da noite eterna há o fresco orvalho da manhã (cf. Jó 14.7-12). A maioria dos pagãos podia esperar que era para estar em alguma parte desconhecida do vasto ciclo da vida, mas a fé bíblica proclama que os indivíduos são importantes para Deus e vivem para sempre em sua memória (Sl 1.5,6; Is 49.16; Ml 3.16; Fp 4.3; Ap 3.5).

600. O seguinte trecho do acadiano: "Descent of Ishtar to the Nether World", ilustra esse ponto de vista:

Sim, a filha do pecado põe [sua] mente
 Na casa escura, a morada de Irkal[la],
 Na casa que a ninguém deixa quem nela entra,
 Na estrada a qual não há caminho de volta,
 Na casa em que os visitantes são privados da luz,
 Onde pó é sua comida e barro, seu alimento,
 (Onde) não vêem luz, residindo em trevas,
 (Onde) se vestem como aves, com asas por vestimentas,
 (E onde) sobre a porta e portais se espalha o pó.
 (linhas 3-11; ANET, p. 107)

A similaridade das linhas 4 e 5 com Isaías 26.14 é clara, e essa interpretação popular torna as afirmações do versículo 19 ainda mais notáveis. As descrições nas linhas 6-11 se adequariam às condições de um túmulo e podem ter-se derivado daquela fonte. O submundo deve ser visto como uma vasta sepultura.

A equação de chuva e orvalho no AT aponta para a grande importância do *orvalho* em Canaã durante alguns períodos do ano.⁶⁰¹ Essa importância parece ter dado origem a uma figura mitológica que é uma das consortes de Baal: Tly (Orvalhosa?) filha de Rbb.⁶⁰² O fato de ser ela sempre acompanhada por Pdry filha de Ar (Luz?) e Arsy (Terra?) filha de Y'bdr é muito sugestivo para essa passagem, visto que 'ôr(*ōt*) e 'āreṣ aparecem aqui. Parece possível que, como em 27.1, Isaías esteja usando alguma das peças literárias de Canaã para fazer uma afirmação ainda mais profunda do que Canaã poderia fazer. O orvalho de Deus repousará sobre os mortos quando ele forçar a terra a dar-lhes vida em sua presença para sempre.⁶⁰³

(c) Oráculo da salvação (26.20–27.1)

20 *Vá,*⁶⁰⁴ *meu povo, entre em seus quartos,
e feche sua porta atrás de si.
Esconda-se por pouco tempo
até que passe a indignação.*

21 *Pois eis que o SENHOR está saindo de seu lugar
para punir*⁶⁰⁵ *a iniquidade dos habitantes da terra.
A terra exibirá o sangue derramado sobre ela;*⁶⁰⁶
ela não mais encobrirá seus mortos.

27.1 *Naquele dia o SENHOR punirá
com sua espada severa, longa e forte
o Leviatã, serpente veloz,
o Leviatã, serpente sinuosa;
ele matará o monstro que está no mar.*

601. Ver Gênesis 2.5,6; 27.28,39; 2 Samuel 1.21; 1 Reis 17.1; Zacarias 8.12.

602. Cf. *UT*, 51:I:18; IV:56; VI:11; 'nt, I:24; III:4; pl. vi:IV:4; V:50; *ANET*, p. 131.

603. Para as propriedades geradoras de vida do orvalho, cf. Salmo 133.3 e Provérbios 19.12.

604. “Vá”, *lēk*, não tem significação especial aqui. Funciona como um auxiliar com “entre”, em vez de “agora”, em inglês: “saia agora”.

605. *BHS* recomenda eliminar 'ālāyw, “sobre ele”, com base na LXX. Não obstante, isso não é justificado. A LXX difere em mais pontos do que este, e *pqd* amiúde toma seu objeto com 'al; cf. 27.1.

606. Note o plural de “sangue”, denotando “sangue derramado” (cf. Sl 51.16 [Ing. 14]).

Esses versículos constituem um oráculo de salvação em réplica ao lamento e sua resposta imediata em 26.16-19. A ressurreição ainda não ocorreu; ainda se faz necessário exercer aquela confiante espera (26.8), mas o resultado já é certo. Os mortos que já sofreram nas mãos da cidade caótica (24.10; 25.2; 27.10) serão restaurados à vida e seu sangue, vingado. Tudo isso é resumido de modo concreto típico de Isaías pela referência ao quadro bem conhecido da derrota do monstro caos. Tudo aquilo que ameaça a ordem divina (26.7,8) será para sempre destruído. Os versículos expressam a conclusão ao tema da dependência.

20. Vá, meu povo, entre em seus quartos é uma expressão daquela compaixão divina que sempre fez possível um escape da ira de Deus por aqueles que se valem dela. Assim Noé escapou do dilúvio; Ló escapou de Sodoma; e os hebreus escaparam da morte dos primogênitos. Deus não quer que alguém pereça (Mt 18.14; 2Pe 3.9), mas que alguém encontre refúgio em sua graça. O termo *meu povo* era de especial apreço, porquanto expressa o amor eletivo especial de Deus por Israel (Os 1.10,11). Ele surge aqui como resposta aos protestos de que Israel não havia se curvado aos suseranos estrangeiros. O povo dissera: “Somos teus”, e Deus aqui afirma a veracidade de sua parte.

Delitzsch chama especial atenção para a atitude da dependência em oração, como vista no Salmo 27.5 e 31.21 (Ing. 20) (cf. também 91.4). Israel não pode salvar a si mesmo, mas também não carece de viver em mera apatia. Aliás, protegido no interior de seu aposento, enquanto a tempestade da ira divina estala do lado de fora, ele se entrega a Deus no isolamento da petição e intercessão.⁶⁰⁷ A indignação aqui não parece ser dirigida contra Israel, como em 10.25, mas contra os opressores de Israel (30.27; Dn 11.36; Sf 3.8).

21. o SENHOR está saindo é expresso por uma partícula que denota iminência, “ele acaba de sair”. Essa postura de antecipação é típica da fé de Israel e da Igreja, e é necessária para uma percepção correta da existência. Vivemos imersos no tempo, e a sucessão de dias às vezes faz o futuro parecer desesperançosamente longe demais. Mas as percepções mudam. O filho por quem a espera de 1 a 25 de dezembro parecia

⁶⁰⁷ Delitzsch sugere que a forma feminina de *h^ebi* pode ser usada para enfatizar o elemento de dependência.

aqui, onde Isaías, precisando de uma imagem forte para arrematar sua visão da vitória divina sobre o pecado, a opressão e a morte, lança mão da história do Leviatã e a faz dizer algo muito mais profundo do que já dissera até então.⁶¹⁷

Anterior à descoberta dos materiais ugaríticos, uma boa medida de energia foi despendida na tentativa de determinar o que pressagiam as três ocorrências nesse versículo (*Leviatã, Leviatã, monstro (...) no mar*). Comumente, a maioria crê que se referiam à Assíria, Babilônia e Egito.⁶¹⁸ Não obstante, a forma na qual o Leviatã é agora identificado nos textos ugaríticos faz parecer que essa forma tríplice constituía uma mera convenção poética na área cananita. Note as similaridades: “Se tu feres Lotan, a serpente sinuosa/⁶¹⁹ Destróis a serpente tortuosa/⁶²⁰ A Shalyat de sete cabeças...”.⁶²¹

Esse versículo está dizendo a mesma coisa que 24.21-23, ainda que em termos diferentes. Deus é o único soberano do universo, e embora o mal e a destruição pareçam agora ameaçar os princípios da justiça sobre os quais sua ordem está fundada, não haverão de prevalecer. Deus triunfará, e os que conservarem a fé nele, ao longo dos dias escuros, triunfarão com ele. Mas o verdadeiro monstro que deve ser destruído, aquele diante do qual o povo de Deus se acha sem auxílio, não é algum caos primordial; é o monstro do mal moral. Esse também Deus destruirá, e seu povo pode aguardar aquele dia com regozijo.

(2) O Senhor liberta Judá (27.2-13)

(a) A vinha do Senhor (27.2-6)

2 Naquele dia – uma vinha de vinho – cante-lhe.

3 Eu, o SENHOR, sou seu guardador;

617. O livro de Jó faz algo semelhante quando faz do terrível Leviatã um mero brinquedo nas mãos divinas (cap. 41).

618. Cf. o Targum, onde Egito, Assíria e uma nação não especificada são expressamente declarados.

619. *brḥ*, a mesma em hebraico, aqui traduzida por “deslizante”. Albright, *BASOR* 83 (1941) 39,40, sugere “primordial”.

620. *qltn*, a mesma em hebraico, traduzida aqui por “enroscada”.

621. *UT*, p. 178 (67:1:1-3, 27-30; *ANET*, p. 138). Ringgren, *ASTI* 9 (1973) 114, ressalta que essa estreita similaridade favorece uma data anterior, em vez de uma posterior. Löwens-tamm, porém, argumenta contra qualquer relação direta (*Eretz-Israel* 9 [1969] 96-101, 136).

a cada momento⁶²² eu bebo dela.
Para que ninguém a prejudique,
eu a guardo⁶²³ noite e dia.

4 Não estou irado.⁶²⁴

Oh, que haja⁶²⁵ espinheiros,⁶²⁶ cardos.
Em guerra eu marcharia contra;
eu os queimaria a todos juntamente.

5 A menos que⁶²⁷ se apeguem à minha fortaleza,
fazendo paz comigo;
que façam paz comigo.⁶²⁸

6 Nos dias vindouros,⁶²⁹ Jacó lançará raízes,⁶³⁰
Israel terá botões e flores
e encherá a superfície do solo de fruto.

622. O plural *lirgā'im*, usado distributivamente (Delitzsch).

623. *'ešš'rennā*, "Eu a guardarei", mostra um *hateph qameš*, onde um *shewa* oral seria mais comum (cf. Sl 119.33). A vogal *hateph* é uma redução parcial da vogal temática imperfeita, *o*, antes de um acento grave (cf. Nm 23.25; 35.20; Is 62.2; Os 10.10; etc.). Cf. GKC, § 60a.

624. Alguns intérpretes acham que esse conceito é incongruente aqui, e por isso propõem emendas. A LXX tem "muro" aproximadamente nesse ponto, que seria o hebraico *hômâ* em vez de *hēmâ*, "ira". Não obstante, o sentido geral da LXX é bem diferente, e o contexto aqui pareceria preferir a *presença*, não a *ausência*, de um muro. Millar (p. 56 n. 3) registra que Frank Cross sugeriu *hmr*, "vinho", em vez de *hēmâ*. Mas isso presume que a vinha não está ainda produzindo vinho, uma conclusão que o contexto não endossa. (Cf. também NEB.)

625. Lit. "que me dará", como uma expressão optativa, cf. GKC, §§ 151a, b.

626. BHS sugere adicionar a conjunção antes de "sarças", como faz IQIs^a. Não obstante, Delitzsch diz que a assindese é uma característica de sentimento forte. Adicionar a conjunção gera uma redação mais fácil (e por isso menos provável).

627. 'ô, "ou", quando seguido da forma jussiva produz o sentido de "a menos que"; lit. "ou que os segure".

628. A sugestão de Young de que o verbo *ya'oseh* seja tomado como circunstancial é seguida aqui. Isso torna a repetição da frase mais fácil de ser entendida. O fato de a ordem da palavra ser diferente nas duas frases é prova contra ditografia. A LXX e o Targum respectivamente contêm duplicações semelhantes.

629. O MT tem *habbā'im*, "os vindouros". BHS sugere *bā' hayyôm w^e*, "o dia vem e..." Possivelmente *hayyāmim bā'im*, "os dias estão vindo", foi omitido por homoioteleuton (cf. Gray). Young tem "os que vêm de Jacó".

630. IQIs^a tem *yšryš* (Hiphil imperfeito) para MT *yšrēs*, "lançar raiz" (Hiphil forma imperfeita breve). A outra ocorrência desse verbo no Hiphil imperfeito também mostra o *šere* (Sl 80.10 [Ing. 9], uma passagem paralela). BHS pressupõe um Piel original.

O profeta conclui esse segmento (caps. 24–27) com uma coleção de materiais que tanto sintetiza quanto ilustra a soberania de Deus com respeito a Israel e às nações. São os versículos 2-6, a vinha do Senhor; versículos 7-11, destruição dos inimigos do Senhor; versículos 12,13, retorno das nações. A relação entre esses elementos é um tanto vaga, sendo que a maior relação junte os três aos materiais dos capítulos 24–26. Daí os versículos 2-6 e 7,8 se relacionam com os temores expressos no capítulo 26. Os versículos 9-11 se referem com os capítulos 24; 25.10-12; 26.5,6. Os versículos 12 e 13 refletem 25.1-9. Os três segmentos partilham também da mesma perspectiva positiva. O resultado da soberania de Deus será a redenção.

Seja consciente ou inconscientemente, os versículos 2-6 formam um confronto com o quadro da vinha em 5.1-7. Ali a vinha revelara uma natureza fundamentalmente perversa com o seguinte resultado: o viticultor a abandonara ao ermo. Aqui, como ali, a vinha é Israel, e o viticultor é Deus. Mas esse quadro consiste no outro lado do julgamento e retrata um tempo em que a ira divina restante é para aqueles que ameaçariam a existência de Israel. Deus não o esqueceu irremediavelmente. Seu cuidado por ele nunca cessou e agora transborda sem impedimento. Embora a cena provavelmente seja de caráter escatológico em seu cumprimento, não obstante ela expressa uma verdade fundamental para todos os tempos: a ira de Deus nunca é maior que seu cuidado. Por trás da ira, o cuidado continua incombatido. O que se requer é apenas arrependimento e mudança para que, de novo, ele seja experimentado.

2. Desde o início, a exatidão do presente texto está em questão.⁶³¹ A forma abrupta desse versículo leva muitos comentaristas a sugerirem que uma palavra ou uma frase se perdeu, talvez *yō'mēr*, “ele dirá”. Esse pode ser o caso, mas não é necessário para extrair o sentido da afirmação. No momento, o que de fato se requer é a discussão de *hmr*, “vi-

631. A LXX é bem diferente em toda a passagem, e o Targum varia consideravelmente nos versículos 4-6. P. Lohmann sugere que os tradutores do texto hebraico para o grego foram tão fragmentários que só umas poucas palavras conseguem lograr êxito. Tomando estas, o tradutor as compôs no tema urbano tão comum nos capítulos anteriores (“Die selbständigen lyrischen Abschnitte in Jes. 24:27”, *ZAW* 37 [1917/1918] 37-38,40-49, citado em Millar, *Origin*, p. 56). Se essa sugestão é correta ou não, parece que esse tipo de ato heróico é necessário para explicar os vários segmentos verbais com MT, e ainda a ampla gama de significado.

no”⁶³². Muitos manuscritos têm *hmd*, “agradável”, em harmonia com o Targum, talvez a LXX, em Amós 5.11 (cf. também Is 32.12). Não obstante, lQIs^a endossa o MT, e o sentido se harmoniza muito bem com o capítulo 5 onde o fracasso da vinha em produzir vinho era seu defeito. Aqui, à guisa de contraste, essa é uma vinha produtiva, uma vinha de *vinho* (cf. *kerem zāyit*, Jz 15.5). É difícil de averiguar se as linhas seguintes se destinaram a ser um cântico (ver sobre v. 3). Mas, em qualquer caso, a repetição de “cântico” é digna de nota. Não só os redimidos cantam o triunfo de Deus sobre os cruéis e suas canções (24.9; 25.5; 26.1,19), mas Deus também canta acerca de seus amados.

3. Com o primeiro sujeito, **Eu, o SENHOR, sou seu guardador**, enfatiza quem é o guardador de Israel. Não é um ser inferior, algum assalariado, mas o próprio Senhor é quem vela sobre os seus (Jo 10.11-13). O fato de o Senhor continuar falando aqui de uma forma descritiva faz parecer que o cântico não tenha segmento. Em contraste com o capítulo 5, onde a chuva e o orvalho não mais caem sobre a vinha, aqui Deus a rega continuamente. A necessidade e o suprimento são perfeitamente harmonizados. Além do mais, em vez de abandonar Israel nas mãos dos inimigos, Deus será seu vigia dia e noite (cf. Sl 121.4,5; Is 5.2; Mt 21.23).

Para que ninguém a prejudique tem sido o tema de várias emendas sugeridas, uma das mais novas, dentre elas, é que se leia *'āleyhā*, “sobre ela”, como *'ālehā*, “sua folha” (Lv 26.36). Isso também pressupõe que *yipqōd* tem de ser repontuado *yippāqēd*. Não obstante, visto que *pqd* freqüentemente toma seu objeto com *'al* (cf. 26.21), não parece haver razão para mudar a redação do MT. Números 16.29 corroboraria o Niphal, mas a versão tradicional permaneceria a mesma.

4. **Não estou irado** (lit. “ira não há nenhuma em mim”) expressa em perspectiva realidade que será explicada mais plenamente nos capítulos 40 e seguintes. A ira de Deus é propiciada, e ele agora pode contemplar seu povo sem qualquer outro sentimento, a não ser o de afeição paternal. Naquele dia, a energia que uma vez fora derramada sobre a

632. Note que a BHS diverge da Leningradense aqui, lendo *hmd* em vez de *hmr*. Em razão da semelhança entre as letras *d* e *r* no hebraico, e a propriedade de ambos os termos, é provável que a variante não tenha sido intencional. Kissane lê “um jardim recluso” (Ct 4.12; 5.12), alterando *'annû-lāh* para *'enḥālā*.

vinha indigna, se converterá em proteção da vinha contra seus inimigos. Essa é a boa-nova do evangelho: Deus não mais está irado. Ele achou uma forma de satisfazer sua justiça (Rm 3.21-26; 5.8-11).

Oh, que haja espinheiros, cardos. Uma vez mais, indica-se o contraste com o capítulo 5. Ali o muro é derrubado e os espinheiros e cardos convidados a entrar. Aqui o Senhor deseja que estejam presentes, assim ele poderia proteger sua vinha da invasão deles. E assim muitos pretendentes de uma jovem quase desejam que alguém ataque sua amada para que possam defendê-la. Esse é o matiz aqui. O ardor de Deus por sua noiva continua sendo o mesmo, e será até o último dia (Ef 5.25-27; 2Co 11.2).

Tem-se argumentado, ao menos desde os dias de Duhm, que esses “inimigos” eram os samaritanos. Mais recentemente, seguindo a diretriz de Plöger, tem-se argumentado que representavam uma seita opositora dentro do próprio Judaísmo. Ambos os argumentos enfrentam os mesmos defeitos. Não há nada no texto que pressuponha que alguém em particular esteja representado. Além do mais, essas sugestões são o resultado de hipóteses que repousam em hipóteses concernentes à data e ao local do texto. Necessariamente, pois, tais conclusões não passam de gigantescas tentativas. Outras hipóteses produzem resultados totalmente diferentes.⁶³³

5. A menos que se apeguem se deduz da afirmação das ações de Deus contra os inimigos de Israel no versículo 4. Deus marchará contra eles e os destruirá, a menos que busquem refúgio nele. Uma vez mais, Deus ainda não consignou seus inimigos a uma inexorável destruição. Ele está mais que disposto a reconciliar-se com eles. Aliás, ele proverá um refúgio contra sua própria justa ira.⁶³⁴ A linguagem aqui lembra 1 Reis 1.50, onde Adonias “segura” os chifres do altar para proteger-se de Salomão.

6. Uma vez que Deus será o guardador de Israel no último dia, suprimindo suas necessidades e neutralizando seus inimigos, ele [Israel] se espalhará cobrindo toda a terra (cf. também 37.31; Os 14.5-7). À luz do ensino neotestamentário, *Israel* aqui incluiria todos os filhos de Abraão,

633. Assim NEB, ao traduzir por “nenhum vinho”, faz de Israel o inimigo.

634. Não existe uma fortaleza segura a não ser em Deus. Cf. 17.9,10; 23.4,14; 25.4; 30.2,3.

judeus e gentios igualmente, os que andam por fé (Rm 11.22-27; Fp 2.9-11). Com base neste versículo, bem como nos versículos 2 e 3, e o contexto geral, parece muito improvável que a NEB esteja correta ao tomar os versículos 4 e 5 como se dirigindo negativamente contra Israel.⁶³⁵ Todo o segmento (vs. 2-6) é positivo como uma resposta ao oráculo de salvação em 26.20–27.1.

(b) Purificação *versus* destruição (27.7-11)

7 *Ele o feriu como feriu quem o feria,
ou o matou, assim como matou aos que foram mortos por ele?*⁶³⁶

8 *Em exata medida contendeste com ela quando a rejeitaste;
ele a removeu*⁶³⁷ *com seu vento forte
no dia do vento leste.*

9 *Portanto, nisto se expiará a iniquidade de Jacó,
e (em) este é todo o fruto de se tirar seu pecado;
quando ele fizer de todas as pedras do altar como giz esmagado,
e os Aseras e os altares*⁶³⁸ *de incenso não ficarão em pé.*

10 *Porque uma cidade fortificada é deixada em desolação,
uma habitação rejeitada e abandonada como o deserto.
Ali um bezerro*⁶³⁹ *pastará,
e ali se deitará e devorará seus ramos.*

11 *Na sequidão, seus ramos são quebrados;*

635. Cf. também Millar, p. 57.

636. Exceto para a partícula *im*, “ou”, só dois radicais são usados no versículo. Na primeira sentença está o radical *nkh* do qual as três palavras são derivadas. No segundo está *hrg*. O sentido do versículo é claro, porém a sintaxe exata é difícil. Como está agora, uma tradução literal seria: “É como ferir seu feridor, ele o feriu, ou como matar os que o mataram, ele foi morto [Pual]”. Na segunda frase, “os que o mataram” se refere aos mortos dentre os inimigos. Um participio ativo seria melhor como paralelo à primeira frase, e IQIs⁴ parece fazer isso em *hwrgm*, embora um Pual possa estar em pauta.

637. Em MT falta um objeto nesse verbo. Uma mudança razoavelmente menor seria oportuna para fazer do *h* final de *hōgā*, “ele removeu”, uma consonantal, em vez de *mater lectionis* (*hāgāh*, “ele a removeu”). Assim BHS; ver Driver, *JTS* 38 (1937) 44.

638. Sobre os Aseras e altares de incenso, ver 17.8, bem como Levítico 26.30; Ezequiel 6.6; 2 Crônicas 14.4; 34.4,7.

639. O uso de “bezerro”, em vez de gado ou rebanhos, é sugestivo aqui. Note que ele é usado como um diminutivo com o intuito de zombar do culto ao novilho em outro ponto (Êx 32.4; 1Rs 12.28; etc.). Talvez o profeta esteja dizendo que, visto as pessoas do mundo cultuarem “bezerras”, bezerras reais espojarão suas cidades.

*vêm mulheres e fazem uma fogueira com eles.
 Pois este é um povo sem entendimento.
 Portanto, seu Criador não lhe terá compaixão;
 seu Moldador não lhe será gracioso.*

Esse segmento é difícil, quer textualmente, quer hermeneuticamente.⁶⁴⁰ As freqüentes e incontáveis mudanças em tempo, pessoa e gênero, tudo contribui para a dificuldade, como o vocabulário raro e as frases intrincadas. E assim não surpreende que tantos comentaristas o tratem como uma combinação de duas ou mais peças sem afinidade. Uma das maiores questões relativas à unidade do segmento tem relação com a identificação da cidade nos versículos 10 e 11. Delitzsch, entre muitos outros, a identifica com Jerusalém.⁶⁴¹ Isso pareceria concordar bem com o versículo 11b (cf. 1.3; 42.18,19). Aceitando esse ponto de vista, Delitzsch consegue produzir uma interpretação bem unificada: Deus, mediante um critério cuidadosamente controlado, conduz Israel ao ponto onde pode ser restaurado a sua terra. Não obstante, o foco do capítulo está na derrota dos inimigos de Israel, com isso muitos são impelidos a procurar o “inimigo dentro” – Samaria.⁶⁴² As referências a Aseras e aos altares de incenso lembram 17.8, que é amiúde tomada como uma referência a Efraim (ver, porém, supra sobre esses versículos). A proposta de Duhm, porém, se prende à destruição de Samaria por João Hircano em 108 a.C., uma impossibilidade hoje à luz da data mais recuada constante nos rolos de Qumran, sobre Isaías. Reminiscências contemporâneas dessa identificação se baseiam na teoria de que o desenvolvimento apocalíptico, em parte procedente das cruentas lutas dentro do Judaísmo – uma teoria que recebeu crédito dos materiais de Qumran, porém muito difícil de estabelecer num período mais antigo. Além do mais, é difícil chegar a um só tema para a passagem. Isso resultou numa tendência em dividir a passagem em duas seções: versículos 7-9 e 10,11.

640. Millar, *Origins*, p. 58, simplesmente o omite, como questionável demais para análise.

641. Ver Duhm, Rudolph, Fohrer, Fischer, Skinner, Young, entre outros.

642. Isso parece estar seguindo a diretriz de Duhm à luz de outras passagens nos capítulos 24-27, ainda que não assuma essa posição aqui. Dai Marti, Clements, Wildberger, Vermeylen, Plöger, pp. 74-75.

Uma terceira alternativa toma a cidade aqui como sendo a mesma de 24.10-12; 25.2,3; 26.5, isto é, o símbolo do poder mundial armado contra Deus.⁶⁴³ Esse conceito tem a vantagem de ser coerente com toda a seção, e também mantém a função do capítulo 27 em descrever a vitória de Deus sobre os inimigos de Israel. Significa que o versículo 11b deve aplicar-se ao mundo em geral (cf. 44.18; Sl 9.14-16 [Ing. 15-17]; 74.18-23; 86.9). Se essa interpretação é correta, o fluxo do pensamento é como segue: Israel *pode* lançar raízes (v. 6) visto que o golpe que lhe sobreveio não foi fatal, enquanto aquilo que recair sobre seus inimigos será. A disciplina de Jacó visava à purificação, e por isso foi mitigada. A que seus inimigos receberão será sem compaixão (cf. Jr 10.24,25). O resultado será que essas nações não mais serão capazes de manter cativo um Israel purificado (vs. 12,13; cf. 11.10-16; 35.8-10).⁶⁴⁴ Em contrapartida, a terceira alternativa parece mais provável, porém não se pode descartar a possibilidade de que Jerusalém esteja em pauta.

7. Se Israel sente que é tratado injustamente por Deus e indaga como é possível que a profecia do versículo 6 seja genuína quando ele é convidado a comparar-se com seus inimigos, ali descobrirá finalmente que o sofrimento deles é muito mais terrível que o dele. Que isso aconteceu é evidente, se o leitor tiver em mira a Nínive e a Babilônia de hoje. Os matadores horríveis que se posicionaram e cercaram Jerusalém se multiplicavam nessas posições. Os instrumentos divinos de juízo não são isentados de receber em si os mesmos juízos, e se porventura forem injustos seu castigo será ainda mais severo (10.5-19; 33.1; 47.5-9).

8. Em exata medida ocorre somente aqui e é um tema de debate.⁶⁴⁵ Se essa tradução é correta, então o sentido consiste em que Deus, cuidadosamente, mediu o juízo do exílio, de modo a não destruir o povo, mas a trazer-lhe purificação. O castigo é precisamente ajustado ao delito.

643. Ver Dillmann, Procksch, Alexander, Feldmann, Gray, Kissane, Kaiser, entre outros.

644. Note que os capítulos 34 e 35 usam essa mesma alternância: restauração dos purificados seguindo o resultado lógico do orgulho das nações.

645. Com a exceção da LXX, todas as versões têm alguma forma de "medida". Sob esse prisma, a explicação costumeira de *b'es'a'ss'e'á* é que ela é uma contração de *bis'á s'e'á*, "por medida, medida". A LXX tem "lutando e censurando, ele os golpeará". Dada a geral liberalidade da LXX em passagens difíceis, nessa seção, ninguém é justificado em segui-la contra as demais versões (contra NIV).

a removeu é uma expressão considerada por *BHS* (ver também Clements) como uma possível glosa explicativa sobre a palavra difícil precedente. Não obstante, se esse é o caso, ela teria penetrado no texto bem cedo, porque toda a evidência das versões atesta sua presença. O súbito aparecimento do feminino é um tanto incômodo, já que os sufixos masculinos aparecem no versículo anterior, e já que Israel e Jacó são masculinos. Duhm, Cheyne, Marti, Skinner, entre outros, tomam esse versículo como uma glosa original no versículo 10 (sendo “cidade” feminino) que de alguma forma foi substituído aqui. Embora o conteúdo do versículo 8 se adequie muito bem ao versículo 10, é bem difícil imaginar como o versículo 8 teria assumido seu presente espaço, se essa foi sua origem. Uma sugestão que demanda menos reconstrução do texto⁶⁴⁶ se baseia no reconhecimento de que *slh*, “removeu”, às vezes tem relação com divórcio (Dt 22.19; Is 50.1; etc.).⁶⁴⁷ Sendo esse o caso, parece possível que a mudança de imagem exigia mudança de gênero.

no dia do vento leste. A despeito da promessa de que a contenda de Deus com seu povo seria de um tipo mais comedido do que sua arremetida sobre seus destruidores, não há como negar que seu castigo seria severo. Como o vento seco soprava ruidosamente do leste, seu destino lhe sobreviria e a varreria.⁶⁴⁸

9. Esse versículo nos informa por que o castigo de Israel não foi da mesma ordem do castigo de seus inimigos. O dele [Israel] foi com o propósito de disciplina e purificação (54.6-8; Hb 12.11). Ainda que seja errôneo erigir toda uma teologia da expiação em um único versículo, há alguns indicadores interessantes aqui. Primeiro, há um sentido em que o arrependimento e as obras de justiça cobrem o pecado do passado. Quando os altares idolátricos são esmagados, as obras anteriores não mais são lembradas contra nós. Mas é também verdade que um novo Israel poderia renascer das cinzas do altar (40.1,2). As pessoas individualmente não podem expiar a si mesmas. Aqui é onde a graça de Deus em Cristo vem a lume. Ele já sofreu e nós devemos arrepender-nos, e esses dois elementos juntos propiciam a cobertura de nossa iniquidade.

646. Cf. NEB.

647. Assim Young entre outros.

648. Sobre a natureza destrutiva do vento leste, ver Gênesis 41.6; Jó 27.21; Salmo 48.8 (Ing. 7); Jeremias 18.17; Ezequiel 27.26; Oséias 13.15.

(em) este é todo o fruto constitui uma frase difícil de interpretar com exatidão.⁶⁴⁹ Mas, tudo indica que ela tem um pensamento paralelo ao anterior (expiar a iniquidade e remover o pecado são idéias paralelas). Sendo esse o caso, o fruto seria tanto a causa quanto o resultado da remoção do pecado.⁶⁵⁰ De um lado, esmagar os ídolos é uma ação necessária, se o perdão está sendo recebido; do outro, o anúncio do perdão supre a motivação para se realizar o esmagamento (44.1-5; 57.17-19; 59.15b-20; Cl 3.1-17). Como Gray afirma, ele se sente feliz por uma doutrina tão significativa não depender desse versículo tão obscuro, porém, realçou que o aparecimento dessa verdade em outras partes da Escritura não parece ser uma interpretação equivocada a ser aplicada aqui.

10,11. Se é correto tomar a cidade aqui como o símbolo dos opressores de Judá (ver supra sobre vs. 7-11), então o pensamento dá continuidade à idéia de redenção.⁶⁵¹ Quando os ídolos de Israel forem derrubados, então a mão de Deus se revelará contra seus inimigos, que de fato são mais idólatras do que ele [Israel] (45.20; 46.1,2; 47.5-9). O resultado será a completa desolação (13.19-22; 34.8-17), como uma vez essa cidade poderosa se torna agora um campo de pastagem (v. 10), ou uma árvore cujos galhos uma vez se expandiam estão agora desfolhados e mortos (vs.10b,11a; cf. Ez 31; Dn 4.13-26). Para os escritores do AT, a marca genuína da estupidez humana é a idolatria, que é o resultado de nossa tentativa de usurpar o lugar de Deus (44.18,19; 45.20; 47.10,11; Sl 53.2,5 [Ing. 1,4]; 82.5; cf. também Rm 1.19-23). Visto que os fabricantes de ídolos têm falsificado a identidade daquele que os criou, ele não tem como mostrar-lhes sua graça. Mas, à medida que os israelitas retinham a consciência da autoria e senhorio exclusivos de Deus sobre o mundo (26.13), há uma fagulha da compreensão de que a graça de Deus será capaz de acender uma chama (Ed 9.1-15).

649. NEB omite. Cf. BHS. O "(em)" representa a preposição da frase anterior cumprindo uma dupla função. Cf. Williams, *Syntax*, § 238.

650. Assim Cheyne.

651. *kî*, "porque", no início do versículo 10, mostra uma relação causal com o versículo anterior. Há duas possibilidades dependendo de qual alternativa alguém lança mão: os ídolos (de Jerusalém) são quebrados *porque* a cidade está desolada; a redenção (do mundo) é possível *porque* a cidade inimiga é destruída.

(c) Restauração (27.12,13)

12 *E acontecerá naquele dia que o SENHOR debulhará desde as correntes que fluem⁶⁵² do Eufrates até o ribeiro do Egito, e vocês serão congregados, um a um, ó filhos de Israel.*

13 *Acontecerá naquele dia que se tocará uma grande trombeta e surgirão os mortos da terra da Assíria, e os exilados da terra do Egito, e adorarão o SENHOR no monte santo, em Jerusalém.*

Esses versículos fornecem um clímax apropriado aos capítulos 24–27 com sua ênfase na soberania de Deus sobre as nações e sua intenção de restaurar seu povo [do poder] das nações. Nesse aspecto, essa é a segunda de três dessas passagens. As outras são 11.12-16 e 35.1-10. Cada uma delas ocorre no fim de um segmento maior. Esse fato pressupõe algo sobre a estrutura do livro. Como já se ressaltou nos comentários sobre o capítulo 11, os capítulos 7–12 formulam esta tese: se você confiar nas nações, estas o destruirão. Não obstante, Deus não abandonará seu povo à destruição; sua intenção é libertá-lo [das mãos] das nações. Mas isso suscita imediatamente a pergunta: *é possível* que ele os liberte [das mãos] das nações? Os capítulos 13–27 respondem a essa indagação com uma retumbante afirmativa. Eles fazem isso primeiro de uma forma detalhadora, mostrando que todas as nações, inclusive Israel, estão sob o juízo divino (caps. 13–23). Então os capítulos 24–27 formulam a mesma tese de uma forma generalizadora, asseverando que Deus é o principal ator no drama da história humana. Sendo assim, Deus pode libertar seu povo, e a promessa é reafirmada nos dois versículos finais.

12. Deus promete que haverá uma colheita no fim dos tempos, e que cada um de seus justos será reunido nela.⁶⁵³ O termo usado não é o normal para “debulhar” (assim RSV, NIV), mas é *ḥbt*, “rechaçar”. Quando usado para grão, parece falar do uso de um malho nas pequenas quantidades de material (Jz 6.11, Gideão no lagar; Rt 2.17, Rute com o que havia respigado). O termo parece adequar-se melhor à co-

652. A expressão “correntes que fluem” é pronunciada exatamente como “espigas de trigo” (*šibbōlet*). Seria a primeira aqui porque, se fosse “das espigas do Eufrates para as...”, o “desde” está colocado erroneamente. Ao mesmo tempo, ninguém pode fazer nada senão sentir que o poeta estaria bem consciente do incentivo que o semitrocadilho dá ao pensamento.

653. Note o tema semelhante no hino “Venha, povo grato, venha.”

lheita de azeitonas, quando se usava varas para sacudir as azeitonas maduras dos galhos (Dt 24.20; cf. também Is 17.6). A menção de ajuntar *um a um* poderia referir-se às pessoas quando ajuntam umas poucas espigas de grão (assim explicando o ato de malhar), porém grão parece concordar melhor com apanhar azeitonas. A seqüência de primeiro bater e então ajuntar pressupõe igualmente azeitonas. Em qualquer caso, o quadro de Deus ajuntando cada um dos que estavam individualmente espalhados é de uma ternura sem precedente (cf. 49.14-16).

A região do Eufrates ao Wadi-el-Arish (cerca de cem quilômetros a sudoeste de Gaza) é a terra ideal de Israel (Gn 15.18; Êx 23.31; Dt 1.7; Js 1.4). Os que tomam os dois versículos como sendo separados um do outro (só porque o v. 13 repete “naquele dia”) argumentam dizendo que a referência é aos que já morreram na terra.⁶⁵⁴ Não obstante, Young, crendo que os dois versículos são sinônimos, afirma convincentemente que a referência é à direção da qual os que regressam serão congregados – cruzam o Eufrates vindos da Assíria, e cruzam o Wadi-el-Arish vindos do Egito.

13. uma grande trombeta, como o hastear de um estandarte, é um sinal do conagraçamento final. Não é necessário algo mais literal do que o estandarte; é uma mera figura evocativa.⁶⁵⁵ Mas, literal ou figurado, chegará o momento, no fim dos tempos, quando Deus convocará os seus para que venham a ele. O termo *mortos* seguramente pressupõe que a ressurreição está em pauta aqui. Isso estaria em sintonia com 25.8; 26.14,19. Mas o paralelo com “exilados (...) do Egito” pressupõe que a referência não deve ser restringida nesses termos.⁶⁵⁶ Isso parece ser confirmado pelo fato de que *’āḇaḏ* é usado para comunicar “perda” em Jeremias 50.6 e Ezequiel 34.4-6,12-16. A afirmação, pois, parece

654. Assim também Delitzsch, que não separa os versículos. O costume de comentaristas modernos de usar “naquele dia” para separar os elementos parece exagerado, visto não possuir nenhum meio de verificação. Que às vezes ele serve para separar é bastante claro. Que seja *sempre* assim é outro assunto.

655. Cf. Êxodo 19.16,19; 2 Samuel 6.15; Salmos 47.6 (Ing. 5); 81.4 (Ing. 3); Isaías 18.3; Joel 2.15; Zacarias 9.14. Cf. também Mateus 24.31; 1 Coríntios 15.52; 1 Tessalonicenses 4.16; Apocalipse 10.7; 11.15.

656. Dahood sugere que *bammīšrāyīm* seja lido como “desde o Egito”, uma redação plausível à luz do paralelo “desde a Assíria” (“Three Biblical Texts”, *JNSL* 2 [1972] 20). A mesma sugestão foi feita antes por F. C. Fensham, “The Preposition *b* in Isaiah 27:13”, *EvQ* 29 (1957) 157-58.

ser uma referência mais ampla à restauração com tudo o que ela significa. Uma das coisas que ela significa é que o regresso não é meramente físico. Essa profecia dificilmente pode cumprir-se simplesmente por estarem os judeus vivendo em Jerusalém. Ao contrário, o povo de Deus será plenamente restaurado quando o adorarem no monte santo (2.2-4; 24.23; 25.6,10). Talvez essa seja a espera da consumação final (65.17-25; 66.22,23; Ap 21.2,3), porém é um dia a ser esperado com devoção.

3. A LOUCURA DE SE CONFIAR NAS NAÇÕES (28.1-33.24)

a. AI DOS LÍDERES ÉBRIOS (28.1-29.24)

(1) *Efraim* (28.1-13)

1 *Ai da soberba coroa dos bêbados de Efraim,
a flor murcha,⁶⁵⁷ sua gloriosa beleza,
que está sobre a cabeça do vale fértil –
(sobre a cabeça) dos feridos pelo vinho.*

2 *Eis que o Soberano tem um que é forte e feroz,
como uma tormenta, uma tempestade destruidora,
como um aguaceiro, poderoso e transbordante,
ele, com sua mão,⁶⁵⁸ o lançará por terra.*

3 *A soberba coroa dos bêbados de Efraim
será pisada⁶⁵⁹ aos pés.*

4 *A flor murcha, sua beleza gloriosa,
que está na cabeça do vale fértil,*

657. Driver reinterpreta toda a passagem (28.1-22) para fazer dela apenas uma diatribe contra a embriaguez; ver “‘Another Little Drink’ – Isaiah 28:1-22”, em *Words and Meanings*, org. P. R. Ackroyd e B. Lindars, Festschrift D. W. Thomas (Cambridge: Cambridge University, 1968), pp. 47-67. Aqui ele toma *nbl* no sentido de “broto novo” (não “murcho”) e elimina as referências ao vale. Para uma crítica geral, ver G. Rice, “Isa. 28:1-22 and the New English Bible”, *JRT* 30 (1973/1974) 13-17. Cf. também os comentários de J. Barr sobre esse tipo de abordagem em *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford: Oxford University, 1968), especialmente pp. 116-121.

658. “mão” aqui deve ser entendido como uma abstração: “poder”, ou uma forma mais literal como um gigante malhando coisas com seu próprio punho. O uso de “pé”, no versículo 3, sugere a imagem literal.

659. Como o MT tem *tērāmasnâ*, um 3º Niphal plural feminino. Provavelmente “coroa (...) dos bêbados” deva ser entendido como um coletivo (cf. Êx 1.10; Jz 7.21; 1Sm 12.21).

*será como um figo temporão⁶⁶⁰
que, vendo-o alguém,⁶⁶¹ assim que
o tem em sua mão, o engole.*

*5 Naquele dia⁶⁶² o SENHOR dos Exércitos será uma coroa de beleza,
e um diadema amável para o remanescente de seu povo,*

*6 um espírito de juízo para⁶⁶³ aquele que se assenta em juízo,
força para aquele que faz recuar a peleja até o portão.*

*7 Mas também estes cambaleiam por causa do vinho;
e com a bebida forte erram de rumo;
os sacerdotes e os profetas cambaleiam por causa da bebida forte,
são tragados pelo vinho,⁶⁶⁴
erram de rumo por causa da bebida forte.*

*Cambaleiam numa visão;⁶⁶⁵
se embaçam numa⁶⁶⁶ decisão.*

*8 Aliás, as mesas estão cobertas de vômitos imundos;
não há lugar.⁶⁶⁷*

*9 A quem ele ensinará conhecimento?
a quem ele fará entender uma mensagem?*

660. MT parece ter "seu [fem.] figo", o que Delitzsch toma como uma referência ao vale. Entretanto, todos os demais comentaristas concordam que *mappiq* não significa necessariamente que *ele* seja um pronome possessivo.

661. Lit. "o vidente o vê", o que parece incômodo, e alguns emendam *yir'eh*, "ele vê", com *yē'ré*, "ele arranca". (Assim Clements, seguindo Driver.) Entretanto, o MT não é impossível.

662. Os que consideram "naquele dia" um gancho escatológico, se vêem inclinados a tratar esses dois versículos como sendo de uma data posterior a 1-4, adicionado por alguém que desejava dar uma nota positiva às afirmações negativas anteriores. Entretanto, há uma boa razão para tomá-lo como sendo de Isaías, pois o contraste de polos opostos é um aspecto distintivo do livro (cf. caps. 1-5; 8.9-9.6 [Ing. 9.7]; 24.10-16; etc.), e se isso não procede do próprio profeta, então é difícil entender onde esse aspecto estilístico teve sua origem.

663. Parece possível que o "para", em "ao que se assenta", funcione como um prefixo de dupla função e também se aplique a "ao que recua" (assim Schoors e Young). Driver nega isso e diz que "para" deve ser inserido (*Words and Meanings*, p. 50).

664. Lit. "tragados de vinho" (*min* de meio; Williams, *Syntax*, § 320).

665. Note que *rō'eh* pode denotar a coisa vista, como aqui, bem como a pessoa que vê. Os verbos aqui são perfeitos, o que talvez indique ação habitual.

666. "decisão" não tem "em". Talvez um acusativo de especificação.

667. A presente tradução segue a pontuação do MT (cf. AV). A maioria das traduções (RSV, NEB, NIV, CBAT) separa "imundo" de "vômito" e o põe na frase final, "imundo sem lugar". Entretanto, o MT serve para trazer as linhas longas repetitivas dos versículos 7,8a a um término muito repentino e abrupto. A maneira abrupta pode ter sido intencional.

*Os desmamados de leite?*⁶⁶⁸

Os arrancados dos seios?

10 *Porque é mandamento sobre mandamento,
mandamento sobre mandamento,
regra sobre regra,
regra sobre regra,
um pouco ali,
um pouco ali.*

11 *De fato, com lábio zombeteiro e língua estrangeira
ele falará a este povo,*

12 *de quem*⁶⁶⁹ *ele disse:*

*Este é o repouso, dê repouso ao desfalecido,
este é o repouso,
porém não quiseram.*⁶⁷⁰

13 *Assim a palavra do SENHOR lhes será*

*mandamento sobre mandamento,
mandamento sobre mandamento,*

regra sobre regra,

regra sobre regra,

um pouco ali,

um pouco ali,

para que vão e caiam para trás,

e sejam quebrantados e enlaçados e capturados.

Nos capítulos 28–33, Isaías continua sua discussão iniciada no capítulo 7, da loucura de se confiar nas nações e não no Senhor. Ele volta ao método detalhador de agir assim. Ou seja, ele trata da situação

668. A forma de “desmamar do leite” é incomum em que a preposição parece seguir um substantivo na construção (GKC, § 130a). Hummel, *JBL* 76 (1957) 98, sugere que o *m* era realmente um enclítico inserido, entre as duas palavras, na construção.

669. ^a*ser*, com que se inicia a linha, pode ser interpretado de várias maneiras. Normalmente, seria o pronome relativo “que”. Como tal, poderia ser subjetivo (“Deus *que* lhes falou”) ou objetivo (“o povo *a quem* ele falou”). O contexto parece favorecer o último. Kissane, porém, ressalta que poderia também significar “enquanto” e cita 7.16. Delitzsch também acrescenta Juízes 9.17; Jeremias 16.3; 48.8; Salmo 144.12.

670. “Não querer” mostra um *aleph* final que não é parte da forma normal (‘*āḥû’*). *hāl^ekû*, “se foram” (Js 10.24), exibe uma anomalia semelhante. Visto que não há nenhuma explicação morfológica, provavelmente, foi apenas uma questão de pronúncia.

política específica em Judá, antes que ao quadro do mundo inteiro. A mesma abordagem foi vista nos capítulos 13–27, onde situações particulares foram abordadas (caps. 13–23) antes que uma verdade geral fosse delineada (caps. 24–27). Ali o propósito era mostrar o senhorio de Deus sobre as nações. Aqui o foco é na decisão de Judá de confiar ou não nele. A época parece ser um pouco depois dos capítulos 7–12. Agora a ameaça que Isaías predissera ali se concretiza. A Assíria com que Acaz se aliara é a primeira a acabar com Samaria (28.1-13), e então volve suas atenções belicosas contra Judá (29.7,8). O dilúvio que Isaías preanunciou (8.6,8) está para irromper-se com pleno vigor contra o reino do sul.

Nos anos que ficam entre a queda de Samaria (721 a.C.) e o ataque de Senaqueribe contra Jerusalém (701 a.C.), parece que os executores da política externa se inclinaram mais e mais para a aliança com o Egito (30.3; 31.1). Para Isaías, essa aliança era algo tão estúpido quanto foi aquela anterior com a Assíria. Talvez algum dia o Egito não busque engolfar Judá, mas qualquer auxílio que porventura ele prestasse seria distintamente não confiável (30.3-7; 31.3; cf. 20.1-6). Para o profeta, o pensamento de que alguém se confiaria ao leviano Egito e não a Deus que vezes e mais vezes tem provado ser totalmente confiável (30.15-33). Era um curso de ação que só podia ser proposto por um cínico, liderança infiel, embriagada pelo próprio poder e privilégio (28.7,8; 29.15,16; 30.1; cf. também 1.23; 7.13; 9.14-16; 19.11-15), cega para os resultados necessariamente destrutivos de tal curso. E assim essa seção é caracterizada pela repetição do pranto funeral de “Ai!” (28.1; 29.1,15; 30.1; 31.1; 33.1).⁶⁷¹ Se Judá persiste nesse caminho, então, só existe um funeral adiante para ele, como existe para Efraim. Não obstante, ele não precisa persistir; há uma alternativa. Ele pode volver-se dos políticos cegos e bêbados para o Rei cujo caráter tem sido impresso em Isaías desde os dias de sua vocação (29.17-24; 30.18-33).

A estrutura do segmento parece ser tripartida.⁶⁷² Primeiro, os ca-

671. Cf. E. Gerstenberger, “The Woe Oracles of the Prophets”, JBL 81 (1962) 249-263, para a sugestão de que a fórmula “ai” era originalmente uma forma sapiencial paralela à beatitude, e adotada pelos profetas.

672. Skinner propõe que é possível não haver estrutura, mas apenas uma coleção diversa de “ais” que parece afetar alguns dos mesmos eventos. Isso parece muito pouco para resolver.

pítulos 28 e 29 nos mostra esse quadro: líderes insensatos, multidão de inimigos, falso conselho de que algo deve ser feito imediatamente, humanamente falando, pois não há esperança em Deus. Segundo, os capítulos 30 e 31 apresentam a solução proposta: dependência do Egito e a loucura de tal solução. Os capítulos 32 e 33, então, fornecem a solução genuína: a revelação do Rei e sua presença em seu meio.

Muitos comentaristas argumentam dizendo que o capítulo 33 deve ser separado dos capítulos 28–32 e associados aos capítulos 34 e 35. Não obstante, a principal razão para isso é o suposto sabor apocalíptico da linguagem do capítulo 33. Mas isso dificilmente é conclusivo. Como já se observou nos capítulos 24–27, a definição de apocalíptico é notoriamente escorregadia. Seguramente, toda vez que o profeta fala de salvação em termos expansivos não os qualifica como apocalípticos. Sobre outras bases, há boas razões para ligar esse capítulo com 28–32 e separá-lo de 34–35. Antes de tudo, 34 e 35 formam, em si mesmos, uma unidade sobre o princípio de contraste: 34 fala do deserto que resultará ao se confiar nas nações; e 35, do jardim que resultará ao se confiar em Deus. Como tais, eles oferecem a conclusão a 13–33 nos mais amplos termos. O capítulo 33 não está fazendo as mesmas coisas. Acima de tudo, os conceitos são aqueles de 28–32: “ai” (33.1; 28.1; etc.); “espere” (33.2; 30.18); o rei (33.17,22; 32.1); linguagem estrangeira (33.19; 28.11); versões “apocalípticas” da salvação (33.3-6,13-16; 29.17-24; 30.19-33). Tudo isso sustenta eficazmente que o capítulo 33 é de fato uma conclusão aos temas de 28–32. Como tal, ele fornece uma conclusão muito mais convincente ao segmento do que o capítulo 32 sozinho pôde fazer. Se há os que desejam dizer que o capítulo foi escrito numa data posterior para inclusão aqui, que o faça. Mas não fará uso de “muita” linguagem para negar a integridade estrutural.

Como já se observou, 28.1–29.24 está saturado de escárnio quando o profeta descreve a situação em Judá e entre os líderes. Ele começa denunciando os líderes do reino do norte e predizendo sua ruína (28.1-3), que provavelmente estava começando para se tornar evidente mesmo àqueles com menos percepção. Então, ele destrói qualquer presunção judaica que pudesse insinuar-se, indo para o ponto principal: os líderes judaicos são justamente como seus correspondentes em Samaria, e por isso podem esperar a mesma sorte. As características compar-

tilhadas são: indulgência manifestada na embriaguez, falta de entendimento e a necessidade de serem instruídos como criancinhas (cf. Os 7.5; Am 4.1; 6.4-6). Mas os líderes em Jerusalém são acusados de algo ainda mais sério do que os de Samaria: um espírito zombeteiro e cínico, ou seja, os crentes não devem confiar em nada e em ninguém. Assim também Ezequiel iria dizer que o pecado de Judá era pior que o de Samaria (23.11,12). A quem muito se dá, muito se requer.

A posição aceita aqui é que todo 28.1-13 se refere a Efraim.⁶⁷³ Não obstante, não é possível ser dogmático nessa afirmação. Embora Jerusalém não seja mencionada até o versículo 14, e esta é uma razão primordial para fazer com que os versículos anteriores se apliquem ao norte, ainda se deve admitir que o destinatário pode mudar para Judá mesmo antes do versículo 7, posição que muitos dos comentaristas assumem. Não obstante, a afirmação de que “*também*” o profeta e os sacerdotes estão embriagados pressupõe que a referência é aos profetas e sacerdotes do norte. Se essa interpretação for correta, então o pensamento do segmento é causal: já que os líderes de Samaria estão embriagados e insensíveis, o povo não é capaz de entender as verdades elementares da vida. Portanto, Deus lhes ensinaria por meio da dura escola da experiência.

1. Como se encontra no MT, esse versículo tem um duplo significado. De um lado, ele fala de coroas de flores usadas na cabeça pelos festeiros bêbados. À primeira vista pareciam tão atraentes, mas à medida que a noite vai passando, nem as flores, nem os usuários são mais atraentes. Mas há outra coroa, uma posta na cabeça de um vale fértil. Esta seria uma referência a Samaria, cujos muros coroavam uma colina aprazível no meio de um rico vale voltado para o litoral.⁶⁷⁴ Como uma coroa murcha, o tempo que Samaria teve de amores esvai-se. Os assírios estão junto aos portões, e é só uma questão de tempo, o fim virá.

Praticamente todos os comentaristas tomam as referências a Samaria (e a ausência de qualquer menção de Damasco) como evidência de que este oráculo foi enunciado pela primeira vez entre a queda de Damasco em 732 e a queda de Samaria em 721.⁶⁷⁵ Mas sua função primor-

673. Ver também Wright.

674. Para quadros do cenário de Samaria, ver L. Grollenberg, *Atlas of the Bible* (Londres/ Nova York: Nelson, 1976), pp. 78,79.

675. Kaiser, indubitavelmente, está sozinho em afirmar que a referência é à Samaria dos tempos helenistas.

dial no presente cenário parece ser com propósitos de comparação. O principal destinatário é Jerusalém, e Samaria está inclusa para mostrar a sorte de Jerusalém. Daí, Ackroyd o vê aqui como um exemplo do reuso de materiais mais antigos num cenário mais recente (705–700).⁶⁷⁶ Isso é perfeitamente possível; contudo, é também possível que os pronunciamentos contra Jerusalém, nos capítulos 28 e 29, tenham sido enunciados na mesma ocasião da denúncia contra Samaria.

a cabeça do vale fértil (...) dos feridos pelo vinho tem causado desconforto por muito tempo, e várias soluções têm sido propostas. Uma antiga proposta consiste em que *gy'*, “vale”, originalmente era *g'y*, “soberba”, produzindo assim “nas cabeças dos soberbos obesos, os vencidos pelo vinho”.⁶⁷⁷ Outra alternativa é eliminar a primeira frase como uma glosa extraída do versículo 4.⁶⁷⁸ Se alguém decide ficar com o MT, então *s^emānīm* parece ter um absoluto governando um genitivo, algo que é bastante incomum no sistema semítico.⁶⁷⁹ H. D. Hummel propõe que o original era a construção plural *s^emānē* mais um *m* enclítico.⁶⁸⁰ Outra alternativa seria a única escolhida aqui: que “cabeça” é o substantivo regente para a construção de duas frases, cada uma expressando um aspecto do duplo significado: (1) “cabeça do vale fértil”; (2) “cabeça dos vencidos pelo vinho”.⁶⁸¹ Isso produziria o duplo modificador supramencionado: os ébrios e o vale rico, respectivamente, usavam coroas murchas.

2. Uma das características do povo hebreu parece ter sido sua capacidade para ignorar os sinais dos tempos (cf. cap. 22). Evidentemente, adotaram o conceito de que não se preocupariam com o amanhã até que ele chegasse, e no interregno eles comeriam, beberiam e se divertiriam em prol do esquecimento.⁶⁸² Daí, Isaías não estava sozinho quando bus-

676. *ASTI* 1 (1962) 14,15.

677. Cf. *JPSV*. Essa redação é também corroborada por 1QIs^a.

678. Assim *BHS*, Kissane, entre outros.

679. Delitzsch cataloga os seguintes assim como outros exemplos ou esse fenômeno: 32.13; 63.11; Deuteronômio 5.8; Josué 8.11. Young acrescenta Ezequiel 6.11; 45.16; 46.19; 2 Crônicas 15.8. Cf. também *UT*, 13:101.

680. H. D. Hummel, “Enclitic *mem* ...”, *JBL* 76 (1957) 98.

681. Para um singular *nomen regens* regendo duas frases, cf. *GKC*, § 128a, onde ele cita Gênesis 14.19; Números 20.5; 31.54; 1 Samuel 23.7; 2 Samuel 19.6; Isaías 22.5; Salmos 5.8 (Ing. 7); 8.4 (Ing. 3).

682. Clements sugere que a pândega, aqui, pode ter sido sobre a interrupção da relação de vassalagem com a Assíria, ato esse que precipitou o ataque final da Assíria (2Rs 17.4-6).

cou, como aqui, levar o povo a receber a ação corretiva, descrevendo os horrores acerca da queda deles (Jr 25.32-38; Ez 24.6-14; Am 3.9-15). Como Jonas, esses profetas sabiam que suas palavras não precisariam concretizar-se caso o povo se arrependesse e mudasse (Jo 4.1,2). Mas também sabiam que a desatenção contínua seria a garantia da infalibilidade das visões antecipadas que tiveram. Assim, aqui, Isaías concentra todas as suas faculdades verbais na tentativa de alertar seu povo sobre o risco que corria. Aquele que está vindo (a Assíria) é incrivelmente poderoso e violento. Ele se irromperá contra o povo como uma tormenta, despindo as plantas de suas folhas e o vendaval que, a seguir, inundaria até mesmo seus talos devastados.⁶⁸³ Tudo será esmagado sob a mão do opressor.

3,4. Depois que a tormenta tiver varrido a festa, nada será deixado senão umas poucas coroas sujas pisoteadas na lama. Uma vez mais, a imagem dupla está presente, pois Samaria também está em pauta, como o versículo 4 deixa óbvio. (Haveria pouca razão para enfatizar uma coroa sendo devorada, porém muita razão para falar de uma cidade sendo devorada.) A cidade, uma vez vista, será consumida imediatamente, como um figo temporão. Esses frutos, aparecendo em junho, bem antes da colheita principal de setembro e outubro, eram grandes e doces. Daí geralmente eram prontamente comidos (Os 9.10; Mq 7.1; Na 3.12; Jr 24.2). Samaria será assim, diz o profeta, e embora o cerco real durasse três anos, o longo espaço de tempo foi como se acontecesse num instante. Todo o orgulho de Efraim, que tinha sido de longo cultivo, seria derrubado mui rapidamente, a menos que os bêbados, que eram seus líderes, retomassem bem depressa seu bom senso.

5,6. Isaías aqui descreve o que poderia ter sido, se a coroa certa tivesse sido posta no lugar certo. Não obstante, a despeito do presente fracasso, Deus concretizará seu propósito último. Essa abordagem é semelhante àquela de 4.2-6, onde o verdadeiro aparece depois de o falso ter sido eliminado. Quando todas as coroas falsas tiverem sido pisoteadas na lama, então o que é real pode aparecer. A indulgência tem de perder seu apelo quando as formas exóticas são paulatinamente buscadas; as glórias das Samarias do mundo tornam-se mui rapidamente em-

683. Ver também 8.7; 17.12; Salmo 18.14-16 (Ing. 13-15).

panadas pela cobiça e opressão; Deus, porém, permanece. Sua beleza não fenecerá nem poderá ele ser derrotado. Para nós, a questão é se permaneceremos. Em cada época há um remanescente⁶⁸⁴ que é uma parte daquele grande final. Eles são caracterizados pela capacidade de ver através do brilho artificial da vida, além dos ornamentos das aparências, aquelas verdades que são eternas, e as quais prevalecerão.

Mas, em que sentido Deus será a coroa de seu povo? Ele será o verdadeiro rei como descrito em 11.1-9. Em vez dos governantes bêbados e poltrões que Israel e Judá chegaram a esperar, ele trará ao trono um novo espírito. Nesse sentido, esses dois versículos são um prelúdio à diretriz em que a seção maior se desenvolverá. Os capítulos 28–31 descrevem a loucura da liderança humana, mas há também um tema menor que permeia os capítulos 32 e 33 até tornar-se o clímax do movimento. Deus é o nosso Rei!

O uso do termo *espírito* aqui é instrutivo quando se considera as demais ocorrências no livro (50 vezes), pois implica respectivamente uma atmosfera transformada e uma nova capacitação. Especialmente à luz das descrições em Jeremias, é claro que aos reis amiúde faltava intrepidez para enfrentar os interesses ornados de injustiça ou inspirar os que enfrentavam o inimigo (Jr 38.5; 39.4; Is 19.3,4,14; 29.10,24). Onde Deus e seu caráter são enaltecidos, ali está um espírito totalmente novo nos empreendimentos (4.4; 11.2,3; 30.1; 37.7; 54.6; 57.15; 65.14): podemos ter a ousadia de ser justos, porque ele é justo (Dt 17.8-12; 2Cr 19.5-8); podemos lutar com coragem, porque ao lado de Deus prevaleceremos, seja em nossa vida, seja em nossa morte. Mas há também outro significado mais do que simplesmente uma atmosfera transformada. Há capacitação divina. Por fim, o espírito humano não é capaz de fazer o que lhe compete. O espírito divino deve ser infundido, se a vida se destina a substituir a morte; se a vitória se destina a prevalecer depois da derrota (32.14; 44.3,5; 59.21; 61.1).

7-13. Esse segmento continua o pensamento dos versículos 1-6, tornando as acusações mais específicas. Os governantes são não meramente bêbados e insensatos, mas os líderes religiosos, os sacerdotes e os

684. O aparecimento do “remanescente” é uma indicação adicional da autoria de Isaías (ver supra), pois esse é um ensino especial característico de Isaías (7.3; 10.19,20,21,22; 11.11,16; 14.22; 15.9; 16.14; 17.3; 21.17; 37.31,32; 46.3). Cf. G. Hasel, *The Remnant*, pp. 301-309.

profetas, de quem a nação depende para as diretrizes divinas, estão na mesma condição. A maioria dos comentaristas considera que o foco mudou aqui de Efraim para Judá, evidentemente porque os versículos 9 e 10 são tomados como oriundos da experiência pessoal de Isaías. Não obstante, não há indicações exatas de tal mudança, embora o “também estes” do versículo 7 pareça indicar um grupo adicional em vez de um diferente.⁶⁸⁵ Ainda que os versículos 9 e 10 fossem oriundos da própria experiência de Isaías, é perfeitamente possível que ele tenha feito uma aplicação mais ampla desta. Mas é também possível que ele esteja se reportando a uma experiência mais generalizada que todos os profetas tiveram de um ou de outro modo.⁶⁸⁶ Os líderes debochados zombam da simplicidade aparentemente repetitiva do profeta; ele, porém, toma as palavras deles e lança-lhes de volta para descrever a sorte deles. A atmosfera do segmento é implacavelmente realista. Não há pessoa mais empedernida nem mais cínica no mundo do que um líder religioso que secou sua consciência. Para eles, os comoventes apelos que sensibilizariam qualquer outro, se tornam fontes de entretenimento. Já aprenderam a desmascarar tudo e a crer em nada (Hb 10.26-31), passam o tempo todo falando soberbamente de questões do espírito (Tg 3.13-18).

Os que tomam esse segmento como uma referência a Judá são forçados a ver, ao menos no versículo 7, uma linha transicional introduzida para unir as duas afirmações originalmente relacionadas. Alguns consideram isso como a obra do profeta; outros, como a obra de um redator mais recente. Nada disso é necessário, se os versículos 1-13 são entendidos como uma unidade. Kaiser, com outros, toma os versículos 12 e 13 também como sendo a obra de redatores que sentiram ser necessário demonstrar por que ocorreu a hecatombe de 587. Não obstante, como mostra Westermann, todo o segmento, versículos 7-13, assume a forma de um oráculo de juízo: 7-10 dão a razão para o juízo; 11,12 incluem a fórmula do mensageiro; 13 é o anúncio de juízo.⁶⁸⁷ Esta análise constitui um forte argumento em prol da integridade da passagem como ora a temos.

685. O aparecimento dos versículos 5 e 6 entre as duas acusações seria com o propósito de concluir a discussão em torno de “coroas” falsas e verdadeiras antes de avançar.

686. Jeremias 14.14; 20.1-6; 23.9-40; 26.8-24; Oséias 4.1-6; Amós 5.10; 7.10-17; Miquéias 2.6; 3.5-8; Malaquias 1.6,7; 2.1-9; Ezequiel 20.49.

687. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, pp. 170-77.

7,8. Sente-se um senso de horror na voz do profeta quando ele relata o fato de que a putrefação atingiu até mesmo a liderança religiosa. Desde os primórdios da história hebraica, a importância desses líderes foi reconhecida, e medidas inusitadas foram tomadas para que fossem protegidos de tentação (Lv 10.8-10; 21.7-9; etc.). Se a fonte está poluída, como pode verter, dela, água potável? No entanto, esse tipo de poluição ocorreu muito cedo (1Sm 2.12-17,22).

Há quem afirme que o deboche aqui descrito está em sintonia com o culto. Ainda que isso por certo possa ter se dado e o versículo 7d, ser usado para corroborar tal idéia, o que está sendo atacado não é o culto impuro, mas a cegueira e a estupidez globais que a indulgência desenfreada produziu.⁶⁸⁸ A linguagem repetitiva (cambaleiar-vinho, bebida forte-perambular, cambaleiar-bebida forte, tragar-vinho, perambular-bebida forte, cambaleiar-girar) parece imitar as gingas e cambaleios do bêbado.

tragados pelo vinho introduz uma mudança irônica no meio da repetição. Os auto-indulgentes sempre imaginam que podem controlar suas paixões: são eles que tragam o vinho. Mas há a lei da natureza humana de que a paixão desenfreada logo governa a pessoa em sua implacável exigência por maior satisfação. O vinho agora é que tragou seus bebedores.

Cambaleiam numa visão, se embaraçam numa decisão expressa o fato de que sua embriaguez estava influenciando até mesmo suas funções oficiais. Essas funções eram de importância crucial nos últimos dias antes da queda de Samaria. Os videntes podiam mostrar ao povo o horripilante futuro com a frágil esperança de provocar-lhes o arrependimento, ou podiam satisfazer suas próprias luxúrias e falar ao povo o que ele desejava ouvir (30.10; 2Sm 15.27; 2Cr 16.7,10; Am 7.12,13; Mq 3.7). Os sacerdotes podiam tornar difíceis os juízos que alienariam a muitos, porém talvez pudessem restaurar à nação o senso de certo e errado, ou pudessem fazer com que essas decisões apaziguassem os pobres e gratificassem os ricos (Dt 17.8-13; 19.17; Ez 44.24; Os 4.4-6). A visão subjacente e a decisão autogratificante são sempre mais

688. G. Pfeifer, "Entwöhnung und Entwöhnungsfest im AT: der Schlüssel zu Jes. 28, 7-13?" *ZAW* 84 (1972) 341-47, propõe que a ocasião para o folguedo poderia ter sido uma festa para a desamamentação de uma criança (assim v. 9; cf. Gn 21.8).

fáceis em um ambiente alcoólico, porém não se pode de forma alguma escapar à ressaca.⁶⁸⁹

8. Esse versículo alcança o máximo do realismo e expressa o desgosto do escritor com termos mais fortes. As *mesas* poderiam ter relação com o culto, porém não necessariamente. O mesmo termo poderia igualmente descrever os tapetes ao redor, nos quais os festeiros se assentavam. Talvez essas mesas fossem lindamente decoradas no início da noite. Sem nenhum exagero! Então a auto-indulgência faz plena demonstração de seu fim último na degradação. Os que conduziam a nação em seus compromissos com Deus, se espojavam em sua própria imundícia e só pensavam em entretenimento. As duas palavras finais, *b'elî māqôm* (*não há lugar*), parecem utilizar-se de elipses para captar o tom de desgosto. É como se Isaías dissesse: “Não há sequer um ponto limpo no lugar!”. A frase abrupta se expressa de forma ainda mais cortante.

9. Era péssimo que os líderes religiosos do Israel do norte estivessem envolvidos em tal comportamento, mas ainda pior era sua atitude acerca de tal comportamento. Não se arrependiam nem se preocupavam. Aliás, se justificavam e desdenhavam os profetas que procuravam corrigi-los. É assim que logo chegamos à conclusão de que nós estamos certos e estão errados os que põem em relevo nossos erros (5.18-23). Assim, aqui, os bêbados vociferam contra o profeta, dizendo-lhe que têm bastante idade para saber o que estão fazendo, e que não precisavam que ninguém ficasse persistindo sobre seus pecados. Naturalmente, a ironia é que um bêbado é mais pueril que uma criança.⁶⁹⁰ Ao menos, uma criancinha que mama leite no seio de sua mãe a fará mais madura, mas isso não acontece com o que os alcoólatras estão bebendo. Quão inusitado é este fato: quanto mais correção carecemos, menos cremos que dela precisamos!

689. Driver crê que a culpa da libertinagem não tem relação com as funções dos profetas e sacerdotes, e por isso reinterpreta “visão” e “decisão” como “bebericar” e “frenesi” (*Words and Meanings*, pp. 52-53). Não obstante, todo o contexto dos capítulos 28-31 tem relação com os líderes que são ou estúpidos demais, ou depravados demais para distinguir entre conselho sábio e conselho estulto. Dai a interpretação tradicional parece preferível aqui.

690. Os assim chamados livros e filmes adultos também retratam o comportamento que faz lembrar as crianças exibindo-se umas para as outras.

Os desmamados de leite com sua frase paralela expressava o pensamento de que o profeta os estava tratando como a uma criança que começa a andar, tentando ensinar-lhes justiça. Normalmente, as crianças no Oriente Próximo são desmamadas entre a idade de três e cinco anos, tempo quando as verdades mais rudimentares lhes estão sendo ensinadas. Daí, qualquer tentativa de levar tais pessoas a memorizar os princípios de certo e errado era considerado um aviltamento, ao tratá-las como já desmamadas.⁶⁹¹

10. Esse versículo tem ocasionado muitas sugestões, porém pouca concordância.⁶⁹² O sentido é bastante claro: os bêbados acusam o profeta de instruir de forma simples e repetitiva, forma usada na instrução infantil. Mas o significado das palavras é uma matéria de controvérsia. A tradução tradicional é cada vez menos favorecida, porém ainda há muito que a recomenda como a mais simples e mais direta. A palavra *şaw* é tomada, como em Oséias 5.11, como uma forma abreviada de “mandamento” (cf. *mişwâ*). A abreviação talvez reflita o tom frívolo e zombeteiro. Os mandamentos pesados de Deus não devem ser levados a sério demais. “Linha”, *qaw*, representa uma linha de medida, que juntamente com uma linha de prumo, era usada para determinar se um edifício podia ser restaurado ou devia ser destruído (2Rs 21.13; Is 28.17; 34.11; Lm 2.8; cf. também Am 7.7-9). O que é torto nunca deseja ser comparado com o direito; o que para a mente deturpada parece simples e desinteressante demais, mas que, de fato, é danoso demais.

11-13. O profeta faz as palavras dos desdenhosos voltarem-se contra eles mesmos, quando pronuncia a palavra de juízo. Para eles, as

691. Se a sugestão de Pfeifer (ver n. 688 supra) é correta, então a ocasião da festa poderia ter inspirado essa resposta específica.

692. Dentre as outras alternativas propostas estão: (1) palavras sem sentido usadas à guisa de desdém (tais como “blá, blá, blá”) (Cheyne, Duhm); (2) palavras sem sentido usadas para ensinar criancinhas a andar (Marti, Lindblom, *Prophecy*, p. 201); (3) bêbado balbuciando (Driver, *Words and Meanings*, pp. 53-55; NEB); (4) como trocadilhos em *qî*, “vômito”, e *şwâ*, “imundícia” (Skinner); (5) como porções de um preceito usadas para ensinar o alfabeto (*q* segue *ş* em hebraico) (primeiramente proposto por Houbigant, *Bibl Hebr IV* [1753] 73-74; Procksch; Fohrer; W. W. Hallo, “Isaiah 28:9-13 and the Ugaritic Abecedaries”, *JBL* 77 [1958] 324-38); (6) acadiano atual, para ser lido como “Saia, deixe-o sair...! Espere, deixo-o esperar...! Servo, ouça...” (A. Van Selms, “Isaiah 28:9-13: An attempt to give a new interpretation”, *ZAW* 85 [1973] 332-39). Note que o Targum, aqui e no versículo 13, simplesmente usa o MT como ponto de partida do qual oferece uma homilia sem qualquer relação com o MT.

palavras de Deus eram de fato simples e suaves. Visto, porém, que recusavam dar-lhes ouvido, agora têm de ouvir palavras confusas e repetitivas, porém dos lábios dos feitores assírios. Já que não aprenderam as verdades simples da vida, da parte dos porta-vozes de Deus, terão por fim de aprendê-las com chicote e sovela (8.6-8; Dt 32.29; Mt 23.37-39).

11. De fato é o sentido do *kî* que inicia o versículo. Ele reitera a palavra inicial do vocabulário dos zombadores, porém lhe imprime outra mudança. Isaías diz que o que eles diziam no motejo de fato se reverterá contra eles.

língua estrangeira indubitavelmente se refere ao idioma dos opressores (Dt 28.49; Jr 5.15). Embora o idioma assírio fosse semítico, seu vocabulário e gramática eram bastante diferentes do hebraico, e não seriam inteligíveis a um israelita sem cultura. Paulo usa essa passagem de uma forma ilustrativa em 1 Coríntios 14.21, ao falar dos fenômenos da glossolalia, porém essa passagem nada tem relação com a glossolalia propriamente dita.⁶⁹³

este povo é amiúde usado pelo profeta de uma maneira amarga, e parece ser assim aqui (8.6,11,12; 9.15 [Ing. 16]; 29.13,14). A expressão enfatizava o senso de distância entre eles e Deus.

12. Realmente, as palavras de Deus têm sido simples e diretas. Ele deixou bem claro a seu povo que podia descansar nele, porém que não havia descanso em alianças defensivas ou em armamentos militares (30.15; 21.1-3). Em última análise, a única segurança está na convicção de que Deus cuida de nós e conduzirá todos os fios de vidas comprometidas com ele a um final triunfante (Sl 56.9-12 [Ing. 8-11]; Rm 8.31-39). Mas algo nos recessos do coração humano prefere achar sua segurança em seus próprios inventos sobre os quais tenha controle final. Por isso não dariam ouvido.

Kaiser, entre outros, toma os versículos 12 e 13 como adições redacionais aos versículos anteriores, porque estão escritos pelo prisma de juízo. Daí, sugere-se que um escritor posterior desejava validar a palavra de Deus, fazendo parecer que as promessas foram feitas de ante-

693. A tese de Paulo é que Deus só usa um meio extraordinário de linguagem com pessoas quando elas se recusam a dar crédito ao meio ordinário. Essa tese é defendida por Isaías. Ver O. P. Robertson, "Tongues: Sign of Covenantal Curse and Blessing", *WTJ* 38 (1975) 43-53, para outra interpretação.

mão. Mas se esse é o caso, então a fé bíblica é invalidada, pois os escritores não teriam melhores provas de sua fé senão recorrer à fraude. Então as provas supremas em prol da superioridade de Deus sobre os ídolos, na segunda parte do livro (“os ídolos nada podem fazer, mas Deus pode, porque ele nos falou de antemão sobre esses eventos”, 44.7; 48.3-5), não passam de algumas palavras vazias. Seguramente, a conclusão lógica de tal posição é que uma fé que precisa recorrer a subterfúgios para provar ser genuína é indigna de algo que não seja do interesse antiquário.

13. Visto que não dariam ouvido às palavras suaves de Deus, mas que zombariam delas, o povo de Samaria foi condenado a aprender os efeitos do pecado nas mãos de um mestre muito mais duro – a experiência!

para que vão e caiam para trás reitera a verdade que muitos filhos de psicólogos modernos têm descoberto: a fim de que a maturidade seja alcançada, deve-se permitir que a criança enfrente as conseqüências de suas ações. Quando o pai intervém constantemente e anula os resultados ele dá à criança uma compreensão da vida totalmente deformada. Assim esses acontecimentos sobrevieram ao povo de Deus a fim de que pudessem cair e então aprender.

O acúmulo de sinônimos é característico de Isaías; cf. 29.6; 30.30; e especialmente 8.15, os quais contêm muitos dos mesmos termos em um cenário semelhante.

(2) *Jerusalém (28.14–29.24)*

(a) *Aliança com a morte (28.14-22)*

14 *Portanto, ouçam a palavra do SENHOR, escarnecedores, líderes⁶⁹⁴ deste povo, que estão em Jerusalém.*

15 *Porque vocês dizem: Fizemos uma aliança com a morte e um acordo⁶⁹⁵ com o Sheol.*

694. Fohrer e Kaiser traduzem *mōslê* por “compositores de provérbios” (*mšl* II), mas o contexto maior aponta para “governantes” (*mšl* I), como fazem as versões.

695. O termo *ḥōzeh* aqui e no versículo 18 (*ḥāzûṭ*) é problemático. O uso hebraico normal requereria que fossem traduzidos por “vidente” e “visão”, mas nenhum desses termos se adequa ao contexto. A LXX tem “acordo” e “esperança”, enquanto o Targum tem “paz” (*slm*). A emenda a *ḥsd* (Köhler, *ZAW* 48 [1930] 227-28) parece injustificada, porém as dificuldades persistem. Parece provável que um segundo radical com as mesmas consoantes

*Quando passar⁶⁹⁶ o dilúvio de açoites,⁶⁹⁷
 não chegará a nós,
 pois fizemos da mentira nosso refúgio
 e na falsidade nos escondemos.*

16 *Portanto, assim diz o Soberano SENHOR:
 Eis que estou assentando⁶⁹⁸ em Sião uma pedra,⁶⁹⁹
 uma pedra de teste, uma pedra preciosa de ângulo,
 um fundamento sólido;*

17 *Eu farei da justiça uma linha,⁷⁰⁰
 e da retidão um prumo;
 e a saraiva varrerá o refúgio da mentira,⁷⁰¹
 e as águas cobrirão o esconderijo.*

18 *Sua aliança com a morte será anulada,⁷⁰²*

esteja envolvido. Delitzsch adiciona “ruptura” e “dividir”, com o sentido de “decisão”, mas a referência de Driver ao árabe *hadâ*, “ser confrontado, corresponder a”, faz o sentido ainda melhor (JTS 38 [1937] 44; ver também *Words and Meanings*, pp. 57-58).

696. O MT tem Ketib *'br* e Qere *ya'ôbôr*. O Qere é normalmente favorecido por causa do paralelo com o versículo 18 e porque o imperfeito faz melhor sentido do que um perfeito. Não obstante, um infinitivo absoluto é também possível.

697. IQIs^a endossa o Qere: *sôf*. Já que “dilúvio de açoites” está numa posição enfática, o temporal *ki* não ocupa a primeira posição..

698. “Eu estou assentando” é designado como imperfeito, *yissâd*. Normalmente, a tradução seria “Eu porei”. A LXX e o Targum parecem estar traduzindo por uma forma participial, e o IQIs^a tem *mysd*, presumivelmente um participio Piel. Talvez o original fosse um participio Qal, *yôsêd* (cf. BHS).

699. Note que o Targum traduz “pedra” com “reis”. Isso recebe algum suporte do desenvolvimento do segmento, o qual se move em direção à revelação do Rei.

700. *yâhîs* parece ser um Hiphil de *hîs*, “apressar”. A LXX lê “envergonhado”, o que provavelmente presume *bôs* como a redação. Driver, *Words and Meanings*, p. 60, nota um Akk. *hâsu*, “abalar, ser agitado”, e esse pode ser o sentido no qual *hîs* é usado aqui. Note o Targum: “não é agitado em angústia”.

701. A LXX e o Targum respectivamente diferem do MT e entre si sobre a redação de “saraiva varrerá o refúgio...” Mas o paralelismo com o segundo verso parece argumentar em favor da redação do MT.

702. Visto que *kpr* normalmente significa “cobrir” e não “anular”, como aqui, têm surgido numerosas sugestões para emenda. A mais popular delas tem sido *tp*, um imperfeito feminino de *pr*, “quebrar” ou “frustrar”. Isso é apresentado com base em suas ocorrências com “aliança” em Isaías (24.5; 33.8), e porque seu gênero feminino concorda com o gênero feminino de aliança. Não obstante, como Driver nota, “As versões Árábica, Acadiana e Siríaca conhecem *kpr* com o significado de “varrer”, embora a primeira ocorrência de um verbo numa sentença não precise concordar em gênero com um sujeito seguinte” (*Words and Meanings*, p. 61).

*e seu acordo com o Sheol não subsistirá.
E quando o dilúvio de açoites passar,
então virão a ser um lugar por ele pisado.*

19 *Cada vez que passar por ele o arrebatará;
seguramente passará manhã após manhã,
de dia⁷⁰³ e de noite.⁷⁰⁴*

20 *Pois a cama será tão curta,
que ninguém poderá estender-se nela;
e a coberta tão estreita,
que ninguém poderá cobrir-se com ela.⁷⁰⁵*

21 *Seguramente, o SENHOR se levantará, como no monte Perazim;
como no vale de Gibeon, ele se levantará –
para fazer sua obra, sua obra estranha,
para realizar seus feitos, seus feitos inusitados.*

22 *Agora, pois, não escarneçam, para que suas prisões sejam fortalecidas;
pois eu ouvi um decreto final
da parte do Soberano, o SENHOR dos Exércitos,
sobre toda a terra.*

O foco agora muda para Jerusalém, como é indicado pelo “portanto” em 28.14. Se uma sorte terrível tem recaído sobre Samaria, essa não é ocasião para regozijo, diz Isaías. Pois os líderes de Jerusalém (28.14-22; 29.15-17) são tão insensíveis quanto os de Samaria, e os sacerdotes e profetas também não passam de ébrios e cegos (29.1,9-14). Portanto, a sorte de Jerusalém será tão severa quanto a de Samaria. Mas, como na palavra anterior (28.5,6), aqui também não há uma nota de esperança. Deus lutará contra os inimigos de Jerusalém (29.5-8), e um dia haverá renovação do espírito do povo de Deus (29.17-24). Daí o segmento ser

703. Driver não está certo quando diz que a LXX omite “dia”.

704. Muitos comentaristas tomam todo o versículo, ou parte dele, como sendo uma glosa, com base na afirmação repetida de uma mensagem simples. Não obstante, as versões são unânimes em seu endosso, mostrando somente diferenças menores. Assim, se ele é uma glosa, então ela é bem antiga.

705. MT tem “quando é juntado”, porém 1QIs^a tem “em [ou de] ser juntado”, o que é atraente. Nem a LXX, nem o Targum parecem ter entendido o significado do dito aqui. Ambos oferecem interpretações divergentes.

marcado por alternância de juízo e esperança, tipicamente de Isaías. A estúpida aliança com o Egito não é necessária, porque, mesmo a despeito desse pecado, Deus achará um meio de redimir. Muito mais seria ele capaz de redimir, se agora for objeto de confiança, e não só depois dos duros golpes da experiência.

O segmento 28.14-22 é direcionado aos líderes insensatos de Jerusalém, cujos planos são baseados nas projeções cínicas e infiéis do futuro.⁷⁰⁶ Isaías, porém, lhes informa que o cinismo não pode prover um fundamento seguro contra os abalos da vida (v. 19). Somente a fé pode fazer isso (v. 16). Assim todos os seus planos cuidadosamente estabelecidos, justamente como aconteceu com os de Samaria, resultarão em nada. As suas prováveis observações de que Deus não age na história (cf. 5.18-23), ele responde que Deus *está* agindo, quer em nosso favor, como no passado, ou contra nós, como *está* fazendo no caso deles (vs. 21,22).

Kaiser ressalta que os versículos 14 e 15 formam uma profecia de reprovação; e os versículos 16-22, uma profecia de advertência. Não obstante, ele não considera que partes dos versículos 16 e 17, nem algumas dos versículos 19-22, são originais. Wildberger concorda que o versículo 19 pode ser uma glosa, porém não vê razão real para questionar a autenticidade do resto. Aliás, os versículos 20-22 podem ser considerados como um desenvolvimento necessário do conceito de uma mensagem de puro terror: o poder de Deus se voltou contra os seus.

14. Portanto é usado num sentido um tanto elíptico, mas o sentido é: se essas coisas têm recaído sobre os bêbados de Efraim, os escarnecedores de Jerusalém devem tomar cuidado.⁷⁰⁷

escarnecedores é o termo negativo mais forte que o AT usa para descrever os perversos. É o diametral oposto de “fiéis” (cf. Sl 1.1,2). Essa pessoa não só escolheu o caminho errado, mas ridiculariza o caminho certo. Seu problema não consiste em mero desvio; seu deleite está em desencaminhar outros. E assim tal pessoa é o perfeito oposto do homem sábio, que entende corretamente a ordem das coisas (Pv 15.12;

⁷⁰⁶ Note que o rei e a casa de Davi não são mencionados aqui (contra 7.1-13). Isso é típico dos oráculos enunciados durante o reinado de Ezequias.

⁷⁰⁷ Esse seria um ponto especialmente poderoso, se as profecias da queda de Samaria, nos versículos 11-13, forem agora vistas como se já tivessem sido cumpridas.

indica, as possibilidades para a identificação da pedra são numerosas. Algumas delas são catalogadas por Kaiser. São: a lei (Eichhorn), o templo (Ewald), a obra salvífica de Yahweh (Feldmann), a relação de Yahweh com esse povo (Duhm), a arquetípica monarquia davídica (Delitzsch), os crentes genuínos (Eichrodt), Sião (Childs), o remanescente (Donner), a promessa de Yahweh (König) e a própria fé (Kaiser, juntamente com Marti, Fohrer e Wildberger). A essas sugestões pode-se acrescentar o próprio Yahweh (Cheyne). Embora a lei e o templo (bem como Sião) pareçam um tanto forçados, cada uma das demais posições tem pontos em seu favor. Talvez nenhuma identificação seja correta. A pedra angular poderia ser todo o complexo de idéias relativas à revelação do Senhor, de sua fidelidade, e a vocação para corresponder ao mesmo tipo de fidelidade para com ele. Toda a passagem um dia seria sintetizada em Jesus Cristo. O resultado permanece o mesmo hoje: sobre o que construiremos nossa vida: sobre esquemas humanos, ou sobre a fidedignidade de Deus?

uma pedra de teste pode ser um estrangeirismo emprestado dos egípcios, como inicialmente ressaltado por Sethe, que observou que *bhn-w* era uma pedra especialmente dura contra a qual outras pudessem ser medidas.⁷¹¹

uma pedra preciosa de ângulo. Kohler discorda da tradução de *yiqraṭ* como “preciosa”, tomando o radical como sendo *qrh*, “encontrar”. Daí ele traduzir por “o canto onde um fundamento encontra o outro”.⁷¹² Essa tradução possui a virtude de explicar a repetição de *mwsd* no MT, porém não é corroborada por nenhuma das versões.⁷¹³

aquele que confia ... pode ter sido entendido como sendo a inscrição na pedra angular, embora não haja no texto nada que requeira tal interpretação.⁷¹⁴ Em todo caso, o sentido é claro: para a pessoa que põe

711. K. Sethe, “Die Bau- und Denkmalstein der ältesten Ägypter und ihre Namen”, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* (1933) 846-912. Ver também L. Köhler, “Zwei Factwörter der Bausprache in Jesaja 28, 16”, *TZ* 3 (1947) 391-92; cf. T. Lambdin, “Egyptian Loan Words in the Old Testament”, *JAOS* 73 (1953) 148.

712. Op. cit., pp. 390-91.

713. O segundo *mwsd* é realçado por MT como um participio Hophal, daí “um fundamento fundado”. Não obstante, as versões (exceto a Vulgata) ignoram a repetição. É possível que as duas palavras sejam pronúncias alternadas do substantivo.

714. Para exemplos de inscrições mais extensas em edifícios, ver *ANET*, pp. 499-501.

sua confiança em Deus pode haver uma serenidade e uma calma deliberada que de outra forma não seriam possíveis (26.3,4; 30.15-17). Recusar-me a fiar meus caminhos a Deus é expor-me a uma existência febril e desassossegada, na qual me lanço aqui e ali tentando, com frustrado sucesso, controlar as partes diversas de minha vida. Entregar-lhe meus caminhos pode não aumentar meu sucesso, porém garantirá a paz mediante a compreensão de que meus dias estão em *suas* mãos.

17. Como Deus erige seu edifício sobre a pedra angular de sua própria fidelidade, ele fará justiça e será íntegro aos padrões de medição. Como resultado, esse edifício ficará de pé. Mas todas as demais estruturas ruirão. Na vida é assim. A integridade é sua própria defesa. Mas, sempre que tem início uma distorção da verdade, por mais que se consiga, a estrutura da mentira é tão pesada e complexa que rui sob seu próprio peso.

18. No momento em que o opressor varre a nação, todos os seus acordos e alianças secretos se provarão inúteis. A ironia de um povo que tem uma aliança com um Deus vivo, e que deposita sua confiança numa aliança com a morte, vem à tona novamente. Como resultado *dessa* reviravolta do povo, sua relação com Deus é também conturbada. Seu defensor se converte nas tropas que marcham contra eles (5.26). Terminarão trilhados como a lavoura na qual passa uma avalanche.

19. Tampouco Isaías está querendo deixar aos líderes insensatos um pouco de conforto, ou seja, quando tiverem enfrentado a avalanche inimiga, ela logo passaria. Em vez disso, ele diz que a avalanche virá vezes e mais vezes, levando o país de roldão. Isso pode ser considerado como sendo uma tributação correta da doutrina militar assíria. Os anais assírios relatam numerosos retornos às mesmas áreas, cada retorno sendo acompanhado de vasta carnificina e pilhagem. Os golpes firmes de martelo de um ataque tão forte, que reboam por anos, quer muito calculado ou como resultado de exigências políticas oriundas de outras partes, traria a expectativa de reduzir o povo a um terror febril, como o profeta observou aqui.

20. É provável que esse versículo reflita o então popular provérbio que é usado aqui para coroar a destruição da loucura das alianças firmadas. Não podem fazer o que pretendem. A cama não é suficientemente grande para que caibam, nem o cobertor suficientemente largo para

cobri-los. E assim as promessas são fáceis demais para se fazer, porém difíceis demais para se cumprir.

21,22. Esses dois versículos concluem o segmento de uma maneira poderosa. O inicial *kî*, “porque”, expressa a idéia de adição, ou “simplesmente pôr”. Suas alianças volúveis sofrerão colapso porque, como nos velhos tempos, Deus iniciará a partida. É bem provável que os falsos profetas estivessem evocando as velhas histórias como prova de que Deus se poria do lado de seu povo em qualquer emergência. Isaías também evoca histórias. Como ele rompeu as fileiras dos filisteus no monte Perazim (“avalanche”, 2Sm 5.20; 1Cr 14.11) e destroçou os cananeus que fugiam de Gibeon (“saraiva”, Js 10.11), assim uma vez mais ele luta contra seus inimigos. Não obstante, quem são os inimigos de Deus? Os que não lhe obedecem (Sl 139.19-24). E assim Deus agirá, ele realizará seus feitos; esses, porém, se tornarão cada vez mais estranhos, porque serão contra seu povo, não em seu favor. Deus nunca é propriedade de alguém; e se ele não conseguir achar em algum lugar os que o servirão, ele os achará em outro lugar (Ml 1.11; Ap 2.5).

Os escarnecedores já se encontram em cativeiro só pelo fato de zombarem de Deus, e a menos que se detenham imediatamente, terão forjado suas correntes tão fortemente que nada poderá quebrá-las. O pecado do qual não há volta não é meramente a recusa de dar ouvidos a Deus, mas em fazer troça dos próprios meios pelos quais ele [Deus] nos fala (Hb 10.26-31; 1Jo 5.16,17). Em última análise, tal pessoa não pode nem mesmo reconhecer a verdade quando ela a confronta.⁷¹⁵ Já se decretou destruição para a terra, mas o povo no seio da terra ainda pode achar Deus, se puder ouvir seu chamado e arrepender-se de sua loucura.

(b) Leis da natureza (28.23-29)

23 *Inclinem os ouvidos e ouçam minha voz;
prestem atenção e ouçam meu discurso.*

24 *Porventura o lavrador lavra a cada dia⁷¹⁶ para semear?⁷¹⁷
Ele continua abrindo e esterroando seu solo?*

715. Assim o Black Dwarves, em *The Last Battle* de C. S. Lewis, insiste que estão sendo forçados a comer restos quando na verdade estão sendo nutridos do mais excelente banquete.

716. Lit. “todo o dia”, mas o sentido evidentemente é “dia após dia”.

717. Visto que “semear” parece ser um tanto constrangedor na primeira linha e não faz

- 25 *Não é assim que ele faz, quando nivela sua superfície, espalha o cominho preto e semeia o cominho ordinário, lança nela trigo em fileiras, cevada em seu lugar,⁷¹⁸ e espelta em suas bordas?*
- 26 *Ele o instruirá de acordo com principio correto; seu Deus o ensinará.*
- 27 *Porque o cominho preto não se trilha com um trilho, nem sobre o cominho ordinário gira⁷¹⁹ a roda de carro, mas com um bastão se sacode o cominho preto, e o cominho ordinário com uma vara.*
- 28 *O pão está no solo, mas não para nada. Seguramente ele será trilhado,⁷²⁰ as rodas de seu carro estrondearão (sobre ele), porém seus cavalos não o esmagarão.*
- 29 *Isto também procede do SENHOR, maravilhoso em conselho, grande em sabedoria.*

Depois das demonstrações furiosas dos versículos 14-22, esses versículos, com suas alusões pastorais de tranqüilidade, surgem como algo chocante. Além do mais, visto que o escritor não apresenta nenhuma interpretação (contra 5.7), não fica definido qual era a função tencionada do segmento. Falando em termos amplos, o profeta está apontando para um camponês que lavra seguindo certos princípios que aprendera de Deus. E assim ele sabe quando deve arar e quando deve semear. Ele

paralelo com a segunda, muitos comentaristas (cf. BHS) preferem eliminá-lo. Não obstante, as visões corroboram sua originalidade. A emenda de Kissane a “por um momento” é engenhosa, porém sem fundamento.

718. Visto que “em fileiras” e “em seu lugar” estão omitidos da tradição grega, bem como de outras versões antigas, alguns preferem a redação: “ele põe trigo e cevada e espelta suas bordas”. Não obstante, isso no mínimo, é tão inoportuno quanto no MT. A LXX lê: “ele espalhará cominho preto e cominho ordinário e grão de trigo e cevada e espelta suas bordas”. Tudo indica ser Deus o semeador, e o versículo é tomado como contendo uma promessa. S. C. Thexton diz que a ênfase sobre o propósito demanda que as palavras sejam retidas; entretanto, ele emenda *sôrà* a *sûmâ* para formar um significado paralelo a *nismân*, “demarcado, determinado” (VT 2 [1952] 81-83).

719. IQIs^a tem *yšwb* para o MT *yûssâb*, “andar em roda”. É tentador ver no IQIs^a a preservação de um antigo Qal passivo, o qual foi revocalizado para um Hophal várias vezes no MT.

720. Cf. Targum; também Thexton, VT 2 (1952) 83. *âqôs* parece ser um caso de *aleph* prostético, aparecendo num médio fraco infinitivo absoluto (cf. IQIs^a *hds*). Cf. § 19m.

sabe quais as carências do solo onde semeou (vs. 24,25) e como adaptar suas técnicas de debulha às diferentes plantas, para não destruir o grão (vs. 27,28). Como chegou a conhecer essas coisas? Deus, o grande Mestre e Conselheiro, lho revelou (26.29).

Mas, o que isso significa nesse contexto? Várias possibilidades se oferecem: (1) O segmento oferece uma nota de esperança (como caps. 5,6). A despeito do pecado deles, Deus não continuará para sempre cobrindo seu povo de terra, nem manejará sobre eles seu carro de trilhar até que estejam esmagados.⁷²¹ (2) Deus não está limitado em um só modo de atividade. Os líderes insensatos que declaravam ser o Deus antigo inadequado para uma nova era, nem mesmo entendiam a natureza.⁷²² (3) Deus é o verdadeiro conselheiro, e seu conselho é simples, direto e produtivo (v. 12). O que os líderes estão propondo é tão estúpido quanto um lavrador que ara o ano todo, ou tenta trilhar as sementes de cominho minúsculo com um carro de bois. Mesmo um camponês sem instrução, instruído por Deus, conhece bem mais que isso (cf. 1.2,3).⁷²³ Embora todas essas sugestões sejam possíveis, a última parece adequar-se melhor ao contexto, em sua ênfase sobre a importância do conselho de Deus, sua sabedoria simples e seu contraste implícito de conselheiros estúpidos com camponeses sábios.

23. Inclinem os ouvidos parece ser uma forma convencional de discursar usada na literatura sapiencial.⁷²⁴ Como tal, a expressão constitui um alerta para que se considere e aprenda (1.2). E assim Isaías estaria apelando para uma forma que teria sido muito familiar aos conselheiros reais entre os quais as formas sapienciais são agora defendidas para que sejam transmitidas.⁷²⁵ E, assim, de novo, ele lança mão de seus próprios instrumentos contra eles.

721. Ver especialmente Delitzsch, mas também Young. Os comentários de Fohrer (seguido por Kaiser), de que a parábola não pode referir-se a Deus, porque esse é o mestre do camponês, trata o segmento não como parábola, mas como alegoria, o que não procede. Clements presume o mesmo significado, mas ao agir assim nega que seja de Isaías.

722. Ver Wildberger; ver também S. Amsler e O. Mury, "Yahweh et la sagesse du paysan. Quelques remarques sur Esaie 28:23-29", *RHPR* 53 (1973) 1-5. Cf. Skinner e Scott.

723. Ver Cheyne (com Ewald, W. R. Smith, Wellhausen).

724. Gênesis 4.23; Juizes 5.3; Jó 33.1; 34.2; Salmo 49.5 (Ing. 4); Provérbios 4.1; 7.24; Jeremias 13.15; Oséias 5.1.

725. Ver J. Jansen, *The Use of torâ by Isaiah*, p. 122. Kaiser observa que o ouvinte é

24. O profeta inicia com uma pergunta retórica, a qual almeja conquistar os ouvintes para o lado do orador. Naturalmente, nenhum lavrador continua arando todos os dias. Ele não continua arando e esterroando como se esse procedimento fosse um fim em si mesmo. Ao contrário, visto que seu objetivo é semear, um dia ele deixará de arar. Tudo indica que o arado, no Oriente Próximo, era um instrumento de metal pontiagudo, puxado por um boi ou por uma junta de bois. Esse instrumento quebrava o solo a uma profundidade de mais ou menos oito centímetros. Fazia-se então necessário arrastar uma grade, um par de troncos com peças de metal projetadas destes, roçando a superfície do solo arado para nivelar e encobrir a semente no solo (v. 25a).⁷²⁶ Um agricultor conhece esse fato elementar de sua profissão. Seguramente, não é pedir demais dos conselheiros reais que conheçam suficientemente bem acerca de seu ofício.

25. O agricultor também sabe plantar cada semente, de acordo com seu próprio caráter. O minúsculo cominho preto é espalhado no solo, enquanto as sementes maiores são semeadas em fileiras e em trechos marcados. Finalmente, a espelta é fincada nas extremidades, talvez em parte como uma saliência visível, com vistas a prevenir vizinhos em penúria da tentação de roubar, mas talvez também para marcar um espaço entre as pessoas.

26. **de acordo com princípio correto** é um exemplo clássico do fato de que *mišpāṭ* significa mais do que julgamento ou justiça legal.⁷²⁷ Na verdade constitui a ordem da criação, tanto física quanto espiritual. Há princípios, em ambas as esferas, dos quais a vida depende e os quais, se seguidos, conduzirão à vida. Deus exigiu que seu povo vivesse de acordo com *mišpāṭ* em questões do Espírito, porém não conseguem perceber porque fariam isso (1.21; 5.7; Mq 6.8; Am 5.24). De certo modo, não temos esse problema com princípios físicos, por isso Isaías lança mão dessa esfera com o fim de mostrar a seu povo, e a nós, a importância e a simplicidade dos caminhos de Deus.

denominado em muitos exemplos onde essa forma aparece, e conclui que esse segmento, portanto, nunca apareceu em forma oral. Nota, porém, Jeremias 13.15, onde a identidade dos ouvintes se fez conhecida, como aqui, nas afirmações anteriores.

726. Cf. E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times* (Nova York: 1956), pp. 99-10. M. S. Miller, et al., *Harper's Encyclopedia of Bible Life*, 3ª ed. rev. (Nova York: Harper & Row, 1978), pp. 174-77.

727. *TWOT*, II:948-49.

27,28. Deixando a aradura e o plantio, Isaías se volta para as técnicas da debulha. As técnicas usadas em grãos pequenos não podem ser usadas nos maiores. Com o trigo e a cevada, um animal pode ser amarrado com cordas a um poste central e então girar e girar sobre o monte de grão a ser debulhado. Às vezes, o animal também podia puxar um carro pesado ou uma peça de madeira com pedaços de pedra ou metal embutidos no fundo das vigas (Dt 25.4; Is 41.15; Mq 4.13). Tais métodos separavam a semente da palha.⁷²⁸ Mas os grãos menores podiam facilmente ser esmagados e ficar perdidos com esse tipo de debulha. Em vez disso, era preciso usar uma vara ou mangual (Jz 6.11; Rt 2.17).

28. O pão está no solo tem provocado controvérsias, ou seja, se é uma pergunta retórica que não espera “nenhuma” resposta (assim AV, RSV). A presente tradução (com NIV), com base na ausência de qualquer indicador interrogativo, toma a sentença como sendo indicativa, seguida de uma adversativa *kî*, “porém”. E assim o sentido é semelhante ao do versículo 24. Sim, o trigo é debulhado, mas só até onde é separado da palha, pois a debulha em si é apenas um meio, não um fim.

seus cavalos. Protesta-se que cavalos eram valiosos demais para ser usados em trabalho servil como a debulha. Portanto, tem se sugerido várias emendas.⁷²⁹ Duhm sugere *p^erāsô w^elō'*, “é quebrado, porém não...” (cf. BHS), enquanto Scott oferece *pārāw*, “seus novilhos”. A de Scott é a mais atraente, mas deve-se também admitir que o poeta pode estar usando “cavalos” por alguma razão poética que agora não nos é evidente. Uma possibilidade é que ele quisesse esboçar um paralelo entre debulha e destruição por um exército inimigo (17.4-6; cf. também 27.12; 41.15,16).

29. Isto também procede do SENHOR pode significar que Deus tem instruído o agricultor sobre os princípios da debulha, bem como os da aradura e plantio (vs. 24-26). Mas o tom exaltado desse versículo pressupõe que está em jogo mais do que isso. Essa é a conclusão ao argumento iniciado no versículo 14. Se o Deus Onipotente ministrou conselho material e espiritual respectivamente, e se o agricultor aceita o ma-

728. Heaton, *Everyday Life*, pp. 100-103; Miller, *Harper's Encyclopedia*, pp. 180,181.

729. Nem o Targum, nem a LXX corroboram o MT, mas também não comprovam um ao outro: (LXX) “nem a voz de minha amargura o humilhará”; (Targum) “separe os grãos e lance para o ar a palha”.

terial como algo natural e acha a vida, o que os líderes de Jerusalém estão fazendo ao zombar do conselho espiritual? Somente os que são ébrios e cegos poderiam perder de vista as implicações, diz o profeta (cf. 29.9-11).

(c) A cidade de Deus (29.1-14)

(i) Ariel (29.1-8)

- 1 *Ai de Ariel, Ariel, cidade onde*⁷³⁰ *Davi acampou.*
Acrescentem ano a ano, que as festas cumpram seu ciclo.
- 2 *Eu, porém, sitiarei Ariel*
e ela cairá em pranto e lamento;
ela virá a ser para mim como Ariel.
- 3 *Eu me acamparei em círculo*⁷³¹ *contra você;*
eu a estreitarei com minhas torres;
erigirei trincheiras contra você.
- 4 *Tendo caído,*⁷³² *você falará desde a terra;*
e desde o pó sua fala será fraca.
Sua voz será como um espectro da terra
e desde o pó sua fala será um pio.
- 5 *As multidões de seus estrangeiros*⁷³³ *serão como o pó,*
e a multidão dos tiranos, como a moinha que passa.
E num repentino instante

730. A LXX lê “a cidade contra a qual Davi acampou”, e alguns comentaristas preferem esta, à luz do versículo 3. Entretanto, não parece muito natural o senso de orgulho do lugar onde Davi habita. Nesse caso, o versículo 3 expressa um contraste. Note o genitivo virtual “o lugar onde Davi acampou”.

731. *kāḏûr*, “como um círculo”. LXX “como Davi” (lendo *dwd* por *dwr*; o *r* e o *d* hebraicos são facilmente equivocados). Alguns comentaristas preferem Davi com base no versículo 1; mas veja a n. 730. Driver observa *kûma dûri* assírio, “como um muro circular”, e argumenta em prol do MT (JSS 13 [1968] 51).

732. Note que *waw* inicial funciona como um indicador circunstancial: “e você caiu” = “tendo você caído”.

733. *zārāyik*, “seus estranhos”, é proposto por muitos comentaristas como sendo um erro de *zdyk*, “seus insolentes” (Clements, Skinner, Kissane, entre outros; assim também IQIs^a). Não obstante, a emenda não é necessária, visto que *zr* leva consigo a idéia de hostilidade (1.7; 25.2,5; Sl 54.5 [Ing. 3]). Ao mesmo tempo, *zd* aparece como um sinônimo de *‘ārîš*, “tirano”, em 13.11, por isso não se pode fazer nenhuma asseveração dogmática.

6 *você será visitado*⁷³⁴ *pelo SENHOR dos Exércitos com trovão e terremoto e grande estrondo, saraiva e tempestade e devoradora chama de fogo.*

7 *Será como um sonho, uma visão noturna, a multidão de todas as nações que não de pelejar contra Ariel, todos os que fazem guerra contra ela e sua fortaleza,*⁷³⁵ *os que a oprimem.*

8 *Será como quando uma pessoa famélica sonha, e eis que está comendo; Ou como quando uma pessoa sedenta sonha, e eis que está bebendo; mas, no fim, eis que desfalece e sua alma é desvairada. Assim será a multidão de todas as nações, as que lutam contra o monte Sião.*

A terceira parte da denúncia de Jerusalém fornece um paralelo formal a 28.1-6, onde Efraim é denunciado. Ali a culpa era uma espécie de festejo frenético. Aqui também permeia um ambiente festivo, mas em relação especial com o culto (v. 2). Jerusalém se orgulhava de seu culto puro em oposição ao culto idólatra de Samaria; mas, na verdade, um culto puro não substitui um coração puro, e a mesma fonte de seu orgulho contribuiu para sua ruína.⁷³⁶ Mas, ao mesmo tempo em que Deus é o responsável por sua ruína, ele também é capaz de restaurá-la, e, como

734. Em vista do fato de o passivo de *pqd*, “visita” (v. 6) ser em outro lugar da Escritura usado negativamente (ser castigado, julgado), alguns estudantes do livro argumentam dizendo que o versículo 5a,b está fora de lugar e deve vir entre os versículos 6 e 7. Assim o versículo 6 deve permanecer como parte do juízo sobre Jerusalém. Não obstante, como Kaiser ressalta, o versículo 6 não segue perfeitamente o 4, nem se adequa para suavizar algum ponto dos versículos 1-4. Em vista desses fatos, parece ser preferível tomar *pqd* como positivo aqui (como às vezes ocorre no ativo) e aceitar a ordem do MT, como fazem as versões. (Kaiser cita Siraque 49.13 como um uso positivo do passivo *pqd*.) BHS sugere fazer *tippāqēd* segundo feminino em concordância com os versículos precedentes. Entretanto, a maioria dos comentaristas concorda que o passivo é neutro aqui.

735. Para MT, *m^ešōdāṭāh*, “suas fortalezas”, IQIs^a tem *mšrth* (cf. também Kissane), “suas torres”. Não obstante, o reverso segue na direção oposta no versículo 3, de modo a parecer que as duas palavras são sinônimas.

736. Cf. 1.10-17; 56.3-8; 58.4-7; 65.2-5; 66.17.

se dá em todo o livro, a palavra de juízo é seguida bem de perto pela palavra de redenção. Para alguns estudiosos, isso parece incoerente, e há um crescente movimento para negar que essas passagens de livramento pertençam a Isaías, e lhes atribuem um redator do tempo de Josias.⁷³⁷ Não obstante, a promessa de redenção estreitamente associada a uma ameaça de juízo não precisa ser inconsistente à luz da aparente natureza da oposição do profeta. Tudo indica que a liderança se viu pressionada por uma aliança com o Egito precisamente por duvidarem da capacidade de Deus de salvá-los (cf. 5.18,19; 7.12; 30.2; 31.1; etc.). A resposta de Isaías então seria dupla: Deus, de fato, é tão poderoso que a recusa de confiar nele equivale a experimentar destruição provinda de suas mãos (a Assíria não é mencionada), *ainda depois* dessa destruição ele é capaz de salvar. Daí, se a capacidade de Deus de salvar era posta em dúvida, a simples ameaça de juízo não teria sido um argumento tão poderoso.⁷³⁸

1. **Ai de Ariel** expressa a advertência de Isaías a Jerusalém por tender a confiar em seu culto e a salvá-lo, enquanto recusa depositar sua confiança em Deus. Que Jerusalém está em pauta se faz claro pelas referências a Davi e às festas. Entretanto, o significado preciso de *Ariel* está ainda em disputa. Há essencialmente três alternativas: (1) a variante sobre *urusalima*, “cidade de Salém” (Jerusalém) para *uruel*, “cidade de El” (Kissane). Mas a mudança de *uru-* para *ari-* não é facilmente explicada lingüisticamente. (2) “Leão de Deus” como corroborado por referências a Judá como um leão (Gn 49.9), e o leão no trono (1Rs 10.19,20), bem como referências ao leão devorador (Is 31.4; cf. também 2Sm 23.20; 2Cr 11.22). Entretanto, nada no contexto imediato empresta algum apoio a essa tradução (Cheyne, Delitzsch). (3) “altar, lareira” (Ez 43.15, e provavelmente a inscrição de Mesha, linha 12). Essa interpretação da palavra tem granjeado considerável popularidade em anos recentes, porquanto se harmoniza com “festas” no versículo 1, bem como explica o sentido da sentença final no versículo 2. Jerusalém

737. Cf. Clements, seguindo diretrizes de Barth e Vermeulen. Cf. também o livro recente de Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, JSOTSup 13 (Sheffield: JSOT, 1980).

738. Além do mais, se não houvesse passagens sobre as promessas originais de livramento de Isaías, não haveria nada de racional para se anexar as supostas redações às passagens autênticas de Isaías. Mas se tais promessas existissem, obviam a necessidade de postular um redator.

se orgulha como sendo o altar-lareira de Deus, a própria sede do único culto que lhe agrada. Mas, na verdade, Deus não se agrada de nenhuma forma.

a cidade onde Davi acampou expressa outra parte do orgulho de Jerusalém: sua associação com Davi, o homem ideal de Deus. Mas, uma vez mais, uma associação não garante nada. A natureza da causa de Davi na época de Isaías sublinhava isso. Para cada Uzias há um Acabe; para cada Ezequias, um Manassés. Assim, mesmo a parentela não pode garantir retidão pessoal.

Acrescentem ano a ano parece ser um convite sarcástico feito pelo profeta a prosseguirem com as sessões inúteis de rituais, os quais, como os rituais pagãos programados em torno de ciclos da natureza, não levam a parte alguma. Mas, embora continuem praticando-os, não evitam o desastre que jaz adiante. Podem agradecer ao adorador, porém não agradam a Deus (Os 8.11-14; Am 4.4,5).

2. A resposta de Deus ao “altar-lareira” é que ele seja posto sob o cerco! Sempre que o povo de Deus se familiariza com ele e crê que o tem sob controle, se expõem a perigo desesperador. Ele é o Criador, não nós, e seu poder não pode ser usado pelos que não são Deus (29.16). Como já se observou, não há menção da Assíria aqui. Isaías quer esclarecer que Deus não é um mero espectador no teatro da história. Ele estabelecerá o cerco em torno de Jerusalém quando a Assíria se postar junto ao portão. Embora isso deixe sem resposta muitas das indagações sobre soberania *versus* livre-arbítrio, ou do lugar de Deus na prática do mal moral, contudo enfatiza e reenfatiza o ponto que é tão facilmente esquecido hoje, ou seja: todas as coisas estão sob a superintendência divina.

Ela cairá em pranto e lamento em lugar de luz-lareira da festividade religiosa. O impacto dos atos de Deus é reforçado pelo uso de *hāyâ*. A cidade não fará simplesmente essas coisas, ela *virá a ser* essas coisas. Então, de fato, ela será *Ariel*, um altar-lareira, quando a própria nação vier a ser o sacrifício. Se tratarmos levemente os sacrifícios que Deus tornou valiosos (e na era cristã, o Sacrifício), então nós mesmos nos tornamos o sacrifício. Se não aceitarmos a substituição divina, temos de levar o fardo de nosso próprio pecado (10.26,27; Rm 8.11-13).

3. **Eu me acamparei (...)** contra você. Davi pode ter acampado

dentro de Jerusalém; Deus, porém, acampará contra ela. Como os assírios assediando em círculo a cidade, tencionando que ninguém entre nem saia, assim fará Deus na forma dos assírios. Esse tipo de afirmação não podia ajudar, mesmo tendo sido chocante e aparentemente irreligioso; mas, de fato, foi a convicção de que Deus estava em todas as coisas que tornou os judeus capazes de sobreviver como povo pelos séculos.

torres (...) trincheiras. Os relevos assírios descrevem os tantos artifícios engenhosos que os assírios desenvolveram a fim de entrar nas cidades muradas. Dentre eles estavam as grandes torres cilíndricas que incluíam uma bateria de aríetes no fundo e espaços no topo para os atacantes. Eles eram empurrados contra os muros da cidade sobre rampas de terra e madeira.⁷³⁹

4. Esse versículo pode ser composto de duas figuras ou somente uma. Na segunda parte do versículo, fala-se claramente da morte quando anteriormente as vozes altas e vangloriosas são reduzidas aos sussurros e excitações dos mortos.⁷⁴⁰ Muitos comentaristas tomam a primeira parte como a imagem dos cativos de bruços, com o rosto na terra e o pé do tirano no pescoço deles.⁷⁴¹ Isso é possível, mas o uso aqui de *terra* e *pó*, como na segunda parte, pressupõe que ambos podem estar falando de morte. Daí Deus ter o poder de vida e morte. É para ele que os judeus devem atentar bem, não para os assírios (cf. Lc 12.4).

5-8. Aqui a tonalidade muda de juízo para redenção. O profeta quer que seus ouvintes saibam não só que Deus pode salvá-los agora, mas também que pode salvá-los depois que tiverem experimentado as consequências de sua recusa a confiar nele. Que loucura é confiar no Egito diante de uma graça tão poderosa. O que agora parece tão horripilante e insuperável, na verdade não possui mais realidade do que um sonho. Os seres humanos, porém, têm um período muito difícil pairando sob o imediato e as perspectivas da vida. Aqui é onde a palavra divina assume importância crítica. Quando visualizamos os resultados pelo prisma de

739. Ver ANEP, pp. 128-29; *Harper's Encyclopedia*, pp. 314,320. Cf. Deuteronômio 20.20; 2 Reis 25.1-4; Ezequiel 4.2; 21.22.

740. Cf. 8.19, onde os necromantes sussurram aos mortos. As pessoas que consultavam os mortos (28.15) então elas mesmas serão mortas. Cf. M. Dahood, *Bib* 40 (1959) 165, para 'ereş, "submundo".

741. Ver Gênesis 18.2 e 19.1 para *sāhâ*, "derrubado no pó".

Deus, há muito menos probabilidade de nos precipitarmos em tolas tentativas para em seguida nos desembaraçarmos (30.15-18; 33.2; 40.28-31).

5. Os inimigos influentes e poderosos, na verdade, não são mais reais do que o pó (o pó mais fino) ou a palha arrebatada pelo vento. Em razão do medo que nutrimos pela humanidade, Deus se torna menos e menos significativo para nós. Não obstante, Deus é que é real, cuja presença em visão serena (18.4) ou em meio a terrificante tempestade (como aqui) reduz o fato humano a seu espaço apropriado (Sl 56.4,11).

6. Deus *visitará* seu povo quando lhe clamarem por misericórdia.⁷⁴² Esta visita, porém, não visa meramente a estar com eles. Deus visita seu povo com vistas a corrigir seus erros. Se erram, sua vinda significa disciplina (24.21); mas se agora estão na condição de ter sido enganados, ele vem para livrá-los.

Como o cerco de Jerusalém era uma expressão da soberania de Deus, assim também em seu livramento. Ele vem como o Senhor das Hostes, o Deus dos exércitos, dispondo-se, como bem lhe apraz, das tropas celestiais e terrenas. Vem também como o Senhor da natureza, com as forças dessa esfera correspondendo a sua presença de uma forma indulgente. A linguagem aqui é a clássica expressão de teofania (Êx 19.16-19; 1Rs 19.11-13; Ez 20.47,48), expressando, por meio de imagem, a convicção de que Deus pode intervir com poder em nosso mundo.⁷⁴³ Mas, diferente das religiões pagãs que identificam os deuses com as forças da natureza, os hebreus viam essas manifestações meramente como acompanhamentos, não como essência (1Rs 19.13).

7,8. Contra a tela de fundo da terrificante realidade de Deus, as nações e seu poder serão visualizados meramente como um sonho. Às vezes, um sonho pode parecer assustadoramente real. Que alívio é acordar e descobrir que não é assim! Seria mais ou menos como quando Senaqueribe se viu fora da cidade, deixando para trás apenas seu acampamento dizimado (37.36,37). Semanas depois, alguns dos habitantes, provavelmente despertados para o devido senso de medo de ter que enfrentar outro dia ante as ameaças dos assírios, simplesmente compreen-

742. Cf. Rute 1.6; 1 Samuel 2.21; Salmos 8.5 (Ing. 4); 106.4; Jeremias 15.15; 29.10; *TWOT*, II:731-32.

743. Cf. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentliche Gattung*, WMANT 10 (Neukirchen: Neukirchener-Vluyn, 1965), p. 71.

dem, num relance de deleite, que tudo havia passado. Assim será naquela última manhã quando acordarmos para o conhecimento de que uma vez, e para todo o sempre, estamos realmente acordados, eternamente com ele.

8. É possível que o sonhador aqui seja o atacante, naquela satisfação tão sonhada, porém realmente não atingida. Em contrapartida, pode ser simplesmente uma ilustração adicional da irrealidade de um sonho. Essa última interpretação parece a mais provável, visto que não haveria razão para mudar o foco desviando-o dos judeus.

(ii) Cegueira da religião memorizada (29.9-14)

9 *Pasmem-se⁷⁴⁴ e fiquem pasmados;*

ceguem-se e fiquem cegos.

Embriaguem-se, porém não com vinho;

cambaleiem,⁷⁴⁵ porém não com bebida forte.

10 *Porque o SENHOR derramou sobre vocês um espírito de sono profundo;*

ele cegou seus olhos – profetas,

ele cobriu suas cabeças – videntes.⁷⁴⁶

11 *A visão de tudo isso será para vocês como as palavras de um livro selado que, se for dado a alguém que sabe ler, dizendo:*

Leia isto; ele dirá: Não posso, ele está selado.

12 *E se o livro for dado a⁷⁴⁷ alguém que não sabe ler, dizendo:*

744. Lendo *hittamm^ehû* (*tmh*), para o MT *hiṭmahm^ehû* (*mhh*), “restringir-se”. O versículo 9b expressa que os dois verbos no primeiro verso seriam cognatos. Cf. Habacuque 1.5; *BHS*.

745. MT tem indicativos.

746. Desde os dias de Koppe (editor do comentário de Lowth) e Eichhorn, tem sido costumeiro considerar “profetas” e “videntes” como glosas, o que, infelizmente, era incorreto. Como Delitzsch observa, a estrutura da sentença é desajeitada e parece um tanto suspeita. Entretanto, se essas são inserções escatológicas recentes, deixar de fazer menção a sacerdotes é inexplicável, quando se tomaram crescentemente o foco de rancor radical na era intertestamentária. Além do mais, se são glosas, não são necessariamente incorretas. Adequam-se perfeitamente a 28.7,8 e a todo o segmento de 28.1–29.14: são os líderes cegos que estão desviando a nação. Assim deve-se argumentar que, embora elas possam ser adições ao original, seu aparecimento não excede aos séculos 5º e 6º, e não causam dano à intenção original.

747. No MT, “a” é *’al*, “sobre” ou “contra”. IQIs^a tem *’el*, “para”. IQIs^a deve ser preferível, a menos que a evidência do aramaico seja tomada para mostrar que *’al* pode ser entendido como “para” juntamente com o outro significado.

Leia isto; ele dirá: Não sei ler.

13 *Diz o Soberano:*

*Eis que este povo se aproxima de mim com sua boca⁷⁴⁸
e me honra com seus lábios,
enquanto seu coração está longe de mim –
seu temor por mim consiste⁷⁴⁹ de mandamento ensinado por
homens.*

14 *Portanto, eis que continuarei a fazer maravilhas
no meio deste povo – maravilha e mais maravilha.*

*Esta sabedoria de seus sábios perecerá,
e o discernimento de seus discernidores ficará oculto.*

O pensamento aqui é paralelo com 28.7-13. Por que será necessário que Deus atraia seu povo à destruição antes que a salvação prometida em 28.5,6 e 29.5-8 seja experimentada? A resposta é a mesma em cada caso: os que eram dotados com discernimento, que seriam capazes de perceber as misteriosas obras de Deus na história, são tão estúpidos que não conseguem entender os caminhos de Deus quando estes se lhes manifestam de forma tão clara. Como resultado, o povo comum é desviado pela sabedoria espúria, e a nação se vê mergulhada na degradação. O resultado é que Deus uma vez mais, como no Egito, terá que fazer algo que cause choque a fim de que seja percebido. Aqui, porém, como em 28.21, o primeiro impacto será destrutivo, para que um novo florescimento venha à existência.

Aqui, seguindo a diretriz de 19.1, a embriaguez não parece ser tão literal (como oposto a 28.7,8) quanto figurada. A liderança está tão saturada do soporífico cultural que não pode reconhecer o desastroso estado de sua relação com Deus. Esta é sempre a palavra para o ortodoxo: embora Deus não tenha prazer nos libertinos, nem se deleite nos que fazem de sua religião um substituto de uma relação de vida transformada com ele (Sl 51.18,19 [Ing. 16,17]; Mq 6.6-8), não equivale dizer que

748. MT pontua diferentemente: "... este povo se aproxima de mim; com sua boca e com seus lábios me honram". O paralelismo favorece a presente redação.

749. A LXX toma *watt^ehî* como *w^etōhû*, "seu temor por mim é fútil"; cf. Mateus 15.8,9. Isso é atraente, mas o MT é a redação mais difícil. Em qualquer caso, os fariseus manifestaram o mesmo problema dos judaizantes (Cl 2.11-3.5).

Deus não se preocupa com cerimônia, mas apenas que a cerimônia que ele aprova não é um fim em si mesma (Dt 10.12-16; Sl 84.2-13 [Ing. 1-12]; Cl 3.12-17).

Praticamente, todos os comentaristas modernos tratam o segmento como três peças separadas: versículos 9,10 e 13,14 como originais, com os versículos 11,12 como uma glosa em 9,10. Não obstante, isso não faz justiça à unidade de pensamento indicada aqui. Se as porções sempre tiveram uma existência dissociada, agora foram enfeixadas de maneira tal que se tornam sem sentido à parte uma da outra.

9. É evidente que o que o profeta dissera sobre o presente e o futuro de Judá veio como um prodígio a seus governantes. Fala de confiança em Deus e não no Egito; de vitória por meio da derrota; deixa esses homens meneando as cabeças. Não são homens espirituais, porém, são sábios segundo os hábitos do mundo. Para eles, tal discurso é mera tolice (1Co 2.14). As palavras que acompanham a vocação de Isaías continuam sendo verídicas. Quanto mais ele fala a verdade, menos inteligível ela se torna a seus ouvintes (6.9,10). Por isso, aqui, numa agonia de frustração, ele grita para eles: “Tudo bem, vão em frente e demonstrem sua cegueira; sejam insensíveis como um bêbado. Seu problema, porém, não procede do álcool, como o dos samaritanos; seu problema vem de Deus, a quem vocês têm ofendido tão profundamente que ele não mais os capacita para que ouçam”.⁷⁵⁰ Caracteristicamente, para um profeta hebreu, é Deus quem dá a graça que capacita, e se uma pessoa obstinadamente construir mal suas palavras, então essa graça que capacita é subtraída.⁷⁵¹ Não pode haver mais assustadora motivação para ouvir a Deus do que isto: o pensamento de que, se você recusar a ouvir hoje, um dia não mais será capaz de ouvir (At 28.26-28; Rm 1.24,26,28; Hb 4.1-11).

10. Bastante curioso é o fato de que principalmente os sacerdotes é que deviam envergonhar-se da cegueira do povo. Seguramente, supor-

750. Cf. 1 Samuel 26.12; Jó 4.13.

751. Young cita Penna com desaprovação quando este diz que os semitas caracteristicamente omitem as causas secundárias. Young parece pretender corroborar a dupla predestinação. Entretanto, Calvino, a quem ele cita aprovativamente, não fala de uma pessoa que, a despeito de seus melhores esforços, é incapaz de ouvir. Em vez disso, ele fala de Deus privando de luz aos que “por um ódio perverso e depravado pela verdade, espontaneamente preferem as trevas”.

tavam sua participação na sugestão de que a cuidadosa realização das cerimônias era tudo o que Deus queria. Mas os que realmente se envergonhavam eram os que poderiam ter recebido uma palavra corretiva de Deus como fez Amós (5.21-24) – os profetas e os videntes –, porém não se envergonhavam. À medida que uma nação tem profetas em número suficiente, e com suficiente integridade, os funcionários religiosos podem ter suas percepções continuamente purificadas. Mas se aqueles de quem a nação depende para ter uma palavra de Deus perde contato com este, tal nação se perde como um operador num nevoeiro com os rádios mudos.

11,12. Esses versículos fornecem uma ilustração em forma de prosa do que acabara de dizer. Os sábios e os videntes são comparados aos que sabem ler e escrever: os escribas sobre quem os iletrados tinham que depender para a condução dos negócios da vida. Mas o escriba não podia abrir um rolo lacrado. Somente o que o lacrou ou seu substituto podia realizar tal tarefa (Ap 5.1-5). O que Isaías viu (“a visão do todo” = “a visão de tudo isso”) é que foi dado a tais pessoas num rolo lacrado.⁷⁵² Eles têm a habilidade técnica para entender a palavra de Deus, porém lhes falta a percepção espiritual que os capacitaria a ver o significado óbvio. E assim, naturalmente, a situação é sem esperança para a pessoa comum. Esta não pode nem mesmo ler, muito menos abrir e ler. A igreja hoje se encontra numa situação perigosamente parecida. Os bancos estão lotados de pessoas que buscam quem possa “ler”; mas para todos quantos poderiam fazê-lo, o documento continua lacrado.

13,14. Esses versículos tomam a forma de um breve oráculo de juízo⁷⁵³ e resumiam a natureza do problema (v. 13) e a solução (v. 14). A culpa é de uma religião hipócrita. Visto que os profetas não têm sido fiéis para declarar a palavra de Deus, “este povo” tem enfrentado o estilo manipulatório da religião que é típico do paganismo.⁷⁵⁴ Essa consideração de que a religião de Israel é uma que envolve toda a sede da

752. Clements assevera que “tudo isso” é a promessa de livramento escatológico conhecido pelo glosador pós-exílico. Não obstante, tal asseveração repousa sobre a conclusão anterior de que o material é uma glosa pós-exílica. Não existe nada sobre “tudo isso” que seja ou pós-exílico ou escatológico.

753. Westermann, *Basic Forms*, pp. 94-95.

754. Para outros exemplos de “este povo”, usado de uma forma negativa, cf. 6.10; 8.6; 28.11.

personalidade, *o coração*, é típica da Bíblia.⁷⁵⁵ Daí, o “temor do Senhor” é uma forma de vida que envolve uma acurada compreensão de quem é Deus e uma correspondência ordenada das atividades de alguém. Falar em reduzir isso a um jogo de “faça” e “não faça” é remover a fé de alguém do centro para a periferia da vida. Deixar de viver com um Ser poderoso, dinâmico e livre demanda toda a atenção de alguém. Então pode relegar-se no nível do automático e irracional. Da mesma forma, quando “aproximar-se” de Deus se torna tudo, menos terrível e sinistro, evidentemente já esquecemos o Sinai e substituímos o interesse no Doador pelo interesse na dádiva.⁷⁵⁶

14. Dois temas desse livro, em ambas suas partes, são a capacidade de Deus de operar prodígios e sua recusa em adequar-se às categorias pré-arranjadas, pré-programadas.⁷⁵⁷ Todavia, tão amiúde isso é precisamente o que é a função da religião: trazer o inefável para dentro de nossa esfera, reduzi-lo a nossos termos, fazer Deus sujeito a nós. Sempre que isso ocorre Deus se projeta, como fez em São Francisco, nos pietistas, na Reforma, no avivamento wesleyano e, mais recentemente, no movimento carismático. Entretanto, a despeito de sua capacidade para a inovação, ele não é autocontraditório. Os novos prodígios são de uma ordem distinta dos antigos, porém não essencialmente distintos dos antigos. Daí, assim como o livramento do Egito foi um prodígio,⁷⁵⁸ assim também será o livramento de Babilônia, especialmente quando precedidos por um fracasso de Jerusalém que teoricamente era impossível que Deus o permitisse. De igual modo, como a encarnação de Deus nos filhos de Jacó constituiu um prodígio, seria um prodígio ainda maior ao encarnar-se no Filho do Homem. É precisamente esse antigo/novo contínuo que é tão difícil para a sabedoria convencional manusear. O papel da sabedoria é fazer com que o presente e o futuro sejam administráveis por meio do estudo dos resultados de ações pretéritas e da sistematização das mesmas em padrões para o viver efetivo. Nada há de errôneo com isso, a não ser quando alguém se torna o servo de um desejo totalmente profano de controlar todas as coisas para seu próprio benefício.

755. Ver Êxodo 35.5; Deuteronômio 10.16; 1 Samuel 10.9; 1 Reis 3.9; 1 Crônicas 28.9; Salmo 66.18; Isaías 6.10; 51.7; 57.15; Joel 2.13. Cf. *THAT*, I:861-67; *TWOT*, I:466-67.

756. Ver Êxodo 24.2; Números 8.19; Jeremias 30.21; Ezequiel 44.13.

757. Ver 9.5 (Ing. 6); 20.3; 25.1; 28.29; 42.9,10; 43.19; 48.6; 62.2; 65.17; 66.22.

758. Ver Êxodo 3.20; 15.11; Salmo 78.11; etc.

A verdadeira sabedoria, afirma o NT, reconhece que o significado da vida é abrir nossa porta para Deus, é dar-lhe liberdade conosco e viver uma radical confiança nele (1Co 2.1-13; Tg 1.5-8; 3.13-18).

(3) Os que ocultam o conselho (29.15-24)

15 *Ai dos que se afastam do SENHOR*

a fim de ocultar seu conselho;

cujas obras são feitas em lugar escuro, e dizem:

Quem nos vê? ou quem nos conhece?

16 *Ah, sua perversidade!*⁷⁵⁹

O oleiro deve ser considerado igual ao barro?

A manufatura diria⁷⁶⁰ a seu feitor:

Você não me fez?

Ou o desenho diria do que o desenhou:

Ele nada entende?

17 *Porventura o Libano, em breve momento, não se converterá em campo e o campo em floresta?*

18 *Naquele dia o surdo ouvirá as palavras de um livro, e das profundezas das trevas os olhos do cego verão.*

19 *Os pisoteados se regozijarão no SENHOR uma vez mais, e os mais pobres da humanidade⁷⁶¹ exultarão no Santo de Israel.*

20 *Porque o tirano cessará,*

e o escarnecedor chegará ao fim,

e todos os que velam em fazer o mal serão eliminados;

21 *os que com uma palavra fazem um homem pecador,*

759. Lit. "sua subversão". A LXX omite; o Targum "Vocês vêm para subverter sua obra". IQIs^a *hpk mkm*, "as coisas são subvertidas por vocês". (?) Cf. GKC, § 147c.

760. IQIs^a tem *hmr*, "barro", para o MT *amar*, "ele diz", assim lendo "uma forma de barro ao seu formador". Esta redação possivelmente seja preferível que a do MT, mas a LXX e o Targum, respectivamente, corroboram o MT.

761. "os pobres da humanidade" provavelmente seja uma expressão do superlativo "os mais pobres de todos" (cf. GKC, § 133e). Dahood faz a plausível sugestão de que *'ādām* aqui deve ser entendido como uma forma masculina de *'ādāmā*, "terra", como também em Provérbios 30.14b; Jeremias 32.20; Zacarias 13.5 (*Proverbs and Northwest Semitic Philology* [Roma: Pontifical Biblical Institute, 1973], p. 58; também *Bib* 44 [1963] 272). O paralelo com "manso" corrobora a sugestão de Clements de que "manso", aqui, não significa inseguro nem desamparado, nem oprimido.

que armam uma armadilha para⁷⁶² os que buscam a justiça junto à porta, e os que derrubam o justo com mentiras fúteis.⁷⁶³

22 Portanto, assim diz o SENHOR, o redentor de Abraão, à casa de Jacó:

*Jacó nunca mais se envergonhará;
seu rosto nunca mais se empalidecerá.*

*23 Pois quando ele vê seus filhos,
obra de minhas mãos, no meio,
santificarão meu nome.*

*Santificarão o nome do Santo de Jacó,
e manterão o Deus de Israel em reverência.*

*24 Os que erram em espírito saberão entender,
e os murmuradores aprenderão o conhecimento.*

Com esse segmento, a franca denúncia contra os líderes de Judá chega ao fim. Segue o mesmo padrão como previamente se observou: a denúncia de seus planos loucos, os quais se baseiam na premissa de que Deus não pode salvar, e a reafirmação da intenção e capacidade divinas de *salvar* depois que sua loucura tiver precipitado a hecatombe (cf. 28.1-6; 29.1-8,9-14). Aqui a afirmação é a parte mais longa do segmento, talvez em razão de seu lugar na conclusão aos dois capítulos que abrem a seção. O papel da afirmação é que Deus, em seu cuidado, brevemente libertará da opressão de seus líderes gananciosos os fracos e desamparados. Em resposta a essa liberdade, o povo glorificará a Deus como o único Deus verdadeiro.

Embora Delitzsch ainda fale dos versículos 23 e 24 como “uma profecia incontestavelmente genuína de Isaías”, isso tem se tornado quase universal, já que Duhm toma os versículos 17-24 como pós-exílicos, se não mais recentes. As razões principais para isso são teológicas, pois argumenta-se que as crescentes predições acerca da salvação, que vão surgindo, não serão encontradas em profecia pré-exílica. À parte do fato de que esse ponto de vista admite a questão (cf. Mq 4), deve-se

762. BDB cataloga *y^lqōsûn*, “armar uma armadilha para”, como um terceiro imperfeito plural de um radical desconhecido diferente, *qûs*. Não obstante, Young o vê como um perfeito do *yqs* mais comum. 26.16 mostra um acréscimo semelhante de um perfeito.

763. *tōhû*, “caos, vazio, amorfo”, mas também que é antitético à ordem da criação (Gn 1.1; Is 34.11; 40.23; 44.9).

também perguntar por que os redatores se sentiram encorajados a adicionar essas passagens a Isaías, se a forma original da profecia era tão invariavelmente negativa. Por que não a Amós, ou a Miquéias, ou a Jeremias? Para que essa teoria seja aceita, a forma original do livro teria que conter a motivação Juízo/Esperança numa forma mais que germinal. Naturalmente, se isso for admitido, então toda a teoria de redações que sutilmente alteraram o impacto do livro se torna questionável. Não obstante, de conseqüência ainda mais séria são as questões teológicas que esse ponto de vista suscita. Os supostos redatores, ao porem na boca do profeta mais antigo suas palavras e pontos de vista, estão fazendo uma afirmação teológica que patentemente não é verdadeira. Estão dizendo: “Se nos arrependermos, há esperança para nós, *porque* isso foi predito por Isaías”. Mas, se o elo causal é de fato falso, suas opiniões são destituídas de força. Os redatores, pois, falsificaram sua evidência para ganhar uma causa. É possível que essa seja a fonte de alguma das grandes teologias do mundo? Finalmente, há a questão literária. Como o texto existe agora, ele possui uma lógica interna: seus planos são estúpidos e corruptos porque vocês não crerão na simplicidade das promessas de Deus. Se de fato o profeta não pronunciou promessas de redenção, o que mesmo os líderes estavam rejeitando? Se ele disse que tinha promessas, porém não essas, nos vemos uma vez mais frente a frente com redatores cuja ética é decididamente questionável, pois frisaram as promessas originais e as substituíram por suas próprias.

Os versículos 15,16 contêm o terceiro dos aís declarados nos capítulos 29-33. O primeiro foi pronunciado contra os bêbados de Efraim (28.1); o segundo, contra a cidade de Davi (29.1). Esse agora sintetiza os dois anteriores e o tema que emergiu na discussão dos mesmos: quão insensato é para o vaso crer que sabe mais que o próprio oleiro. Essa atitude só pode trazer ai, pois Deus é o Criador, e cada uma das outras premissas deve repousar sobre aquela (SI 100.3). É evidente que alguma sorte de plano político secreto fora engendrada sem que se consultasse o povo ou o profeta; e assim, pelo prisma de Isaías, sem que Deus fosse consultado. Provavelmente isso seja em referência à decisão de quebrar a aliança de vassalagem com a Assíria e de confiar no auxílio do Egito (2Rs 18.7b).⁷⁶⁴ Evidentemente, Deus não tem defesa para a

764. Kissane crê que a referência pode ser à aliança de Acáz com a Assíria (cap. 7), mas isso parece improvável à vista dos capítulos 30 e 31 com sua referência contínua ao Egito.

Assíria, como não podia ter nenhuma para a Babilônia, quando levasse Jeremias ao conselho contra essa revolta (Jr 27.8-11). O que ele contestou foi a idéia de uma nação que se chama povo de Deus lutar para assegurar sua própria liberdade e segurança por meio de um sistema de acordos com outras nações sem depositar sua confiança em Deus. A linguagem do versículo 15 é chocante nesse aspecto. A tradução supra é literal: “eles se afundam do Senhor para ocultar o conselho” (cf. RSV “ocultam fundo do Senhor seu conselho”). Isso evoca o quadro de um pequeno grupo de oficiais aglomerado ao redor de uma mesa em algum subsolo de escritório, como se Deus não pudesse vê-los ali! (Cf. Sl 64.3-7 [Ing. 2-6]; 94.7; 139.7-12.) Visto, porém, que seres humanos como Adão e Eva têm tentado esconder-se de Deus, nossa própria cegueira nos ilude a crer que ele é ainda mais cego. Assim, a afirmação implícita de que Deus não entende é a evidência mais plena de que *nós* é que não entendemos. Se nossa mente não fosse obscurecida por nossa própria determinação pecaminosa, de manter nosso caminho a qualquer custo, seríamos capazes de entender que o Mestre Designador tem uma via para nós, e que a mais profunda alegria é descobrir essa via e cooperar com ela.⁷⁶⁵

16. Ah, sua perversidade sintetiza a intensidade das emoções do profeta. Eles têm virado as coisas de ponta-cabeça. Dizem a Deus o que ele deve fazer em vez de buscar discernir o que ele quer fazer. Eles – *eles!* – lhe dizem que *ele* não tem entendimento.

Para Isaías, a doutrina da criação é fundamental. Como o Criador do mundo, Deus tem o direito de determinar sua direção; e mais ainda, ele tem para ele [o mundo] uma direção em vista. Isso não se dá com os deuses pagãos. Embora essas religiões falem de princípios, seu politeísmo e seus envoltimentos sérios com o *statu quo* social e natural as impedem de falar de criação não contingente e propositiva. É isso que Isaías tem em mente nos numerosos ataques contra os ídolos nos capítulos 40–48 (41.21-24; 42.8,9; 43.8,9; 44.7-8; etc.). Os deuses não conhecem a origem das coisas e nem conhecem o fim. Para a mente pagã, princípios não passam de teorias, e términos são totalmente inimagináveis. Tudo o que sabem é a continuação do presente. Nem mesmo essa ênfase sobre a criação se limi-

765. Ver Salmos 1.6; 37.34; 119.59; Provérbios 14.12; Isaías 30.21; 35.8.

ta aos capítulos 40–48. Aparece aqui no capítulo 29 e também em 17.7,8 (contraste entre o Criador e os deuses fabricados com as mãos) e 37.16 (Deus, diferente dos deuses, criou a terra; cf. 6.3).

É a ignorância do direito de Deus como Criador que conduz ao relativismo ético. Além de tudo, se ele é apenas o “élan vitale” de Bergson, ou a “base de todo ser” de Tillich, então ele possui apenas a vontade mais generalizada em relação ao meu comportamento, e se torna impossível falar da subversão de tudo. Não há padrões explícitos para subverter. Alguém deve fazer o que sente. Em contrapartida, o Criador pode dizer: “isso é bom e isso é ruim”, porque ele tem um desígnio consciente, o qual procura concretizar. Se inclusive “a Energia” sabe ou não que eu existo, minha existência não tem a menor importância para ela. O Criador, diz Isaías, conhece e nutre interesse com emoção. Os que dizem que ele não conhece nem se interessa, confundem o barro com o Oleiro, e esse é o erro fundamental de todas as filosofias estritamente humanas: não podem admitir um Deus transcendente.⁷⁶⁶ Ou Deus é uma parte do sistema, ou ele não existe.

17-21. Nesses versículos o escritor promete, com linguagem que é um eco de outras partes do livro, que a batalha não é necessariamente para o forte nem para a raça dos velozes. Aliás, Deus promete alguma virada provinda dele mesmo. Os líderes têm se aconselhado como se Deus não existisse, com este resultado: o povo comum suportaria o maior volume da hecatombe que os desorientados políticos têm causado. Não obstante, Deus mudará tudo isso. O cego verá, o desamparado será capacitado, e os que tiverem agido com injustiça desaparecerão. Se toda a superioridade parece estar em favor do corrupto e do violento, esse é o erro dos que causam a desigualdade, pois Deus está do lado do impotente que nele confia.⁷⁶⁷ Nem somos condenados a meramente esperar por algum cataclismo apocalíptico para que isso aconteça. Embora a máfia assassine uns aos outros, e os ricos vivam em suspeito isolamento, os que amam a Deus podem ter uma vida bem pouco produtiva, porém vivem de forma benéfica, uma vez que caminham nos caminhos

766. Para outras referências à terra nas mãos de Deus, ver 10.15; 45.9; Jó 10.9; 33.6; Jeremias 18.6.

767. Note que Jesus apresenta a mesma tese nas Beatitudes (Mt 5.1-12). Cf. também Isaías 11.4.

de Deus. Finalmente, o problema é definir uma vida bem sucedida. A sabedoria do mundo diz que o poder e o conforto são êxitos. A sabedoria de Deus diz que amor e a abundância interior são êxitos. Seria isso uma loucura? Se for, então a loucura de Deus é mais sábia que a sabedoria do homem (1Co 1.25).

Kaiser considera esse segmento como sendo de caráter helenístico, visto que ele diz que três grupos – os escarnecedores, os cegos e os justos – correspondem às divisões desses grupos religiosos, como os essênios viam no Judaísmo. Entretanto, essa interpretação falha em não reconhecer que os escarnecedores e os cegos estão espalhados pelos capítulos 28 e 29, e nem todos são helenistas. Não seria também possível que os grupos helenistas obtivessem sua linguagem de Isaías?

17. Embora permaneça alguma dúvida quanto ao significado exato desse versículo, ele parece corroborar a interpretação que se acaba de apresentar, isto é, de uma futura reversão nas posições do nobre e do comum. Em vários passos desse livro, a floresta do Líbano é usada como símbolo de poder (2.13; 10.34; 33.9; 35.2; 60.13), e a derrubada da floresta é símbolo de humilhação (2.13; 10.34; 37.24). Portanto, parece provável que a mesma imagem esteja em vigor aqui: a floresta virá a ser um campo arado, enquanto os campos produzirão um emaranhado tão profuso que serão denominados de floresta. Daí o poder de Judá e do mundo fracassará, mas o povo comum de Deus florescerá. (Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra, Mt 5.5.)⁷⁶⁸

18. Esse versículo pode ter, nesse contexto, um significado tanto geral quanto específico. No sentido geral, a maioria dos membros pisoteados de uma sociedade provavelmente estaria em desvantagem, como simbolizado pelos surdos e os cegos. Daí sua audição e visão expressam o que Deus fará pelos humildes dentre seu povo quando seu senhorio for estabelecido na terra (32.3; 35.5). Mas há um sentido mais específico ao qual essas declarações se aplicam aqui; pois o resultado da mensagem de Isaías, como Deus predissera em seu comissionamento (6.10), foi tornar o povo espiritualmente mais insensível do que era antes de receber a mensagem.

768. Uma interpretação alternada considera o versículo como uma promessa de bênção num cenário agrícola: inclusive o Líbano estará disponível ao cultivo. Cf. 32.15, onde o “deserto” é substituído pelo “Líbano”.

Por isso sua pregação era um livro fechado para sua própria geração (8.16-18; 29.9-12). Deus, porém, aqui, promete que virá o dia quando os cegos verão e os surdos ouvirão. As palavras da promessa não mais cairão em solo duro e seco. Ao contrário, acharão guarida num solo receptivo, onde podem germinar e vir a ser uma floresta exuberante, como expresso no versículo 17.

19. Esse versículo concretiza o pensamento do versículo 18, usando a linguagem dos desamparados e oprimidos. Não obstante, acrescesse-se um pensamento a mais, o qual reaparecerá no versículo 23. Essa é a idéia de que o livramento futuro resultará em novo louvor a Deus, o qual será visto como o Santo (ver adiante sobre v. 23). Não só o louvarão, mas também se regozijarão nele. Daí, haverá risos e regozijo em sua presença e acima de sua presença. Haverá deleite em seus dons e em seus atos de livramento. Todos os sentimentos encerrados durante os anos de dúvida, de medo e de ansiedade, serão liberados. Isso acontecia anualmente nas festas. Também aconteceu no regresso do exílio e supremamente na vinda de Cristo como culminado no Pentecoste. Contudo esperamos por um dia em que todas essas prelibações serão concentradas num só fato: quando nos regozijarmos nele para todo o sempre (Ap 22.1-5).

20,21. Os versículos 18 e 19 falaram da bênção futura dos desamparados. Esses dois versículos falam da destruição dos poderosos que ajudaram a oprimir os desamparados. E assim vemos a ação da reversão imaginada no versículo 17. O versículo 20 cataloga três classes de poderosos, e o versículo 21 expande a terceira classe. Verbos sinônimos são usados para as três classes: “cessar”, “chegar ao fim”; e “eliminar”. O ponto das afirmações não é ensinar a aniquilação dos ímpios (como oposto a castigo eterno), mas dizer que esses tipos de pessoas não florescerão; sua linhagem não será duradoura na terra, nem produzirão algo que seja durável (cf. Sl 1; 92.6; 101.7,8; 109.6-14 contra Sl 72, em louvor do rei justo).

o tirano são os opressores que impiedosamente extorquem os fracos, tirando deles o que podem (13.11; 25.3-5; 29.5; 49.25).

o escarnecedor é aquele que zomba dos padrões normais da verdade, da honra e da decência, e se deleita em servir a si mesmo às expensas de outros (28.15; cf. também Pv 1.22; 13.1; etc.).

todos os que velam em fazer o mal são especialmente definidos pelo versículo 22 como os investidos de autoridade política e judicial, que estão sempre em alerta com o fim de usar seu poder em presas inocentes (cf. especialmente Jr 5.6, onde o verbo é aplicado ao leopardo que vigia sua presa). Essa atitude predatória é descrita de três maneiras. Primeiro, ele usa o falso testemunho para levar o inocente a parecer culpado (em outra parte o verbo significa “fazer pecar”; aqui, porém, o contexto deixa bem claro que o sentido é “torná-lo um pecador” [no sentido oficial!]). Segundo, quando alguém comparece diante dos anciãos que se assentam à porta da cidade para pleitear sua causa, tal pessoa está ali para frustrar o suplicante de seus direitos legais (cf. Êx 23.6; Am 5.12; Ml 3.5). Terceiro, usam as multidões com chavões e verbosidade com o fim de confundir o resultado, para que à pessoa genuinamente justa pareça diferente (“fazer calar”).

22-24. Esses versículos oferecem a súplica não só dos versículos 15-21, mas também dos capítulos 28 e 29. Evocando os patriarcas do passado, e apontando para os filhos do futuro, ele visualiza aquele tempo quando a verdadeira santidade de Deus estará impressa na mente de todos, porque ele terá manifestado seu senhorio absoluto mediante o livramento de seu povo (cf. Ez 36.22-25).

22. Portanto não é meramente causal aqui, no sentido em que concisamente declara os efeitos das causas previamente expressas. Ao contrário, o termo introduz uma súplica. Pode ser parafraseado imprecisamente como “à luz de tudo o que já disse, pois, quero dizer”. Daí, quanto aos escarnecedores, ele insiste que Deus libertará, e que *ele* será reconhecido pelo livramento, não eles e seus esquemas defeituosos; aos pobres, ele diz que contempla um dia em que serão guiados aos louvores de Deus, não ao sacerdócio enfatuatedo do templo.

o redentor de Abraão tem sido uma frase incômoda para os comentaristas, quer por causa da estrutura gramatical estranha na qual se encontra ou por causa de sua referência obscura. A sentença literalmente se lê: “Assim diz o Senhor à casa de Jacó, que redimiu a Abraão: ‘Não mais ...’”. A construção mais natural faria de Jacó o redentor de Abraão, uma óbvia impossibilidade.⁷⁶⁹ Lowenthal propôs esta redação:

769. A LXX resolveu o problema, lendo: “... Jacó, que ele separou de Abraão...”. Essa redação, porém, parece simplesmente uma tentativa de resolver o problema, não uma evi-

“O Deus da casa de Jacó” (lendo *'el*, “Deus”, em vez de *'el*, “para”). Essa sugestão é atraente e tem sido seguida por muitos comentaristas modernos. Contudo, como Kaiser ressaltou, não há variante entre as versões para tal emenda. Assim parece melhor reter o MT com sua aparente estranheza.

O problema teológico é ocasionado pelo fato de que nada na literatura canônica fala de alguma “redenção” de Abraão. Uma lenda apócrifa fala de ser ele resgatado dos idólatras de Ur, e especialmente os estudiosos que vêem o segmento como mais recente tomam isso como possível base para a afirmação aqui.⁷⁷⁰ Ao mesmo tempo, é evidente que no sentido mais geral Deus redimiu Abraão, a saber: ele o chamou para si e o libertou da morte do pecado, e é possível que esse livramento seja o que está em pauta aqui. O ponto principal, como já se afirmou, parece ser evocativo (“até aqui ajudou o Senhor”), e podemos confiar que ele continuará nos ajudando.

Nunca mais se envergonhará reitera um dos temas de Isaías e da Bíblia em geral: Jacó finalmente porá sua confiança em Deus e não em outros lugares. Os outros lugares têm deixado a nação na mão, e isso tem sido uma desgraça.⁷⁷¹ Virá, porém, o dia quando Deus demonstrará seu poder pela instrumentalidade deles; ou, mesmo a despeito deles, e exultarão.

23. seus filhos tem sido tratado principalmente de uma de duas maneiras: ou como uma glosa explicando “o” como uma referência às obras das mãos de Deus (Ewald); ou como um exemplo de definição mais próxima: “Quando ele, isto é, seus filhos, vê (...) eles louvarão...”. O último tem a vantagem de explicar a mudança de singular para plural na sentença, mas essa mudança é bastante comum nos profetas, e não necessita desse tipo de justificativa para sua existência. Quanto ao primeiro, deve-se admitir que a frase parece um tanto impertinente na sentença; mas, como acontece com tantas das que os críticos têm designado como glosas, se fosse glosa ela seria muito antiga, pois aparece em

dência do melhor texto. Kissane avança ainda mais que Lowenthal e oferece “o Deus de Abraão que redimiu a casa de Jacó”.

770. É interessante que Abraão seja raramente mencionado nos profetas (Mq 7.20; Jr 33.26; Ez 33.24; Is 41.8; 51.2; 63.16).

771. Um dos outros lugares seria aquele ao qual estavam buscando, na época: o Egito (30.3).

todas as versões. Qualquer que tenha sido sua fonte, ela se adequa muito bem ao cenário de Isaías, pois a imagem de dar à luz um filho e de progênie é proeminente no livro.⁷⁷² A questão aqui seria que, em vez de sentir-se infeliz por sua esterilidade, a casa de Jacó seria prodigiosamente frutífera, condição essa que provoca admiração de todos os lados.

A resposta de Jacó será que santificará o nome do Santo. Como indicado por Ezequiel 36.19-26, profanar o nome de Deus é fazê-lo parecer menos que Deus. Daí, santificar seu nome equivale alguém declarar a si mesmo e ao mundo que ele é realmente Deus. Aliás, ele é o único que pode com justiça reivindicar o epíteto “santo”. Pois todas as demais divindades são meras projeções da criação. Ele é o único que é verdadeiramente “Outro”, não só em existência, mas igualmente em caráter. Alguém pode concluir que tal perfeição é uma fonte de terror, mas porque ela é uma perfeição de amor, ainda que seja terrível, não é terrificante (no sentido em que terror é uma correspondência aos vícios e ao arbitrário). Aliás, sua unicidade, sua santidade, é a fonte de nossa esperança. Pois neste século,* se não antes, temos provado que o universo não pode salvar-se. Temos de ter Alguém de algum outro lugar que seja suficientemente santo para salvar-nos. Daí, os que têm experimentado as profundezas de sua graça não nutrem nenhum desejo de trazê-lo para seu nível. Desejam, sim, falar ao mundo de sua santidade. Para eles, as linhas que abrem a Oração do Senhor fluem facilmente, mormente a segunda: “Sacralizado [santificado] seja o teu nome” (cf. Mt 6.9).

24. A ordem dos eventos é significativa aqui: o livramento é seguido de oração, o que resulta em compreensão (cf. Sl 51.12-19 [Ing. 10-17] para a mesma ordem). *Saber entender e aprender o conhecimento* é alcançar uma experiência de aproveitamento da verdade. O perdido e o maledicente teriam que aprender primeiro para, por meio desse aprendizado, se salvar. Mas não funciona dessa maneira. Deus salva unicamente por meio da graça. A compreensão vem da meditação em sua obra. (Assim a promulgação da Tora segue o Êxodo.) Essa ordem constituiu a pedra de tropeço para os judeus dos dias de Isaías, e permanece assim na igreja nominal, bem como no mundo atual. Mas a verdade

772. Ver 26.16-18; 37.3; 49.20-22; 54.1; 56.3-5; 60.49; 66.8,9. Cf. também 14.21; 39.7; 45.11; 51.18; 54.13; 65.20.

*O autor se refere ao século 20. N.E.

permanece: as pessoas vêm ao conhecimento de Deus por meio da demonstração de sua santidade na vida de outras pessoas.

b. AI DOS QUE CONFIAM NO EGITO (30.1-31.9)

(1) *Ai dos filhos rebeldes (30.1-18)*

(a) Egito – “Raabe nada faz” (30.1-7)

1 *Ai dos filhos contumazes, diz o SENHOR,
que fazem⁷⁷³ planos, mas não de mim;
tecendo uma cobertura, mas não de meu Espírito,
de modo que⁷⁷⁴ ao pecado acrescenta-se⁷⁷⁵ pecado.*

2 *Os que se prontificam a descer ao Egito,
porém não consultam minha palavra,⁷⁷⁶
buscando refúgio⁷⁷⁷ na fortaleza de Faraó,
e abrigo à sombra do Egito.*

3 *Mas a fortaleza de Faraó virá a ser-lhe em opróbrio,
e o refúgio à sombra do Egito, humilhação.*

4 *Embora⁷⁷⁸ seus príncipes estejam em Zoã,
e seus mensageiros chegaram a Tafnes,*

5 *todos se envergonharão⁷⁷⁹
por causa de um povo que de nada lhes aproveitará*

773. Os verbos aqui são infinitivos, que são usados para descrever a natureza da rebelião (rebelião (...) por fazer...). Cf. Williams, *Syntax*, § 195.

774. A menos que sarcasmo esteja em pauta, é melhor entender *l'ma'an* como introduzindo resultado mais que propósito.

775. Note que o infinitivo *s'epôf* está sendo tratado como análogo aos verbos *Lamed He* (cf. 29.1; Nm 32.14; Dt 29.18).

776. Lit. “minha boca”, bem freqüente no Pentateuco. Cf. também Josué 9.14. O termo “consultar”, *sā'al*, assume um sentido quase técnico nesse ponto particular; assim Juizes 1.1; 20.18,23,27; 1 Samuel 10.22; 23.2,4.

777. MT é vocalizado como 'ôz, “força” (assim o Targum e AV). Não obstante, esta evidentemente é uma forma variante de 'ûz, “refugiar-se”.

778. Daí o *kî* inicial ser uma concessiva, “embora”. Assim A. Kushke, *AZW* 64 (1952) 195.

779. MT Ketib tem *hb'yš*, que pareceria “fazer cheirar mal”. Qere tem *hōbîš*, “envergonhar”, que se adequa melhor ao contexto, embora a primeira poderia ajustar-se bem. A sugestão de BHS, de que uma fusão de *kôl-habbā' hōbîš* explica o fato de o MT ser corroborado pelo Targum: “Estamos todos sendo levados por sua vergonha”.

*nem de ajuda, nem de benefício,
mas trará vergonha e opróbrio.*

6 *Um peso sobre os animais do Neguebe.*⁷⁸⁰

*Numa terra de angústia e aperturas,
de leão e leão que ruge,*⁷⁸¹

uma vibora e serpente ardente.

*Levam suas riquezas sobre as costas de jumentos,
seus tesouros sobre as corcovas de camelos,*

*por causa de um povo que de nada lhes aproveitará.*⁷⁸²

7 *Quanto ao Egito,*

seu socorro é completamente fútil.

Por isso eu o chamo:

*Raabe que se assenta tranqüilamente.*⁷⁸³

Os capítulos 30 e 31 se movem da denúncia mais geral dos capítulos 29 e 30 para os mais específicos na aliança com o Egito. Na primeira seção, tudo indica que a condição e a atitude do povo eram aquelas de que o profeta estava falando. Agora ele volta a falar dos resultados que emanavam dessas atitudes – isto é, a dependência do próprio poder que uma vez os escravizara.

O segmento segue bem de perto o mesmo padrão de desenvolvimento já visto: denúncia seguida de promessa. O capítulo 30 corrobora a forma, ainda que o capítulo 31 a abrevie, porém o padrão é o mesmo em cada um deles. No capítulo 30, a denúncia se estende pelo menos até o versículo 17, e talvez até o versículo 18 (ver adiante), mas a esperança eclode no versículo 19 e continua até o fim do capítulo. Assim como a denúncia é mais específica aqui do que anteriormente, assim se dá com a promessa, com o livramento da Assíria sendo expressamente declara-

780. Na filologia ugarítico-hebraica, BibOr 17 (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1965), p. 66, Dahood compara *ngb*, “Neguebe”, ao ugarítico *ngb*, “suprir”, e sugere que a frase é “animais de carga”.

781. MT “leão e leão *deles*” (*mēhem*). Sugerimos que *mēhēm* seria “se movendo ruidosamente” (cf. BHS) ou *nōhām*, “rosnando, bramando”. Cf. 5.29,30.

782. Sobre o verbo plural “de nada lhes aproveitará” com o coletivo singular, ver GKC, §§ 145b, c.

783. MT *rḥb hm sbt*, “Raabe são eles, assentados” (?). A emenda produz *rḥb hmsbt*, “Raabe aquela que está sentada”.

mar”. Nesse caso, o substantivo significaria “libação”. Mas os que lêem dessa maneira também devem ver uma aliança em pauta, com a libação sendo uma parte das cerimônias envolvidas com o ato de selar a aliança entre as duas nações. Uma vez mais, esse ato constituiria rebelião contra Yahweh, pois envolveria reconhecimento, se não culto, dos deuses egípcios.

de modo que ao pecado acrescenta-se pecado pode ser entendido ao menos de duas maneiras. Primeiro, pode significar que ao pecado de trazer a Assíria à terra de Canaã, mediante a aliança de Acáz com ela, agora acrescenta-se o pecado de aliar-se com o Egito para expulsar a Assíria! Mas é também possível que ao pecado de dissimulação esteja sendo acrescentado o pecado da aliança.⁷⁸⁸ Em qualquer caso, é verdade que algo sobre a condição humana nos leva a não confessarmos o pecado, mas a complicá-lo ainda mais. É também verdade que, como se deu com Jacó, quando uma vez planejamos fazer-nos seguros em nós mesmos, o pecado contra Deus e contra nosso semelhante vem naturalmente, pois assim já nos fizemos deuses a nós mesmos e nossos objetivos então justificam quaisquer meios.

2. consultam minha palavra, juntamente com as duas frases afins no versículo 1, “não de mim”, “não de meu Espírito”, falam todas da insistência bíblica sobre uma vida guiada pela revelação de Deus. Indubitavelmente, aqui temos em foco uma palavra profética direta. Os que tomam decisão por conta própria, sem consultar antes o profeta, ou depois de fazer seus planos, mais provavelmente porque sabiam que Deus contrariaria o que pretendiam fazer (30.10,11; cf. também as palavras do rei Acabe referente ao profeta Micaías, 1Rs 22.8). Não obstante, toda a base da vida de fé está sumariada nas palavras de Jesus no jardim do Getsêmani: “Não seja feita a minha vontade, mas a tua” (Mc 14.36). Somente alguém que é absolutamente convicto das boas intenções de Deus para com ele é que pode pronunciar tais palavras. Todos os demais estão condenados a desconfiar de Deus e a crer que a própria vontade é melhor que a dele; que eles, o vaso, sabem melhor do que o Oleiro (29.16). Tampouco sua palavra é algo estático e morto. Ela é sua boca e nos vem pela instrumentalidade de seu Espírito (cf. Nm 12.8). E

788. Assim Skinner.

assim sua vontade e seu caminho são dinâmicos e pessoais, como ele é. A palavra escrita está fixada como uma etiqueta em nossa mente tão facilmente ludibriável; mas, a menos que sua verdade nos seja aplicada pessoalmente pelo Espírito de Deus, essa verdade continuará sendo puramente acadêmica.

refúgio e abrigo são palavras que possuem uma mordacidade particular, em razão de seu freqüente aparecimento nos Salmos em referência a Deus.⁷⁸⁹ E assim a natureza da rebelião de Judá é muito mais sublinhada. O que é por demais odioso não é meramente firmar aliança defensiva com um país vizinho. É o repúdio de uma relação pessoal de dependência e afeição por seu Deus. Provavelmente as pessoas o teriam descrito nesses termos. É bem provável que esperassem continuar sendo o povo de Deus. Mas, na verdade, tinham trocado a sombra do Onipotente (Sl 91.1) pela minúscula sombra de um ser humano – Faraó. Assim as palavras de Jesus eram tão verdadeiras então como o são agora: “Ninguém pode servir a dois senhores” (Mt 6.24).

3. O Egito, porém, não pode oferecer a proteção que Judá busca. Sua vez como um poder mundial há muito havia passado. Shabako, o Faraó daquele tempo, era núbio, não egípcio. O Egito nem mesmo tinha a força cultural para produzir sua própria liderança, e muito menos poderia proteger algum outro. No momento, os egípcios estavam para debandar-se desprotegidamente a uns duzentos e quarenta quilômetros de sua fronteira, diante de um exército assírio a mais de mil quilômetros de seu país. Portanto, diz Isaías, apoiar-se no cajado do Egito é ser publicamente desafortunado, pois esse cajado se converterá em colapso debaixo dele (cf. 36.6, palavras de um assírio!). E assim rejeitaram a confiança no Deus que não os teria abandonado, em vez disso fiaram-se em Faraó, que fará justamente o contrário.

4. Pelo texto não fica claro se o que está em pauta são o príncipe e os mensageiros de Faraó ou os de Judá. Em ambos os casos, o versículo parece estar dizendo que o fracasso do apoio egípcio se manifestará a

789. “refúgio”, “abrigo”, Salmos 14.6; 46.2 (Ing. 1); 57.2 (Ing. 1); 62.8,9 (Ing. 7,8); 71.7; 91.2,9; 94.22; 104.18; 142.6 (Ing. 5); “sombra”, Salmos 17.8; 36.8 (Ing. 7); 57.2 (Ing. 1); 63.8 (Ing. 7); 121.5. De especial interesse são Isaías 4.6 e 25.4, bem como 28.15,17. Para referências adicionais a ‘ôz (ou ‘ûz; ver n. 777 supra) como “refugiar-se” ou “refúgio”, ver Isaías 10.31; Jeremias 4.6; 6.1; Salmos 31.3 (Ing. 2); 37.39; 52.9 (Ing. 7); 60.9 (Ing. 7); etc.

despeito do que se pode ver como indicações que desmentem. Tais indicações podem ser ou que os núbios tinham firmemente estabelecido seu controle sobre a região do Delta, desde Zoã (Tanis), ao nordeste, até Tafnes (Heracleópolis), ao sul de Mênfis, ou que os mensageiros judeus foram recebidos de um a outro extremo do Baixo Egito.

5. Seja como for, diz Isaías, o Egito não será capaz de fazer bem a Judá; ele apenas o afundará ainda mais em profunda desgraça.

6,7. O pronunciamento acerca dos animais do Neguebe conclui o segmento de uma forma clara e concreta, um artifício estilístico típico do livro (cf. 3.18–4.1; 5.1–7; 14.3–21; 20.1–6; etc.). A unidade original desses versículos com 1–5 tem sido muito discutida. O debate geralmente tem girado em torno do título, o que, como os dos capítulos 20–22, parece ter por base os bordão no contexto. Segundo a teoria da crítica da forma normal, uma peça assim intitulada tinha uma existência independente separada de seu presente contexto. Entretanto, o conteúdo dos dois versículos revela tantas conexões com os versículos 1–5, que tal independência parece improvável. Sendo esse o caso, conclui-se com frequência que o título não é original.⁷⁹⁰ Não obstante, alguém indagaria se tal expediente é necessário. Em vista da referência às cargas carregadas por animais (v. 6b), o profeta poderia ter usado o termo *maššā*, “carga”, como um tipo de trocadilho duplo. Aqui era uma “carga” concernente aos “carregadores de carga”.

A linguagem é um tanto extravagante, porém se adequa muito bem. Uma caravana carregada com tesouros se digladiava nos terrenos infestados de leões e víboras, tudo para comprar o auxílio de um velho dragão que na verdade não passa de um desamparado. Todo o custo em esforço e riqueza se converterá em nada, diz o profeta.

6. Alguns estudiosos comentam que a estrada costeira, que corta o Neguebe, não pode ter sido tão árdua, e que isso é uma indicação de que Senaqueribe já tinha cortado aquela estrada, forçando os mensageiros a

790. Então Duhm propôs emendar *maššā' bah^amôt* a *baššammôt*, “no deserto”. Mas, como Delitzsch corretamente observou, a remoção do título não tiraria o sentido da mudança do estilo literário. Sua sugestão de ler *bah^amôt hannegeb* como “hipopótamo do sul” é interessante, porém tem recebido pouco endosso (cf. Jó 40.15; etc.). K. D. Schunck adotou (sem referência a Delitzsch), porém pretende fazer do todo (com o v. 8) um oráculo contra o Egito, o que pode ou não ser o caso (*ZAW* 78 [1966] 48–56).

cruzarem a árdua península do Sinai, cortando de novo a estrada pela qual seus antepassados tinham vindo. (Note a referência às serpentes ardentes, Nm 21.6; Dt 8.15.) Embora essa explicação constitua a verdade, é também verdade que é uma linguagem poética, e em tal caso é sábio evitar literalismo extremado.⁷⁹¹ E, assim, o autor pode estar usando essas figuras de leões e víboras com o mero intuito de falar sobre o grande perigo e risco envolvidos nessas aventuras ao Egito.

Quanto ao Egito, seu socorro é completamente fútil é uma expressão rude e abrupta no hebraico.⁷⁹² Mas é bem evidente que esse seja exatamente o impacto que o autor deseja causar, como indicado por seu sarcasmo final. De certa forma, ele ajudaria seu povo a vencer seu anti-go senso de inferioridade diante da opulenta cultura do Egito, e compreender que, o que quer que ele tenha sido, agora é impotente.

Raabe que se assenta tranqüilamente apresenta uma notável dissonância nas idéias.⁷⁹³ De um lado, Raabe é o monstro do mar da lenda popular. Ela é a antiga Matéria caótica contra a qual os deuses lutavam por sobrevivência, só a subjugando à força do último bocado de esforço. Os hebreus usavam essa lenda como uma alusão literária quando falavam de Deus vencendo o Egito com o fim de libertá-los.⁷⁹⁴ Então é isso que o Egito é? Alguma antiga Raabe com todos os poderes destrutivos do caos às suas ordens? Difícilmente. Ela parece mais com uma velha vovó gorda assentada sonolenta ao sol. Por que ir com tanto esforço para comprar seu auxílio?

(b) Vocês não querem (30.8-18)

8 *Vá agora, escreva numa tabuleta com eles*⁷⁹⁵

791. Note a menção que Esaradon faz da serpente de duas cabeças na fronteira do Egito (ARAB, II:220). É bem provável que haja aqui envolvido um elemento de praxe.

792. Lit. "Egito, vaidade e futilidade eles ajudarão." Seria o caso de haver uma pergunta implícita depois do nome: Egito? Os termos sinônimos "vaidade e futilidade" são aqui tomados como uma hendiade.

793. Ver n. 783 supra. Se o MT é correto, a tradução de Young desfruta de mérito, pelo fato de que contém algum sabor da primeira linha: "São eles Raabe? Um assento!".

794. Ver J. Oswalt, "The Myth of the Dragon and Old Testament Faith", *EvQ* 49 (1977) 163-172. Para referências a "Raabe", ver 51.9; Jó 9.13; 26.12; Salmos 87.4; 89.11 (Ing. 10). Ver também K. D. Schunck, "Jes. 30,6-8 und die Deutung der Rahab im AT", *ZAW* 78 (1966) 48-56.

795. Cf. Deuteronomio 31.21,26. O significado de *'ittām*, "com eles", talvez seja "em sua presença". Assim essa geração é um testemunho para testificar contra eles.

- e registra-o num livro,
para que fique até o dia seguinte,
como um testemunho⁷⁹⁶ para sempre.*
- 9 *Porque este é um povo rebelde, filhos falsos,
filhos que não ouviriam as instruções do SENHOR.*
- 10 *Que dizem aos videntes: Não vejam,
e aos visionários: Não tenham para nós visão do que é reto.
Falem-nos coisas aprazíveis, visões ilusórias.*
- 11 *Desviem-se do caminho; apartem-se da vereda;⁷⁹⁷
levem o Santo de Israel de diante de nós.*
- 12 *Portanto, assim diz o Santo de Israel:
Visto que têm rejeitado esta palavra,
e têm confiado na opressão e na tortuosidade,
e é isso que têm aprendido,*
- 13 *por isso esta iniquidade será para vocês
como uma rachadura⁷⁹⁸ desabando,
uma saliência num muro alto,
cuja quebra vem com emocionante rapidez.*
- 14 *Sua quebra será como a quebra de um cântaro do oleiro;
quebrado,⁷⁹⁹ não será poupado.
Nem se encontrará ali entre os pedaços um caco
com o qual revolver⁸⁰⁰ o fogo de uma lareira,*

796. Lendo 'ēq̄ com o Targum, em vez do MT 'aḏ, "para sempre". (?)

797. *minnē*, "de (a vereda)", evidentemente é uma forma poética inusitada de *min* (geralmente, *minnī*; cf. BDB, p. 577d). O uso paralelo de "caminho" e "vereda" é outra característica comum de sabedoria; Jensen, *Tora*, pp. 93,94.

798. A idéia de uma rachadura num muro caindo, como o MT traz, se torna difícil para alguém visualizar. Por isso Skinner sugere uma fenda que começa no topo do muro e desce (assim também Young). Não obstante, isso pode ser excessivamente literal. A idéia de uma saliência desabando não é difícil, e "saliência" e "rachadura" parecem ser tratadas aqui como sinônimas. Daí, o sentido é que uma saliência aparece no topo do muro, eventualmente abre e a "rachadura" – a porção quebrada da saliência – desaba ao chão.

799. O verbo é terceiro perfeito masculino singular, "ele o quebrou", mas o sujeito é deixado indefinido. Alguns tomam Deus como o sujeito, mas isso parece fora de propósito na imagem; por isso é mais provável que a terceira pessoa indefinida deva ser tratada como um passivo, "é quebrado".

800. Dahood sugere que *ḥāṭā* (revolver) aqui não significa tanto "arrebatar" o fogo (BDB) quanto "remover", e se refere à remoção dos carvões da lareira. Ele cita Provérbios 25.22 ("Two Pauline quotations from the Old Testament", *CBQ* 17 [1955] 22).

*ou para esgotar água de um reservatório.*⁸⁰¹

15 *Porque assim diz o Soberano SENHOR,
o Santo de Israel:*

*Em voltar e descansar, vocês serão salvos;
na quietude e confiança estará sua força.
Vocês, porém, não querem.*

16 *Vocês disseram: Não, nós fugiremos em cavalos.*

*Portanto, vocês fugirão.
Cavalgarão em alta velocidade.
Portanto, seus perseguidores serão velozes.*

17 *Mil ao chamado de um;*

*ao chamado de cinco,⁸⁰² vocês fugirão,
contudo seu remanescente é como um mastro no topo de um
monte, como uma bandeira num outeiro.*

18 *Portanto, o SENHOR espera para ser gracioso para com vocês,
e por isso ele se levantará⁸⁰³*

*para ser compassivo para com vocês.
Porque o SENHOR é Deus de justiça;
bem-aventurados os que nele esperam.*

Nesses versículos, o profeta se volve de falar sobre a aliança com o Egito (vs. 1-7) para as atitudes que inspiraram essa aliança. Básica-

801. *gebe*, “cisterna, reservatório” (?), tem suscitado o interesse visto que um caco seria inútil para tirar água de uma cisterna, a qual era tipicamente bastante profunda e parecida com o formato de sino. P. Reymond, “Un tesson pour ‘ramasser’ de l’eau á la mare (Isaic xxx, 14)”, *VT* 7 (1957) 203-207, sugeriu “poço”, mas C. de Geus, “The Importance of Archeological research into the Palestinian Agricultural Terraces, with an Excursus on the Hebrew Word *gb*”, *PEQ* 107 (1975) 65-74, apresenta um exemplo ainda melhor para “reservatório” ou “tanque de armazenagem”.

802. O hebraico aqui parece muito estranho, de modo que é difícil evitar a conclusão de que algo está faltando. Os tradutores que aceitam o MT quase universalmente suprem as palavras com parênteses para imprimir um bom sentido. Assim Mauchline “ao chamado de cinco (uma pessoa tão grande como) vocês fugirão”; ou Delitzsch “ou ao chamado de cinco (no máximo)”, etc. IQIs^a exclui o segundo “chamado”, enquanto a LXX muda “vocês fugirão” para “uma miríade fugirá”. Em cada caso, parece que o tradutor está lutando com um texto difícil, em vez de dar uma chance a outra redação original.

803. Driver argumenta dizendo que “exalta” não é um bom paralelo para “espera”, e por isso adiciona o radical árabe *rwm*, “esperar ansiosamente” (*JTS* 38 [1937] 44). A LXX e o Targum, respectivamente, concordam com MT.

mente, é uma recusa de confiar em Deus (v. 15), que de fato é onde jaz toda a divisão (caps. 7–39). E havendo decidido que o Egito não deve ser objeto de confiança, e sim Deus, não desejam ouvir nada que ponha sua escolha em dúvida. Construíram uma estrutura conceptual. Jesus encontrou muito dessa mesma resposta da parte dos fariseus. Conveneceram-se de que a postura correta diante de Deus era granjeada por meio da justiça legalista, e se recusaram inclusive a ouvir dados que pudessem pôr em dúvida sua convicção (Lc 6.6-11). Isaías, porém, diz que, se não ouvissem a verdade dos lábios dele, então a ouviriam da história. Podem construir um falso modelo de realidade por apenas um tempo limitado. Então a realidade esmagará seu modelo. Recusaram esperar pelo auxílio do Senhor e se precipitaram a ajudar a si próprios. E assim o Senhor esperaria por eles, como fez com Jacó, até que as circunstâncias os tivessem reduzido ao desamparo. Mas as boas-novas consistem em que sua espera seria graciosa (v. 18). Parece um tanto estranho que só depois de sucumbir ante os resultados de nosso orgulho é que somos capazes de vê-lo onde ele esteve o tempo todo, nos oferecendo sua graça. Mas a verdade permanece – se não esperarmos por ele, então ele esperará até que as circunstâncias nos forcem a nos voltarmos para ele.⁸⁰⁴

8. O conteúdo exato do que Isaías estava para escrever é uma matéria para debate. Alguns (p.ex., Delitzsch, Kaiser), extraíndo sua chave do verbo *registrar*, bem como a menção de *tabuleta*, concluem que só o nome Raabe, no versículo 7, estava em pauta, esculpido em pedra num lugar público. No polo oposto estão (p.ex., Scott, Skinner) os que crêem que as partes majoritárias da diatribe contra o Egito, nos capítulos 28–32, teriam que ser escritas, provavelmente, num rolo. O último parece mais provável em vista da natureza poética da ordem. “Escreva numa tabuleta, registre num livro” deve ser entendido de uma forma ampla, e não tem suas partes fragmentadas por uma interpretação estritamente literal, como, por exemplo, isso poderia ser exigido se “tabuleta” e “registrar” estivessem enfatizando em favor da exclusão “escrever” e “livro”.

804. Childs (*Crisis*, pp. 35-38) vê os versículos 8-17 como uma ameaça invectiva juntamente com as linhas clássicas dessa forma em Amós. Outros, entre eles Kaiser e Wildberger, os vêem como um composto de unidades semi-independentes (assim Wildberger: vs. 8-11, 12-14, 15-17).

O propósito do escrito é de grande importância para a interpretação. O material escrito se destinava a ser um testemunho eterno para os dias futuros. Daí, como indica também 8.16, seu valor primordial não visava a uma geração derrotada e empedernida, mas a uma geração ainda por nascer. Veriam o registro das promessas de Deus, tanto de hecatombe quanto de bênção; veriam como elas foram compreendidas, e creriam. Essa interpretação afirma que seria necessário um registro bastante completo, para que os futuros leitores pudessem compreender o significado do testemunho.⁸⁰⁵

9-11. Esses versículos reiteram por que esse testemunho era necessário: o povo se recusou a ouvir o que o profeta lhes dizia. Como já se observou, se fossem dar ouvidos àquele homem estranho, teriam de alterar sua visão de Deus e o modo de responder a ele. Indispostos a fazer tal alteração, recusaram-se a dar ouvidos a Isaías.

este é um povo rebelde constitui uma afirmação extraordinária no contexto do antigo Oriente Próximo. Cada um dos demais povos levava suas vitórias e seus triunfos para que fossem registrados. Se conhecemos algo desfavorável sobre um povo, isso se deve à reunião de fragmentos de outras fontes, certamente não de sua própria literatura nacional. Os hebreus, porém, de algum modo compreenderam que não eram os autores da realidade. A realidade residia naquele que estava fora deles e fora do que eles desejariam que fosse. Que as palavras amargas de Isaías acerca de seu povo foram preservadas fica evidente não só à luz da preservação sobrenatural da Palavra, mas também porque sua visão das opiniões que o Transcendente tem de nós são mais importantes do que as que temos de nós mesmos e triunfaram entre o povo hebreu.

filhos falsos contem implicações que são difíceis de comunicar na tradução. As versões são unânimes em traduzir por “mentir”. Embora seja uma tradução correta de *khš*, na prática não significa que os filhos contêm mentiras, mas que eles mesmos *são* uma mentira. São falsos quanto ao que um filho deva ser, ou seja, respeitoso e obediente. E assim se poderia também dizer que eles são “filhos decepcionantes”.

805. Como já se observou na Introdução, essas referências (aqui, como também em 6.9-13 e 8.16) talvez forneçam uma base para se responder à pergunta: “Por que um profeta do século 8º falaria a pessoas que viveriam no 6º?” Ele não estava escrevendo a sua própria geração; estava escrevendo a uma geração futura, para que as loucuras de seu próprio tempo não fossem fatais à nação.

Joseph Jensen ressalta as muitas alusões aos ensinamentos sapienciais aqui.⁸⁰⁶ A referência a filhos (Pv 2.1; etc.) é uma das tais alusões, como é o uso de *tôrâ* ou “instrução”. Em termos de sabedoria convencional e política, a aliança com o Egito fazia algum sentido. Além disso, quem mais poderia oferecer algum auxílio contra o poderio assírio? E já que o ensino de sabedoria parecia florescer no cenário palaciano, os príncipes poderiam muito bem ter usado algum dos ditos dos sábios para corroborar seus planos. Se esse é o caso, Isaías, pois, os está atacando pela cabeça. Sua “sabedoria” de fato os impedia de responder como genuínos filhos de Deus, cujo dever mais ditoso não é categorizar toda a existência a epigramas pragmáticos, e sim deixar-se instruir por seu Pai.

10. Concorde-se geralmente que as palavras citadas aqui não são as palavras reais do povo, mas, como em 29.15, representam sentimentos genuínos do mesmo. Ninguém deseja receber condenação ou deixar-se desafiar a um comportamento que seja difícil ou oneroso. Devemos, ao contrário, dar ouvidos ao conselho que nos encoraja a aceitar a resistência mínima e nos encoraja a nutrir boas opiniões de nós mesmos. Mas, de fato, tal conselho não leva em conta nossa impureza e a santidade de Deus. É como se o brilho da luz pudesse ser introduzido num celeiro e não revelasse nenhum pó, sujeira e esterco. Daí, a experiência universal dos profetas bíblicos era falar palavras saturadas de mandamento à renúncia e compromisso, e serem eles rejeitados pela agressividade do povo, enquanto outros estavam dispostos a receber o privilégio e honra de falar o que o povo queria ouvir.⁸⁰⁷

Tendo condicionado a mente quanto ao curso de ação que pretendia tomar, o povo não mais estava interessado em ouvir conselho que não confirmasse sua decisão. Uma vez estando determinados, odiavam o quadro de retidão que Isaías insistia em pôr diante deles. Não equivale dizer que reconheciam sua inclinação, mas que reconheciam certa discrepância entre o que eles pensavam ser aceitável e o que ele [Isaías] pensava ser aceitável, e que estavam cansados de ouvir o ponto de vista do profeta.

806. *The Use of tôrâ by Isaiah*, pp. 113-120.

807. Cf. 1 Reis 22.8; Jeremias 6.14; 14.13-16; 20.9,10; 28.8,9; Ezequiel 13.10-12; Oséias 9.7-9; Amós 2.12; 7.12,16; Miquéias 2.6-11; 3.5,11.

Mas Isaías insiste que o que realmente estão tentando fazer é que ele [Isaías] os desvie do caminho. Ao dizer que ele altere sua mensagem, estão lhe pedindo que os confirme e que os leve para bem longe do Santo. Nas palavras **levem o Santo de Israel de diante de nós** é quase possível ver o riso enviesado do povo que vê Isaías vindo à distância, e então dizem: “Oh, não! você está trazendo outra dose de “o Santo” (cf. 5.19). Seus olhos estavam fechados para a visão que Isaías vira e passara sua vida tentando transmitir. Não podiam perceber o vislumbre da perfeição transcendente de Deus nem de sua glória que é iminente em cada fresta desta terra. E já que não conseguiam divisá-las, queriam que Isaías também parasse de vê-las (v. 10), de modo que ele lhes falasse suavemente, afirmando coisas, e não de um Deus cujo esplendor demandava coisas impossíveis deles.⁸⁰⁸

12-14. A primeira linha está saturada de ironia à luz do versículo 11. Não desejam ouvir nada mais do Santo de Israel? Então é precisamente para eles que o Santo tem uma palavra. Eles mesmos se cegaram e ficaram surdos, de modo a poderem continuar em seu mau caminho. Agora só resta anunciar os resultados de tal atitude. Lentamente esses resultados se acumularão, mas de repente se verão diante de um muro arruinado ou prestes a cair. Provavelmente houvesse alguns que estivessem escarnecendo de Isaías e dizendo-lhe que se aquietasse, visto que nenhuma das sentenças de juízo do Santo, que ele vinha prognosticando, realmente se concretizaria (5.19). Mas, em vez de substituir, ele assevera sua profecia com todo o vigor retórico de sua autoridade.

12. esta palavra incomoda alguns comentaristas porque a expressão não conta com nenhum antecedente claro nos versículos prévios. Por isso, alguns tomam os versículos 12-14 como um fragmento de outro oráculo que foi inserido aqui, embora Kissane queira colocar os versículos 15-17 entre 11 e 12. Mas nenhum desses expedientes parece requerer-se. A “palavra” é a “instrução” do Senhor (por meio de Isaías) que foi rejeitada nos versículos 9,10 e 11.

opressão (...) e **tortuosidade** são um tanto ambíguas em referência a eles. À primeira vista, pareceriam referir-se à injustiça social. Mas

808. Assim como fora predito em sua vocação, a mensagem de Isaías tivera o efeito de cegar e derrotar seu povo, porquanto este se recusava a ouvir ou ver o que contraditava o desejo deles (6.9,10).

esse significado parece fora de lugar nessa passagem, a qual fala do ludíbrio político. Alguns comentaristas (Delitzsch, Skinner) se referem à opressão proveniente do tributo de guerra; mas isso dificilmente vem a ser óbvio. Outros (Kaiser, *BHK*) sugerem que 'ōšeq, “opressão”, deve ser emendado a 'iqqēs, “distorção”.⁸⁰⁹ Essa sugestão é atraente, porém, carece de claro endosso das versões.⁸¹⁰ Se o MT é correto, a intenção pode ser a de condenar o estilo de liderança que resultou nessas más decisões, alguém que tem confiado nos políticos de coerção e fraude.

13. esta iniquidade contrasta com “esta palavra” no versículo 12. Como é frequentemente o caso com “iniquidade”, é difícil distinguir entre o ato e a culpabilidade ligada ao ato.⁸¹¹ Em qualquer caso, a recusa de deixar-se instruir por Deus leva uma pessoa a alienar-se dele, e essa alienação é uma alienação da vida que deve ser corrigida imediatamente, caso a calamidade não ocorra. Essa catástrofe iminente é descrita em duas figuras, ambas indicando subitaneidade e totalidade. A primeira é um muro que está começando a ruir.⁸¹² O intervalo entre as primeiras fendas e o colapso real pode ser de um longo tempo, mas quando o colapso chega é terrivelmente súbito e irreversível. Assim será com a recusa de confiar em Deus. É possível que leve anos, mas um dia os assírios se porão diante da porta com todo o Judá em ruínas atrás deles.

14. Quando cair de vez, ele vai se quebrar tão súbita e completamente, como um jarro jogado contra uma rocha. Num instante a saliência era iminente, e um minuto depois ela é só fragmentos. Assim também com o muro excedente. O que isso indica é óbvio: que o juízo que ainda não veio dificilmente servirá de base para se dizer que não virá. O NT retoma o mesmo tipo de advertência sobre o juízo final (Mt 24.36-44; Mc 13.32-37; 2Pe 3.3-10). A única prevenção para uma destruição tão súbita é atentar bem para a palavra de Deus e olhar fixamente para o Santo, não importa os conflitos que isso cause às nossas noções preconcebidas acerca de nossa segurança.

809. Note Provérbios 2.15, onde 'iqqēs faz paralelo com nālôz, como aqui.

810. A LXX tem “mentir” por “opressão”, mas também “murmurar” por “tortuosidade”.

811. É interessante que a LXX tenha “pecado” e o Targum, “transgressão”, o que pareceria indicar que consideravam primeiramente o ato.

812. A LXX e o Targum, respectivamente, têm referências ao muro de uma cidade arruinada e tomada, mas o MT não tem nada que explique essa referência.

15-18. Nesses versículos, Isaías fala uma vez mais da mensagem de Deus, da insistência dos judeus sobre seus próprios esquemas, da calamidade que advirá disso e da necessidade que tudo isso leva Deus a esperar até que estejam em posição de receber antes que ele lhes seja gracioso. Até que estejamos prontos a exercer a confiança, até que estejamos prontos a esperar nele, ele deve esperar por nós. Como já se observou, muitos separariam o versículo 18 dos versículos 8-17. Não obstante, ele forma uma conclusão coerente com toda a seção sobre a recusa de dar ouvidos a Deus. Pois essa recusa, além de trazer julgamento sobre nós, também obstrui a graça que Deus deseja nos conceder.

15. Porque indica um elo causal entre os versículos 15-17 e o que vem depois. Por que o juízo virá de forma tão súbita? Porque o povo hebreu preferiu fugir cavalcando corcéis a depositar confiança no cuidado divino. O Santo lhes estendera as mãos com palavra de doçura e vigor (28.12), porém as recusaram. Poderiam ter-se escondido debaixo de suas asas, como fazem os pintainhos, porém não quiseram (Mt 23.37). Por que não? Porque admitir que necessitamos de Deus é admitir nossa limitação, e o espírito humano apóstata odeia admitir isso.

Em voltar e descansar é a prescrição divina para a situação deles. Suas preparações frenéticas, em última análise, não lhes farão nenhum bem. Quão preferível é admitir o próprio desamparo e experimentar o cuidado divino do que insistir na própria capacidade de competir em igualdade de condições e privar-se desse conforto.

voltar é costumeiramente considerado como tendo relação com arrendimento: volver-se de sua autoconfiança para Deus. Não obstante, vários estudiosos têm sugerido que “assentar-se” seria um paralelo mais apropriado para “descanso”, e propõem considerar o radical como oriundo de *yšb*, e não de *šwb*.⁸¹³ Entretanto, é bem provável que a linha seja quiasmática com “voltar” formando paralelo com “confiar” e “descanso”, com “quietude”.⁸¹⁴ Esse paralelismo dá a entender que Driver pro-

813. Ao menos mais cedo que Calvino. Ver também M. Dahood, “Some Ambiguous Texts in Isaiah”, *CBQ* 20 (1958) 41-43. Driver, *JSS* 13 (1968) 51, propõe continuar com *šwb*, mas com o sentido de “Ficar em casa, ficar quieto”.

814. Dahood nota esse paralelismo, e por isso, em corroboração à posição no versículo 19 supra, toma *biṭhâ*, “confiar”, como igual ao ugarítico *batiti*, “à vontade”. Mas isso repousa numa proposta com base numa proposta, o que parece um pouco exagerado. Cf. *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, p. 7, no. 1.

vavelmente esteja certo e que, embora “voltar” não carregue um peso teológico aqui, ele fala de alguém que desiste de seus próprios esforços.⁸¹⁵ É a mesma mensagem que Moisés anunciara ao povo hebreu (Êx 14.13) e Isaías, a Acabe (7.3-9). No primeiro caso, ela era dura; mas, no último, como aqui, não era. Talvez ela fosse ouvida ali, porque em nenhum outro lugar a ordem de voltar era literal.

16. Sua resposta à oferta de Deus seria inacreditável, caso não fosse de uma natureza comum. Deus se oferece, e eles escolhem cavalos (cf. também 31.1)! Os cavalos não tinham mais a significação militar revolucionária que possuíam quando, pela primeira vez, foram introduzidos na Idade Média do Bronze, porém eram ainda as armas “prediletas” dos exércitos. Cavalarias e carros exerciam o mesmo apelo que a armadura e as forças aéreas de hoje.⁸¹⁶ Daí, especialmente para um país que militarmente é mais fraco que seus adversários, obter os últimos armamentos militares constituía quase uma obsessão (como se pode ver na Terceira Guerra hoje). Mas assim como o cavalo e o carro não puderam salvar há 2.700 anos, tampouco podem o Main Battle Tank e o F-16 de hoje (cf. 31.2,3).

Nesse versículo, o escritor usa um jogo de palavras e uma assonância.⁸¹⁷ Em cada uma das frases, ele retoma o significado. O sentido da primeira é: “Obteremos cavalos para que possamos fugir, se necessário”, e ele responde: “Então realmente vocês haverão de fugir”. A segunda diz: “Cavalgaremos (cavalos) velozes”; diz ele: “Seus perseguidores serão mais velozes”. O ponto é que, quando confiamos em nossa própria força e rapidez para compreender a nós mesmos, nós podemos ter certeza de que, um dia, conheceremos alguém mais rápido e mais forte que nós. O que fazer?

815. Driver, *op. cit.* Cf. também Skinner, que toma os termos como uma hendiáde, “neutralidade calma, confiança repousante”. Kaiser e Clements também favorecem “voltar”.

816. Foi por esses tipos de razões que os israelitas foram proibidos de usar cavalos em suas batalhas, proibição que constituiu a primeira transgressão de Salomão (Dt 17.16; Js 11.6,9; 2Sm 8.4; 1Rs 10.28,29; 2Rs 18.24). Sobre a força de um cavalo, cf. Jó 39.19-25; Salmo 147.10. Sobre confiar em cavalos, ver Salmos 20.8 (Ing. 7); 33.17.

817. Por exemplo, *'al-sūs nānūs 'al-kēn tēnūsūn*, “fugiremos em cavalos. Portanto, vocês fugirão”.

17. Quando isso acontece, mil serão dispersos por um punhado, e nada será deixado.⁸¹⁸ Nossa esperança estava em nós mesmos; e quando isso se prova falso, o colapso vem de forma súbita, como se dá com um muro pendido ou já despencando. Tivesse nossa esperança sido depositada no Deus Soberano, não teríamos tido nenhum motivo para temer, pois ele transcende a todas as manifestações de nossa finitude. Isso era o que Isaías estava dizendo, mas só uma geração posterior poderia ouvi-lo, talvez em parte porque em seus dias fora deixado um mastro de bandeira – a destruição não era final. Mais tarde, quando Jerusalém estava em ruínas, foi mais fácil entender uma palavra que declara que nossa *única* esperança está em Deus.

Sem tomar a linguagem poética em termos demasiadamente literais, alguém se acha tentado a ver a menção do mastro⁸¹⁹ no topo de um outeiro como uma referência ao fato de Jerusalém sobreviver à matança iminente, embora sozinha. Se isso é correto, certamente não tinha que ser entendido como motivo de grande regozijo. Isaías estava falando de humilhação e destruição, de modo que só restariam brechas.

18. **Portanto** introduz uma afirmação que de todos os lados é admitida como transicional. Não obstante, haja vista o tom do versículo ser positivo,⁸²⁰ é geralmente tomado com os versículos 19-33, também positivos.⁸²¹ Mas isso gera problemas para se entender o “portanto”. Young é um representante quando tenta tomar a palavra apenas como introdutória de uma nova seção. Isso parece bem provável em razão da dependência típica de *lāḵēn* da declaração anterior das condições. Além do mais, está na forma poética, opondo-se aos versículos 19 e seguintes, os quais estão em forma de prosa. Todos esses fatores dão a entender que o caso é ao menos tão forte para o versículo, que se deve lê-lo à luz dos

818. A idéia de poucos caçando a muitos parece ter sido proverbial na natureza; cf. Levítico 26.17; Deuteronômio 32.30; Josué 23.10. Tampouco ficou confinada à literatura israelita, pois aparece ao menos uma vez nos escritos egípcios do mesmo período (Piankhy, trad. S. A. Cook, citado por Cheyne).

819. Para referências a “mastro”, ver 33.23; Ezequiel 27.5, onde mastro é usado para um navio. Evidentemente, à luz de seu uso aqui a palavra tinha conotações mais amplas, como acontecia com muitas palavras hebraicas.

820. Young o toma negativamente, no sentido em que da justiça de Deus procederia sua misericórdia.

821. G. A. Smith é uma exceção. Note que o texto Letteris tem um espaço entre os versículos 18 e 19, porém nenhum entre os versículos 17 e 18.

precedentes e dos seguintes. Daí, visto que Judá não esperará no Senhor (26.8), mas insistirá na dependência de cavalos, o Senhor esperaria para mostrar sua graça até que estivessem em posição de aceitá-la. Quanto ao reiterado clamor “Até quando, ó Senhor?”, sua resposta é: “Sempre que estiverem prontos”.

o SENHOR é Deus de justiça pode ser entendido de duas maneiras, ambas possuindo alguma força. Primeiro, Young sugere que a graça de Deus esperaria, porque ele é um Deus justo, e sua justiça seria experimentada antes que sua graça. Segundo, Calvino sugere que o significado é moderação e ordem. Há esperança porque simplesmente Deus não avança com fúria e destrói todos os povos. O último ponto de vista parece ser corroborado pela estrutura do versículo, a qual tem “bem-aventurados [são todos] os que esperam nele”, seguindo a declaração de sua justiça. Visto que ele pode ser invocado, visto que ele ouvirá os clamores dos que enfrentam perseguição e dificuldades por causa de seu nome, por isso são e serão pessoas felizes.

Em algumas formas, esse versículo resume a mensagem do livro: os que se exaltam, se esforçando por satisfazer suas próprias necessidades, estão destinados ao fracasso: uma vez que somente Deus é exaltado neste universo (2.12-17), e uma vez que somente ele pode satisfazer as necessidades (40.27-31). A chave para a vida é alcançada ao se permitir que ele seja Deus e que nos exercitemos na plena dependência dele até que descubramos que ele pode suprir nossas necessidades centenas de vezes melhor que nós mesmos.

(2) *Bênção para Judá, destruição para Assíria (30.19-33)*

(a) *Bênção para Judá (30.19-26)*

19 *Porque um povo viverá⁸²² em Sião, sim, em Jerusalém.*

Você nunca mais chorará.

Ele certamente será gracioso para com você à voz de seu pranto.

Quando o ouvir, ele lhe responderá.

822. Tem sido típico, visto que Lowth o traduz *yēsēḫ*, “habitará”, como *yōsēḫ*, “que habita”, e toma essa primeira linha como vocativo: “Ó povo ... que habita.” Embora os pronomes na segunda pessoa no resto do versículo emprestem algum suporte a essa proposta, o *ki* inicial, “porque”, se põe contra ela. A LXX corrobora o MT, ainda que o Targum corrobore a emenda.

9a. A primeira metade do versículo dá segmento à idéia da metade anterior. Note que o versículo 8 termina com *npš*, “alma”, e que o versículo 9a começa com a mesma palavra, ainda outro caso de anadiplosis. Há também aqui um dos fenômenos da dicção poética hebraica, que se aproxima mais de definição, em qual se comunica uma idéia adverbial por meio de um segundo sujeito, ocorrendo com freqüência, como aqui, antes do verbo.⁵⁷⁹ O paralelismo das duas partes da linha pressupõe que alguma palavra para “manhã” ou “dia” deve aparecer na segunda parte para equilibrar “noite” na primeira (cf. Sl 30.6 [Ing. 5]; 92.3 [Ing. 2]; Is 17.14). Têm-se apresentado três sugestões: (1) *b^eqirbî*, “dentro em mim”, é um erro para o original *babbōqer*, “na manhã” (cf. BHS, porém sem endosso nas versões); (2) o significado de *’śah^areḵā* contém a idéia de “levantar de manhã”, e daí, em suas próprias proporções, “noite” (Young); (3) em árabe, *qrb* tem um significado verbal de “viajar toda a noite a fim de chegar de madrugada”. Daí, *b^eqirbî* significaria algo como “no momento de meu despertar”.⁵⁸⁰ A última alternativa é engenhosa e atraente, porém as ciladas da lexicografia hebraico-árabe são tantas que se aconselha o máximo de cautela. A tradução aqui segue Young quando a alternativa requer o mínimo de medidas heróicas para tornar apropriado o sentido poético.

9b-11. Pois como teus juízos introduz uma mudança em ênfase que dá continuidade até o fim do versículo 11. É fornecida uma explicação adicional sobre por que o autor está olhando para Deus com tanta ansiedade. Não significa simplesmente que o povo de Deus pode ser libertado da opressão, mas que os ímpios aprendam a justiça. Ele está convencido de que somente a retribuição divina por seus pecados fará com que os ímpios reconheçam a estupidez de seu caminho (cf. Sl 78.34). Enquanto o caminho for fácil e próspero, não há razão para que retornem ao caminho dos justos (v. 8). O povo hebreu não foi capaz de ensinar aos insensatos sobre sua perversidade, diz ele. Somente Deus pode fazer isso por meio de sua mão de disciplina.

juízos comunica não só a conotação negativa geralmente aplicada ao termo, mas também o aspecto mais positivo de “governo”. Esse aspecto é reconhecido no livro de Juízes, onde os heróis são não figuras

579. Lit. “minha alma” – Anelo por ti (...) meu espírito (...) te buscarei.”

580. Driver, *JSS* 13 (1968) 50.

judiciais nem simplesmente anjos vingadores. Ao contrário, são os que estabelecem a ordem e os caminhos de Deus em Israel e com relação aos países adjacentes.⁵⁸¹ Assim aqui, quando o governo de Deus é reconhecido no mundo; quando as leis de causa e efeito, de justiça, são vistas operando, então os habitantes do mundo aprenderão a justiça. Isso pressupõe que *ka'asher*, “de acordo com” (ver n. 555 supra) pode ser usada para expressar um efeito proporcionado: à medida que os juízos divinos são reconhecidos, o mundo aprende a justiça.

10. Plöger argumenta dizendo que o que está em pauta é uma distinção entre *os habitantes da terra* (v. 9) e *os ímpios*, e que os ímpios são de fato o partido opositor na comunidade apocalíptica judaica.⁵⁸² Ainda que seja verdade que a comunidade de Qumran parece ter usado tal linguagem para seus oponentes,⁵⁸³ a extensão automática para essa passagem é destituída de autoridade por duas razões. Primeiro, “os ímpios” são paralelos com “as nações da terra” em outro lugar (cf. Sl 9.18 [Ing. 17]). Segundo, o paralelismo exibido pelos versículos 9b e 10ab pressupõe que ambos os termos se referem ao mesmo grupo. O versículo 9b fala de uma classe de pessoas que aprende a justiça sob dadas circunstâncias; e o versículo 10ab diz que não aprendem sob quaisquer circunstâncias. São as circunstâncias que têm mudado, não as pessoas. Então, os dois termos são sinônimos.⁵⁸⁴

favor demonstrado expressa uma das excentricidades do comportamento humano. Tendemos a interpretar a graça como fraqueza, e a tirar vantagem dela. Já se mostrou vezes e mais vezes, como recentemente em 1938, que os agressores vêem a conciliação como uma chance para continuarem a agredir. Assim, aqui, Isaías diz que o ímpio pode viver exatamente no seio da justiça, porém não aprende suas lições, enquanto seus pecados não forem punidos. A majestade de Deus pode ser tudo para eles, contudo seu orgulho (“orgulho” e “majestade” têm sua origem na mesma raiz, *g'h*) pessoal, que continua imperturbável, os im-

581. Von Rad, *Old Testament Theology*, I:242; II:149; Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, p. 312.

582. Plöger, *Theocracy*, p. 65. Cf. também Gray, seguindo Duhm.

583. Ver, por exemplo, o Damascus Rule, VIII. Cf. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth: Penguin, 1969), pp. 105,107.

584. Cf. Irwin, *CBQ* 41 (1979) 245-46.

pede de ver aquela majestade.⁵⁸⁵ Somente quando esse orgulho recebe sua justa retribuição é que são capazes de ver a verdade (Dt 8.3,12-14).

11. Da maneira típica de Isaías, esse versículo retoma o pensamento final do versículo anterior, começando também com a palavra final do versículo: o nome divino. O autor está preocupado com essa situação em que os ímpios não estão respondendo. Não vêem a mão que ele vê. Sua solução consiste em que percebam que Deus está preocupado com seu povo. Esse é o lado positivo. Que percebam com inveja que o Deus de Israel é fiel. O lado negativo consiste na destruição que recairá sobre os ímpios quando Deus arrebatar seu povo das mãos deles. Essas palavras têm sido preciosas na vida de crentes oprimidos por dezenas de séculos. Um dia elas terão seu cumprimento final e não mais precisarão ser repetidas (Ap 21.4). Essa ocasião é visualizada em 26.1-5, e aqui o profeta invoca para que ela chegue logo.

tua mão está erguida é uma expressão da autoridade de Deus e seu juízo iminente (cf. Gn 17.11; 2Sm 24.16; Sl 89.18 [Ing. 17]). À guisa de contraste, dizer que um rei deixara cair suas mãos era descrevê-lo como desamparado (2Sm 4.1; 17.2; Jr 50.43).

se envergonhem expressa o resultado de ver a compaixão de Deus em favor de seu povo. Quando os ímpios perceberem como Aquele em quem Israel confiava tem ciúme de Israel, então reconhecerão quão pueris eram todas as coisas nas quais confiaram – muito mais ainda, em seu próprio orgulho.

o fogo de teus inimigos evidentemente é um genitivo objetivo, significando o fogo reservado para seus inimigos (cf. NIV). O paralelismo de “ciúme” e “fogo” corrobora a autenticidade de “ciúme” aqui (Sl 70.6 [Ing. 5]; Sf 1.18).

12-15. Nesses versículos, o modo recua da petição para que Deus aja ante uma expressão de confiança nele. O tema geral continua sendo o de dependência. Em si mesmo, Israel nada pode fazer; Deus, porém, pode fazer todas as coisas; e, à luz do que já fez em tempos de outrora, ele fará todas as coisas, e perfeitamente bem.

⁵⁸⁵ Note 24.16, onde o prospectivo inserido vê o tempo quando, como resultado do juízo, aquela majestade será louvada.

12. Embora o futuro imediato de Judá seja negro, Isaías está certo do resultado final. O ato de Deus erguer a mão assegurará a integridade e o bem-estar de seu povo. Esse é o resultado do caminho da justiça, assim como a destruição é o resultado do caminho da perversidade (Sl 1). Mas mais do que isso, esse será o resultado em virtude do que Deus já fez em dias passados. O profeta reconhece que todas as realizações de Israel emanaram de Deus. Sendo esse o caso, ele deposita confiança nos propósitos divinos em relação a eles. Deus não os conduziu em direção a armadilhas nem os enganou quando chegaram no ponto final. (Cf. Fp 1.6; 2.12,13.)

13-15. Não obstante, um relance na história de Israel pode levar alguém a questionar essa afirmação. Muitas vezes suseranos estrangeiros se assenhorearam de Israel, e o profeta sabe, por inspiração, que o pior ainda está por vir.⁵⁸⁶ Isso não desacredita a idéia do senhorio de Deus sobre Israel e sua capacidade de estabelecer-lhes a paz (cf. 63.19)? A resposta de Isaías é dupla. Primeiro, Israel nunca adotou “senhores” estrangeiros. “Nosso Deus” sempre foi o Senhor. Israel não cria que pudesse agir corretamente de modo a sentir que o Senhor fosse derrotado por algum novo deus de suseranos. Deus os capacitou para que não o esquecessem, mas que continuassem a lembrar-se dele.

Sua segunda resposta consiste na existência contínua da nação mesmo depois que os suseranos são mortos e esquecidos. Vezes e mais vezes, ao longo de sua história, Israel serviu de estrado para os pés de algum tirano na tentativa de aniquilá-lo, só para em seguida emergir, sobreviver e dançar sobre seu túmulo. O presente século* não é diferente. Sem minimizar o horror ou os questionamentos sem respostas do Holocausto, podemos ainda observar que Israel sempre triunfou no fim. E se a maioria dos israelitas assevera que fizeram isso sem o socorro divino, isso apenas revela quão longe têm perambulado da compreensão correta de sua existência.

14. Como fez no capítulo 14, o profeta vê a morte como um zombador da soberba e a fonte de, ao menos, um alívio temporário da soberba. Os suseranos desapareceriam e nada deles restaria, nem mesmo uma

586. Kissane limita a referência aos tempos dos juizes. Mas isso parece restringir demais o escopo da afirmação a um contexto que antecipa livramento final.

*O autor se refere ao século 20. N.E.

- 20 *O Soberano lhes dará pão – aflição; e água – adversidade; porém seu Mestre nunca mais se ocultará; seus olhos verão seu Mestre.*
- 21 *Seus ouvidos ouvirão uma palavra atrás de si, dizendo: Este é o caminho, transitem por ele, quer para a direita, quer para a esquerda.*
- 22 *Você profanará seus ídolos folheados de prata e suas imagens cobertas de ouro. Você as espalhará como⁸²³ algo imundo:⁸²⁴ Fora! lhes dirá.*
- 23 *Ele dará a chuva sobre sua semente que você plantou no solo. O pão será o produto do solo e haverá vegetação e azeite. Naquele dia, seu gado pastará em região ampla.*
- 24 *Os bois e os jumentos que lavram a terra comerão ração madura, cirandada com a forquilha e com a pá.*
- 25 *E haverá um monte muito alto e canais cujo curso de água leva até o alto da colina, naquele dia de grande matança, quando caírem as torres.*
- 26 *A luz da “branca” será como a luz do “calor”⁸²⁵ e a luz do “calor” será sete vezes, como a luz de sete dias,⁸²⁶ naquele dia quando o SENHOR ligar a ruptura de seu povo, e curar a chaga de sua ferida.*

Nos versículos 19-33, o autor relata novamente a infalibilidade da salvação divina. Embora o fracasso de Judá de fato resulte em destruição, essa destruição seria seguida de redenção, e uma destruição cor-

823. Uma vez mais, a LXX tem “as espalhará como água” (cf. Êx 32.20; 2Rs 23.12), mas isso parece ser uma leitura equivocada de *kāmō*, “como”, como *kāmē*, “como água”. MT lê mais naturalmente.

824. *dāwā*, “imundo”, se refere à menstruação.

825. Note a descrição poética da lua como a “branca”, e o sol como o “calor” (cf. 24.23).

826. A LXX omite “como a luz de sete dias”, o que pode indicar que a frase é uma glosa. Delitzsch sugere que ela se refere ao último Sábado eterno da terra, quando todos os dias da semana se concentrarem num só. O Targum tem “343 vezes mais brilhante” (7 x 7 x 7)!

respondente dos inimigos de Deus. Como é característico do livro, essas predições de salvação são expressas em linguagem altamente figurada.⁸²⁷ Quando o profeta considerou as maravilhas e extensão do que Deus planejou fazer por seu povo, a linguagem ordinária foi interrompida.⁸²⁸ Ao mesmo tempo, podemos esperar que as figuras de fato expressem uma realidade literal, embora não se justifique nenhum dogmatismo sobre o que seja essa realidade. Mas podemos olhar, com feliz espera, para uma realidade em comparação à qual mesmo essas gloriosas figuras se esmaecerão em insignificância.

O segmento se divide em duas partes: versículos 19-26 e 27-33. A primeira delas relata a série de feitos em Judá, os quais resultarão do juízo e graça de Deus. A segunda descreve uma festa de louvor na qual os participantes espreitam seu defensor que destrói os inimigos em favor deles. Uma vez mais, a pergunta implícita é: por que vocês vão ao Egito em busca de auxílio quando somente em Deus é que podem salvar-se? Além do mais, por que vocês não conseguem confiar em Deus, com isso trazendo sobre si a mesma calamidade que tanto temem, quando a graça de Deus é tão real que, mesmo depois de sua desobediência, ele quer salvá-los?

19-26. Como se mencionou no parágrafo anterior, esse segmento relata os efeitos que advirão da manifestação da graça de Deus no meio do juízo. Primeiro, os judeus o perceberão (vs. 19-21); segundo, abandonarão a idolatria com que tentaram suprir as próprias necessidades (v. 22); terceiro, Deus, pois, suprirá as mesmas coisas que os ídolos prometiam suprir, porém não puderam (vs. 23-26). A importância do juízo e da graça, respectivamente, nesse cenário, não deve ser negligenciada. É o juízo que dispersa os falsos valores e torna alguém atento. É a graça que motiva o quebrantado a crer e a obedecer. Nenhum é, em última análise, eficaz sem o outro.

827. Cf. 2.1-5; 4.2-6; 11.1-16; 25.6-8; 27.12,13; 34.1-10; 49.9-13; 55.12,13; 60.1-22; 65.17-25.

828. A tendência quase universal de explicar essa linguagem como inicialmente apocalíptica, e daí não de Isaías, parece-me um tratamento leviano tanto para com a pergunta literária: Por que essa linguagem é tão abrangente no livro como um todo? como para a teológica: Podemos tomar com seriedade qualquer conceito (é possível confiar em Deus só porque ele anuncia graça mesmo no meio de juízo) que seria radicado em ficção histórica?. Não fica claro se a passagem é poesia ou prosa (RSV, NIV), ou poesia um tanto prosaica (BHS, NEB). Por causa do paralelismo, especialmente nos versículos 19-23, preferi optar pelo último.

19. Porque um povo viverá em Sião fala imediatamente da graça de Deus. As outras grandes cidades seriam abandonadas, cumuladas de entulho, moradas de chacais (13.19-22; 34.10-17). O juízo divino teria repousado sobre eles, e então seriam dispersos. E assim são eles. Para nós que vivemos à sombra de uma multidão de cogumelos, não é difícil imaginar Nova York ou Londres totalmente desoladas. Mas, para os ouvintes de Isaías, o pensamento da poderosa Babilônia ou Nínive vazia e jazendo no pó teria sido algo absurdo. Por outro lado, alegar que Jerusalém, a capital de um país sobre a colina, continuaria sendo habitada, quando as demais desapareceria, era simplesmente contrário à razão. Contudo Isaías estava certo, e seus opressores estavam errados. O juízo de Deus recairia sobre Jerusalém, porém esse juízo era mitigado pela graça.

Você nunca mais chorará é uma conseqüência de Jerusalém ser habitada. O que estava vazio virá a encher-se; o que era estéril virá a ser frutífero. Será desfeita a razão para pranto (25.8; 61.2-5; Sl 30.6 [Ing. 5]; 126.1-6; Ap 7.17).

Ele certamente será gracioso fala de um tempo em que o pecado que os separara de Deus será expiado para que não mais seja capaz de separá-los dele (59.1,2; Ez 36.33-38). O Pai será capaz de responder como lhe apraz. Essa reconciliação foi efetuada prospectivamente em seu regresso; em sua plenitude, porém, só em Jesus (Lc 23.45; Cl 1.21,22).

20. pão – aflição; e água – adversidade são frases aposicionais, e não genitivas, como são com freqüência tratadas.⁸²⁹ “Pão, isto é, aflição” parece ser o sentido. Mas a função da frase não é clara. Alguns sugerem que as palavras aposicionais são glosas mais recentes que de fato entenderam mal a natureza positiva da passagem. Daí, deveríamos ler: “...dá-lhes pão e água”, isto é, todas as necessidades básicas.⁸³⁰ Não obstante, se o *waw* precedente, “não ocultará”, for tomado como uma adversativa, não se requer nenhuma emenda. Sim, Deus fará cessar a condição de sitiados; mas, como resultado disso, ele não mais se ocultará deles. Esta última afirmação presume que Deus é o mestre em pauta,

829. IQIs^a tem o genitivo *mê* para o absoluto *māyīm* do MT.

830. Assim Kaiser, seguindo Marti. Kissane se move do versículo 20a até o fim do 17. O Targum parafraseia: “riquezas do inimigo” e “espólios do opressor”, mas a LXX segue o MT.

mas não há prova para essa hipótese. A palavra *môreykã*, “seu mestre”, pode ser ou singular ou plural;⁸³¹ e os comentaristas estão divididos quanto à intenção em pauta aqui (embora o verbo esteja claramente no singular). Geralmente, os que crêem que Deus não pode ser o sujeito adotam o plural e dizem que a referência é aos profetas, os quais se mantinham escondidos para evitar perseguição. Mas a conjuntura para se tomar o mestre como sendo Deus é igualmente forte. É claro, à luz dos capítulos anteriores, que ele tentara ensiná-los (29.9-13; 29.11,12; 30.15), mas que a própria obstinação os cegara e os fizera surdos para com a verdade. Agora, por causa do juízo, seus olhos e ouvidos serão abertos para o que ele está tentando dizer (26.9).⁸³²

21. uma palavra atrás de si comunica a proximidade do Mestre e a sensibilidade do aluno, respectivamente. Em vez do animal contumaz que tem de ser arrastado ou chicoteado para tomar a direção certa, aqui está uma pessoa cujo mestre está em seus ombros e que de vez em quando pouco mais que uma palavra é necessária para que ele permaneça na vereda certa. Essa é a vida ideal cheia do Espírito, onde o contato entre nós e ele é tão íntimo que basta um sussurro para nos mover em seu caminho (Gl 5.16-25). O oposto desse ideal é visto em 28.11 e 30.11, onde a contumácia finalmente conduz a uma negação de que o caminho de Deus é certo, com terrificantes resultados.

quer para a direita quer para a esquerda parece ser uma antinomia que cobre todas as ações da vida. O sentido preciso é um pouco obscuro por causa do *kî* que precede cada direção.⁸³³ Não obstante, o uso parece ser condicional, como aqui traduzido.⁸³⁴

22. Com seus olhos abertos como resultado do juízo e da graça, respectivamente, as pessoas perceberão a loucura da idolatria. Quando comparados com o que Deus é, os ídolos são estupidez sem qualquer amparo (41.23,24). Evidentemente, era costumeiro, especialmente com peças maiores onde a despesa seria exorbitante, revestir algum material

831. GKC, § 93ss.

832. A ênfase sobre ensino e caminho, bem como sobre idolatria, pressupõe um apoio em algum dos temas de Deuteronomio. Cf. L. Laberge, “Isa. 30:19-26: A Deuteronomic Text?” *Eet 2* (1071) 35-54.

833. Lit. “para vocês irem à direita; para vocês irem à esquerda”.

834. Williams, *Syntax*, § 446.

menos precioso, como a madeira (Jr 10.3,4) ou bronze,⁸³⁵ com ouro ou prata (Dt 7.25; Os 8.4). E assim o ídolo seria materialmente de valor, bem como, supostamente, na esfera espiritual. Isso o tornava ainda mais difícil de ser destruído. Embora o povo do Ocidente, no século 20, cobrisse os rostos dos deuses de amor, segurança, potência e poder, ainda os cercava de ornamentos de materiais de grande valor. Daí, não nos será mais fácil abandonar nossas fontes de apoio do que o era para o povo de Israel.

profanará é explicado por muitos comentaristas como abandonar. Não obstante, em outro ponto significa um ato específico de desconsagração, até o ponto da destruição (cf. especialmente 2Rs 23.4-14; também Êx 32.20; Ez 7.19-24; Dt 7.25). Nesse aspecto, a relação de pureza com o santo é significativa. Em vez de chamar essas coisas de “santo” (i.e., participante do caráter divino) e prestar-lhes reverência, vocês devem declará-las como especificamente opostas à santidade – imundas. Às vezes essas coisas mais imundas são as que mais facilmente se mascaram de santidade.

23-26. A maioria dos comentaristas pressupõe um significativo intervalo entre esses versículos e os anteriores.⁸³⁶ Mas esse seguramente não é o caso. Os ídolos eram adorados precisamente porque se cria que podiam suprir com abundância em todas as formas, mas especialmente na agricultura. Os profetas, porém, especialmente os pré-exílicos, ressaltavam que a abundância vinha de Deus e olhar para um ídolo pelo que Deus provia era, de fato, privar-se de abundância (1Rs 17.1; 18.1,45; Os 2.8,9,21-23; 9.2; 14.8; Am 4.7-9; 9.13-15).⁸³⁷ A mesma tese está sendo elaborada aqui. Somente depois que os israelitas cessarem de depender dos ídolos – seus próprios artificios – é que experimentarão o que tinham tentado obter dos ídolos. Há um princípio espiritual aqui. Deus é a fonte de toda bênção, mas que a bênção só pode ser recebida depois que alguém abandona seus próprios esforços e faz um compromisso definitivo com Deus.

835. ANEP, n.os 481,483,484,497.

836. Note o espaço em NIV.

837. Esse seguramente não é um pensamento que teria tido alguma significação para os judeus de 167 d.C. (contra Kaiser).

A menção de um princípio espiritual fornece uma chave para a interpretação. A passagem não deve ser restrita a um significado ou totalmente literal, ou totalmente simbólico. A primeira sugeriria que o AT restringe a bênção ao material e físico, que nada sabe de bênção espiritual. Esse não é o caso. Os valores espirituais estão sempre em foco lado a lado com os materiais.⁸³⁸ O último sucumbe ante a falsa dicotomia entre fato e valor, e sugere que a esfera divina é só a espiritual. Aliás, toda a terra é do Senhor, e ela está cheia de sua glória (cf. 6.3). Daí, a linguagem aqui fala dos efeitos na natureza que a redenção trará, porém fala de coisas além disso, como as figuras supernaturalmente intensificadas indicam.⁸³⁹ As fontes não irrompem do alto dos montes, nem pode algo vivo suportar um sol sete vezes mais brilhante do que no presente. E assim Isaías deixa bem claro que está falando de algo mais do que mera bênção física. Está falando de uma época em que tudo o que é bom na vida humana se fará incrivelmente melhor, e isso inclui amor, integridade, fidelidade, justiça, retidão entre outras bênçãos.⁸⁴⁰

24. Os animais de carga são omitidos como beneficiários especiais da bênção divina. Os grãos serão tão abundantes que depois da colheita inclusive os bois e os jumentos comerão misturas (*b^elil*) de grãos (os que forem padejados) maduros (*ḥāmîṣ*) com sal. Essa dieta não só testifica a abundância, mas também testifica os proprietários, cujo coração foi bastante abrandado pelo cuidado divino a ponto de eles se preocuparem com seus animais.

25. Esse versículo tem dois temas: o suprimento de água e o colapso das torres. A relação dos dois não é coincidente. Por todo o livro, mas especialmente na primeira parte, aridez e esterilidade são associadas ao orgulho humano. Igualmente, água e fertilidade são associadas à confiança em Deus e à dependência nele.⁸⁴¹ Daí, quando as torres do orgu-

838. Um exemplo particular desse fato se vê em 32.15-20. Cf. von Rad, *Old Testament Theology*, I:375-76, embora geralmente endosse a idéia de que a “bênção” era física (ver, p.ex., II:286).

839. É obviamente verdade que a literatura intertestamentária do último período usa tal imagem. A conclusão, porém, de que tal imagem é por isso limitada àquele tempo não procede. A função pode ter mais relação com a linguagem do que com a data.

840. Ver 35.5-10; 44.3-5; 60.19-22; 65.17-66.2.

841. Ver 1.30; 3.1; 12.3; 15.6; 19.5; 32.2,20; 33.16; 35.6,7; 41.17,18; 43.19,20; 44.3,4; 48.21; 49.10; 54.1; 55.1,10; 58.11; 64.10; 65.10; 66.14.

lho de Judá forem esmiuçadas (2.12-17; 32.14,15; 57.15), ela pode esperar uma nova era de incrível fertilidade. Isso já se concretizou na Igreja. O pequeno Judá, esmagado sob toda uma sucessão de impérios que culmina em Roma, veio a ser a sementeira da qual a fé bíblica cresceria e encheria o mundo. Ainda não é o fim. Pois um dia o próprio Judá será congregado (Rm 11.12,24). A natureza dramática e miraculosa da salvação divina é descrita por fontes e cursos de água nos próprios topos das colinas, locais menos prováveis de ser bem regados.⁸⁴²

26. Há dois temas associados aqui: luz e cura. A associação é natural, assim como trevas e doença são naturalmente enfeixadas. Em vez das trevas de desespero, de incerteza e de pecado, e a miséria das dores resultantes de correr para Deus nas trevas, haverá perfeita claridade e o terno ministério do Pai enfaixando nossas feridas e contusões (60.19-22).⁸⁴³ Como já se observou, parece equívoco tomar essas promessas muito literalmente, como então seriam maldição, e não bênção. Ao mesmo tempo, a redenção da natureza não deve ser omitida à luz da visão bíblica do mundo holístico (Rm 8.19-21).

(b) Destruição da Assíria (30.27-33)

27 *Eis que o nome do SENHOR vem de longe,
seu ardente furor, a carga pesada.
Seus lábios estão cheios de ira,
e sua língua é como um fogo devorador.*

28 *Sua respiração⁸⁴⁴ é como uma torrente transbordante,
que divide no pescoço,
peneirando as nações com uma peneira de nada,
um cabresto⁸⁴⁵ de erro nas mandíbulas dos povos.*

842. Clements defende a significativa tese de que as divindades agrícolas eram adoradas nos lugares altos. Aqui, é tão-somente Deus quem dá a água.

843. Para cura, cf. Isaías 1.6; Ezequiel 34.16; Oséias 6.1; Malaquias 3.20 (Ing. 4.2).

844. Sobre *rûah*, “espírito”, como “fôlego”, cf. 11.4, “o fôlego (espírito) de sua boca”.

845. Driver cita o árabe *mt'* como “forte” ou “retorcido”, e propõe “freio de corda forte” (JTS 37 [1938] 144). O MT parece ler “Seu fôlego é como uma avalanche (...)

(como) um cabresto de erro...” Embora essa redação não seja impossível, parece um pouco estranha. Por isso Kaiser (seguindo Delitzsch) propõe inserir *ûlêšîm*, “e para pôr”, antes de “um cabresto”. Talvez essa palavra se perdesse com a haplografia com o *s* de *sâw*. Kissane vê *sâw* como uma corruptela de *šîm*. A LXX substitui “cabresto” por “firmará bem”, embora o Targum concorde com MT.

- 29 *Vocês terão um cântico
como uma noite de santificar uma festa;
alegria de coração
como a que vai com uma flauta ao monte do SENHOR,
a Rocha de Israel.*
- 30 *O SENHOR fará ouvir o esplendor de sua voz,
e mostrará a descida de seu braço,
com ira tormentosa e devoradoras chamas de fogo;
tempestade, raios e saraiva.*
- 31 *Aliás, à voz do SENHOR a Assíria será dispersa;
ele ferirá⁸⁴⁶ com o bastão.*
- 32 *Cada golpe de bastão aplicado,
que o SENHOR lhe der,
será com tamboris e harpas,
com combates de agitação, ele faz guerra.⁸⁴⁷*
- 33 *Pois desde a antigüidade está preparado um lugar de chama,
sim, está estabelecido para o rei.
Ele o fez profundo e amplo;
sua pira de fogo e muita madeira.
O sopro do SENHOR é como uma torrente de enxofre ardente.*

O escritor ora segue a promessa de redenção de Judá com a promessa de destruição da Assíria. Judá não será o único a sentir o terrível furor do Senhor. Aliás, ele não o sentirá na mesma escala que seus inimigos. Se a Assíria veio contra Judá como uma torrente (8.5-8), Deus a varrerá. Não seriam os egípcios que libertariam o povo de Deus, e sim Deus mesmo. Essa era a mensagem que Isaías buscava imprimir nos judeus, mas, aparentemente, com pouco sucesso. Estavam tão fascinados com seus próprios meios de autodefesa, que não podiam ouvir uma mensagem que os convidasse a ficar tranqüilos e contemplar Deus agindo em favor deles. Não obstante, essa é a mensagem da Bíblia, desde Êxodo até Crônicas (Êx 14.13,14; 2Cr 20.17). A carne diz com Frede-

846. Muitos comentaristas seguem Symm. e a Vulg. na redação "ele é ferido" (*yukkâ*), em vez de "ele ferirá" (*yakkeh*) com MT. Inegavelmente, a primeira é uma redação mais suave. Não obstante, a LXX e o Targum, respectivamente, parecem estar se digladiando com a redação do MT.

847. Ketib, "sobre ela".

rico o Grande: “Deus está do lado dos batalhões mais fortes”; o espírito, porém, diz: “Fique tranqüilo e veja sua salvação” (1Co 2.14).

Segundo Eichrodt, o cenário é o da festa da aliança que é selada pelo sacrifício dos inimigos de Deus.⁸⁴⁸ Esse ponto de vista, porém, parece conclusivo demais, pois o versículo 29 (ver sobre ele adiante) diz que a alegria do povo será *como* a de uma festa, e a substância precisa do versículo 32 é muito difícil de averiguar. De igual modo, o versículo 33 fala da destruição do rei sobre uma pira funeral, mas a associação com um sacrifício a Moloque é muito tênue (ver adiante sobre este versículo). Poder-se-ia dizer, contudo, que o livramento divino em prol de seu povo marcará uma ocasião para culto e louvor de sua parte (25.1; Sl 105.2; 118.21-23).

As posições sobre a data desse segmento variam de Isaías (Wildberger) para autoria helenista (Kaiser). Essa variedade produz a observação de Skinner de que questões de linguagem e estilo são inconclusivas (Kaiser diz que as citações e alusões a outras partes do livro são todas porções “não de Isaías”). Isso significa que as citações de conteúdo se tornam muito importantes. Childs argumenta dizendo que uma antiga teofania de juízo foi suplementada com promessas que caracterizam os tempos pós-exílicos.⁸⁴⁹ Clements atribuiria algumas dessas promessas a um redator de Josias.⁸⁵⁰ A maioria vê os versículos 29 e 32 como acréscimos. Como o segmento está agora, ele parece revelar uma estrutura 3 + 3 + 1: ataque, regozijo, 27–29; ataque, regozijo, 30–32; pira funeral, 33.

27,28. Em linguagem que lembra outras teofanias de juízo (Sl 18.8-16 [Ing. 7-15]; 50.2; Na 1.3b-8; Hc 3.3-15), Deus é descrito como chegando de muito longe sobre as asas de uma tempestade. Com furacão e aguaceiro, acompanhados de saraiva, ele destrói seus inimigos. Os que se agacham nos ribeiros secos em busca de proteção são num instante

848. W. Eichrodt, “Prophet and Covenant: The Exegesis of Isaiah”, em *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honor of G. H. Davies*, org. J. I. Durham e J. R. Porter (Londres: SCM, 1970; reimp. Macon: Mercer University, 1983), pp. 181,182. Cf. também A. Guillaume, “Isaiah’s Oracle Against Assyria (30,27-33) in the Light of Archaeology”, *BSOAS* 17 (1956) 413-415; L. Sabotka, “Is. 30:27-33: Ein Übersetzungsvorschlag”, *BZ* 12 (1968) 241-45; C. Schedl, “Gedanken zu einen ‘Übersetzungsvorschlag’, Is. 30:27-33”, *BZ* 13 (1969) 242,243.

849. Childs, *Crisis*, pp. 48-49.

850. Seguindo H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*.

varridos por muros de água que os levam de roldão. A própria Assíria fora descrita nesses mesmos termos antigos por causa dos que criam que podiam, de alguma forma, engendrar segurança contra sua investida. Agora, porém, Deus assevera novamente sua soberania, mostrando que a Assíria não estaria agindo independentemente, mas que seria igualmente passível do juízo divino.

o nome do SENHOR é especialmente indicativo do caráter revelador de Deus, quer como soberano, quer como redentor.⁸⁵¹ Daí, é apropriado que esta manifestação dele comece com essa nota. Pois o caráter de Deus, isto é, seu nome, que tem sido injuriado pelos líderes e pessoas afins em sua confiança no Egito, se manifestará em seu livramento, que ele efetuará, das próprias forças que os enviaram ao Egito em busca de socorro.

vem de longe poderia ser convencional a tal sorte de teofania (Jz 5.4; Hc 3.3), mas também poderia resultar de duas outras fontes: é possível permanecer sobre uma colina e observar uma tempestade se formando no longínquo ocidente, com uma espiral de nuvem que traz vento, explodindo sobre sua cabeça; poderia também ter-se dirigido aos “deístas” daquela época que consideravam Deus como vivendo longe demais e impossibilitado de prestar algum auxílio prático. A eles, Isaías responde que Deus poderia estar muito longe, porém ele pode manifestar-se a nós a qualquer instante.

a carga pesada tem provocado considerável discussão. A maioria das traduções toma a expressão como uma referência a uma densa nuvem de fumaça que acompanha o fogo de sua ira⁸⁵² (cf. Jz 20.38,40; note, porém, que “nuvem” é detalhada ali). A alternativa é tomá-la aqui (com NEB e JPSV) como uma referência à carga pesada de castigo que Deus imporá aos assírios.

Seus lábios (...) ira (...) sua língua (...) fogo (...) sua respiração

851. Ver 12.4; 29.23; 59.19; Salmos 54.5 (Ing. 3); 124.8; etc. Kaiser sugere que o uso do nome como uma hipótese de Deus é uma evidência de uma data bem tardia. Entretanto, como ele admite, a base para a doutrina é no mínimo deuteronomica, que ao datá-la a situa no mínimo em 650. Aliás, o conceito seria recuado no mínimo para a fundação do templo. Se Deuteronomio é posterior a 650, ele está apenas imprimindo as doutrinas para o tempo de Davi e Salomão.

852. Assim RSV, CBAT, NIV, TEV porém não NEB.

(...) **torrente** expressam a compreensão da palavra de Deus no AT.⁸⁵³ Embora indubitavelmente seja verdade que a imagem de trovão e relâmpago esteja em jogo aqui, é também óbvio que os escritores veterotestamentários consideravam que o decreto do Deus que fala era, em última análise, o poder que mantinha todas as coisas juntas, e que podia precipitar todas as coisas em dissolução.⁸⁵⁴

uma torrente transbordante fala dos ribeiros, ou gargantas, que normalmente são secos, porém podem transbordar em questão de minutos como resultado de um aguaceiro formado nos outeiros. Daí o juízo divino será súbito e completo (cf. Na 1.8).

que divide no pescoço é uma frase curiosa, e Kissane sugere que “divide” (*hāṣā*) seja uma corruptela de “atinge” (*māṣā*, Jó 11.7; cf. Is 8.8). Outra sugestão é que as águas dividem um homem ao meio (DeLitzsch). Outra possibilidade, porém, é que as águas dividem ou rodeiam o pescoço. Em qualquer caso, fica em evidência o efeito das águas turbulentas que ameaçam a vida, as quais chegam até o pescoço. Num instante uma pessoa teria seus pés arrastados e se veria dominada pela morte. Como Kaiser sugere, isso pode explicar a mudança aparentemente abrupta nas metáforas aqui: assim como a avalanche dominaria suas vítimas de um lado para o outro, assim o trigo é lançado ao alto pela pá, e assim também o cavalo indomável é contido pelo freio (Sl 32.9). Além do mais, cada figura leva à destruição: a avalanche, ao afogamento; a pá, à divisão do bom grão da palha inútil; o freio que conduz um cavalo indomável à sua morte.

29. O resultado da ira de Deus contra os inimigos externos será regozijo para quem está no interior (cf. 9.1,2 [Ing. 2,3]). Essa alegria ante o juízo divino é também refletida no Salmo 96. Tampouco é estranho que seja comparada a uma ocasião de festa, pois as festas bíblicas constituíam preeminentemente ocasiões de regozijo ante os atos divinos de livramento na história.⁸⁵⁵ Alguns comentaristas acham estranho que

853. Skinner considera que a linguagem imoderada não é de Isaías, mas de um discípulo. Tal expediente parece desnecessário. Nossos conceitos de refinamento e sabor dificilmente podem ter sido os deles. Além do mais, o uso de linguagem convencionalizada deve ser levado em conta.

854. Cf. 11.4; 30.30; 34.16; 45.23; cf. também Lindblom, *Prophecy*, pp. 114-117. Assim Apocalipse 19.15.

855. Kaiser relaciona essa referência às festas de Ano Novo, mas a própria existência de

Isaías pudesse ter descrito um povo ainda sob juízo. Mas isso só é um problema se alguém negar a possibilidade de profecia preditiva. Se essa possibilidade for admitida, então o pensamento dessa seção seria totalmente natural a Isaías. A linha de pensamento é: vocês têm abandonado os caminhos de Deus porque acreditam que ele não pode socorrer; esse abandono lhes trará destruição; mas a despeito de ele trazer os assírios contra vocês, Deus não os abandonou, e a prova de seu poder e seu amor consiste em que vocês, um dia, serão capazes de se alegrar na obra realizada em seu favor.

Visto que o júbilo é comparado somente ao de uma *festa*, não é de grande importância tentar precisar se o escritor tinha em mente uma determinada festa. A Páscoa, que começa à noite, parece especialmente apropriada por causa de sua conexão com livramento. Não obstante, tradicionalmente ela é uma festa mais melancólica do que a festa dos Tabernáculos. Calvino observa que desde o início do novo dia até o pôr-do-sol, todas as festas, na prática, começavam no início da noite.

30,31. A recapitulação do tema começa com um retorno à linguagem de tempestade e avalanche. A *voz* de Deus é enfatizada ainda mais explicitamente aqui. Trovão como a voz de Deus é bem notório na antiga literatura do Oriente Próximo, e aparece várias vezes na Bíblia.⁸⁵⁶ Mas é claro que a intenção é mais que literal aqui. O furor de Deus é *como* a tempestade, e sua voz é *como* o trovão, porém não são idênticos (1Rs 19.11,12). Deus transcende o fenômeno natural, e seu juízo repousa sobre bases morais e não meramente físicas e naturais.

Note aqui, como nos capítulos 24–27, que é Deus em soberano isolamento que redime seu povo. Isaías está dizendo, de todas as formas possíveis, que a única esperança da humanidade consiste em abandonar todas as demais esperanças, inclusive nossas próprias habilidades, e descansar tão-somente em Deus. A Assíria reivindicou para si o cetro do mundo, mas Deus sustinha esse cetro e em breve fulminaria o impostor

uma festa maior é questionável, visto que não existe clara evidência bíblica para ela. Os que a propõem (cf. S. Mowinkel, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson [Nova York: Abingdon, 1954], pp. 40–43) a vêem como uma forma da festa de Ano Novo extra-histórica que existia na Mesopotâmia.

856. Ver Salmos 18.14 (Ing. 13); 29.3-9; 77.18-21 (Ing. 18-20). A figura convencional do deus da tempestade como um guerreiro egípcio, com uma clava erguida, pode ser a imagem na mente do escritor. Cf. *ANEP*, n.ºs 481,484,490,494,496.

– primeiro fora dos portões de Jerusalém, e então mais plenamente, cem anos depois, pelas mãos da aliança medo-babilônica.

32. Embora certos elementos desse versículo sejam matérias de considerável controvérsia, o sentido geral é bastante claro. Os atos divinos de juízo serão a causa de um transbordante júbilo, em parte porque é somente em seus atos que ele libertará. Israel estará no posto de meros espectadores jubilosos desses atos. A referência a tamboris e harpas lembra o registro, em Crônicas, da derrota que Josafá desferiu contra os edomitas (2Cr 20.13-30, especialmente 28). Israel só precisa louvar a Deus em confiança para receber os benefícios de seu poder.

bastão aplicado (lit. “bastão achado”) admite duas possíveis explicações. A primeira é a adotada aqui e proposta antes por Alexander. O bastão é aquele cujo propósito e destino fora decretado (*mûsādâ* é um decreto divino, como em Ez 4.1). Daí Isaías enfatiza uma vez mais que, a despeito da pompa e do poder da Assíria, ela está nas mãos de Deus e já está designada como o instrumento de sua destruição. A alternativa envolve uma leve emenda: trocando *d* por *r*, letras que são facilmente confundidas no bloco de escrita hebraica. O resultado é *mûsārô*, “sua disciplina” (como em Pv 22.15; assim Procksch e quase todas as versões modernas).⁸⁵⁷

com combates de agitação, ele faz guerra é bastante obscuro. Como está, talvez se refira a um guerreiro avançando para a batalha brandindo sua espada ou seu bastão na cabeça. Não obstante, isso de modo algum é óbvio, e várias alternativas têm sido propostas. Especialmente significativa a muitas delas é a observação de que *t^enûpâ*, “agitação”, ocorre amplamente em cenários cômicos.⁸⁵⁸ Essa observação tem levado à sugestão de que a Assíria será tratada como uma oferenda, e que as palavras traduzidas por “combates” e “ele faz guerra” são ou escritas ou interpretadas erroneamente.⁸⁵⁹ Entretanto, entre os estudiosos não tem surgido nenhum consenso, por isso parece preferível ficar com o MT.

857. Note, contudo, que Deus não está meramente disciplinando a Assíria, mas destruindo-a.

858. Ver Êxodo 29.27; Levítico 7.34; Números 8.11; 18.18; mas cf. Isaías 19.16, onde o cenário é o castigo de Deus.

859. Assim BHS propõe *bimhōlôt*, “dançante”, em vez de *b^emilh^emôt*, “combatendo”. Driver faz duas sugestões, uma delas parece levar em conta a outra: (1) *lhm* aqui é um tipo de dança ou jogo de guerra (JTS 38 [1937] 45); (2) *lhm* tem relação com “harmonia”, e assim se refere a instrumentos musicais (JSS 13 [1968] 51).

33. Esse versículo pode ou endossar, ou militar contra a idéia de que o versículo 32 se refere a um sacrifício. A presente interpretação assume a última posição. Como se observou na Introdução a esse segmento, o versículo não é tomado como um concomitante direto do versículo 32, mas como um clímax aos seis versículos precedentes. Por esse prisma, não é tanto um sacrifício que está sendo retratado, mas é uma pira funerária de um guerreiro ardendo no vale de Hinom, abaixo de Jerusalém. A idéia de que um sacrifício está em vista repousa sobre a observação de que as vítimas humanas eram queimadas nesse vale até a morte em adoração ao deus Moloque (2Rs 23.10; Jr 19.6). Sobre essa base, alguns emendariam “para o rei” (*lammelek*) para “para Moloque” (*lāmôlek*), porém não existe evidência textual para tal emenda.⁸⁶⁰ Sem negar o poder da referência alusivo a esse lugar, deve-se ainda dizer que nada no texto apela para a interpretação sacrificial. Ao contrário, o autor diz que a pira funerária assíria, como a vara do Senhor, tem estado pronta desde os dias antigos. Tudo o que falta é o sopro do Senhor acender a chama (cf. 31.9). Assim uma vez mais Isaías está aconselhando seu povo que não é preciso fugir para o Egito, por medo da Assíria. O que devem fazer é ir para mais perto daquele que é o Único em todo o universo que realmente mantém em sua mão o destino da Assíria.

(3) Ai dos que rejeitam o auxílio de Deus (31.1-9)

(a) O desamparo do Egito (31.1-3)

*1 Ai dos que descem ao Egito em busca de auxílio;
em cavalos se estribam.*

*Confiam em carros porque são muitos,
e em cavaleiros porque são vastos,
e não olham para o Santo de Israel,
nem buscam⁸⁶¹ o SENHOR.*

860. Além do mais, a associação necessária de Yahweh e Moloque força demais a credibilidade. Sobre esse tema, ver J. G. Février, “Essai de reconstitution du sacrifice *molek*”, *JA* 248 (1960) 167-187.

861. *dāraš*, “buscar”, indica a colocação formal de uma inquirição diante do Senhor com uma resposta esperada por meios mecânicos (sortes, Urim e Tumim, etc.) ou oráculo profético. Cf. Gênesis 25.22; 1 Reis 22.8; 2 Reis 3.11; 22.13,18; etc.

2 *Mas ele é demasiadamente sábio e fará vir⁸⁶² o mal; não desviará suas palavras.*

Ele se levantará contra a casa dos perversos, e contra o auxílio dos obreiros da iniquidade.

3 *O Egito, porém, é homem e não Deus, e seus cavalos são carne, não espírito.*

Quando o SENHOR estender sua mão, então o ajudador tropeçará,

e o que é ajudado cairá;

todos eles virão juntos e findarão juntos.

O capítulo 31 duplica, de forma mais breve, a estrutura e conteúdo do capítulo 30. Ele começa expondo a loucura de se depender do Egito (vs. 1-3). Não só o Egito não será capaz de ajudar, mas recorrer a ele necessariamente envolve rejeição de Deus. Daí, Judá não escolheu simplesmente uma opção mais pobre; ele, na verdade, rejeitou a verdadeira a fim de ficar com a falsa (cf. 30.1-18).

A segunda ênfase (como em 30.19-33) é que o Senhor pelejará em favor de Jerusalém e destruirá a Assíria (vs. 4-9). Daí, com uma recorrência de afirmações causais, o profeta tenta atrair seu povo de volta a Deus. Negativamente, ele abole a falsa esperança; e, positivamente, ele descreve a graça de Deus de uma forma tal que atrai o povo de Deus.⁸⁶³

É especialmente a exclusão da dependência de Deus que faz a aliança egípcia tão desprezível a Isaías. Como Calvino sabiamente observa, um crente pode usar muitos meios intermediários para beneficiar-se ou defender-se sem que isso gere conflitos com a dependência de Deus que é prioritária. Mas alguns meios, por sua própria natureza, envolvem abandono da confiança nele. O roubo seria um simples exemplo; e o

862. 1QIs^a tem *wyby*, que pareceria ser um imperfeito com *waw* conjuntivo. Cf. GKC, § 111w, no imperfeito convertido em perfeito profético.

863. É quase universalmente aceito hoje que essa dupla estrutura é secundária. Supostamente, Isaías ben Amoz só pregou juízo, e a esperança é adicionada em cerca de 100 a 400 anos mais tarde, à luz do livramento (lendário) de Jerusalém das mãos de Senaqueribe. Mas esse desenvolvimento é inexplicável a menos que haja uma clara nota de esperança já na pregação de Isaías. Além do mais, o problema teológico é grave. Se é verdade que a natureza positiva da esperança bíblica é um resultado secundário de lendas mal-entendidas como eventos, então a fé bíblica é em si mesma uma ilusão. Cf. Childs, *Crisis*; R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*.

casa dos perversos (...) auxílio dos obreiros da iniquidade provavelmente se refira à nação de Judá.⁸⁶⁶ Se é assim, então é uma forte denúncia. Não importa quais sejam os direitos hereditários de uma pessoa nem a composição de sua história. Tampouco importa sua força ou quais são seus aliados. Se ela recusa confiar em Deus e conformar sua vida ao caráter dele, não passa de um obreiro da iniquidade, e descobrirá que Deus, longe de ser sua posse, está contra ela para destruí-la. A igreja moderna faria bem em indagar se tal denúncia não estaria sendo feita contra ela.

3. Esse versículo dá continuidade ao contraste entre o Egito e Deus, asseverando que carne dificilmente se iguala a espírito. Isso indubitavelmente é verídico, mas nós, seres humanos, temos dado curso às dificuldades favorecendo-as, porque nossa tendência é valorizar as coisas tangíveis mais do que as intangíveis. Daí as Escrituras nos lembrarem das várias formas nas quais a carne nem pode nos ajudar, nem deve prejudicar-nos diante de Deus (Sl 56.5,12 [Ing. 4,11]; 146.3; Os 11.9; Lc 12.4,5; Rm 8.35-39). Skinner formula uma tese interessante, dizendo que, embora os pagãos pudessem aceitar a idéia de que a divindade é espírito, o que a revelação bíblica acrescenta é que o Espírito divino tem um propósito moral coerente contra o qual todos somos julgados.

(b) Deus poderoso (31.4-9)

4 *Pois assim me diz o SENHOR:*

*Como um leão, sim, um leãozinho, ruge sobre sua presa,
quando⁸⁶⁷ um grupo completo de pastores é convocado contra
ele, não se estremece ao som de suas vozes,
nem se esquiva diante de seus gritos,
assim o SENHOR dos Exércitos descera⁸⁶⁸ sobre o
monte Sião, e sobre seu outeiro.*

866. Daí, o sentido seria "Ele se levantará contra Judá e contra o Egito que está socorrendo Judá". Alternativamente, o sentido seria "Ele se levantará contra o Egito e contra o auxílio que o Egito iníquo está fornecendo".

867. ^oser aqui introduz uma sentença dependente, talvez concessiva; cf. 7.15; 28.12 (assim Kissane).

868. Note o jogo de palavras entre *šēbā'ôṭ*, "exércitos", e *šābā'*, "pelejar". O uso de "Senhor dos Exércitos", nos dois versículos, indica sua soberania total.

- 5 *Como aves voando,
assim o SENHOR dos Exércitos defende Jerusalém.
Defendendo, ele libertará;
passando, ele resgatará.*
- 6 *Convertam-se⁸⁶⁹ Àquele contra quem eles se desviaram tão
profundamente, ó filhos de Israel.*
- 7 *Porque naquele dia cada um rejeitará seus ídolos de prata e
seus ídolos de ouro, os quais suas mãos fabricaram
pecaminosamente.⁸⁷⁰*
- 8 *Então a Assíria cairá por uma espada mais que humana,
e uma espada sobre-humana o devorará.
Ele estará em luta diante da espada,
e os homens escolhidos por ele serão trabalhadores escravos.*
- 9 *Sua rocha passará por causa do medo;
seus príncipes tremerão por causa do estandarte.⁸⁷¹
O oráculo do SENHOR, cuja chama está em Sião,
e cuja fornalha está em Jerusalém.*

Como em 30.19-33, Isaías agora se volve da denúncia contra a falsa esperança para a proclamação da genuína esperança. Se Deus é implacável para com um Judá pecaminoso, ele é também implacável na defesa de um Judá penitente. Assim uma vez mais a motivação para se confiar é tanto negativa – o Egito não pode socorrer – quanto positiva – Deus socorrerá ainda que tenhamos pecado, recusando-nos a confiar nele. Esse anúncio de esperança, diante do fato, é típico desse livro, e de

869. A discordância em pessoa entre o imperativo e o verbo levou BHS a fazer uma proposta de transformar o imperativo em um verbo na terceira pessoa. Não obstante, essa proposta não desfruta de apoio nos manuscritos. Todas as versões, inclusive IQIs^a, retêm o imperativo. As variantes ocorrem com o verbo finito. O Targum tem segunda pessoa (como a maioria das versões modernas). A LXX parafraseia “você que têm buscado um conselho profundo”. Se o MT é correto, a interpretação de Young, “contra quem os homens têm se revoltado profundamente”, parece preferível. Não é meramente Israel que *se desviou*, mas toda a humanidade. Ao menos Israel pode voltar atrás, se quiser.

870. “pecaminosamente” é sintaticamente estranho. A LXX o omite, e a BHS aconselha o mesmo. Entretanto, a expressão pode ser construída aqui como um segundo acusativo de “fabricar”, funcionando adversativamente. Se ela não é original, é difícil imaginar como foi inserida aqui.

871. *nēs*, “estandarte”, é uma palavra favorita de Isaías: 5.26; 11.10,12; 13.2; 18.3; 30.17; 31.9; 33.23; 49.22; 62.10.

fato do evangelho.⁸⁷² Deus não espera até que nos arrependamos para agir com misericórdia. Ao contrário, sua misericórdia é que impele ao arrependimento. E assim somos convidados ao arrependimento como resultado de atração, e não por causa de abstenção.

Embora o segmento seja indubitavelmente uma unidade de pensamento, o fato de que os versículos 6 e 7 possuem a forma de prosa, enquanto todo o resto é poesia, suscita indagações sobre a unidade literária do segmento. Parece possível que os versículos 4 e 5, e 8 e 9, fossem originalmente separados, e que a seção de prosa é usada para ajuntá-los. As tentativas de determinar quando isso se deu são fúteis por causa da extrema subjetividade de tais esforços.

4,5. Em seu presente cenário, os dois versículos apresentam dois quadros da persistência divina em face dos inimigos. O primeiro é um quadro de força feroz, enquanto o segundo é um quadro de afeto compassivo. Deus é ambos.

4. Há discordância sobre a intenção desse versículo. A maioria dos comentaristas modernos, inclusive diversos de posição teologicamente conservadora (Delitzsch, Young, entre outros) concluem que o sentido é negativo por duas razões. Não faz sentido que Judá seja a presa do leão, se a imagem se destina a comunicar o amor de Deus por Judá; e por outro lado *sābā* 'al significa "lutar contra". E assim se diz que o versículo comunica a mesma coisa que os versículos 2 e 3: o Egito (os pastores) não será capaz de proteger Judá contra Deus. Não obstante, o presente contexto põe esse ponto de vista em dúvida, visto que o versículo 5, que é evidentemente positivo, segue diretamente o versículo 4, sem interrupção e sem evidência de algum contraste tencionado.⁸⁷³ Por esse prisma, os dois argumentos supramencionados podem ser vistos bem mais de perto. Primeiro, não há razão para se tomar a figura alegoricamente, tendo cada elemento um simbolismo específico. Antes, o ponto principal é que um leão não pode ser afugentado, e muito menos Deus.⁸⁷⁴ Imprimir a figura mais indelevelmente constitui um uso injustificado da imagem. Além do mais, embora seja um fato que quando 'al ocorre

872. Cf. 1.18,19; 40.1-5; 63.1-6; Romanos 5.8; 1 João 4.9,10.

873. Clements, que acredita ser negativo o propósito original do versículo 4, observa isso e diz que o versículo 5 foi adicionado mais tarde para mudar o sentido do versículo 4.

874. Assim Calvino e a maioria de outros comentaristas mais antigos.

depois de *šāḇa*’ significa “contra”, há somente um total de quatro ocorrências como essa, por isso essa evidência dificilmente é decisiva. Que ‘*al*’ pode significar “sobre” e “contra”, respectivamente, com outros verbos para “lutar”, parece deixar essa possibilidade em aberto aqui. Visto que esses dois argumentos não são conclusivos, e visto que o presente contexto apela para a interpretação positiva, concluímos que essa interpretação é mais provável.⁸⁷⁵ O leão de Judá não pode ser afugentado por um monte de pessoas gritando e batendo em panelas.

5. Esse versículo varia a figura, comparando Deus a uma ave-mãe que voa para trás e para frente sobre seu ninho, quando um predador está por perto, seja para distrair o inimigo ou, se necessário, oferecer-se como vítima com o intuito de salvar seus filhotes. Como já se observou, esse versículo apresenta outro lado da relação de Deus com Judá. Ele não é somente forte e determinado, é também pessoalmente afetuoso para com seu povo, e virá em sua *defesa* (ou protegê-los, visto ser esse o verbo do qual se deriva aquele substantivo), se necessário for, pessoalmente.⁸⁷⁶

passando é paralelo a “defendendo”, e isso pressupõe que o significado é “proteção”, inclusive “pairar sobre”. Esse significado se aplica muito bem a Êxodo 12.⁸⁷⁷ Embora a *BHS* sugira que os quatro verbos sejam convertidos em infinitivos, o padrão do MT de perfeitos, seguindo infinitivos, é também atestado em Gênesis 26.13; 1 Samuel 2.26; Jeremias 23.14.⁸⁷⁸

6,7. Como já se observou (n. 868), esses versículos estão na forma de prosa e parecem servir como uma ponte entre os versículos 4 e 5, e 8 e 9. Eles expressam o resultado do anúncio de salvação e preparam para a explicação mais plena da natureza dessa salvação. Os resultados são duplicados, como nota Kissane. Primeiro há conversão, que é seguida de renúncia. O padrão teológico aqui é muito coerente com o resto do livro. O pecado, que é tipicamente idólatra (o homem fazendo Deus

875. Assim também Kaiser.

876. O cristão não pode fazer nada senão ver esse motivo sendo trazido ao seu cumprimento final em Cristo, o qual se interpôs entre nós e os resultados justos de nossos pecados.

877. Ver T. F. Glasson, “The ‘Passover’, a misnomer: the meaning of the verb *pāsaḥ*,” *JTS* 10 (1959) 79-84.

878. Em cada um desses casos, o infinitivo é *hlk*. O perfeito parece expressar o resultado do processo contínuo descrito pelo infinitivo.

segundo sua imagem), resulta em juízo. Esse juízo não só põe a eficácia dos ídolos em dúvida, mas também provê um contexto contra o qual Deus pode exibir seu amor incondicional. Esse amor inspira uma conversão para Deus e uma concomitante rejeição à idolatria.

eles se desviaram tão profundamente é uma frase clara. Não é só uma questão de pessoas se desviarem de seguir a Deus, mas de, intencionalmente, intensificarem esse desvio. Essa situação lembra a ação dos conselheiros reais de esconder-se bem, de modo a poderem fazer seus planos sem referência a Deus.

7. Quando o desamparo dos ídolos e a graça de Deus, respectivamente, se revelam, os ídolos perdem toda a oportunidade.⁸⁷⁹ Ainda que sejam feitos de metais preciosos, são destituídos de valor. Nem mesmo seu material de valor significa algo para seus primeiros adoradores. Agora sabem que tais objetos constituem uma abominação para Deus. Como diz Calvino, “A verdadeira conversão não pergunta o preço”. O inverso também é verdadeiro: enquanto uma pessoa continua perguntando se ela é capaz de voltar-se a Deus, esse custo será sempre alto demais.

Mauchline de modo perspicaz observa que essa não é a primeira vez que os israelitas abandonaram seus ídolos, nem seria a última.⁸⁸⁰ Esse é um testemunho da natureza essencialmente idólatra da humanidade. Para nós é muito difícil admitir uma deidade intangível que não pode ser manipulada, mas que requer comprometimento prévio em cada ponto.

8,9. Esses versículos agora põem o selo nas promessas de Deus. A poderosa Assíria será devastada por um outro meio além do humano com o resultado que ela fugirá em pânico. É difícil crer que isso se refira a algo mais que não seja a perda que Senaqueribe sofreu de seu exército em Judá por meio do anjo da morte.⁸⁸¹ Ao mesmo tempo, pode-se admitir que a linguagem é poética e não precisa ser forçada para ter equiva-

879. Cf. também 2.8,20; 17.8; 30.22.

880. Ver Gênesis 35.2; Josué 24.2,23; Juizes 10.16; 1 Samuel 7.3; etc.

881. Os que não podem aceitar como predição vêem essa profecia como sendo escrita depois do fato ocorrido. Os que crêem que o relato é apenas lendário o vêem como tendo sido escrito depois que a lenda ganhou aceitação geral. Evidentemente, não reconhecem o devastador impacto que tal posição exerce sobre o valor da teologia de Isaías. Aceitar esse ponto de vista equivale dizer, embora possa haver juízo na história, que não há graça, exceto a que é manipulada.

lência literal. Daí, não é necessário buscar uma ocasião determinada em que os soldados assírios se tornaram trabalhadores forçados. Basta dizer que o exército assírio não era páreo para Deus.

8. Então a Assíria cairá toma o *waw* inicial como continuativo, expressando uma apódose que flui dos versículos 6 e 7.⁸⁸² Quando Judá se converter a Deus e destruir seus ídolos, então a Assíria sentirá a mão da ira divina. Então a graça de Deus é anunciada antes para arrependimento, porém o arrependimento se torna a condição para se experimentar a plena operação dessa graça.

uma espada sobre-humana é o foco de que Deus, não o homem, é quem liberta. Essa verdade aflora mais e mais na Escritura. Ela aparece na concepção de Isaque, quando o poder humano se esvaíra. Aparece na travessia do mar Vermelho e uma vez mais em Jericó. Ela está presente na história de Gideão e na sublevação dos filisteus nos dias de Samuel. Josafá a experimentou em sua luta contra os edomitas, etc.⁸⁸³ É essa verdade que é o cerne do contraste que Paulo faz de carne e espírito (Gl 5.16-26). Quando a pessoa crê que pode salvar-se, efetivamente destrona Deus de sua própria vida e condena a si mesma (Fp 3.7), pois é unicamente como rei de nossa vida que ele pode nos ajudar.

9. Sua rocha tem suscitado muitas questões de identificação. Têm se cumulado propostas sobre o deus Ashur, a cidade de Nínive e o rei Senaqueribe. O paralelismo com *príncipes* pressupõe que *rocha* deve ser tratada como o sujeito da sentença, e não (como na AV) como o objeto: “Ele passará por sua fortaleza”. Entretanto, essa tradução parece fazer mais justiça à impessoalidade de “rocha”. Talvez o sentido seja “toda sua confiança passará”.⁸⁸⁴

882. Assim Calvino; cf. Williams, *Syntax*, § 440.

883. Kaiser diz que esse tipo de afirmação teria procedido de um período muito posterior, quando os judeus não mais se viram capazes de desempenhar uma papel em sua história. Por isso tiveram que postular uma salvação extra-histórica. Mas, como já demonstramos, esse tema percorre toda a Bíblia. A questão não é salvação história por meio do homem *versus* salvação extra-história por meio de Deus. Antes, é a salvação na história por meio do homem ou a salvação na história por meio de Deus. A dependência dos atos divinos não equivale fugir da história, mas a confirmação externa de uma fé interna. Se toda vez que tal evidência aduzida for desconsiderada, a fé se torna algo totalmente interior e, nesse sentido, é uma ilusão.

884. Driver cita exemplos árabes onde “outeiro” ou “rocha” podem também significar “governante” ou “líder” (*JSS* 13 [1968] 52).

por causa do estandarte pode denotar ou o abandono de seu próprio estandarte, ou sentir-se desamparado à vista das bandeiras no campo de batalha inimigo. O último parece adequar-se melhor ao sentido geral do versículo. Quando hasteia seu estandarte contra as potências deste mundo, nem mesmo o mais poderoso pode ficar contra ele.

cuja chama está em Sião pressupõe que Jerusalém é a lareira na qual arde a chama de Deus. Essa chama denota respectivamente a santidade de Deus e seu poder destrutivo (cf. a história de Nadabe e Abiú, Lv 10.1-5). Visto que Jerusalém é a lareira, os que a tocam se expõem à ameaça da destruição. Não obstante, o equívoco que judeus e cristãos têm incorrido durante anos é confundir a fonte e o agente, presumindo que o que Deus usava se tornava por isso inviolável, a despeito de seu próprio caráter. Não obstante, vezes e mais vezes Deus tem mostrado a falácia de tal confusão. Deus transcende a todas as coisas criadas, e ainda que ele se condescenda de dar a certos lugares e pessoas significação especial, ele jamais se identifica meramente com os mesmos. E assim a resposta à pergunta “Jerusalém é inviolável?” é sempre não! Deus, porém, paira sobre Jerusalém com especial interesse e por isso a reveste com especial significação? Sim!

c. EIS O REI (32.1–33.24)

(1) *Líderes genuínos (32.1-8)*

1 *Eis⁸⁸⁵ que segundo a retidão reinará um rei,
e governarão príncipes,⁸⁸⁶ segundo a justiça.*

2 *Um homem⁸⁸⁷ será como um refúgio contra o vento,
e um esconderijo contra a tempestade,
como um manancial de água num lugar seco,
como a sombra de uma grande rocha numa terra sedenta.*

885. Kaiser, apelando para GKC, § 159w, começa o versículo com “quando”, embora Kissane adote “se”, mas ambas as sugestões parecem inspiradas por preocupações crítico-literárias, e não pelo texto em si.

886. “príncipes” tem um *lamed* prefixado à palavra, o que pode ser traduzido por “e como para”. Mas nenhuma das versões tem tal redação, e quase todos os comentaristas a vêem como uma adição não intencional por causa do outro *lamed* no versículo.

887. O versículo começa com “Um homem será como...”. Não fica claro se isso deva ser tomado como uma referência distributiva a príncipes (cada uma deles será), ou um termo geral (os líderes serão). O uso geral se adequa melhor ao cenário.

- 3 *Então os olhos dos que vêem não serão embaciados,⁸⁸⁸
e os ouvidos dos que ouvem estarão atentos;*
- 4 *O coração do impetuoso entenderá o conhecimento,
e a língua dos gogos estará pronta para falar distintamente.*
- 5 *O tolo nunca mais será chamado nobre,
nem do velhaco se dirá ser ele um generoso.*
- 6 *Pois o tolo fala tolices
e seu coração obra a iniquidade⁸⁸⁹
a fim de praticar a impiedade
e falar falsamente sobre o SENHOR;
para fazer vazia a alma do faminto
e negar bebida ao sedento.*
- 7 *Quanto ao velhaco,⁸⁹⁰ seus inventos⁸⁹¹ são maus;
ele aconselha planos falsos
para destruir o pobre com palavras falsas,
quando o necessitado fala com justiça.*
- 8 *Mas o nobre aconselha nobremente,
e sobre coisas nobres ele está de pé.*

Os capítulos 32 e 33 representam uma alternativa para a situação descrita nos capítulos 30 e 31. Ali o falso conselho descreveu a confiança no Egito como a esperança de Judá. Os líderes trapaceiros e veniais arquitetaram seus planos em secreto e buscaram formas para impingir esses planos num público que não tivesse aquiescido neles, se porventura conhecessem de antemão seu conteúdo. Aqui Deus, o Deus que os libertará da Assíria, é descrito como a genuína fonte do governo justo. Embora os reis humanos venham a governar em seu próprio benefício

888. *tis'eyná* parece provir de *sā'a'*, para “untar”, em vez de *sā'á*, “ver”.

889. A LXX traduz “seu coração *faz* iniquidade” com *noēsei*, propiciando a sugestão de que o MT *'āsā*, “fazer”, é um erro para *hāsah*, “designar, pensar” (BHK). 1QIs^a lê *hwsb*. Não obstante, Orlinsky, *JBL* 69 (1950) 152-155, ressalta que a LXX sempre traduz *hsh* com *logizomai*.

890. *kēlay*, “velhaco”, ocorre somente aqui, e assim seu significado é principalmente derivado de sua posição como sinônimo de “tolo”. Não obstante, é possível que sua raiz seja *nkl*, “planejar, ser conivente”.

891. “Inventos” é lit. “vasos, utensílios”. Provavelmente é usado aqui por sua assonância com “velhaco” (*kēlay kēlāyw*).

(32.1-4), é seu Espírito que os energizaria, caso governassem com retidão (34.14,15) e, finalmente, somente ele é rei (33.5,6,22). Daí, como já se observou (ver cap. 28), o segmento maior (caps. 28–33) continua o contraste iniciado no capítulo 7, que é um contraste entre os resultados de se confiar nos recursos humanos e os de se confiar em Deus. Confiança nos recursos humanos leva à injustiça, à cegueira e à destruição. Mas a confiança em Deus leva à justiça, à lucidez, à integridade e à vida. O pensamento nos dois capítulos se move por meio de quatro estágios. O primeiro descreve a natureza da verdadeira liderança e os efeitos oriundos dela (32.1-8). O segundo explica qual é o ingrediente fundamental para que esse tipo de liderança exista: o Espírito de Deus (32.9-20). O terceiro faz essa necessidade da intervenção divina ainda mais explícita, declarando que Judá, sem ele, é desamparado (33.1-16). Finalmente, num segmento ainda mais emocionante, o autor imagina o dia quando Yahweh governará sobre uma terra serena e tranqüila livre de todos os seus inimigos (33.17-24).

O primeiro segmento, 32.1-8, utiliza a linguagem da tradição sapiencial de falar de senso e contra-senso. Por toda a seção do capítulo 28 a insensatez progressiva dos líderes estúpidos tem sido castigada. Agora, à luz da prometida destruição divina da Assíria (3.4-9), resultado desse que a liderança humana não podia produzir, o autor fala dos resultados que se pode esperar dos bons líderes. Como se assinalou no início do livro, Isaías considera como especificado que uma vida vivida dentro dos limites da ordem espiritual “natural” produzirá vida e saúde, enquanto a vida que se esquiva de encarar a ordem divina só pode produzir desordem e calamidade. Os resultados da verdadeira liderança serão segurança (v. 2), percepção e discernimento (vs. 3,4) e juízo segundo o caráter (vs. 5-8).

A principal questão é se o segmento pretendia ser uma profecia messiânica. O argumento mais significativo suscitado contra esse ponto de vista é que a linguagem quase não é tão idealizada como é em passagens indubitavelmente messiânicas tais como 8.23–9.6 (Ing. 9.1-7) e 11.1-9. Os que engendram esse argumento insistem que as referências são aos seres humanos comuns. Esse ponto de vista é corroborado pelas referências a “príncipes”, que não aparecem nas outras passagens messiânicas, onde o foco é exclusivamente no Messias.

Esses argumentos não devem ser descartados levemente, mas ao menos duas coisas se pode dizer da intenção messiânica. Primeiro, embora a idealização não seja tão grande quanto nas outras passagens, seguramente há idealização, tanto que é quase impossível dizer que aqui são discutidos os seres humanos comuns. Especialmente importante nesse aspecto são as referências à visão e à audição, visto que a ausência dessas faculdades era a marca máxima do desprazer divino para com a terra (6.10). Segundo, as referências a príncipes podem ser impostas pelo contexto, no qual os oficiais corruptos têm desempenhado uma parte (cf. 28.14; 29.14; 30.4; 31.9). Daí, ao falar do futuro ideal, teria sido necessário apresentar bons príncipes como um contraste com os maus. E assim pelo menos parece que a qualidade de governo que está sendo discutida só podia ser esperada, em sua plenitude, sob o governo do Messias.⁸⁹²

Há bem pouca concordância concernente à autoria e data do segmento. Provavelmente a maioria dos autores recentes negue a autoria de Isaías (assim Clements, Kaiser, Wildberger), porém suas razões para agir assim, bem como as datas que assinalam, variam amplamente. Seja o que mais tenha ele dito, a observação de Kaiser, de que as relações com outras partes do livro apontam para o fato de o segmento ter-se destinado à conclusão nesse ponto, parece correta. Isaías não poderia fazer isso, ou ainda um redator posterior?

1. Eis que segundo a retidão serve para sublinhar o contraste com o precedente. Por mais que os líderes descritos nos capítulos anteriores pudessem ter atuado, não fora, no que diz respeito a Isaías, segundo a via reta estabelecida por Yahweh. Aliás, de nada lucraram ocultando dele sua vereda (29.15,16; 30.1,2; etc.). No entanto, sua disposição em descobrir o certo e praticá-lo foi entendido como sendo a marca de um bom rei.⁸⁹³ Daí Isaías contemplar o dia quando o rei seria divinamente capacitado a fazer o que as pessoas pensantes desde o início sabiam que um rei justo faria. A vinda do Messias tornou-se necessária, para que os seres humanos pudessem conceber um tipo de realeza que nenhum ser humano podia viver. De onde veio tal conceito senão da mente de Deus por meio de revelação?

892. Cheyne sugere mui plausivelmente que Isaías poderia estar ainda esperando que Ezequias provasse ser o Messias.

893. Ver Provérbios 16.10; 20.8,26,28; 29.4,14; 31.4.

2. Na era vindoura, os líderes nunca mais serão predadores dos quais o povo precisará buscar lenitivo (29.20,21). Antes, os próprios líderes serão fontes de proteção e apoio, como devem ser. Segundo Scott nota, as pitorescas qualidades do idioma hebraico seguem na dianteira nesse versículo com quatro símiles vívidos. O bom líder arrosta a tempestade por seu povo e os capacita a prosseguir movidos pela provisão que ele mesmo lhes fornece. Em parte alguma isso é melhor personificado do que em Jesus o Bom Pastor que dá sua vida pelas ovelhas (Jo 10.11), o Servo que não veio para ser servido, mas para servir (Mt 20.28).⁸⁹⁴

3,4. Os verdadeiros líderes não só providenciarão segurança para seu povo, também possibilitarão a transformação espiritual na qual a cegueira, a surdez e a gaguez⁸⁹⁵ anteriores são eliminadas. Determinado o contexto mais amplo com suas referências à cegueira e surdez dos próprios líderes (28.7,8; 29.9,10,14; 30.1,2; 31.1), parece lógico presumir que o escritor espera que as primeiras manifestações dessa transformação apareçam nos líderes, depois do quê se difundirão no povo (29.18,19,24). Como já se observou, aqui parece haver uma clara reversão da situação descrita em 6.10, onde a cegueira, a surdez e o embotamento foram os resultados preditos da pregação do profeta. Lucidez e percepção espirituais sempre provêm da submissão aos caminhos de Deus. Recusa a submeter-se é a prescrição mais segura para uma incapacidade final de discernir alguma diferença entre o bem e o mal (5.18-23; Pv 4.14-19; Jo 7.17). Daí ser apropriado que aqui a lucidez espiritual seja um resultado para os líderes fiéis que se submetem a Deus e aos quais o povo também não encontra dificuldade em submeter-se.

5. Esse versículo provê uma transição do pensamento anterior para o seguinte. O resultado dessa lucidez que provém do caminhar nos caminhos de Deus é a capacidade de avaliar as pessoas com base em seu caráter. Os versículos 6-8 descrevem extensamente o que distingue o tolo do verdadeiro nobre.

894. Como freqüentemente se dá nesse livro, as figuras de linguagem possuem problemas interpretativos para os escritores do Targum e da LXX. Seus resultados variam muitíssimo do MT, com o Targum relacionando-os aos justos e a LXX indo ainda mais longe.

895. Embora seja tentador relacionar aqui o gago ("que não pode articular") com aqueles de 28.11-13, um exame mais detido mostra, como afirma Delitzsch, que aqui estão em pauta dois diferentes grupos.

Uma assonância fortuita introduzida aqui entre *tolo* (*nbl*) e *nobre* (*ndb*) focaliza a idéia de alguém sendo confundido com outro. Mas a tendência não é meramente dos hebreus. Em cada sociedade há os que manejam a máquina para granjear poder e ser tratados como grandes, pessoas negligentes merecedoras de seu verdadeiro caráter, já que os subalternos são dominados pelo medo do poder.⁸⁹⁶ No cenário ideal que Isaías visualiza, as qualidades genuínas dos líderes tornarão impossível que um tolo se equivoque, sem importar quão rico e poderoso seja ele.

6,7. *tolo* é uma das palavras mais fortes no AT, porque ela descreve a pessoa que conscientemente rejeitou os caminhos de Deus, os quais são a estrada da vida, e escolheu os caminhos da morte. Sua insensatez é ainda mais desastrosa porque seus resultados, a curto prazo, podem fazer o caminho de Deus parecer errado.⁸⁹⁷ Como o tolo é aqui descrito, acarreta um padrão de vida que, em sua expressão, bem como em seus princípios, é planejadamente oposta a Deus. Como resultado, os desamparados são oprimidos. Essa é a relação vista em outros pontos de Isaías (cap. 14; etc.), tanto quanto no AT. Se Deus não merece minha confiança em prover minhas necessidades, e se a provisão de minhas necessidades, como as entendo, é prioritária, então os mais fracos que eu receberão melhor cuidado.

8. Seja o que for que se diga mais desse caminho, ele não é “nobre”. Justamente como “nobre” em inglês, o hebraico *ndb* pode referir-se a uma condição social, porém seu significado radical se refere ao caráter, alguém que é generoso e magnânimo, alguém que sabe que um Deus sapientíssimo supre suas necessidades, e por isso pode esforçar-se por ser generoso para com os menos favorecidos que ele.

(2) *Desertados ou fiéis (32.9-20)*

9 *Mulheres complacentes,*

ergam-se, ouçam minha voz.

Filhas confiantes,

atentem para minha palavra.

896. Calvino ressalta que no mau governo os cobiçosos são honrados, visto que as possessões são tudo.

897. Sobre *nbl*, “tolo”, ver *THAT*, II:26-31; *TWOT*, II:547.

- 10 *Num ano e dias
você confiantes serão agitadas;
a vindima falhará,
a colheita não⁸⁹⁸ virá.*
- 11 *Tremam, confiantes;
agitem-se, seguras.
Dispam-se e vão desnudas,⁸⁹⁹
cinjam-se em sua cintura.*
- 12 *Batam no peito, gemendo,
pelos campos aprazíveis,
pelas vinhas frutíferas,*
- 13 *a terra de meu povo,
dominada pelos espinheiros e sarças,
sim, por todas as casas de alegria,
a cidade de riqueza.*
- 14 *Pois o palácio está esquecido,
a cidade ruidosa, abandonada.
A "Colina" e a "Torre"⁹⁰⁰
virão a ser⁹⁰¹ cavernas,
um deleite dos jumentos selvagens,
pastagens de rebanhos.*
- 15 *Até que o Espírito lá do alto⁹⁰²*

898. *b'elî* é raro com o verbo finito ("não virá"). IQIs^a tem *bal*, que seria mais comum. Talvez o MT se originou por meio de ditografia (*bly ybw*).

899. Os imperativos no versículo 11 são análogos. Parecem estar no singular feminino (exceto para o primeiro, *hir'êdû*, que é plural masculino). GKC, § 481, os denomina formas aramaicas do segundo plural feminino (recomendando que *hir'êdû* seja emendado), mas Delitzsch diz que não há justificativa para isso, e os toma como sendo singular masculino enfático. Essa sugestão requer um mínimo de emenda e concorda (em gênero) com o desagradável *sôp'êdim* no versículo 12 (ver a seguir). Se o masculino está em pauta, talvez indique que o luto seria geral e não restrito às mulheres.

900. *baḥan* como substantivo é desconhecido fora desse contexto. Já que ele ocorre com 'ôpel, "colina", e já que o verbo significa "procurar", "(vigiar-) torre", parece apropriado (LXX "vilas").

901. O uso um tanto estranho de *ba'aq*, "sobre, a favor de", sugere que a comparação não é uma questão de realmente se tornarem cavernas. Driver sugere "que está para", daí "não melhor que" (JSS 13 [1965] 52). Cf. também Provérbios 6.26; Jó 2.4.

902. "no alto" é a habitação de Deus, assim 24.21; 33.5; 38.14; 57.15; etc.

seja derramado sobre vocês.

*Então o deserto virá a ser como um campo fértil,
e o campo fértil será considerado uma floresta.*

16 *Então a justiça habitará no deserto
e a retidão habitará no campo fértil.*

17 *E a obra da justiça será a paz,
e o efeito da retidão será quietude e segurança para sempre.*

18 *Então meu povo ocupará uma habitação pacífica,
em moradas seguras e lugares⁹⁰³ repousantes indestrutíveis.*

19 *Haverá saraiva⁹⁰⁴ quando a floresta cai,
e a cidade será totalmente abatida.*

20 *Bem-aventurados são vocês:
semeando junto a todas as águas,
deixando livres o boi e o jumento.*

O profeta aqui usa o discurso direto para formular dois pontos claros: a renovação prometida nos versículos 1-8 não virá sem calamidade, porém virá, e isso por meio da agência da energia divina, o espírito de Deus. Esses pontos são típicos da mensagem do livro: a humanidade traz destruição sobre si mesma; mas há esperança para nós por meio da soberana graça de Deus. Essa similaridade de pensamento tem convencido muitos sobre a autenticidade desse segmento; outros, porém, permanecendo sem convicção, após a cuidadosa observação da adaptação do redator dos temas de Isaías.⁹⁰⁵

É possível observar dois segmentos dentro da passagem. O primeiro é coberto pelos versículos 9-14. É negativo, utilizando a imagem

903. Note o contraste entre a “flor” do versículo 14 e a daqui. Note mais adiante que o versículo 18 usa os mesmos termos que os versículos 9 e 10.

904. Visto que esse seria o único lugar onde “saraiva” é usada como um verbo, tem sido amplamente aceito que *bārad*, “saraiva”, é um erro para *yārad*, “descerá” (assim RSV). A NEB segue a extensa reinterpretção de Driver (*JSS* 13 [1968] 52-53). A LXX e o Targum respectivamente trazem “saraiva”. Note o artigo de S. Bar-Hon em *Beth Maacah* 7 (1962) 94-96, o que não consegui ver.

905. Assim Vermeylen o toma como sendo autêntico; Clements, porém, toma os versículos 9-14 como sendo exílicos, e os 15-20 como sendo dos dias de Josias; Wildberger os toma como anteriores ao período pós-exílico, e Kaiser, posteriores ao período pós-exílico. Não há nada a fazer senão observar que a metodologia crítica é ainda muito imprecisa para a existência de opiniões tão divergentes.

agrícola para predizer a terra desolada e abandonada (cf. 5.5,6; 16.8-10; 24.4-9; 34.13-15).⁹⁰⁶ O segundo é positivo, de fato diametralmente oposto ao anterior, predizendo o dia em que a terra será habitada e exuberante, porque Deus a capacitará. Embora alguns neguem a unidade original da passagem, é difícil contestar a estrutura quiasmática envolvida: falsa segurança, calamidade, restauração, verdadeira segurança. Ao menos alguém teria a dizer que, seja qual for o parágrafo que veio por último, foi especificamente designado para ser complemento do anterior. Nesse sentido, os argumentos em prol da prioridade de um parágrafo ou do outro repousam mais e mais sobre os que argumentam *a priori*.⁹⁰⁷

Na presente forma do livro, pois, os versículos 9-20 estão entre 32.1-8, que introduz o verdadeiro reino, e 33.1-24, que introduz as idéias de pleno desenvolvimento. O segmento é parte de uma afirmação parentética que sublinha as duas idéias básicas sobre as quais o reino repousa.

9-14. O profeta fala diretamente a um grupo de mulheres que, à luz do contexto, evidentemente estão fazendo parte na festa da ceifa. É impossível dizer se o autor está simplesmente usando uma classe geral para imprimir concretude a sua mensagem. Ambas as idéias parecem igualmente possíveis. Talvez a generalidade do julgamento predito debilmente favoreça a última.

G. A. Smith, até certo ponto, mas outros comentaristas nem tanto, sugerem que as mulheres são focalizadas porque são especialmente inclinadas à complacência e falta de visão. Essa sugestão parece ser injustificada. Toda a nação de Israel, homens e mulheres igualmente, era inclinada a esses vícios aparentemente em virtude de crerem que tinham Deus sob seu controle (p.ex., Jr 7.1-12). Nesse caso, por razões por ora não claras, as mulheres eram exemplos específicos do problema (assim

906. Skinner e outros sugerem que esse segmento deve ter procedido do ministério primitivo de Isaías, quando ele estava pregando calamidade incondicional. Não obstante, ao longo de todo seu ministério, ele castigou a confiança que não seja em Deus. Egito, Babilônia e Baal foram esses elementos de confiança.

907. Assim, por exemplo, Clements argumenta dizendo que os versículos 9-14 foram inseridos por um escritor posterior, o qual desejava separar os versículos 12-5 (6-8, segundo ele, não são originais) dos 15-20, visto que 15-20 não se cumpriram em Josias. Como é evidente, não há nada na passagem que corrobore tal reflexão.

também Am 6.1). É possível que Isaías, tendo fracassado em alertar os homens para a tragédia a que se precipitavam, se volve para as mulheres na tentativa de levá-las a influenciar seus esposos. Seja como for, ele as adverte que o novo dia de que ele falou nos versículos 1-8 não autoriza uma vida tranqüila, de trabalho normal (cf. 2.1-5 seguidos de 2.6-4.1).

9. Embora não seja inerentemente errado buscar tranqüilidade e segurança (como demonstrado por seu aparecimento nos versículos 17 e 18), estas são nocivas quando se baseiam em falsas premissas (como em Am 6.1; Zc 1.15; Sl 123.4). Por toda a Escritura, a perene pergunta é: Em quê ou em quem você deposita confiança? E o corolário é: Se está em algo e não em Deus, você está com problema. Portanto, se me sinto à vontade porque creio poder manipular a Deus, ou porque a colheita tem sido muito boa, essa é uma falsa segurança que seria melhor eu estar preparado para perder.

Isaías estivera tentando advertir o povo sobre esse problema, e assim a visão de uma mulher totalmente absorvida em seus ornamentos (3.16-4.1) ou estupidamente satisfeita com uma boa colheita teria sido especialmente irritante para ele.

10. Ano e dias é um tanto obscuro. Intérpretes mais antigos geralmente entendiam a expressão como uma referência a um longo tempo de dificuldade. Estudiosos mais recentes, contudo, chegaram à conclusão de que a referência é à extensão de tempo até que ocorra a dificuldade. Em qualquer caso, “ano” parece definir o número de “dias” envolvidos. Isso faz sentido à luz da imagem da colheita. “Vocês podem alegrar-se agora, mas o que acontecerá no ano seguinte quando a colheita falhar?” Quão fácil é depositar a confiança nas circunstâncias, presumindo que tudo continuará inalterado. A confiança em Deus se põe acima das circunstâncias. Por certo que tais pessoas sentem a aflição e a incerteza das circunstâncias subitamente alteradas, porém não se sentem esmagadas nem desorientadas (2Co 4.16-18).

Não somos informados sobre a causa do malogro da colheita. Nesse cenário, é tentador imaginar que será a invasão do exército da Assíria. A ausência de menção à Assíria pode ser em razão de a mensagem ser primeiramente enunciada em outra ocasião (ver n. 906 supra), ou pode ser simplesmente para manter intacta a figura da agricultura.

11-14. O profeta convoca as mulheres para que comecem a prantear

pela terra na qual ora se sentem tão confiantes. Se é correto que estivessem engajadas numa festa de colheita, essas palavras teriam sido muito menos bem-vindas. Especialmente, em nossos momentos de felicidade, não gostamos de ser lembrados de que a morte encara todos nós na face. Mas isso é real, e não devemos permitir que a felicidade do momento nos mantenha despreparados para seu encontro.

Tudo indica ser típico das mulheres no antigo Oriente Próximo bater no peito enquanto pranteavam e a vestir cilício na cintura.⁹⁰⁸ Esse costume explica a referência aqui. Não há indicação de que a nudez completa estivesse em pauta.

no peito, gemendo apresenta sérias dificuldades, toda a expressão se centrando no verbo (*sōpēdīm*). As versões unanimemente a traduzem como “bater”, porém o costume hebraico não parece incluir esse sentido, apenas se deparando com “lamentar” ou “gemer”. Além do mais, a forma é um particípio masculino plural, a qual parece bem estranha com “peito”. Várias sugestões já foram apresentadas, porém nenhuma tem sido tão satisfatória que granjeie um consenso.⁹⁰⁹ O sentido geral é claro. A confiança do momento e a segurança não passam de sensações transitórias. Subitamente são totalmente substituídas por outras emoções (cf. 22.1,2), quando todas as fontes temporais de alegria são removidas.

13. a terra de meu povo fica expressamente claro que só porque os israelitas poderiam ser chamados povo de Deus, eles não possuem nenhum tipo de reivindicação sem sentimento sobre eles. Na boa terra,

908. Para uma evidência pictórica, ver *ANEP*, nn. 459,636,638. Note o material nas cinturas das mulheres na n. 459. A sugestão de C. Gordon de que esse é um desafio para apertar o cinto, atestado em Nuzi, não parece justificável no contexto de luto (“Methods of Biblical Archaeology: An Illustration [on Isa. 32 and a Nuzu Text]”, *Crozier Quarterly* 27 [1950] 309-312).

909. Se o verbo fosse emendado ao feminino (singular ou plural), “lamentando no peito” poderia certamente incluir “lamentando (enquanto batem) no peito”. Mauchline e Clements asseveram que IQIs^a tem essa correção. Não obstante, isso não condiz com os fatos. *spwdnh* aparece (um tanto inexplicavelmente) no versículo 11, mas a forma no versículo 12 é *swpdm*, exatamente como no MT. Calvino sugeriu que “peito” deve ser entendido como uma figura da terra e introdutória do resto dos versículos 12 e 13: “Pois o peito, gemendo”. Não obstante, outra sugestão é que “peito” (*sēdē*) é um equívoco para “campos” (*sēdē*) (cf. *BHK*; Clements). Talvez “no peito” seja meramente elíptico, armando o palco, por assim dizer, enquanto “lamentando” estivesse relacionado com os termos seguintes.

fonte de alegria e abundância, podiam proliferar espinheiros e sarças tão rapidamente como qualquer outra, se seu povo perdesse a harmonia com Deus (cf. 1.7; 5.6; 7.23). Em outros lugares, *sāmîr*, “sarças”, ocorre com *šayiṭ*, “espinheiros”; aqui, porém, a palavra está com *qôš*, que é o termo usado em Gênesis 3.18 com respeito à maldição sobre a terra. É tentador ver uma alusão deliberada aqui.

14. O clímax do luto é alcançado nesse versículo. Por que o luto? Porque a cidade de Deus ficará vazia. Talvez, o mais significativo nessa seção, o *palácio* estará vazio. Não, o reino que Isaías está visualizando não será introduzido ao povo simplesmente procedendo do mesmo modo. Esse curso de ação não resultará em nenhum rei. Os líderes covardes e conspiradores, descritos nos capítulos 28–31, não serão responsáveis por um novo dia. Serão responsáveis por calamidade. Os nobres e poderosos virão abaixo. Isso provavelmente explica a referência a cavernas. Há muito que os comentaristas se sentem confundidos com as referências a “Colina” (heb. *‘ōpel*), o contraforte da colina sobre a qual descansa o templo, e a “Torre”, como estando perto de cavernas. Além do mais, como podiam rebanhos pastar em cavernas?⁹¹⁰ Mas isso equivale a tomar a passagem literalmente demais. Como no Capítulo 2, o ponto é que o supostamente alto (e seria admirável se “a colina” e “a torre” fossem classes de elite da cidade; cf. Skinner) será lançado abaixo, invertendo sua posição, antes que o Senhor venha em poder para salvar seu povo.

Nos versículos 15-20 há agora uma mudança da profecia de advertência (vs. 9-14) para uma profecia de salvação.⁹¹¹ O reino prometido virá. Haverá paz e segurança. Mas ele só virá pela iniciativa e capacitação divinas depois que for exibida a falência do esforço humano. O leitor notará uma mudança de ênfase a partir dos versículos 9-14. Ali a ênfase era totalmente material. Aqui aquela imagem é mantida, porém há uma nota espiritual acrescida que pressupõe que a marca final da bênção divina não está nas boas colheitas ou em condições seguras, mas na vida e negócios justos. A definição de segurança do mundo, e a dos

910. Duhm sugeriu *ma'ārôṭ*, “lugares estéreis”, em vez de MT *m'e'ārôṭ*, “cavernas”.

911. Duhm, seguido por Scott, faz desse um oráculo independente e altera o *‘aḏ*, “ainda”, inicial para *‘ōḏ*, “contudo”, como em 29.17. Não obstante, a continuidade indispensável de pensamento com os versículos 9-14 argumenta contra essa emenda.

crentes em Deus, são sempre diferentes. A segurança dos crentes está num Deus que transcende este mundo. Daí, seus caprichos e incertezas, embora certamente exerçam algum efeito no indivíduo, não podem destruir definitivamente a segurança. Mas, além disso, somente quando as duas partes sabem que existe Um mais alto do que aqueles em quem podem confiar seus direitos, é que ambos podem viver juntos e em harmonia. Assim Isaías, tendo demonstrado a insignificância da segurança com base neste mundo, aqui ele mostra a fonte e os meios de segurança que têm duração. Tudo isso está diretamente em harmonia com a questão central dos capítulos 7–39: Em quem (ou em quê) vocês confiam?⁹¹²

15. No AT há uma compreensão progressiva do *Espírito* de Deus. Em muitos casos, o termo é usado impessoalmente, em analogia ao espírito humano. Daí ser usado como uma hipóstase para a atividade imaneente, capacitante e energizante de Deus (cf. Sl 104.29,30). Não obstante, talvez em razão de saciar os indivíduos, a identidade do Espírito se torna cada vez mais explícita. Em qualquer caso, o derramamento do Espírito se tornou a faceta central da esperança veterotestamentária.⁹¹³ Se o povo de Deus fosse um participante eterno de seu caráter, poder-se-ia esperar um resultado entusiasmante, pois esse caráter viria por meio de uma infusão do Espírito de Deus nos seres humanos.⁹¹⁴ Esse desenvolvimento se relaciona basicamente com uma crise de Senhorio. Deus não pode encher onde não governa. Daí, não é um desastre que essa afirmação ocorra no contexto de senhorio divino. Enquanto os seres humanos usurparem o governo definitivo de sua vida, haverá impotência, injustiça e dependência das mesmas forças que nos destroem. Somente quando desistirmos de nós mesmos e reconhecermos o direito divino de governar nossa vida é que podemos experimentar a capacitação divina para a retidão.

912. As inúmeras similaridades com a segunda metade do livro (cf. 44.3; 45.8; 54.13; 60.17,21; 61.11) são utilizadas de diferentes formas pelos críticos, dependendo de suas pressuposições, mas pelo menos elas mostram que o livro não pode ser interpretado em seções distintas. Ele é um todo.

913. Ver J. Oswalt, "John Wesley and the OT Concept of the Holy Spirit", *Religion in Life* 48 (1979) 283-292.

914. Juntamente com essa passagem, ver 44.3; Jeremias 31.33; Ezequiel 36.26,27; Joel 3.1,2 (Ing. 2.28,29).

o deserto virá a ser como um campo fértil é o mesmo constante em 29.17, exceto que “deserto” é substituído por “Líbano”. A figura é de profusão. O que anteriormente era inútil para a agricultura virá a ser fértil, enquanto o que era fértil virá a ser autêntica selva. Quando se permite que a energia criativa de Deus se perca, os resultados são sempre assustadores.

16. A genuína abundância será em assuntos do espírito. Pelo prisma do profeta, a vida nacional de Judá tem sido um deserto. A retidão e a justiça têm se desvanecido na medida em que o povo tem abandonado os caminhos de Deus em busca de suas próprias vantagens e conforto. Esse abandono conduz à opressão do pobre e ao estabelecimento de uma política muito questionável e estranha. Aliás, Judá tem se separado da fonte de sua vida com as próprias mãos. Mas nos dias vindouros, quando ele uma vez mais estiver em contato com essa fonte, a retidão de Deus será em profusão dele.

17,18. É essa profusa retidão que produzirá genuína paz. Como Young ressalta, esse é um conceito característico de Isaías, e aparece em ambas as partes do livro (9.5 [Ing. 6]; 59.8,9). O mecanismo dessa relação vem a ser muito mais claro no NT. A pessoa que recebeu a graça do perdão divino está em paz com Deus. Sabendo que está em paz com o Soberano do universo, ela nunca mais precisará projetar sua própria desordem naqueles que o rodeiam (Fp 3.12-17). Além disso, é muito menos provável que a pessoa para quem o caráter de Deus se torna central oprima outras pessoas numa tentativa furiosa de suprir as próprias necessidades. Isso deve produzir mudanças qualitativas numa sociedade genuinamente cristã. O fato de isso não estar acontecendo com mais frequência demonstra a dimensão do problema humano. Ao mesmo tempo, o impacto latente desse entendimento tem sido demonstrado na vida e nas sociedades ao redor do mundo.

19. Esse versículo é interrompido abruptamente. Pode ser interpretado em uma de três maneiras. (1) É uma promessa da destruição da Assíria (cf. 10.33; 30.31). (2) Fala da destruição do orgulho israelita que acompanharia a restauração da justiça (1.29-31; 2.13; 29.2-4).⁹¹⁵

⁹¹⁵ Delitzsch combina ambas, tomando a cidade como representando Jerusalém e a floresta, a Assíria.

(3) É, acoplado ao versículo 20, uma promessa de que, a despeito dos choques e tumultos ao redor, Deus poupará seu povo (cf. NIV; ver também Sl 91.5,6). Embora a terceira alternativa seja atraente, nada na gramática corrobora uma relação concessiva entre os dois versículos. Comparando, a segunda alternativa parece ser mais provável, especialmente em vista do versículo 14. A promessa de que a Assíria será destruída certamente se ajustaria ao tom do segmento, porém nada há no contexto imediato que indique tal interpretação.

20. Independente do modo que o versículo 19 for entendido, ele fecha o segmento com uma figura de bênção ininterrupta que flui da proximidade com as fontes. Os que plantam suas lavouras nos barrancos das correntes não temem que a colheita falhe. Aliás, podem até mesmo liberar seu gado para colher a primeira vegetação, tão abundantes serão as plantas. E assim será com o povo de Deus, quando aprender que a fonte de abundância espiritual está em Deus.

Uma pergunta fica sem resposta. Essa predição já se cumpriu? Ou é apenas figurativa? Uma possibilidade é que já se cumpriu na restauração; outra seria que se cumpriu no Pentecoste. No entanto, o coração sensível clama: “Isso é tudo que podemos esperar de promessas tão gloriosas?”⁹¹⁶ Talvez se possa dizer que potencialmente se cumpriu no Pentecoste, e aguarda pleno cumprimento no dia derradeiro.

(3) *O Rei redime Sião (33.1-24)*

(a) *Ai do destruidor (33.1-6)*

- 1 *Ai do destruidor que não foi destruído;
Traidor a quem não traíram.
Quando você tiver terminado de destruir,
então você será destruído;
quando você tiver completado a traição,
então eles o trairão.*
- 2 *Sejas gracioso para conosco, ó SENHOR;
pois em ti esperamos.*

⁹¹⁶ Portanto, R. P. Carroll fala das profecias de Isaías como constituídas de grandiloquência (*When Prophecy Failed* [Nova York: Seabury, 1979], pp. 151-52).

*Sê tu nossa⁹¹⁷ força de manhã;
sim, nossa salvação no tempo de angústia.*

*3 Ao atroar de vozes, os povos fugirão;
por causa de sua exaltação, as nações se dispersam.*

*4 Seu despojo se ajunta como se ajuntam os gafanhotos;⁹¹⁸
como os gafanhotos saltam, assim ele saltará.*

*5 Exaltado é o SENHOR, porque ele habita nas alturas.
Ele enche Sião de Justiça e de retidão.*

*6 Ele será o fundamento de seus tempos,
uma profusão de livramento, sabedoria e conhecimento.
O temor do SENHOR é seu tesouro.*

O capítulo 33 dá seguimento ao contraste do capítulo 32 pela perspectiva dos capítulos 28–31. A dependência do Egito para trazer alívio da Assíria (dependência que resulta em desastre) é substituída pela confiança no Senhor, com resultados correspondentemente diferentes. G.A. Smith encontra o contexto histórico mais lógico para esse capítulo entre o tempo em que se pagava tributo a Senaqueribe (2Rs 18.13-16) e quando começou o ataque final contra Jerusalém. Os líderes de Judá tentaram de todas as formas escapar do aperto da Assíria. Mas cada tentativa revelou-se infrutífera. O Egito foi derrotado; Senaqueribe recusou qualquer negociação; ele recebeu o tributo, porém ainda permanece pronto para a batalha. Nesse momento, sugere Smith, Ezequias leva seu povo ao arrependimento, e Isaías apresenta a resposta de Deus, que está registrada aqui.⁹¹⁹ Essa explicação é muito atraente e pode ser correta. Entretanto, o texto não torna o cenário histórico explícito. É por isso que a relação lógica é o mais importante aqui.⁹²⁰ Esse cenário se põe em

917. MT tem *z^erō'ā*, “sua força”. I QIs^a também tem *m* final. Entretanto, esse pode ter sido um *m* enclítico que mais tarde foi mal interpretado. A designação na primeira ter-se-ia derivado da seguinte “nossa salvação”. Cf. Dahood, “Some Ambiguous Texts in Isaias”, *CBQ* 20 (1958) 41-49. A LXX não tem a frase; outras versões têm “nossa” (ver *BHS*).

918. AV tem “lagartas” para a primeira palavra, *hāsīl*. O termo significa apenas um tipo de inseto destruidor. Cf. 1 Reis 8.37; 2 Crônicas 6.28; Salmo 78.46.

919. Cf. J. Barton Payne, “The Effect of Sennacherib’s Anticipated Destruction in Isaianic Prophecy”, *WTJ* 34 (1971) 22-38, para um ponto de vista semelhante.

920. Hoje, os comentaristas geralmente rejeitam ou a conexão histórica, ou a conexão lógica com os capítulos 28–32. A tendência tem sido tratar os capítulos 34 e 35 como uma conclusão apocalíptica à edição revisada dos discursos de Isaías nos capítulos 1–32. Quanto

contraste com a forma anterior de pensar. Quando o Senhor não passa de um talismã, e o raciocínio humano prevalece, segue a destruição. Quando o Senhor não só é chamado rei, mas é tratado como tal, o resultado é o próprio livramento buscado por meio dos métodos-padrão.

A estrutura do capítulo não é absolutamente clara. Gunkel argumentou que ela era uma unidade de um tipo denominado “liturgia profética”.⁹²¹ Essa caracterização reflete o fato de que uma boa porção da linguagem semelhante à dos Salmos aparece aqui (ver a seguir). Escritores mais recentes têm modificado essa posição, muitos vêem os versículos 1-6 separados dos versículos 7-24.⁹²² Delitzsch já havia aceitado uma posição semelhante no século 19, quando descreveu os versículos 1-6 como uma introdução ao resto do capítulo. Essa análise parece ser bem acurada, no sentido de que esses versículos resumem o conteúdo do que segue: Deus se erguerá, destruirá o destruidor e transformará Sião.

Dentro dos versículos 7-24 parece haver duas subdivisões: versículos 7-16 e 17-24. A primeira pode ser considerada como contendo um lamento (vs. 7-9) e um oráculo de resposta (vs. 10-16). A segunda contém uma descrição dos efeitos do governo régio de Deus. O quadro está em direto contraste com o de Judá e Jerusalém delineado nos capítulos 28-31.

Os versículos 1-6 são marcados pelo “ai” inicial. Em contraste com aqueles que apareceram no segmento desse ponto (28.1; 29.1,15; 30.1;

à data do capítulo, existem os mais variados tipos de discordância, estendendo-se desde o período do exílio (Barth, Clements), ao pérsico (Widberger), ao dos Macabeus (Duhm, Kaiser, Scott). Não obstante, aqui existe problema, como em muitas outras passagens, que nega a Isaías as bases teológicas ou estilísticas: como explicaremos as conexões óbvias com “a profecia autenticamente de Isaías” (seja qual for a defesa)? Na minha opinião, a teoria ora em vigor de um processo de escrita e redação contínuas por cerca de 550 anos exige demais. Exige-se menos crer em um autor inspirado que conduziu sutilmente e de forma muito complexa o pensamento de sua obra. Em qualquer caso, a *substância teológica* da presente estrutura do livro é superior para nós.

O capítulo 33 se afasta dos capítulos 34 e 35, já que estes se unem por contraste: os contrastes gerais entre os resultados de se confiar nas nações e de se confiar em Deus. O capítulo 33 fala dos benefícios de se ter um governante divino, em vez de um humano (cf. caps. 28-31). É difícil explicar o significado do capítulo 33, se está isolado dos capítulos 28-32, pois seu conteúdo aceita imediatamente o conteúdo daqueles capítulos.

921. “Jesaja 32, eine prophetische Liturgie”, *ZAW* 42 (1924) 177-208. Cf. também Mowinckel, *Psalmenstudien* (Kristiania: Dybwad, 1922), II:235-238.

922. Assim Clements, Scott, Kaiser entre outros.

31.1), esse “ai” não é endereçado a Judá, e alguém perguntaria por que uma mudança tão radical. Nas outras ocorrências, a confiança estava nos governantes humanos, cujo conselho era que Deus não podia ser objeto de confiança para que tome parte nas atividades humanas. De acordo com esses tais, a nação não “espera por” Deus, mas deve seguir em frente para assegurar sua própria segurança, particularmente fazendo aliança com o Egito. Em suma, a política era idêntica à de Acáz: depositar confiança nas nações, não em Deus. Essa trajetória só poderia terminar num grito de lamento por parte do povo de Deus; o destruidor estaria sobre eles.

Mas se o povo olhasse para o verdadeiro governante, descobriria que ele estivera esperando por todo o tempo para libertá-los (30.18). Então o “ai” seria para aqueles que deitaram suas mãos no povo de Deus. Então, quando o Deus de Sião realmente se erguesse, os opressores fugiriam e Jerusalém seria a cidade visualizada em 1.16,17 (v. 21).

O destruidor não é identificado na passagem, e a identidade designada pelos comentaristas geralmente é determinada por suas conclusões sobre o cenário histórico do capítulo. Muito depende das determinações referentes à linguagem. Se tais passagens, como os versículos 5 e 6, devem ser consideradas escatológicas, então o destruidor não é uma nação histórica. Ele é o mal personificado. Em contrapartida, tais versículos, como 18 e 19, sugerem que uma situação histórica real está em pauta, e que a linguagem figurada é simbólica. Se isso é verdade, então o contexto literário fornece a chave (30.31; 31.8) e nos informa que o destruidor é a Assíria. Não é de estranhar que Isaías pudesse prometer livramento das mãos da Assíria quando já havia prometido destruição nas mãos daquela nação. Em sua presente forma, o livro é totalmente coerente: confiança nas nações, destruição; confiança em Deus, livramento.⁹²³

Nesse cenário, pois, a sugestão de G.A. Smith faz bom sentido: essa mensagem é em resposta à consciência de arrependimento que começou quando tornou-se evidente que Senaqueribe intentava atacar a cidade a despeito do pagamento de tributo.⁹²⁴

923. A divisão entre as mensagens de destruição e livramento é apenas o resultado da análise crítica do livro.

924. Ao mesmo tempo, deve-se dizer uma vez mais que o arranjo dos materiais nos capítulos 28–33 é mais lógico do que cronológico.

1. destruidor (...) traidor, como já se observou, mais provavelmente se refere à Assíria. Como os anais reais demonstram, a Assíria nutria profundo orgulho em sua capacidade de destruir alguém que tivesse a temeridade de se lhe opor. Em prova do que digo, ela não tinha escrúpulos de quebrar acordos que não lhe fossem de alguma vantajosos, passando todo o tempo a castigar com grande severidade quem ousasse quebrar os acordos feitos com ela.⁹²⁵

Não é difícil imaginar como os povos menores, sob os calcanhares da Assíria, cresceram seus dentes e ansiaram pelo dia quando ela tivesse suas costas fustigadas. Aqui Isaías declara, como em 10.12-19,24,25; 14.24-27; 30.30-33; e 31.8,9, que esse dia não está muito distante, quando destruição e traição sobreviriam à Assíria com juros.

Quando você tiver terminado de destruir reitera um dos temas do capítulo 14: o poder humano nunca é absoluto. Por mais esmagadora que uma Assíria, ou Babilônia, ou Roma, ou Alemanha, ou Rússia, ou Estados Unidos, seja em sua época, virá outro dia quando esse poder declinará. A nação sábia usará seu poder de uma forma tal que, quando chegar o inevitável, seus sucessores se inclinarão para o uso da generosidade em próprio favor.

2. em ti esperamos expressa uma dramática reviravolta das atitudes expressas nos capítulos 29 e 30. Ali Deus instigou seu povo a depositar sua confiança nele, porém eles se recusavam a atender (30.15,31-6). Em vez disso, recorreram ao Egito, certos de que, se não agissem rapidamente em seu próprio favor, toda a esperança estaria perdida. A palavra de Deus era que, se escolhessem percorrer essa avenida, seu livramento final seria apenas protelado para muito mais tarde, pois eventualmente teriam que se converter a ele (30.18,19; 32.14,15). Aqui isso aconteceu.

A afirmação pode ser entendida ou como um registro histórico, ou como uma conclusão teológica. Se for um registro histórico, como Smith sugere, a referência é à atitude disciplinar do povo (como simbolizada por Ezequias, 37.14-20) quando compreendeu que somente o Senhor se

925. Cf. *ARAB*, II:127,129,135,136,141,145, etc. É possível que "trair" seja usado aqui em razão de Senaqueribe aceitar o tributo de Ezequias (2Rs 18.13-16), mas nem assim se retirou de Jerusalém.

põe entre eles e Senaqueribe. Se isso for exato, então a conversão a Deus era apenas em parte, como o futuro o demonstraria. Não obstante, teria sido suficiente mostrar a exatidão da mensagem de Isaías de que Deus é o único em quem se pode confiar.

Em contrapartida, é possível que o surgimento dessas idéias aqui expressas não dependesse tanto de uma mudança real dos acontecimentos, pois é um reflexo de uma conclusão teológica. Isto é, a tese apresentada é esta: sempre que o povo reconhece a realeza de Deus e se converte a ele com fé, virão em seguida restauração e reconstrução. Essa análise corresponde ao desenvolvimento geral do segmento: capítulos 28 e 29, a loucura dos líderes; capítulos 30 e 31, os resultados de seguir os líderes; capítulos 32 e 33, os resultados de seguir a Deus. Daí, enquanto poderia ter havido uma conversão a Deus nesse tempo, a ocorrência dessa passagem, nesse ponto, provavelmente não seja totalmente dependente desse acontecimento.⁹²⁶

Sê tu nossa força (lit. “braço”) **de manhã** ilustra o homem poderoso que, no momento do ataque, caracteristicamente pela manhã, desnuda seu braço em defesa de seu povo.⁹²⁷ E assim forma paralelo com “[sê] nossa salvação no tempo de angústia”.

3. ao atroar de vozes se refere ao trovão, que os antigos costumavam pensar ser a voz de Deus.⁹²⁸ Ele só precisa falar, e toda a situação será dramaticamente alterada.

sua exaltação é uma *crux interpretum* ante o fato de que o paralelismo pareceria demandar um sinônimo para “atroar”, enquanto *rmm* só significa “ser alto”. Por certo que o “erguer” de Deus é, às vezes, associado ao desbarato de seus inimigos (como aqui em 33.10), mas ele está com o verbo *qûm*, “levantar”.⁹²⁹ E assim se tem proposto várias alternativas.⁹³⁰

926. Cf. Salmos 25.3,5,21; 27.14; 37.9,34; 39.8 (Ing. 7); 52.11 (Ing. 9); 69.7 (Ing. 6).

927. Cf. 51.9; 52.10; 53.1; 63.5.

928. Ver 30.30; 1 Samuel 2.10; 7.10; Jó 37.4,5; 40.9; Salmos 18.14 (Ing. 13); 29.3; 77.19 (Ing. 18); 104.7. Cf. também Daniel 10.6; Apocalipse 1.10; *UT*, 51:7:29-40; *ANET*, p. 135.

929. Ver Números 10.35; Salmo 68.2 (Ing. 1).

930. Por exemplo, ver *BHS*, *rimmāîkâ*. “seu clamor”; Driver, *JTS* 2 (1951) 268, *dmm*, “estrondo”, do acadiano (assim também *IQIs**); seguramente, alguém teria que considerar também algum derivativo de *r'm*, “tovejar”.

Em qualquer caso, o ponto é claro: por que confiar nas nações e não em Deus, quando só basta uma simples manifestação de seu poder para dispersá-los como à palha.

4. Quando Deus se afasta das nações, seu despojo será deixado para trás, onde será desnudado como os gafanhotos desnudam uma lavoura (cf. 2Rs 7.3-16 para um evento desse tipo). O hebraico não deixa claro se o despojo será reunido “como alguém apanha gafanhotos [mortos]” ou “como gafanhotos o ajuntam”. Como Delitzsch ressalta, o contexto favorece o último.

5,6. Essa introdução sumariante (vs. 1-6) termina com a nota sobre a exaltação de Deus. Ele é o único que é verdadeiramente enaltecido – não os oficiais hebreus; não o Egito; não a Assíria. Não importa quais sejam a pompa e circunstância, não passam de homens. Se deve haver estabilidade, livramento e verdadeira compreensão, terão de vir daquele que em si mesmo não é contingente ao mundo passageiro (cf. 1Jo 2.17). Nenhum outro pode nem mesmo dizer o que é justo ou certo; muito menos estabelecer isso. Mas a pessoa que está disposta a admitir que seu destino está em outra mão (o significado prático de “o temor do Senhor”) pode experimentar tudo isso, pois tal pessoa, está em contato com a Fonte de tudo quanto existe.

(b) O Senhor é o nosso Rei (33.7-24)

(i) *Agora eu me erguerei (33.7-16)*

7 *Eis que seus heróis gritam de fora;
os enviados de paz choram amargamente.*

8 *As estradas estão desoladas;
os transeuntes cessaram de passar.
A aliança é quebrada;
as testemunhas⁹³¹ são desprezadas;
a humanidade não é levada em conta.*

9 *A terra geme e lamenta.
O Libano se envergonha e decai.
O Sarom é como o deserto,*

931. Lendo 'ēḏīm com 1QIs^a; MT tem 'ārīm, “cidades”.

- enquanto o Basã e o Carmelo sacudiram suas folhas.*
- 10 *Agora eu me erguerei, diz⁹³² o SENHOR.*
Agora serei exaltado,⁹³³
agora serei elevado.
- 11 *Vocês concebem palha;*
dão à luz restolho.
Seu fôlego é fogo que o consumirá.
- 12 *Os povos serão como a cal ardente;*
como espinhos cortados, serão lançados ao fogo.
- 13 *Ouçam,⁹³⁴ ó distantes, o que tenho feito.*
Conheçam meu poder, vocês que estão perto.
- 14 *Os pecadores em Sião estão terrificados;*
o tremor se apodera dos ímpios.
Quem dentre nós⁹³⁵ pode habitar com o fogo devorador?
Quem dentre nós pode habitar em chamas eternas?
- 15 *Aquele que anda em retidão*
e fala o que é justo;
que rejeita o ganho da extorsão
e de suas mãos sacode a posse de um suborno;
que fecha seus ouvidos para não ouvir de homicídio
e fecha seus olhos para não ver o mal.
- 16 *Esse habitará nos lugares altos;*
a fortaleza dos penhascos será seu refúgio.
Seu pão será dado;
sua água, certa.

932. Young ressalta que o uso da vogal *pataḥ* em *yō'mar*, "diz", é bastante característico de Isaías, ocorrendo em 1.11,18; 33.10; 40.1,25; 41.21; 66.9.

933. *ērômām* parece ser uma forma abreviada do Hithpael (GKC, § 54c). IQIs^a reteve o *taw* pré-formativo.

934. A LXX e o IQIs^a têm os tempos futuros em vez dos imperativos, como os do MT, nessa linha e na seguinte. Os tempos futuros concordariam ligeiramente melhor com os versículos seguintes.

935. Delitzsch e Young respectivamente percebem *lānū*, lit. "para, por nós", nessa linha e na seguinte como um dativo ético, "quem, por nossa causa, pode habitar". Mas essa interpretação parece introduzir uma ênfase não natural para o que é uma questão francamente indifferente.

O escritor, tendo introduzido o tema de forma breve, nos versículos 1-6, agora passa a expandi-lo. Surgem duas subdivisões. A primeira abrange os versículos 7-16, que trata da necessidade (vs. 7-9) e da promessa divina de livramento (vs. 10-16). A segunda abrange os versículos 17-24, que pode ser novamente dividida em duas: os resultados do livramento divino (vs. 23,24) e uma conclusão um tanto enigmática, porém bastante clara (vs. 23,24). Como nos versículos 1-6, a ênfase recai sobre os resultados do reconhecimento de que unicamente Deus pode salvar.

Os versículos 7-9 descrevem uma situação em que toda a esperança está perdida. Os heróis não podem ajudar, tampouco podem os diplomatas. O destruidor não se conformará com seus acordos (cf. 33.1), mas vem para a destruição. Por isso todos lamentam, inclusive a própria terra.

Embora o texto não faça alusão específica a seu contexto histórico, por certo é mais lógico associá-lo com o tempo quando Senaqueribe aceitara o tributo que demandara para deixar Jerusalém sem ser molestada, e então segue em frente com seus planos de destruir a cidade. Num momento como esse, quando os embaixadores voltam de mãos vazias do acampamento de Senaqueribe, em Laquis, deplorando a traição dos assírios, teria se tornado sobejamente claro que não havia mais nada a fazer pelo esforço humano. Essa é a sorte do momento pelo qual Deus espera, e pelo qual ele *esperaria*. É somente quando tivermos exaurido nossos esforços é que, finalmente, seremos capazes de reconhecer que a mão de Deus está em ação e parar de reivindicar para nós o que é por direito dele.

7. Eis introduz o cenário que começa o novo segmento após a introdução.⁹³⁶

heróis provavelmente seja a melhor tradução de *'r'lm*, mas o significado é ainda sutil. A derivação mais freqüente é de “leão de Deus”; e assim ela se aplica, nesse contexto, aos valentes ou heróis.⁹³⁷ Outra

936. Kissane enfatiza um movimento semelhante em Salmos tais como 44,80,89.

937. Note 31.9. S. Schwantes, tomando *'r'l* como um nome próprio, conclui que essa expressão aqui se refere a uma guarda real, que tomou seu nome de um guerreiro famoso (“A Historical Approach to the *'r'lm* of Isa. 33”, *AUSS* 3 [1965] 158-166). Cf. a Pedra Moabita, linha 12.

alternativa, porém, é fazê-lo referir-se a Ariel, aparentemente um nome para Jerusalém em 29.1, e vê-lo como uma frase usada para os habitantes de Jerusalém.⁹³⁸ Essa interpretação poderia ser correta, mas o contraste com *enviados* parece menos notável.

Para um exemplo semelhante (ou o mesmo?) de diplomatas em desespero, ver 36.22.

8. Como Smith e Young respectivamente notam, *estrada* é a palavra favorita de Isaías.⁹³⁹ Ao falar de livramento, essa é uma figura frequente, descrevendo a calma com que o povo de Deus viria para ele sem ser molestado. Aqui, contudo (como em Jz 5.6), as estradas estão desertas. Sem uma condição de paz, as caravanas, pesadamente carregadas, não ousariam prosseguir. O “transeunte do caminho”⁹⁴⁰ cessará sua jornada, visto que ele não sabe quando será pilhado.

A incerteza aumentaria ainda quando soubessem que a Assíria não respeitou os termos de seu tratado com Judá. As normas de guerra são por demais frágeis, porém dão alguma aparência de ordem a uma situação na qual se semeiam todas as sementes do caos. Se essas normas básicas não são mantidas, nada mais resta senão brutalidade.⁹⁴¹

testemunhas é uma emenda proposta por Duhm e agora confirmada por IQIs^a. Embora “cidades”, no MT, não seja impossível, a idéia de desprezar ou rejeitar as testemunhas da aliança é um paralelo muito mais provável para a quebra da aliança.⁹⁴² As consoantes das duas pala-

938. Assim Scott e Kissane, por exemplo. Em ambos os casos, a questão permanece, a saber, se um simples plural, *-im*, está em pauta, em vez do MT *-ām*, “deles”. As versões são de pouca ajuda, visto que todas elas variam amplamente (LXX tem “temor”, *yr'* [?]), enquanto o Targum tem “ver”, *r'h*).

939. Ver 7.3; 11.16; 19.23; 40.3; 49.11; 59.7; 62.10. Cf. também 35.8.

940. Note como o composto inglês, “caminhante”, se assemelha ao hebraico.

941. Indubitavelmente, Senaqueribe justificou sua ação com base em que Ezequias quebrara primeiro sua aliança de vassalagem. Se de fato Senaqueribe aceitasse o tributo e voltasse para casa (cf. B. Childs, *Crisis*; R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*), uma passagem como essa seria quase ininteligível. Além do mais, é pedir demais que se espere que Senaqueribe permita que o líder da revolta adquira seu passaporte. Ver adiante sobre os capítulos 36 e 37, bem como a seção sobre o antecedente histórico na Introdução.

942. Embora a desconsideração da humanidade seja uma interrupção lógica da quebra da aliança, D. Hillers tem proposto que o acadiano *unussu*, “imposto da terra”, era o significado original de *'nš*, não “humanidade”, nesse caso. Esse imposto seria uma das condições impostas ao vassalo (“A Hebrew Cognate of *unussu/unt* in Is. 33.8”, *HTR* 64 [1971] 257-259).

to. Assim seria com a Assíria e posteriormente com a Babilônia.⁹⁴⁶ Para toda sua pompa e glória, cada colapso virá com grande subitaneidade.

Os versículos 13-16 relatam o impacto da aparição de Deus no mundo, mas especialmente em Judá. Quando contemplarem o poder de Deus exibido na Assíria, haverá terror entre os judeus que têm sido pouco mais crentes que os assírios. Como se deu com seus antepassados ao pé do Sinai, perguntam se algum mortal pode viver na presença de tão grande intensidade. Isaías responde que o que está em pauta não é a mortalidade, mas a pureza ética. Pois a pureza de Deus, eticamente, não será destruição, mas refúgio.

13. Mais cedo ou mais tarde, alguém ouviria da grandeza de Deus. Mas é necessário falar dos que estão mais próximos (por outra razão além das poéticas)? O versículo seguinte indicaria isso, como faz a vida. A intimidade cria desdém. Quão freqüentemente a paixão e a devoção de alguém que acaba de ouvir sobre Cristo envergonha alguns de nós que temos aprendido dele durante anos. Por isso era necessário que os judeus, pelo menos, reconhecessem a operação dele como qualquer outra pessoa.

14. O resultado do reconhecimento era, e será, o terror. Não equivale dizer que todas as pessoas seriam terrificadas a confiar em Deus. Mas equivale dizer que, a menos que uma pessoa chegue a algum ponto de reconhecer pessoalmente a absoluta unicidade de Deus, é bem provável que venha a desvalorizar sua graça, e é bem provável que seu compromisso, na melhor das hipóteses, seja mínimo.

Isso foi o que aconteceu em Judá. Chegaram a não reconhecer a Deus. Eram *pecadores*, não mais mirando exclusivamente a meta de Deus; eram os que contaminavam a terra vivendo de maneira incoerente com o caráter de Deus (24.5).⁹⁴⁷ Como resultado, quando o fogo de Deus se revelasse contra a Assíria, também tremeriam, tendo consciência de serem incapazes de suportar aquele feroz abraço, como seus inimigos o foram. Tal reconhecimento é o princípio da esperança para a comunidade cren-

946. Cf. 27.10; 29.5; 30.27-33; 31.8,9.

947. Clements sugere que a situação descrita é pós-exílica, quando as dissensões surgiram entre os vários grupos judaicos. Mas isso, dificilmente, é necessário. Como os capítulos 28 e 29 deixam bem claro, havia em Sião um grande número de "pecadores" em 701 a.C., de acordo com a perspectiva de Isaías.

te. Não basta que os assírios reconheçam a grandeza de Deus. Muito mais importante é que Sião a reconheça. Pois se há um fogo em Sião (31.9), seus habitantes devem estar prontos a habitar no meio desse fogo.

habitar comunica a idéia de que o habitante não é o anfitrião, mas o hóspede. O ambiente, pois, não é o lugar nativo de alguém. Mas o estrangeiro pode morar num lugar onde se sinta protegido e alvo de cuidado. O resultado será: O que dizer se tiver que suportar um ambiente tão hostil como o fogo interminável?⁹⁴⁸

Os que disputam dizendo que *eterno* não pressupõe duração no tocante à qualidade, provavelmente estejam certos. Esse fogo de Deus não é algo passageiro; ele é de sua própria essência. Não há esperança de que depois de um tempo a chama se desvaneça; ele é chama – destrói o que nós, seres humanos, agora somos.

O versículo 15 oferece a resposta à pergunta expressa no versículo 14. Embora os que conhecem a Bíblia talvez a vejam como algo familiar e profetizadora (os Salmos 15 e 24 são muito semelhantes), na verdade é uma resposta muito estranha. Que tipo de mudança um ser humano deve experimentar vivendo com Deus? Não é uma mudança de essência, mas uma mudança de caráter. Isto é, o que finalmente nos separa de Deus não é nossa essência (finita para infinita, etc.), mas nosso caráter (profano para santo). Essa é a verdade que os hebreus descobriram no Sinai (ver comentários sobre o cap. 6). Se temos que habitar com Deus, como seus convivas, temos de partilhar o seu caráter.

Os elementos desse caráter são escritos em três dísticos. O primeiro descreve o estilo geral de vida:⁹⁴⁹ uma manifestação em vida e palavra do que é justo e direito. O segundo e o terceiro ampliam esse elemento, deixando claro que nenhuma retidão pessoal o fará. Proíbe-se o ganho efetuado mediante opressão e suborno, como é a conspiração em qualquer ato que prejudique ou mate alguém. (Fechar os olhos e os ouvidos não significa ignorar o mal social, mas recusar a tomar parte em tais conspirações.) Como todos os profetas, Isaías abomina a religião que pressupõe que atos cúlticos previnem a necessidade de mudança radical

948. Sobre Deus como fogo, ver Deuteronômio 4.24; 9.3; Hebreus 12.29.

949. Os plurais talvez indiquem um ponto de vista mais abstrato e geral para esse dístico.

em nosso comportamento em relação a outras pessoas (1.10-17; 58.5-7; cf. Jr 7.10; Ez 23.37-39; Os 4.1-4; Am 5.21-24; Ml 3.5; etc.).

Mas equivale dizer que é possível viver uma vida justa com o fim de merecer a união com Deus? Claro que não, pois isso seria confundir o produto com o método, confusão essa em que o judaísmo estava para cair. Romanos 7 é o grito desse tipo de bom judeu. Ver a bondade do caráter de Deus era uma coisa; mas alcançá-la por meio dos próprios esforços é bem diferente. Ter comunhão com Deus só é possível como resultado da graça de Deus, fato esse que o AT e o NT ensinam. Mas essa verdade tem suas próprias ciladas, como o Protestantismo o tem demonstrado com frequência. Tem-se apresentado sugestão de que, visto que a comunhão é por meio da graça, então a retidão efetuada não é atingível. Uma passagem como essa mostra a mentira dessa posição. O alvo é sempre o mesmo: conformidade com o caráter de Deus. A revelação da graça de Deus em Cristo não mudou o alvo. Tem-nos mostrado, porém, que iríamos alcançar o alvo da maneira errada.

16. A pessoa que tem feito do caráter de Deus o alvo de sua vida habita com Deus nos lugares altos. O que isso significa na prática é que as circunstâncias não têm mais o domínio final sobre tal pessoa.⁹⁵⁰ Agora Deus integrou a personalidade (ele oferece *šālôm*, “paz, integridade”) a essas pessoas de uma maneira tal que se torna possível ter serenidade em circunstâncias desesperadoras.

Além do mais, tal pessoa tem em Deus uma fonte de provisão em cada necessidade. Pão e água simbolizam as necessidades mais básicas da vida humana. Muitas pessoas, hoje, bem como nos dias de Isaías, necessitam de algo mais básico do que comida e bebida. São espiritualmente famélicas porque têm vivido tentando satisfazer as próprias necessidades sem compreender que Deus já providenciou refúgio e subsistência para todo aquele que se apropria da graça.⁹⁵¹

950. Morar nas alturas, ou na casa do Senhor (Sl 23.6; 27.4), talvez tenha uma referência ao templo, porém restringir seu significado ao templo tornaria aquelas referências superficiais e banais.

951. Note a ênfase sobre segurança em Deus: 4.6; 26.1; 31.5; 32.17,18; 54.13,14.

(ii) O Rei em sua beleza (33.17-24)

- 17 *Seus olhos verão um Rei em sua beleza;
você contemplará uma terra distante.*
- 18 *Seu coração meditará no terror:
Onde está o escriba?
Onde está o que pesa?
Onde está aquele que conta as torres?*
- 19 *Nunca mais você verá um povo feroz,⁹⁵²
um povo de lábios profundos – ininteligíveis,⁹⁵³
uma língua zombeteira não compreensível.*
- 20 *Olhe para Sião, cidade de nossas celebrações.
Seus olhos serão Jerusalém,
habitação sem tumulto,
uma tenda irremovível;
suas estacas nunca serão arrancadas,
e nenhuma de suas cordas se arrebentará.*
- 21 *Aliás, ali o SENHOR nos será poderoso;
um lugar de rios e correntes amplas.⁹⁵⁴
Nenhum barco a remo⁹⁵⁵ transitará por ele,
nem qualquer navio poderoso transitará por ele.*
- 22 *Porque o SENHOR é o nosso Juiz;
o SENHOR é o nosso Legislador.
O SENHOR é o nosso Rei;
ele nos salvará.*
- 23 *Suas cordas são abandonadas;
seu mastro não é sólido;*

952. MT *nó'áz* é um hapax legomenon de *y'z*, aparentemente significa “arrogante” ou “bárbaro”. Rashi propõe *ló'ēz*, “ininteligível”, que ocorre somente no Salmo 114.1 (cf. BHS).

953. “ininteligível” é lit. “de ouvir”, heb. *miss^emōa'*; o *min* aqui é tomado como privativo, “longe de”. Ver GKC, §§ 119v-y.

954. Não há conjunção entre “correntes” e “rios”; talvez porque as duas palavras são quase sinônimas.

955. *sayit* ocorre somente aqui, mas é evidentemente um derivativo de *sūt*, que significa “remo”. Um “navio a remos” poderia ser um navio de batalha. Note o navio “poderoso”. Se Deus é poderoso, nada que seja poderoso impõe ameaça.

*seu estandarte⁹⁵⁶ não está armado.
Então se dividirá o despojo com abundância;
e até os coxos levarão despojo.*

**24 Nenhum habitante dirá: Estou enfermo.
Os que vivem nele terão seu pecado perdoado.**

Os versículos 17-24 detalham os resultados que emanam da admisão de desamparo e da conversão a Deus. Nunca mais haverá dependência de uma liderança falsa e covarde. Então o verdadeiro rei se manifestará e será honrado como tal. Nessa relação haverá aquela segurança que foi buscada de tantas outras formas. Enfim, essa é a pergunta que cada pessoa enfrentará: Quem é o rei?. É a humanidade e, em particular, eu mesmo? Se a resposta é sim, o resultado só pode ser uma profunda insegurança, pois nenhum de nós é o ponto final. Mas se descobrimos Um que é o ponto final e nos é fidedigno, então podemos viver em segurança, não importa o que aconteça. Esse é o quadro aqui.

O quadro parece misturar o histórico e o escatológico, bem como o físico e o espiritual. De um lado, o livramento das mãos de Senaqueribe parece estar em pauta (vs. 18,19), contudo o quadro nos versículos 20-22 não é meramente de um livramento histórico. Como prova do que digo, “rei”, no versículo 17, poderia ser uma referência a Ezequias, contudo o cenário global deixa claro que não estamos falando de nenhum mero rei humano. Além do mais, como o versículo 24 deixa explícito, os verdadeiros benefícios do reino de Deus são espirituais. No mundo meramente físico não existe permanência; todas as coisas terminam em decadência. Num mundo do espírito, porém, onde o pecado é genuinamente perdoado (lit. “afastado”), não existe mera estabilidade, mas avanço de glória em glória (2Co 3.18).

17. Um Rei em sua beleza não se refere a algum monarca humano em especial. Vários fatores deixam isso claro. O principal deles é a afirmação, no versículo 22, de que o Senhor é rei. Equiparar alguém como Ezequias, que não passa de um simples ser humano, com Deus é

956. Kissane inclusive nutre dúvida se um navio está em pauta, visto que em outros lugares do livro *nēs* se refere a “estandarte”, e não “vela”. Não obstante, a idéia de “estandarte de batalha” não é impossível em um navio, ou, como Delitzsch sugere, uma figura poderia ter aparecido na própria vela. A LXX e o Targum têm “vela”.

vituperar toda a postura de Isaías. Ele tem demonstrado mais e mais ser uma loucura pôr líderes de moral falível no lugar de Deus. Não é provável que ele agora reverta essa postura (cf. caps. 38 e 39). Além do mais, a ausência de um artigo definido em “rei” pressupõe que está em pauta um ser ideal, como no Salmo 45, onde o Messias está em vista. Essa visão é reforçada pela descrição da esfera régia como uma *terra distante*.⁹⁵⁷

Esse dificilmente seria o domínio circunscrito a Ezequias, mesmo que seja expresso hiperbolicamente. Ao contrário, o profeta está usando o futuro livramento das mãos de Senaqueribe para falar de um dia em que um livramento genuíno e final terá se concretizado.⁹⁵⁸

18,19. Naquele dia vindouro, o povo de Deus olhará retrospectivamente em atitude meditativa para o horror que conheceu pessoalmente. Tipicamente, quando nos encontramos numa situação especialmente desesperadora, o tempo parece renitente, principalmente se parece interminável. Mas o tempo passa e de repente nos encontramos a olhar retrospectivamente com ar de surpresa para o que parecia infundável. E assim será para os judeus, diz o profeta. Os escribas e responsáveis pela pesagem que estiverem pesando e registrando o tributo terão desaparecido juntamente com os que contavam o número de torres (talvez para ajudar a determinar a quantia do tributo).⁹⁵⁹ Nunca mais se ouve sua linguagem estranha e ininteligível quando tagarelavam uns com os outros, deleitando-se na humilhação dos que eram forçados a pagar o tributo.⁹⁶⁰ O que parecia ser tão permanente no tempo terá findado, e sua passagem será uma fonte de admiração.

20-22. Em vez de ver os suseranos assírios, os judeus verão Jerusalém segura e protegida, em razão da relação com seu verdadeiro rei.

957. Kissane sugere que a referência é à extensão plena do território prometido à linhagem davidica. Ver também 26.15; Gênesis 13.14,15; Salmo 72.8; Miquéias 5.4; Zacarias 9.10.

958. Note que enquanto Calvino crê que o rei mencionado seja Ezequias, ele o vê sendo descrito como a figura de Cristo. Para uma breve discussão de argumentos ulteriores em favor da interpretação messiânica, ver Young.

959. A idéia de contar torres não é mencionada em outra parte da Escritura, por isso têm-se proposto outras alternativas: “cofres do tesouro” (Driver, *JSS* 13 [1968] 53); “cativos” (Kissane); “cobradores de impostos” (Duhm). Porém nada existe intrinsecamente plausível sobre a idéia de contar torres, nem como parte do acordo, nem como parte do reconhecimento do cerco futuro.

960. Cf. 28.11; 36.11; Jeremias 5.15; Ezequiel 3.5.

cidade de nossas celebrações se refere a Jerusalém como o lugar designado para reunião com Deus. Em última análise, essa é a significação da cidade. Não é importante se ela é a cidade real de Davi. A questão não é se ela é a cidade do templo. O que importa é que ali Deus pode encontrar os seres humanos face a face.⁹⁶¹ Quando essa função ficasse indistinta ou fosse perdida, Jerusalém se tornaria simplesmente mais uma cidade.⁹⁶²

uma tenda irremovível parece, à primeira vista, uma figura estranha para a permanência. Talvez houvesse dois fatores na escolha que os profetas faziam das imagens. Uma poderia ter sido a idéia do tabernáculo no deserto. O tabernáculo era o lugar onde Deus estava, o lugar onde ele podia ser encontrado. Durante a peregrinação do povo hebreu, o tabernáculo – e em um único sentido, Deus – estava continuamente se mudando com o povo. Agora Deus não mais se mudaria. No último dia, ele viria para um repouso permanente.

O outro aspecto da imagem da tenda está também na disparidade de algo designado para mobilidade nunca se mudar. O viajante realmente chega ao lar quando se pode dizer que ele nunca mais montará sua tenda. Assim, aqui, os peregrinos terão encontrado o vale fértil onde podem fincar suas tendas numa base permanente. Nesta vida, todos vivemos em tendas, e feliz é a pessoa que compreende isso. Mas um dia virá quando as tendas serão fíncadas para sempre (Hb 11.9,10).⁹⁶³

21. Em vez de retoma os negativos do versículo 20. O sentido é “não nos mudaremos; em vez disso, Deus nos defenderá”. A Assíria é realmente poderosa (*'addîr*; cf. 10.34)? Deus é ainda muito mais poderoso, como se provaria no caso de Senaqueribe.

Onde Deus está, aí está a segurança. Jerusalém não possuía grandes rios para ajudar em sua defesa, como a Babilônia ou Nínive. Melhor é ter Deus. Com ele se tem todos os benefícios de um grande rio sem nenhuma de suas suscetibilidades. Pois embora um rio propicie travessia de um lado para outro, também provê uma via excelente para um

961. O tabernáculo era a “tenda de reunião”. Young observa oportunamente que Isaías não era contra as assembléias, mas somente contra as assembléias banais (1.14).

962. Em nenhuma parte Isaías sugere que Jerusalém seria inviolável apesar de sua condição espiritual.

963. Com Deus, um tabernáculo é melhor do que uma fortaleza (Calvino).

ataque naval combinado. Com Deus não é assim. Pois ele não é uma coisa, e sim uma pessoa, e uma pessoa cujo poder só é excedido por sua fidelidade.⁹⁶⁴

22. Essa confiança em Deus é expressa em três designações aplicadas a ele. O *kî* inicial, “porque”, expressa a relação causal entre o caráter divino e os efeitos citados nos versículos anteriores. Visto ser Deus o *Juiz* de Israel (no sentido do livro de Juizes), ele será seu companheiro e defensor. Visto ser seu *Legislador*, ele será mais que justo em seus tratos com ele [Israel]. Visto ser seu *Rei* pela aliança, ele o libertará. Este é o momento culminante em todo o segmento (caps. 28–33). Em todas as suas partes, o resultado tem sido: podemos confiar que Deus nos salvará? Aqui, contudo, a alternativa é expressa pelo povo por intermédio do profeta: “Sim, ele é o nosso Rei e somente ele nos salvará”.

Não obstante, a significação desse versículo vai além de ser ele simplesmente um clímax aos capítulos 28–33. Como já se observou, uma das questões mais sérias nos capítulos 7–35 é se o povo hebreu permitirá que Deus seja o seu rei ou se negará essa realeza depositando confiança na segurança das nações vizinhas. De muitas formas, o único tema recorrente dos capítulos 13–33 é a soberania de Deus sobre as nações da raça humana. Daí, essa afirmação vem como uma pedra de toque a esse movimento todo.

A maioria dos comentaristas modernos considera o versículo 23a como uma interpolação oriunda de algum oráculo, como aquele contra Tiro, no capítulo 23, e inserido aqui em razão das referências a navios no versículo 21. Sem negar a dificuldade para se interpretar a afirmação, parece demais exigir que se acredite que um redator não só tomou o versículo de um contexto de sentido claro e o colocou num contexto de sentido obscuro, como também, ao proceder assim, o colocou no lugar errado (depois do v. 22, em vez do v. 21).

Se a afirmação é original nesse lugar, há duas interpretações alternativas. A mais antiga afirma que ela se refere à Assíria: ela é um navio

⁹⁶⁴ Os que tentam fazer uma relação firme demais entre as imagens, aqui, têm que enfrentar dificuldades. Deus é um lugar? Os navios singram em Deus? Em contrapartida, é errado pedir que a poesia se adapte aos mesmos cânones da lógica como se dá com a prosa? A poesia, antes de tudo, atua no nível emocional.

desguarnecido, pronto para ser pilhado pelo povo de Deus. Esse ponto de vista tem a seu favor que ele conserva a continuidade do quadro anterior, do Israel vitorioso. Em contrapartida, há ao menos dois pontos contra essa interpretação: (1) não existe nenhum vestígio no cenário para a troca, na referência, dos pronomes na segunda pessoa de Judá para a Assíria; (2) o pronome é feminino, em concordância com “Judá” ou “terra”, mas não Assíria (sempre masculino, “povo”).

A outra alternativa é tomar Judá como sujeito. Essa tem a desvantagem oposta à primeira: Judá, tendo sido retratado como vitorioso, é agora retratado como desguarnecido. Entretanto, o aparecimento de *ʾāz* no versículo 23b pressupõe um contraste agora/então. Se esse é o caso, então o versículo 23a se torna mais ininteligível: como no capítulo 4, assim aqui ele está dizendo que suas promessas para o futuro não brotam da negação das presentes e sérias condições. “Não se equivoquem”, diz ele, “nosso futuro glorioso, nosso triunfo sobre nossos inimigos, não se deve porque somos algum navio poderoso como o que já mencionei há pouco (v. 21). Somos um casco de navio dentro de um redemoinho. Nossa esperança está em um Rei que cura a enfermidade e perdoa o pecado”.

Se essa interpretação é correta, então os dois versículos funcionam como uma conclusão clara (como oposta a uma ideológica) ao segmento. É a mesma técnica que aparece em 3.16–4.1 e em outras partes. Essa interpretação não dilui automaticamente todas as dificuldades. Oferece, porém, uma possibilidade viável.

A ênfase final sobre o perdão da iniquidade lembra 4.3,4 e tem uma importância considerável. Vai direto ao ponto, a saber, que a necessidade de Judá é mais profunda do que a carência por livramento da opressão. Finalmente, diz Isaías, nosso problema consiste em uma relação com Deus interrompida em virtude do pecado.⁹⁶⁵ Sendo esse o caso, apenas a derrota dos inimigos e a restauração da terra não farão isso. O alvo final é um povo perdoado vivendo uma vida em consonância com o caráter de Deus.

⁹⁶⁵ Como no capítulo 53, perdão do pecado e cura de enfermidade estão relacionados. Não equivale dizer que toda enfermidade pode estar relacionada a pecados específicos cometidos pela pessoa enferma. Mas tampouco podemos dizer que não exista nenhuma relação entre os dois.

4. CONFIANÇA EM DEUS OU NAS NAÇÕES: RESULTADOS (34.1–35.10)

a. O DESERTO (34.1-17)

(1) Juízo sobre as nações (34.1-4)

1 *Aproximem-se, ó nações, para ouvir;
dêem ouvidos, vocês povos.*⁹⁶⁶

*Que a terra e sua plenitude ouçam;
o mundo e tudo o que dele emana.*

2 *Porque a ira do SENHOR está sobre todo seu exército.
Ele os devotou, entregando-os à matança.*⁹⁶⁷

3 *Seus mortos serão lançados fora,
e de seus cadáveres subirá o mau cheiro;
os montes serão dissolvidos com o sangue.*

4 *Todo o exército do céu apodrecerá,*⁹⁶⁸
*e os céus serão enrolados como um rolo;
todo seu exército cairá como uma folha cai de uma videira
ou os figos*⁹⁶⁹ *verdes de uma figueira.*

Os capítulos 34–35 apresentam um notável contraste entre uma terra produtiva convertida em deserto (cap. 34) e um deserto se convertendo em jardim (cap. 35). Como tais, eles caminham para o encerramento da coleção de ensinamentos relativos às nações e à soberania de Deus sobre elas (caps. 13–35). Quando tudo está dito e feito, o profeta diz que os resultados são claros e bastante simples. A humanidade arrogante e importante a seus próprios olhos não pode manter-se diante de Deus. Em nossa tentativa de sermos independentes dele e de construir o reino do

966. O *lamed* em “povos” é usado para especificar o sujeito do imperativo (GKC, § 119ss; Williams, *Syntax*, § 273).

967. Note a sucessão do *m*'s final (no hebraico) em todo o versículo e no próximo.

968. Há alguma dúvida sobre o texto dessa primeira frase, visto que a LXX não o tem, e I QIs* tem “Os vales serão fendidos e todo o exército do céu, arrebatado(?)” (cf. Mq 1.4). Em contrapartida, tem-se sugerido que “exército do céu” deve ser substituído por “colinas” para imprimir melhor paralelo a montes no versículo 3 (Skinner, Kaiser, *BHS*).

969. Driver (JSS 13 [1968] 54) ressalta que *nôbelet* significa “figos não maduros” na Mishna hebraica. Esse significado se adequa melhor ao contexto do que “uma queda” (AV).

Homem sobre a terra, pecamos, e a palavra é a mesma para todos: “A alma que pecar morrerá” (Ez 18.4,20). Num sentido real, pecar equivale a alguém perder a vida nas mãos de Deus como um sacrifício (34.6,7).

Em contrapartida, os que rejeitam os regalos desta terra com suas tentações para seguir seus próprios caminhos, os que decidem esperar em Deus, depositam a si mesmos nas mãos dele, ainda que estejam num deserto, descobrirão uma estrada que conduz a uma glória que não procede de si mesmo. Ao contrário, é algo que é compartilhado livremente por Alguém a quem pertence essa glória. Alinhar-se com as nações da terra equivale escolher um deserto; confiar em Deus é escolher um jardim.

No mínimo desde o tempo de Ewald, alguns têm afirmado que o capítulo 34 era dependente de Jeremias (ver especialmente Jr 46.10; 49.9-16; 50.35-38; 51.43). Além do mais, um estudioso essencialmente conservador como Delitzsch reconheceu que a linguagem dos dois capítulos revelava mais afinidade com os capítulos 40–66 do que com 1–39. Finalmente, C. C. Torrey propôs que os dois capítulos originalmente formavam a introdução aos capítulos 40–66.⁹⁷⁰ Embora esse ponto de vista não tenha granjeado aceitação absoluta, ele ainda está em vigor (cf. Wildberger). Outros sugerem datas ainda posteriores.⁹⁷¹ O fato de 1QIs^a mostrar uma lacuna entre os capítulos 33 e 34 tem ocasionado a sugestão de que a redação final de Isaías veio a público em dois volumes, imperfeitamente paralelos em estrutura, e que os capítulos 34 e 35 formam a introdução ao segundo volume de uma forma semelhante à forma como os capítulos 1–5 introduzem o primeiro volume.⁹⁷² Não obstante, como E. J. Young ressaltou, o mesmo caso pode ser feito para a dependência de Jeremias em Isaías.⁹⁷³ Se isso fosse procedente, então as demonstrações de afinidade entre a linguagem dos capítulos 34 e 35 e a dos 40–66 teriam, na verdade, efeitos de longo alcance. Um dos argumentos mais sérios contra uma data anterior a 587 para o capítulo 34 – a referência a Edom – será discutido adiante. Em qualquer caso, os capítulos seguem os capítulos 13–33 sobre bases estruturais. De uma

970. C. C. Torrey, *The Second Isaiah* (Nova York: Scribner's, 1928).

971. J. Morgenstern, *HUCA* 37 (1966) 1–28; Kaiser.

972. Ver especialmente W. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls. for the Bible* (Oxford: Oxford University, 1964).

973. Young, “Isaiah 34 and Its Position in the Prophecy”, *WTJ* 37 (1964) 93–114.

forma semelhante aos capítulos 24–27, eles insistem na sabedoria de confiar em Deus e na loucura de confiar nas nações. Nisso eles formam o clímax para todo o segmento. Ver mais na seção sobre estrutura na Introdução.⁹⁷⁴

O poderoso poema em 34.1-17 descreve os efeitos da ira de Deus sobre as nações. Nos versículos 1-4, retrata-se a natureza universal do juízo. Nem mesmo os próprios céus escaparão. Então os versículos 5-8 detalham a declaração, aplicando-a a Edom, em boa parte como se fez a Moabe em 25.10-12. A linguagem aqui é de sacrifício, lembrando ao leitor que, a menos que alguém forneça um sacrifício por nossos pecados, temos de nos tornar esse sacrifício. Finalmente, como o NT deixa claro, somente o próprio Deus é quem pode oferecer por todos nós esse sacrifício (Rm 5.5-10; mas cf. já Is 53).

Os versículos 9-17 continuam se dirigindo a Edom como a nação típica, descrevendo a terra como que deixada totalmente desolada, por nada mais habitada senão pela vida agreste do deserto. Esse é o fim de toda ganância humana por abundância: morte e desolação. Se a linguagem é severa e áspera aqui, isso se deve à seriedade do pecado. A rebelião do mundo inteiro contra Deus não é uma questão de abrir um pouco a torneira, nem seus efeitos são insignificantes.

1. De uma maneira que faz lembrar 1.2, o profeta conclama o mundo inteiro a fazer uma roda e ouvir o juízo pronunciado. No entanto, não significa que esse seja um chamado para ser testemunha, mas um chamado para ser sentenciado.⁹⁷⁵ Como já se observou, esse pronunciamento às nações retrocede ao capítulo 13, onde os oráculos de juízo começaram a ser pronunciados, mas também ao capítulo 7, onde Acáz foi desafiado a não confiar nas nações. Onde começa o papel de servo? Começa na presunção do mundo de que a pompa e poder humanos são a base para todo cumprimento? Vezes e mais vezes a resposta tem sido não! Tudo isso se acha sob maldição. O papel de servo começa no abandono dessa presunção e a compreensão de que somente Deus é o objeto digno de confiança. Qualquer outro caminho vai dar num deserto.

974. Ver J. Muilenburg, "The Literary Character of Isa. 34", *JBL* 59 (1940) 339-365, para uma análise detalhada do capítulo.

975. De maneira um tanto semelhante em 41.1 e 45.20, as nações também são convocadas. Entretanto, ali é para que seu caso seja apresentado. Aqui o caso já está decidido.

a terra (...) e tudo o que dela emana lembra 6.3, porém ainda mais o Salmo 25.1, onde se vê claramente que a “plenitude” da terra é sua população. Parece provável que o mesmo se dá aqui, de modo que “tudo o que dela emana” se refere à humanidade.

2. O pronunciamento é o da ira divina sobre as nações. Nenhuma causa é especificada, mas a afirmação de *hērem*, ou devotamento à destruição, teria sido suficiente para qualquer ouvinte, especialmente qualquer hebreu. Essa é a idéia de que os despojos de guerra pertenciam a nenhum vencedor humano, mas devem pertencer totalmente a Deus. Tipicamente, isso significa que os despojos devem ser completamente destruídos para evitar qualquer apropriação humana indébita.⁹⁷⁶ No cenário hebraico, ao menos duas implicações são significativas: os despojos são dedicados a Deus para mostrar que Deus somente é vencedor na batalha (Jericó); quando uma nação deliberadamente bloqueia o fluxo do amor divino pelo mundo, ela se vê nas mãos de Deus (Amaleque). Pertenceremos a Deus, quer voluntária, quer involuntariamente. E assim, o anúncio de *hērem* aqui provavelmente envolve ambas as implicações: a ofensa final das nações é contra Deus e tão-somente ele será vencedor; a ira de Deus é contra elas, em virtude da recusa de aceitarem seu Senhorio.

3. À vergonha da derrota e do morticínio adiciona-se a exibição dos mortos. Não só para o mundo antigo, mas igualmente para o moderno, há algo especialmente horripilante e revoltante em relação a cadáver putrefato. Talvez seja a terrível indignidade de algo que há pouco se podia pensar ou sonhar. Ou talvez um lembrete forte demais de nossa deterioração iminente. Seja como for, há em nós um forte instinto de quereremos dispor dos mortos depressa. Quando não agimos assim, ou é em razão da necessidade de tantos corpos, ou como um ato específico de menosprezo. Aqui uma vez mais, como em 14.21 e 18.6, o desdém das nações adquire alguma sorte de dignidade à parte de Deus que finalmente terá efeito oposto.⁹⁷⁷

976. Cf. 11.15; Josué 6.21; 1 Samuel 15.3. Que o conceito não era meramente hebreu, demonstra-se em seu surgimento na Pedra Moabita, linhas 14-17. Cf. *THAT*, 1:635-39; *TWOT*, 1:324-25.

977. Cf. também Joel 2.10; Amós 4.10; Ezequiel 39.17; Apocalipse 19.17,18.

os montes serão dissolvidos com o sangue é uma figura que é impossível explicar literalmente. A idéia geral é que os rios de sangue que fluirão das encostas serão como a água da chuva que dissolve o solo transformando-o em lama e levando-o. Mas o que é aqui salientado é o impacto cósmico do juízo, como o versículo deixa ainda mais claro. Se os montes se dissolvem ou as estrelas se deterioram não é o elemento mais importante aqui, mas que todo o cosmos está debaixo da mão do único Deus a quem tudo tem de se harmonizar.⁹⁷⁸

4. o exército do céu seria uma referência não só às estrelas físicas, mas também ao panteão dos deuses o qual as estrelas representavam na mente dos ouvintes antigos.⁹⁷⁹ Portanto, Deus julgaria não só as nações, mas também seus patronos celestiais. Ele lançaria abaixo as nações e também suas gigantescas autoprojeções no universo. Uma vez mais, é de somenos importância se literalmente as estrelas cairão no dia do juízo de Deus; a questão é que mesmo as estrelas misteriosas e imutáveis, os supostos mantenedores da perpetuidade do universo, estão nas mãos do Deus de Jerusalém.⁹⁸⁰

(2) Juízo sobre Edom, tipo das nações (34.5-17)

(a) Edom, um sacrificio (34.5-8)

5 Quando minha espada estiver embriagada⁹⁸¹ nos céus,
eis que sobre Edom recairá,
sobre meu povo devotado, para juízo.

6 A espada do SENHOR está cheia de sangue,
engordurada⁹⁸² com gordura,

978. Como prova do que digo, os que conhecem a Deus não precisam temer se os montes se dissolverão (Sl 46.3,4 [Ing. 2,3]).

979. Ver 2 Reis 17.16; 21.3,5; 23.4,5.

980. Cf. Sl 51.6; Salmo 102.26-28 (Ing. 25-27); Mateus 24.29; Apocalipse 6.13,14.

981. IQIs^a tem *tr'h*, "será visto", em vez de *rwth*, "embriagado". Driver (JSS 13 [1968] 55) crê que o MT é incrível. Assim é se tomado literalmente demais, mas cf. Deuteronômio 32.41-43 para uma figura semelhante. BHS emenda "minha espada" a "a espada do Senhor", e "meu povo devotado" a "seu povo devotado". Mas não existe nenhum manuscrito real que corrobore tais mudanças.

982. *huddasná*, "engordurado", é evidentemente um Hithpael passivo no qual o *t* do performativo assimilou ao *dalet* do radical. Cf. GKC, § 54h e Levítico 13.55,56; Deuteronômio 24.4.

*o sangue de cordeiros e de bodes,
a gordura de rins de carneiros.
Pois o Senhor tem um sacrifício em Bozra,
e uma grande matança na terra de Edom.*

*7 Os bois⁹⁸³ selvagens descirão com eles,
e os touros e bezeros.
Sua terra será embriagada com sangue,
e seu pó será enriquecido com gordura.*

*8 Pois o SENHOR tem um dia de vingança,
um ano de retribuições para a controvérsia⁹⁸⁴ de Sião.*

Depois da introdução geral aos versículos 1-4, o profeta agora se move para um exemplo concreto de seu tópico.⁹⁸⁵ Essa é a razão pela qual essa passagem não é incluída na seção de oráculos contra as nações (caps. 13–33): ela não está falando de Edom propriamente dito, mas daquela nação e seu destino como representantes de todas as nações e seus destinos.⁹⁸⁶

Por que Edom será usado dessa maneira? A resposta é que em todo o AT, de Gênesis (25.23) a Malaquias (1.2,3), Edom é tratado como a antítese de Israel. Mais do que os amalequitas, Edom é notado por tentar bloquear o que Deus estava fazendo pelo mundo em sua auto-revelação a Israel (Nm 20.14-21). Daí Edom ser típico daquelas nações que insistiram em seus próprios caminhos em oposição aos de Deus. Daí Isaías dizer: “Vocês podem escolher o caminho de Edom ou o caminho de Deus, porém estes são os resultados”.

Sem dúvida, a antipatia israelita por Edom aumentou ainda mais quando os edomitas colaboraram com os babilônios e os encorajaram

983. *rē'ēmim*, “bois selvagens (?)”, não é totalmente certo. Jó 39.9 indica que é um animal selvagem, enquanto Deuteronômio 33.17 e Salmos 22.22 (Ing. 21) e 92.11 (Ing. 10) indicam ser provido de chifres.

984. *rîḥ*, “controvérsia”, tem ocasionado uma série de sugestões. Delitzsch o toma como um verbo “contender com”, enquanto Driver (*JSS* 13 [1968] 55) o toma como um substantivo, porém o traduz “adversário”. *BHS* (seguindo Torrey) pontua novamente para formar *rāḥ* (“campeão”). Não obstante, não há razão suficiente para mudar o MT.

985. Esse uso de exemplo para insistir sobre um ponto geral é uma característica freqüente do livro (3.16–4.1; 5.1-7; 14.4-21; 20.1-6; 30.6,7).

986. E assim a maioria dos comentaristas. Ver também M. Pope, “Is. 34 in relation to Is. 35 and 40–66”, *JBL* 71 (1952) 243.

na destruição de Jerusalém em 587 a.C. (Ob 11-14; Ez 35.1-15). Isso levou muitos comentaristas a presumirem que esse poema tivesse sido escrito depois dessa data. Inclusive Kissane, a fim de reter Isaías como autor, se vê obrigado a remover todas as referências a Edom. Entretanto, atos heróicos como esse não são necessários. Pois já nos anos 700 e seguintes o sentimento contra Edom era bem forte (2Cr 21.8-10; 25.11; 28.17; Jl 4.19 [Ing. 3.19]; Am 1.11,12).

Os versículos 5-8 descrevem um aspecto do destino de Edom e do mundo – um sacrifício a Deus. A linguagem desses versículos é amedrontante em virtude de seu tom francamente sangrento. Não obstante, ao menos três coisas precisam ser mantidas em mente quando se interpreta a passagem: (1) não havia normas de guerra e o escritor desejava que Deus equilibrasse os pratos da balança, dando às nações o que deram a Judá (v. 8); (2) os gostos ocidentais não são os melhores do mundo. Comparada a alguns dos materiais ugaríticos, a linguagem é restrita, pois não há júbilo divino na matança indiscriminada;⁹⁸⁷ (3) a vida é uma dádiva, não um direito, e sua continuidade finalmente depende de uma relação apropriada com um Ser cuja natureza é para nós como o fogo é para a palha. Ou se faz alguma provisão em prol de todos nós que temos recusado essa relação apropriada, ou o resultado é destruição – não descarregado por um rancoroso Senhor Papão, mas como o efeito lógico de nossa situação (ver o comentário sobre 30.6,7).

5. Quando reflete o uso temporal de *kî* em vez do causal, o que faz pouco sentido aqui. “Quando” reflete a transição dos céus no versículo 4 para a terra nos versículos 5-17.

embriagada nos céus é seguramente não a expressão de um decreto divino relativo a Edom (Calvino, Young). Isso é especialmente verdade à luz do fato de que o verbo denota “cheio” ou “saciado”. A figura consiste em que, quando a espada divina tiver feito tudo o que tiver que fazer ao exército celestial, o panteão dos deuses nacionais, então ela recairá sobre as próprias nações como representadas por Edom.

povo devotado, como no versículo 2, se refere ao fato de que Deus os reivindicou exclusivamente para si. Recusaram devotar-se-lhe voluntariamente, por isso agora farão isso involuntariamente. Esse é o

987. Note a sede de sangue nos Anais V AB B (ANET, p. 136).

resultado que cada ser humano deve encarar: pertencemos a Deus e lhe pertenceremos; depende de nós como lhe pertenceremos.

6,7. A destruição das nações é concebida como um sacrifício.⁹⁸⁸ Este não passa de um artifício literário coincidente, ou existe uma relação mais profunda? Minha opinião é que é a última hipótese. O AT deixa claro que o pecado é uma questão de vida e morte. Mesmo o pecado cometido inconscientemente deve ser expiado por uma morte sacrificial (Lv 4.1-12; etc.; cf. também Lv 17.11; Ez 33.10-16). Daí, num sentido real, todo pecado deve terminar em sacrifício, seja do pecador ou de um substituto do pecador. É essa verdade que Isaías 53 compreende. A salvação que é proclamada e prometida nos capítulos 49–52 só é possível porque Outro foi sacrificado. A tragédia de um Edom, pois, é que seu sacrifício é desnecessário. Se as nações do mundo aprenderiam os caminhos de Deus (2.1-4), aprenderiam que ele já ofereceu o sacrifício por meio do qual poderiam ser perdoadas.

Bozra provavelmente deva ser identificada com a Buseirah moderna, localizada cerca de quarenta e quatro quilômetros a sudeste do extremo inferior do mar Morto. Seu uso sinônimo, quer aqui ou em 63.1, pressupõe que ela era a principal cidade de Edom (cf. também Gn 36.33; Jr 49.13,22). A passagem no capítulo 63 é significativa em virtude de sua ênfase, como aqui, de que somente Deus conquistaria as nações. Ninguém pode fazer nada senão sentir que a derrota de Senaqueribe era uma evidência dessa verdade. Os edomitas deste mundo eventualmente caem diante de Deus, seja qual for o grau de instrumentalidade humana.

bois selvagens (...) touros e bezerros provavelmente seja uma referência aos líderes da nação que cairão com o povo comum. Ninguém será poupado. O globo terrestre será como a terra ao redor de um altar: ensopada de sangue e enriquecida com gordura. Como todas as figuras nesse capítulo, se forem interpretadas hiperliteralmente, o ponto se perde. O ponto não é tentar encontrar um tempo, ou visualizar um, quando o povo de Edom tiver sido, ou for, morto de uma forma esmagadora. O ponto é que a pompa e orgulho humanos que se exaltam contra Deus não conduzem ao bem-estar, à *shalom*, mas à destruição quando nos despedaçaremos contra sua santidade inalterável.

⁹⁸⁸ Para outras referências à matança como sacrifício, ver 25.6; 30.32; Jeremias 46.10; 51.40; Ezequiel 39.17; Sofonias 1.7-9.

8. Mas não é meramente a rebelião das nações contra Deus que evoca sua ira contra elas. É também o fato de que têm atacado seu povo. Por isso não é só sua soberania que é posta em dúvida, mas também sua capacidade de manter as promessas. Pode ele defender o desamparado, ou eles abandonariam sua esperança nele e fariam qualquer mudança possível em seu próprio benefício?

A palavra de Isaías é a mesma de outros lugares: Deus agirá, os inimigos serão destruídos e, embora seu tempo não seja o nosso, ele tem um (12.1-6; 40.27-31; 62.1-5). O uso de *dia* e *ano* expressa essa idéia de um tempo definido de ação. Naquele dia, a justiça será decisiva na controvérsia.

(b) Edom, uma desolação (34.9-17)

9 *Seus mananciais se converterão em piche,
e seu pó, em enxofre;
sua terra se converterá em piche ardente.*

10 *Nem de noite, nem de dia se apagará;
sua fumaça sobe para sempre.
De geração em geração, ela será um ermo;
por uma eternidade de eternidades ninguém passará por ela.*

11 *O pelicano e o ouriço a possuirão;
e a coruja e o corvo habitarão nela.
Ele estenderá sobre ela o cordel do caos
e o prumo da destruição.⁹⁸⁹*

12 *Seus nobres – nenhum deles será chamado rei;
todos os seus príncipes estão perto do fim.*

13 *Seus palácios produzirão espinheiros,
suas fortalezas, urtigas e cardos.
Virão a ser refúgio de chacais,
e uma morada⁹⁹⁰ de avestruzes.⁹⁹¹*

989. *tōhū*, “caos”, e *bōhū*, “destruição”, aparecem em Gênesis 1.2 como “sem forma e vazia”.

990. *hāšîr* significa “erva verde” em todos os lugares exceto, talvez, em 35.7 (onde é também paralelo com *nēwēh*, “refúgio”). A LXX tem *aulē*, “átrio”, geralmente traduzido por *hāšēr*, que também significa “morada” (BDB).

991. Embora as versões antigas sejam unânimes em traduzir *baṭ ya’aná* por “avestruz”,

- 14 *Animais uivantes se reunirão aos chacais,
e o sátiro clamará ao seu companheiro.
Também a ave noturna descansará ali
e achará para si um lugar de repouso.*
- 15 *Ali a coruja se aninha e põe seus ovos;
ela os choca⁹⁹² e ajunta seus filhotes a sua sombra.⁹⁹³
Ali também se ajuntarão os abutres,
cada um com seu companheiro.*
- 16 *Busquem no livro do SENHOR e leiam.
Nem sequer um desses faltará.
nenhum companheiro faltará.
Pois a boca do SENHOR⁹⁹⁴ o ordena,
e seu Espírito o ajunta.*
- 17 *Ele é aquele que lhes lança a sorte,
e sua mão lhas tem repartido.
Eles a possuirão para sempre;
por todas as gerações habitarão nela.*

Na linguagem mais veemente que lhe foi possível, Isaias pinta o futuro não só da terra de Edom, mas também do mundo inteiro que crê poder achar satisfação à parte de Deus. O povo veio a ser um sacrifício (vs. 5-8) e a terra é reduzida a lixo vulcânico. Para aqueles dentre nós que vivem a era nuclear, esses quadros são vívidos demais. Temos o poder de reduzir um mundo tão belo a um deserto radioativo. Se isso ocorresse, não seria porque um Deus rancoroso decidiu aplicar-nos seu castigo, mas porque nos tornamos tão insistentes em dominar o mundo que, se pensarmos em reduzi-lo a um monte de cinzas, cremos que o

continua havendo alguma dúvida sobre a exatidão dessa tradução. Algumas das características podem aproximar-se mais às dos mochos (cf. AV).

992. *młt*, “escapular”, aplica-se à postura de ovos.

993. *BHS bēšeyhā* é uma emenda conjectural de Duhm, que propôs “empilhar” em vista da aceitação da tradução “lagarto”.

994. O MT tem “Porque a boca [ou, minha boca] o tem ordenado”. A LXX tem “Porque o Senhor lhes ordenou”; o Targum, “Porque por sua *memra* (presença) serão reunidos ali”; a Vulgata, “minha boca”; *IQIs^a*, “sua boca” (seguido por RSV, NEB, JPSV, NIV). Essa diversidade pressupõe que nenhum desses preserva a redação original. O texto consonantal da redação proposta aqui seria *kypyhwhhw’*. A sugestão de *ys* e *hs* faria uma corruptela acidental muito facilmente. Cf. *BHS*; Orlinsky, “studies, VI”, *HUCA* 25 (1954) 90.

faremos. Se existe algum pensamento que realce nossa incapacidade humana de tomar o lugar de Deus, ei-lo: o resultado final da incansável busca de conhecimento que primeiramente surgiu nas planícies da Mesopotâmia a 6 mil anos é a capacidade de destruir não só a nós mesmos, mas igualmente ao nosso sistema natural.

9,10. Em termos que nos lembram muito os aplicados a Sodoma e Gomorra (Gn 19.24-28; Dt 29.23; Sl 11.6; Jr 49.18; Ap 14.10,11), o profeta pinta a terra como um ermo perpétuo de piche e enxofre ardentes. O fato de Edom nunca ser especificado nessa seção do poema, embora esteja implícito,⁹⁹⁵ corrobora a impressão de que a referência é mais ampla do que a uma única nação.⁹⁹⁶

No versículo 10, a ênfase principal é sobre a perpetuidade da destruição. Cada linha começa com uma frase mais forte denotando infinitude. Calvino sabiamente nota que a intensidade da linguagem é usada para produzir uma impressão no coração dos humanos que são tão empedernidos que a linguagem clara os deixa imóveis. Com referência à seção prévia, pode-se notar que os fogos no altar do sacrifício, no templo, tinham de ser conservados continuamente queimando (Lv 6.13).

Os versículos 11-15 descrevem a condição despovoada da terra em termos que lembram 13.21,22 e 14.23. Não se deve concluir à luz dos mesmos que haja combinações casuais. Os capítulos 13 e 14 falam da Babilônia, o exemplo distante do orgulho humano. Esse capítulo fala de Edom como o exemplo próximo. Mas, em cada caso, a terra gloriosa se torna o lar não da humanidade triunfante, mas de animais imundos e do deserto misterioso. Uma vez mais, como na seção prévia, não se deve tomar as figuras literalmente demais. Obviamente, a terra de piche e enxofre ardentes dificilmente poderia oferecer um lar a animais de nenhuma espécie. Entretanto, o fato é que as evidências é que tem muita importância, e não o cumprimento absoluto e literal da imagem poética. Aqui o que se comprova por meio de ambas as figuras é inteiramente incoerente: quando a humanidade se torna o ponto supremo do mundo, ela destrói a si mesma e seu ambiente.

995. Os sufixos referindo-se a 'ereş e qđm são todos femininos.

996. Na literatura moderna, os resultados destrutivos do orgulho são vistos no reino de Cham em C. S. Lewis, *The Magician's Nephew* e na terra de Sauron em J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*.

11. A identificação exata das aves e animais mencionados no versículo, com exceção do corvo, permanece incerta. A primeira tem sido tradicionalmente identificada como um *pelicano*.⁹⁹⁷ Visto ser o pelicano uma ave aquática, parece estranho que ele seja associado ao deserto, e por essa razão tem-se sugerido “coruja”, e assim aparece na maioria das versões modernas.⁹⁹⁸ Não obstante, o hábito do pelicano de aninhar-se em lugares solitários poderia explicar como ele pôde aparecer aqui (cf. Sf 2.14; Sl 102.7 [Ing. 6]).

ourico tem substituído “abetouro” em várias versões modernas como uma tradução de *qippôd*.⁹⁹⁹ Não obstante, não existe concordância geral.

coruja é a tradução de *yansôp*. Caso se pretenda que o nome seja onomatopaico, como parece possível, então é indicada uma ave com um canto sinistro (NEB “piar como coruja”).¹⁰⁰⁰

o cordel do caos e o prumo de destruição há um tom irônico sobre eles. Normalmente, a linha e o fio de prumo seriam instrumentos de construção, não de destruição. Aqui, porém, Deus comparou as estruturas inclinadas e deformadas do mundo a sua justiça e decretou a demolição (1.21-24; 28.17; 2Rs 21.13; Lm 2.8; Am 7.7-9). Edom voltará ao caos do qual ele surgiu, ali permanecendo para sempre (Ml 1.4,5).

Os versículos 12 e 13 falam da derrocada dos palácios e fortalezas da terra. Gênesis 36.20-43 parece indicar que o clã e o governo eram uma fonte de orgulho em Edom. Se isso procede, então esses versículos relatam que tudo será destruído. Os palácios por meio dos quais os cortesãos se arrastavam serão lugar de encontro dos chacais, e as fortalezas nas quais os guerreiros desfilavam não serão nada mais que sarçais.

Seus nobres e a frase seguinte têm sido fonte de mistificação para os estudiosos. A gramática é estranha e o sentido não é claro. Procksch e Delitzsch deram vazão à idéia de que os nobres edomitas tipicamente

997. Cf. V. Holmgren, *Bird Walk Through the Bible* (Nova York: Seabury, 1972), pp. 68-73, para uma discussão completa da possível identificação. Cf. também G. R. Driver, “Birds in the OT”, PEQ 87 (1955) 5-20.

998. Holmgren considera que o marabu, um caçador de carniça, seria mais apropriado do que uma coruja. *qā’at* parece relacionar-se com o verbo *qā’â*, “regurgitar”.

999. *apd* significa “enrolar”, e isso se aplicaria bem ao ourico.

1000. Ver Driver, op. cit., p. 15.

elegiam (proclamavam) seu rei.¹⁰⁰¹ Não obstante, não existe evidência sólida em apoio de tal idéia. Mais recentemente, a tendência tem sido concordar com os que emendariam o texto.¹⁰⁰² Essa alternativa pode ser correta, porém Dahood apresentou uma sugestão (refletida na presente tradução) que pode tornar esse recurso desnecessário.¹⁰⁰³ Ele ressalta que *m^elûkâ* pode ser usado como o termo concreto “rei”, em vez do abstrato usual “reino”.¹⁰⁰⁴ Se esse é o caso, e o terceiro plural “chamaram” for tomado como um passivo virtual “ser chamado”, muito da dificuldade desaparece. Aliás, se *nobres* for removido do versículo, *principes* perde qualquer termo paralelo.

13. Seus castelos é um acusativo de especificação.¹⁰⁰⁵ A tradução literal é “Ela [isto é, a terra] sobe, seus castelos, espinheiros.” A construção especifica que não significa meramente que a terra sobe os espinheiros, mas em particular os lugares mais movimentados e mais importantes (cf. 32.14).

chacais e avestruzes também aparecem juntos em Jó 30.29 e Miquéias 1.8, onde seus gritos são comparados aos das carpideiras, figura certamente apropriada para esse cenário.

14. sátiro e ave noturna são interpretados por alguns como figuras demoníacas (RSV sátiro, bruxa noturna), e esse significado é possível.¹⁰⁰⁶ Não obstante, visto que os versículos precedentes e seguintes falam de animais comuns, parece preferível ficar com essa interpretação (como faz NEB e NIV, porém não JPSV).

1001. Cf. G. B. Gray, “Critical Discussion”, *ZAW* 31 (1911) 123-127.

1002. A LXX lê “Seus nobres não serão”, enquanto o Targum parafraseia “Os que dizem: Somos nobres.” Skinner lê *hômāqāh*, “seu muro”, e o acrescenta ao versículo 11 (cf. *BHS*). Kissane e Driver (*JTS* 37 [1938] 46) também acrescentam a palavra ao versículo anterior, porém Kissane lê “desolação” (*hār^ehâ*), enquanto Driver lê “círculo” (do acadiano *harru*) (NEB “fronteiras”). Kaiser segue Duhm ao sugerir que “nobres” pode ser a única palavra ora restante de uma linha que se perdeu.

1003. Ver *Bib* 47 (1966) 419.

1004. Cf. também 2 Samuel 12.26; Salmo 22.29 (Ing. 28); Jeremias 10.7; Ezequiel 16.13.

1005. Williams, *Syntax*, §§ 57,58.

1006. *sā'ir* é usado como um nome para um idolo (forma de bode?) em Levítico 17.7 e 2 Crônicas 11.15, e *lîlîṭ* é o nome aplicado a um feminino bem conhecido de um demônio noturno nos contos judaicos mais recentes (cf. Tobias 3.8; A. Rappoport, *Myth and Legend in Ancient Israel* [Nova York: KTAV, 1966], pp. 77-79). Driver, *PEQ* 91 (1959) 55-57, argumenta em prol de “que mama em cabrita” ou “rangido noturno”.

15. coruja é um tanto conjetural, mas é preferível ao alternativo “lagarto”, que é dependente do registro de Bochart de um nome árabe, *kiffaza*, para esse tipo de serpente.¹⁰⁰⁷ Juntamente com as tentativas de identificação, nem a incubação, nem a proteção dos filhotes sob a sombra da mãe se aplica a essa serpente.¹⁰⁰⁸

os abutres provavelmente, é ao milhano preto, uma ave especialmente gregária que se alimenta tanto de carniça quanto de carne fresca.

Os versículos 16,17 formam a conclusão não só a essa seção sobre os viajantes do deserto, mas a todo o poema. É assim por fazer com que a parte represente o todo. Se é procedente que Deus decretou que cada espécie de ave habitasse a cidade mundial, é também procedente que a destruição que precederia a seus habitantes seja também decretada. A tese do escritor é uma só: não há dúvida de que as condições sobre as quais ele estava falando se concretizarão; Deus é o soberano sobre todas as coisas, e o mundo que lhe é contrário está irrevogavelmente condenado.

no livro do SENHOR é problemático, visto que não fica claro a que livro o autor se refere.¹⁰⁰⁹ Há essencialmente quatro alternativas: (1) Isaías está convidando os leitores posteriores a compararem esse escrito com os fatos de seu próprio tempo, confiante de que tais fatos contêm a natureza inspirada de sua predição; (2) ele está relacionando essa profecia a uma anterior, e a referência é a 13.21,22; (3) o versículo 16a constitui uma interpolação pós-exílica que busca provar a inspiração da profecia; (4) essa é uma alusão literária ao “Livro do Destino” celestial. Infelizmente, todas apresentam dificuldades.

A primeira alternativa seria muito atraente se houvesse algo no texto que indicasse que ele foi endereçado a leitores futuros. Infelizmente, não existe nada do gênero. E assim deve-se presumir que a passagem é endereçada a leitores de seu próprio tempo.

A segunda alternativa é também atraente diante do fato de que esse capítulo e o 13, respectivamente, parecem dirigir-se ao mundo por meio

1007. Cf. Skinner.

1008. Holmgren, op. cit., pp. 71-72, sugere a biguatinga, uma ave de pescoço que se assemelha a serpente.

1009. A LXX soluciona o problema ao redigir no lugar “eles vêm pelo número”.

de um exemplo particular: aqui, Edom; e ali, Babilônia. Mas, além disso, não há nenhuma relação entre as duas passagens, e parece não haver razão lógica para apelar-se à primeira com o fim de autenticar a segunda.

A terceira proposta surge da tentativa de Kissane de reter a data pré-exílica para os versículos 1-15. Mas, se a referência é ao presente texto, então é tão provável o escritor pré-exílico fazer tal afirmação quanto um escritor pós-exílico faria. Mas o problema é o mesmo: o texto não se auto-autentica.

Isso leva à quarta alternativa. Parece ter existido entre os hebreus um conceito de que há no céu um livro do destino.¹⁰¹⁰ Daí o autor está assegurando ao leitor que tudo isso é infalível; está escrito no livro de Deus. A principal inconveniência é que o leitor ou ouvinte não pode consultar esse livro, apesar de convidado. A solução parece ser que o convite é meramente um artifício literário. Caso se possa admitir tal coisa, essa proposta parece apresentar pouca dificuldade.

Nem sequer um desses faltará está ausente no LQIs^a. Essa omissão poria a frase em consonância com o final do versículo 15, onde também aparece a frase “uma esposa, sua companheira”. Mas cada versículo produz bom sentido como está no MT.

Pois a boca do SENHOR parece ser o original, ainda que nem MT, nem qualquer das versões, o transmitiu corretamente. Em qualquer caso, parece claro que a boca é a de Deus. O paralelo *seu Espírito* (fôlego) serve para confirmar essa interpretação.¹⁰¹¹ O Soberano do universo ordenou essa desolação e a trará à concretização. Justamente como ele soberanamente designou que Canaã pertencesse a seu povo, Israel, assim ele repartiu o Edom deste mundo com as aves do deserto. Nenhuma nação ou povo é capaz de decidir seu destino sem levar em conta seu próprio comportamento. Ao contrário, por meio de seu comportamento é que granjeia um destino em consonância com o caráter imutável de Deus. E assim, novamente, Isaías pergunta: “Por que confiar nas nações?”. Não são senhoras nem de seu próprio destino. Ao contrário, pertencem ao Deus que, como proprietário da terra, pode usar um cor-

1010. Ver Salmos 40.8 (Ing. 7); 139.16; Malaquias 3.16; Daniel 7.10; Apocalipse 20.12.

1011. Em qualquer caso, parece improvável que “minha voz” seria uma referência a Isaías (Young). Ao mesmo tempo, Young está certo ao salientar que “a palavra” em si mesma não é eficaz. O espírito de Deus traria a palavra à realidade (SI 33.6).

del para dividi-los em lotes ao sabor de sua própria escolha” (cf. SI 16.6; Mq 2.5).

b. O JARDIM (35.1-10)

1 *O deserto e a terra árida se regozijarão;*¹⁰¹²
*o ermo se alegrará*¹⁰¹³ *e florescerá.*¹⁰¹⁴

2 *Como o açafração, certamente florescerá;*
*regozije-se com um grito altissonante de júbilo.*¹⁰¹⁵
A glória do Libano lhe será dada,
a honra do Carmelo e do Sarom.
Eles verão a glória do SENHOR,
e a honra de nosso Deus.

3 *Fortaleçam as mãos descaídas,*
e firmem os joelhos trementes;

4 *Digam aos de coração turbado:*
Sejam fortes, não temam.
Eis aqui o seu Deus.
*Ele vem com vingança, divina retribuição,*¹⁰¹⁶

1012. *y^lśusûm*, “se regozijarão”, tem um *m* adicional no fim. Young tenta transformá-lo em objeto, mas o resultado não faz sentido. Parece muito mais provável que o *n* de uma terminação arcaica *-ûn* assimilou o *m* seguinte (Delitzsch). Pode, também, não passar de uma ditografia daquele *m* seguinte.

1013. “regozijem-se”, um jussivo, ocorre como o segundo membro da frase paralela nos versículos 1 e 2, respectivamente, onde o primeiro membro tem um indicativo. Praticamente, todas as traduções nada fazem com a função jussiva, mas a tratam como um indicativo. É interessante observar que o Targum especifica que são os que voltam do ermo que se regozijarão. Se o capítulo foi escrito durante os tempos pós-exílicos, é estranho que o autor não fizesse a mesma coisa. A generalidade aponta para a autoria pré-exílica?

1014. Para os versículos 1b e 2a o MT tem “que o ermo se regozije, e ele florescerá como um açafração. Seguramente florescerá, etc.” O presente arranjo é seguido pela maioria das versões (RSV, CBAT, NEB, NIV), porque parece propiciar um arranjo métrico mais satisfatório.

1015. *gilaṭ*, “regozijante”, parece ser uma construção substantiva ocorrendo antes de uma conjunção, como em 33.6; 51.21; Ezequiel 26.10.

1016. A sintaxe da sentença é incômoda por não esclarecer se “vingança” ou “Deus” é o sujeito de *yāḥô*, “ele vem”. Não obstante, *hû*’ *yāḥô*, na linha seguinte, se refere claramente a Deus, e isso faz parecer que o primeiro também é. Nesse caso, “vingança” e “retribuição divina” podem ser consideradas como sendo acusativos de especificação. Entretanto, se Wernberg-Møller está certo, *yōsa’ākem* é um substantivo, e então as duas palavras têm a função de sujeito (“Two Different Passages in the OT [SI 12.9 e Is 35.4]”, *ZAW* 69 [1957] 69-73).

*ele vem para que vocês sejam salvos.*¹⁰¹⁷

5 *Então os olhos dos cegos se abrirão,
e os ouvidos dos surdos serão abertos.*

6 *Então o coxo saltará como um cervo,
e a língua dos mudos cantará.
Porque águas brotarão no deserto,
e correntes no ermo.*¹⁰¹⁸

7 *O solo ressequido se converterá em lagos,
e da terra sedenta fluirá água.
O refúgio dos chacais, seu lugar de repouso,¹⁰¹⁹
uma morada¹⁰²⁰ para canas e juncos.*

8 *Haverá ali uma estrada;*¹⁰²¹
*ela se chamará o Caminho da Santidade.
Nenhum impuro passará por ela.
É para aqueles que seguem o caminho.*¹⁰²²
Nenhum louco tropeçará [nele].

9 *Ali não haverá nenhum leão;
nem animal feroz se levantará contra ele,
eles não serão encontrados ali.*

1017. *yōša'ākem*, “que ele os salve”, é outro jussivo (cf. 35.1,2). Talvez o sentido aqui seja captado por um subjuntivo inglês.

1018. IQIs^a acrescenta *ylkw*, “eles irão”, depois de “correntes no ermo”, mas isso não parece necessário, nem é corroborado pelas versões antigas.

1019. *riḥšāh*, “seu [fem.] lugar de repouso”. Visto que um masculino plural de animais pode admitir sufixos femininos singulares, é possível que “o lugar de repouso deles” esteja em pauta, significando animais em geral. BHS sugere ler o final *ele*, em *rbšh*, como um substantivo feminino conclusivo (em vez de um sufixo possessivo), produzindo assim “um lugar de repouso”. IQIs^a não tem sufixo em *rbš*.

1020. *ḥašîr*, normalmente “relva”, porém traduzido por “morada” (de avestruzes) em 34.13. O paralelismo com *nēwē*, “refúgio”, é o mesmo aqui como ali e reclama a mesma tradução, exceto que “relva” vai muito bem com “canas e juncos”. A LXX parece abrigar o problema por substituir “um júbilo de pássaros” por “um refúgio de chacais”, enquanto o Targum segue o MT, porém tem “cresce” onde *ḥašîr* deve estar. A redação de IQIs^a sugeriu a Kissan- a possibilidade de “um leito de relva”.

1021. O MT tem “uma estrada e um caminho”, porém “e um caminho” é quase certamente uma ditografia com o próximo. IQIs^a não tem a duplicação.

1022. O MT pontua a linha fazendo-a ler “o imundo não andar nele, mas (e?) é para eles; o peregrino e os loucos não tropeçarão”. A presente pontuação segue BHS. A LXX tem “ali não haverá nenhum caminho imundo”. O Targum tem “o peregrino não cessará”. Nenhum desses parece ter uma reivindicação à originalidade melhor que o MT.

Os redimidos caminharão;

10 *os resgatados do SENHOR voltarão.*

Virão a Sião entre gritos,

alegria eterna em suas cabeças.

Experimentarão júbilo e alegria;

deles fugirá a tristeza e o gemido.

No que Skinner chama “um brilhante contraste”, esse capítulo se põe em confronto com o capítulo 34. Ali, a terra exuberante de Edom se converteu em deserto. Aqui, o deserto se transforma num jardim. Não se define qual deserto é transformado. Alguns presumem ser Judá, enquanto outros entendem referir-se ao deserto sírio que os exilados regressantes teriam que atravessar. É mais provável que não esteja em pauta nenhum lugar em particular. Antes, assim como Edom, no capítulo 34, representava as nações em geral, assim aqui o deserto representa o mundo em sua totalidade: físico, social e espiritual, o qual, tendo a arrogância humana destruído, Deus em sua graça pode fazer florescer. Enquanto a confiança nas nações resulta num deserto, a confiança em Deus resulta num jardim.

Vários estudos têm demonstrado uma considerável congruência entre as idéias e as fraseologias desse capítulo e as dos capítulos 40–66.¹⁰²³ Essa similaridade tem gerado uma grande porção de especulação relativa às origens do capítulo.¹⁰²⁴ Por mais que essas questões sejam

1023. Ver C. C. Torrey, *The Second Isaiah*; R. B. Y. Scott, “The Relation of Isaiah, Chapter 35, to Deutero-Isaiah”, *AJSL* 52 (1935/1936) 178-191; A. T. Olmstead, “II Isaiah and Isaiah, Chapter 35”, *AJSL* 53 (1936/1937) 251-253; J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah* (Londres: Epworth, 1967), pp. 292-294; W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*, pp. 247-255.

1024. A ampla concordância entre os estudiosos não conservadores atuais é que o capítulo 35 não é obra do “Primeiro Isaías” ou “Isaías de Jerusalém”. Isso é baseado na pressuposição de que o “Primeiro Isaías” não escreveu os capítulos 40–66 e que, visto que o capítulo 35 mostra numerosas similaridades com os capítulos 40–66, então ele não escreveu o capítulo 35. Não obstante, há pouca concordância além desse ponto. Torrey cria que os capítulos 34 e 35 foram escritos pelo “Segundo Isaías”, como uma introdução ao seu volume (cf. também Delitzsch). Duhm, em contrapartida, cria que o apocaliptismo dos dois capítulos reclamava uma data anterior a João Hircano (assim também Kaiser). Outros, crendo que os capítulos 34 e 35 revelam dependência dos capítulos 40–66, mais do que identidade, os consideram como tendo sido escritos por um redator pós-exílico que recebeu a influência dos capítulos 40–66 e desejava escrever uma conclusão aos escritos do “Primeiro Isaías” (assim Wildberger, Clements, entre outros). Indubitavelmente, as numerosas similaridades com os capítulos 40–66 são dignas de nota. Mas isso é como alguém esperaria, mesmo se o livro provém de uma

respondidas, permanece a questão da intenção do autor. Estaria ele falando sobre um regresso literal do exílio, um reino milenar, uma condição espiritual à qual essas afirmações contêm uma referência tipológica, etc.? Duas coisas podem ser ditas em resposta. Primeiro, como se tem observado com frequência sobre esse ponto, é impróprio tentar fazer a poesia adequar-se a um método totalmente cognitivo. A poesia fala para o lado afetivo da personalidade. Não equivale dizer que é de menos valor do que os materiais puramente cognitivos. Pode muito bem ser de mais valor em seu poder de formar nosso pensamento e motivar-nos à ação. Mas equivale dizer que qualquer tentativa de reduzir a imagem para simples afirmações literais é um método inapropriado de interpretação.

Segundo, é bem possível que o poema esteja se referindo a todas as alternativas mencionadas no parágrafo anterior. Daí, é possível que esteja falando sobre um regresso dos exilados da Babilônia, porém isso não é tudo. A linguagem é exaltada demais para isso. E assim ele fala também de um tempo quando o temor, a injustiça, a enfermidade e a morte acidental desapareceram, contudo, a linguagem contém muito da linguagem deste mundo. Como prova do que digo, ele fala de santidade, de purificação e de sabedoria, no entanto a salvação é expressa em termos amplamente físicos. E isso traz a lembrança de 1 João 3.2: "... e ainda não se manifestou o que haveremos de ser. Sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele". Assim aqui, não podemos dizer com absoluta certeza como tudo isso de fato se concretizará. Mas uma coisa sabemos: andar com Deus é andar em segurança, em bênção, em glória e em alegria. E se tais elementos são agora limitados, um dia virá quando serão tão ilimitados quanto ele é.

O poema se divide em três parágrafos. O primeiro, versículos 1-4, é introdutório no sentido em que faz a promessa do florescimento do deserto e oferece estímulo para o coração que desfalece. Os versículos 5-

única fonte, pois o tema do capítulo 35 é salvação, que é também o tema dos capítulos 40-66. Esse não era o tema primário dos capítulos 1-39 (embora certamente seja um elemento significativo). Ali o tema era "Em quem vocês confiam?". O capítulo 35 efetivamente conduz esse ensino a uma conclusão (há numerosas similaridades com os capítulos 7-33, bem como com os capítulos 40-66), e aponta para a esperança adiante para os que confiarão em Deus. E assim as conexões com os capítulos 40-66 poderiam ser vistas como um argumento em prol da autoria única, a menos que alguém já tenha concluído que Isaías de Jerusalém não podia ter escrito aqueles capítulos.

7 elaboram a promessa com a declaração de salvação. Usam-se duas figuras: a enfermidade sendo curada e a água borbotando no deserto. Os versículos 8-10 falam da estrada na qual o resgatado pode ter acesso a Deus. E assim há um efeito que se move do foco geral para o particular, sendo a jubilosa comunhão com Deus em Sião a promessa mais particular.

1. Com algo da mesma subitaneidade de 8.22,23 (Ing. 9.1), o quadro sofre uma reversão: no capítulo 34 Edom se transforma num deserto lúgubre dominado por animais impuros. De repente, porém, o deserto se apresenta como um lugar de regozijo, cheio de flores viçosas.¹⁰²⁵ Alguém simplesmente poderia perguntar o que acontecera. O autor mantém seus leitores em suspenso até que apresenta uma resposta parcial no versículo 2 e então uma mais completa no versículo 4. A resposta é Deus. Ele é o autor de toda alegria. Nós, seres humanos, continuamos crendo que podemos produzir nossa alegria pessoal. Contudo jamais poderemos. A alegria é sempre um subproduto da presença de Deus em nosso mundo. Quando nós, por meio de nossa falta de confiança, o deixamos de braços estendidos, o resultado é desolação. Somente quando nos volvemos para ele, reconhecendo a inutilidade de todos os demais socorros, é que podemos perceber sua vinda para nós (v. 4) e descobrimos a alegria se tornando completa com ele.

o **açafrão** é a tradução mais amplamente aceita hoje de *h^abaššālet*. Não obstante, esse significado está longe da certeza.¹⁰²⁶ Evidentemente, a intenção do autor é despertar a mente de alguém para as espécies de pequena flores que convertem o deserto num lugar de beleza, quase instantaneamente, depois de qualquer chuva substancial.

2. Por todo o livro está presente o tema da glória.¹⁰²⁷ Deus quer partilhar sua glória com sua criação, porém qualquer tentativa por parte das criaturas, de produzir a própria glória, terminará em desastre. Daí ser apropriado, nesse segmento (caps. 34 e 35), que é a somatória dos dois caminhos – Deus ou as nações –, em que esse tema deve aparecer. Se tributarmos a Deus toda glória, então ele nos dará a sua.

1025. Para outras referências ao deserto, ver 32.15-20; 41.18,19; 51.3; Salmo 107.33-38.

1026. NEB, “lírio(?)”; TEV, “flores”; Delitzsch, “narciso”. Não uma rosa genuína em qualquer caso. Cf. *IDB*, 11:294,295. Para uma fotografia do ermo em florescência, ver *Views of the Biblical World*, org. B. Mazar (Jerusalem: International Publishing, 1960), III:62.

1027. Trinta e sete ocorrências no livro. Note especialmente 3.8; 4.2,5; 6.3; 10.3,16; 11.10; 16.14; 17.3,4; 22.23; 40.5; 42.12; 48.11; 60.1,2,13; 66.18,19. Ver o comentário sobre 6.3.

Como já se observou em 29.17; 32.15; 33.9, o Líbano com seus cedros frondosos, e o monte Carmelo com a exuberante planície de Saron em seu sopé, eram símbolos de abundância. Ora, diz Isaías, se vocês querem entender a abundância das promessas de Deus, então terão que imaginar um deserto se convertendo numa daquelas regiões. Esse é o tipo de coisa que só Deus pode fazer, especialmente com o coração humano.

Eles verão não possui um antecedente claro. A LXX esclarece lendo “meu povo”, e o Targum apresenta similaridade com “a casa de Israel”. Delitzsch, ao contrário, crê que a referência é às assim chamadas regiões personificadas. Se o “eles” não fosse enfático, seria tentador entendê-lo como um passivo virtual: “a glória do Senhor será contemplada”. Entretanto, em vista da ênfase, Israel parece a referência mais provável. O povo de Deus, que há muito lhe tem solicitado que se revele, verá sua glória.

3,4. as mãos descaídas é uma figura para o desamparo induzido pelo medo. A expressão “lançar-se nas mãos de alguém” tem uma conotação um tanto semelhante, embora medo não seja tão proeminente ali.¹⁰²⁸ **joelhos trementes e coração turbado** são figuras semelhantes. Confrontadas com nações poderosas que usam seu poder tiranicamente, o que fará alguém senão curvar sua cabeça em consternada resignação?

A palavra de Deus, porém, como no capítulo 40 (especialmente vs. 9,10, mas cf. também 10.24-27), é uma palavra de estímulo. Deus é maior que as nações, e elas não podem continuar sua trajetória opressiva impunemente. Ele virá corrigir a balança e executar vingança contra o opressor.¹⁰²⁹ O povo de Israel hoje não daria graças a Deus, porém o fato é este: a identidade nacional de Israel é um resultado do Holocausto. Tem havido um notável reequilíbrio da balança do poder.

Ele vem é uma poderosa afirmação por toda a Escritura até chegar em Malaquias 3.1. Para o coração que clama: “Ele está longe demais, não posso alcançá-lo”, a resposta é: “Vocês não têm que alcançá-lo; ele vem a vocês”. Assim Deus continua vindo a nós ao longo dos milênios:

1028. Ver 13.7 e o respectivo comentário.

1029. Uma vez mais, as relações vão e voltam no livro. Cf. 43.4; 48.20; 49.24,25; 62.11; mas também 24.21-25.5 e 34.8.

8. Num contraste direto com 34.10, este versículo assevera que no país de Deus, em oposição ao do Homem, comunicação e viagem são fáceis.¹⁰³⁴ O pecado divide, porém a verdadeira santidade une.¹⁰³⁵ Essa não é uma santidade espúria que carrega suas realizações (66.3-5), mas a genuína semelhança com Deus que é o resultado de uma experiência de purificação como se deu com Isaías (cap. 6). Ali a purificação foi recebida somente por Isaías; mas nos últimos dias muitas das nações inteiras a receberão. Essa é a mesma coisa visualizada pelo capítulo 6: quando a nação pode, em grande parte, experimentar o que Isaías experimentou, o dilema dos capítulos 1-5 será resolvido – a nação realmente servirá às nações.

É para aqueles que seguem o caminho parece ser a tradução mais provável de uma frase difícil. Se essa é a interpretação correta, significa que o caminho é santo porque esse é o caráter dos que caminham por ele, não por causa de alguma qualidade intrínseca que ele tem em si mesmo.

Nenhum louco tropeçará tem sido entendido de duas formas diferentes. De um lado, considera-se que a estrada será tão suave que uma pessoa simplória poderia andar nela.¹⁰³⁶ Não obstante, a palavra traduzida por “louco” significa não meramente um indivíduo simplório, mas a pessoa moralmente perversa que intencionalmente decide opor-se à verdade de Deus.¹⁰³⁷ Daí o sentido ser o mesmo que “nenhum impuro passará por ele”. Portanto o arranjo é quiasmático: o “impuro” não percorrerá o caminho; é um caminho possuído pelos justos, os “loucos” não tropeçarão nele.¹⁰³⁸

O versículo 9 continua o contraste com o capítulo 34. Ali os animais selvagens apropriaram do que tinha sido do homem. Aqui, embora a estrada atravessasse exuberantes regiões regadas, onde se espera proliferar a vida selvagem, não existe nenhuma sorte de ferocidade. Nossas tentativas humanas de cuidar de nós mesmos só aumentam nossa inseguran-

1034. Para outras referências a “estrada”, ver 11.16; 19.23; 40.3; 43.19; 49.11; 62.10.

1035. Cf. também 30.21 e 33.8.

1036. Assim AV; também Young: “peregrinos, ainda que loucos, não tropeçarão.”

1037. *εὐιλ*; cf. Jó 5.3; Provérbios 1.7; etc.

1038. Calvino tenta achar uma forma intermediária por meio do dilema sugerindo que “loucos” descreve a condição do povo antes de sujeitar-se a ser guiado. Isso parece forçado.

ça, porém, depender de Deus equivale encontrar aquela segurança que não causa dano a ninguém.¹⁰³⁹

Ali não haverá é tomado por Duhm (cf. *BHS*) como uma glosa em “não (...) subirá nela”. Essa interpretação pode ser possível, se o MT não tiver pontuado corretamente. Como o MT o tem, “não se acharão”, é um paralelo apropriadamente autêntico para “os redimidos”.

redimidos é um termo muito significativo na segunda parte do livro: *gā'al* e seus derivativos ocorrem vinte e uma vezes, e *pāḏā* duas vezes. A ocorrência do conceito aqui tem sido usada como evidência de que os capítulos 34 e 35 foram escritos pelo Deutero-Isaías. Não obstante, esse não é necessariamente o caso. Redenção não é o foco central dos capítulos 1–39, mas, antes, juízo. Daí não surpreende que os termos só apareçam aqui e em 1.27 e 29.22 na primeira metade.¹⁰⁴⁰ Aparecem aqui porque o tema de juízo foi introduzido até o término e a promessa está em processo de desenvolvimento.

10. Esse versículo é citado em 51.11 e algumas vezes tomado como derivado daquele contexto. A observação, porém, revelará que ele se adequa melhor aqui onde funciona como clímax e conclusão lógica. O fim do caminho Santo é Sião, a cidade Santa. O resultado da proteção e provisão supernaturais, mas, acima de tudo, da redenção, é uma alegria que expulsará para sempre toda tristeza. Esse é o ápice da visão escatológica: o dia em que o povo de Deus puder sentir-se livre de seus próprios pecados e os pecados dos demais, quando puder entrar no lar de seu Deus e for plenamente restaurado a sua imagem, quando a luta pela longevidade para evitar a tristeza e a dor será extinta por se sentirem dominados pela alegria e júbilo.¹⁰⁴¹ Essa é a esperança da fé bíblica. Por certo que há prelibações nesta vida, prefigurações do que há de vir. Além do mais, há um sentido em que é verdade que a virtude é seu próprio galardão. Mas, se a fé for decepada de suas promessas escato-

1039. Cf. 11.6-9 e 65.25 para um conjunto de imagens usadas para descrever a segurança em Deus. Tudo indica que os leões eram muitíssimo comuns em Israel durante os tempos bíblicos. Como tais, teriam sido uma constante fonte de ansiedade para os fazendeiros e pastores (Jz 14.8; 1Sm 17.34; 1Rs 13.24-28; 20.36).

1040. Ambos os textos trazem *pāḏā*, como 35.10, e não *gā'al*, como 35.9 e posterior.

1041. Cf. Salmo 23.6: “Bondade e misericórdia certamente *me seguirão* todos os dias da minha vida.”

lógicas, o que resta senão uma concha vazia? Se Deus é absolutamente Deus, então podemos crer em todas as suas promessas (1Co 15.19).

Com esse versículo, o segmento compreendido pelos capítulos 13–35 alcança sua conclusão final. Os capítulos 7–12 formulam uma pergunta: “Deus é o Soberano das nações?”. Deus pode livrar de uma Assíria? Ou ele é apenas mais um entre os deuses, esperando ser devorado por um deus maior? Em suma, Deus é de fato confiável? Os capítulos 13–35 têm buscado responder esse questionamento em quatro seções principais: capítulos 13–23; 24–27; 28–33; 34–35. Na primeira, insere-se o senhorio de Deus sobre cada uma das nações. Na segunda, demonstra-se que Deus não é meramente o reator às nações, mas de fato ele é o soberano Ator no palco do mundo. Na terceira, demonstra-se a superioridade do conselho de Deus sobre a dos líderes meramente humanos. Finalmente, os dois últimos capítulos mostram os resultados finais dos dois cursos de ação, com o capítulo terminando exatamente no mesmo ponto que os capítulos 11–12, com a promessa de que Deus pode e quer redimir. Ele é digno de confiança. Entretanto, permanece a questão: isso é meramente uma abstração, ou pode vir a ser uma realidade concreta?. Acaz provara que as nações não são confiáveis. Mas, o que dizer de Deus? Sua fidedignidade pode ser demonstrada, ou apenas asseverada? Muito de suas promessas para um futuro distante pode ser admitido às cegas, ou um penhor de sua realidade pode ser experimentado agora? Isso é o que contêm os capítulos 36–39.

C. CONFIANÇA EM DEUS OU NA ASSÍRIA? (36.1–39.8)

1. A AMEAÇA ASSÍRIA (36.1–37.38)

a. O DESAFIO DE RABSAQUÉ (36.1–37.7)

(1) O ultimato (36.1-20)

1 No décimo quarto ano do rei Ezequias, Senaqueribe, rei da Assíria, subiu contra todas as cidades fortificadas de Judá e as capturou.

- 2 *Então o rei da Assíria enviou Rabsaqué¹ de Laquis a Jerusalém, ao rei Ezequias, com um exército imponente. Ele se deteve junto ao aqueduto do açude superior, junto à estrada do campo do lavandeiro.*
- 3 *Eliaquim, filho de Hilquia, que estava sobre a casa, e Sebna, o escrivão, e joá, filho de Asafe, o repórter, saíram ao seu encontro.*
- 4 *Rabsaqué lhes disse: Digam a Ezequias: Assim diz o grande rei, rei da Assíria: Que confiança é essa em que você se estriba?*
- 5 *Você² fala apenas uma palavra dos lábios, conselho e energia para a guerra. Ora, em que você confia para que se rebelo contra mim?*
- 6 *Eis que você confia neste bordão de cana quebrada, no Egito, o qual, se um homem apoiar-se nele, penetrará sua mão e a traspassará. Este é faraó, rei do Egito, para tantos quantos nele confiam.*
- 7 *E se você me disser: Confiamos em Deus, não é ele cujo lugares altos e altares Ezequias removeu, ele que disse: Eis que neste altar vocês adorarão?*
- 8 *Ora, faça uma barganha com meu senhor, o rei da Assíria, e eu lhe darei dois mil cavalos, se você for capaz de conseguir cavaleiros para eles.*
- 9 *Portanto, como você pode esquivar-se da face de³ um governador,⁴ dos menores dos servos de meu senhor, confiando no Egito para obter carros e cavaleiros?*

1. O MT, registrando somente o terceiro dos três oficiais mencionados em 2 Reis, é talvez o resultado de erro de um copista quando seus olhos resvalaram nos dois primeiros sujeitos do verbo. Mas Gray, *1 & 2 Kings*, OTL, ed. rev. (Filadélfia: Westminster, 1970), p. 677, sugere que o texto de Isaías é o mais original, visto que somente Rabsaqué fala. Ver adiante.

2. MT "Eu"; 1QIs^a "Você" (assim também 2Rs 18.20).

3. Kissane e Young sugerem que o significado de "esquivar-se da face de" é recusar a solicitação, e citam 1 Reis 2.16, 17,20; 2 Crônicas 6.42; Salmo 132.10. Delitzsch, contudo, entende a frase no sentido de "repelir", e cita Isaías 28.6. Kissane e Young têm a melhor parte do argumento.

4. BHS (segundo Duhm) recomenda a eliminação de "governador" como uma glosa em "servos". Essa eliminação certamente torna a redação menos áspera: "... a solicitação do menor dos servos de meu senhor (a si mesmo?)." Entretanto, é suspeito por essa mesma razão. A redação supostamente glosada do MT é tão mais difícil, que dificulta entender como

- 10 *Ora, porventura é sem o SENHOR que subi contra esta terra para destruí-la? O SENHOR me disse: Suba a esta terra e a destrua.*⁵
- 11 *Então Eliaquim, Sebna e Joá disseram a Rabsaqué: Fale a seus servos em aramaico, pois o entendemos. Não nos fale no idioma judaico aos ouvidos das pessoas que se encontram sobre os muros.*
- 12 *Então disse Rabsaqué: Porventura é para seu senhor e para você⁶ que meu senhor me enviou a falar estas palavras? Não dizem respeito aos homens que se assentam sobre os muros, que comerão esterco e beberão urina com vocês?*
- 13 *Então Rabsaqué se pôs em pé e bradou em alta voz no idioma judaico, e disse: Ouçam as palavras do grande rei, o rei da Assíria.*
- 14 *Assim diz o rei: Que Ezequias não os engane, porque ele não é capaz de livrá-los.*
- 15 *E que Ezequias não os leve a confiar no SENHOR, dizendo: O SENHOR certamente nos livrará; esta cidade não será dada nas mãos do rei da Assíria.*
- 16 *Não dêem ouvidos a Ezequias. Pois assim diz o rei da Assíria: Façam uma bênção comigo e saiam⁷ a mim, e cada um comerá de sua videira e figueira, e beberá de sua própria cisterna,*
- 17 *até que eu venha e os leve a uma terra como a sua terra, terra de trigo e vinho, terra de pão e vinhas.*
- 18 *[Cuidado] que Ezequias não os seduza, dizendo: O SENHOR nos livrará. Porventura algum dos deuses das nações livrou sua terra da mão do rei da Assíria?*

alguém alteraria uma redação fácil em prol da difícil. Além do mais, as versões são unânimes ao endossar “governador” (a LXX altera a segunda frase para “são escravos que confiam no Egito”).

5. Note que a LXX não tem a sentença final que contém a reivindicação de uma ordem direta de Deus. Outras versões corroboram o MT.

6. O uso do pronome singular, “seu líder”, “você”, talvez indique que Rabsaqué, com sua forma característica de falar diretamente, eliminou os outros dois diplomatas e está se dirigindo somente a Ezequias.

7. Em 1 Samuel 11.3 e Jeremias 21.9, “sair” parece ser um termo técnico para render-se.

19 *Onde estão os deuses de Hamate e Arpade? Onde estão os deuses de Sefarvaim – livraram eles Samaria de minha mão?*

20 *Qual de todos os deuses destas terras livrou sua terra de minha mão, para que o SENHOR livre Jerusalém de minha mão?*

Os capítulos 36–39 concluem a seção relativa à Assíria e à questão da confiança de que a presença daquelas nações possuiria as fronteiras de Judá. Demonstram que não é necessário que alguém renuncie a dependência de Deus e se volva para as potências humanas a fim de sobreviver. Dessa forma constituem um exemplo de vida fora das verdades ensinadas nos capítulos 13–35. As nações da humanidade estão debaixo da mão de Deus; ele é seu líder máximo, e aqueles que confiam nele realmente não precisam dobrar-se diante dessas nações.

A seção parece estar dividida em três segmentos: capítulos 36 e 37; 38; 39. Na primeira, Ezequias, reduzido ao desamparo diante da Assíria, se volve para Deus e acha alívio. Na segunda, Ezequias uma vez mais se vê desamparado, dessa vez diante da enfermidade. Ele mais uma vez se volve para Deus e é restaurado. No terceiro segmento, Ezequias tem a oportunidade de dar glória a Deus na presença da Babilônia, porém, em vez disso, ele se converte em presa da tentação para desfilar sua própria glória, com o resultado de que se anuncia o cativo iminente sob o poder da Babilônia.

A estrutura da seção suscita uma série de questões. A principal entre elas é: Quais são as funções dos capítulos 38 e 39? Se, como se argumentará mais extensamente adiante, a seção global é o reverso dos capítulos 7–12, exibindo confiança diante de uma ameaça militar, em vez de desconfiança, parece estranho que esses dois incidentes, que não apresentam Ezequias numa esfera muito favorável devam ser incluídos. Apresentam-se duas alternativas. A primeira consideraria os capítulos separadamente, com o capítulo 38 apresentando outro exemplo de confiança numa situação difícil; e o capítulo 39, um fracasso em confiar. A segunda veria os dois capítulos como uma unidade. (Note que é dito que a recuperação promove a ocasião para a visita da delegação babilônica, 39.1.) Nesse caso, a ênfase estaria sobre a falibilidade de Ezequias a despeito da fidedignidade de Deus.

Qual dessas alternativas é a mais provável? A primeira é atraente

pelo fato de que corrobora o tema geral da fidedignidade de Deus e sua capacidade de livrar em circunstâncias difíceis. Não obstante, a falta de uma relação com o tema das nações, mais o tom geralmente sombrio do capítulo (especialmente o Salmo, o qual não aparece em 2 Reis), expõe esse ponto de vista à dúvida.

A segunda alternativa, que enfeixa os dois capítulos, responde com um altissonante não à pergunta se esse Ezequias, sob quem ocorreu tão maravilhoso livramento, não é o Messias. Nossa confiança jamais deve ser posta num governante humano, pois todo ser humano, não importa quão amiúde seja restaurado, é mortal. Além disso, todo governante humano, não importa quantas vezes tenha depositado sua confiança em Deus, ainda se inclina para a autoconfiança quando a pressão é removida. Daí Ezequias ter demonstrado (capítulos 36–37) que os ensinamentos de Isaías sobre a confiança são verídicos. Mas ele também demonstrou que é em Deus que depositamos nossa confiança, e não na perfectibilidade humana (caps. 38–39). E assim a seção prepara para a seguinte. Ainda será possível confiar quando Judá não tiver rei e estiver cativo da Babilônia? Absolutamente. Primeiro, esse cativo não é uma surpresa para Deus; e, segundo, a esperança de Judá nunca esteve em um rei, mas no Deus a quem os mortais, inclusive os reis, podem invocar.

Como mencionado no Apêndice I adiante, os capítulos 36 e 37 tratam da ameaça assíria motivada pela recusa de Acaz de confiar em Deus (cap. 7) e a resposta de Ezequias, seu filho, a essa ameaça. Como tal, ela representa uma oposição direta à resposta de Acaz. Assim, os capítulos funcionam como um contrabalanço aos capítulos 7 e 8. Ezequias é uma viva demonstração das verdades ensinadas nos capítulos 13–35, verdades sobre as quais Isaías tentou levar Acaz a agir, porém não pôde.

Daí, essa seção não é colocada aqui acidental ou casualmente. Está localizada intencionalmente para prover o clímax a tudo o que o profeta já disse sobre a loucura de se fiar nas nações. Diversos fatores deixam claro que está em pauta um consciente contraste com Acaz. Um dos mais notáveis deles é que o lugar onde Rabsaqué se pôs a blasfemar a Deus (36.2) é o mesmo onde Isaías se pôs a insistir com Acaz para confiar em Deus (7.3). É devido à recusa de Acaz de confiar, naquele lugar, que Rabsaqué se posicionou ali (8.5-8). Além disso, não é uma nação qualquer que ora ameaça tragar Ezequias, mas a Assíria, a mes-

ma nação na qual Acaz decidiu confiar no lugar de Deus. E assim temos dois reis de Judá, pai e filho, ambos ameaçados com iminente destruição, tanto quanto sabem, ambos reconhecendo a inadequação de sua própria força. Mas aí as similaridades cessam. Deparado com uma ameaça consideravelmente menos destrutiva, Acaz decidiu confiar em seu pior inimigo em vez de em Deus. Ele não quis pôr Deus à prova. Em contrapartida, Ezequias pôs Deus em seu meio e este demonstrou que, deveras, era o Senhor das nações.

Como já se observou, o segmento aparece em dois subsegmentos: 36.1–37.7, o desafio de Rabsaqué; e 37.8–38, a carta de Senaqueribe. Os versículos finais da última seção (37.36–38) contêm a conclusão de toda a atividade. (Ver Apêndice I adiante para uma discussão sobre se os dois segmentos são registros meramente variantes de um só evento.) Os dois subsegmentos revelam um desenvolvimento no nível do comprometimento de Ezequias com Deus e uma intensificação de sua determinação de entregar a Deus seu próprio destino e o de sua cidade. A isso Deus responde, por intermédio de Isaías, de uma maneira correspondente. A primeira resposta é meramente um oráculo de livramento. A segunda é muito mais uma expressão que ilumina plenamente o caráter de Deus e de esperança por Judá.

1. No décimo quarto ano do rei Ezequias apresenta um problema no ataque de Senaqueribe que não pode ser datado facilmente antes de 701 a.C., que deve ser o vigésimo quinto (ou no máximo vigésimo quarto) de Ezequias, de acordo com 2 Reis 18.1,9,10. Uma solução amplamente aceita é presumir que a enfermidade aludida em 38.1 ocorreu no décimo quarto ano (712/711), mas que sua inclusão com o registro do ataque de Senaqueribe levou algum escriba posterior a crer que os dois eventos foram contemporâneos e assim transfere a data para o primeiro relato, isto é, o ataque.⁸ Não há evidência que corrobore essa teoria, tornando-a muito frágil. Em contrapartida, Edwin Thiele argumentou que essa data (14 anos) é a única correta no relato sobre Ezequias, tendo todas as demais sucumbido a uma discrepância de doze anos sobre a qual escribas posteriores tentaram lançar fumaça.⁹ Essa teoria também padece, a julgar por sua complexidade. A solução mais simples

8. Cf. Scott, Skinner, Delitzsch, entre outros.

9. E. R. Thiele, *Mysterious Numbers*, pp. 118-154.

é que 14 é um erro para um 24 original. Essa mudança envolveria somente duas cartas e não requereria a reelaboração de outras partes do texto.¹⁰

Senaqueribe, rei da Assíria, ocupara seu trono cerca de quatro anos próximo a 701 a.C. Esses quatro anos foram largamente ocupados com tentativas de sufocar as revoltas estimuladas pela morte de seu pai, Sargão II, no campo de batalha. Quando o oriente e o sul foram tratados de uma forma, ao menos, provisória (a Babilônia não fora finalmente dominada até 689), o imperador assírio estava pronto para voltar ao ocidente. Ali Ezequias, evidentemente inspirado pelas promessas de auxílio egípcio, e talvez também pelo encorajamento babilônico (se a enfermidade e a recuperação constantes no capítulo 38 se deram antes de 701), era o líder da revolta dos pequenos estados do ocidente e do sul de Samaria, estendendo-se de Tiro ao norte de Ascalon, ao sul. Segundo os Anais de Senaqueribe, o exército assírio golpeou o litoral sidônio e daí rumou em frente, para o sul, devorando oponente após oponente até que o exército egípcio finalmente posicionou-se em Elteque cerca de quarenta e quatro quilômetros ao ocidente de Jerusalém na orla da parte montanhosa do país. Aí as profecias de Isaías concernentes à loucura de se depender do Egito (20.1-6; 30.1-5; 31.1-3) provaram dolorosamente sua veracidade, quando os egípcios se viram dispersados e os assírios continuaram em Laquis, a última esperança de Judá de deter a maré. Se perguntarmos por que Senaqueribe não se moveu diretamente de Elteque ao ataque contra Jerusalém, a resposta provavelmente seja porque ele esperava evitar um cerco prolongado nas terras altas de Judá, manobrando seu exército e deixando-o pronto para o ataque em sua retaguarda, caso o Egito se refizesse. Em Laquis, o Egito ainda estaria diante deles e poderiam mover-se rapidamente do cerco para as posições de batalha, caso despontasse uma nova ameaça egípcia. Na verdade foi exatamente isso que fizeram, à luz de 37.8. Uma vez mais, o destino de Laquis era certo, Jerusalém não teria escolha senão render-se, semelhante a um jogador de xadrez quando se perde a última torre.

2. É provável que com o cerco de Laquis estivessem divisando um

10. Ver especialmente Young. A diferença seria entre 'arba' 'esrēh e 'arba' 'esrīm. Assim também Clements. Cheyne propôs que a data em MT estava correta, mas o que estava em pauta era o ataque de Sargão em Asdode em 713/711. Esse ponto de vista não tem granjeado apoio. Para um relato do reinado de Senaqueribe, cf. A. T. Olmstead, *History of Assyria* (Chicago: University of Chicago, reimp. 1975), pp. 283-336.

final feliz (de uma perspectiva assíria) quando Senaqueribe julgava que chegara o tempo certo de pressionar o Ezequias isolado. Ele enviou seus três oficiais mais nobres: Tartan, Rabsaris e Rabsaqué, com um contingente substancial como demonstração de força, exigindo a rendição de Ezequias (2Rs 18.17). Esses três oficiais portavam os títulos acadianos. Como se tem mostrado à luz de uma série de inscrições reais desse período, *Tartan* (acadiano *turtanu*) era o segundo depois do rei no comando do exército (20.1). A função precisa dos outros dois oficiais é menos clara. O título *Rabsaris* não é atestado em qualquer dos documentos acadianos. Com base no hebraico, seu significado seria eunuco mor, porém o termo “eunuco” parece representar “ofício” no AT (como Potifar, Gn 39.1; assim também 2Rs 25.19; para esse título, ver Jr 39.3,13). *Rabsaqué*, se for proveniente do acadiano *šaqû*, “beber”, significa “copeiro mor”. Essa pessoa poderia ser o conselheiro pessoal do rei (cf. posição de Neemias, Ne 1.11). Nesse caso, isso explicaria por que é essa pessoa que faz a representação, e não Tartan.

ao aqueduto do açude superior, como supramencionado, é o lugar onde Isaías encontrou Acaz supervisionando suas defesas. Agora os representantes do exército assírio, como predito por Isaías, se postam no mesmo ponto. Visto que o único lugar onde um grande contingente militar podia se reunir seria na esquina noroeste da cidade, há razão suficiente para se crer que o campo do lavandeiro estivesse localizado ali. Entretanto, o açude superior evidentemente estava associado ao sistema Gion na periferia sul da cidade (ver supra sobre 7.3). Seja como for, dada a precisosidade da água em qualquer cerco, a decisão dos assírios de apresentar sua ameaça naquele ponto teve também um propósito simbólico.

3. Se havia ou não três oficiais assírios, o fato é que foram enviados três oficiais judeus para se encontrarem com o inimigo. Nenhum deles era militar; todos eles eram provenientes da esfera civil do gabinete real. É interessante observar que esse versículo confirma uma parte da profecia de Isaías concernente a Sebna e Eliaquim (22.20,23), porquanto Eliaquim é então o primeiro ministro, enquanto Sebna fora rebaixado à posição inferior de secretário. Tudo indica que o terceiro oficial, Joá, ocupava a posição de intermediário entre o rei e o povo.¹¹

11. Cf. T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, ConBOT 5 (Lund: Gleerup, 1971), para uma discussão completa sobre as prováveis origens e funções dos três oficiais.

Se a ordem do relato em Reis é cronológica, o surgimento dos assírios do lado de fora dos portões de Jerusalém teria causado um choque grosseiro. Ezequias imaginava que comprara os assírios com tributo, porém estavam postados ali, com toda serena arrogância dos que mantêm de seu lado o poder absoluto. *Agem* corretamente; não são subservientes a ele. Ou assim parece. Se a pregação de Isaías sobre a loucura da arrogância humana nunca fora encarada com um desafio direto, ali estava ele.

A consideração da autenticidade histórica do discurso nos versículos 4-20 varia amplamente. Alguns o vêem como uma obra prima de reportagem, captando com sucesso a atmosfera, bem como o conteúdo, do evento.¹² Outros o vêem como uma peça de ficção histórica na qual o escritor combina uma série de idéias contraditórias sem preocupar-se com coerência ou fluxo.¹³ Aliás, especialmente numa apresentação oral, coerência de pensamento não é tão importante quanto impacto. Por isso o orador martela ponto após ponto, denunciando o tempo todo a consciência íntima da situação de seus ouvintes e sua provável resposta. Para cada defesa possível, a pessoa podia dizer que já tinha uma resposta, deixando bem claro que seu propósito não visa a uma argumentação racional, mas a desmoralização. Isso se supõe por sua insistência em expressar-se numa linguagem de plebe. Daí, se essa é uma ficção do escritor, o grande problema de imprimir-lhe um ar de autenticidade se dissipa, uma prática em prol da qual não há evidência na literatura antiga.

Rabsaqué formula quatro pontos, nem todos complementares. Primeiro, ele pergunta, usando um método bem semelhante ao de Isaías, que tipo de auxílio o Egito pode oferecer (vs. 4-6,8,9). Isso teria tocado num ponto especialmente difícil de acordo com a derrota egípcia em Elteque. Segundo, ele argumenta dizendo que o Senhor não defenderá Ezequias, mas que, de fato, ele convocou a Assíria para atacar Ezequias em razão de haver ele destruído os altares nos lugares altos (vs. 7,10). Embora isso seja quase ridículo à luz da perspectiva bíblica, é completamente lógico procedendo de um idólatra e politeísta convicto.

12. Ver Scott, Smith, Mauchline, bem como Eichrodt, mas tendo sido desenvolvido por meio de redação.

13. Ver Kaiser, Skinner, bem como Clements, mas baseado em fontes autênticas.

Os líderes judeus, cômicos do devastador impacto dessas observações aos ouvidos populares, solicitam que Rabsaqué use a linguagem diplomática (v. 11); ele, porém, percebendo sua vantagem, recusa a solicitação e proclama seu terceiro e quarto pontos. Abandonando toda pretensão de sutileza de raciocínio, ele verbaliza com toda clareza o último argumento: a força bruta. Aliás, Deus nem mesmo poderia salvar Jerusalém, caso quisesse. A Assíria derrotou os domínios de todos os demais deuses e fará também o mesmo com aquele. Mas se o povo forçar a rendição sobre o recalcitrante Ezequias, então o beneficente imperador lhes proverá com todas as bênçãos que seu rei e seu Deus não podem prover (cf. 8.21,22).

Como supramencionado, esse discurso desafia diretamente tudo o que Isaías havia dito. Deus *não* é o soberano; a justiça *não* prevalecerá, e é às nações do homem que todos terão que prestar contas. Como se faz óbvio no capítulo 37, tanto Ezequias quanto Isaías sentiram a crise teológica que esses escárnios apresentavam. Se o desafio assírio não tinha como receber oposição, então tudo o que fora dito pelo profeta, e crido por muitos em Judá, seria graficamente demonstrado como destituído de valor.¹⁴ Daí, no mais pleno sentido, como salienta Smith, essa é uma guerra de palavras, entre a palavra do monarca assírio e a palavra de Deus (cf. v. 5). Qual prevalecerá?

4. Sem quaisquer requintes diplomáticos, Rabsaqué vai diretamente ao ataque. Ele se desvia rudemente dos enviados judeus e se dirige a Ezequias, a quem incisivamente recusa denominar rei. Evidentemente, isso não constitui uma solicitação, mas um ultimato.

A razão para a recusa de conceder a Ezequias o título, evidentemente, consiste em que o cetro real de Ezequias nada significa diante do esplendor do *grande rei, rei da Assíria* (uma forma abreviada da terminologia assíria clássica, que empresta autenticidade à narrativa).¹⁵ Como podia um “João Ninguém” ousar erguer-se diante de quem detinha em si

14. Aliás, os que negam a veracidade histórica da destruição do exército de Senaqueribe se vêem forçados a igualmente negar a autenticidade desse discurso. Pois se esse discurso fosse apresentado, e Senaqueribe partisse incólume, Isaías teria sido desmascarado como um falso profeta que não sabia o que estava falando.

15. *šar rabba*, “grande rei”, é o título favorito pelo qual os reis assírios se introduziam em seus anais reais.

o esplendor de toda a autoridade terrena? Tal incredulidade está contida na rude inquirição inicial. Seguramente, seria surpreendente se alguma confiança irresistivelmente inabalável permitisse que um caudilho campestre se rebelasse contra a Assíria! Que confiança é essa?

5. A resposta de Rabsaqué é evidente: meras palavras não serão suficientes quando a guerra se deflagra, mas isso é de fato tudo o que você possui. Você está correndo risco diante da ira da Assíria sem possuir nenhum apoio.

Não obstante, o significado preciso da primeira sentença do versículo não é claro. O problema inicial é com a primeira palavra, se é “Eu digo” no MT de Isaías, ou “Você diz” no 1QIs^a e no paralelo em 2 Reis. Ambas fazem sentido e uma pode ter se originado da outra por meio de um erro não intencional.¹⁶ A evidência de Qumran inclina levemente a balança em favor da forma de 2 Reis. Daí os assírios parecem dizer que, quaisquer que sejam as razões que Ezequias apresente, são meras palavras. Alternativas representativas são fornecidas por Cheyne: “Conselho e força para guerra constituem meras palavras?”; Delitzsch: “Seu conselho e força para a guerra não passam de conversa-fiada”; Kissane: “a palavra dos lábios (recusa de fazer aliança) não constitui força e conselho para guerra”. Em qualquer caso, o procedimento da assíria, desse ponto para mostrar por que ele crê que qualquer argumento que fosse apresentado para justificar a rebelião contra a Assíria é, simplesmente, um sopro no ar.¹⁷ Seu argumento segue o método para trás e para frente. Nos versículos 6 e 7, ele apresenta a debilidade de se fiar ou no Egito, ou no Senhor; então, nos versículos 8 e 9, ele volta a cada um, em sua própria seqüência, e expõe seus pontos anteriores.

6. Seu primeiro ataque é contra o Egito. Usando palavras que não são muito diferentes das de Isaías (19.14-16; 30.7; 31.3), ele diz que o Egito é um bordão rachado que não pode prestar auxílio a quem nele se

16. *ʾāmartî* (y final como vogal), “Eu digo”, versus *ʾāmartā* (sem vogal final), “você diz”. Daí, num texto consonantal, a única diferença nas formas seria a presença ou ausência do y final.

17. O uso do termo “rebelde” reflete o fato de que uma aliança estava em existência entre Judá e Assíria. É provável que essa aliança tivesse entrado em Damasco via Acáz, como registrado em 2 Reis 16.10. A referência ao novo altar em 2 Reis 16.10-12 pode bem ser uma indicação do fato de que um vassalo tinha que reconhecer seus deuses suseranos. Cf. D. R. Hillers, *Covenant: the History of a Biblical Idea* (Baltimore: Johns Hopkins, 1969), pp. 43-45.

apóie, porém apresenta um perigo positivo.¹⁸ E assim aconteceu com o rei de Asdode, a quem os egípcios entregaram aos assírios (cap. 20). Como seus antepassados uma vez confiaram na Assíria, seu pior inimigo, com o intuito de derrotar a Síria e Efraim, assim essa geração confiava no Egito, que não tinha força nem o melhor interesse no coração por Judá. Algumas vezes somente nossos inimigos é que conseguem perceber a verdadeira insensatez de nosso comportamento. Como Calvino observa, com propriedade, um povo que não receber a bem intencionada instrução de um Isaías se vê forçado a dar ouvidos às mesmas instruções providas dos lábios presunçosos de seus inimigos.

7. Antes de avançar mais em seu ataque contra a confiança no Egito, Rabsaqué, evidentemente, sente ser necessário demolir a esperança de outro grupo de ouvintes, que poderiam descartar suas observações sobre o Egito, dizendo que confiam no Senhor. A essa sua resposta revela o cuidado com que o serviço estrangeiro assírio rastreava os acontecimentos nos países vassallos. As reformas religiosas de Ezequias seriam uma matéria de não menos importância para os assírios. O ajuntamento de todo o poder sacerdotal na cidade real só podia dar força à mão do rebelde Ezequias. Além do mais, a exaltação de Yahweh também envolveria o repúdio do panteão assírio que testemunhara a aliança entre Judá e Assíria. Não obstante, a destruição do centro de culto fora de Jerusalém teria parecido como um colossal golpe contra os idólatras e politeístas assírios. Para eles, quanto mais lugares nos quais alguma forma de divindade fosse adorada, mais poder manipulativo teria o ritual. Limitar o culto a um só lugar só podia diminuir seu poder e enfurecer deus. É bem provável que os assírios também soubessem que um grande número de israelitas sentiam o mesmo problema (Os 2.5-10). E assim a declaração confiante do oficial assírio de que não queria abençoar Judá, provavelmente, tocou o ponto crucial da dúvida que já aflorava à consciência de muitos judeus (Jr 44.18).

8,9. Tendo lançado dúvida sobre qualquer posição alternativa, o desafiante agora volta à questão egípcia. Aqui ele entretece seus comentários com ironia oriunda da confiança absoluta. A pequena Judá nunca possuía riqueza nem o poderio humano de reunir um significativo contingente de carros de guerra. Nem pôde montar uma cavalaria, a inova-

18. Cf. Ezequiel 29.6,7 para a mesma figura.

ção militar do oriente moderno.¹⁹ Os assírios sabem disso, e com ar de troça oferecem concessões aos judeus. Os assírios são tão poderosos que oferecem dois mil cavalos a Judá, e ainda assim [os primeiros] vencerão o pequeno país palestino. Judá nem mesmo podia pôr cavaleiros treinados em seus próprios cavalos, então que tal recorrer ao auxílio do Egito? O fato é que, com ou sem o auxílio do Egito, Judá não é bastante forte para desafiar o mais humilde dos lacaios de Senaqueribe, o único que realmente é o grande rei.

10. Mas não é simplesmente a força da Assíria que destruirá Judá; é a própria vontade de seu Deus. Não surpreende que Rabsaqué tenha dito isso. Outra evidência do antigo Oriente Próximo revela que não era incomum que um vencedor alegasse que sua vitória se fizera possível porque o deus do vencido se pusera do lado do vencedor.²⁰ Mas é uma questão aberta se o serviço assírio de propaganda estava bem preparado para o impacto que essa alegação tão perfunctória (ver adiante sobre vs. 18-20) causaria nos judeus. Não sabemos se os assírios estavam cientes da reivindicação de Isaías de que Deus usaria os assírios para castigar seu povo (8.7,8; 10.5,6). Seja como for, os hebreus estavam cientes, e a palavra de Rabsaqué, ecoando as palavras do profeta, era como o soar do último dobre de finados.

Tudo indica que a reivindicação final de Rabsaqué, de que os assírios estavam agindo sob o comando de Deus (v. 10), foi tão perturbadora aos olhos dos enviados, que eles pediram ao oficial assírio que continuasse a parlamentar na linguagem diplomática do dia: o aramaico. Mas o assírio não viera com o fim de negociar; viera para destruir a vontade de resistir de Jerusalém. E assim, com o instinto assassino, ele dirigiu seu apelo diretamente para a plebe, que sem dúvida se enfileirara sobre os muros para contemplar o espetáculo. Seu alvo era cravar uma cunha entre ela e Ezequias, na esperança de que forçasse a rendição de seu rei obstinado. Não obstante, ninguém pode fazer nada senão inquirir se cometeu um erro tático na forma em que elaborou seu apelo. Em vez de usar a mesma linha que assustara tanto os enviados judeus, isto é, que fora Deus mesmo o responsável pelo ataque assírio, ele abando-

19. Cf. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (Nova York: Mc GrawHill, 1964), II:297-301.

20. Ver *ANET*, pp. 277,278,283,286,289,290,291,293,301,312-315,462.

nou essa tática e disse, num excesso de confiança, o que realmente ele cria. Que era a Assíria quem derrotaria Judá, visto que todos os deuses, dentre os quais Yahweh era apenas mais um, se sentiam impotentes diante do poder assírio. Eis a última blasfêmia: Deus, seja você quem for ou o quê for – *se é que existe!* –, o poder humano, e a glória humana, lhe ditarão os limites de sua ação ou existência. É interessante notar que não se faz nenhuma menção aos deuses da Assíria. Ninguém pode fazer nada senão sentir que esse homem, que em outra ocasião poderia dar graças a seu deus, aqui, na veemência de seu senso de suprema dominação sobre os judeus desamparados, expressou sua verdadeira fé. Talvez isso fosse pouco demais para aqueles judeus que se sentiam tentados a ver que Ezequias se revelava radical demais em seu monoteísmo e sua iconoclastia. Seja como for, a evidência revela que esse *tour de force* falhou em convencer um número substancial de pessoas de que a rendição era a melhor esperança.

O que Rabsaqué fez em seu discurso foi revelar a natureza essencial da questão que está sempre diante da raça humana: submeter-nos-emos a Deus, ou ao poder e glória dos homens? Além do mais, ele desafiou a Deus: se Deus tinha de ser conhecido como Deus, então que ele se revelasse nos acontecimentos.²¹ Mais cedo ou mais tarde, todas os discursos eloqüentes, e as tentações gentis para confiarmos em nós mesmos *juntamente com Deus ou além de Deus* serão reveladas em toda sua terrível arrogância: não existe Deus, mas somente a humanidade. Não obstante, essa arrogante declamação se converte na oportunidade de Deus para demonstrar que ele existe! Infelizmente, em geral só em nossos extremos é que damos a Deus essa oportunidade.

11,12. Aramaico era o idioma da Síria que veio a ser a língua franca sob os assírios. Não se sabe por que os assírios escolheram esse idioma; talvez fosse porque a Síria ficava entre a Assíria e seus domínios ocidentais, e daí ser inteligível a ambos os lados.²² Mas, talvez ainda de

21. É difícil entender como os que podem afirmar que a função teológica dessa passagem é alegar que Deus age na história podem, a seguir, afirmar com igual vigor que Deus não agiu nesse acontecimento (cf. Clements). Se fazem isso para demonstrar que a teologia bíblica se autodesacredita, isso é uma coisa. Mas falar do valor da teologia, enquanto nega sua evidência, isso de fato é muito estranho.

22. Note que o idioma assírio parecia bárbaro aos ouvidos dos hebreus, embora fosse tão semítico quando o hebraico (28.11; 33.19).

mais importância, o aramaico era alfabético, e daí mais fácil de ler e de escrever do que o cuneiforme silábico. Não obstante, ele continuava sendo um idioma semítico, como o assírio e os dialetos semíticos ocidentais da Palestina.

o idioma judaico se refere ao idioma hebraico como falado na Judéia.²³ Esse incidente fornece alguma indicação da minuciosidade dos assírios. Embora o judaico fosse ainda um dos dialetos da região, ao menos era necessário que existisse um alto oficial que fosse treinado naquele dialeto. Aqui se apresentou a oportunidade, e Rabsaqué não iria deixar de usar a ferramenta idiomática que estava a sua disposição.

Ele nega que viesse numa missão meramente diplomática, e assevera que suas palavras eram tão relevantes para a plebe quanto para os líderes, pois todos igualmente experimentarão os horrores do cerco. Ele diz que suas palavras não são meramente “para” (*'el*) os líderes, mas também “sobre, relativas” (*'al*) a pessoas sobre o muro.

que comerão (...) e beberão é a forma de traduzir infinitivos simples, “comer” e “beber”. A maioria dos comentaristas concorda com Skinner, que os entende como infinitivos de efeito ou resultado, o efeito sendo entendido como vir a suceder se continuassem assentados sobre o muro e seguindo a Ezequias.

esterco (...) urina contam com redações mais eufemísticas no Qere em ambos os casos, mas há boa razão para se crer que o oficial assírio teria usado os termos mais grosseiros, mais chocantes, que ele conhecia, na tentativa de brutalizar e aterrorizar numa extensão máxima.

13-17. Rabsaqué contrasta Ezequias com Senaqueribe. Segundo ele, Ezequias não tem como impedi-los de serem destruídos, caso resistam, enquanto que a submissão a Senaqueribe resultará em abundância para todos.

13,14. O contraste é constantemente delineado pela formulação dos títulos convencionais (v. 4) a Senaqueribe, enquanto a Ezequias não se dá nenhum título. Em outros termos, como ousa esse *ninguém* se apre-

23. Duhm considera que *y^ehûdît*, “judaico”, é um termo pós-exílico; mas, como Kissane salienta, não é impossível que, tendo Israel caído vinte anos antes, o idioma estivesse começando a ser denominado judaico. Talvez ainda mais exato, pode ser que os enviados, falando a estrangeiros, estivessem simplesmente usando uma designação funcional, isto é, não falam o idioma desta terra, isto é, Judá (cf. Ne 13.24).

sentar contra *O Rei*? E como era possível que alguém se submetesse a esse *ninguém* e a seu Deus? Para os que persistiam em crer, a fé nunca foi tão audaciosa como nesse momento! Ora, pois, ela é sempre audaciosa, do contrário não seria fé.

15. E que Ezequias não os leve a confiar no SENHOR é uma afirmação crítica, pois ela sintetiza o que toda a seção está para declarar (caps. 7–39). Tem-se explorado a pergunta de formas variadas: Deus é mesmo digno de confiança? Ele é suficientemente forte? Ele é suficientemente bom? Ele é suficientemente fiel? Se não, então em quem ou em quê podemos confiar? Nas nações, na humanidade – em quê? A resposta recua a formas variadas: Deus é digno de confiança. Nenhum outro é, senão ele. A ironia dessa afirmação é que Senaqueribe alega ser mais fidedigno do que Deus! Este lhes permitiu cair; mas se quiserem confiar apenas no rei assírio, e abrir-lhe os portões, tudo bem (vs. 16, 17). Nesse ponto o ensino de Isaías seria posto à prova.²⁴ O povo estava completamente privado de qualquer esperança apenas em Deus. Se havia alguma dúvida remanescente quanto a seu senhorio, essa era a vez de lançar Ezequias aos lobos e tirar o melhor proveito da situação. Felizmente para todos nós, esse não foi o caso. Evidentemente, algo daqueles oráculos e sermões tinha tangido mais do que uma corda sensível, e o povo eleito cria na palavra de Deus mais do que na palavra assíria.

16,17. O rei da Assíria promete deixar que o povo volte ao interior da cidade, volte a suas próprias propriedades por certo tempo antes que seja deportado a uma terra igualmente boa. Um cerco, como implícito no versículo 12, era uma experiência terrível. Milhares de pessoas de regiões remotas teriam se aglomerado numa pequena área situada no interior dos muros da cidade. A menos que planos bem criteriosos fos-

24. Clements, entre outros, assegura que a crença na “inviolabilidade” de Jerusalém, aqui, está na mesma ordem que no período de Jeremias pouco mais de um século depois. Em outros termos, era uma crença mágica de que Deus não tinha como abandonar sua cidade, a despeito das advertências de Isaías e outros. Não obstante, não há promessas de livramento no livro de Jeremias, enquanto há tais promessas por todo o livro de Isaías (10.12-34; 14.24-27; 31.8,9; 33.17-22). Além do mais, o apelo não é, como em Jeremias, arrepender-se ou enfrentar a destruição. Ao contrário, o apelo em Isaías é que Judá pare de confiar em falsidade, para livramento, mas que confie no Senhor. Isaías não os denuncia por crerem que Deus os livraria sem arrependimento (como faz Jeremias), mas por tentarem descobrir algum outro meio de livramento além de Deus.

sem estabelecidos, e uma grande quantia de dinheiro fosse gasta em preparativos (cf. 22.8-11), a vida rapidamente se tornaria intolerável dentro das fronteiras aglomeradas. Fome, doença e violência logo realizariam sua terrível obra, e todo o tempo o inimigo estaria socando os muros do lado de fora. Às pessoas em tais circunstâncias, os assírios oferecem permissão de regressar a seus lares; paz, privacidade e abundância teriam sido semelhante ao oferecimento de um copo de água a uma pessoa moribunda de sede. É bem provável que fosse apenas uma questão de ceticismo acerca da fidedignidade da Assíria que salvou Ezequias de seu povo naquele momento.²⁵

Façam uma bênção evidentemente é um idiotismo para submissão. Visto que a aliança consumada terminava com o pronunciamento de bênçãos e maldições sobre os que guardassem ou quebrassem o pacto, Young sugeriu que o idiotismo se refere à elaboração de uma aliança. Isso é bem plausível. É mais provável que a referência seja ao ato de obediência como se acha expresso na ordem “Bendize ao SENHOR” (cf. Sl 103.1,2,20,21,22).

17. até que eu venha é uma referência à política assíria normal de deportar as pessoas mais influentes de um território conquistado para algum lugar distante onde sua influência seria diluída e seu patriotismo, anulado. Em seu lugar seriam introduzidas pessoas pacíficas e dóceis. Visto que tal prática era notória, Rabsaqué, aparentemente, decidiu não ignorá-la, porém experimenta tirar o máximo proveito e faz dela uma barganha. Ninguém tem nada o que fazer senão deixar-se impressionar por uma autoconfiança tão impudente, sabendo todo o tempo que aqueles que possuem a verdade não necessitam de máscara.

18-20. No contraste entre Ezequias e Senaqueribe, que vem a lume nos versículos 13-17, surge uma pergunta. Por que Ezequias e seu Deus são dignos de confiança para livrar Judá das mãos da Assíria? A resposta agora é dada, e a verdadeira posição de Rabsaqué é revelada. O Senhor não pode livrar, porque ele não é capaz de fazê-lo. Ele não passa de mais um dentre os deuses, cujas dominações os assírios têm tão facilmente arrebatado deles. Portanto, visto que ele é mais fraco que a Assí-

25. Provavelmente os judeus tivessem ouvido bastante sobre o tratamento que os assírios usavam para com as outras cidades rendidas, dirigindo um tanto a visão deformada para tais promessas floreadas.

ria, confiar nele é mera loucura. Eis um dos riscos do sucesso meramente humano: ele leva alguém a desafiar a Deus. Essa é a razão por que Paulo denomina tal ganho de perda (Fp 3.7). O assírio acusa Ezequias de seduzir o povo (v. 18); aliás, é o assírio que tem sido seduzido por seu próprio poder.

18. [Cuidado] que Ezequias não os seduza é elíptico em hebraico, faltando o “cuidado”, que deve ser adicionado para produzir o sentido real.

19. Hamate era a maior cidade síria localizada às margens do Rio Orontes, cerca de trezentos e trinta quilômetros ao norte de Damasco, e quatrocentos e noventa quilômetros ao nordeste de Jerusalém. Ela é mencionada várias vezes na Bíblia, primeiro na Genealogia das Nações (Gn 10.18). Ela fora conquistada várias vezes pelos assírios; mais recentemente, porém, por Sargão II, que a devastou com sua rebelião.²⁶ *Arpade*, outra das cidades-estado sírias ou araméias, estava situada a cerca de cento e oitenta quilômetros ao norte de Hamate, a meio caminho entre o Mediterrâneo e o Eufrates.²⁷ O sítio de *Sefarvaim* atualmente é ignorado. A sugestão mais antiga de que se referia a Sippar, a sudeste da Mesopotâmia, parece improvável com base no fato de que sua queda teria pouca importância para os judeus. Alguns estudiosos crêem que sua localização era entre Hamate e Damasco.²⁸ Com base em 2 Reis 17.24,31, Aharoni a toma como sendo não uma cidade, mas uma região na qual Hamate estava localizada.²⁹ Em qualquer caso, o ponto é claro. Se os deuses dessas grandes regiões não puderam salvar suas cidades, como poderia o Senhor salvar Jerusalém e Judá?

livraram (...) Samaria é incômodo, já que tudo indica faltar um antecedente apropriado. Por isso é que *BHS* propõe inserir “Onde estão os deuses da terra de Samaria?”, e cita 2 Reis 18.34. Mas aquela passa-

26. *ARAB*, II:55; *ANET*, p. 285. Olmstead considera que isso tenha acontecido antes do reinado de Sargão (*History of Assyria*, p. 207).

27. É tentador inquirir se a referência original era a Arvade, não Arpade (assim *ANET*, embora *ARAB* tenha Arpade). Arvade estava localizada na costa do Mediterrâneo, a cerca de cento e vinte quilômetros a sudoeste de Hamate. Tudo indica que ela foi uma aliada natural de Hamate, mais do que Arpade.

28. Kissane, Skinner entre outros. Mas isso é baseado numa igualdade com Sibraim (Ez 47.16), que é possível, porém não provado.

29. *Macmillan Bible Atlas*, ed. rev. (Nova York: Macmillan, 1977), mapa 150.

gem é idêntica a esta neste ponto. Portanto, se uma corruptela textual está em pauta aqui, ela é muito antiga.³⁰ O versículo seguinte sugere que o sentido seja: “Quais deuses foram capazes de salvar suas próprias cidades, e daí salvar Samaria?”. Em qualquer caso, é interessante notar que o Ministério do Exterior assírio, aparentemente, não percebia que Samaria cultuava o mesmo Deus que Jerusalém. Do contrário, é impossível imaginar que Rabsaqué tivesse deixado escapar a oportunidade de salientar que o Senhor não fora capaz de salvar Samaria; então, por que salvaria Jerusalém? O povo de Israel do norte poderia ter-se informado que estavam cultuando o Senhor, porém seus vizinhos estavam mais informados. Portanto, nossos vizinhos sabem muito bem qual é nossa verdadeira religião.

20. Como supramencionado, todo o discurso se concentra nesse versículo. Sejam quais forem as sutilezas de argumentações anteriores, todos os disfarces são removidos aqui. Por que devem render-se? Muito simples: porque Senaqueribe é mais forte que Deus. Não há em sua fé nem socorro, nem esperança para eles. É raro um desafio ser-nos expresso com tanta clareza, porém ele se nos apresenta diariamente, de uma forma ou de outra. Somos tentados a crer que Deus ou não pode ou não quer ajudar-nos, e que devemos ou confiar, ou ao menos curvar-nos à força humana. Quem é digno de confiança? Deus ou o Homem?

Senaqueribe, porém, cometeu um erro fundamental. O Senhor não é mais um dentre os deuses da terra. Ele nem mesmo é o maior dentre os deuses da terra. Ele é *Outro* distinto deste mundo, inclusive de seus deuses.³¹ Se ele é um dentre os deuses, se a religião bíblica é apenas mais uma religião, então a lógica de Senaqueribe é irrefutável. Mas se as reivindicações bíblicas são corretas, então o que Senaqueribe poderia fazer aos outros deuses é totalmente irrelevante. Ele é aqui confrontado com um Ser de uma ordem completamente diferente do que ele se confrontara antes. Contra esse Alguém, seu orgulho e sua vanglória são insuportáveis. Se Jerusalém tiver que ser libertada, isso nada tem relação com o poder de Senaqueribe. Tem a ver unicamente com Jerusalém e se ela se lançará nos braços de Deus em plena confiança.

30. A LXX e o Targum respectivamente parecem refletir MT, simplesmente suavizando a redação “foram capazes de livrar...” e “têm livrado...”, respectivamente.

31. Ver Deuteronômio 32.37-39; 1 Crônicas 16.26; Salmos 86.8; 96.5; 97.9; Isaías 2.8-11; 17.7,8; 40.18-26; 41.4; 42.8; 43.11-13; 44.6-8; Sofonias 2.11.

(2) Resposta ao desafio (36.21–37.7)

21 *Eles guardaram silêncio e não lhe responderam uma palavra, pois a ordem do rei fora esta: Não lhe respondam.*

22 *Então Eliaquim, filho de Hilquias, que estava sobre a casa, foi juntamente com Sebna, o escriba, e Joá, filho de Asafe, o cronista, a Ezequias com as roupas rasgadas. E lhe relataram as palavras de Rabsaqué.*

37.1 *E aconteceu que, tendo o rei Ezequias ouvido isso, rasgou suas roupas, vestiu-se de cilício e foi à casa do SENHOR.*

2 *Ele enviou Eliaquim, que estava sobre a casa, e Sebna, o escriba, e aos anciãos dos sacerdotes, vestidos de cilício, a Isaías, filho de Amoz, o profeta.*

3 *Então lhe disseram: Assim diz Ezequias: Hoje é dia de angústia, de opróbrio e de desgraça. Pois filhos há para abrir³² o ventre, porém não há força para liberá-los.*

4 *Quem sabe o SENHOR seu Deus ouvirá as palavras de Rabsaqué, a quem o rei da Assíria, seu senhor, enviou para afrontar o Deus vivo, e o repreenderá pelas palavras que o SENHOR seu Deus ouviu. Agora faça subir oração em favor do remanescente que se encontra [aqui].*

5 *Então os servos do rei Ezequias foram a Isaías.*

6 *Isaías lhes disse: Assim vocês dirão a seu senhor: Assim diz o SENHOR: Não tenham medo das palavras que ouviram, com que os lacaios do rei da Assíria blasfemaram contra mim.*

7 *Eis que estou para pôr nele um espírito, e ele ouvirá um rumor e regressará para sua terra. E o farei cair pela espada em sua própria terra.*

Esses nove versículos descrevem um momento crítico na história de Judá. O que ele fará neste momento, privado de todos os aliados, face a face com realidades esmagadoras das quais Rabsaqué esteve falando? Ele admitirá sua lógica irrefutável e confessará que Deus é simplesmente mais um dentre os deuses nacionais, impotente diante da poderosa

32. *masbēr*, “lugar de ruptura” (Delitzsch, “matriz”); dai, “abrir o ventre”.

Assíria? Ou de fato se lançará nas profundezas dos braços do Senhor? Admitirá então sua loucura de confiar em outro e, pela primeira vez desde longa data, se submeterá exclusivamente a Deus? Tivera ele tomado o primeiro caminho, toda a história seguinte teria sido muitíssimo diferente. Pois a fé invencível de Judá, de que Deus era o único, constituía a base indispensável para a vinda de Cristo.

Aliás, esse desafio era o que revertia a maré. De certa forma, Judá acordou estremunhado, compreendendo o que Isaías esteve gritando há muito tempo: em nada mais se pode confiar, senão em Deus!

Talvez fosse porque Ezequias conjecturara previamente que tipo de exigências o assírio faria quando dissera a seus enviados para não responderem. Aliás, nenhum conseguiria nada. Simplesmente poderia retirar-se a seu rei, abalado e desfalecido, desvendando-lhe um quadro lúgubre. É aqui que a grandeza de Ezequias vem a lume. Ele percebe o que deve fazer e faz. Arrependimento é a ordem do dia. Nem mesmo convoca os sacerdotes. Ao contrário, é ele mesmo que segue rumo à casa do Senhor a fim de admitir a sua loucura e a da nação, na insensata dependência do Egito. Mas não é apenas a oração que toca o coração nas horas de crise. A palavra de Deus também deve entrar em cena. E assim é quase timidamente que o rei manda enviados a Isaías solicitando que ele interceda. Nenhum dos envolvidos podia ignorar a ironia de tal situação. Haviam repudiado Isaías por suas palavras duras (30.8-11); ele então os repudiaria, e os deixaria que fossem engolfados pelas conseqüências da própria cegueira?

Isaías, contudo, não os repudiaria. Com certeza, ele não intercedeu por eles, mas só porque ele já tinha ouvido a palavra de Deus. Aliás, o nome divino fora ouvido de forma indistinta, e Ezequias não precisava nutrir medo. Deus defenderia a honra de seu nome. E no processo, a confiança de Judá seria confirmada.

21,22. Mesmo que Ezequias não tivesse ordenado silêncio, é difícil discernir que resposta poderia ser dada ao oficial assírio. Ele ousadamente blasfemara contra Deus e lhes dissera que capitulassem ou morressem. Dificilmente haveria algum espaço para negociação ali. Além do mais, uma blasfêmia dessa ordem de nenhum modo poderia ser corrigida com palavras. Na situação em que se encontrava, com uma longa fileira de vitórias assírias às costas, uma declaração da incomensurabilidade de

Yahweh, sem importar quão cuidadosamente formulada dificilmente ele poderia calcular as conseqüências com que arcaria. Os enviados não tinham mais o que fazer senão rasgar as roupas com horror e angústia, e recuar.³³ É muito oportuno o comentário de Calvino: contender em prol da verdade às vezes pode produzir uma rivalidade que obscurece a verdade.

1. Ezequias não só rasga suas roupas ante o medonho relatório, mas também veste *cilício*, o sinal bíblico de luto e também de arrependimento e humilhação.³⁴ Não fica claro quão diretamente Ezequias se envolvera na dependência do Egito (ele não é mencionado em nenhuma das denúncias; cf. 28.14; 30.1; 31.1; 33.10,11), mas não poderia escapar de alguma responsabilidade. Em qualquer caso, ele aqui não escapa ao resultado. Ele é o rei; se a nação está sob o exame divino, então ele deve ser o primeiro a arrepender-se de seu próprio pecado. Além do mais, ele sabe que o arrependimento que livra a cara para que o livra da vergonha pública não merece o nome. O arrependimento notado aqui não se preocupa com a opinião humana, e sim com a opinião divina. Podemos estar certos de que, quando cessamos de lançar sobre os outros a culpa de nossos problemas, e não nos preocupamos se alguém mais conhece nossa condição, então o socorro não está longe.

2. **Eliaquim (...) Sebna (...) anciãos dos sacerdotes** foram designados por Ezequias para recrutarem o auxílio de Isaías. Esta teria sido a delegação mais influente que ele poderia convocar para esse propósito. Eliaquim e Sebna eram os oficiais mais eminentes do governo, enquanto os anciãos dos sacerdotes teriam sido os líderes religiosos de mais maturidade, sem importar a idade cronológica. Como o rei sírio experimentara a influência de Eliseu uns 135 anos antes (2Rs 6.12), o profeta do Senhor era a mais potente arma de que um rei israelita podia dispor.

A posição das pessoas na delegação, e o fato de Ezequias não convocar Isaías a comparecer diante dele, combinam para insinuar alguma preocupação por parte do rei de que o profeta precisava ser tratado com o máximo cuidado se não recusasse auxílio.³⁵ Ezequias falhou em com-

33. Para rasgar roupas ante suposta blasfêmia, ver Mateus 26.65, quando Caifás reage às palavras de Jesus.

34. Cf. 1 Reis 20.31,32; 21.27; Neemias 9.1; Daniel 9.3; Joel 1.13; Jonas 3.6; Mateus 11.21.

35. Para referência semelhante de reis em relação a profetas, cf. 2 Reis 22.14; Jeremias 37.3, porém em 1 Reis 22.9, esse não é o caso.

prender que, como um homem sob designação, o profeta responderia em obediência ao comando divino, e não por qualquer outra razão.

Toda a delegação, naquele momento, estava vestida de cilício. Alguém indagaria se os olhos de Isaías e de Sebna se defrontaram por algum momento, quando ambos se lembraram do tempo em que Isaías denunciara o então primeiro ministro, e profetizara sua humilhação (22.15-19). Assim também Eliaquim poderia lembrar-se das palavras de Isaías sobre o excesso de peso que seria pendurado num prego novo (22.23-25). Seja como for, o exemplo do rei, por fim, sensibilizara toda a casa governamental. Deus era sua única esperança. Por que não compreenderam isso mais cedo?

3-5. As palavras iniciais da mensagem de Ezequias a Isaías constituem uma admissão abjeta de fracasso. Sua política governamental não só conduziu Judá ao desprezo da Assíria, quando jaz impotente diante do vencedor, mas também expôs o país à censura de Deus. Toda a loucura das tentativas de se fortalecer, granjeando auxílio externo, agora se revelam diante do que Isaías sempre dissera: é loucura! Ainda mais seriamente, Deus mesmo fora exposto ao descrédito. Aqui está um princípio de vida: o crente que vive uma vida descuidada, recusando-se a confiar em Deus de uma forma mais profunda, exporá Deus aos olhos atentos do mundo. Associarão as derrotas do crente à incapacidade da parte de Deus. Daí, muitos anos depois desses acontecimentos, o que os babilônios tinham a dizer de Judá exilado era que seu Deus não podia livrá-los (Ez 36.19).

Então se conta a metáfora das dores do parto. Mui familiar lhes era o parto caudal ou alguma outra complicação, o que levava a mãe à impossibilidade de liberar a criança, ainda que se esforçasse até a exaustão e a morte. Além do mais, uma vez iniciado o parto não havia como voltar atrás; ou a criança era liberada, ou mãe e filho morriam. Ezequias se vê nessa situação. Jerusalém *precisa* ser libertada, porém nem ele, nem seu governo, nem seu povo tem forças para fazê-lo.³⁶ Somente quando admitirmos nossa completa bancarrota é que seremos capazes de receber o que ele tem para nós. Isso é o que Ezequias fez.

36. Note a posição enfática de “força”. É força que está faltando.

4. É essa completa renúncia que explica a diferença do pedido de Ezequias. Ele compreende que não está em condição de exigir algo de Deus. Esse é o caso em razão da soberania de Deus, bem como em razão de Ezequias ser uma criatura, mas também porque Ezequias não levava a nação a confiar em Deus como ele teria feito antes dessa ocasião. Nada disso equivale negar o testemunho bíblico de que Ezequias foi um bom rei. Provavelmente foi seu terno coração que o levou a esse tipo de arrependimento. (É difícil ver Acáz fazendo algo desse gênero.) Mas equivale dizer que, mesmo homens bons podem ser míopes.

Quem sabe ... Deus ouvirá. A questão aqui não é de consciência, mas de ação. Como indica a última parte do versículo, o rei não nutre dúvida de que Deus “ouviu” as palavras blasfemas da Assíria. A questão é se Deus decidirá agir contra a Assíria por causa dessa afronta em particular; o Juiz “ouvirá” o caso? Ezequias ora para que ele ouça.

É de grande importância que aqui, e no próximo incidente, a maior preocupação de Ezequias seja a honra de Deus. Esse é certamente um testemunho da grandeza essencial do coração de Ezequias. Ele não é o único preocupado com sua sobrevivência e a da nação. Ele está preocupado principalmente pelo fato de que suas ações porventura forneçam um meio por meio do qual o nome de Deus seja exposto ao ridículo. Além disso, ele sabe que, se a glória de Deus tiver a máxima radiância, então a nação sobreviverá. Foi o ato de colocar a sobrevivência em primeiro plano que os pusera naquele estado de alto risco.

o Deus vivo (ver também 37.17) é uma frase que expressa a compreensão hebraica da diferença entre seu Deus e os deuses de seus vizinhos. Aqueles deuses eram inanimados e impotentes (46.5-7), mas o Senhor era *vivo*, agora e para todo o sempre. O pensamento de que o seguidor de um daqueles deuses pudesse difamar a *Deus* era mais do que um hebreu devoto podia suportar. (Note a resposta de Davi aos insultos de Golias em 1Sm 17.26,36.)³⁷

seu Deus é fonte de alguma incerteza para os comentaristas. Alguns crêem que isso é o testemunho da vocação especial de Isaías na qualidade de profeta (Calvino); outros, porém (p.ex., Delitzsch), crêem que

37. Cf. também Deuteronômio 5.26; Josué 3.10; Salmos 42.3 (Ing. 2); 84.3 (Ing. 2); Jeremias 5.2; 10.10; 23.36; Daniel 6.26; Mateus 16.16; 26.63.

isso demonstra uma certa reticência da parte de Ezequias (cf. também Saul em 1Sm 15.30). Tudo indica ser o último o mais provável. O rei é consciente de que, ao menos do ponto de vista de alguém, se Deus tivesse sido, realmente, o seu Deus, como ele mesmo alegou, então teria sido mais cuidadoso em honrá-lo. Então aqui, envergonhado, ele testifica que, se Deus quiser socorrê-los, não será porque ele, o rei, merece algo especial da parte de Deus.

remanescente que se encontra provavelmente se refira aos habitantes de Jerusalém, todos os que foram deixados de Judéia, já que os assírios haviam capturado todas as guarnições e vilas distantes (36.1). (Essa é a razão para a inserção de [*aqui*] na tradução.) Visto que a palavra para “remanescente” usada aqui é diferente daquela usada no capítulo 7, é improvável que esteja em pauta alguma alusão específica àquela profecia. Não obstante, as palavras de Isaías já tinham começado a se revelar verdadeiras. Os que confiavam na força humana estavam condenados a se tornarem mera sombra de si mesmos.

6,7. Isaías não manifesta nenhum traço de satisfação porque suas predições tivessem se concretizado ou porque os líderes de Judá tivessem que admitir sua loucura chegando-se a ele humildemente. Em contrapartida, ele não faz nenhuma grande promessa para a recuperação ou livramento de Judá. Ele, antes de tudo, manda uma palavra ao rei. É a mesma palavra que ele dirigiu a Acáz: “Não tenha medo”. Em outros termos, o problema não é propriamente a magnitude da ameaça humana. Diante dos países circunvizinhos ou do imperador do mundo, Deus é maior; e sendo esse o caso, não temos que viver assustados. Por isso, embora Ezequias estivesse preocupado se Deus “ouviria” a blasfêmia, Deus estava preocupado se Ezequias ouvira ou se rendera ao medo.

O desprezo que Deus expressa ante a blasfêmia assíria é percebido no uso de “garotos” ou *lacaio*s em referência a Rabsaqué e demais oficiais. Os seres humanos podem ser temidos por seu poder e autoridade; Deus, porém, não estava impressionado. Não passavam de garotos de recado com um ego inflado demais.

7. estou para pôr nele um espírito reflete o completo controle que Deus tem da situação. Ele não se sente perturbado por Senaqueribe, a ponto de sair às pressas, agindo sob essa influência. Para afastar o imperador das proximidades de Jerusalém bastariam coisas efêmeras

como uma vaga inquietude ou um rumor distante. Para Deus, o acesso à esfera psíquica da humanidade ou às inter-relações da sociedade equivale a nada. O “espírito” mencionado aqui não é o Espírito Santo nem um espírito angélico, mas, antes, uma atitude, uma disposição ou uma impressão.³⁸ Deus está agindo para predispor Senaqueribe a ir-se embora.

Naturalmente, aqui não há menção da destruição iminente do exército assírio, como registrado em 37.36,37. Essa lacuna é considerada por alguns comentaristas como uma evidência de que o relato em 37.36,37 é lendário. Não obstante, o relato aqui é tido pelos mesmos estudiosos como sendo também lendário, portanto, o argumento não é tão comprovado assim. Que uma “lenda” não tenha conhecimento da outra é pouco conclusivo quanto à natureza de ambas. Igualmente provável, a razão de não se fazer nenhuma menção daquele acontecimento é que a questão central, aqui, não é o livramento de Jerusalém, mas o que acontecerá a Senaqueribe por causa de sua blasfêmia. Por essa razão, o controle divino das disposições de Senaqueribe e sua eventual morte por traição eram muito mais importantes.

b. O DESAFIO DO REI (37.8-35)

(1) *A carta real (37.8-13)*

8 *Ora, Rabsaqué voltou e descobriu que o rei da Assíria estava lutando contra Libna, pois ouvira que ele tinha se afastado de Laquis.*

9 *E ouviu ele dizer de Tiraca, rei da Etiópia: Ele saiu a lutar contra você. Ele ouviu³⁹ e enviou mensageiros a Ezequias, dizendo:*

10 *Assim falará a Ezequias, rei de Judá, dizendo: Não permita que seu Deus, em quem você confia, o engane, dizendo: Jerusalém não será entregue na mão do rei da Assíria.*

38. Para usos semelhantes de “espírito”, ver 19.14; Números 5.14; Oséias 4.12; Zacarias 13.2; 2 Timóteo 1.7.

39. 2 Reis 19.9 tem “ele *voltou* [wysb] e enviou mensageiros” (ele enviou mensageiros novamente?), em vez da redação de Isaías “ele *ouviu* [wysm] e enviou mensageiros”. A LXX e 1QIs^a trazem o que parece entrar em conflito: “Ele ouviu, voltou e enviou...” A maioria dos comentaristas vê os reis, lendo como o original, porém nenhuma evidência é convincente e não favorece em nenhuma dessas redações.

- 11 *Eis que você já ouviu o que fizeram os reis da Assíria a todas as terras, destruindo-as⁴⁰ – e pensa que se salvará?*
- 12 *Porventura os deuses das nações que meus pais destruíram livraram a Gozã e a Harã, Rezeze e o povo de Éden⁴¹ que estava em Telassar?*
- 13 *Onde está o rei de Hamate e o rei de Arpade e o rei da cidade de Sefarvaim, Hena e Iva?*

Muitos comentaristas consideram 37.8-35 (excetuando os vs. 8,9) como sendo um relato diferente do mesmo evento original, como descrito no capítulo 36. Eles baseiam essa conclusão nos dois segmentos maiores. Primeiro, diz-se que a carta aborda a mesma tese de Rabsaqué; e, segundo, argumenta-se que, se uma embaixada pessoal tivesse fracassado, é pouco provável que Senaqueribe esperasse a chegada de uma carta. Nenhum desses pontos é convincente. Em primeiro lugar, se esses são os melhores argumentos que os assírios podem reunir, então não há razão para reiterá-los. Além do mais, há uma certa diferença nas duas apresentações que se observará adiante. Segundo, se Senaqueribe estava sendo confrontado por uma ameaça egípcia, como o texto relata, então não precisava de Rabsaqué com ele. Não obstante, ele não queria que Ezequias cresse que tinha tido uma suspensão; daí a carta trazer à memória de Ezequias as palavras de Rabsaqué e informar-lhe que a presente trégua é apenas temporária. Além dessa evidência, há nos dois relatos, bem claramente, uma diferença na resposta do profeta. Como supramencionado na introdução, a resposta em 37.6,7 é a afirmação-chave de que o Senhor reagirá à blasfêmia de Senaqueribe. Mas a resposta aqui é um oráculo de livramento muito mais desenvolvido. Essa passagem, por sua vez, parece ser uma resposta a um compromisso mais pleno por parte de Ezequias.

40. “Destruir” é *h̄rm*, o termo técnico para devotar algo a uma divindade por meio de destruição absoluta. É geralmente associado ao conceito de Guerra Santa (Js 6.18; etc.) Senaqueribe talvez afirmasse que a destruição que a Assíria efetuou sobre seus inimigos era um ato de devoção a seus deuses, ou talvez, naquele tempo, o termo tivesse sido atenuado, para se referir à destruição em geral.

41. Éden não indica o Jardim do Éden de Gênesis 2 e 3 (Ez 28.13), mas à região de Bit-Adini no Eufrates.

8. A sentença, **Rabsaqué voltou**, não indica por que ele voltou. Duas possibilidades se apresentam. De um lado, não recebendo nenhuma resposta dos habitantes de Jerusalém, ele teria voltado para se consultar com seu senhor e receber instruções para o próximo passo. Ou teria recebido uma ordem de Senaqueribe para voltar numa tentativa de consolidar as forças em vista da batalha pendente com os egípcios (v. 9).

Libna não foi ainda definitivamente localizada. Anteriormente, ela foi identificada com Tell es-Safí, a cerca de vinte e cinco quilômetros ao norte de Laquis; mais recentemente, porém, tem-se sugerido Tell el-Bornat, doze quilômetros ao norte.⁴² Não fica claro por que o monarca assírio deixara Laquis. Talvez Laquis caíra e os assírios estavam agora “limpando” as dependências mais remotas. Ou talvez Senaqueribe estivesse se afastando para o norte a fim de sitiá-la pelo flanco em vez de diretamente pela retaguarda, quando enfrentasse os egípcios.

9. **Tiraca, rei da Etiópia** tem constituído uma fonte de considerável controvérsia. Agora fica claro que ele não se tornara rei do Egito antes de 689 a.C. Esse fato tem sido usado para corroborar a teoria de dois ataques e para desacreditar a veracidade histórica do relato.⁴³ Não obstante, a maioria dos comentaristas modernos admite a possibilidade de que Tiraca seja aqui identificado por uma posição que, mais tarde, ele ocupou em sua vida.⁴⁴ Se os dois exércitos realmente se confrontaram não fica claro. Os registros assírios só mencionam a batalha de Elteque, e localizam essa batalha antes do cerco de Jerusalém. Naturalmente, se os assírios tivessem sofrido um revés nas mãos do Egito, nesse ponto, provavelmente o não teriam mencionado.

Ele ouviu e enviou mensageiros pressupõe dois motivos possíveis para a ação de Senaqueribe. Primeiro, ele poderia estar tentando forçar a capitulação de Jerusalém, antes de enfrentar o propalado ataque egípcio para não ter inimigos nem atrás, nem adiante de si. Segundo, talvez

42. Ver Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, trad. A. F. Rainey, ed. rev. (Filadélfia: Westminster, 1979), p. 219; G. A. Turner, *Historical Geography of the Holy Land* (Grand Rapids: Baker, 1973), p. 180.

43. Para o primeiro, ver J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. rev. (Filadélfia: Westminster, 1981), pp. 298-309. Para o último, ver G. Reisner, “Discoveries in Ethiopia”, HTR 13 (1920) pp. 38-40.

44. Ver K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (Londres: 1973), pp. 154-172, 387-393.

19 e lançaram seus deuses ao fogo – porque não são deuses, mas, antes, obra de mãos humanas, madeira e pedra –, e assim os destruíram.

20 Agora, ó SENHOR nosso Deus, livra-nos de sua mão, para que todos os reinos da terra saibam que tu és o SENHOR, somente tu.

Um dos princípios da manipulação humana que tem sido enfatizado em anos recentes é o valor da redução do estresse seguido de uma restauração imediata desse estresse. Prisioneiros que têm sido bem-sucedidos em rejeitar todos os esforços de quebrar sua própria resistência, amiúde esta tem sido quebrada quando alguma de suas liberdades eram restaurada e propostas amigáveis eram feitas pelos captores só para terem as pressões mais sombrias abruptamente restauradas. O prisioneiro se descontraiu e então não podia recuperar a resistência. O mesmo poderia ter acontecido a Ezequias. Ele não tinha dúvida quanto às notícias recebidas da aproximação egípcia; ele tinha vigiado a partida de Rabsaqué; suas esperanças estavam renovadas e soltou um suspiro de alívio. Que horrível choque teria recebido ao ver a embaixada assíria de volta outra vez com palavras ainda mais arrogantes. Se Ezequias nunca se sentira tentado a render-se, dessa vez teria sentido. Mas nesse momento crítico ele ousou fazer o que seu pai, Acáz, jamais fora capaz: ele ousou crer que os reinos deste mundo são os reinos de nosso Senhor e de seu Messias (Ap 11.15). A pompa e glória humanas, bem como os deuses feitos em tal imagem não são tudo nem o fim de tudo, e ele sabia muito bem que não podia curvar-se à Assíria, se isso significava negar a soberania do único verdadeiro Deus. Diferente de seu pai, Ezequias não permitiria que o medo do homem o impedisse de confiar em Deus (Sl 56.5,12 [Ing. 4,11]).

Orações de monarcas em dilemas um pouco semelhantes aparecem em fontes extrabíblicas. Duas delas são a oração do Sethos egípcio diante da ameaça assíria, e a oração de Assurbanipal na crise elamita.⁴⁸ Em

soa estranho. 2 Reis 19.17 tem “as nações e sua terra”, que poderia ser corroborado pelo Targum. (*m^e dinātā*, “províncias”; mas a tradução normal do Targum de *gōyim*, “nações”, é *ammayyā*). IQIs^a tem “nações”, porém não inclui “sua terra”; enquanto a LXX lê “o mundo inteiro”. Essa diversidade sugere que, embora o MT possa não ser o original, nenhuma das outras versões é, necessariamente, um testemunho melhor do original. A possibilidade de usar “terra” tanto como “povo” quanto como “território” é bastante clara (cf. Gn 6.11,12).

48. Sobre a primeira, ver Heródoto ii.141. Sobre a segunda, ver *ARAB*, II:331-33.

ambos os casos, o rei percebe achar-se *in extremis*, e clama a seu deus, recebendo, finalmente, a garantia de socorro. A principal diferença entre aquelas orações e essa é que a última não contém protestos sobre a retidão do rei nem reivindicações de que ele merece ser socorrido. Seria o caso de este rei saber que a questão não é essa? A questão é se o Senhor é o único soberano sobre as nações. É justamente isso que Ezequias tem aprendido (o tema dos caps. 7–35), e é nisso que repousa toda sua esperança.

14. a carta é plural em hebraico (*sēpārîm*, lit. “livros”), porém lemos que Ezequias *a* leu (singular). A LXX toma “carta” como singular, enquanto o Targum deixa o plural “cartas” e resolve o problema fazendo Ezequias ler “uma delas”. Provavelmente não haja contradição; a forma plural pode ser normal para um item tão particular.⁴⁹

e subiu à casa do SENHOR, como no primeiro caso (37.1), indica a orientação essencial de Ezequias. Enquanto Acáz recusou-se inclusive a pedir um sinal do socorro divino, Ezequias sabe que Deus é sua única esperança.

Ezequias a estendeu diante do SENHOR, como fizeram os macabeus posteriormente, que estenderam uma cópia apagada da Lei diante do Senhor (1 Macabeus 3.48), não é uma tentativa de informar a Deus de algo que ele não lembra mais, mas é uma expressão de comoção e ultraje. Ezequias não deseja simplesmente informar a Deus do documento ofensivo; ele o põe diante de Deus em sua inteireza, como a dizer: “Com toda certeza *isto* não pode ser deixado sem resposta”.

16. Esse versículo é uma invocação, proclamando a base sobre a qual se faz a súplica seguinte em prol de livramento. Como supramencionado, essa súplica não tem por base a retidão de quem a apresenta, ou a mitigar circunstâncias. Ao contrário, tem por única base o caráter e identidade de Deus. Senaqueribe não deve ser derrotado só porque os judeus são tão justos. Aliás, eles não são. Ao contrário, é porque o assírio questionou o nome de Deus (Ez 36.20-32). Se Deus não é soberano, então confiar nele é estultícia. Mas se ele é soberano, podemos confiar por completo nele por mais que nos aconteça na vida (Rm 8.38,39).

49. Delitzsch aponta para o latim *litteræ*, “carta” (forma plural), enquanto Cheyne sugere “folhas” ou “páginas” de “uma carta”.

Ezequias identifica o Senhor de duas formas primordiais: como Rei e como Criador. É possível que sua intenção fosse dizer que o primeiro procede do segundo. Em qualquer caso, certamente ocorre assim. Se Deus fez os céus e a terra, então é ele quem define a terra e não vice-versa. Ele é separado da terra e nada que seja terreno não pode estar no mesmo nível dele, nem reivindicar supremacia sobre ele.⁵⁰ O que cremos, sobre esse tema, é de fundamental importância. Uma vez renunciada a crença em Deus como o Criador, que é distinto do mundo que ele criou por decreto, a religião bíblica é indefensável.

que te assentas sobre os querubins é literalmente “assento dos querubins”. Essa construção parece ser uma espécie de genitivo epixegético, definindo a localização do assento sem declarar especificamente que Deus se assenta *sobre* os querubins.⁵¹ A mesma relutância em ser tão explícito sobre o assento de Deus aparece em outros lugares onde os querubins são mencionados na Escritura (Nm 7.89; 1Sm 4.4; 2Sm 6.2; Sl 80.1 [Ing. 2]; etc.). O ponto parece ser que, embora Deus esteja especial e singularmente presente nesse espaço, ele não deve ser localizado à medida que é concebido como assentado *sobre* os querubins.⁵² E assim esse conceito delicadamente compara duas verdades: Deus não é ídolo, uma força que existe para nós; mas, em contrapartida, ele não está absolutamente afastado de nós. Ele é, nas palavras de Isaías, “Deus conosco”.

tu és Deus, somente tu, de todos os reinos da terra resume todo o conteúdo dos capítulos 13–35. Ezequias aprendeu a verdade que seu pai Acáz se recusou a considerar. As nações da terra não são o fim último, nem devem ser objetos de confiança. O Deus de Israel o é, o Deus que graciosamente se manifesta acima dos querubins, que governa as nações. Depositar confiança nele não constitui uma loucura, contrariando as declarações de Senaqueribe. Aliás, o auge da loucura é *não* confiar

50. Esse é o ponto notável dos argumentos contra os ídolos nos capítulos 41–48. Enquanto os ídolos são representações de elementos dentro da criação, eles não podem ter criado a si mesmos. Kaufmann (*The Religion of Israel*, pp. 146-47) argumenta dizendo que os israelitas exibiram uma má compreensão do paganismo por empregarem um argumento como esse, porém isso não é assim. A idolatria não é acidental, mas essencial à visão de que a deidade está contida no sistema criado (Is 44.9-20; etc.).

51. Williams, *Syntax*, § 46.

52. Cf. J. Oswalt, “What’s In a Translation”, *Asbury Seminary* 26/2 (1972) 12-16.

nele, pois ele, como Criador, é o único Deus. Em muitos aspectos, essa confissão de que Deus é o único governante das nações é o clímax de toda a primeira parte do livro.⁵³ Deus é o único em quem deve residir a confiança, e não a glória humana, como simbolizada nas nações. É sintomático da compreensão dessa verdade que em parte alguma da oração Ezequias se vangloria de sua retidão ou na retidão das nações como motivo para o livramento divino.⁵⁴ O rei sabe sobejamente bem que não há esperança nos empreendimentos humanos para eles. Sua única esperança está na graça imerecida do Soberano das nações.

17. Em contraste com os ídolos, que têm olhos, mas não podem ver; e ouvidos, mas não podem ouvir (43.8), Ezequias apela para o Deus vivo, que vê sem olhos e ouve sem ouvidos. O termo *Deus vivo* aparece largamente no contexto do conflito israelita com os ídolos.⁵⁵ Como tal, ele expressa a convicção de que os deuses são deveras inanimados, pois seu único poder é aquele derivado de seus fabricantes. O Deus vivo não é dependente de suas criaturas. Aliás, é dele que elas derivam a própria vida. Daí, quando a verdadeira grandeza de Deus é exibida, suas criaturas podem ser libertadas. Se a criatura é exaltada, a salvação se torna impossível.

18,19. A audácia da fé de Ezequias é posta em realce aqui. Para ele asseverar que somente seu Deus é vivo era como burlar a evidência. Seu país era pequeno e fraco, encolhendo-se diante do colosso assírio que cavalgava o mundo. Não obstante, o rei judeu se recusa deixar-se dissuadir do que ele bem sabe ser um fato, aferrado a uma evidência que em última análise é superficial. Há aqui uma palavra para a era moderna, cujo adágio se tornou tão freqüente: se as obras e os sentimentos são

53. Duhm, aderindo a um esquema evolucionário para o desenvolvimento da religião israelita, declarou que o tom exclusivamente monoteísta dessa oração não poderia ter existido antes do exílio. Mas mesmo tomando o ponto de vista mais rigoroso dos escritos autênticos do assim chamado "Isaias de Jerusalém", seria evidente que sua mensagem era idêntica ao conteúdo da oração de Ezequias: só Deus é o senhor das nações. Além do mais, a evolução tem provado ser incapaz de explicar o monoteísmo israelita. A própria explicação de Israel – revelação – demanda menos credulidade. Cf. J. Oswalt, "A Case for Biblical Authority", *Asbury Seminarian*, 32/1 (1977) 4-14.

54. Isso está em franca desarmonia com a oração de Assurbanipal pelo livramento dos elamitas (*ARAB*, II:858-59).

55. Ver Deuteronômio 5.26; Josué 3.10; 1 Samuel 17.26,36; Salmos 42.3 (Ing. 2); 84.3 (Ing. 2); Jeremias 10.10; 23.36; Daniel 6.20,26; Oséias 1.10.

bons, então deve ser certo. Houvera Jesus crido assim, hoje não teríamos cruz nem igreja. O que é certo não é validado para a vitória numa corrida de poucos metros (Dn 3.16,17).

De que forma Ezequias refutará as alegações de que Judá não confiaria em seu Deus só porque nenhum outro deus fora capaz de salvar sua nação? A resposta já estava em mãos: o Senhor constituía uma ordem de existência diferente da de todos os outros deuses. De todo modo, essa é uma declaração assustadora. De onde os judeus conseguiram tal idéia? Por que um deus viria a ser diferente de todos os outros? Seria porque o deles não era representado por um ídolo? Mas a ausência de idolatria não prova que o deus é fundamentalmente diferente. Ao contrário, toda a evidência aponta para o fato de que era porque os hebreus haviam concebido seu Deus por diferentes meios que não eram iconoclásticos. Visto que Deus era um outro Ser distinto deste mundo, ele não podia ser representado nas formas deste mundo.⁵⁶ O reconhecimento dessa *unicidade* só pode ser explicado como os hebreus o explicavam: receberam-na por comunicação direta dalém das fronteiras deste mundo. Dada essa unicidade, os argumentos de Senaqueribe eram destituídos de valor. Ainda que Judá viesse a cair, não seria porque Yahweh era simplesmente mais um dentre os deuses.

20. Diante da dependência que o rei tinha de Deus, esse seria o lugar para imprimir essa dependência como motivação para o livramento de Deus. *Porque* Ezequias depende, Deus *precisa* livrar. Aliás, isso não é o que Ezequias fez. Sua preocupação residia neste fato: Deus e sua glória. O que aconteceu a Judá não era da máxima importância; o que aconteceu ao nome de Deus remontava a toda a eternidade. Quão rara é tal atitude. Podemos falar tranquilamente da importância de Deus ser glorificado até sermos feridos. Então a importância suprema é sermos libertados; e como Deus é percebido em tudo isso não tem importância alguma. Não é só no caso de Ezequias; o principal motivo para Judá ser liberto é para que o mundo saiba que Deus é o único Deus. Quão fre-

56. A ênfase sobre os ídolos serem o produto de esforços humanos aparece em cada uma das passagens onde se menciona a idolatria na primeira parte do livro (2.20; 17.8; 31.7). A idéia aparece também nas diatribes contra a idolatria na segunda parte, porém é menos central (44.9-20; 46.6). Para a frase específica "de madeira e pedra", cf. Deuteronômio 4.28; 29.36,64; 29.17; Ezequiel 20.32.

qüente o resultado de nossa vida e de nossa oração poderia ser diferente se focalizássemos primeiramente a glória de Deus e sua reputação, crendo que tudo estaria bem, conosco, se seu nome foi bem servido (Mt 6.33). Com quanta freqüência nosso bem-estar é o fim, e Deus é apenas um meio para esse fim. Aqui, Ezequias demonstra o oposto: Deus é o fim, e o livramento é o meio (cf. Fp 1.20).

(b) Pronunciamento de Isaías (37.21-35)

(i) *A Assíria governada pelo Senhor (37.21-29)*

21 *Então Isaías, filho de Amoz, mandou dizer a Ezequias: Assim diz o SENHOR, o Deus de Israel: Visto que⁵⁷ você orou a mim acerca de Senaqueribe, rei da Assíria,*

22 *esta é a palavra que o SENHOR fala contra ele: Ela o despreza, ela desdenha de você – a virgem filha de Sião; por trás, ela meneia a cabeça – a filha de Jerusalém.*

23 *A quem você insultou e injuriou? Contra quem você elevou a voz e ergueu seus olhos soberbamente? Contra o Santo de Israel!*

24 *Por meio de seus servos você insultou o SENHOR. Você disse: Com meus muitos carros subi ao cume dos montes, aos recessos do Libano. Cortei os mais altos de seus cedros, aos mais seletos de seus pinheiros.*

57. 2 Reis 19.20 tem “Aquilo que você orou (...) eu ouvi”. O paralelo aqui em Isaías não tem o verbo, deixando uma sentença relativa aparentemente incompleta. Isso tem levado muitos comentaristas (p.ex., Delitzsch) a optarem pela redação de 2 Reis como sendo a mais original. Entretanto, a partícula relativa [’]ser pode também funcionar como um elemento causal (Williams, *Syntax*, § 468; cf. Gn 34.13; 1Sm 15.15). Nesse caso, a passagem de Isaías pode ser considerada mais original, porque ela faz sentido, porém, é a redação mais difícil (assim Skinner). A NEB toma o curso padrão, juntamente com outras versões inglesas que adotam o último (JPSV toma o relativo como uma referência a Deus: “... Deus, a quem você orou”).

*Cheguei nos cumes mais inacessíveis,
e florestas⁵⁸ mais densas.*

25 *Cavei [poços]
e bebi água.⁵⁹*

*E com a planta de meus pés
sequei todos os rios do Egito.*

26 *Você não ouviu há muito tempo?
Eu a fiz.⁶⁰*

*Desde os dias antigos eu o planejei.
Agora eu o concretizei,
para que⁶¹ você passasse pelas cidades fortificadas
e as reduzisse a montes de ruínas.⁶²*

27 *Seus habitantes, curto de mão,⁶³
são dispersos e envergonhados.*

*São como plantas do campo,
brotos verdes;*

erva do telhado,

seca diante do vento oriental.

28 *Mas eu conheço seu levantar⁶⁴ e seu assentar,*

58. Lit. “floresta de seu jardim”, um genitivo atributivo (ver GKC, §§ 128s-v), daí uma floresta tão densa e exuberante como um jardim. A construção é análoga a “monte de minha santidade”, que significa “meu santo monte”. Cf. também 10.18; 29.17; 32.15. Sobre o extenso corte de cedros para os projetos de construção assírios, especialmente por Sargão, ver A. T. Olmstead, *History of Assyria*, pp. 272-274.

59. Lit. “Tenho cavado e bebido água”. A NEB segue IQIs^a e 2 Reis 19.24, ambas adicionando *zārīm*, “estranha, estrangeira” depois de “água”.

60. Lit. “Eu tenho feito”, o objeto vindo primeiro à guisa de ênfase (ver GKC, § 142s).

61. Young analisa a conjunção em *ûṯēhī* como expressando propósito depois do perfeito precedente: daí “que”.

62. O infinitivo “fazer colidir” é seguido de um acusativo de produto, “montes de ruínas”, anterior ao objeto “cidades fortificadas”.

63. A frase “curto de mão” é quase universalmente traduzida por “impotente” ou “desamparado”. Mas parece possível que haja referência aqui à prática no antigo Oriente Próximo de decapar as mãos dos mortos e inimigos moribundos como uma espécie de contagem. Ver ANEP, n.os 340,348.

64. Para os versículos 27 e 28a, o MT tem “grama dos telhados e nos campos terraplenados antes que ele levante”. E seu assentar ...” Para “campos terraplenados”, *sēdēmā*, 2 Reis 19.26 tem *sēdēpā*, “crestado (ou murcho)”. Essa redação é corroborada pelo Targum e pela IQIs^a e foi adotada por todas as versões inglesas desde AV. Para o MT *qāmā*, “ele levanta”, Thenius foi o primeiro nos tempos modernos a sugerir *qēdīm*, “vento oriental”. Isso foi

*seu ir e seu vir
e seu furor contra mim.*

29 *Porque você se enfurece contra mim,⁶⁵
e porque sua complacência⁶⁶ chegou aos meus ouvidos,
porei meu anzol⁶⁷ em seu nariz
e meu freio em sua boca
e o farei voltar pelo caminho
pelo qual você veio.*

Esses versículos relatam as palavras de tranqüilidade que vieram do Senhor, para Ezequias, pelos lábios de Isaías. De acordo com o versículo 21, eles expressam a resposta específica à oração do rei. Como supramencionado (sobre 36.1), essa é a segunda das estruturas de resposta a oração aqui. No primeiro caso (36.1-7), o arrependimento geral de Ezequias e sua sugestão de que o Deus de Isaías poderia intervir se deparou com a declaração um tanto fria de que Deus, de fato, agiria por amor de seu nome. Aqui, contudo, Ezequias declarou sua confiança pessoal em Deus de uma forma bem completa, e a resposta divina é

agora confirmado por IQIs^a. Wellhausen (também Delitzsch) sugere que *qāmā* veio substituir *qēdīm*: por transposição do início do versículo 28, onde o original teria sido *qūmēkā wēsibtēkā*. “seu levantar e seu assentar” (cf. SI 139.2). Uma vez mais isso é confirmado pela IQIs^a. Não é impossível que tanto os comentaristas modernos quanto os escribas antigos criaram as mesmas formas de suavizar uma passagem difícil (porém original). Há, claro, um número limitado de soluções plausíveis que podem ser encontradas. Entretanto, as disparidades contra isso, ocorrendo três vezes numa série, são de fato muito altas, de modo que a redação de IQIs^a para o completo total provavelmente parece ser uma evidência melhor do original do que a do MT. M. Burrows troca *d* com *r* quando descarta a redação de IQIs^a em prol de *sēdēmā* (BASOR 113 [1949] 28).

65. Alguns suspeitam da sentença inicial: “Porque seu furor contra mim”, como sendo uma ditografia por ser uma duplicata quase exata da sentença final do versículo 28. De uma forma bastante interessante, a LXX não tem o final do versículo 28, enquanto IQIs^a não tem o início do versículo 29. Na ausência de evidência de manuscritos não ambíguos, parece preferível deixar o MT como está (com o Targum).

66. O Targum, “tumulto”, que parece um paralelo preferível com “enfurecendo”. Tem-se sugerido (cf. BHS) que o original era *sē’ōēkā*, em vez do MT *sa’nanā*. Não obstante, a LXX parece corroborar o MT, e houve certa complacência arrogante na supressão intencional por parte de Senaqueribe do Deus de Judá, por isso é provável que o MT seja preferível.

67. A significação precisa de *hah*, “anzol”, não é clara. Ezequiel 29.4 parece referir-se a um pescador; aqui, porém, como em outros lugares em Ezequiel (19.4; 38.4), algo semelhante a uma argola freqüentemente posta no nariz do boi pela qual passava uma corda poderia ser uma alusão.

medida com essa declaração. Em tom muito mais emocional e vívido, Deus declara que não só tem conhecimento da vanglória da Assíria, mas que os empreendimentos desta só foram possíveis porque ele os planejara (vs. 23-27). Agora, porém, ela partirá para bem longe, e Deus a impedirá de concretizar seu último objetivo dessa campanha – capturar Jerusalém (vs. 22,28-35).⁶⁸ A meta inicial de Deus em relação a toda a humanidade é provocar arrependimento e confiança, e quando lhe respondemos nesses termos podemos confiar que ele nos responderá em termos que são satisfatoriamente completos.

Enquanto alguns dos primeiros seguidores das teorias da autoria múltipla do livro (p.ex., Smith, Cheyne) se mostram eloqüentes sobre essa passagem como representativa da autêntica pregação de Isaías, os ventos de opinião hoje têm mudado a um grau tal que Wildberger, representando a maioria dos comentaristas modernos, pode asseverar que não há dúvida de que os materiais não parecem ser de Isaías, filho de Amoz. Essas posições tão contraditórias, todas se apresentando com igual certeza, não geram confiança nos métodos nem nos resultados. Como ocorre na presente posição, existe agora um consenso de que os versículos 21,33-35 formam a unidade mais antiga com ao menos dois segmentos interpolados (vs. 22-29,30-32), tendo sido acrescentados em algum ponto entre o governo de Josias e os dias pós-exílicos. Não obstante, a passagem está agora estruturada numa forma unitária, se movendo da afirmação inicial do triunfo de Jerusalém (v. 22), por meio da vanglória da Assíria (vs. 23-25), a afirmação do controle divino (vs. 26-29), e chegando ao clímax com as promessas de livramento para Jerusalém (vs. 30-35). E assim a divisão na primeira e última partes é hipotética ao extremo. Aliás, não fosse a incapacidade de os estudiosos creem que Senaqueribe realmente foi derrotado por Deus fora de Jerusalém, nenhuma dessas reelaborações do texto seria necessária. Na forma que ela está, é muito difícil imaginar como a mudança de uma capitulação judaica numa grande vitória divina tem algum valor teológico. Além do mais, a Bíblia em nenhuma parte descreve a negociação de uma derrota (como fez Ezequias) como sendo um ato divino (2Cr 16.7-10; 28.16-21). De fato ela é tratada como um ato de falta de fé. Procurar

68. Como 14.4b-21, os versículos 22-29 são um canto sarcástico escrito numa forma de elegia, a métrica 3/2. A queda da Assíria não é uma ocasião para tristeza, mas para desdenhoso deleite.

entender por que alguém criaria uma ficção (ou uma teologia) para fazer o resultado parecer proceder de grande fé gera confusão.

21. Isaías, filho de Amoz é mais uma tentativa do editor do livro, se esse é o mesmo Isaías, ou algum outro, levar o leitor a perceber a autenticidade das declarações seguintes (cf. 1.1; 13.1; 20.2). Essa conclusão não pode ser facilmente contestada. Ou o editor estava certo, ou ele estava inocentemente equivocado, ou está tentando formular algo que bem sabe ser incorreto. Em qualquer caso, ele pensava que a identidade precisa do orador era muito importante. Se agora dissermos que não é importante, o peso de provas está sobre nós.

A resposta à oração de Ezequias é descrita como vinda imediatamente, e o *waw* conjuntivo, aqui traduzido por *então*, revela que estamos tentando ligar a resposta à oração. Quão ditoso foi Ezequias por ter alguém como Isaías por perto naquele tempo, uma pessoa que vivia tão sensibilizada por Deus, que pudesse comunicar imediatamente as palavras de conforto, enquanto a obra de Deus na história se concretizava mais lentamente.

22. Senaqueribe falou a Ezequias acerca do Senhor; Ezequias falou ao Senhor acerca de Senaqueribe; agora o Senhor fala a Ezequias acerca de Senaqueribe. É sempre este último que importa. Deus tem a palavra final sobre nossa natureza e destino. Podemos dizer o que quisermos sobre ele; outros podem dizer o que quiserem sobre nós; mas é o que Deus diz sobre você e sobre mim que é da máxima importância. Senaqueribe poderia intitular-se governante do mundo; ele poderia terrorizar seus vizinhos pequenos. Mas é o Deus do menor dentre estes que fechará o livro sobre quem Senaqueribe realmente é.

Visto que é Deus quem governa Senaqueribe e não vice-versa, Isaías podia visualizar o dia quando Jerusalém, agora uma virgem desamparada diante de um raptor presunçoso, escarnecerá da impotência do conquistador.⁶⁹ A ordem das frases enfatiza esse ponto. Quem é que desprezará os assírios? A virgem filha de Sião, não algum herói poderoso. Enquanto o opressor se esquia furtivamente, a vítima em pauta o ferirá

69. Se a Assíria simplesmente voltasse para casa só porque estava satisfeita com o tributo de Ezequias, e este relato representa uma visão fictícia dos fatos, é necessário crer que os escritores perderam por completo o senso de realidade. Pois se essa fosse a verdadeira natureza do caso, Jerusalém faria exatamente o oposto de desdenhar dos assírios em sua partida.

com sua língua e meneará sua cabeça de um lado para o outro em desprezo (Sl 22.8 [Ing. 7]; Jr 18.16; Lc 2.15). Ele não pôde fazer o que planejara. E por que não? Porque a Assíria desdenhara Aquele que é o originador de todos os planos (cf. Tg 4.13-16).

23-25. Deus atentou para o que Senaqueribe disse (37.4). Sua subestima de Deus e sua própria vanglória foram perfeitamente claras. Se os assírios fizeram alguma obra nos bastidores em relação a Judá, antes do ataque (ver sobre 36.4-10), nos bastidores algo também foi feito em relação à Assíria. Os versículos 24 e 25 se assemelham muito às porções dos anais reais assírios nos quais os reis se vangloriavam de suas conquistas. Todos esses eventos são conhecidos de Deus e não lhe surgem como surpresa. Por isso não é contra o pequeno Judá que Senaqueribe tem se armado, mas contra o Santo. Feliz é aquele que se sente totalmente dependente de Deus, de modo que, os que o atacam, na verdade estão atacando Deus (Gn 12.3; Êx 23.22).

23. Em toda a primeira parte do livro se repete o conflito entre a auto-suficiência humana e a glória de Deus. Aqui se repete novamente. Glorificar o potencial humano à parte de sua relação com Deus é transformar a própria humanidade em Deus. Mas isso não é possível. Pois o Santo já ocupa o trono, como Isaías bem o sabia (6.3). O Santo é Aquele que é *outro* distinto da humanidade e a encontra vezes e mais vezes, por bem ou por mal. Em nós mesmos não possuímos o princípio definitivo, e agir como se o possuíssemos é garantir que o encontro será para o mal, a menos que sua própria natureza cataclísmica nos reconduza ao bom senso. Portanto, se Senaqueribe sabe ou não, toda sua vanglória, ainda que não seja diretamente contra o Senhor, *tem* sido contra ele, pois Deus é realmente definitivo, e Senaqueribe não é.⁷⁰

24. Por meio de seus servos provavelmente seja uma forma de dizer que ao insulto se acrescentou a injúria. Senaqueribe não só disse essas coisas; ele também as pôs na boca de seus lacaios subalternos.

70. No princípio das duas afirmações no versículo 24, "Eu subi...", e novamente no versículo 26, "Eu cavei poços...", o "Eu" é especialmente enfático. O "problema do eu" é a sede do dilema humano. Pessoas autocentradas se consomem em suas tentativas de auto-engrandecer-se. A mensagem cristã é que esse dilema só pode ser resolvido pela mudança do foco autoconsumidor no "eu" para um novo foco em Cristo. Esse ensino é mais claramente visto em passagens como Gálatas 2.20; Filipenses 1.15-20.

Com meus muitos carros dá início à seção que tem paralelos diretos com os anais reais (ver Apêndice ii a seguir). Os carros, como os tanques ou os caças a jato modernos, constituíam a arma mais prodigiosa de guerra; e ainda quando só fossem úteis em luta de planície, era um ponto de honra entre os assírios conduzi-los por onde fossem, mesmo nos mais difíceis terrenos.

Toda a linguagem aqui deve ser considerada hiperbolicamente. O monarca está dizendo que nada pode detê-lo, nem os montes altos do norte com suas densas florestas, nem os desertos do Sinai, nem os pântanos no Delta do Nilo, ao sul. Não equivale dizer que ele tivesse realmente feito tudo isso, mas que poderia fazê-lo caso quisesse.⁷¹

Os versículos 26-29 reportam que Senaqueribe é favorável a um choque rude. O próprio Santo, a quem ele acusou de impotência diante do poderio assírio, de fato é Aquele que decretou e dirigiu a conquista assíria. Não é Senaqueribe que ameaça destronar a Deus. Ao contrário, ele é um servo obediente, e a longa fileira de vitórias que ele citou como evidência de sua superioridade sobre qualquer deus, na verdade é uma parte do plano *de* Deus. Mas a ferramenta se voltou contra a mão que a maneja, e essa atitude Deus não deixará passar em branco (10.5-19). Os assírios serão derrubados justamente como um cedro das florestas que eles mesmos brasonavam dizimar. Ao menos duas lições óbvias emergem aqui para o crente. (1) É Deus quem controla o andamento da história. Ele não é ameaçado pelos acontecimentos. Aliás, os acontecimentos são a arena na qual ele decide fazer-se conhecido. São os olhos da fé que vêem a mão de Deus naquilo que parece catástrofe. (2) Nunca há lugar para a arrogância humana. Tudo o que somos e temos, em última análise, é dádiva divina.

71. Já que Senaqueribe nunca alcançou o delta do Nilo, alguns tomam essas referências como evidência de interpolações posteriores. Outros notam os verbos imperfeitos e sugerem que ele estava se vangloriando do que pretendia fazer. Não obstante, os verbos são quase certamente exemplos do pretérito em que os verbos iniciais de cada seqüência são perfeitos. Entretanto, isso não precisa indicar interpolação, se toda a afirmação for entendida hiperbolicamente. O Egito sempre foi o alvo último da Assíria, mas o delta do Nilo também servia para representar muito bem o tipo de terra de canais estreitos, que outros poderiam achar impossível, mas que não constituiria nenhum problema a um deus como o monarca assírio. P. J. Calderone, "The Rivers of Masor", *Bib* 42 (1961) 423-432, apresenta uma plausível sugestão de que *māšôr* não é de nenhuma forma Egito, mas *šûr*, "rocha", à qual se anexou um *mem* enclítico da palavra anterior. E assim os rios seriam rios nos montes, um obstáculo que os assírios amiúde se vangloriavam de vencer.

26. Você não ouviu há muito tempo expressa a convicção de que os caminhos de Deus sempre foram acessíveis aos que se preocupam em olhar para eles, quer assírios, ou israelitas. Paulo nutria a mesma convicção (Rm 1.19,20). Não equivale negar a necessidade de revelação especial para a salvação. Mas equivale dizer que o curso da natureza é mais que suficiente para tornar claro que nós, seres humanos, não somos definitivos num mundo feito à nossa imagem, e quem quer que aja como se não fosse assim fica sem justificativa.

Eu a fiz. O objeto é feminino na forma, inclinando Calvino a sugerir que o que estava em pauta era Jerusalém. Não obstante, o contexto geral aponta para “tudo isso”, um uso abstrato ao qual a desinência feminina serviria.⁷² Parafrazeando o versículo: “Você não entende? Todas essas coisas que você tem atribuído ao seu ‘Eu’, *Eu* as fiz!”. O elemento do plano e propósito antigos de Deus é um distintivo especial do livro como um todo.⁷³ Aparece primeiramente em conexão direta com a Assíria, e alguém indagaria se foi essa realização que, então, ensejou uma aplicação mais ampla no livro. É difícil saber quanto a idéia do propósito de Deus na história teve parte no pensamento israelita anterior a esse tempo. Se ela não fosse muito comum, então a revelação do plano de Deus nos movimentos da Assíria poderia ter iniciado os pensamentos mais amplos que posteriormente aparecem no livro, onde os ídolos são desdenhados por sua ausência de propósito (caps. 43–45).

Um aspecto adicional de toda essa matéria se relaciona com a profecia preditiva. Antes de 732 a.C., Isaías havia predito que os assírios inundariam Judá até o pescoço (8.6-8). E agora ei-los aqui. Se os assírios já tinham ou não ouvido que faziam parte do plano do Deus de Israel, os judeus certamente estavam numa posição de conhecer esse fato. Assim também em 550, os exilados estariam em posição de saber que seu Deus era Deus, se toda a questão tivesse sido predita como parte do propósito de Deus muitos anos antes do fato.

27-29. Aqui o profeta começa concordando com o assírio quanto aos resultados de suas conquistas: o povo se sentiu impotente diante da matança; sentiu-se desventurado por confiar nas fortificações ou divin-

72. Williams, *Syntax*, § 24 (cf. também §§ 25,26).

73. Ver 5.19; 10.5,6; 14.24-26; 19.12,17; 23.8,9; 25.1; 28.29; 30.1; 43.7,12; 44.7,8; 45.7,9,18.

dades que não podiam ficar de pé; murchava diante da rajada de vento como a relva sem raízes.⁷⁴ Mas o erro de Senaqueribe consistia em sua estima da causa desses efeitos. Pensava que a causa estivesse nele mesmo, em seus planos astutos associados ao seu terrível poder. Mas, como o versículo esclarece, esse não é o caso. Senaqueribe não é definitivo, mas derivado de um Poder mais elevado. Em linguagem que lembra o Salmo 139, o escritor salienta que ninguém é a causa primeira se há Outra que conhece cada um dos nossos pensamentos e movimentos. Uma coisa é não ter consciência desse Ser (ainda que Isaías pergunte se isso é possível), mas outra bem diferente é fazer pouco daquele a quem sua vida se deriva, como Senaqueribe tem feito por meio de seus servos.

Em virtude desse descaso, Deus não teve escolha senão sair no encalço do monarca assírio. As metáforas que Isaías usa pressupõem justamente isso. Deus tratará Senaqueribe como uma besta renitente que tem de aprender a obedecer a seu dono por meio de freio e cabresto. É uma brusca descida passar de governante do mundo que se auto-impôs a uma mula obstinada; porém o último é o quadro mais real da situação.

(ii) Livramento de Jerusalém (37.30-35)

30 *E isto lhe será por sinal: este ano se comerá o que espontaneamente nasce, e no segundo ano o que nasce das raízes; no terceiro ano, porém, semeia-se e colhe-se e plantam-se vinhas e come-se o fruto.*

31 *Os que escaparem da casa de Judá, o remanescente, novamente lançarão raízes embaixo e produzirão fruto em cima.*

32 *Pois de Jerusalém sairá um remanescente, e um que escapou do monte Sião. O zelo do SENHOR dos Exércitos fará isso.*

33 *Portanto, assim diz o SENHOR em relação ao rei da Assíria: Ele não entrará nesta cidade, e não atirárá nela nenhuma flecha, nem se virá diante dela com escudo, nem se lançará trincheira contra ela.*

74. Nos telhados planos, cobertos de barro, dos edifícios do antigo Oriente Próximo, a chuva podia fazer as sementes de ervas brotarem em curto prazo. Entretanto, por não haver solo profundo, um período seco de alguma duração podia matá-las muito rapidamente.

34 *Pelo caminho por onde veio ele regressará, e não entrará nesta cidade, diz o SENHOR.*

35 *Defenderei esta cidade para livrá-la; por amor de mim e por amor de meu servo Davi.*

Tendo repreendido o presunçoso conquistador, Deus agora faz a promessa específica de livrar a cidade. Como indicação de que Deus de fato porá isso em prática, Isaías faz uma promessa específica a respeito do futuro, quando será possível o retorno da vida agrícola normal. Mas esse sinal de fecundidade renovada também tem significação como símbolo de Judá e Jerusalém, quase estéreis, porém voltando à fertilidade sob a boa mão de Deus.

Muitos comentaristas modernos consideram essa seção como sendo composta de dois elementos separados, o primeiro cobrindo os versículos 30-32; enquanto os versículos 33-35 são tomados com o versículo 21. Os argumentos para tal separação parecem subjetivos demais, sendo que a alegação é que os versículos 31 e 32 utilizam a figura agrícola, enquanto os versículos 33-35 não se reportam a isso. Não obstante, de uma forma real, os versículos 33-35 sintetizam toda a resposta (vs. 21-35). Os versículos 21-29 falam da arrogância da Assíria, enquanto os versículos 30-32 falam da fertilidade de Judá. O desfecho dessas duas idéias é que a Assíria não porá os pés em Jerusalém (vs. 33-35).

30. O sinal aqui não é do tipo que vem antes do evento a fim de gerar fé no evento mas depois do ocorrido, para demonstrar que Deus de fato estava em ação. Portanto Isaías de fato diz: quando virem coisas se desenvolvendo no próximo período de tempo, de acordo com o que digo, vocês saberão que foi realmente Deus que despachou Senaqueribe.

O desenvolvimento preciso do sinal está aberto a alguma conjetura, ainda que o delineamento geral seja bastante claro. Ele começa e termina com infinitivos absolutos de *ākal*, “comer”, indicando a que experiência geral está relacionada. Durante o ano em curso, o único alimento é o grão procedente da semente que é espalhada acidentalmente no campo.⁷⁵ Durante o ano seguinte, só aquilo que procede das raízes das plantas anteriores estará disponível. Mas, no terceiro ano, a vida voltará ao

75. Cf. Levítico 25.5,11.

normal com plantio e colheita. O conteúdo desse dito é, com toda evidência, que embora o presente estado de sítio tivesse desintegrado completamente a base agrícola da economia, chegaria logo o dia em que não restaria nenhum traço da ameaça assíria. Young provavelmente esteja certo em sua sugestão de que os imperativos “semeiem, colham, plantem e comam” sejam intencionais para comunicar a infalibilidade da predição.

O problema vem a lume com a duração de tempo envolvida. As indicações são de que o livramento viria em breve e seria bem completo. Se é assim, por que levaria três anos para que os efeitos fossem sentidos? Uma série de soluções tem sido proposta, porém duas parecem mais viáveis. De um lado, o número “três” poderia ser de caráter convencional na profecia hebraica (cf. 16.14), de modo que a intenção não estava nas datas do calendário. Não obstante, essa explicação pareceria prejudicar o valor da predição como um sinal evidente. Tudo indica que o melhor seria aceitar a proposta de Delitzsch, entre outros, de que, embora esteja em pauta três anos reais do calendário, somente cerca de quatorze a quinze meses estariam envolvidos. Esse ponto de vista envolve a sugestão de que a predição foi feita no período de chuva, como “este ano” no qual o produto accidental que estava sendo comido já estava chegando ao fim (32.10). O livramento não viria no tempo de chuva para o plantio ser feito, significando que somente o que brotasse das raízes das plantas anteriores é que estaria disponível durante o ano seguinte. Mas, durante a chuva seguinte, quando o terceiro ano do calendário tivesse início, poder-se-ia esperar vida normal, pois os assírios já teriam partido. Em termos gerais, essa parece ser a solução mais satisfatória.

O uso de *sinal*, aqui, continua o paralelismo entre esse segmento e aquele que se refere a Acaz (caps. 7–12). Ali também Isaías se ofereceu a dar um sinal confirmando o livramento de Judá das mãos da Síria e de Efraim. Não obstante, ali Acaz recusou confiar em Deus, com o resultado de que o sinal que ele recebeu foi o que era muito mais remoto, a saber, o do Emanuel que substituiria a dinastia davídica corrupta e restauraria o povo desviado pelos governantes davídicos (8.8; 9.6 [Ing. 7]; 11.10,11). Aqui esse juízo é adiado, visto que um dos filhos de Davi se dispunha a entregar seu caminho a Deus até as últimas conseqüências (26.2-4).

31,32. Nesses versículos, o profeta estende a figura agrícola e a aplica a Judá e Jerusalém. Como o grão espalhado, o remanescente do povo produzirá fruto novamente; como a antiga raiz que ficou na terra, ela fará sair seus brotos novamente; como os campos arados e semeados, uma vez mais o povo de Deus encherá a terra (4.2, 3; 10.20,21; 11.1). O ardor de Deus por eles de nenhum modo se arrefecerá, e sempre que uma bruxuleante fagulha de confiança se insinuar neles, seu sopro estará ali para fomentar a chama.

Essas figuras também lembram os capítulos 7–12. Ali, logo no início, a figura do remanescente é manifesta no filho de Isaías: “Um Remanescente Voltará” (7.3) e ressurge de novo em 10.20 e 11.11,16. Ainda que os filhos de Israel se reduzam a uma mera sombra de seu estado anterior, ainda essa sombra tem aroma de vida, já que a graça de Deus não falha.⁷⁶ Provavelmente, o *remanescente* aqui se refere às pessoas judias que permanecerão vivas em Jerusalém depois que a Assíria conquistar o resto do país. O profeta promete que dessa pequena semente o país será, uma vez mais, repovoado.

O zelo do SENHOR dos Exércitos reaparece em 9.6 (Ing. 7), onde se promete o estabelecimento do reino messiânico. Como Young habilmente diz, a restauração temporária prometida aqui no capítulo 37 é um gênero de retribuição que faz possível a plena e final restauração por meio de Cristo. Não fosse pela compaixão de Deus, embora totalmente imerecida, por sua solidariedade a este mundo, nada disso seria possível. Senão há muito ele nos teria abandonado aos nossos pecados e transgressões (1.9).

Como supramencionado, os versículos 33-35 constituem a conclusão lógica dos dois pontos anteriores nos oráculos: se a arrogante vanglória de Senaqueribe contra Deus estava para ser repelida, e se o remanescente em Judá tinha, uma vez mais, de encher a terra, então um único resultado é possível – não se permitirá que a Assíria entre na cidade.

33. não atirárá nela nenhuma flecha pressupõe que a tradição de Heródoto (ii.141), de que sobreveio ao exército assírio uma praga na fronteira do Egito, é geralmente correta, e que o grosso do exército nunca alcançou Jerusalém; ou que, se alcançou, então não pôde começar os preparativos para o cerco. Assim também o que segue.

76. Ver G. Hasel, *The Remnant*, ed. rev. (Berrien Springs: Andrews University, 1980).

nem se lançará (lit. “despejará”) **trincheira**. A maioria das cidades do antigo Oriente Próximo era construída no topo de colinas; de modo que, para um cerco, se fazia necessário que o exército construísse rampas pelas quais os aríetes, torres de cerco, etc. fossem empurrados. *Lançar* provavelmente seja uma referência ao ato de derramar terra dos cestos por meio dos quais esta era levada para o local (Hc 1.10). A cidade não seria apenas poupada, diz Isaías; ela nem mesmo será fisicamente ameaçada.

34. Do mesmo modo que Senaqueribe veio, insolente em seu poder invencível, ele voltaria esquivo para casa, despojado de seu exército, com a única coisa a fazer para disfarçar seu fracasso: registrar em seus anais que encerrara Ezequias como um pássaro numa gaiola.⁷⁷ Por quê? Porque o monarca assírio competira com o único Deus que não era como todos os demais deuses que os assírios haviam vencido. Senaqueribe poderia dizer o que quisesse sobre o Senhor, porém o que o Senhor diz sobre Senaqueribe é tudo quanto realmente importa. Assim é com cada um de nós.

35. por amor de mim expressa uma vez mais a consciência de que Senaqueribe, finalmente, não havia ameaçado Jerusalém, mas o Senhor pessoalmente. Dado a forma como o desafio foi elaborado, alguém só podia interpretar que a queda de Jerusalém era uma evidência da impotência do Senhor. Muitos anos mais tarde, Ezequiel pronunciaria palavras semelhantes (Ez 36.22). Deus tinha que libertar os exilados a fim de vindicar sua própria deidade. A relação de arrependimento com livramento é significativa em ambos os casos. O arrependimento e confiança não são a *causa* do livramento; antes, a causa é a fidelidade de Deus a seu próprio caráter. Não obstante, sem essas respostas humanas não há livramento. Portanto, só foi em 587,586 que se permitiu que Jerusalém caísse por falta de uma conversão real para Deus.⁷⁸

por amor de meu servo Davi contém duas possíveis conotações. De um lado, pode ser uma referência à promessa divina feita a Davi de perpetuar sua linhagem e trono (2Sm 7.16).⁷⁹ Entretanto, é evidente que

77. ANET, pp. 287,288.

78. 43.25 e 48.9 expressam um pensamento semelhante. Aqui Deus é gracioso em virtude de ser de sua própria natureza perdoar o pecado.

79. Cf. também 1 Reis 11.13,34; 15.4; 1 Reis 8.19; Isaías 55.3.

esta lealdade a Davi não significava nenhum compromisso automático com qualquer governante davídico, sem importar seu comportamento. O escárnio demonstrado pela casa de Davi nos capítulos 7–12 ilustra esse ponto,⁸⁰ como faz o abandono da monarquia depois de 586. Daí, é também possível que Ezequias fosse tomado como o atual representante de “meu servo Davi” e ele fosse a causa porque o Senhor estava agindo.⁸¹

Mas se apresenta ainda outra possibilidade no reconhecimento das promessas messiânicas (9.6 [Ing. 7]; 11.1; 55.3). Se o verdadeiro Davi fosse assentar-se no trono de Israel, então ele seria capaz de sobreviver a tudo o que lhe sobreviesse nos anos seguintes. Tivesse Jerusalém sucumbido naquele momento, os judeus não poderiam, assim como os israelitas do norte, ter simplesmente sido absorvidos em seus próprios lares e desaparecido como o povo do pacto? Como aconteceu, por meio desse livramento e dos subseqüentes ministérios proféticos, houve suficiente compromisso de fé por parte de alguns na sobrevivência dos exilados e, com isso, proveram as bases para a revelação messiânica em Cristo.⁸²

Quão feliz é a pessoa, cidade ou nação, que tem Deus como seu protetor! De quantas coisas às quais não poderíamos suportar ele nos protege. Quando vem a calamidade, amiúde perguntamos por que não fomos poupados dela. Ao contrário, deveríamos ser gratos por todas aquelas calamidades que poderiam nos sobrevir, mas não vieram porque o Senhor é nosso protetor (Gn 15.1; Sl 13.4 [Ing. 3]; 28.7; 84.12 [Ing. 11]; etc.).

80. Ver 7.2,13. Mas note também as promessas messiânicas de 9.6 (Ing. 7) e 11.1. Esse interesse por Davi é mais uma relação entre 7–12 e 36–39.

81. Note a comparação favorável de Ezequias com Davi em 2 Reis 18.3.

82. Alguns comentaristas salientam que a profecia dos versículos 21-35 não especifica como o livramento estava para se concretizar, e usam isso como evidência de que o milagre descrito em 36-38 é, de fato, uma ficção criada no século seguinte para explicar a inexplicável partida de Senaqueribe de Jerusalém. Duas coisas precisam ser ditas sobre esse conceito. Primeiro, os críticos não podem ter ambas as formas. Se a profecia é específica demais, então a consideram como se concretizando depois do fato (assim a referência a Ciro em 45.1). Aqui, quando a profecia não é bastante especificada, dizem que o fato não se concretizou. Aliás, é raro a profecia ser especificada com precisão. Só é tão clara quando há necessidade de se estabelecer o resultado próximo. O segundo ponto é que é estranho que a profecia em sua forma atual se componha de várias interpolações posteriores, a ponto de mencionar o milagre. Isso não me parece estabelecer sua prioridade ao fato, quando o profeta não tinha especificado a informação sobre o modo como Deus livraria Jerusalém e despacharia Senaqueribe para casa.

(c) O exército assírio destruído (37.36-38)

36 *O anjo do SENHOR saiu e feriu cento e oitenta e cinco mil no acampamento da Assíria. Levantaram-se bem de manhã e eis que todos eles eram cadáveres.*

37 *Então Senaqueribe, rei da Assíria, partiu e se foi e regressou e habitou em Nínive.*

38 *E aconteceu que, enquanto ele adorava na casa de Nisrode, seu deus, Adrameleque e Sarezer, seus filhos, feriram-no a espada. Eles, porém, fugiram para a terra de Ararate, e Esaradom, seu filho, reinou depois dele.*

De uma forma terrivelmente súbita, o que é corroborado pela brevidade e sobriedade do relato, a longa alternância dos capítulos 36 e 37 chegou ao fim. O poderoso imperador assírio, despojado de seu exército, parte para casa, nunca mais pondo os pés em Judá. Como Napoleão descobriu diante de Moscou, e Hitler aprendeu em Stalingrado, há limites mesmo para as mais poderosas pretensões humanas. Entretanto, mais que dois tiranos modernos, a Bíblia deixa claro que Senaqueribe se confrontou pessoalmente com Deus e foi por ele derrotado. A ironia final de sua vida é que foi no templo de seu deus, onde estava rezando (semelhante a sua visada vítima, Ezequias, que tinha orado vintes anos antes), ele foi assassinado por seus próprios filhos.

36. Esse versículo é a parte crucial de todo o relato; daí não surpreende que seja mantido sob o austero escrutínio dos estudiosos da Bíblia. Isaías insiste que o monarca assírio não voltou para casa por sentir-se satisfeito com a rendição de Ezequias, ou porque seus objetivos no ocidente foram atingidos, ou por causa de uma crise em outras partes do império. Ele foi para casa, diz o profeta, por causa da reviravolta de dois pontos: Senaqueribe havia afirmado que a glória humana é superior à de Deus, e Ezequias ousara confiar em Deus. Em virtude desse fato, Deus interveio nos acontecimentos naturais e dizimou grande parte do exército assírio.⁸³ Elimine-se esse acontecimento como um fato

83. Clements insiste com veemência que o escritor tenciona falar de um fato miraculoso, e isso não pode ser tomado como "um modo breve para se referir a uma calamidade natural". Mas é bastante interessante que ele faça isso como forma de insistir que nenhum caso assim aconteceu de fato.

histórico, como tantos comentaristas pretendem fazer, e todo o conteúdo teológico da passagem cai ao solo. Deus não livrou Ezequias mais do que fez com Menaém (2Rs 15.19,20); e não castigou Senaqueribe, mais do que fez com Tiglate-Pileser III. Redatores desconhecidos ergueram um gigantesco edifício teológico, insistindo inocente ou fraudulentamente que ele era genuíno só porque foi historicamente validado. Se agora asseverarmos que a validação é falsa, então a teologia é igualmente falsa.⁸⁴ Só se houve realmente uma diferença significativa entre a experiência de Menaém e a experiência de Ezequias, há uma explicação satisfatória para Isaías mudar a teologia da soberania de Deus e sua fidedignidade.

Como supramencionado, Heródoto faz referência a uma praga de ratos que devoravam as cordas dos arcos do exército de Senaqueribe, em Pelusium na margem do delta egípcio, precipitando-o em fuga.⁸⁵ Escritores modernos, notando a fama dessa área em relação a doenças e o fato de que ratos são símbolos de pestilência, conjecturaram que o que Heródoto fez foi registrar uma lenda egípcia oriunda de um relato original da mortandade súbita produzida por alguma enfermidade tal como a peste bubônica.⁸⁶

Por mais que Heródoto seja interpretado, não existe nada no relato bíblico que requeira que o exército assírio estivesse diante de Jerusalém quando o Anjo da Morte lhe sobreveio.⁸⁷ Aliás, como Smith salienta, as referências em 33.18 e Salmos 48 e 76 pressupõem que ali só ficou uma patrulha de reconhecimento guardando a cidade, e que esta fugiu furtivamente quando soube dos horrores ocorridos com o exército principal.

Quanto às terríveis perdas envolvidas, as quais Kaiser afirma serem francamente impossíveis, Smith observa que a Terceira Cruzada remon-

84. Para que esse argumento não seja descartado como uma espécie da falácia "ou-ou", deve-se salientar que a insistência dos escritores originais sobre radicar suas alegações quanto à autenticidade teológica em prova histórica nos deixa sem outra alternativa. Não tivessem insistido que a história oferecia tal prova, poderíamos recorrer à autenticação subjetiva e existencial. Mas os próprios escritores bíblicos se recusam a reconhecer que o relato é lenda. Mas tampouco é um serviço de uma religião que se radica na história negar essa história só porque ela nega que o ponto de vista de alguém é possível.

85. *History* ii.141.

86. Ver especialmente Smith, que cita Gibbon, entre outros, sobre o clima pestilencial de Pelusium.

87. Cf. Êxodo 12.29 e 2 Samuel 24.15,16 para declarações afins.

tava a um milhão e meio de homens, e que as perdas da Primeira Cruzada foi estimada em mais de trezentos mil. Talvez mais condizente, H. W. Saggs, com base nos registros assírios, conclui que o “Grande Exército” assírio contava com centenas de milhares de pessoas.⁸⁸ Naturalmente, nada disso prova que o evento ocorreu como Isaías o registra. Mas demonstra que o relato não é uma mera fantasia, está dentro da esfera da possibilidade.⁸⁹

37. Denominar Senaqueribe rei da Assíria, aqui, serve para enfatizar sua impotência diante de Deus. Tanto ele quanto Rabsaqué o identificaram reiteradamente como “o Grande Rei, rei da Assíria”. Agora, porém, esse grande rei efetuava uma partida apressada rumo ao lar, como pressupõe o acúmulo de verbos: **partiu e se foi e regressou e habitou**.⁹⁰ Ele se encontrara com Um que é verdadeiramente Rei, e ele o reconhece (6.5; 31.8,9; 33.17).

38. Esse versículo indica que, com respeito a Judá, Senaqueribe nada mais fez de significativo antes de sua morte. A discussão tópica aqui poderia dar a impressão de que sua morte ocorreu logo depois de seu regresso de Jerusalém. A verdade é que ele não morreu senão depois de uns vinte anos, não até 681. Não obstante, nada há na presente declaração que demande uma morte imediata, e o fato de escritores se reportarem à natureza da morte coincidir com o relato assírio⁹¹ – morto por seus filhos em seu próprio templo – deixa claro que o autor conhece o período de interrupção, mas está intencionalmente examinando eventos a fim de mostrar como a promessa de Deus em relação a Senaqueribe e Jerusalém foi mantida.⁹²

88. H. W. F. Saggs, *Everyday Life in Babylonian and Assyria* (Londres: Batsford, 1965), p. 115; *The Greatness That Was Babylon* (Londres: Athlone, 1962), p. 260.

89. Não somos informados, por exemplo, que todo o exército assírio regressou em jumentos, nem que Senaqueribe foi transportado para a China.

90. Skinner atribui a presença dos quatro verbos a uma combinação; Cícero, porém, usa o mesmo tipo de seqüência para descrever uma partida apressada em *Catinlinam* ii..

91. *ANET*, pp. 288,289. Cf. também Olmstead, *History*, pp. 337-339.

92. Visto não haver evidência de que Isaías estivesse ainda vivo em 681, tem-se argumentado que esse versículo é obra de uma pena posterior. Por si só isso não é impossível, especialmente porque não está redigido na forma de profecia, mas de narrativa. Portanto, um discípulo de Isaías, notando como as promessas de Deus se concretizaram, poderia ter incluído essa notícia como uma conclusão teológica ao relato. Ao mesmo tempo, é preciso dizer que não temos relato confiável da morte de Isaías, portanto não se pode ter certeza de que ele morreu antes de 681.

O adágio antigo, “Os moinhos de Deus moem lentamente, porém moem excessivamente fino”, é aplicável aqui. Senaqueribe poderia ter imaginado que estava bem longe de Jerusalém, porém não estava longe da Jerusalém de Deus, contra quem se exaltara. Os anos haviam passado, e as devastadoras perdas no ocidente foram suplantadas. Senaqueribe escapara. É verdade que ele escapara? A ironia de sua morte mostra que não. Esse homem, que se exaltara às maiores alturas, era tão mortal como qualquer outro. Além disso, visto que suas pretensões chegaram tão alto, sua ruína foi extremamente ignominiosa (cf. 14.4-20). Quando Ezequias orou a seu Deus, ele estava livre: de inimigos e de doenças. Quando Senaqueribe orou a seu deus,⁹³ não só não estava livre, mas seus filhos que, na economia divina, deveriam estar à espera de seu pai com honrarias, o mataram. Como seu pai, Sargão, antes dele, Senaqueribe provaria que as grandes pretensões não propiciam segurança contra a ignomínia final. Aliás, segundo Jesus, são o caminho mais certo para se alcançar um alvo não desejado (Lc 12.20).

2. OS LIMITES HUMANOS DA CONFIANÇA (38.1-39.8)

a. A ENFERMIDADE DE EZEQUIAS (38.1-22)

(1) Profecia e resposta (38.1-8)

1 *Naqueles dias Ezequias ficou doente para morte, e Isaías, o profeta, filho de Amoz, o visitou e lhe disse: Assim diz o SENHOR: Ponha sua casa em ordem, porque você está para morrer; você não viverá.*

2 *Então Ezequias virou seu rosto para a parede⁹⁴ e orou ao SENHOR.*

3 *Ele disse: Por favor, SENHOR, lembra-te de como tenho andado*

93. Até esta data, não se conhece nenhum deus assírio de nome Nisroque. Não obstante, dado o registro bíblico ser exato em registrar detalhes obscuros da vida antiga, é razoável presumir que a arqueologia simplesmente falhou em descobrir os dados até então. A implicação é que este era o deus tutelar privativo do rei. Cf. E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures* (Filadélfia: Homan, 1972), pp. 146-166, para uma discussão das limitações da arqueologia. Note que Young, entre outros, vê o nome como uma possível corruptela de Marduque, talvez em zombaria.

94. O Targum traz a parede do santuário, porém não há razão para considerar de outra forma senão que era a parede de sua enfermaria.

diante de ti em verdade e de todo o coração, e tenho feito o bem diante de teus olhos. E Ezequias chorou muito.

4 *E a palavra do SENHOR veio a Isaías, dizendo:*

5 *Vá e diga a Ezequias: Assim diz o SENHOR, o Deus de Davi seu pai: Eu ouvi sua oração; eu vi suas lágrimas; eis que lhe acrescentei quinze anos a seus dias.*

6 *Da mão do rei da Assíria o livrarei, a você e a esta cidade, e protegerei esta cidade.*

7 *E isto lhe será por sinal da parte do SENHOR, de que o SENHOR cumprirá o que lhe disse:*

8 *Eis que farei que a sombra nos degraus,⁹⁵ que descem nos degraus de Acáz por meio do sol,⁹⁶ retroceda dez degraus. Assim retrocedeu o sol os dez degraus que já tinha declinado.*

Como Young observa, os capítulos 38 e 39 servem para introduzir os capítulos 40–66, os quais focalizam o cativo babilônico. Entretanto, a explicação de sua função não vai muito longe. Não basta dizer que com a enfermidade de Ezequias e a chegada dos enviados babilônios o futuro de Judá revelou-se. Verdades muito mais fundamentais do que essa estão sendo comunicadas aqui. Num sentido real, o rei é descrito como o representante do povo nos capítulos 36–39 como um todo. Nos capítulos 36 e 37 ele [o rei] representa a realização de tudo o que os capítulos 7–35 estão para dizer. É possível volver-se para Deus em confiança e achar alívio e livramento. Nesse sentido esses capítulos for-

95. IQIs^a tem “os graus da câmara superior de Acáz”. Cf. S. Iwry, “The Qumran Isaiah and the End of the Dial of Ahaz”, *BASOR* 147 (1977) 30-33. Iwry argumenta em favor da exatidão da redação de Qumran (note a LXX, “passos da casa de Acáz”) e refere 2 Reis 23.12, onde se faz um relato sobre altares pagãos associados com um tipo de câmara superior. Se esse ponto de vista é correto, então é tentador relacionar os passos com alguma forma de culto ao sol.

96. *baššemeš*, “em, com o sol”, não recebe o endosso das versões. Em vez disso, tratam “sol” como articular: LXX “Não retrocederei o sol”; o Targum “que o sol já desceu”. IQIs^a tem *’et-ħaššemeš*, o que levou Iwry (ver n. 95 supra) a reconstruir o versículo como segue: “Eu retornarei a sombra dos degraus que o sol faz descer nos degraus da câmara de Acáz seu pai. Eu farei o sol retroceder dez degraus...”. Não obstante, Driver (*JSS* 13 [1968] 55-56), nota a ausência de “sol” em 2 Reis 20.9, e assim propõe excluí-lo aqui como uma glosa tão estranha à qual as versões tentaram dar sentido. Em vista dessa gama de opiniões, a presente redação permanece com o MT, tomando “sombra” como um acusativo absoluto e “degraus” como um acusativo adverbial, enquanto a preposição *b* em “sol” é entendida como expressando uma função (Williams, *Syntax*, § 245).

mam uma base ideológica no livro. Os capítulos 40–66 podem formular o conceito da fidedignidade de Deus quando delineiam os outros elementos que são necessários à vida de serviço.

Mas os capítulos 38 e 39 também formam uma base. Pois é preciso formular a pergunta: “Se Ezequias é o representante ideal do povo confiante, por que, pois, o cativo?”. Ou, “Se Deus podia livrar seu povo das mãos da Assíria, por que não das mãos da Babilônia?”. Ou, “Não seria Ezequias o filho prometido em 7.14 e 9.5,6 (Ing. 6,7)? Porventura não seria ele o Messias?” Os capítulos 38 e 39 nos respondem essas perguntas, e ao fazer isso apontam para além de Ezequias e para a Jerusalém de 700 a.C. Daí, a relação desses capítulos com os capítulos 36 e 37 poderia ser mais lógica do que cronológica (ver adiante sobre v. 1).⁹⁷

O capítulo 38 apresenta Ezequias sob dois prismas: positivo e negativo. De um lado, ele é ainda o Ezequias que pode volver-se para Deus em submissão e confiança num momento de tenebrosa necessidade. Por outro lado, porém, ele é um Ezequias que é distintamente mortal. Aliás, o papel principal do capítulo, inclusive do salmo (vs. 9-20), é sobre a mortalidade da carne. O que isso significa? Provavelmente duas coisas. A Jerusalém, como a Ezequias, se concedeu uma suspensão (cf. v. 6), mas só temporariamente. E é condicional. A vida de um homem ou de uma cidade está exclusivamente nas mãos de Deus. Além do mais, esse Ezequias não passa de um homem. As promessas que foram feitas pelos lábios de Isaías e registradas nos capítulos 7–12 não se cumpriram em Ezequias, e seria necessário mais revelação a fim de se entender a quem se referiam. A esse homem a graça de Deus concedeu mais quinze anos; ele, porém, não passa de um homem, não o Messias.

O capítulo 39 é totalmente negativo. Ezequias, assim como Jerusalém, quando a pressão passa, é total e facilmente desviado da confiança. O povo de Deus também se deixa seduzir totalmente por esses valores do mundo e põe sua confiança na glória humana – riquezas, armas e prazeres – quando todos vivemos e prosperamos unicamente pelo beneplácito divino. Ezequias demonstra que a confiança deve ser uma forma

97. Para uma interpretação semelhante da significação teológica destes capítulos, ver P. R. Ackroyd, “An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings 20, Isaiah 38–39”, *SJT* 27 (1974) 329–352. Ackroyd vê Ezequias representando o povo como um todo, embora de uma forma mais favorável do que a presente interpretação.

de vida, e não meramente uma atividade fortuita de alguém. Além disso, ele demonstra que a esperança da humanidade nunca pode repousar na perfectibilidade humana. Se temos de ser libertados de nós mesmos, a fonte de nossa esperança não se encontra nos Ezequias deste mundo. Eles são tão mortais e falíveis como todos nós, sejam quais forem as boas qualidades que porventura possuamos. Ao contrário, se há esperança para nós, ela se encontra além de nós.

Daí, os capítulos 36–39 tornam os capítulos 40–66 uma necessidade. Uma vez que Deus pode ser o objeto de confiança, o que fazer? Uma vez que a salvação não reside em Ezequias, onde ela reside? Uma vez que a confiança fortuita não basta, como seria possível uma vida de confiança contínua? Uma vez que os melhores dentre o povo de Deus fracassam, onde jaz nossa esperança? Como o restante do AT, Isaías 1–39 aponta o caminho para as possibilidades além de nós mesmos. Por nós mesmos, porém, somos um livro incompleto.

A forma do capítulo 38, como aparece aqui, é um tanto enigmática. Quase todos os comentaristas, sejam quais forem suas críticas persuasivas, concordam que 2 Reis 20.1-11 preserva um relato melhor da história, no sentido de ser mais completa e ter uma seqüência mais lógica dos acontecimentos. É como se o escritor do relato de Isaías, abreviando o original (talvez com o fim de ganhar espaço para o salmo que queria incluir?), inadvertidamente deixasse fora a referência ao cataplasma de Isaías e à solicitação de Ezequias por um sinal (2Rs 20.7,8). Ele, pois, acrescentou ambos no final do relato.⁹⁸

O salmo (vs. 9-20) está na forma de lamento individual.⁹⁹ Ainda que termine com uma antecipação típica de livramento, não é um salmo de ação de graças. Daí servir, como supramencionado, para enfatizar a mortalidade do escritor, mais do que o prodígio de seu livramento.¹⁰⁰ Ninguém tem nada a fazer senão sentir que as mesmas verdades se desti-

98. É também possível que um editor posterior, conhecendo o relato de Reis, sentisse que esses detalhes eram importantes, e os acrescentou no final. Se foi assim, então isso foi feito bem mais cedo, já que a LXX e o Targum, respectivamente, preservam a mesma forma.

99. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, trad. D. R. Ap-Thomas (Nashville: Abingdon, 1962), II:1-15. Note especialmente os Salmos 6,22,28,30,32,39,41,88.

100. Intrinsecamente, não é impossível que Ezequias seja o autor do salmo. Seu interesse literário é atestado pela atribuição dos Provérbios 25–29 à sua liderança.

nam a serem aplicadas a Judá e a Jerusalém: livre, sim, porém mais distintamente mortal.

1. Naqueles dias é um ponto de considerável debate devido à controvérsia em relação às datas de Ezequias. Se ele começou a reinar em 716,715, e reinou por vinte e nove anos (2Rs 18.2,13), então esse evento (ao qual quinze anos foram adicionados) teria ocorrido em torno de 701, no final da invasão de Senaqueribe. Nesse caso, os capítulos 36–39 estariam numa ordem cronológica aproximada. (É difícil determinar se a enfermidade veio imediatamente antes, durante ou depois do ataque.) Em contrapartida, se Ezequias começou a reinar em 727,726 (2Rs 18.1), sua morte teria ocorrido em 696, e sua enfermidade seria datada quinze anos mais cedo, cerca de 711. Nesse caso, os capítulos 38 e 39 devem ser colocados onde estão por razões ideológicas como supramencionadas.

Em comparação, a última alternativa parece ligeiramente mais provável. Tudo indica que Ezequias começou a reinar em 727,726, provavelmente como co-regente com seu pai, Acaz.¹⁰¹ Além do mais, o rebelde babilônio, Merodaque-baladan, parece ter ficado fora do quadro em torno de 703. Além disso, é inconcebível que os enviados babilônios tivessem vindo congratular-se com Ezequias só em sua recuperação, caso ele tivesse experimentado, recentemente, um grande livramento das mãos da Assíria. Além do mais, como Young e outros salientam, grande parte dos tesouros do templo foi despojada para pagar o tributo inicial e malgrado a Senaqueribe nada restando para ser exibido aos babilônios, caso tenham vindo depois desse tempo.¹⁰² Finalmente, as datas do revolucionário babilônio, Merodaque-baladan (ver adiante sobre 39.1), parece confirmar que a enfermidade não ocorreu depois do ataque de Senaqueribe, mas antes dele.

Se esse é o caso, então devemos indagar por que os capítulos 38 e 39 não estão colocados em ordem cronológica, vindo depois dos capítu-

101. Note, porém, o argumento extenso de Thiele contra essa posição em *Mysterious Numbers*, pp. 128,132-135. Em contrapartida, a tentativa de colocar 36.1, com sua data de 14 anos como a abertura original deste capítulo, é destituída de fundamento (cf. Duhm, entre outros). Para uma discussão mais antiga das implicações da última data, ver B. R. Downer, "The Added Years of Hezekiah's Life", *BSac* 80 (1923) 249-271.

102. Kissane argumenta dizendo que Ezequias não podia ter feito sua oração de inocência depois que Isaías denunciou sua destrutiva política de governo egípcia, porém, não fica claro se foi Ezequias mesmo o arquiteto dessa política. É interessante que Isaías não tenha denunciado Ezequias em nenhum ponto nos materiais preservados nos capítulos 29–31.

los 36 e 37, em vez de virem antes deles. Com certeza a resposta é que isso se deu pelas razões teológicas supramencionadas. Aliás, o livramento das nações por meio da confiança em Deus e do estabelecimento do reino messiânico por intermédio de Ezequias não constituíam a última palavra para Judá naquele tempo. Alguns dos princípios diretivos já tinham sido demonstrados, porém, era muito mais necessário que se concretizassem antes que o significado do servo pudesse ser compreendido na vida de Judá. Neste prisma parece que o autor ou editor se assenhoreou antes desses eventos na vida de Ezequias para torná-los importantes.

Não fica claro que tipo de enfermidade Ezequias sofreu, ainda que o versículo 21 indique que um dos sintomas era um furúnculo. Seja como for, a vida do rei estava manifestamente comprometida.

Ponha sua casa em ordem evidentemente constitui uma ordem para que Ezequias fizesse conhecida sua vontade final à família. Um exemplo do que teria acontecido talvez pudesse ser visto nas instruções finais de Davi (1Rs 2.1-9), ou nas ações de Aitofel antes de ele tirar sua própria vida (2Sm 17.23).

você não viverá teria soado a Ezequias como os golpes finais do martelo nos pregos de seu ataúde. Parecem finais e sem aparente suspensão. Não obstante, como os versículos seguintes deixam claro, havia uma prorrogação. Como isso é possível? É evidente que Ezequias, à semelhança de Moisés (Êx 32.7-14), conhecia bastante do caráter de Deus. Deus está sempre pronto a ouvir a súplica. Ele é imutável em sua intenção de abençoar suas criaturas e sempre disposto a modificar sua palavra, se as pessoas se volverem para ele com fé intensa (Jo 4.2).¹⁰³ Isso não significa que as questões serão sempre contornadas ao sabor de *nossa* vontade. Mas significa que a oração pode mudar o curso dos eventos, e que deixar de orar não é necessariamente um sinal de submissão à vontade intratável de Deus. Ao contrário, pode ser um sinal de apatia e indisposição de lutar com Deus (note a recusa de Jacó de deixar partir o homem contra quem lutava, Gn 32.26).

2,3. O efeito das palavras de Isaías sobre o rei se faz evidente em sua resposta: Ele virou seu rosto para a parede e prorrompeu em lágri-

103. Young cita Vitringa quando diz que, embora o pronunciamento fosse condicional, a condição não fora expressa, então a submissão à condição inteiramente voluntária.

mas. Ele estava completamente devastado e como que fora de si. Acabe tivera uma reação semelhante anos antes, quando seu desejo de adquirir a vinha de Nabote fora frustrado (1Rs 21.4). Há uma série de razões para tal reação por parte de Ezequias, especialmente num tempo anterior à evidência da ressurreição de Cristo como base para a esperança da ressurreição do crente (note vs. 18,19). A vida era certa e o que jaz além do túmulo era por demais incerto. Além disso, ele era um homem relativamente jovem, com apenas trinta e nove anos. A morte estava se aproximando depressa. Mas, além disso, tudo indica que ele não tinha herdeiro. Manassés subiu ao trono com doze anos de idade (2Rs 21.1). Daí, ele só nasceu três anos depois desse incidente. Nenhum bom hebreu via com bons olhos ser privado de filhos na metade da vida terrena, a não ser como o mais severo juízo divino.¹⁰⁴ Essa verdade seria ainda mais concreta para o herdeiro de Davi, que estaria contemplando a cessação das promessas messiânicas de Deus em sua própria morte. Talvez, para um homem piedoso como Ezequias, essa aparência de injustiça em seu Deus fosse o golpe mais cruel de todos.¹⁰⁵

A resposta de Ezequias, porém, é instrutiva. Ele não se esquivava completamente, porque não se esquivaria de Deus. Tampouco se enfurece contra Deus, nem exige que Deus o cure em retribuição pelos “serviços prestados”. Ao contrário, ele simplesmente derrama os sentimentos de um coração ferido diante do Pai celestial. Nenhum coração de pai pode mostrar-se insensível diante de tal clamor. Muito menos o de Deus.

A súplica de Ezequias focaliza suas motivações. Nenhum de nós, afetado pela falibilidade e apostasia de nossa raça, nunca pode esperar uma realização perfeita. E se nossa única esperança diante de Deus se basear em nossa realização, então viveríamos realmente sem esperança. Mas há uma alegria potencial, porque as intenções e motivações são purificadas pelo Espírito de Deus. Ezequias poderia fazer tudo corretamente? Uma vez mais, claro que não. Mas ele podia viver sua vida com um desejo: ser absolutamente fiel a Deus (Fp 3.7-15; 1Ts 5.23). Não é

104. Ver Gênesis 15.2,3; Levítico 20.20; 1 Samuel 1.10,11; Provérbios 30.15,16; Isaías 53.8; 54.1; Jeremias 22.30; Lucas 1.7,25.

105. Por que Deus permitiria que tal coisa sobreviesse a Ezequias? Não seria possível que ele quisesse deixar claro, a todos os que estivessem adulando a Ezequias como o Messias prometido, que isso não era verdade?

necessário viver com lealdade dividida entre o ego e Deus, este mundo e Deus. O propósito de Deus é que seu povo seja capaz de ser verdadeiro (fiel) a ele, e que cada coração seja um para com ele. Quando isso acontece, então o que fazemos, ainda que imperfeito e incompleto, como os desenhos borrados de uma criança, é bom aos olhos dos pais. As boas-novas do evangelho significam que tal confissão não é só para o monarca davídico – é para todo o povo por intermédio de Cristo.

4. Como 2 Reis 20.4 indica, Isaías não deixou o palácio antes que lhe viesse a palavra de suspensão. Outra pessoa poderia sentir-se desrespeitada ante a necessidade de alterar o pronunciamento tão recentemente feito com tanta convicção. Mas o profeta era um homem comprometido. A palavra não era sua, mas de Deus; e se Deus a quisesse mudar, quem era o profeta para tergiversar?¹⁰⁶

5. **o Deus de Davi seu pai** evoca a fidelidade de Deus a suas promessas. A recuperação de Ezequias não é simplesmente porque Deus tenha mudado sua mente, mas por causa de sua disposição em conservar a fidelidade para com aqueles a quem ele se comprometera no passado (Dt 4.37,38). Mas ela, também, evoca a memória do impacto da vida fiel. Não há limite para o efeito de uma vida desse tipo. Embora os pecados de uma pessoa venham a afetar a terceira ou quarta geração, os resultados da fidelidade de uma pessoa alcançarão até mil gerações (Êx 34.6,7). Mas, como observa Calvino, há também outra evocação aqui, que olha para frente, em vez de olhar para trás. Finalmente, é tão-somente por causa do Davi divino que Deus pode mudar a palavra de condenação em palavra de vida. Melhor ainda: essa palavra não é a de uma suspensão temporária, mas de uma aliança eterna (Is 55.3).

Eu ouvi (...) eu vi fala do Deus vivo que é capaz de ser sensibilizado por nossa debilidade. Diferente dos ídolos, que têm olhos e ouvidos, mas não podem ver nem ouvir, Deus não apenas sabe, mas intervém na vida de seu povo (37.17; 41.23,24; 43.8).

quinze anos. Dependendo da data de ascensão, Ezequias viveu até 696 ou 685; daí esse evento teria ocorrido aproximadamente em 710 ou 700 (ver supra sobre o v. 1).

106. Assim também Natã (2Sm 7.3,4); Jonas, contudo, não responde com a mesma equanimidade como Isaías e Natã (Jn 4.2,3).

6. Muitos comentaristas tomam essa promessa de livramento das mãos do rei da Assíria como prova positiva de que a cura aconteceu antes da invasão de Senaqueribe. Não obstante, tal conclusão, necessariamente, não procede. Só porque Senaqueribe regressara à sua pátria, derrotado, não significa que ele não voltaria no ano seguinte, e no seguinte, e no seguinte, transformando em tormento os anos acrescentados à vida de Ezequias. Deus, porém, promete que Ezequias não precisa temer os assírios durante os anos restantes de sua vida. Assim, o versículo, como está, não soluciona o problema de data. Em qualquer caso, a predição de Isaías estava correta. Nenhum rei da Assíria capturaria novamente Jerusalém.

7,8. Ainda que o registro aqui não o inclua, 2 Reis 20.8 relata que Ezequias pessoalmente solicitou um sinal confirmativo (ver v. 22). Como Skinner observa, essa ação é diametralmente oposta à recusa de Acáz de aceitar um sinal quando se lhe oferecera um. O desejo de Ezequias era confiar em Deus; o de Acáz não.

8. Não há certeza quanto a exatamente o quê os *degraus* aqui mencionados acarretavam. Talvez fizessem parte de um invento intencionalmente destinado à medição de tempo, ou, quem sabe, uma escada comum na parte externa do palácio sobre a qual acontecia o pôr-do-sol, projetando uma sombra. No primeiro caso, o invento talvez fosse uma pirâmide com degraus e uma coluna no topo. Daí, de manhã, a sombra da coluna subia os degraus do ocidente, e à tarde descia os degraus do oriente.

G. A. Smith pinta um quadro gráfico do rei moribundo vigiando de sua enfermaria quando a sombra descia inexoravelmente os degraus. Quão facilmente ele poderia associar sua própria força debilitada com aquela sombra se estendendo e contemplar com horror a aproximação do pôr-do-sol. Portanto, quando o profeta se ofereceu para mudar a sombra dez degraus para frente, alguém poderia imaginar o rei reagindo com angústia. Muito melhor seria mudá-la para trás, subindo os degraus, como sinal da suspensão divina (2Rs 20.9,10).

Aqui não se expressa o meio pelo qual o sinal foi concretizado. Visto que a reversão da rotação da terra carrega em si tantas outras implicações, parece provável que alguma sorte de refração da luz estava envolvida; 2 Crônicas 32.31 parece subentender que isso constituiu um fenômeno local.

(2) *Salmo de Ezequias (38.9-20)*

9 *Escrito pertencente a Ezequias, rei de Judá, quando ele estava enfermo e se restabeleceu.*

10 *Eu disse: No cessar do tempo adentrarei os portões do Sheol; estou privado¹⁰⁷ do restante de meus anos.*

11 *Eu disse: Não verei o SENHOR, o SENHOR,¹⁰⁸ na terra dos viventes. Já não fitarei a humanidade nem os habitantes do mundo.¹⁰⁹*

12 *A extensão de minha vida¹¹⁰ é arrancada e estendida*

107. A presente tradução segue a pontuação do MT, que gera alguma dificuldade para a interpretação de *puqqadti*, que normalmente significaria “designado, visitado, julgado”. O pensamento comum é que ele aqui significa “Tenho sido julgado quanto ao (privado de) restante de meus anos”. Mas essa interpretação é um tanto forçada, como Driver nota. Ele propõe que o termo é um aramaismo significando “ser buscado” e lê “dentro dos portões do Sheol eu serei buscado...” (*JTS* 38 [1937] 46-47). Entretanto, se essa forma de dividir a sentença for seguida, então o significado hebraico normal não é difícil: “Nos portões do Sheol fui destinado para o restante de meus anos”.

108. A repetição da forma breve do nome divino, “Yah, Yah”, é comumente descrita como um erro para a forma consonantal completa: *YHWH*. As versões não são muito úteis nesse ponto. IQIs^a omite um dos Yah, mas essa omissão poderia ser o resultado de haplografia. A LXX tem “considero a salvação do Senhor” numa abstenção positivamente típica de antropomorfismo, enquanto o Targum, provavelmente seguindo o MT, tem “aparece novamente diante do Terrível, o Senhor...”. Ver a proposta de Dahood a seguir, n. 109.

109. A redação aqui pressupõe *heled*, “o mundo”. O MT evidentemente transpôs as últimas duas letras, resultando em *hedel*, “cessação”. Mas “habitante de cessação” não faz sentido como um paralelo a “humanidade”. Dai, tornou-se quase universal emendar *heled* a *hedel*, “mundo”. Essa simples transposição, que poderia ter ocorrido durante o ditado, tem um bom sentido. Em contrapartida, Dahood (*Bib* 52 [1971] 215,216) propõe ficar com o MT para todo o versículo, e lê assim:

Eu disse: Não me alegrarei [cf. Jó 20.17], ó Yah,
ó Yah, a terra dos viventes.
Já não contemplarei a terra
entre os habitantes de cessação.

Isso pode estar certo, mas propicia o surgimento de algo como um *circuito de força*. As versões não são muito úteis: o Targum tem “terra”, enquanto a LXX não tem a sentença inteira. (Cf. *BHS*.) Para o endosso do MT, bem como para uma discussão de problemas literários, ver H. S. Nyberg, “Hiskias Danklied, Jes. 38, 9-20”, *ASTI* (1973) 85-97.

110. Lit. “minha geração”. A LXX e o Targum, respectivamente, constroem o termo em seu sentido literal, mas, ao fazer isso, suprem duas palavras adicionais. As versões inglesas a tomam como “habitação” ou “permanência”, evidentemente extraído do significado aramai-

*como a tenda de um pastor.
Enrolei¹¹¹ minha vida como um tecelão;
ele me cortou do tear;
desde o dia até a noite tu acabarás comigo.*

13 *Gritei¹¹² até de manhã;
como um leão, assim ele espalhou todos os meus ossos,
desde o dia até a noite tu acabarás comigo.*

14 *Como uma andorinha ou¹¹³ um grou,¹¹⁴ assim eu chilreio;
gemo como uma pomba.
Meus olhos se tornam fracos de olhar para cima.
A opressão é minha. Sê meu fiador, ó SENHOR.*

15 *Que direi?
Já que ele o disse,¹¹⁵
ele mesmo o fez.
Andarei humildemente¹¹⁶ todos os meus anos,*

co, como exemplificado no Salmo 84.12 (Ing. 11). Entretanto, se o termo for tomado como uma referência à duração de uma vida e aplicado individualmente, em vez de na forma coletiva usual, se alcança o presente paralelo efetivo para “vida”.

111. IQIs^a tem *sprty*, “numerei(?)”, para o MT *qippadti*, “enrolei”. Driver propôs ler como IQIs^a “tu cortaste” (cf. Siríaca *sappar*), e emendar a última parte do versículo e ler “minha vida como um tecelão, separando-me do cadilho” (JSS 13 [1968] 56). Mas isso não é necessário. Nós é que enrolamos nossa vida e é o Senhor que toma a decisão quando se alcançou o suficiente.

112. O MT tem *siwwiti* (de *shh*), “propus a mim mesmo” (cf. Sl 131.2, mas note a ausência de *nepes*, “ego, alma”, aqui). A LXX não tem o verbo, enquanto o Targum traduz “bramou (como um leão)”. A BHS recomenda *siwwa'ti*, “gritei (por socorro)”, com base no Targum, mas se esse é o caso, Targum tem uma corruptela numa direção, enquanto o MT tem noutra. IQIs^a tem *spwty*, “posto nu (como ossos)”, mas isso parece ser apenas uma tentativa de imprimir sentido no difícil MT. Note que a pontuação do MT empresta algum apoio ao Targum, pois ele naturalmente tem a leitura: “Bramei como um leão até de manhã”; *siwwa'ti* é adotado aqui como a melhor alternativa.

113. Na ausência da conjunção, cf. GKC, § 120h.

114. A LXX e o Targum, respectivamente, não têm nenhuma referência ao grou, cujo grito é semelhante a um grasnido estridente. Skinner propõe haver aqui uma combinação de Jeremias 8.7. Não obstante, o conteúdo dos dois versículos é tão semelhante, que se torna difícil ver o que motivaria tal ação.

115. O Targum tem “Que direi e declararei diante de ti”, enquanto IQIs^a parece ter ‘ômar, “Eu digo” (em vez de “ele disse”), para o segundo verbo. Delitzsch indica 2 Samuel 7.20 para um paralelo: “Que direi” (porque ele falou, v. 19).

116. Como ocorre no Salmo 42.5 (Ing. 4), *ddh*, “andar altaneiramente”, se refere a uma procissão festiva. Esse pode ser o sentido aqui, mas há uma ausência distinta de alegria

por causa da amargura de minha alma.

16 *Meu SENHOR, por essa conta eles vivem
e por tudo o que está neles meu espírito vive.
Tu me dás saúde e faz-me viver.*

17 *Eis que para meu bem-estar a amargura era amarga.¹¹⁷
Mas fizeste minha alma retroceder¹¹⁸ do poço da destruição.¹¹⁹
Pois lançaste para trás de ti todos os meus pecados.*

18 *Porque o Sheol não te agradece;
a Morte não te louva.
Os que descem ao Poço não esperam em tua fidelidade.*

19 *O vivente, o vivente, esse é que te louva,
como hoje faço;
um pai faz conhecido aos filhos
sua fidelidade.*

20 *O SENHOR [está em sua mão] salvar-me,
e tocaremos minha música¹²⁰
todos os dias de nossa vida
na casa do SENHOR.*

Esse salmo possui algumas questões sérias para os estudantes con-

festiva. Scott (seguindo Ehrlich) recomenda seguir a Siríaca e traduzir *ndd kl snty* por “todo meu sono passou” (assim RSV, TEV, JPSV). Begrich, em apoio da sua conclusão de que o Salmo é de gratidão, emendou o versículo para ler “darei graças [*dk* para *’ddh*] (...) pela cura de minha alma [*mrp’ npsy* para *mr npsy*]”, *Psalm*, pp. 41,42). Infelizmente, não existe apoio textual para tal emenda.

117. IQIs^a tem *m’wdh*, “muito(?)”, em lugar do segundo *mr*, “amargo”, do MT. Presumivelmente, a tradução seria “foi amargo para mim”.

118. O MT tem *hāsaqtā*, “tu amaste”, que é possível, porém, muito improvável. A LXX tem “livraste”, que empresta apoio a um *hāsaq* original, “reconsiderou, poupou” (assim BHS). Cf. 1 Samuel 25.39; Jó 33.18; Salmos 19.14 (Ing. 13); 78.50.

119. Em todos os demais lugares *bēli*, “destruição(?)”, é um advérbio de negação, “não, sem”. Driver sugere que aqui ele é um aramaismo, significando “corrupção, putrefação” (JTS 38 [1937] 47).

120. As traduções variam sobre *n^eginōtay*, aqui traduzido por “minha música” (cf. BDB). Visto que *nqn* é “tocar um instrumento de corda”, alguns traduzem “instrumentos de corda” (cf. RSV, NIV, CBAT). As numerosas aparições do termo em instruções musicais admitiriam ambas as possibilidades (Sl 4.1; 6.1; 54.1; 55.1; 67.1; 76.1 [todos os tópicos em Ing.]; Hc 3.19). JPSV traduz “música”, notando que a terminação não é um pronome possessivo na primeira pessoa, mas uma terminação poética (assim também Hc 3.19?).

temporâneos de salmódia, pois ele não se adequa a nenhuma das formas comumente aceitas. À primeira vista, especialmente em relação ao título (v. 9), alguém esperaria que fosse um hino de ação de graças. Mas, a não ser para os versículos 19 e 20, nem o conteúdo, nem a forma, claramente corroboram tal expectativa. Em contrapartida, embora o conteúdo e a métrica (3/2) apontem para um lamento, as características formais, tais como a invocação inicial ao Senhor, se perderam.¹²¹ Esses fatores deveriam alertar o estudante contra forçar o material numa ou noutra direção. Também deveriam suscitar a questão sobre a significação da forma análoga: por que ele não é nem totalmente lamento, nem totalmente ação de graças? O que o autor estava tentando transmitir?¹²²

P. R. Ackroyd faz alguns comentários sobre essa questão em sua discussão sobre a significação canônica desses capítulos.¹²³ Ele sugere que a miséria do rei, exceto o eventual restabelecimento, pretendia ser vista como um tipo da morte iminente da nação no exílio, exceto a eventual restauração. Embora essa interpretação seja bem sugestiva, ela não atenta bem para a preponderância do material de lamento no salmo. Por que a ênfase pesada sobre a mortalidade e a perda? Em meu modo de ver, a ênfase não é tanto sobre a restauração quanto sobre a falibilidade do rei e do povo que, a despeito da presente suspensão, resultaria em iminente destruição. Daí haver ação de graças pelo livramento da morte (e da destruição assíria), mas tal regozijo é silenciado pela lúgubre visualização da realidade da morte.¹²⁴

Provavelmente, há dois pontos teológicos importantes sendo construídos aqui. Um deles é a reiteração do desamparo humano e da fide-

121. Para um estudo extenso desse problema, cf. J. Begrich, *Der Psalm des Hiskia*, FRLANT 42 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926). Ele conclui que esse é um salmo de ação de graças, por exemplo, p. 51.

122. Como supramencionado no capítulo 38, não há razão suficiente para negar que o salmo seja de Ezequias. Por certo que a atribuição "a Ezequias" poderia significar outras coisas além da autoria. Não obstante, dada sua preocupação pela música no templo (2Cr 29.25), o hipereticismo é injustificado.

123. Ver P. R. Ackroyd, "Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 Kings 20; Isaiah 38-39", *SJT* 27 (1974) 344,345.

124. O grande número de similaridades com Jó é instrutivo nesse ponto. Cf. Jó 38.17 (v. 10); 4.21; 6.9 (v. 12); 17.3 (v. 14); 5.17,18 (v. 17). As similaridades verbais pressupõem, também, a existência de uma similaridade em perspectiva com uma ênfase sobre a impotência humana diante da soberania divina.

dignidade divina. Mesmo um rei é impotente diante da investida da morte. Mesmo os mais poderosos se prostram em seu caminho. Por que, pois, pôr nossa confiança na mortalidade humana? Por outro lado, Deus pode e quer arrebatar uma pessoa dos portões da morte e restaurá-la à vida. Ele segura as chaves da vida e da morte, e as usará em nosso benefício. Um Ser como esse não é digno de confiança?

O segundo ponto é mais implícito do que explícito. Mas ele vem à lume em resposta à pergunta: por que essa afirmação enfática da mortalidade e impotência de Ezequias seria posta nesse ponto do livro? Uma resposta que parece óbvia é que há uma consciente tentativa de deixar claro que Ezequias não é o Messias prometido. A despeito da capacidade de confiar em Deus e de afastar sua nação da beira da destruição, ele não é o Menino de quem Isaías falara. Ele tem personificado a confiança que é essencial se a nação vai servir a Deus, porém *não* é Aquele em quem essa confiança deve ser depositada. Quanto a ele, há uma revelação mais completa adiante (caps. 40–66).

As opiniões sobre a estrutura do salmo variam, dependendo se os obscuros versículos 15 e 16 são lidos como ação de graças. Falando em termos gerais, contudo, concorda-se que os versículos 10-14 expressam a condição, e que os versículos 15-20 refletem a resposta de Deus sobre essa condição.

9. Escrito pertencente a Ezequias, juntamente com o resto do versículo, soa bem parecido com os títulos dos Salmos inclusos por muitos. Visto que a autenticidade desses títulos é considerada por alguns estudiosos como sendo dúbia, alguns pretendem descartar este também. Entretanto, não há evidência significativa que corrobore tal atitude. Aliás, como Kaiser salienta, a forma anômala pode ser considerada como uma evidência de que o salmo foi composto para esse cenário específico.

Escrito não aparece no tópico de nenhum outro salmo, e assim tem sido proposto que *miktāb*, “escrito”, seja emendado a *miktām*, um termo usado para identificar os Salmos 56–60.¹²⁵ As formas do *mem* final e do *bet* são semelhantes, daí é fácil confundi-los. Além disso, há

125. Assim Gesenius, seguido por Duhm e muitos outros. Young diz que o salmo é um *miktām* na forma.

alguma similaridade entre o conteúdo deste salmo e o daqueles. Daí, há alguma possibilidade de que a emenda seja correta. Em contrapartida, não há nada que requeira uma mudança, e como resultado existe hoje algum movimento para se conservar a redação do MT.¹²⁶

10-14. O tema recorrente nesses versículos é a morte prematura resultante, em certo sentido, de desesperança e desalento. O orador só podia olhar para além de si tentando visualizar o livramento, e ninguém parecia disponível. Deus parecia silencioso e implacável.

10. O significado de **no cessar do tempo** é muitíssimo incerto. Uma série de possibilidades tem sido apresentada.¹²⁷ A maioria, porém, concorda que algo como “No vigor de minha vida” (NIV) é que está em pauta. Ao tempo quando ele ao menos a esperava, Ezequias se vê confrontado pela boca escancarada da morte.¹²⁸ De repente todos os anos durante os quais ele esperava que houvesse mais conquistas e o desfruto dessas realizações, tudo se desvanece como o vapor. Quão facilmente nós, seres humanos, consideramos os anos de nossa vida como uma possessão inviolável. Mas isso não é assim. Só temos o hoje, e talvez nem mesmo a totalidade dele. Somos criaturas distintamente dependentes; e se tais experiências, como as de Ezequias, nos ajudam a encarar o que significa isso para o viver presente e o destino eterno, então elas se tornam experiências realmente muito saudáveis.

11. Assim como está, o versículo expressa um interessante paralelismo entre a amizade divina e a humana. Ezequias não espera encon-

126. Assim Clements. O Targum e IQIs^a corroboram o MT, enquanto a LXX tem a frase ambígua “Cântico. Oração de Ezequias.”

127. Se “pausa” ou “quietude” é a raiz do significado correto, a referência pode ser aos anos medianos e tranquilos da vida (Delitzsch) ou ao súbito encerramento da vida (Kissane) ou à pausa do meio-dia (Cheyne). A súplica um tanto semelhante no Salmo 102.23,24 endossa a idéia de “centro”. Algo da mesma idéia vem de uma identificação diferente da raiz. É considerado como provindo de *dāmā*, “ser como”, e significa “metade” (Driver, *JTS* 38 [1937] 46; assim também Scott e Clements). Uma proposta radicalmente diferente foi apresentada por Dahood, e a mesma idéia aparece em Kaiser, porém, sem referência a Dahood. Aqui a raiz é tomada como sendo *dmm* II, “lamento”. Nesse caso, o significado seria “em minha dor eu devo ir” (“Textual Problems in Isaias”, *CBQ* 22 [1960] 401).

128. Para a idéia do submundo com portões, ver o poema acadiano “A queda de Ishtar” (*ANET*, pp. 107,108). Exige-se da vítima que passe por sete portões sucessivos, e seja despojada de uma peça de roupa a cada portão, até que, terminando de passar pelo sétimo, ela está completamente nua. Cf. também Jó 38.17; Salmos 9.14 [Ing. 13]; 108.19 [Ing. 18]; Mateus 16.18.

trá-las no outro mundo. Finalmente, esse tipo de amizade é pelo que a vida espera. Fomos criados por Deus e uns para os outros; e ver-nos privados disso equivale ver-nos imersos em depressão e desespero (cf. 1Jo 1.3; também Sl 84.2-13 [Ing. 1-12]). Para uma discussão do ponto de vista do outro mundo, que este versículo pressupõe, ver adiante sobre o versículo 18.

12. Aqui o poeta volta à forma abrupta do aparente término de sua vida, usando dois símiles gráficos. O primeiro é a tenda do pastor. Poderia ter ficado por algum tempo em determinado lugar enquanto a grama durasse. Ao agir assim, isso teria lhe dado a ilusão de alguma permanência, justamente como se dá com a vida. Mas um dia a grama acaba, e numa questão de horas nada mais resta senão um bocado de terra pisoteada.

Assim também o tecelão elabora uma peça de roupa em seu tear, dia após dia. Os transeuntes se acostumavam ver a estrutura dessa fábrica em particular. Mas um dia o tecelão decide que o tecido está longo o suficiente e, com um pequeno e ligeiro golpe, o corta e o libera para que seja levado. A vida é semelhante a isso. A morte remove num instante o que parecia tão permanente.¹²⁹ Em face dessa verdade há duas alternativas errôneas. Alguém pode dizer: “Comamos, bebamos e alegremo-nos porque amanhã morreremos” (22.13; Ec 8.15). Mas, e após a morte? Hipotecaremos a eternidade por uns poucos momentos fugazes? A outra alternativa é negar a realidade dessa existência transitória e destituída de permanência. Esse ponto de vista sustentaria que a vida é destituída de importância, e o melhor a fazer é gastá-la bem. Seria a característica de diversas religiões orientais. A posição bíblica consiste em que um Criador bondoso criou um mundo no qual, ainda que ora esteja corrompido, há valores genuínos e possibilidades reais. Entretanto, esses valores e possibilidades não são completos em si mesmos. Eles apontam para uma realidade que é mais profunda do que a carne e meros elementos materiais.

desde o dia até a noite tu acabarás comigo, aparecendo no final dos versículos 12 e 13, e tendo a mudança de pronome (de “ele” para

129. Note o uso bíblico da imagem “fincar as estacas de uma tenda”, com o intuito de transmitir as idéias de permanência e não permanência (33.20; Jó 4.21; Sl 52.7 [Ing. 5]; 2Co 5.1,4; 2Pe 1.13,14; cf. também Hb 11.9,10).

“tu”), é possível que fosse uma expressão proverbial. Ela conta ao menos com duas possíveis interpretações. De um lado, pode significar tanto um dia quanto uma noite, isto é, continuamente, ou pode significar entre a manhã e a tarde, isto é, subitamente. Dado o contexto geral, a última parece um pouco mais provável (cf. também 40.6-8; Mt 6.30).

13. A incerteza quanto à redação correta da palavra inicial do versículo (cf. n. 112 supra) torna difícil formular uma interpretação final do significado do versículo. Se o MT está correto (“Eu me aquietarei”), então o sentido é que o rei calmamente considerou que sua sorte estava selada e sem suspensão. Entretanto, essa interpretação não se harmoniza com a atmosfera geral da passagem, que dificilmente é de calma. A redação do Targum, “Bramei como um leão”, é bem mais apropriada ao cenário, porém é o Senhor que é comparado a um leão, não o rei.¹³⁰ Em comparação, a redação “clamei [por socorro]” parece mais apropriada. Daí o escritor diz que suspirava por auxílio toda a noite, mas de manhã “o leão” ainda dilacerava seus ossos com suas poderosas mandíbulas (cf. Jó 3.23-26). Ao cair da noite, parece não haver esperança nenhuma. A sombra descera os degraus e a vida parecia exaurir-se à medida que cada degrau descia (Is 38.8). Uma vez mais, como no versículo 12, a mudança de pronomes na última sentença pressupõe a possibilidade de ser uma expressão proverbial.

14. Esse versículo continua expressando o senso de desamparo do rei: seus gritos são como o chilreio¹³¹ de uma ave, ou o arrulho plangente de uma pomba. Ele havia erguido os olhos para Deus em petição aparentemente infrutífera, enquanto seus olhos se tornavam cada vez mais fracos. Não obstante, ele não desistirá de sua súplica; bem sabe que, embora Deus esteja triturando seus ossos, ele também é o único que nutre interesse em livrá-lo.

Essa é uma importante verdade teológica. Ezequias espera que seu

130. Note, contudo, que *nhm* (usado pelo Targum) pode também ser usado para o gemido do sofredor: Salmo 38.10 (Ing. 9); Provérbios 5.11; Ezequias 24.23. Daí se sugere um interessante jogo de palavras: o sofredor geme como um leão, porém o Senhor tritura os ossos como um leão. *s'g* contém essa mesma dupla possibilidade, e alguém indagaria se este poderia ter sido o original do qual o MT produziu *siwif*. Cf. especialmente Salmo 38.9,10 (Ing. 8,9).

131. O uso de “chilreio”, aqui, pode ser uma espécie de trocadilho, já que o mesmo termo é usado da conversa dos mortos (8.19; 29.4; cf. também 10.14).

“opressor” lhe propicie livramento. Essa é a única direção que um monoteísmo genuíno pode tomar. A alternativa é a de um dualismo que lança deuses “maus” contra os “bons”. Na fé bíblica, porém, nada se acha além do controle de Deus. Sem lançar mão das minúcias do Islã, o qual vê Alá como a causa imediata de cada evento, é ainda possível afirmar que tudo quanto ocorre está sujeito ao veto de Deus. Se não, é de balde crer que ele possa alterar o curso dos eventos depois que se concretizam. Ezequias não tem desse problema. Ele sabe que Deus está disposto e pode converter-se no advogado de defesa contra sua própria acusação.

Essa verdade alcança sua plena quintessência no NT. Ali Deus o Filho aceita nosso julgamento legal que Deus o Pai promove. Em Cristo, Juiz e Condenado são um e o mesmo, para nosso eterno benefício.¹³²

É tentador dizer que os versículos 15-20 mudam a tonalidade do salmo, de lamento para louvor. Esse pode ser o caso, mas a interpretação (e em alguns casos a redação) dos versículos 15 e 16 é tão incerta, que não é possível fazer tal asseveração com confiança.¹³³ Entretanto, por todo o versículo 17b ocorreu uma mudança, e o salmo termina com as promessas de louvor contínuo, um comportamento que não se encontrará no Sheol.

15. ele o disse, se for correto, aponta para a palavra divina na criação. Deus só tem que falar a palavra, e a matéria vem à existência (Lc 7.6-10). Ezequias sabe que essa matéria está nas mãos de Deus, e não nas suas.

ele mesmo o fez é claro na confiança em Deus, porém não é claro quanto a sua referência. Se “o” se refere à sua cura, o rei está formulando a clássica pergunta dos Salmos: “Como corresponderei à bondade de Deus?” (ver, p.ex., Sl 116.12). Em contrapartida, é possível que esta seja uma expressão de resignação: “Esta aflição provém de Deus, e minhas palavras são inúteis” (cf., p.ex., Sl 39.10 [Ing. 9]; Lc 22.42). Ambas as posições têm uma justificativa bíblica, e o contexto pode ser evocado em apoio de ambas.

132. Ver 2 Coríntios 5.18-21; Efésios 2.14-16; Colossenses 1.2-22; Romanos 5.8-11. Be-grich, *Der Psalm der Hiskia*, p. 38, identifica 'ošqá, “opressão”, e 'āraḥ, “ser (meu) fiador”, como termos jurídicos.

133. A LXX não tem todo o versículo 15, enquanto o Targum altera pesadamente os dois versículos em sua paráfrase.

Andarei humildemente conta com duas possíveis interpretações. Se a interpretação for positiva, então Ezequias parece estar dizendo que, em seus quinze anos adicionais, ele não viverá em ócio displicente, e não viverá em descuidada tranquilidade. Ao contrário, essa experiência o levará a viver humilde e gratamente. Ele não esquecerá o que teve de suportar. Se uma posição negativa está em pauta, então a declaração significaria que, por todo o tempo que lhe for concedido, a vítima curvará sua cabeça diante do juízo que lhe sobreviera. É difícil chegar a uma certeza plena em relação às duas alternativas para a interpretação desse versículo. E nem mesmo é necessário. Entretanto, a observação final do versículo sobre “amargura de alma” parece apontar na direção da resignação sob a mão divina do juízo.

16. As questões que cercam esse versículo são ainda mais complexas do que as relativas ao anterior. A LXX e o Targum, respectivamente, diferem marcadamente do MT e um do outro.¹³⁴ Além do mais, os comentaristas estão muito divididos antes de tudo acerca da autenticidade do texto mas, ainda mais, acerca da interpretação. Essa diversidade pressupõe que o excesso de especulação só podia aumentar o problema, e que o melhor curso de ação aqui é procurar entender o texto como o temos.¹³⁵

por essa conta eles vivem é enigmático. Talvez “eles” se refira às palavras e atos de Deus (assim Young). Cheyne, porém, o relaciona com as experiências da vida, confiando na sentença final do versículo anterior. Em qualquer caso, Ezequias sabe que Deus é o “Senhor” de tudo quanto lhe acontece, e que sua vida está nas mãos de Deus.

Tu me dás saúde pode ser entendido ou como uma súplica ou como uma afirmação. O verbo imperfeito, de modo que a ação não é completa em ambos os casos. O imperativo seguinte, *faz-me viver*, talvez seja uma expressão de confiança seguindo o imperfeito.¹³⁶ Então o escritor

134. LXX: “Ó Senhor, sim, te informaram a respeito disso, e restauraste meu fôlego, e fui confortado e a vida me voltou”. O Targum: “Meu Senhor, com respeito aos mortos, declaraste que os trarias de volta à vida; mas antes de todos eles fizeste meu espírito viver e me restabeleceste”.

135. Skinner fala com bastante aprovação das emendas, de Duhm, ao versículo, porém, conclui francamente que são “um tanto extensas”. Clements simplesmente diz que o hebraico é ininteligível.

136. Cf. GKC, § 110i.

declara uma vez mais que, se ele sobreviver, esse será um feito de Deus. Em harmonia com o motivo dessa divisão do livro (caps. 7–39), a ênfase está sobre a soberania e fidedignidade de Deus.

17. A ambigüidade de interpretação continua na primeira sentença aqui (ausente na LXX). Ezequias se deparou com amargura em vez de bem-estar? Ou ele está dizendo que a amargura foi em decorrência do bem-estar? Os comentaristas e versões em geral concordam que a hipótese é a última pergunta embora, os argumentos gramaticais em prol de uma posição oposta à outra não sejam decisivos.¹³⁷ Se a redação da maioria for correta, ela empresta algum endosso à compreensão positiva da sentença final do versículo 15. A amargura se converteu em bom propósito, e Ezequias não o esquecerá. Certamente muitos crentes têm sido capazes de testificar quanto à veracidade de tal observação. Por que a calamidade e a adversidade vieram não se pode dizer, Deus, porém, tem usado algo aparente e totalmente mau para propósitos bons (Rm 8.28).

Como Calvino observou, e como Jesus o demonstrou (Lc 5.17-26), o perdão dos pecados e o restabelecimento da saúde são dois lados do poder salvífico de Deus. Ezequias, evidentemente, sentia que, se morresse, essa morte prematura teria sido em castigo pelo pecado, quem sabe o pecado do orgulho. Ora, o fato de ele estar restabelecido é uma evidência de que Deus removeu os pecados de Ezequias e se voltou para Ezequias. Qualquer que tenha sido a condição espiritual de Ezequias, pode-se afirmar a verdade de que a percepção de um pecado não perdoado é um matador que, às vezes, barra o caminho da cura física e emocional. O corolário dessa verdade consiste em que a confiança de que nossos pecados estão sepultados no mar da graça de Deus é amiúde a chave para a cura naquelas áreas (Sl 103.3,4).

18. Essa é uma declaração clássica da crença veterotestamentária de que os mortos não louvam a Deus.¹³⁸ Há ao menos três maneiras de entender esse fenômeno, especialmente quando relacionado às doutrinas neotestamentárias da ressurreição: (1) está falando dos que morrem em pecado; (2) é apenas uma referência ao túmulo e aos cadáveres no

137. Em abono de “em vez de”, cf. Calvino, Clements, NEB.

138. Ver também Jó 10.21,22; Salmos 6.6 (Ing. 5); 30.10 (Ing. 9); 88.11-13 (Ing. 10-12); 115.17.

túmulo; (3) é uma parte do processo de revelação progressiva por meio da qual o incompleto entendimento foi progressivamente substituído por outros melhores até que o cânone estivesse completo. Cada uma destas tem sua gama de dificuldades. É difícil mostrar algum lugar no AT, onde os mortos justos são mencionados de forma diferente dos mortos injustos, com a primeira. Não há exemplos dos mortos justos louvando a Deus.¹³⁹ A dificuldade da segunda é que ela parece demandar uma interpretação excessivamente tacanha das expressões, não aquela que se apresentaria mais naturalmente. A terceira tem o seguinte problema: a revelação progressiva geralmente expande o antigo ensino (como o do Messias), em vez de, como a ressurreição parece fazer, contraditar o antigo. Talvez a solução esteja em afirmar que a verdade mais plena declara que alguns dos mortos louvarão a Deus, ainda que nem todos. Uma alternativa é dizer que a nova verdade nos ensina que são os que morrem a “segunda morte” que não o louvarão. Em comparação, a terceira alternativa parece ser a que apresenta problemas menos graves.

Poder-se-ia perguntar por que Deus teria permitido que essa compreensão imperfeita continuasse existindo por tanto tempo. A resposta pode ser que ele não queria que algo distraísse a compreensão do povo da importância desta vida, e nossa resposta a ele durante o curso da mesma. Com muita frequência, o comportamento do mundo antigo, como aqui, era visto como sendo de pouca significação, visto que toda atividade era compreendida como parte dos ciclos do destino refletindo nas ações dos deuses. Mas esse conceito antigo não é procedente, e é possível que a relativa ausência da menção de “outro reino”, no AT, fosse com o propósito de realçar a importância deste mundo aos olhos de Deus.¹⁴⁰

não esperam em tua fidelidade sublinha a lacuna entre a.C. e d.C.¹⁴¹ A partir da ressurreição de Cristo, sabemos que é precisamente além do

139. É verdade que há casos em que aparecem notificações da bem-aventurança eterna (p.ex., Sl 23.6; Is 26.19; etc.), nem se pode contestar a aspiração de Jó por redenção no porvir (Jó 19.25,26). Esses, porém, não parecem representar pontos de vista desenvolvidos e intencionalmente defendidos.

140. Cf. “Dead, Abode of the”, *IDB*, I:787-88; “Sheol”, *ZPEB* V:395; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, *BibOr* 21 (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1969).

141. Sobre esse tema, ver especialmente G. A. Smith.

túmulo que louvaremos a fidelidade de Deus (lit. sua veracidade). Deus falou a verdade quando disse que a vida eterna está em seu Filho (1Jo 5.11,12), e quando disse que nosso pecado nunca mais será levado em conta contra nós (Hb 10.17). A salvação não estava em Ezequias. Com os quinze anos, ou sem eles, ele *morreria* e não mais estaria vivo para louvar a Deus. Jesus Cristo, porém, está vivo, e porque ele está vivo é que todos quantos depositam sua confiança nele, inclusive os crentes veterotestamentários (1Pe 3.18,19), viverão para louvá-lo por toda a eternidade (Ap 5.9-14).

19. Daí ser um fato que os vivos louvarão a Deus e declararão sua fidelidade a seus filhos. Mas o prodigioso plano de Deus é que, para seu povo, a vida não cessa no túmulo. Aliás, ele é o início de uma nova, maravilhosa e eterna dimensão.

Como Young observa, se é certo que Ezequias por esse tempo não tinha herdeiro (ver sobre 38.3), então, a oportunidade de declarar a seus filhos a fidelidade de Deus durante os anos de vida adicionados teria sido uma bênção especial. Dada a apostasia de Manassés, ninguém pode indagar se Ezequias deixou escapar a oportunidade quando ela lhe foi dada.

20. **O Senhor salvar-me** é uma impossibilidade gramatical tanto no hebraico quanto em nosso idioma. * Mas, em vez de recorrer à emenda (cf. *BHS*), é mais apropriado entender que o infinitivo está sendo usado para expressar o futuro iminente.¹⁴² Por isso, o escritor expressa sua convicção de que Deus ouvira seu clamor e o libertará. Esse aspecto é típico da forma de lamento (p.ex., Sl 6.10 [Ing. 9]; 22.23-25 [Ing. 22-24]). Embora não seja impossível que essas exclamações fossem em resposta a algum ato de absolvição por parte do sacerdote, naquele ponto do salmo, tais observações dificilmente atingem as profundezas da verdade expressa aqui.¹⁴³ Mais evidências, essas expressões de confiança no meio do lamento falam de uma firme convicção por parte do povo hebreu em relação à natureza de Deus: por mais inescrutáveis que sejam seus caminhos e seus temíveis juízos, sob tudo isso bate um coração de Pai, o qual ouve o clamor de seus filhos e de quem depende de seu livramento.

*O idioma original deste livro é o inglês. N.R.

142. Daí, “[está perto]”; ver GKC, §§ 114 h-1.

143. S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, pp. 216,217.

tocaremos minha música (ver n. 120 supra) é outra expressão de confiança. O rei não apenas ouvirá música outra vez (cf. Sl 51.10 [Ing. 8]), ele mesmo comporá música. Essa é a marca registrada dos redimidos. Eles podem cantar, porque foram libertados. No sentido mais profundo, é o coração livre que canta (cf. Sl 51.16 [Ing. 14]; 27.6; 30.12 [Ing. 11]; Is 12.2; 26.19; 65.14). A adição que o NT faz dessa verdade é que o coração pode estar livre enquanto o corpo não (At 16.25), e enquanto o coração não estiver livre, outras liberdades devem continuar amargas (Rm 1.28-32; cf. Cl 3.12-17 para os resultados do coração livre na comunidade; note especialmente o v. 16).

todos os dias de nossa vida expressa a resposta do coração que já teve real encontro com a graça de Deus. A vida não é mais suficiente para cantar o louvor que lhe é devido. O coração farisaico, que se orgulha de suas próprias realizações, não encontra razão para louvá-lo (Lc 7.47). Seu próprio orgulho bloqueia todo reconhecimento de que ele lhe deve a própria existência. Mas a pessoa que mergulha nas profundezas de seu próprio ser e nada encontra ali então sai e nada percebe senão amor nos olhos de um Salvador que jamais cessará de agir maravilhosamente nos recessos desse coração. Assim Ezequias, por certo, sabia que era um homem morto, porém de repente, incompreensivelmente, ei-lo vivo; e assim enquanto ele vivesse jamais deixaria sua gratidão a Deus desvanecer.

na casa do SENHOR também é típico dessa forma. A casa era de valor especial para os salmistas. Ainda que Deus estivesse presente em toda parte, era ali que sua presença era especialmente real. E foi esse senso de sua presença que tornou-se o desejo mais intenso dos cantores (cf. especialmente Sl 84). Que bem faz um cântico de amor sem a presença do Amor? Além disso, evidentemente, é com a “Presença” que as religiões hebraica e cristã vão do Éden ao Sinai, ao Pentecoste e ao Trono. Deus pode ser conhecido e sentido. Devemos ver quão pouco de sua presença podemos experimentar e ainda sobreviver? “Nunca”, diz o redimido.

(3) Notas adicionais (38.21,22)

21 *Então disse Isaías: Tome uma pasta de figos e ponha-se no furúnculo, para que ele viva.*

22 Então disse Ezequias: Qual é o sinal de que subirei à casa de Deus?

É difícil evitar a conclusão de que esses versículos não eram parte da composição original de Isaías. Assemelham-se muito com um pensamento posterior em sua presente posição no texto, a saber: não seguem logicamente os versículos precedentes, nem servem a alguma função necessária nessa posição. Essa idéia só é corroborada quando se consulta o relato paralelo em 2 Reis 20. Ali a informação contida nesses dois versículos é integrada à narrativa nos pontos apropriados e nas formas que, de fato, corroboram a narrativa. Como, pois, explicaremos os dois relatos? Três alternativas se apresentam: (1) Isaías é o original, e Reis é dependente; (2) Reis é o original, e Isaías é dependente; (3) ambos são dependentes de um original comum, porém Isaías 37.20 e 21 foi acrescentado posteriormente para se harmonizar com o relato de Reis. Apoio a terceira opção, porquanto tem menos problemas que as outras duas. Embora Isaías, indubitavelmente, contenha a redação mais difícil, o relato de Reis é mais que uma manipulação homogênea da narrativa de Isaías. Por outro lado, não equivale dizer que o escritor do relato de Isaías estivesse copiando a versão de Reis e, acidentalmente, omitisse uns poucos detalhes que, então, acrescentou no fim ao descobrir suas falhas. Aliás, a versão de Isaías parece ter sido deliberadamente abreviada em vários pontos para aumentar o espaço do salmo. Em outros termos, o escritor nunca pretendeu incluir os detalhes ora encontrados nos versículos 21 e 22, achando que não eram essenciais ao que estava tentando dizer. Entretanto, um copista posterior, conhecendo ambas as versões e talvez sentindo que ocorreram omissões não intencionais, acrescentou a informação de Reis no final do relato de Isaías, mexer na forma ora semi-fixada, em pontos mais adequados dentro da narrativa.¹⁴⁴

Como está o relato, os versículos aparecem como notas explicativas, fornecendo um contexto ao que já foi apresentado. Daí, o versículo 21 explica que qualquer que tenha sido a doença, um de seus sintomas era um furúnculo. Além do mais, ainda que não se afirme explicitamen-

144. Para uma discussão mais completa sobre esse problema, ver C. Jeremias, "Zu Jesaja 38.21f", *VT* 21 (1971) 104-111.

eventos descritos nos capítulos 38 e 39 ocorreram antes dos capítulos 36 e 37 (ver supra sobre 38.1 e adiante sobre 39.1). Portanto, devemos perguntar por que o autor reverteu a ordem cronológica. Pois seguramente Ezequias aprendeu a lição. Talvez não confiasse tanto em 711 ou em 703, quando esses incidentes ocorreram, porém confiou em 701. Então, por que Isaías transpôs os relatos? Parece mais provável que a razão seja de cunho teológico.¹⁵⁰ Ele está respondendo a uma pergunta fundamental: se Deus é digno de confiança, e livraria das mãos da Assíria, por que haveria de ser derrotado pela Babilônia? A resposta não é que um certo rei exibiu suas riquezas diante de um grupo de emissários babilônios. Na verdade essa confiança se tornaria um hábito de vida, e não meramente um talismã mágico para ser tocado em momentos críticos. Além disso, o término do segmento nessa nota deixa claro que a confiança de Judá não seria depositada em algum líder humano. Ele também é passível de falha. A esperança de Israel, de retidão e justiça, seria fundada em alguém além de Ezequias. Por certo que Ezequias demonstrou a veracidade da mensagem dos capítulos 7–35: Deus é fidedigno. Ele, porém, também demonstrou por que o livro não pode terminar aqui. O espírito de serviço não seria realizado simplesmente porque Deus prova ser fidedigno. O problema humano, mesmo para os Ezequias dentre nós, é muito mais profundo. Os capítulos 40–66, pois, existem para avançar além dos capítulos 1–39 na solução desse problema. Os capítulos 1–39 fornecem o fundamento essencial, porém não a solução completa. O que quer que se diga sobre a autoria do livro, ele é uma unidade, e o arranjo dos capítulos 36–39 é uma indicação dessa natureza unitária.

1. Naquele tempo não nos oferece auxílio para determinar o calendário desses eventos. Afortunadamente, os registros assírios propiciam uma boa porção de informação acerca de Merodaque-baladan que ajudam a estabelecer um quadro geral de tempo.¹⁵¹ Somos informados de que ele subiu ao trono da Babilônia em desafio a Sargão, de 721 a 710, quando o último finalmente o expulsou. Então de novo no reinado de

150. Note que o relato em 2 Reis segue essa mesma ordem, onde não se apresenta nenhum motivo de cunho teológico ou histórico. Isso pressupõe que a ordem dos materiais foi inserida primeiramente em Isaías e em seguida pelos editores de Reis.

151. Acadiano *Marduk-apal-iddina*, “Marduque propiciou um filho”. Para uma discussão sucinta da vida e proezas de Merodaque-baladan, como as conhecemos à luz dos anais assírios, ver C. Bouffler, *The Book of Isaiah, I-XXXIX* (Londres: SPCK, 1930), pp. 134-147.

Senaqueribe, em cerca de 705 a 703, ele conquistou o trono babilônico pela segunda vez. Mas, mesmo depois de sua derrota em 703, ele parece ter continuado a fomentar revoltas das bases em Elão passando pelo Golfo Pérsico. Como Delitzsch observa, isso permitiria qualquer período, de 721 a 701, para a comitiva babilônica a Jerusalém. Não obstante, se Ezequias morreu em 697,696 (vinte e nove anos após sua ascensão em 726,725), então a enfermidade e restabelecimento que propiciou o pretexto para a visita teriam ocorrido quinze anos antes, em 712,711. Isso teria sido um tempo mais oportuno para Merodaque-baladan ter buscado fortalecer os laços com o jovem monarca semita do ocidente, que parece ter se deixado envolver seriamente na coalizão anti-assíria que se formava naquele tempo no ocidente.¹⁵²

filho de Baladan pressupõe duas possibilidades: (1) o *Marduk-apalidina* referido por Tiglate-Pileser III em 731 é realmente o pai do último usurpador do mesmo nome, ou (2) o usurpador tinha um filho do mesmo nome que não é mencionado nos anais. De todas as coisas levadas em conta, a primeira possibilidade parece mais provável.

Por sua própria posição no final da sentença, *tendo ouvido* faz parecer algo como uma idéia adicional para explicar a visita.¹⁵³ Embora o “milagre do relógio de sol” seguramente tenha excitado o interesse babilônico em fenômenos astronômicos (2Cr 32.31), é bastante improvável que só isso se conte para a visita. É bem mais provável que esses eventos forneceram um pretexto para uma comitiva cujo propósito primordial era de caráter político. O monarca babilônio, indubitavelmente, estava ansioso por apoiar rebeliões sempre que ocorressem no império assírio, sabendo que cada revolta adicional reduzia um pouco a pressão sobre si.¹⁵⁴

enviou cartas tem propiciado alguma dúvida, visto que o versículo não menciona os portadores das cartas, enquanto o versículo 2 não menciona as cartas, mas trata dos embaixadores. Têm-se feito várias tentativas para corrigir isso,¹⁵⁵ mas nenhuma mudança parece necessária.

152. Se a última data de ascensão for tomada (716,715), 703 seria a data apropriada.

153. Sobre a frase circunstancial com um verbo finito, cf. Williams, *Syntax*, § 494.

154. Assim Josefo, *Antiquities* x.2.2. Entretanto, o envio de condolências e congratulações relativas a questões de saúde não era incomum, como se indica pelos Tabletes de Amarna.

155. Duhm, entre outros, propôs emendar *s'risim*, “eunucos”, em concordância com o versículo 7, enquanto Driver (*JTS* 38 [1937] 47,48) e BHS sugerem que o acadiano *sapiru*, “agente”, estava em pauta.

“Cartas” enfatiza o envolvimento pessoal de Merodaque-baladan, enquanto o envio de tais cartas implica a necessidade de emissários para levá-las.

2. E Ezequias se alegrou com eles é plenamente compreensível do ponto de vista humano. Para o pequeno Judá, ser favorecido pela atenção da Babilônia não era uma oportunidade que acontecia todo dia. Além do mais, se em 712 ou 703 Ezequias se alegrou por desfrutar do apoio de Babilônia, quando contemplava a chegada embaraçosa do exército assírio para desmontar ambas as revoltas semíticas ocidentais.

Não obstante, esse tipo de confiança e de deleite, no poder e glória humanos, é exatamente contra o quê a primeira metade do livro está advertindo. Não ousamos ser seduzidos por estes, pois só conduzem a um deserto (cap. 34). Só há abundância na confiança em Deus (cap. 35). Não equivale dizer que Ezequias tinha que pôr os emissários babilônios de volta na rua, porém é instrutivo notar como Jesus tratou as adulações de Nicodemos (Jo 3) e do “jovem líder e rico” (Mc 10). Ele de forma nenhuma usou palavras de lisonja; em vez disso, ele passou diretamente da lisonja para suas razões reais por ter vindo.

Ihes mostrou a casa do tesouro indica que a visita não foi meramente uma expressão de cortesia, mas de fato estava relacionada com negócios diplomáticos. Era uma oportunidade preparada de antemão para Ezequias glorificar a Deus diante dos babilônios pagãos: poderia falar da grandeza de Deus e de sua graça. Em vez disso, ele sucumbiu à tentação de se glorificar e provar aos caldeus que ele era um parceiro digno para qualquer sorte de coalizão que porventura tivessem em mente.¹⁵⁶ Não obstante, não há indicação de que estivessem interessados em tal aliança. É muito mais provável que desejassem estimular alguém a quem consideravam ser um reizinho insignificante, sem qualquer compromisso de sua parte. Um quadro repulsivo vem à mente, visualizando Ezequias se apressando a exhibir sua riqueza medíocre diante dos olhares politicamente aprovadores dos babilônios que, na verdade, estavam acostumados com riquezas, em sua própria terra natal, muitas vezes mais valiosas que as da pequena horda judaica. A confiança em Deus e

¹⁵⁶ Moisés sucumbiu a uma tentação semelhante quando se glorificou, e não a Deus, na rocha do deserto (Nm 20.2-13). Como se deu com Ezequias, esse exemplo de falibilidade demonstrava que nossa esperança não está em nenhum líder humano.

em suas riquezas nos livrará da necessidade de passarmos por imbecis na presença da glória humana.

3. Como em outros casos na monarquia, o profeta chegou sem ser convidado (2Sm 12.1; 1Rs 13.1; 18.16,17; etc.). Quaisquer que fossem as pretensões do rei israelita, ele tinha sempre que executá-las com o conhecimento de que, em qualquer ponto, um profeta que não pertencia nem ao poder real, nem aos estabelecimentos sacerdotais levantou-se para censurá-lo no nome daquele que chama os seres humanos, a reis e igualmente a cidadãos, para o acerto de contas. É assim que Isaías aparece aqui. Qualquer que fosse o pensamento dos babilônios acerca dos empreendimentos de Ezequias, a questão é: o que Deus pensa disso?

As perguntas de Isaías têm em essência uma simplicidade ominosa. Ele não faz pronunciamento, porém convida o rei a julgar a si mesmo com seus próprios lábios. É bem interessante que Ezequias não responde à pergunta: “O que esses homens lhe disseram?”. Evidentemente, Ezequias tem sobejo conhecimento da posição de Isaías (e de Deus) sobre as alianças estrangeiras para saber que não pode ganhar nenhum ponto relatando a conversa. Sua única esperança é fazer parecer que estava simplesmente sendo hospitaleiro para com os visitantes de uma terra famosa e distante.¹⁵⁷

4. Isaías, porém, recusa deixar-se conduzir por essa manobra. Ele não lhe dá resposta, porém, segue em frente rumo à pergunta mais ominosa: “O que eles viram?”. Agora a resposta de Ezequias parece ter algo de um tom desafiante. “Tudo”, diz ele, “*nada* escondi!”.¹⁵⁸ É como se ele soubesse que não podia vencer e por isso tinha decidido enfrentar tudo. Isso não equivale negar as demais afirmações de que Ezequias foi, em termos gerais, um rei bom e piedoso, mas serve para salientar que ele, de fato, não era infalível. Ele não era o Messias; e como a nação que ora representa, ele precisa descobrir que confiança é uma forma de vida, não um talismã mágico para ser usado somente em crises.

5,6. Com calma implacável, Isaías anuncia que um dia todos esses tesouros pertenceriam a Babilônia. Mamon iria para Mamon. Como se

157. A distância na ênfase não pode trair algumas reflexões de Josué 9, onde é permitido fazer alianças com países distantes?

158. Em apoio a essa interpretação, note a posição enfática de *kol*, “tudo”, e de *lō’ hāyā dābār*, “não houve nenhuma coisa”.

salientou supra, não devemos imaginar que por esse pecado do orgulho de Ezequias Judá foi condenada ao cativeiro babilônico.¹⁵⁹ Ao contrário, esse pecado ilustra o gênero de orgulho e recusa de confiar que toda a nação se manifestaria e que, por fim, isso resultaria em cativeiro. Daí, esse ato não é causal, mas típico.

É por essa razão que não se menciona o ataque subsequente da Assíria e a entrega de grande parte desses tesouros à Assíria como tributo. Nesse incidente prevaleceria confiança e resultaria em livramento. Infelizmente, como Isaías podia ver por inspiração, essa atitude seria apenas temporária e, terrível ironia, os que ora seduzem Judá como amigos seriam seus vencedores. Aliás, a mensagem de Isaías a Ezequias é a mesma que anunciou a Acáz, cuja confiança depositara na Assíria. “Aquilo em que confiamos no lugar de Deus um dia se voltará e nos destruirá.”¹⁶⁰

7. O tesouro de Ezequias não só pertence aos babilônios, mas assim também serão alguns de seus descendentes.¹⁶¹ Além disso, não serão simplesmente cativos, mas eunucos do rei, homens que são emasculados para que nunca mais nutram pensamentos de sua própria linhagem e autoridade, mas que se contentam em servir a seu senhor. Como a casa de Davi terá caído naquele dia, vítima de década após década de recusa contínua de confiar em Deus por se ver cegada pela glória humana.

159. Que seu pecado era o orgulho (tanto quanto ingratidão) é corroborado por 2 Crônicas 32.25: “seu coração se exaltou”.

160. Clements acredita que esse relato foi escrito entre 598 e 586 a.C. para explicar por que Jerusalém teve que capitular com Nabucodonosor (2Rs 24.10-17). Segundo ele, essa é a razão por que não há menção do templo sendo destruído: ele ainda não fora destruído ao tempo da composição [do relato], mas os tesouros já tinham sido levados. Isso equivale, naturalmente, à negação explícita da profecia preditiva, que é a pedra de apoio do autodiscernimento profético. É muito menos destrutivo entender que Isaías está meramente usando a forma mais simples de censurar o orgulho de Ezequias: “Você crê que possui essas coisas? Aliás, as mesmas pessoas para quem você as tem exibido um dia tomarão posse delas”. Além disso, a teoria de Clements contém as sementes de sua própria destruição. Se a história dos emissários babilônios tivesse de ser reescrita uma vez para explicar como a Jerusalém de Isaías, supostamente inviolável, poderia ser forçada a render-se à Babilônia, quanto mais teria sido reescrita novamente poucos anos depois quando Jerusalém foi totalmente destruída pelos babilônios.

161. “filhos” aqui pode ser uma referência aos netos e bisnetos. Não se restringe à primeira geração. Se é verdade que Ezequias ainda não tinha filhos nesse tempo (ver supra sobre 38.2-6), essa predição teria sido muitíssimo importante.

8. Os comentaristas estão divididos sobre a interpretação adequada desse versículo. Ele retrata Ezequias sob um prisma favorável ou desfavorável? A maioria parece tomá-lo como uma afirmação positiva. Calvino provavelmente seja simbólica aqui. Ele entende que Ezequias está sendo submisso e está arrependido quando confessa que a palavra de Deus é boa. Além do mais, Calvino crê que aqui se revela a consciência da graça definitiva de Deus que permite que Ezequias receba essa dura palavra sem ressentimento. Entretanto, essa posição atrai uma séria pergunta pela afirmação resultante: “Porque haverá paz e estabilidade em meus dias”. Embora seja possível que Ezequias esteja sendo humildemente agradecido à graça de Deus em não trazer o castigo merecido sobre ele imediatamente, é difícil evitar a implicação de que a razão real para sua expressão de que a palavra de Deus é boa é meramente em decorrência do alívio humano de não ser destruído. O fato de seus descendentes serem consumidos parece não perturbá-lo. Além disso, sua reação era bem diferente quando seu próprio falecimento era iminente (38.3). Tudo isso me leva a crer que o quadro aqui é essencialmente negativo. Ezequias não é o “filho” prometido; ele não é infalível. A esperança de Judá repousa naquele que ainda virá. Por certo que Ezequias era a demonstração de que se pode confiar em Deus. Mas ele é também a demonstração de que nossa confiança não pode ser posta em seres humanos bons nem em seres humanos maus. Nossa confiança está unicamente em Deus.

A mensagem de Isaías não atinge sua conclusão no final do capítulo 39. Tantas indagações continuam sem resposta. Por certo que a pergunta: “Em quem confiaremos?” já foi respondida de uma maneira irrefutável. Por meio de duas séries de incidentes históricos (caps. 7–12; 36–39), que servem de parênteses para uma seção didática (caps. 13–35), fica claro que somente Deus é fidedigno. Não existe nada mais – especialmente nenhuma glória humana – a que podemos nos valer. Entretanto, de tudo isso surgem novamente questões mais amplas delineadas no começo do livro. Como pode uma pessoa pecadora, sim, uma raça, inerentemente imerecedora de confiança, tornar-se serva de Deus? Que ele é fidedigno é claro como cristal. Mas fazer seres humanos confiarem nele é outra questão, como o capítulo 39 focaliza de forma cortante. Se confiar em Deus é a base para o espírito de serviço, o que nos motivará

a confiar nele? Além disso, como enfrentar o caráter santo de Deus e a pecaminosidade humana? Como esses dois se reconciliarão? Em última análise são irreconciliáveis? O conflito deve ser ignorado? Ou existe alguma solução para o problema? Quando tudo é dito e feito, embora os capítulos 7–39 forneçam o embasamento para a solução do problema suscitado nos capítulos 1–5, o problema ainda permanece: como é possível que o Israel pecaminoso e rebelde se torne em Israel santo e submisso? Confiar em Deus? Sim, mas como? Os capítulos 40–66 existem para oferecer a resposta a essa indagação.

APÊNDICE I

Há uma série de questões relativas à autenticidade destes capítulos.¹ As questões são ocasionadas antes de tudo pelas similaridades e diferenças entre esses capítulos e seus análogos em 2 Reis 18–20. Segundo, embora os anais de Senaqueribe façam referência a uma campanha contra Jerusalém e ao pagamento de Ezequias de um grande tributo (2Rs 18.14-16), não fazem menção de nenhuma perda de seu exército. Terceiro, às vezes se declara que, estando na forma de prosa (exceto o pronunciamento de Isaías em 37.22-29 e o salmo de Ezequias em 38.10-20), são uma adição posterior do livro profético original, uma espécie de apêndice histórico. Quarto, as datas de Ezequias apresentadas na passagem não coincidem com outras datas, tanto bíblicas quanto extra-bíblicas.

Talvez a resposta mais comum a essas questões atuais seja que não houve destruição do exército de Senaqueribe, mas que se desenvolveu uma lenda com o intuito de explicar por que o imperador assírio não destruiu Jerusalém quando esta se encontrava impotente diante dele.

1. Os livros e artigos mais importantes sobre a questão são: J. Buda, *De Origine Isaiae 36–39* (Bansha Bustrica: Machold, 1937); B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, SBT 2/3 (Londres: SCM; Naperville: Allenson, 1967); R. R. Deutsch, *Die Hiskiaerzahlungen: Eine formgeschichtliche Untersuchung der Texte Jes. 36–39 und 2 Reg. 18–20* (Bassel: Basileia Verlag, 1969); K. Fullerton, “The Invasion of Sennacherib”, *BSac* 63 (1906) 577-634; idem, “Isaiah’s Attitude in the Sennacherib Campaign”, *AJSL* 42 (1925/1926) 1–25; L. Honor, *Sennacherib’s Invasion of Palestine* (Nova York: MAS, 1966); W. A. Irwin, “The Attitude of Isaiah in the Crisis of 701”, *JR* 16 (1936) 406-418; O. Kaiser, “Die Verkündigung des Propheten Jesaja im Jahre 701”, *ZAW* 81 (1969) 304-315; H. M. Orlinsky, “The Kings-Isaiah Recensions of the Hezekiah Story”, *JQR* 30 (1939) 33-49; J. B. Payne, “The Unity of Isaiah: Evidence from Chapters 36–39”, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 6/2 (1963) 50-56; H. H. Rowley, “Hezekiah’s Reform and Rebellion”, *BJRL* 44 (1961/1962) 395-431; W. Rudolph, “Sanherib in Palastina”, *PJB* 25 (1930) 59-80; W. Zimmerli, “Jesaja und Hiskia”, *Wort und Geschichte*, Festschrift Karl Elliger, org. H. Gese and H. R. Rüger, AOAT 18 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1973), pp. 199-208; cf. também Young (II:540-569) para uma discussão bem completa das questões.

Segundo essa teoria, a lenda veio a incorporar-se, durante o período do exílio, no que hoje é o relato de Reis. Ora, quando o livro de Isaías foi reunido, o(s) redator(es) excluiu(iram) aquelas partes de Reis relacionadas com Isaías.²

À parte da questão teológica óbvia – se os hebreus tinham necessidade de criar uma evidência de que Deus é digno de confiança, então alguém indaga por que confiaram nele inicialmente e por que sua confiança durou –, há várias outras questões suscitadas por esse ponto de vista. A principal dentre elas é por que Senaqueribe deixou Jerusalém intacta e Ezequias tranqüilo em seu trono, quando Jerusalém e Ezequias, de acordo com os anais assírios, lideravam a revolta. A característica dos assírios não condiz com isso. Assim que um vassalo se revoltava, o passo seguinte, na política assíria, era assentar um fantoche no trono.³ Portanto parece improvável que Senaqueribe tenha partido espontaneamente. Nem surpreende que, tendo sofrido algum revés devastador, não fizesse menção do fato em seus anais, que por natureza eram autocongratulatórios.

Outra questão que vem à tona sobre a teoria supra é por que há tantos indícios de Isaías no relato de Reis, se ele é (em vez de Isaías) o original. Com certeza, há alguns indícios característicos de Reis nos dois relatos, mas apenas uma teoria não vai explicar uma série de similaridades. Daí, a proeminência do elemento pessoal não é característica de Reis, exceto nos relatos de Elias/Eliseu, os quais, segundo diversos estudiosos, foram extraídos de outra fonte e incorporados em Reis. De igual forma, a referência ao Santo de Israel (37.23) contém elevada característica de Isaías, mas não de Reis. Além do mais, se a linguagem da oração de Ezequias indubitavelmente é deuteronomica, as palavras do oráculo contra a Assíria com toda certeza são também de Isaías. Daí, qualquer teoria aceitável tem de explicar ambos os fatores. Já que Isaías pôde tomar conhecimento de Deuteronomio, bem como dos padrões de linguagem de um rei que lhe era próximo, parece mais provável que a passagem tenha sua origem em Isaías, ou naqueles que viviam perto dele, e então foi incorporada em Reis (note que 2Cr 32.32 considera os

2. Ver especialmente Clements para um breve relato sobre essa posição. Para uma discussão mais completa, ver *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, do mesmo autor.

3. Cf., por exemplo, *ARAB*, II:142, 207,208.

feitos de Ezequias como sendo escritos na visão de Isaías).⁴ Além disso, é difícil explicar por que um redator inseriria posteriormente originais de Reis entre os capítulos 34 e 35 e 40–49 do supostamente II Isaías, a não ser como uma transição incipiente à discussão de Babilônia.⁵ Em contrapartida, especialmente se os editores de Reis já tinham extraído de fontes proféticas as narrativas de Elias/Eliseu, é inteiramente compreensível por que esses editores teriam extraído materiais sobre Ezequias da obra de Isaías.

Uma vez que 2 Reis 18.1 deixa claro que Ezequias começou a governar no terceiro ano de Oséias de Israel, que totalizam seis anos antes da queda de Samaria em 722,721 (2Rs 18.10), é impossível que Ezequias estivesse em seu décimo quarto ano durante o ataque de Senaqueribe em 701. A maioria dos comentaristas resolve esse problema sugerindo que a referência original era ao ano da enfermidade (14+15=29), e que de certa forma foi transposta para o ataque de Senaqueribe.⁶ Isso é bem possível no relato de Isaías, onde as datas reais não precedem diretamente como em Reis. Parece muitíssimo improvável que tal coisa tenha acontecido, se a versão de Reis fosse original. Mas uma sugestão mais satisfatória é que o original era “vinte e quatro anos”, o que só seria diferente de “quatorze” por duas letras – *ym* em vez de *h*. Aqui também é mais fácil perceber como o erro poderia ter se infiltrado num original de Isaías e não num original de Reis.

4. Delitzsch considera Reis como sendo uma versão melhor preservada de um original que deve ter sido baseado em Isaías, mas que agora está menos perfeitamente preservada no livro de Isaías. Young argumenta energicamente dizendo que Isaías é o melhor texto, como tudo indica Orlinsky também fez o mesmo em livro incompleto “The Kings–Isaiah Recensions of the Hezekiah Story”, *JQR* 30 (1939) 33–49. Wildberger também concorda que Reis não é o original do qual Isaías foi extraído, salientando que ele é inferior com base em redações mais longas e mais fáceis. Ele propõe que nenhum dos textos é dependente do outro, mas que ambos fizeram uso de fontes comuns.

5. P. Ackroyd salientou que os capítulos não correspondem em forma ou estilo, ao apêndice histórico encontrado em Jeremias 52 (“Isa. i-xii: Presentation of a Prophet”, *VTSup* 29 [1978] 201). Por outro lado, se os capítulos são partes de um plano coerente, sua presença nesse ponto do livro faz sentido.

6. Em contrapartida, E. R. Thiele tem argumentado dizendo que as datas de ascensão dadas a Ezequias (também a Peca de Israel) são de doze anos, e que o ataque de Senaqueribe em 701 ocorreu no décimo quarto ano de Ezequias (*The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, ed. rev. [Grand Rapids: Eerdmans, 1965], pp. 118–154).

Afirma-se com freqüência que o relato histórico correto do evento está registrado em 2 Reis 18.14-16, já que o relato do pagamento de tributo concorda com o registro de Senaqueribe.⁷ Diz-se ainda que as ameaças de Rabsaqué e a carta de Senaqueribe não fazem sentido uma vez que Ezequias já havia pago o tributo. Os que aceitam essa linha de raciocínio negam que houve um cerco ou aderem a algum tipo de teoria de duplo ataque. De acordo com a segunda posição, aparentemente apresentada publicamente por Winckler e mais convincentemente expressa por John Bright,⁸ Senaqueribe retirou-se em 701, porém voltou uns quatorze anos depois tentando a captura da cidade. Os dois eventos supostamente estão resumidos nos registros bíblicos. Esse resumo poderia ter sido possível caso houvesse alguma evidência extrabíblica em abono da teoria. Infelizmente não existe nenhuma, e em sua ausência a posição não passa de uma sugestão interessante.

Aliás, há boa razão para um cerco seguido ao pagamento de tributo. Por que o rei mais poderoso do mundo se veria incomodado por assembleia? Por que ele não receberia dinheiro para deixar Jerusalém em paz e, tendo recebido o dinheiro, se recusa atender à solicitação? Se Ezequias quisesse regar Senaqueribe com dinheiro, esse era um problema de Ezequias, mas seguramente não teria insinuado que Senaqueribe foi para casa com honra. Aliás, por seu tirocínio ele teria sido tolo em agir assim. Além disso, é difícil crer que o homem que se tornara memorável por tomar Laquis não quisesse fazer-se muito mais memorável em tomar Jerusalém.⁹ Seguramente, ele não permitiria que uma pequena questão de aceitar tributo se interpusesse no caminho da realização de completa devastação do inimigo. Na verdade, é provável que ele fizesse tal apresentação de haver tomado Laquis visto que ele foi privado do prêmio real – Jerusalém – por Deus.

7. Delitzsch salienta que o nome de Ezequias é grafado mais distintamente em 2 Reis 18.14-16 (*hizqiyâ*) do que em outro ponto na passagem (*hizqiyâhû*). Essa diferença pressupõe que o relato do tributo poderia ter sido extraído de outra fonte.

8. Ver J. Bright, *The History of Israel*, 3ª ed. (Filadélfia: Westminster, 1981), pp. 298-309; H. Winckler, *Alltestamentliche Untersuchungen* (Leipzig: 1982), pp. 26-49.

9. Em Nínive, foram descobertos monumentos em relevo que descrevem Senaqueribe recebendo a capitulação de Laquis; cf. *ANEP*, pp. 129-132. O fato de que os anais de Senaqueribe não mencionarem o ataque contra Laquis é usado por alguns para afirmar que isso teria ocorrido durante uma segunda campanha não registrada.

Um problema final se relaciona com a natureza dos eventos descritos nos capítulos 36 e 37. Hoje comumente se afirma que as contradições internas nos relatos tornam impossível que os dois capítulos descrevam eventos diferentes.¹⁰ Mais exatamente, assevera-se que apresentam duas versões diferentes do mesmo evento. Alguns dos problemas são: a carta logicamente precederia a exibição de força; é ainda menos provável que Ezequias responda com a perspectiva do auxílio de Tiraca; o conteúdo da carta e a mensagem de Rabsaqué são quase os mesmos; o conteúdo do oráculo de Isaías é o mesmo em ambos os casos.

Em resposta, pode-se observar que Senaqueribe queria manter pressão sobre Ezequias por meio de uma carta “bem elaborada”. Isso seria especialmente verdade se um novo elemento tivesse entrado no quadro. Em tais circunstâncias, seria normal tentar reforçar os pontos já feitos. Na verdade, Senaqueribe diz a chegada de Tiraca não altera nada. Para Ezequias, a carta poderia ter então constituído o ponto decisivo. A esperança tinha sido reacendida, mas agora o rei se põe face a face com a realidade. Ele, provavelmente, tinha calculado com mais cuidado sobre a capacidade real de Tiraca para prestar socorro, e a revelação da carta de que Senaqueribe ainda pretendia tomar Jerusalém teria sido um banho de água fria.

Há duas diferenças significativas entre os relatos. A mais importante é o nível da resposta de Ezequias. No primeiro caso, ele entrou de luto e solicita a Isaías que ore. No segundo caso, o rei demonstra uma intensidade espiritual muito mais profunda quando se humilha e ora. A isso Isaías responde com um oráculo de intensidade igualmente profunda. Essa intensidade mais profunda é a segunda diferença. Quando separados como estão, os dois oráculos lançam luz sobre a denúncia final do orgulho da auto-suficiência e a demonstração realça o senhorio de Deus. E assim se pode dizer com justiça que, embora os dois relatos registrem aspectos de uma experiência mais intensa, ainda há razão para vê-los como aspectos separados.

Alguém poderia argumentar dizendo que Isaías de Jerusalém, tendo proclamado a ruína da cidade, antes (p.ex., 32.9-14) e depois (22.1-4 [essa data, porém, é questionável; ver o comentário supra sobre cap.

10. Para as representações mais recentes desta posição, ver Clements, Kaiser e Wildberger.

22]) do ataque de Senaqueribe, dificilmente teria proclamado livramento durante o ataque.¹¹ Mas, como Ackroyd observa, é impossível explicar a consolação dos capítulos 40–66, se a pregação original de Isaías fosse totalmente condenatória.¹² Isso é especialmente verdade se alguém aceita a autoria múltipla. A menos que o documento básico contivesse elementos de esperança, não há absolutamente razão por que o estrato seguinte contendo esse motivo fosse enxertado ao original, e não em algum outro, mais adequado. Aliás, Isaías é o profeta que proclamou ruína sobre toda arrogância e auto-suficiência e espera que todos se humilhem diante de Deus.

DIGITALIZAÇÃO:

JOGOS 2006



EDIÇÃO:



11. Cf. R. E. Clements, *Deliverance*, pp. 28-36; B. S. Childs, *Crisis*, pp. 63-68.

12. Ackroyd, *op. cit.*

APÊNDICE II

O texto que se segue é um extrato dos anais reais de Sargão (724-705 a.C.) ilustrando os tipos de reivindicações que Isaías resumiu de forma tão efetiva. Reivindicações semelhantes podem ser encontradas nos anais de, praticamente, todos os monarcas assírios. O presente texto procede de uma carta de Sargão ao deus Ashur. A tradução é minha.* Cf. *ARAB*, II:142-44.

- 18 *Eu faço os exércitos de Shamash e Marduque atravessarem o Zab Inferior, cuja passagem é difícil, como um canal.*
- 19 *Entrei pelas passagens estreitas de Kullar rumo ao monte da terra de Lulumi que chamam de Zamua.*
- 22 *Na província de Shubi fiz uma inspeção de minhas tropas. Vi um grande número de cavalos e carros.*
- 24 *Com a grande ajuda de Ashur, Shamash, Nabu e Marduque, pus as fileiras em marcha pela terceira vez no interior dos montes.*
- 26 *Retirei o jugo de aegi que ia adiante de mim para Zikirte e Andia de Nirgal e Adad.*
- 28 *Atravessei Nikipa e Upa, montes altos, que são cobertos por toda espécie de árvores, cujo miolo é caos, cujas passagens estreitas são temíveis, cuja sombra se estende por essa região como uma floresta de cedros, de modo que quem o atravessa não percebe os raios de Shamash.*
- 32 *Cruzei o Buya, um rio entre elas, 26 vezes.*
- 33 *Meu exército em sua maioria não teme as águas altas.*
- 34 *Simirria é um grande pico montanhoso que sobe como a ponta de uma lança entre os montes mais altos, a morada de Belit-ili.*

*John N. Oswalt. N.R.

Acima, suas cabeças gêmeas sustentam o céu. Embaixo, sua base mergulha no seio do submundo. Como o espinhaço de um peixe, não há passagem nem de um lado nem do outro, e a subida de sua frente ou costas é muito difícil. Seus lados constituem abismos, montes com ventos torrenciais. Quando alguém o contempla com os olhos, se enche de medo [à vista dele]. Seu caminho não é bom para a subida de carros nem para o avanço de cavalos, e [mesmo] a passagem de soldados a pé é muito difícil.

- 44 *Com o princípio da sabedoria e o sopro do conhecimento que Ea e Belit-ili me deram, eles possibilitaram que meus pés desçam à terra do inimigo, eu fiz com que minha vanguarda carregasse poderosas picaretas de bronze. Ele quebravam em pedaços os sopés dos montes, como se fossem calcário, e tornaram o caminho transitável.*
- 50 *Coloquei tropas de engenharia atrás deles, e camelos e jumentos albardados subiram seu pico como cabras monteses.*
- 52 *Fiz os poderosos exércitos de Ashur subirem difíceis altitudes com toda facilidade. Armei meu acampamento sobre esse monte.*
- 54 *Sinahulzi e Biruatti, grandes montes cuja vegetação exala um odor agradável; Turtani, Sinabir, Ahshuru e Suya, seus sete montes, eu os atravessei com dificuldade.*
- 58 *Cruzei os rios Rappa e o Aratta quando seus cursos estavam em cheia como se fossem canais.*
- 60 *Desci para Sirikiash, a região da terra dos manaites, que está na fronteira de Karallu e Allabria.*

COMENTÁRIOS DO ANTIGO TESTAMENTO

ISAÍAS

VOLUME 1 · CAPÍTULOS 1 A 39

ESTE COMENTÁRIO, BASEADO NA TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO PREPARADA PELO PRÓPRIO OSWALT, FORNECE A PESQUISADORES, PASTORES, PROFESSORES E ESTUDIOSOS DA BÍBLIA UMA LÚCIDA INTERPRETAÇÃO DO LIVRO DE ISAÍAS EM SEU CONTEXTO ANTIGO, BEM COMO UMA EXPOSIÇÃO DE SUA MENSAGEM PARA O DIA DE HOJE.

JOHN N. OSWALT (ThM, PhD) É PROFESSOR DE ANTIGO TESTAMENTO E LINGUAS SEMÍTICAS. FOI PRESIDENTE DO ASBURY COLLEGE E PROFESSOR DE AT NO TRINITY EVANGELICAL DIVINITY SCHOOL.



EDITORA CULTURA CRISTÃ
www.editoraculturacrista.com.br

Exegese/Estudo bíblico/Comentários

ISBN 978-85-7622-092-3



9 788576 220923