

A Cidade da Justiça

Estudo Exegético de Is 1. 21-28

Dedicado ao Prof. D. Hans Walter Wolff pela passagem de seu 70º aniversário

Milton Schwantes

INTRODUÇÃO

Este estudo provém de um duplo interesse:

Por um lado, estou empenhado em auscultar as profecias de Isaías. Tradicionalmente é o profeta do messianismo. Na atualidade as comunidades cristãs em meio a este nosso povo sofrido estão à escuta atenta deste profeta, da "palavra que Isaías viu" (2.1). A metodologia exegética poderia favorecer, talvez aguçar e radicalizar esta escuta; em especial, ela há de entrar num novo aprendizado que se impõe devido aos compromissos de atuação transformadora que as comunidades cristãs assumem. Que impulsos nos vem deste Isaías que tanto falou do novo, do projeto revolucionário?

Por outro lado, estou empenhado em clarear o jeito de ler textos vétero-testamentários, a partir do original hebraico. A metodologia exegética tem tradição secular; diversos são os passos exegéticos propostos. Que metodologia se poderia exercitar para que, ao mesmo tempo, não se perca de vista a profundidade teológica do texto e nem se caia no perigo de esfacelar a interpretação em fragmentos exegéticos?

O exercício que a seguir desenvolvo é, pois, uma procura em dupla direção: o projeto revolucionário de Isaías e a leitura criteriosa de um texto bíblico. Por certo que não é chegada, mas um ponto na caminhada.

1. TRADUÇÃO (provisória)

(21) Como se tornou em prostituta a cidade fiel, cheia de direito, justiça pernoita nela, mas, agora, assassinos. (22)

Teu dinheiro se tornou em escórias, teu vinho especial falsificado com água. (23) Teus príncipes são teimosos, companheiros de ladrões; todos eles amam presentes e correm atrás de subornos; o órfão não defendem e o processo da viúva não chega a eles. (24) Por isso, dito do Senhor, de Javé Zebaote, o Forte de Israel: Ai! Tomarei vingança de meus inimigos o vingarei meus adversários. (25) E farei voltar minha mão contra ti, e purificarei como potassa tuas escórias e afastarei todas tuas impurezas. (26) Trarei de volta teus juízes como no primeiro tempo e teus conselheiros como no início. Depois serás chamada: a cidade da justiça, cidade fiel. (27) Sião por direito será libertada, seus convertidos em justiça. (28) E ruína de pecadores e errantes em conjunto, e os que abandonam Javé perecerão.

2. TEXTO HEBRAICO (crítica textual)

2.1 Pelo que ainda podemos constatar no texto hebraico, estes versículos foram transmitidos a nós com fidelidade. Afinal, estamos em condições de verificar que desde o 3º/2º século antes de Cristo não ocorreram alterações significativas. Se bem que o texto hebraico – oriundo da escola dos massoretas (' texto massorético' = TM) e impresso tanto na Bíblia Hebraica Kittel (= BHK) quanto agora na Bíblia Hebraica Stuttgartensia (= BHS) – remonte a uma cópia de 1008 d.C., preservada na biblioteca de Leningrado, sabemos que a transmissão do texto vétero-testamentário recebeu cuidados especiais no judaísmo. Podemos confirmá-lo até. Pois, temos a Septuaginta (1) (= LXX), uma tradução grega do 3º/2º século antes de Cristo. E, no caso do Livro de Isaías (cf. o aparato da BHK), os dois rolos descobertos em 1947 nas imediações de Qumrã nos fornecem cópias do 2º/1º século antes de Cristo. (2) Ainda que em nossos versículos os textos mais significativos convirjam (i.e. TM, LXX, Qumrã), deparamos com algumas diferenças e certas propostas de mudança. Passo a considerá-las a partir do aparato crítico da BHS:

2

-
- (1) Cf. ZIEGLER, Joseph. ed. *Isaias*. In: *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum*. Vol. 14. (Göttingen, 1939); RAHLFS, Alfred. ed. *Septuaginta*. Vol. 2. 8. ed. (Stuttgart, 1985).
 - (2) Cf. BENTZEN, Aage., *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol. I. (São Paulo, 1968), pág. 63ss; WÜRTHWEIN, Ernst. *Der Text des Alten Testaments, eine Einführung in die Biblia Hebraica*. (Stuttgart, 1963), pág. 9ss.49ss; ARENHÖVEL, Diego. Assim se formou a Bíblia. In: *Para você entender o Antigo Testamento*. 2. ed. (São Paulo, 1978), pág. 7ss.

2.2. A BHS anota algumas diferenças em relação às traduções, em especial à Septuaginta.

No final do v.21a o texto grego está acrescido de $\Sigma \iota \acute{\omega} \nu$ “Sião”. Esta inclusão não pode ser adicionada ao v.21b, como poderia ser sugestionado pelos vv.26-27 (cf. o final do v.26 e o início do v.27!) e por 33.5,(3) pois, nesse caso, $\text{יְִמְלֵךְ}^{\text{א}}$ “cheia” teria que ser vocalizado como 1ª singular (i.e. $\text{יְִמְלֵךְ}^{\text{א}}$ “eu enchi”) e, além disso, teríamos fala divina já no v.21 e não recém nos v.24ss. Portanto, $\Sigma \iota \acute{\omega} \nu$ “Sião” há de ser aposição à “cidade fiel”, o que aliás também é a opinião da LXX (cf. também seu v.26). Contudo, este $\Sigma \iota \acute{\omega} \nu$ é uma inclusão da LXX? ou é um lapso de cópia do TM? Por ora, posso constatar que o v.21 é compreensível sem aquele adendo e que recém nos v. 27s a cidade é identificada como sendo “Sião”. Mais adiante temos que voltar à questão.

No v.27a a Septuaginta e a tradução síria divergem na vocalização de $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$. Pela pontuação dos massoretas $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ é derivado de $\text{שָׁב}^{\text{ב}}$ “voltar, converter-se”, sendo participio plural com sufixo da 3ª singular: “seus retornantes”, “seus convertidos”. Pressupondo as mesmas consoantes hebraicas, a tradução grega $\eta \alpha \lambda \chi \mu \alpha \lambda \omega \sigma \iota \alpha \alpha \upsilon \tau \eta \varsigma$ “seu cativoiro” lhes dá outra vocalização: $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ “seu cativoiro”, tendo por base o substantivo $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ “deportação”, “cativoiro”, acrescido do sufixo da 3ª singular. O autor do aparato da BHS (em Isaias trata-se de W. Thomas) até conjectura $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ “seus moradores”, participio plural do verbo $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ “sentar”, “morar”; textos como 10.24; 30.19 hão de ter servido como modelos. Qual é a leitura mais antiga: $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ (TM), $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ (LXX), $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ (W. Thomas)? Probabilidade nenhuma tem a conjuntura de W. Thomas. Mas só o estudo do conteúdo dos vv. 27-28 poderá decidir entre TM e LXX.

No início do v.28 a Septuaginta traduz o substantivo $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ por uma forma verbal: $\sigma \upsilon \nu \tau \rho \iota \beta \eta \sigma \omicron \nu \tau \alpha \iota$ “serão destruídos”. O mesmo ocorre na Vulgata (conteret) e no Targum. Deveríamos alterar o TM para uma forma verbal, digamos $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$? (imperf.ni. “serão destruídos”) ou $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ (pf.ni. “foram destruídos”) ou $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ (pf.pi. “destruiu”) ou $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ (pf. pu. “foram destruídos”)?. Na verdade, é totalmente desnecessário querer alterar o TM, confirmado por Qumrā. Pois, no hebraico, $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ $\text{יָשָׁב}^{\text{ב}}$ é uma relação de genitivo, de ‘genitivo objetivo’ (4) que

(3) Esta também é a proposta de BHK, WILDBERGER, Hans (Jesaja. In: *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Vol. 10 (Neukirchen-Vluyn, 1965), pág. 55), KAISER, Otto (Der Prophet Jesaja Kapitel 1-12. In: *Das Alte Testament Deutsch*. Vol. 17 (Göttingen, 1963), pág. 14) e de outros.

(4) Cf. GREYER, Oskar. *Gramática Hebraica*. (São Leopoldo, 1968). § 72.g2; MEYER, Rudolf. *Hebräische Grammatik*. In: *Sammlung Götschen*. Vol. 5765. 3.ed. (Berlin, 1972). § 97.4a.

deve ser traduzido como “ruína sobre (em direção de) pecadores”. Justamente o mesmo conteúdo é expresso através de uma forma verbal, nas traduções. Portanto, esta diferença entre TM e LXX, de modo algum, pode induzir a mudar o texto hebraico (5) mas tem que ser visto como dificuldade de tradução de uma construção gramatical particular do hebraico.

2.3 A BHS também anota algumas **propostas de alteração do texto massorético**.

W. Thomas, autor do aparato da BHS, propõe afastar as duas últimas palavras do v.21: מְרַצְחֵה מְרַצְחֵה יָמָם “e agora assassinos”; ele não nos dá nenhum motivo. Outros autores, que também vêem um acréscimo secundário nessas duas palavras, afirmam que elas distoam na poesia e no conteúdo do contexto(6). Assim sendo volto à questão mais adiante.

No v.22b W. Thomas propõe que se leia מוֹהַל ao invés de מוֹהַלֵּל. A forma מוֹהַלֵּל do TM é participio passivo kal da raiz מהלל “falsificar” que, por sua vez, há de ser uma forma secundária da raiz מוֹהַל II “circuncidar (k.). מוֹהַל significaria “suco de fruta”; mas este substantivo não existe no hebraico, sendo deduzido do árabe. Pelo que se vê, faltam argumentos de peso para a proposta do aparato. Enquanto isso o TM obtém uma resposta convincente, sendo inclusive confirmado por Qumrã e pela LXX (μῆστω/μειγνυμι “misturar”). Permanece, pois, o TM.

Também no v.22b W. Thomas propõe retirar a última palavra: מִן הַיָּם “com água”. Exegetas que são da mesma opinião dão dois motivos: מִן הַיָּם “com água” expressaria o óbvio e seria poeticamente desnecessário (7). Só mais adiante, quando falarmos de poesia e conteúdo, poderemos decidir a questão

e 2.4 Até aqui me ative ao aparato da BHS. Mas existem mais **outras propostas de alteração**: Há quem propõe que se inclua יָרִיב “eram”/“tornaram-se” como segunda palavra no v.23.(8) Outros vêem um acréscimo secundário na primeira parte do v.25a (9). A BHK sugere que, no v.25a, se leia עֵפֶר “no forno” ao invés de עֵפֶרֶת “como a potassa”. Além destas existem muitas outras propostas. — Também a Septuaginta apresenta uma série de **outras diferenças em relação ao TM**: No início do

(5) Como é sugerido, por exemplo, por WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 56.

(6) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 56. cf. FOHRER, Georg. Das Buch Jesaja. In: *Zürcher Bibelkommentare*. (Stuttgart, 1960) pág. 44; KAISER, Otto. op. cit. pág.14, etc.

(7) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 56, cf. KAISER, Otto. op. cit. pág. 14; FOHRER, Georg. op. cit. pág. 22, etc.

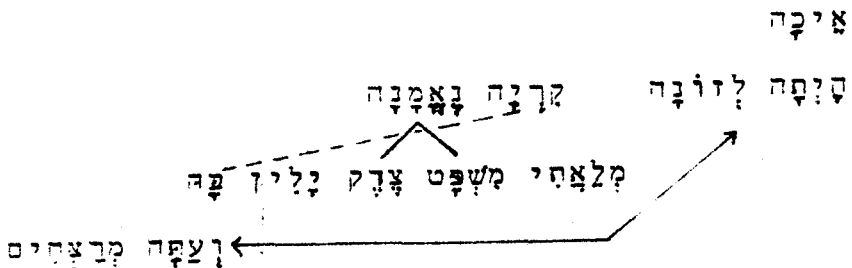
(8) DUHM, Bernhard. *Das Buch Jesaja*. 5. ed. (Göttingen, 1968), pág. 33.

(9) KAISER, Otto. op. cit. pág. 15; FOHRER, Georg. op. cit. pág. 45; WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 55s.

cúltica e não de crítica social como nossos versículos. Os vv.21-28 são uma perícope! Quais são suas características internas?

3.2 Este nosso texto é poesia! Este seu cunho poético não se deduz da rima final, se bem que também possamos constatar-la: observe os "a" no v.21, os "im" no v.21 (última parte) e nos v.22 e v.23a, os "ai" no v.24b, os "ik" no v.25 e os "a" nos vv.26-27. Deduz-se esta característica dos paralelismos, i.e. cada conteúdo é expresso em duas afirmações coincidentes (paralelismo sinônimo), contrapostas (paralelismo antitético) ou semelhantes (paralelismo sintético). São estes paralelismos que formam a poesia hebraica! Um exemplo contundente de um tal paralelismo está no v.24b: um mesmo conteúdo (a vingança de Javé) é expressa em duas afirmações, no caso coincidentes/sinônimas. Contudo, nem todos os paralelismos – seja de nosso texto, seja de outras passagens – são de uma estrutura tão simples e evidente. Outros são bem mais complexos. Observemo-lo no detalhe:

A disposição dos paralelismos no v.21 é um tanto complexa mas deveras interessante. No início temos um paralelismo antitético: a tese fala em "prostituta", a antítese em "fiel". Segue-se um paralelismo sinônimo, disposto de modo quiástico (i.e. $\text{לְיִשׁוּרָאֵי יְהוּדָה}$ corresponde a $\text{לְיִשׁוּרָאֵי יְהוּדָה}$ e $\text{לְיִשׁוּרָאֵי יְהוּדָה}$ a $\text{לְיִשׁוּרָאֵי יְהוּדָה}$): este explicita o conteúdo da antítese do primeiro paralelismo (i.e. de "cidade fiel"), o que $\text{לְיִשׁוּרָאֵי יְהוּדָה}$ atesta ao remeter de volta para $\text{לְיִשׁוּרָאֵי יְהוּדָה}$ "cidade". O final do v.21 (i.e. "e agora assassinos") é, por sua vez, antítese ao paralelismo sinônimo que o antecede e explicitação da tese inicial (i.e. de "tornou-se prostituta"). No fim o início é retomado! Resta explicar a interjeição inicial וְכֵן יֵאָמֵר "como!"; ela encabeça além do v.21 também os vv.22-23. Uma vez percebido que וְכֵן יֵאָמֵר , na verdade, não só diz respeito ao v.21 salta aos olhos que cada afirmação deste versículo é composta tão somente de duas palavras. (וְכֵן deve ser agregado ao verbo anterior!) É o que podemos chamar de métrica 2 (ou: 2-2). Concluindo: o v.21 é de uma disposição e simetria poéticas impressionante! Nele tudo é exato! Procuro evidenciá-lo também graficamente:



E quem sugere considerar o final do v.21 como sendo secundário (cf. acima p. 8), dá mostras de não haver entendido a lógica poética do texto!

No v.22 deparo com um belo paralelismo sinônimo. É todo regular. Já isso o distingue do v.21. Diferencia-o também a métrica (3) e o estilo; v.21 era constatação (3ª pessoa), v.22 é alocução (2ª pessoa). Estas diferenças impedem que se retire a última palavra do versículo (cf. acima p. 8).

Jeito próprio também tem o v.23. Predominante é, como no v.21, a métrica 2; mas não falta o ritmo 3 (cf. segunda parte do v.23a) e, no final, o ritmo 4. Como no v.21, o fim retorna expressamente ao início; מִי לֵי יְהוָה "para eles" aponta para יְהוָה יְהוָה "teus príncipes". Isto implica em que os três paralelismos (o primeiro é sintético, os outros são sinônimos) sejam entendidos como interrelacionados: todos eles tratam de ir explicando e concretizando porque os príncipes são teimosos.

No v.24 predomina a métrica 2, uma vez pressuposto que, à semelhança de כִּי כִּי כִּי "como!", לְכֵן לְכֵן "por isso" e הִי הִי "ai!" encabeçam todo texto subsequente. É evidente que no v.24a os vários títulos são explicação de הַיְהוָה "o "Senhor". E o v.24b é, como vimos, um paralelismo sinônimo exemplar. Aquilo que nele está expresso de modo mais geral, os vv.25-26 passam a detalhar.

Interessante é o v.25, no qual predomina a métrica 3 (ou 2. no fim?). Cada parte do paralelismo começa com ׀ "e" e termina com ׀? "teu". Sua primeira afirmação é explicitada (cf. v.21 e v.23) em duas figuras. Os paralelismos que apresentam as figuras são, entre si, sinônimos, mas sintéticos em relação ao início. Tanto a posição que a primeira frase do v.25 ocupa no restante deste versículo (cf. acima) quanto sua ligação com o v.26 mostram que é mera aventura querer considerá-la como secundária (cf. acima p. 8).

No v.26a retorna, pois, o verbo do v.25 (׀ ׀ hi.); trata-se de outro belo paralelismo sinônimo, em métrica 3-2. O v.26b parece ter tendência à prosa em seu início, mas sua segunda parte é outro sinônimo clássico.

Paralelismos sinônimos encontram-se igualmente nos vv.27-28. Entre si estes dois versículos são antitéticos: o v.27 trata da graça, o v.28 do juízo.

Portanto, nosso pericope é uma poesia disposta com exatidão e conscientemente refletida. Percebemo-lo a partir do estudo de pormenores. Em relação ao todo da pericope impõe-se uma descoberta semelhante. Vejamos!

Chama a atenção que, no final do v.26, retorna uma expressão do início, do v.21: מִי לֵי יְהוָה "cidade fiel". A restituição anunciada no v.26 recompõe a situação existente na cidade antes dos 'assassinos' (v.21). Impõe-se ainda constatar que o v.22 reapre-

rece no v.25 E, além disso, o v.23 poderia estar sendo focado no v.24b. Portanto, os vv.21-23 e vv.24-26 estão coadunados de modo quiástico; e, como já descobríamos nos vv.21,23, no fim (v.26) reaparece o início (v.21)(13). Conseqüência desta descoberta é que se suspeite um acréscimo nos v.27-28!

Para enfatizar a estrutura poética de nossa perícopre esquematizo-a conforme seus paralelismos e sua simetria:



(13) Cf. FEY, Reinhard. Amos und Jesaja Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja. In: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*. Vol.12. (Neukirchen-Vluyn, 1963), pág.64s.

3.3. Estamos percebendo que a perícopete consiste de duas partes principais: vv.21-23 e vv.24-26 (+ 27-28). Estão conectadas pela conjunção causativa לְכֵן "por isso": a primeira parte é causa da segunda. Esta é introduzida explicitamente como palavra divina, através da 'fórmula do dito divino' (v.24a), ampliada por uma série de títulos divinos. Além disso, cada uma das partes inicia com uma interjeição: וַיֹּאמֶר como!" (v.21) e וַיֹּאמֶר "ai!" (v.24b).

A primeira parte analisa e revê a situação reinante na cidade. Repreende. A segunda parte prevê uma nova situação. Muitos outros textos proféticos apresentam a mesma subdivisão (cf. por exemplo Is 30.12-14; Am 4.1-3). Sim, ela vem a ser a forma de linguagem verdadeiramente típica dos profetas: a 'palavra profética de juízo contra o povo' (ou melhor: contra um coletivo). Uma tal palavra profética caracteriza-se por iniciar com a denúncia e por ter seu auge no anúncio (14). A denúncia freqüentemente inicia com uma afirmação básica (em nosso caso é: "tornou-se prostituta" no v.21), que depois passa a ser detalhada (vv.21-23). O mesmo ocorre no anúncio: inicia por um anúncio amplo de intervenção divina (no nosso caso é o v.24b), que depois passa a ser explicitado em suas conseqüências concretas (cf. vv.25-26,27-28) (15). O anúncio, com freqüência, é deduzido da denúncia e introduzido, como no v.24, por לְכֵן "por isso" (cf. Am 3.11; 6.7; Os 13.3 etc). Também é típico que somente a segunda parte seja expressamente marcada como palavra divina; entre denúncia e anúncio muitas vezes aparece a 'fórmula do dito de mensageiro' ("assim disse Javé", cf. por exemplo Mq 2.3; Am 3.11; 7.17). Aqui, em nosso texto, a 'fórmula do dito divino' ("dito do Senhor") ocupa este lugar. Porém, nossa perícopete se diferencia da maior parte de outras 'palavras proféticas de juízo contra um coletivo', porque ela ameaça e promete. Outras 'palavras de juízo', no geral, se atêm a ameaçar de destruição aqueles que são os culpados (cf. por exemplo Am 3.9-11). Em nossa perícopete a ameaça não é o alvo. O alvo é a promessa da restauração da situação original (v.26 e v.27). Mas, com esta observação já estamos avançando para questões de conteúdo, que serão nosso assunto no item 5.

É comum que 'palavras de juízo' iniciem com alguma exclamação com a função de chamar a atenção: "ouvil!" (Am 4.1; Mq

(14) Varios autores estudaram esta questão: WESTERMANN, Claus. Grundformen prophetischer Rede. In: *Beiträge zur evangelischen Theologie*. Vol. 31. 4. ed. (München, 1971); KOCH, Klaus. *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*. 3. ed. Neukirchen-Vluyn, 1974 (cf. especialmente pag.258ss); HOMBURG, Klaus. *Introdução ao Antigo Testamento*. (São Leopoldo, 1975), pag. 134ss.

(15) WESTERMANN, Claus. op. cit. pag. 122.

3.1), "escutai!" (Os 5.1), "eis!" (Os 4.16; 8.7). As duas interjeições que encabeçam denúncia (כִּי־לֵאמֹר "como!") e anúncio (וְהִנֵּה), de certo modo, também se destinam a chamar a atenção dos ouvintes.

Isso vale, de modo especial, para וְהִנֵּה que, no v.24b, nada tem a ver com a introdução da lamentação fúnebre (como em Jr 22.18; 34.5; 1 Rs 13.30; Am 5.16) ou com os "ais" proféticos (como em Is 1.3; 5.8ss etc) que, ao meu ver, têm suas raízes no linguajar de enterro, pois, nestes casos, וְהִנֵּה "ai" sempre é seguido de substantivos ou formas verbais substantivadas. Nosso וְהִנֵּה do v.24b é secundado por uma forma verbal o que só ocorre, mais uma vez, em Zc 2.10 (16). Ele é mera introdução que manifesta agitação, podendo ser traduzido por "eis!" (cf. ainda Is 17.12; Jr 47.6)(17).

Contudo, כִּי־לֵאמֹר "como!" não é só interjeição que provoca ao ouvir. Esta partícula já vai definindo o que lhe segue. Pois, כִּי־לֵאמֹר tem um sentido especial: "esta exclamação é a marca típica de uma lamentação fúnebre" (18). Em vários textos כִּי־לֵאמֹר tem a mesma função: Lm 1.1; 2.1; 4.1s; Jr 48.17 (19); Is 14.4,12 (כִּי־לֵאמֹר) (20); Jr 9.18 (כִּי־לֵאמֹר) (21); 50.23; 51.41; Ez 26.17 (כִּי־לֵאמֹר) (22); 2 Sm 1.19,25,27 (כִּי־לֵאמֹר). Há quem aponte algumas características a mais que aproximam nosso texto da 'lamentação/hino fúnebre' (23), da Qinah (קִינָה 'lamentação'): a comparação entre a glória passada e a miséria presente (v.21); a ameaça aos inimigos (v.24b); a promessa consoladora (v.26); a métrica 3-2, característica da Qinah, se encontraria nos vv. 21a, 21b, 24b, 26a (24). Naturalmente, nem todas estas conclusões são em seu todo convincentes, ainda mais quando

-
- (16) RUDOLPH, Wilhelm. Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi. In: **Kommentar zum Alten Testament**. Vol. 13. 4. (Gütersloh, 1976), pág.87
- (17) JENNI, Ernst. וְהִנֵּה hoj wehe. In: **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. Vol. 1. (München, 1971), pág. 475 (na tradução espanhola trata-se da pág. 670); Wolff, Hans Walter. op. cit. pág. 285.
- (18) KRAUS, Hans-Joachim. Klagelieder (Threni). In: **Biblischer Kommentar Altes Testament**. Vol. 20. 3. ed. (Neukirchen-Vluyn, 1968), pág. 26 (cf. pág. 5, 10, 41, 74). Observe também RUDOLPH, Wilhelm. Das Buch Ruth – Das Hohe Lied – Die Klagelieder. In: **Kommentar zum Alten Testament**. Vol. 17. 1-3. (Gütersloh, 1962), pág. 209.
- (19) RUDOLPH, Wilhelm. Jeremia. In: **Handbuch zum Alten Testament**. Vol. 12. 3. ed. (Tübingen 1968), pág. 280.
- (20) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 539; KAISER, Otto. Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39. In: **Das Alte Testament Deutsch**. Vol. 18. (Göttingen, 1973), pág. 30.
- (21) RUDOLPH, Wilhelm. op. cit. (Jeremias) pág. 67.
- (22) ZIMMERLI, Walther. Ezechiel. In: **Biblischer Kommentar Altes Testament**. Vol. 13. 2. (Neukirchen-Vluyn, 1969), pág. 620.
- (23) BENTZEN, Aage. op. cit. pág. 151ss.
- (24) Cf. JAHNOW, Hedwig. Das hebraische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung. In: **Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**. Vol. 36 (Gießen, 1923); cf. FOHRER, Georg. op. cit. pág. 45s.

se pretende alterar o texto hebraico para reencontrar a métrica do Qinah (3-2) num número significativo de paralelismos, quando, na verdade, a métrica 2 é um dos traços básicos e evidentes de nossa poesia. Apesar de tais críticas, no detalhe, é preciso reconhecer que, no todo, o estilo da 'lamentação fúnebre' (25) ou, como destaca outro estudioso, do 'hino de ruína' (26) está presente em nosso texto.

Portanto, em nossa pericope confluem dois gêneros: a 'palavra profética contra um coletivo' e o 'hino fúnebre'. O primeiro é constitutivo, o segundo dá uma sonoridade especial e um sarcasmo evidente à denúncia (27). Esta junção de dois gêneros teria sido provocada por alguma situação especial nos dias de Isaías? Esta pergunta nos conduz ao estudo do lugar. Mas antes e encaminhando-nos para o estudo da situação devemos desenvolver mais outra questão:

3.4 Nossos versículos seriam uma unidade literária ou uma unidade retórica? A questão é difícil. Ao menos em parte, estamos diante de hipóteses. Já verificávamos acima que os vv.27-28 devem ser acréscimos, sem que com isso já estivéssemos negando neles a autoria isaiânica. Acabamos de observar que em nossa pericope confluem dois estilos diferentes. Iguamente já havíamos percebido que no v.21 se fala da cidade na 3ª singular, enquanto que nos vv 22-23 na 2ª singular. Além disso, o v.21, de certo modo, tem sua continuação lógica no v.23 ("assassinos" v.21 e "comparsas de bandidos" no v.23 são semelhantes), sendo então interrompidos pelo v.22. Há, pois, alguma probabilidade de que nossa unidade seja, em parte, uma **composição literária**.

3.5 **Concluindo** posso afirmar que conseguimos identificar traços importantes do rosto e do jeito de ser de nossos versículos. Formam um texto com contornos claros, uma pericope; têm um rosto próprio. Sua poesia é artística e simétrica. É uma das muitas 'palavras proféticas contra um coletivo' que, como particularidade,

(25) Assim também HOMBURG, Klaus. op. cit. pág. 143s; WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 37 e tantos outros.

(26) HARDMEIER, Christof. *Kritik der Formgeschichte auf texttheoretischer Basis am Beispiel der prophetischen Weheworte, die prophetische Klagerufe als Stilform der Redeöffnung im Rahmen einer unheilprophetischen Trauermetaphorik*. Dissertação (Heidelberg, 1975), pág. 352ss.

(27) Para WILDBERGER, Hans (op. cit. pág. 57) a denúncia está 'encapada' em um hino fúnebre (cf. WESTERMANN, Claus. op. cit. pag. 146) KAISER, Otto (op. cit. pag. 15) afirma que Isaías inicia no estilo do hino fúnebre e passa depois para a denúncia. FOHRER, Georg (op. cit. pag. 46) vê tensão entre denúncia e hino fúnebre. HARDMEIER, Christof (op. cit. pág. 354) constata que os vv. 21-23 são estilizados como hino fúnebre.

contém acréscimos de elementos do 'hino fúnebre'. Talvez não se trate de uma unidade retórica, mas de uma composição literária intencional.

Em diversos momentos deste capítulo transcendi as questões formais, apontando para o estudo da situação do texto e do conteúdo. Isso é um tanto inevitável. Pois, não se pode separar a forma rigidamente da situação e do conteúdo. As questões estão entrelaçadas, já que tão somente são aspectos de um todo. Nesta perspectiva, tentemos aperceber-nos da localização da pericope na sociedade.

4. LUGAR (os pés do texto, suas raízes na realidade)

Os ditos proféticos são palavras para momentos bem determinados e pessoas bem específicas. Em alguns dos textos estamos na feliz condição de saber pormenores da situação. Is 7.1-2,3-9,10-17 ou Am 7.10-17 têm estas qualidades. Nossa passagem infelizmente não dá muitos indícios diretos e expressos. Mas, vários são os indícios indiretos.

4.1 Nossa palavra profética encontra-se no Livro de Isaías. Contudo, isso ainda não significa que seja de autoria de Isaías. Pois, este Livro sabidamente é uma verdadeira 'biblioteca', na qual estão reunidos textos de diversos profetas (Is 1-39; Is 40-55; Is 56-66) e, em meio aos textos de cada um destes profetas, deparamos com uma grande série de acréscimos e de atualizações que as palavras do respectivo profeta foram recebendo; por exemplo, 4.2-6 evidentemente constitui um tal adendo.

Nossa pericope remonta a Isaías? Em relação aos vv.21-26 nada fala contra a **autoria isaiânica**. Pelo contrário, existem argumentos lingüísticos a seu favor, por exemplo: o verbo אָמַן ni./hi. "ser fiel"/"confiar" é típico para Isaías (7.9; 8.2; 22.23; 28.16); שִׁחָד "suborno" reaparece em 5.23; parte dos epítetos do v.24a reaparecem em 3.1.15; 10.16 etc; o verbo כָּשַׁר dos v.25s reaparece no nome de um dos filhos de Isaías (7.3), etc. Mas, em relação aos vv.27-28 a **autoria isaiânica é improvável**. Há diversos argumentos que indicam nessa direção: Estes versículos estão fora da simetria poética (como vimos acima p.12). Os vv.27-28 falam da cidade na 3ª singular, divergindo assim dos vv.22-26. Estes versículos são globalizantes, em especial em sua denúncia (v.28): há quem designe esta linguagem de litúrgica e cerimoniosa (28). O verbo פָּדָה "resgatar" (k.)

não faz parte do vocabulário isaiânico (29.22; 35.10 igualmente são adendos?), mas é característico (naturalmente não exclusivo, cf. Êx 21.8; Os 7.13) da era exílica e pós-exílica (Is 50.2; 51.11; Jr 31.31; Zc 10.8; Sl 25.22; 34.23; 49.8,16; 55.19; 69.19; 71.23; 78.42; 119.134; 130.8). A esta época tardia pertencem os vv.27-28. Certamente são um acréscimo literário (29).

4.2 Qual é a época deste Isaías, autor dos vv.21-26? Conforme 1.1; 2.1; 6.1 etc., profetiza a respeito de Judá e Jerusalém, durante o reinado de quatro monarcas: Uzias (= Azarias), Jotão, Acáz e Ezequias. Já que nosso texto se encontra no início do Livro, há de se pressupor que pertença ao início da atuação de Isaías. Por ora esta afirmação ainda é hipótese. Devemos especificá-la!

Esta tarefa é complexa: (1) a cronologia dos reis da época é questão muito discutida. (2) Isaías atuou antes da morte de Uzias, i.e. antes do cap.6? Tenho que ser breve na abordagem destes problemas.

A cronologia mais provável me parece ser a seguinte: Uzias 787-736, Jotão 756-741, Acáz 741-725, Ezequias 725-697 (30). O reinado de Jotão e, em parte, o de Acáz coincidem com a última fase de Uzias porque este, atacado de lepra, teve que ser substituído, ainda que nominalmente continuasse rei (Is 6.1!). — Esta cronologia como que impõe que Isaías tenha atuado antes do cap.6, antes do ano da morte de Uzias em 736. Mais outros argumentos são capazes de confirmar esta tese: Em especial os vv.9-10, do cap.6, como que exigem uma atuação profética de Isaías antes de 736. Quando nasceu "Um-resto-volta" (7.3), Isaías ainda estava em uma fase, em que cultivava a esperança por uma mudança; esta só pode estar localizada antes do cap.6. Assim sendo este capítulo não contém a vocação inaugural de Isaías (neste caso estaria no início do Livro), mas tão somente seu comissionamento específico e radical de 736. E os textos contidos nos caps.1-5, ao menos em parte, são da fase inicial de nosso profeta, em torno de 740 a.C.

Nesta época os assírios ainda não ameaçam. Seu grande conquistador do 8º século, Tiglate-Pileser III (745-727), iniciou a reorganização do império mesopotâmico em 745, tendo como um dos alvos de seu expansionismo a submissão dos povos siro-palestineses. Mas recém em 738 conquista Hamate no norte da

(29) HERTZBERG, Hans Wilhelm. Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments. In: *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*. (Göttingen, 1962), pág. 75.

(30) Cf. METZGER, Martin. *História de Israel*. 2.d. (São Leopoldo, 1978), pág. 109.

Síria. Em 734 está na Filistéia e avança até a fronteira com o Egito. Em 733 conquista as regiões setentrionais de Israel e deporta a população. Em 732 destrói Damasco. Estes estágios do avanço arrasador dos assírios se encontram espelhados e aludidos em textos isaiânicos: por exemplo em 6.1-9.6; 5.25-29. Mas em suas primeiras profecias, em torno de 740, Isaías ainda nem se refere a estes assírios. Estes conquistadores ainda não representavam perigo algum. Na época também os siros eram inofensivos. Tornaram-se perigo na era de Acáz, em 734/3 (2 Rs 16.1ss, cf. contudo 2 Rs 15.7) (31).

Por volta de 740 o perigo não vinha de fora, dos assírios. A ameaça era interna. Neste sentido os caps.1-5 fornecem um quadro claro. **Alguns iam bem.** Os latifundiários tomavam conta (5.8); suas casas estavam atulhadas de riquezas (3.14). O comércio florescia (2.16; 2 Rs 14.22). As "filhas de Sião" desfilavam no esplendor da riqueza (3.16ss). Os sacrifícios esbanjavam bem-estar (1.10ss). Em resumo: "a terra está cheia de prata e de ouro" (2.6, cf. 2 Rs 14.22; 2 Cr 26.1ss; 27.1ss). **Outros iam muito mal.** Órfãos e viúvas estavam sem proteção (10.2, cf. 1.17). Os pobres (colonos, agregados) são moidos (3.14s); estão sendo roubados por novas leis (10.1ss). O alimento está escasseando (5.9s). É tempo de acúmulo de riqueza, "de relativa prosperidade" (32), em que a elite ia muito bem e o povo ia muito mal. Progresso e exploração são simultâneos. A corrupção campeava (2.6ss; 3.1ss; 5.8ss). O terror funcionava (5.7). Ídolos e novos cultos ofuscavam a miséria (1.29ss). "Jerusalém está arruinada e Judá caída" (3.8). É um verdadeiro funeral (cf. הָרָקָה v.21!). É evidente que nossa perícopa cabe muito bem no contexto desta mensagem isaiânica.

Menciona concretamente dois grupos: de um lado estão os "funcionários", do outro "órfãos" e "viúvas". A disparidade não poderia ser maior! É evidente que estes "funcionários", expressamente mencionados no v.23, representam os dominantes em geral. Os vv.21-22 sugerem que pensemos em militares e comerciantes. Também é evidente que não só "órfãos" e "viúvas" são injustiçados e que estes não só na jurisprudência são marginalizados. Escravos e escravos, diaristas e colonos cheios de dívidas, camponeses recrutados para trabalhos forçados igualmente são esmagados nesta situação. Na situação, em que nosso texto surgiu, só existiam, pois, dois grupos, duas classes, simbolizadas por "funcionários" de um

(31) Para maiores detalhes sobre a situação histórica da época cf. NOTH, Martin. **Historia de Israel.** (Barcelona, 1966), pág. 237ss.

(32) NOTH, Martin. op. cit. pág. 234.

lado e "viúvas" e "órfãos" do outro lado. Provavelmente até se deve generalizar e dizer que nesta situação conflitiva está um dos germes essenciais da profecia.

Neste conflito os mais fracos são as vítimas. A perícopes apresenta com vigor e concreticidade o que uns impõem aos outros. A situação é de terror; a origem desta violência está nos que mandam em Jerusalém (v.21). O dinheiro não tem valor e os produtos estão sem condições (v.22); a economia está falida. A corrupção domina a administração e a jurisprudência (v.23). É interessante perceber que não é citado um problema isolado. Temos uma lista de fenômenos. São vários os focos de injustiça. Esta listagem de diferentes situações iníquas, evidentemente, é um modo de compilar e concatenar observações, episódios, experiências (33). Isto implica em que na base e na origem de uma tal listagem de injustiças deve existir a condição para a troca de informações e experiências, deve haver uma certa organização das pessoas injustiçadas. Penso que não fazemos bem, se imaginamos que Isaías tenha sido o único que, em uma reflexão e revelação solitárias, se deu conta da situação injusta. Pelo contrário, um profeta há de ter estado englobado ou, talvez no caso de Isaías, aliado aos injustiçados que se organizavam, que se conscientizavam de sua situação, agregando diversas experiências da exploração e da corrupção reinantes. O ambiente é de agitação (cf. 3.1ss!). Afinal, Uzias foi imposto como rei pelo 'povo da terra' (2 Rs 14.21) em 797; este mesmo 'povo da terra' teve participação ativa na deposição de Atalia em 836 (2 Rs 11.13ss). Há, pois, tradição revolucionária e, principalmente, organizativa do campesinato da época.

No caso de nossa perícopes penso em grupos organizados de cidade, pois das injustiças citadas nos vv.21-23 nenhuma se refere expressamente ao campo, como ocorre em 3.14-15; 5.8-10. Refletem fenômenos citadinos. A denúncia resumida nestes nossos versículos foi, pois, forjada e cresceu em meio aos setores explorados, descontentes e articulados na cidade: escravas, escravos, colonos sem terra, gente sem trabalho, "órfãos" e "viúvas" (v.23). "Órfãos" e "viúvas" são mencionados, de modo especial, certamente por serem os mais sofridos entre os sofridos. Sua resistência e luta pela sobrevivência são exemplos e modelos entre os oprimidos. Não são pois citados por piedade, mas porque na injustiça que lhes é atribuída está simbolizada a iniquidade do todo do sistema reinante na cidade.

(33) Esta observação pode lançar novas luzes sobre uma observação já feita. Havia constatado que há diferenças entre os vv. 21-23 (cf. acima pág. 15). Sua origem pode estar no fato de que nestes versículos são compiladas três experiências diferentes e originalmente independentes.

Se for viável reconhecer em nossa denúncia mais do que formulação e sensibilidade particulares deste profeta, se for condizente buscar seu lugar vivencial na dinâmica reivindicatória e analítica de movimentos citadinos, então poder-se-ia perguntar também, se a esperança por uma transformação revolucionária, por um novo governo (v.24ss) não tem um de seus germes em tais movimentos. É possível articular e sistematizar uma denúncia radical como a dos vv.21-23 sem, ao mesmo tempo, esperar pelo novo? Esta questão aponta para a análise de conteúdo, em especial do v.24a. Será nossa tarefa mais adiante.

O texto há de ter surgido como fala, em Jerusalém, já que sabemos que Isaías viveu e atuou nesta cidade (34) e, afinal, o acréscimo (vv.27-28) fala expressamente de "Sião" (cf. a Septuaginta que inclui ΣΙΩΝ no v.21). Assim sendo, a 2ª pessoa do feminino alude à capital de Judá. Porém, não mais conseguimos fixar o instante (ou instantes?) e as circunstâncias, em que Isaías proferiu as palavras de nosso texto. Não descubro indícios que nos pudessem dar o colorido da cena. Há quem fale da "festa de Sião" (35). Poder-se-ia pensar também no portão da cidade, no pátio do templo.

Contudo, estamos em condições de afirmar algumas descobertas quanto à anotação escrita do texto. Pois, sabemos que Isaías sabia escrever (8.1,16; 30.8), talvez até tenha sido um tipo de 'professor' (cf. 28.10?). É, pois, provável que o próprio Isaías seja o autor literário dos vv.21-26. Para preservar estas palavras? Para animar seus discípulos (8.16)? Talvez até as tenha anotado em conexão com as demais unidades do cap.1. Em todo o caso, no atual Livro nossa pericope faz parte da coletânea programática e coerente (36) que o cap.1 representa. Nele estão reunidas cinco (ou seis) palavras isaiaicas que, em sua maioria, provavelmente são, como nossos versículos, do início da atividade do profeta: vv. 2-3, 10-17, 18-20 e, como fragmentos (?) os vv. 29-31; os vv.4-9 devem ser da última fase (após 701). São um "resumo da mensagem de Isaías" (37).

4.3 Resumindo. Percebemos o quanto o texto está com os pés e as raízes em certa realidade. O texto tem sua origem no início da atuação de Isaías, em torno de 740 a.C.; volta-se a questões

(34) Cf. HOMBURG, Klaus. op. cit. pág. 146.

(35) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 58, cf. RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. 1. (São Paulo, 1973), pág. 59.

(36) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 73s.

(37) FOHRER, Georg. Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas. In: *Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Vol. 99. Berlin, 1967. pág. 148 (cf. pág. 148ss).

internas. Há de estar enraizado nas experiências de luta da população marginalizada em Jerusalém. É poesia de luta, não de capricho estético. O estudo do lugar nos foi mostrando que não é suficiente ler as palavras como formulações idealizadas pela intenção de um autor, mas que se faz necessário perceber através delas as lutas sociais da época.

5. PALAVRA (o coração do texto)

Os itens anteriores encaminham diversas descobertas; nelas já estão explícitas e, em parte, antecipadas decisões quanto ao significado do texto. Também foram assinaladas uma série de perguntas que deverão ser retomadas no estudo da palavra, do conteúdo, do coração da pericope. Tentarei aperceber-me, ao mesmo tempo, do sentido de suas particularidades e de seu significado global.

Os itens anteriores comprovaram que a pericope contém três partes maiores: a **denúncia** (vv.21-23), o **anúncio** (vv. 24-26) e o **acréscimo posterior** (vv.27-28). Início pelo estudo de cada uma das partes; conduo com um apanhado do todo.

21-23 5.1 A **denúncia** (vv.21-23) inicia falando, no v.21, de futuro, presente e passado da cidade, i.e., de Jerusalém.

21 Olhemos primeiro para o passado. Aliás esta também é uma parte autônoma no v.21; é um tipo de enclave que começa com $\text{הָיָה בְּיְרוּשָׁלַיִם}$ e conclui com $\text{וְהָיָה בְּיְרוּשָׁלַיִם}$, retomando seu início (cf. acima p.10). No passado havia uma situação boa, plena, ideal. O profeta descreve-a, usando palavras de peso e títulos de envergadura. Vejamos. A raiz יָדַע recebeu um papel de destaque, em Isaías (7.9; 8.2; 11.5; 28.16, cf. 10.20; 22.23,25; 33.16). Assim, não há de ser acaso que dela provenha o termo mais importante que caracteriza positivamente a cidade; ela é "fiel", "confiável". É neste sentido da qualificação de relações interpessoais (cf. 8.2) que se há de entender o participio nifal יָדָעוּת (cf. também Zc 8.3). Pois, se o autor quisesse afirmar a segurança militar da cidade – nosso verbo também pode ter o sentido de "ser seguro, firme" (cf. 22.23) – talvez tivesse recorrido a um verbo como יָדָע "estar firme" (ni., cf. 2.2; S1 48.9). Outros dois termos de peso corroboram e explicitam a confiabilidade da cidade; igualmente (cf. 11.4s) se trata de conceitos de relação inter-humana, expressando a integridade no relacionamento jurídico e social: צְדָקָה "direito" e מִשְׁפָּט "justiça" (38). Direito e justiça 'ocupam' a cidade em

(38) Cf. KIRST, Nelson. Amós textos selecionados. In: *Exegese*. Vol. 1/2. (São Leopoldo, 1981), pág. 138ss.

espaço e em tempo. Esta expansão quase que territorial do "direito" é articulada pelo adjetivo כָּלֵף (39) "cheio" (6.3s, cf. também 1.15; 2.7; 22.2); a abrangência cronológica está assinalada pelo verbo לָלַחַךְ "pernoitar", "viver" (40) (no imperfeito, i.e., no tempo da ação não concluída, da duração!). Para exprimir esta fidelidade justa, que a cidade tem ou tinha para com as pessoas que nela viviam, o autor, evidentemente, menciona o que era comum e tradicional afirmar-se sobre Jerusalém; alude à 'ideologia hierosolemíta': Celebrava-se que nela governava a "casa segura" dos davididas (1 Sm 25.28; 2 Sm 7.16; 1 Rs 11.38, cf. Is 7.9; 9.5s). Festejava-se que nela se encontrava "direito" e "justiça" (33.5s! Zc 8.3; Sl 48.11; 89.15; 97.2; 122.5) (41). Afinal, a palavra Jerusalém contém o termo שְׁלֵמָה "integridade", "paz"; ela é, pois, já em seu nome a "cidade fiel" de Isaías. Sabemos que este profeta conhecia muito bem as tradições hierosolemíta (8.18b; 9.5s; 29.1 (42)). É a elas que Isaías recorre para falar do passado da cidade; recorre ao que todos conheciam e aceitavam. É possível que esta alusão a tradições reconhecidas leve o profeta a usar, também aqui (v.26, 22.2; 29.1; 32.13, cf. 24.10; 25.2s; 26.5; 33.20) um termo poético e, em parte, arcaizante para "cidade": יְרוּשָׁלַיִם (43).

Contudo, seu presente, seu "agora" (הַיּוֹם), é bem outro; este presente é que constitui a denúncia. Outros 'acontecimentos' (44) se impuseram: a cidade "fiel" fez-se "prostituta" (הַיְזוּת). Esta palavra só aparece aqui em Isaías (23.17 é secundário). Mas, é um conceito central em Oséias (1.2; 5.4 etc), profeta no norte, que, por volta de 740, era contemporâneo de Isaías. Lá não só se refere à prostituição entre homem e mulher (cf. Lv 19.29; Nm 25.1) mas,

-
- (39) A forma כָּלֵף é construto feminino. O ך final é um 'chireq compaginis', cf. GESENIUS, Wilhelm. *Hebräische Grammatik*. 28.ed. (Hildesheim, 1962), § 90.1; GREYER, Oskar. op. cit. § 53, v.
- (40) Em 28.1 talvez se encontre uma afirmação semelhante a nossa, lá através do verbo לָלַחַךְ k. "acampar". Contudo, a interpretação deste versículo é incerta, como se pode verificar em WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 1105.
- (41) Quanto à ideologia hierosolemíta cf. STECK, Odil Hannes. *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem Psalmen, Jesaja, Deuterjesaja*. In: *Theologische Studien*. Vol. 111. (Zürich, 1972); KRAUS, Hans-Joachim. *Theologie der Psalmen*. In: *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Vol. 15/3. (Neukirchen-Vluyn, 1979), pág. 94ss.
- (42) Cf. RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. 2. (São Paulo, 1974), pág. 148ss; SCHMID, Hans Heinrich. *Gerechtigkeit als Weltordnung*. In: *Beiträge zur historischen Theologie*. Vol. 40. (Tübingen, 1968), pág. 113-115.
- (43) Em 1 Rs 1.11 NOTH, Martin (Könige). In: *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Vol. 9/1. (Neukirchen-Vluyn, 1968), pág. 27) sugere a tradução "residência" para יְרוּשָׁלַיִם. Não poderia ser este também o caso em nosso versículo?
- (44) É tanto "existir" quanto "acontecer". Em nosso versículo o verbo deverá ser traduzido por "acontecer"; cf. LXX: ἐγένετο. Vulgata: facta est.

principalmente, à apostasia de Javé e à idolatria que ocorriam em conexão com rituais de fertilidade da religiosidade cananéia. É neste sentido que הַבַּיִת aparece com maior frequência (cf. Ez 16; 23; Jr 3). Também em nosso v.21 הַבַּיִת há de ter este sentido de cidade "prostituta", i.e., "apóstata" e "idólatra". A questão da cidade é, pois, teológica! (45) Também em outros textos nosso profeta se refere a mesma questão (1.2s,4,29; 2.8,14), contudo em outra terminologia. Não se torna, pois, possível que, ao designar Jerusalém de "prostituta"/"idólatra", Isaías esteja aludindo à linguagem de Oséias? Isso até se torna possível, se passamos a observar que, no fim do versículo, o próprio Isaías passa a concretizar o que em seu ambiente hierusalemita é "prostituta". Não é somente uma categoria teológica ou, genericamente, espiritual. São concretamente pessoas que matam. Os הַרְצֵי הַבַּיִת hão de ser aqui "os que matam e assassinam traiçoeira e premeditadamente" (Os 6.9; 2 Rs 6.32; Êx 20.13; 1 Rs 21.19). Estes homicidas (cf. Vulgata) são "assassinos de profissão" (46). Quem seriam estas pessoas nos dias de Isaías (cf. ainda 1.15; 5.7): assaltantes comuns, intrigantes ou querelantes ocasionais, militares? No contexto imediato (cf. v.23!) e no de Isaías em geral (2.5; 5.22; 7.1ss) só a última possibilidade é viável; o que grassa na cidade é a violência, institucionalizada pelos que mandam. — Portanto, ao falar do presente da cidade de Jerusalém, Isaías denuncia tanto sua teologia falsificada quanto, concretamente, seu terror implantado. É interessante observar que algo semelhante ocorre em Os 1.2ss: o profeta inicia acusando teologicamente a substituição (v.2) e complementa culpando concreta e socialmente as crueldades militares (vv.3-5).

O v.21 também já fixa — ainda que numa só palavrinha — o futuro. Está assinalado na palavra כַּדְּמָיִם "como!", que não só introduz o v.21, mas toda perícopé. Esta interjeição afirma a morte e a ruína (cf. acima p.14) da cidade acusada, ou melhor: dos corruptos na cidade, como veremos nos v.24ss (cf. abaixo). Já a denúncia é introduzida como funeral. Nos v.24ss esta dimensão do futuro será especificada.

Enquanto que no v.21 tínhamos três dimensões — futuro (morte e ruína), presente (fé desviada de Javé e terror social) e 22 passado (confiabilidade) — o v.22 se atém ao presente, à denúncia, que agora ocorre na alocução. Nela é retomado o verbo principal do

(45) A acusação de prostituição certamente não significa que alguns de Jerusalém correm atrás de vantagens econômicas como é afirmado por DIETRICH, Walter. *Jesaja und die Politik*. In: *Beiträge zur evangelischen Theologie*. Vol. 74. (München, 1976), pág. 40.

(46) DELITZSCH, Franz. *Commentar über das Buch Jesaja*. In: *Biblischer Commentar über das Alte Testament*. Vol. 3 | 4.ed. (Leipzig, 1889), pág. 63.

v.21: הִיָּה k. "acontecer"; portanto, no v.22 continuam sendo apresentados fatos e acontecimentos.

Dois são os acontecimentos em pauta, um em cada parte do paralelismo. Ambos seriam meras figuras? (47). A este problema associa-se a dificuldade de entender a primeira frase. Há duas possibilidades de interpretação: (1) לֶבֶן poderia ser um termo técnico na obtenção da prata: por um descuido no processo de fundição acaba-se não conseguindo separar o chumbo e os demais resíduos (i.e. כֶּסֶף לֶבֶן) da prata. A este produto malogrado, no qual prata e escórias permanecem misturados, o v.22a estaria aludindo (48). Neste caso כֶּסֶף לֶבֶן seria o metal "prata" (cf. Pv. 25.4; 26.23). Contudo, (2) כֶּסֶף também poderia ter aqui o sentido que tem no geral: "prata" como meio de troca, "dinheiro" (Gn 23.9; Am 2.6 etc) (49). E לֶבֶן seria, num sentido mais geral (50), a "escória"; os resíduos que restam na obtenção da prata (Ez 22.18s; Sl 119.119, cf. Jr 6.29s; Sl 66.10; Is 48.10; Zc 13.9; Ml 3.3). Neste caso, ao dizer que "prata" se está transformando, justamente, em seu contrário, em "escórias", estar-se-ia fazendo alusão à mistura de prata/dinheiro com resíduos de nenhum valor. Tal mistura certamente era realizada por órgãos governamentais (51). Aumentava o volume da prata. Este aumento do meio de troca circulante aumenta o preço do produto; é o que podemos chamar de 'processo inflacionário'. Não estaria sendo feita, pois, alusão figurativa ao processo de obtenção do metal, mas ao aumento irreal do meio de troca, da prata, o que reverte em inflação do produto. A prata vale o que valem escórias! – Ao meu ver esta segunda é a interpretação mais viável. Ela até se impõe a partir do segundo assunto do versículo. E este é deveras evidente: fala da adulteração de produtos. O produto em questão evidentemente é "cerveja" (de trigo) (52) e não vinho (especial) (53)

(47) Esta é a opinião de WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 60s; KAISER, Otto. op. cit. pág. 16; DELITZSCH, Franz. op. cit. pág. 63 e muitos outros autores.

(48) Esta posição encontra-se descrita em WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 60s; KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. *Lexicon in Veteris Testamenti Livros*, (Leiden, 1958) (= KBL), pág. 655.

(49) "Puesto que la palabra que significa plata (kesef) designa también simplemente el dinero, quiere decir que la plata pesada era el medio de intercambio monetario más comúnmente empleado." NOTH, Martin. *El mundo del Antiguo Testamento introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*. In: *Biblioteca Bíblica Cristiandad*. (Madrid, 1976), pág. 181. Cf. também WEIPPERT, H. Geld. In: *Biblisches Reallexikon*. 2.ed. (Tübingen, 1977), pág. 88-90.

(50) Esta é a interpretação de ZIMMERLI, Walther. op. cit. pág. 516s.

(51) Cf. WEIPPERT, H. op. cit. pág. 89.

(52) KELLERMANN, D. Bier. In: *Biblisches Reallexikon*. 2.ed. (Tübingen, 1977), pág. 48s; KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. op. cit. pág. 646.

(53) LXX; Vulgata; GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18.ed. (Berlin, 1962), pág. 533; CHABTREE, A. R. *A profecia de Isaias*. Vol. 1. (Rio de Janeiro, 1967), pág. 77.

ou licor (Almeida). Esta "cerveja" é "falsificada", "adulterada" (לְהַחֲזִיק cf. acima p. 8) "com água" (מֵי מַיִם); foi aguada, batizada.

O v.22 não parece ser metáfora. Seus dois assuntos são acontecimentos concretos. Ambos estão num mesmo nível: abordam a situação econômica hierosolemita, caracterizada pela deterioração do meio de troca, da prata, e pela comercialização de produtos adulterados. É interessante que Isaías não mencione pessoas como responsáveis, como o faz no v.21 ("homicidas") e no v.23 ("príncipes"). Aparentemente interessa-lhe mais a situação do que seus causadores. Contudo, se perguntarmos por responsáveis – a LXX já o fazia ao falar de *καπηλοὶ* "comerciantes" no v.22b – não deveríamos buscá-los entre os pequenos vendedores (o que o v.22b poderia estar sugerindo), mas entre os que controlavam comércio e economia, em especial na corte (cf. 2.16; 31.1-3; 1 Rs 23.9.10ss; 23.1014ss). É o que também sugere a denúncia do v.23.

Este versículo também é, como os anteriores, uma unidade própria: אֲלֵי יְהוָה "para eles" no final retoma אֵלֶיךָ "teus príncipes" no início. Nesta última unidade da denúncia, enfim, são concretamente citados responsáveis pela situação de espoliação na cidade. Por isso será relevante saber quem são estes אֵלֶיךָ. E já que todo versículo fala deles, será necessário verificar quais são as ações destas pessoas, para depois poder defini-las. Por enquanto continuo a designá-las de "príncipes" (cf. Almeida e Vulgata).

Inicialmente estes "príncipes" são descritos, de modo genérico, como סוֹדְרִים (de סדר k. "rebelar-se", "insurgir"). É interessante que a mesma aliteração entre אֵלֶיךָ e סוֹדְרִים encontra-se em Oséias (9.15: כָּל־אֵלֶיךָ יְהוָה סוֹדְרִים "todos os seus príncipes são rebeldes", cf. 4.16; 7.14, veja também Jr 6.28), ao qual já no v.21 Isaías parecia estar aludindo. É possível que aqui também tenhamos uma "reminiscência" (54) a seu contemporâneo Oséias, mas, considerando que expressão semelhante se encontra em Is 30.1 (סוֹדְרִים יְהוָה סוֹדְרִים "filhos rebeldes", cf. 31.6 secundário?) e que a raiz סדר também está em Is 1.5, é bem possível que, na época, ela tenha sido uma formulação proverbial (55). Em todo caso, Isaías começa dizendo o que se dizia a respeito de "príncipes". E a seguir passa a interpretar. Mas, afinal, contra quem se 'insurgem'. 'rebelam' (סדר k.)? Muitos pensam que os "príncipes" se estariam rebelando contra Deus, o que em tantas outras passagens é

(54) DUHM, Bernhard. op. cit. pág. 33.

(55) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 61.

(56) KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. op. cit. pág. 981; GESENIUS, Wilhelm. op. cit. pág. 838.

expresso pela nossa raiz: 1.5; 30.1; 31.6; Os 4.16; 7.14; Dt 13.6; Jr 5.23; 28.16 etc. Mas bem mais provável é que sua rebelião e subversão ocorram em relação a pessoas (cf. 59.13). Afinal, é nessa direção que a assombrosa denúncia da frase paralela o explicita: os "príncipes" são "subversivos" – subvertem a ordem de $\text{טָשָׁעוּ} \text{וְ} \text{קִבְּצוּ}$ – por serem "aliados de ladrões" ($\text{יְקַבְּצוּ יְקִבְּצוּ} \text{וְ} \text{יִקְרְבוּ}$). יְקַבְּצוּ provém do verbo חָבַר II "aliar-se", "associar-se"; conseqüentemente a relação entre "príncipes" e יְקַבְּצוּ "ladrões" não é caracterizada tanto por amizade ou por companheirismo (cf. Almeida, Ec 4.10; Sl 45.8), mas muito mais por interesse (Jz 20.11), por mútuas vantagens (cf. Pv 28.24). A Vulgata fala em socii! Estes "ladrões" e os "príncipes" evidentemente são dois grupos diferentes; não é dito que os "príncipes" são, eles mesmos, "ladrões" mas que mantêm pactos, alianças, acordos com "ladrões". Quem são estes יְקַבְּצוּ "ladrões"? No caso não há de se tratar de ladrões (raptores) de pessoas (o que קִבְּצוּ "ladrão" também pode designar, Dt 24.7, cf. Êx 21.16), mas de ladrões de objetos (cf. Êx 21.1.6s). Naturalmente será pouco provável que "príncipes" se aliem a ladrõezinhos comuns. Por isso me parece que Isaías se esteja referindo aos comerciantes e controladores da economia do v.22!

Verdade seja dito, o primeiro paralelismo do v.23 ainda é bastante genérico. (Nisso aliás é semelhante ao início do v.21!) Os próximos dois paralelismos nos mostrarão cenas bem mais concretas da prática de "todos" os "príncipes" e, ao mesmo tempo, de "cada" "príncipe". לְכָל tem este duplo sentido, ou seja: expressa em si a "totalidade" (cf. Vulgata: omnes), mas, já que aqui é seguido do sufixo no singular, indica também a "individualidade" (cf. também 9.16; 15.3; Jr 6.13; Hb 1.9; Sl 29.9). Portanto, Isaías não excetua nenhum único "príncipe"! Seu interesse está voltado para $\text{לְכָל מִלְכֵי שְׂחָד}$. O primeiro substantivo conhecemos de muitos textos: שְׂחָד é o "presente", dado para conquistar a simpatia e complacência de outros (1 Rs 15.19; 2 Rs 16.8), para funcionar como 'pedra mágica' (Pv 17.8). Daí vem a ser o "presente" na função de "suborno", em especial para obter ganho de causa em processos: Êx 23.8; Dt 16.19; 27.25; 1 Sm 8.3; Sl 15.5; Pv 17.23. É provável que tenhamos que pressupor questões jurídicas também em nossa passagem, ainda mais que a parte final do versículo indica nessa direção e que em 5.23 e no contemporâneo e conterrâneo Miquéias (3.11) o "suborno" visa ajeitar processos. Contudo, שְׂחָד também aparece em outros contextos: na diplomacia (1 Rs 15.19; 2 Rs 16.8), para facilitar assassinatos (Ez 22.12), para tudo (Pv 17.8, cf. Is 33.15). Não se poderia pensar, em nosso contexto, também em subornos para facilitar negócios (v.22), encobrir violência (v.21)? – O outro substantivo só aparece em nosso texto. No geral se pensa

que também seria "presentes"/"suborno" (56). Mas, há alguma evidência de que poderia expressar algo mais específico. Pois este nosso substantivo provém da raiz שלם que, no piel, é "restituir", "retribuir". Daí se pode deduzir o significado de "recompensas" para שְׁלָמִים. Justamente este é o sentido que a Septuaginta atribuía ao termo: ἀνταπόδομα "recompensas". Neste caso שְׁלָמִים se estaria referindo a "presentes"/"subornos" antes da decisão das causas jurídicas ou de outras questões a cargo dos "príncipes", enquanto que שְׁלָמִים diria respeito às "recompensas" esperadas e compatíveis após as decisões. Esta interpretação também encontra apoio nos verbos do paralelismo. קָרַד k. "perseguir", "correr atrás" dá a entender que os próprios "príncipes" tinham que ser ativos e persistentes. Afinal, alguns dos que por eles foram beneficiados bem que poderiam 'esquecer' os favores prestados. Aí era preciso cobrar, "perseguir as recompensas". Já o "presentes"/"suborno" antes das decisões não podia ser requisitado, mas amado, ansiado. Quando אָהַב k. "amar" tem, como aqui, coisas como objeto, "tiene un matiz pasional", "se destaca el aspecto oportunista y unilateral" (57). Com isso as cenas realçam seu colorido peculiar: a gente vê os "príncipes" pessoalmente agitados e em expectativa 'passional' (אָהַב k.) em espera ansiosa por "presentes"/"subornos" (שְׁלָמִים) e em correria febril atrás (קָרַד k.) de "recompensas" (שְׁלָמִים) ainda pendentes. Que cenas!

O último paralelismo do v.23 (i.e.,v.23b) vai ao concreto e específico. Assinala quem, no concreto, é atingido e desconsiderado pelos "príncipes" "subversivos" e focaliza seus desmandos em um setor específico.

Este setor é o jurídico. Já a terminologia o evidencia. שָׁפַט "julgar" designa a ação, em que é restabelecida a integridade da comunidade, em especial em suas contendas jurídicas. Quando שָׁפַט "julgar" tem pessoas fracas e pobres como objeto, chega a significar "salvar", "defender", já que o direito e o equilíbrio comunitários só serão restabelecidos na defesa do pobre e injustiçado (58). Também o termo יָבַד pertence ao âmbito judicial. É o "processo", a "causa" (cf. Vulgata). יָבַד é usado, de modo especial, quando se trata das demarches anteriores ao júri (59). Este é o caso

- (57) JENNI, E. אָהַב . In: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Vol.1 (Madrid, 1978), pág. 124.
- (58) LIEDKE, Gerhard. *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtsätze, eine formgeschichtlich-terminologische Studie*. In: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*. Vol. 39. (Neukirchen Viun, 1971), pág. 62ss; LIEDKE, G. שָׁפַט In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. 2. (München, 1976), pág. 999ss.
- (59) Cf. LIEDKE, G. יָבַד In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. 2 (München, 1976), pág. 774.

em nosso paralelismo: םיב ןיב "processo" nem chega até os "príncipes"; antes disso é subornado (v.23a) ou seus interessados são eliminados.

De processo e direito são eliminados os mais indefesos que, afora os "príncipes", não teriam outras pessoas para defendê-los: O םיב ןיב "órfão" não tinham nenhuma proteção familiar. A ןיב ןיב "viúva" estava em situação especialmente periclitante caso não tivesse filhos adultos. Ambos muitas vezes aparecem em paralelismo e junto com outras pessoas fracas (Êx 22.23; Dt 10.18; 14.29; Jr 7.6 etc) (60). São vítimas da exploração econômica (Êx 22.21; Jr 7.6; 22.3; Zc 7.10; Ml 3.5; Jó 6.27; 24.3; Pv23.10), da violência em particular da guerra (Êx 22.23; Jr 18.21; Lm 5.3; Ez 19.7), dos desmandos jurídicos (Dt 10.18; 24.17; 27.19; Jr 5.28). Necessitam de assistência e ajuda (Dt 14.29; 24.19ss; 26.12s; Sl 10.14). A miséria de "órfãos" e "viúvas" não se deve, pois, só a sua má sorte familiar ou aos golpes do destino. Bem mais decisivo é que particularmente a exploração econômica e a violência de guerra recaem, no fim, sobre mulheres viúvas e órfãos indefesos. Na cadeia de violência institucionalizada "órfãos" e "viúvas" são a derradeira consequência (Pv 15.25; 23.10!) e, ao mesmo tempo, interessam sobremaneira à manutenção constante da opressão: "órfãos" são mão de obra barata! Na miséria de "viúva" e "órfão" está particularizada a opressão global! — Tanto no Antigo Testamento (cf. Sl 72) quanto no antigo oriente (61) os monarcas falam de sua grande preocupação pelos fracos. Mas isso não se deveria avaliar tanto como sensibilidade humana destes monarcas exploradores. Pelo contrário, espelha-se em tais textos a realidade de que tais monarquias, cuja origem está na espoliação, criam e necessitam de "órfãos" e "viúvas". Um pouco de apelo e de má consciência não muda esta realidade!

Por que a situação destas pessoas era tão periclitante? Afinal, a estrutura israelita de clã teria plenas condições de reintegrar as viúvas (pelo levirato, cf. Gn 38; 2 Sm 14; 1 Rs 7.14; 11.26; 17.9, veja o Livro de Rute) e os órfãos à parentela (62). Em uma passagem como a nossa o funcionamento do clã efetivamente não mais é pressuposto. Esta desestruturação do clã, na época, tornava-se perceptível na cidade, particularmente numa capital como Jerusalém. Aí os contingentes de "viúvas" e "órfãos" devem ter sido

(60) KÜHLEWEIN, J. ןיב ןיב . In: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Vol. I. (Madrid, 1978), pág. 266.

(61) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 48; HOFFNER, Harry A. ןיב ןיב . In: *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*. Vol. I. (Madrid, 1973), pág. 306s.

(62) Cf. SCHMIDT, Werner H. *Einführung in das Alte Testament*. (Berlin, 1979), pág. 28ss. SCHMIDT, Werner H. Aspectos de uma história da sociedade de Israel, em: *Estudos Teológicos* 21, 1981, pág. 173-184.

consideráveis. Este pressuposto é capaz de explicar porque profetas de origem camponesa, como Amós e Miquéias, não falam uma só vez de órfãos e viúvas, enquanto que profetas de atuação na cidade, como Isaias e Jeremias, tematizam esta questão: 1.17; 9.16; 10.2; Jr 5.28; 7.6; 22.3; 49.11 (63).

Por fim podemos perguntar: quem afinal são estes מִיָּדָבָה que até aqui chamávamos de "príncipes"? Primeiramente, vejamos suas atribuições: Conforme o v.23b cabem-lhes funções jurídicas, como em 32.1, em Jr 26.10ss e em alguns textos a mais (cf. Êx 18.21,25; Os 13.10?). Nos primeiros dois paralelismos de nosso versículo (i.e., v.23a) perguntávamos, se os "príncipes" estavam participando também de certas manobras econômicas e administrativas (cf. v.22!). Neste contexto de governar e administrar Isaias fala várias vezes de "príncipes" (3.3,14; 9.5; 10.8; 19.11,13; 23.8; 30.4, cf. 1 Rs 4.2!). E, se for viável relacionar estes "príncipes" aos "assassinos" do final de v.21, então eles também tinham atribuições militares. Neste sentido se fala com a maior frequência dos "príncipes": 3.3; 21.5; 31.9; 1 Sm 8.12; 2 Sm 23.19; 2 Rs 1.10 etc. Portanto, os "príncipes" abrangem uma série de funções e atribuições. Em nossa passagem deveríamos ver nos "príncipes" antes os responsáveis por diversos encargos (na administração, no exército, na justiça) do que restringi-los demais ao âmbito jurídico (cf. v.23b). – Agora podemos tentar caracterizar estes מִיָּדָבָה. Eles não pertencem à elite governante por causa de seu nascimento, de sua origem entre a nobreza. Por isso não mais deveríamos designá-los de "príncipes". Na verdade são aqueles que, por sua eficiência profissional, vieram a se colocar a serviço do Estado. São os "funcionários" de alto escalão. Formam a elite em ascensão, diretamente dependente do monarca. Ao arrasar estes "funcionários", Isaias atinge em seu cerne a instituição do reinado!

Concluindo ressaltamos o que há de especial neste v.23: (1) Nele estão citados os responsáveis pelos desmandos (i.e., os "funcionários" da corte) e as vítimas da corrupção (i.e., "órfãos" e "viúvas"). (2) É destacado um setor específico, no qual os fracos são prejudicados (i.e., na prática processual).

Neste v.23 termina a denúncia. Tentemos, pois, fazer um apanhado de seus acentos principais e dos resultados que se foram apresentando:

(63) Seria valioso reestudar a questão de "viúvas" e "órfãos" sob este ângulo. Para a monarquia israelita era vital acelerar o processo de desintegração do clã, pois era originalmente um núcleo de produção autônomo o que não podia estar no interesse da corte. Além disso a desintegração do clã liberava mão de obra, que podia ser recrutada pela elite governante. Viúvas e órfãos são parte destes contingentes de mão de obra liberados pelo clã.

Cada um dos versículos realmente é independente. Apresentam uma mesma situação sob diversos ângulos. Se Isaías tivesse formulado esta denúncia pela primeira vez, certamente lhe teria dado maior unidade. Parece, pois, muito provável que a origem última destas denúncias não seja tão somente a criatividade isaiânica, mas a luta organizada dos oprimidos. Além disso, é possível que Isaías tenha estado na 'escola' de Oséias (cf. o início dos vv.21,23).

Cada denúncia tem uma temática específica: terror e violência no v.21, ruína econômica no v.22, injustiça no v.23. Chama a atenção a análise econômica de Isaías (64). Além destes assuntos principais aparecem outros: no v.21 é aludido à idolatria ("prostituta"), no v.23 talvez é retomada a violência (cf. início do v.23) e, também no v.23, certamente reaparece a corrupção econômica do v.22. No v.23 denúncias anteriores são retomadas e conduzidas a seu auge: injustiça contra fracos. Na injustiça contra os fracos culmina a denúncia!

Cada denúncia parte do geral para o concreto: de prostituta para assassinos (v.21), da crise econômica geral para o roubo concreto (v.22), da corrupção geral dos funcionários para sua injustiça específica (v.23).

A denúncia visa acentadamente, quase exclusivamente, a situação da sociedade; é mais social do que teológica.

A denúncia é radical. Usa expressões fortíssimas: assassinos! dinheiro virou escórias! funcionários são sócios de ladrões! Palavras nada suaves!

Parece que, no início, toda cidade é culpada (cf. v.21). Mas a própria denúncia vai clareando que este não é o caso. O problema não é a cidade e seus habitantes. O problema está com os que mandam: os funcionários em particular. Entre estes nenhum é bom (v.23a)! Para eles não há esperança, como veremos nos v.24ss.

24-26

O anúncio (vv.24-26) é consequência da denúncia; é o que necessariamente se tem que deduzir do וְלָמָּה "por isso" inicial (cf. acima p. 13). A denúncia (vv.21-23) era palavra do profeta; o anúncio é palavra de Deus. Isso é sublinhado com insistência quase cerimoniosa na introdução do anúncio, i.e., no v.24a: ele ressalta que o anúncio é palavra divina de um Deus cheio de títulos e história.

24a

Formalmente o v.24a é a introdução do anúncio, para o que há muitos paralelos na literatura profética (cf. acima p. 13). Trata-se da 'fórmula do dito divino' ($\text{וְיְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֵלֹהֵי יְהוּדָה אֵלֹהֵי יְרֵמֹה אֵלֹהֵי יְרֵמֹה אֵלֹהֵי יְרֵמֹה}$ "dito do Senhor")

(64) Cf. MUNCH, P.A. Die Stellung Jesajas zu den sozialen Fragen seiner Zeit. Eine soziologische Studie. In: *Theologische Studien und Kritiken*. Vol. 107. (sem local, 1938), pág. 217-235

acrescida de dois pares de títulos: יְהוָה צְבָאוֹת "Javé Zebaote" e $\text{יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ "o Poderoso de Israel". Esta 'fórmula' certamente tem sua origem no 'dito de vidente' como se pode ver em Nm 24.3ss; 2 Sm 23.1, cf. Is 30.1. Já em Amós estava integrada aos ditos proféticos, marcando sua conclusão (Am 2.16 etc, Is 17.3,6; 19.4; 31.9; cf. 3.15; 14.23 secundários?), sem contudo ser usada como introdução da ameaça (65). Recém Isaías se vale desta 'fórmula' para iniciar o anúncio.

Teologicamente esta introdução é muito relevante. Acontece que nem é tão comum que Isaías se valha de fórmulas introdutórias (cf. contudo 1.11; 5.9a,24; 7.7,11; 22.15; 29.14; 30.13); só em nosso texto a 'fórmula do dito divino' inicia a ameaça (14.22 e 22.25 são secundários); em nenhum outro texto isaiânico são apresentados tantos títulos! Estas observações indicam que este v.24a foi intencionalmente formulado. Seu conteúdo o confirma, quando se valoriza a enumeração dos títulos. A lista é encabeçada por יְהוָה אֱלֹהֵינוּ "o Senhor". No geral a 'fórmula do dito divino' se compõe de יְהוָה אֱלֹהֵינוּ "dito de Javé" ou $\text{יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ "dito de meu Senhor". Tão somente Isaías fala em יְהוָה אֱלֹהֵינוּ "dito do Senhor", em nossa passagem e em 19.4 (66). Também em outras passagens Isaías dá destaque ao título יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (3.1; 10.16; 10.33) e יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (3.15,18; 6.1,8,11; 7.14 etc). Sim, recém na época de Isaías este nosso epíteto é aplicado com maior freqüência a Javé (67). Pelo que se vê o profeta não se vale, por acaso, do título יְהוָה אֱלֹהֵינוּ "o Senhor" para introduzir a ameaça. O senhorio divino é uma das temáticas importantes de sua teologia. E, além disso, יְהוָה אֱלֹהֵינוּ é o contraste decisivo aos יְהוָה אֱלֹהֵינוּ ; os assassinos, grandes comerciantes e funcionários denunciados (vv.21-23) são arrasados pelo senhorio de Javé. Portanto, com o título יְהוָה אֱלֹהֵינוּ "o Senhor" Isaías não só exalta a soberania divina (aspecto teológico), ele, ao mesmo tempo, descarta os soberanos terrenos (aspecto sócio-político). — Os dois pares de títulos que seguem explicitam quem é este יְהוָה אֱלֹהֵינוּ . O primeiro par (יְהוָה צְבָאוֹת "Javé Zebaote") também em outros textos isaiânicos está em conexão com יְהוָה אֱלֹהֵינוּ "o Senhor" (10.16,33, cf. 3.15; 10.23,24; 22.5,12,14s;28.22). Em nosso profeta o título "Zebaote" acompanha, além disso, o nome de Deus, Javé, com grande freqüência (1.9; 2.12; 3.1 etc, aproximadamente 50 vezes!). Seu significado é discutido: poderia designar: (1) de fato o exército, em especial as milícias populares; (2) os exércitos celestes: estrelas,

(65) WOLFF, Hans Walter. op. cit. pág. 174.

(66) Cf. LISOWSKY, Gerhard. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. 2.ed. (Stuttgart, 1958), pág. 886-888.

(67) Cf. EISSFELDT, Otto. יְהוָה אֱלֹהֵינוּ . In: *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*. Vol. I. (Madrid, 1978), pág. 76.

anjos, divindades subalternas; (3) a onipotência e o senhorio de Javé (68). O segundo par (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) enraíza os títulos historicamente: "o Senhor Javé Zebaote", em cujo nome Isaías anuncia, é o Deus que age em meio à história de יִשְׂרָאֵל "Israel", de um povo histórico e concreto. Para expressar esta profundidade histórica da fé em Javé o profeta recorre a um título mui antigo: ora, אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל "o Forte de Israel" nada mais é do que uma variante da antiga designação do Deus dos patriarcas אֱלֹהֵי יַעֲקֹב "o Poderoso de Jacó" (Gn 49.24, cf. Is 49.26; 60.16; Sl 132.2,5) (69). O profeta recupera a tradição dos patriarcas para explicar de modo claro e histórico "o Senhor" que o envia. A esta altura naturalmente surge a pergunta: Como era possível que Isaías, no 8º século, pudesse recorrer a elementos da fé do 15º/14º século que presumivelmente seria a época de Jacó? Tanto o título "Javé Zebaote" quanto "o Poderoso de Israel" certamente estavam ligados à tradição norte-israelita da arca (cf. por exemplo 2 Sm 6.2; Sl 132.2,5; por este motivo o título Zebaote originalmente há de aludir ao exército popular, cf. acima). Ambos devem ter sido integrados às tradições do Sião, quando Davi trasladou a arca para Jerusalém (cf. 2 Sm 6). Aparentemente também o título אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל "Senhor", aplicado à divindade, tem longa tradição em Jerusalém, remontando inclusive à era jebusita (cf. os nomes de reis jebusitas em Js 10.1; Jz 1.5ss). O profeta remete a tais tradições hierosolemíticas, tão familiares a Isaías e a seus ouvintes (cf. acima p. 22). para apresentar o Deus, em cujo nome anuncia (70).

24b

Uma nova introdução na forma de uma interjeição que apela à atenção e que talvez até contenha certo tom de auto-incitamento (71) (sobre יְהוָה cf. acima p. 14) aponta para o conteúdo dos vv.24b-26. Estes versículos apresentam a ação de "o Senhor". Nosso v.24b se caracteriza por resumi-la de modo mais geral e por destacar sua dimensão destruidora. Javé aniquilará "opressores" e "inimigos". Os dois substantivos אֹרֶב "opressor" (de צָרָר apertar) e אֹיֵב "inimigo" – paralelizados também em tantos outros textos (cf. por exemplo 9.10; Nm 10.9; Dt 32.27; Mq 5.8; Na 1.2) (72) – não

(68) WOUDE, A. S. van der. אֱלֹהֵי . In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. 2 (München, 1976), pág. 504s.

(69) ALT, Albrecht. *O Deus Paterno*. In: *Deus no Antigo Testamento*. (São Paulo, 1981), pág. 45.

(70) Originalmente teria havido alguma ligação entre אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל "o Poderoso de Israel" e os cultos cananeus de fertilidade? Os massoretas em todo caso quiseram afastar qualquer relação, pois nas seis passagens, nas quais אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל se refere a Javé, falta os dages, já que em algumas passagens אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (com dages) tem o sentido de "touro", símbolo do culto à fertilidade.

(71) DILLMANN, August. op. cit. pág. 16.

(72) Para WILDBERGER, Hans (op. cit. pág. 212) a diferença entre אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל e אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל consistiria em que o primeiro se refere à mentalidade e o segundo à ação.

designam adversários específicos mas generalizam. Isso vale de modo especial, quando, como aqui, são usados no plural. Aliás, estes substantivos não são típicos para nosso profeta; só reaparecem em 9.10. Porém, são muito freqüentes nos salmos (3.2; 9.4,7; 13.5; 27.2 etc). Isaías estaria falando na linguagem dos salmos? Outros pesquisadores entendem que, devido aos verbos, o v.24b é dependente do linguajar do "dia de Javé" (cf. 2.12) (73). Para esta afirmação naturalmente não podem apoiar-se no verbo נִי que só em nossa passagem tem o sentido de "vingar-se"; este verbo a LXX traduz por οὐ παύσεται μου ὁ θυμός "não acalmarei a minha raiva", com que se aproxima muito do sentido literal de נִי que tem algo a ver com a respiração agitada. Apoiam-se sim no verbō נִי "vingar-se", "tirar desforra". Esta raiz, de fato, se encontra mais seguido no contexto do "dia de Javé" (cf. por exemplo 34.8; Jr 46.10; Na 1.2). Contudo, não é tão evidente que Isaías esteja aludindo à tradição do "dia de Javé" já que a raiz נִי também se encontra fora daquela contexto para assinalar a ação arrasadora de Javé, contra seus adversários (cf. Dt 32.41,43, cf. Sl 27.2; 81.45). Se bem que a pergunta pela tradição que está na base do v.24b possa ficar parcialmente em aberto, evidente e decisivo é que tais "opressores" e "inimigos" a serem eliminados por Javé não são estrangeiros (como em tantas outras passagens: 34.8; 35.4; 1 Sm 14.24; 18.25; Jr 46.10; Et 8.13). Os inimigos são internos, não externos! O contexto prova que não podem ser os hierosolemitas no geral! (74) São concretamente os "funcionários", governantes, mandantes dos vv.21-23. Para a Septuaginta (que transfere a tradução de $\text{לְאַרְבָּעָה יָרֵךְ יְהוָה}$ "o Poderoso de Israel" para o v.24b, cf. acima p.9) são os οἱ ἰσχυροὶ Ἰσραὴλ "os poderosos de Israel". Porém, ainda que, pelo contexto, seja totalmente evidente que os "inimigos" estejam na elite hierosolemita, é preciso ver que o v.24b como tal ainda permanece no geral. O mesmo ocorre no início do v.25.

Mas antes de passar a este v.25, há que constatar que o v.24b volta a falar de culpa, resume teologicamente a denúncia: os inimigos são inimigos de Javé, i.e., sua culpa é culpa diante de Deus. Nos vv.21-23 esta dimensão teológica da culpa fora rara (cf. v.21 "prostituta", veja acima p. 22) O v.24b afirma que a culpa tão concreta que os da elite de Jerusalém assumiram na sociedade é, no seu todo, culpa diante de Deus. Denúncia e análise de realidade são teologia!

(73) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 64s.

(74) Cf. WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 65; DELITZSCH, Franz. op. cit. pág. 64.

25

No v.25 inicialmente (i.e., na primeira parte do v.25a) toda cidade é visada. A ameaça é formulada através de uma raiz que também em outras passagens se encontra no contexto dos verbos do v.24 (cf. 32.41,43; Sl 81.45). חִי שׁוּב + עַל não tem sentido positivo ("restaurar", "restituir", cf. v.26) mas negativo: "fazer voltar contra" (como em Am 1.8; Ez 38.12; Zc 13.7; Sl 81.45). Nessa expressão קַיִן "mão" é metáfora para "força", "vigor", "violência", i.e., um membro do corpo está no lugar de sua função (como em tantos outros casos: 5.25; Dt 26.8 etc). Vemos, pois, que a ameaça da primeira parte do v.25a ainda é genérica (no que é comparável ao v.24b) e é abrangente (ao intimidar a cidade toda). Mas já a segunda parte do v.25a e o v.25b explicitam a ameaça. Sua interpretação é difícil. Por isso fixemos primeiramente o que parece inquestionável: Este paralelismo (i.e. a segunda parte do v.25a e o v.25b), em todo o caso, se refere a um processo purificador radical, i.e., em semelhança ao v.24b, alguma coisa ou, caso se trate de figura, alguns serão totalmente (כֻּלּוֹ !) afastados de Deus. É evidente que não se trata de um juízo total contra todos, mas de um juízo total contra alguns ou algo. Além disso, ao menos o sentido do vocabulário do v.25b é claro. O verbo חִסַּח "afastar" pertence à terminologia isaiânica: 3.1,18; 5.5; 10.13. Também יִי לֵי יִי está, mais ou menos, fixo: parece ser "estanho"; talvez também pudesse ser "chumbo" ou "antimônico" (75); talvez até seja genericamente "escórias"/"resíduos" (76). A questão se torna mais complexa, quando se pergunta: Trata-se aí de figura ou de realidade? No geral, nosso paralelismo foi entendido como figura (77). A LXX já tentou transpô-lo para seus equivalentes na sociedade: $\text{\u03c0\u03c5\u03c1\u03c9\u03c3\u03c9 \u03c3\u03b5 \u03b5\u03b9\u03c3 \u03ba\u03b1\u03b8\u03b1\u03c1\u03cc\u03bd, \u03c4\u03bf\u03c5\u03c3 \u03b4\u03b5 \u03ac\u03c0\u03b5\u03b9\u03b8\u03bf\u03c5\u03bd\u03c4\u03b1\u03c3, \u03ac\u03c0\u03cc\u03bb\u03b5\u03c3\u03c9 \u03ba\u03b1\u03b9 \u03ac\u03c6\u03b5\u03bb\u03c9 \u03c0\u03ac\u03bd\u03c4\u03b1\u03c3 \u03ac\u03bd\u03cc\u03bc\u03bf\u03c5\u03c3 \u03ac\u03c0\u03cc\u03c3\u03bf\u03c5 \u03ba\u03b1\u03b9 \u03c0\u03ac\u03bd\u03c4\u03b1\u03c3 \u03b9\u03c0\u03b5\u03c1\u03b7\u03c6\u03ac\u03bd\u03bf\u03c5\u03c3 \u03c4\u03b1\u03c0\u03b5\u03b9\u03bd\u03c9\u03c3\u03c9}$ "te esbrasearei em pureza, os desobedientes desampararei e retirarei de ti todos os sem-lei e todos os orgulhosos humilharei". Para a LXX as "escórias" são metáforas para certas pessoas! Mas antes de buscar uma definição desta questão será necessário avaliar a primeira parte do paralelismo. Sua compreensão é emaranhada:

O problema principal reside em בַּעֲרֹב . Muitos propõem que se leia בַּעֲרֹב "no forno" ao invés do בַּעֲרֹב do TM (BHK, cf. p.8). Mas esta proposta é muito improvável, pois ela facilita o texto e o TM tem apoio na LXX. Partindo do TM, permanecem ao menos duas

(75) Cf. GESENIUS, Wilhelm. op. cit. pág. 84; FORBES, R.J.Zinn. In: **Biblich-Historisches Handwörterbuch**. Vol. 3. (Göttingen, 1966), pág. 2242.

(76) KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. op. cit. pág. 106.

(77) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 65; KAISER, Otto. op. cit. pág. 16.

possibilidades diferentes de interpretação. (1) Isaías estaria fazendo alusão ao processo de purificação de metais, à separação da mistura de chumbo e prata (= "escórias" כִּי גִימָה). No processo de fundição esta separação estaria sendo facilitada pelo acréscimo de outra substância, no caso a "potassa" פֹּדָשׁ (78). Duas questões permanecem dúbias nessa proposta: Vimos acima (p. 24) que é muito provável que כִּי גִימָה designem em geral "escórias" e não a mistura de chumbo, impurezas e partículas de prata. Além disso Isaías não diz que a purificação será efetuada "com פֹּדָשׁ" (79), mas "como com פֹּדָשׁ" (80), i.e., com a palavra פֹּדָשׁ o profeta aparentemente não se refere diretamente ao processo de fundição, pois, se ele se referisse à fundição, ficaria em aberto o sentido da expressão "como (!) com פֹּדָשׁ". Estas dúvidas fazem com que considere uma segunda possibilidade como mais provável. (2) Isaías faz alusão a um contraste: כִּי גִימָה são as "escórias", os resíduos impuros, o que constituiria um belo paralelo a קִינֵי לִימָה "estanho"/"escórias". פֹּדָשׁ vem a ser o contraste a estas "escórias", é a "pureza" (cf. LXX). Neste contexto o verbo אֶצְרֶה pode significar "purificar" (81) ou "fundir", "derreter" (82). A "pureza" seria como que o alvo (cf. Vulgata) da ação divina. A interferência de "o Senhor" é surpreendente, talvez também se pudesse dizer irritante: pois, "escórias a gente não purifica" (83), "escórias" ao natural não podem tornar-se "pureza". Conseqüentemente a possibilidade aventada neste anúncio transcende o que é corriqueiro. O anúncio conta algo revolucionariamente novo. (Admito que esta segunda proposta, mesmo parecendo-me a mais provável, não consegue diluir todos os problemas).

Se nossa proposta estiver em pista correta, então o v.25 não é figura! E, em conseqüência, é diferente do v. 24b e, como veremos, do v.26. O v.24b anuncia uma intervenção divina contra pessoas ("opressores" e "inimigos"); o v.25 visa a cidade ("contra ti"). Prevê uma radical mudança estrutural-econômica: todas (בְּלֵאל) "escórias" que haviam sido misturadas à prata (v.22), deteriorando a economia em favor dos ricos de Jerusalém, serão afastadas.

(78) Cf. acima pág. Veja WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 65; KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. op. cit. pág. 146. Esta interpretação já está em DILLMANN, August. op. cit. pág. 16.

(79) Como traduz WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 55.

(80) Quanto às questões gramaticais cf. GESENIUS, Wilhelm. op. cit. § 118w; KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. op. cit. pág. 433.

(81) GESENIUS, Wilhelm. op. cit. pág. 696.

(82) KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. op. cit. (KBL) pág. 817.

(83) DUHM, Bernhard. op. cit. pág. 34 e (!) BRUNO, Arvid. *Jesaja eine rhythmische und textkritische Untersuchung*. (Stockholm, 1953), pág. 244.

No v.26 o conteúdo da profecia envereda por novo caminho; do aniquilamento passa para a restauração, do juízo para novo estado de graça. Os v.24b e v.25 ameaçavam basicamente destruição, apesar de que ao falar em "pureza" o v.25a já parecia fazer uma pequena referência a algo novo. Esta novidade é o cerne do v.26: anuncia uma nova ação de Deus (v.26a) e uma nova situação para a cidade (v.26b). É interessante que tanto o agir destruidor de Deus quanto seu agir edificador é formulado através do mesmo verbo הִשְׁבִּיחַ hi. No v.25 ele tivera o sentido negativo de "fazer voltar" (עַל "contra"), no v.26 passa a ter o sentido positivo de "reconduzir", "restituir".

Será restituído o passado e o início (cf. v.21!), isto é, o הַרְאֵשְׁלֵךְ (רָא) "(no) primeiro", "(no) princípio" ("anteriormente") e o הַתְּחִלָּה (חֵל) "(no) começo" ("inicialmente"). Estes dois termos são paralelizados também em outras passagens (por exemplo em Gn 13.3s; 41.20s; 2 Sm 21.9s). Mas aparentemente cada um deles tem uma tonalidade particular: הִשְׁבִּיחַ assinala, mais genericamente, para o passado (LXX τὸ πρότερον). הַתְּחִלָּה mais determinada para o ponto inicial (LXX ἀρχή) (84). Em todo caso, o uso destes verbetes é raro na profecia do 8º século (Amós, Oséias, Isaías e Miquéias: Is 8.23; Os 2.9, cf. Os 1.2; Am 7.1, secundário é Mq 4.8). Iguamente esporádica é, nestes profetas, a referência a uma era salvífica no início; tão somente Oséias se destaca (2.16ss; 11.1 etc). São os profetas do 7º e do 6º século que ressaltam a era salvífica inicial (Jr 2.1ss; 33.11; Is 52.4; Ag 2.3,9). Ainda que Isaías aponte seguidamente para episódios históricos passados (cf. 7.17; 8.14; 9.3; 29.1) não lhe é característico enaltecer o passado, como ocorre em nosso v.26a (e v.21). Isso leva a crer que nosso profeta, de fato, esteja assumindo tradições hierosolemitas (cf. acima p.22). É o que também confirmam os títulos dados àqueles que serão restituídos: לְעֹלְמֵי עַד e לְעֹלְמֵי עַד .

Tanto a raiz יָעַץ "aconselhar" quanto שָׁפַט "julgar" são frequentes nas promessas isaianicas: 2.4; 9.5; 11.2,4; 32.1, cf. 1.17. Sim, יָעַץ "aconselhar" e עֵצָה "conselho" são muito típicos para a terminologia de nosso profeta (5.19; 14.26; 30.1) (85).

Os לְעֹלְמֵי עַד são os "conselheiros". Este título surge recém com o reinado israelita; o "conselheiro" é um dos auxiliares mais próximos do rei (cf. 3.3; 19.11; 2 Sm 16s; Ed 4.5) (86). Trata-se

(84) Contudo, também não se pode ignorar que a Vulgata justamente inverte estes significados: traduz הַרְאֵשְׁלֵךְ por prius e הַתְּחִלָּה por antiquitus! Além do mais הַרְאֵשְׁלֵךְ rigor é "o primeiro".

(85) Cf. para maiores detalhes FICHTNER, Johannes. *Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja*. In: *Arbeiten zur Theologie*. Vol. 2/3. Stuttgart, 1965. pág. 27ss. Veja também a próxima nota.

(86) Cf. RUPPERT, L. עֵצָה . In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. vol. 3. (Stuttgart, 1981). pág. 723-726.

nitidamente de um cargo de corte! Tais "conselheiros" havemos de buscar no círculo dos sábios, dos que eram versados em fala e escrita (cf. 11.2; 19.11!). Destes círculos o próprio Isaías pode ser originário (87).

Poder-se-ia pensar que, ao anunciar $\text{שֹׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל}$ "juízes" para o futuro, o profeta pudesse estar buscando na era pré-monárquica dos juízes modelos para o futuro. Mas esta hipótese é improvável, pois o título $\text{שֹׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל}$ não aparece antes do reinado (Jz 2.16ss é deuteronômico, i.e., posterior) (88) e, em nosso versículo, o paralelismo com "conselheiros" propõe que se veja também nos "juízes" funcionários de corte (cf. 3.2; Am 2.3). Isso não significa que a função de julgar não seja anterior ao reinado (Jz 10.1ss; 13.7ss!) ou que na era pré-estatal ou mesmo nos tempos da monarquia não seria a comunidade jurídica local que assumisse a jurisdição (1 Rs 21; Am 5.12). Minha afirmação só significa que o título "juiz" aponta para um cargo, uma 'profissão' na corte. É plenamente compreensível que tenham existido tais cargos justamente em Jerusalém, uma cidade diferente das outras por ser propriedade da casa davídica (cf. 29.1; 2 Sm 5.6ss). Além disso se deve ter em mente que nosso v.26a menciona "juízes" desta capital de Jerusalém.

Portanto, "juízes" são cargos na corte real de Jerusalém. Trata-se de outras designações para aqueles que no v.23 aparecem sob o título de $\text{שֹׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל}$ "funcionários". A diferença entre os "funcionários" do v.23 e os "juízes" e "conselheiros" do v.26 não é estrutural (todos eles estão ligados à monarquia), mas funcional e intencional (os primeiros exercem mal sua função, os segundos a executam bem). Conseqüentemente, os tempos 'passados' e 'iniciais', cuja restauração Isaías aguarda, não são nem a era dos patriarcas e nem a dos juízes pré-monárquicos. Ele aguarda, isto sim, a retomada dos tempos davídicos, dos tempos iniciais da monarquia. O "começo" é, pois, o começo do reinado israelita em Jerusalém, sob Davi (cf. 29.1), no início do 10º século (cf. 2 Sm 5.5,6ss). Este episódio ocorrera há uns 250 anos!

É deveras interessante que Isaías, neste nosso texto, seja, de certo modo, monarquista e representante de tradições davídicas em

(87) Cf. FICHTNER, Johannes. Jesaja unter den Weisen. In: *Arbeiten zur Theologie*. Vol. 2/3. Stuttgart, 1965), pág. 18ss.

(88) Cf. maiores detalhes em LIEDKE, Gerhard. *ושפ*. In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. 2. (München, 1976), pág. 1003s; MACHOLZ, Georg. Christian. Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung - Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Vol. 84. (Berlin, 1972), pág. 157ss, 314ss.

Jerusalém. Parece-me adequado que, inicialmente, se perceba a validade desta proposta de nosso profeta. Seu valor está em que Isaías não se esteja refugiando em tempos (aparentemente) idílicos e remotos da era patriarcal ou tribal pré-estatal. Pois, naqueles tempos as condições econômicas e sociais eram profundamente diferentes, baseadas na autonomia de produção no clã e no igualitarismo familiar. A instauração do estado sob a forma da monarquia davídica proveio e redundou em centralização econômica nas mãos de uma elite cidadina. Para Isaías seria, pois, bem mais idílico sonhar com um hipotético retrocesso à era tribal. Mas ele propõe a superação da miséria atual (vv. 21-23) sob as condições deste reinado. O que o reinado se propusera ("direito", "justiça" v.21), o que fora no início (v.26a), não coincide com o que ele na realidade atual é: um sistema de violência e exploração (vv.21-23). Por conseguinte, para Isaías a superação da monarquia elitista de Jerusalém não está em um retrocesso ao tribalismo mas em um avanço que signifique a superação das contradições que a própria monarquia evidencia. Ao levar a sério a monarquia, Isaías mostra sabedoria política.

Contudo, também é preciso ver, com nitidez, que Isaías só atinge pessoas da corte, não questiona com nitidez a monarquia e seu símbolo supremo, o rei. A estrutura do reinado permanece intacta. Neste ponto a proposta isaianica não deixa de ter traços reformistas e insuficientes. Aliás, no próprio Livro de Isaías pode-se perceber esta crítica ao reformismo. Acontece que as esperanças que o profeta depositava no rei, durante a primeira fase de sua atividade (caps. 1-5), frustram-se na guerra siro-efraimita (caps.6-9), na qual o rei Acaz nega obediência à palavra profética (7.10-17). Nesta hora Isaías volta-se também contra o rei e a monarquia (7.17! 8.14) e sua profecia se torna claramente revolucionária ao anunciar um novo regime que não parte dos davididas, mas de crianças do meio do povo (8.18; 9.1ss; 11.1ss!).

A nova situação após a ação restaurativa de Deus (v.26a) é o assunto do v.26b. A nova situação segue à nova ação, como o determina a preposição temporal composta $\text{אָפֿטֿער דֿער נאָכֿערֿער זאַך}$ "depois", "após". Tais expressões que marcam o início de nova era encontram-se também em outras passagens de Isaías (2.2; 7.18,20 etc; 8.23; 30.8) e da profecia em geral (Os 2.18,20,23; 3.5; Jr 23.20). A nova situação é publicamente proclamada. Observe-se que קראָן não vem a ser um simples "chamar" mas tem características de uma proclamação pública e solene – "proclamar", "anunciar" (cf. 1.13; 20.12,20 etc) – adquirindo o sentido passivo quando se encontra no nifal. A dimensão pública de nosso אָפֿטֿערֿער זאַך ni. é reforçada pelo fato de

que o sujeito do v.26b provavelmente não é Javé (como no vv.24a-26a), mas permanece indeterminado (89).

O texto conclui com a citação da proclamação pública que "depois" da intervenção aniquiladora (vv.24b-25) e restauradora (v.26a) será celebrada em Jerusalém. Esta citação é um resumo daquilo que o v.21 dizia do passado da cidade (cf. acima p. 21). A formulação $\text{הַיְהוּדָה אֵלֶיךָ} \text{הַיְהוּדָה}$ "cidade fiel" é literalmente retomada do v.21a. A expressão paralela $\text{וְיָרֵךְ יְהוָה אֶת־יְהוּדָה}$ é um resumo do paralelismo sinônimo do v.21b: um de seus conceitos de peso (וְיָרֵךְ "justiça") é retomado e usado como sinônimo de הַיְהוּדָה "fiel"; וְיָרֵךְ é a designação corriqueira para "cidade", sendo aqui sinônimo de הַיְהוּדָה . Em formulação condensada Isaías recita as tradições hierosolemitas! O que era (v.21), voltará a ser (v.26)! Início e fim se correspondem! Contudo, aqui o início (v.21,26a) não é o começo genérico do mundo (90), mas, como vimos acima, o começo do reinado em Israel. Ou seja: a esperança nessa passagem não é cosmológica, mas política!

Por um lado poder-se-ia ver no rei Ezequias (725-697 a.C. 2 Rs 18.1ss) ou na reforma josiânica de 621 a.C. (cf. 2 Rs 23s) um cumprimento, ao menos parcial, da expectativa isaianica por um retorno de dias de justiça após uma intervenção corretiva de Deus. Mas, por outro lado, também se deve considerar que alguns anos após o surgimento de nossa perícope o próprio Isaías já radicalizava seu anúncio ao prever o aniquilamento da monarquia (7.17; 8.14) e do próprio templo (8.14; 28.1ss), ao dismantelar toda esperança (6.9-13). E, de fato, em 587 a.C. veio destruição e exílio. Estas observações indicam o quanto nosso texto está encarnado em certo momento na história. E esta história não estagna em nossos versículos. Na interpretação exílica dos vv.27-28 deparamos com esta dimensão histórica e aberta de nossa passagem. Mas, antes de nos dedicarmos a este acréscimo, tentemos resumir o anúncio.

A linguagem do anúncio se diferencia da denúncia por uma redação uniformizante, pela integração das diversas partes. V.24b e v.25 são agir aniquilador; v.24b é mais genérico (cf. início do v.25), v.25 é específico; v.24b visa pessoas, v.25 estruturas. V.26 é agir restaurador: v.26a é ação divina em relação a pessoas, v. 26b é a nova situação daí resultante. A ligação de juízo (vv.24b-25) e graça (v.26) é efetuada por um mesmo verbo (וּבְרָחַם hi.). O anúncio é, pois, um texto unitário, no qual não se pode perceber rupturas.

(89) GREYER, Oskar. op. cit. § 87b; MEYER, Rudolf. op. cit. § 109.1b.

(90) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 66 indica nessa direção.

O anúncio entende toda culpa social como culpa teológica; os inimigos dos fracos (vv.21-23) são inimigos de Javé (v.24a). Esta dimensão teológica quase estivera ausente na denúncia. O anúncio se esmera em recuperá-la: a introdução do anúncio(v.24a) é uma formulação deliberada e nos vv.24b-26a Javé é único sujeito. O anúncio é exclusivamente obra divina!

Anunciada é uma intervenção divina que aniquila pessoas más (v.24b) e uma situação corrupta (v.25) e que introduz novas pessoas (v.26a) e uma nova situação (v.26b, cf. "pureza" no v.25). Tanto estas pessoas quanto esta situação são do mundo político. Neste sentido o anúncio é tão político quanto a denúncia!

O anúncio retoma, passo a passo, a denúncia: v.24b se refere ao v.23, v.25 ao v.22, v.26a ao v.21b, v.26b a v.21a. Sim, o כִּי־כִּי־כִּי "como!" inicial já antecipa, na denúncia, a sentença aniquiladora do anúncio. Não significa isso que o anúncio é deduzido da denúncia? Com esta pergunta passamos a estar em meio a uma questão discutida na interpretação da profecia: Qual é a relação entre denúncia e anúncio, entre análise da realidade e inspiração? A afirmação segundo à qual o anúncio tem a prioridade, devendo deduzir-se dele a denúncia, e segundo à qual o específico da profecia está na ameaça, enquanto que a censura tão somente representa o esforço pedagógico que busca tornar aceitável e compreensível a radicalidade da ameaça, destaca um critério teológico, ao qual não se pode renunciar. Teologicamente cabe primazia ao anúncio! Contudo, esta afirmação teológica pode conviver em tensão dialética com a outra, que a partir do histórico e real igualmente é inegável, segundo à qual na denúncia está o próprio germe do anúncio. O novo brota da capacidade de perceber, analisar e superar o presente. É evidente que o problema que aí abordo não pode ser esgotado a partir de uma perícope bíblica. Mas ela, ao relacionar sistematicamente denúncia e anúncio, talvez nos dê um pequeno modelo para a possibilidade de correlacionar a descoberta teológica da autonomia e exclusividade de Deus em seu agir profundamente novo e desconhecido com a evidência da radical historicidade de toda transformação revolucionária da sociedade.

27-28 Os vv.27-28 são um acréscimo (cf. acima p. 16). Na situação exílica/pós-exílica (6^o/5^o século) atualizam o anúncio (v.27 e v.28) e a denúncia (v.28) de Isaías. "A cidade da justiça" não fora implantada. Pelo contrário, em 587 a.C. Jerusalém, inclusive seu templo, foi derribada. Nesta nova situação ocorre uma nova palavra. 27 Ela não descreve tanto uma nova situação (cf. v.26b) – mesmo que também isso transpareça, como logo veremos – mas uma nova ação. I.e., o v.27 retoma o v.26a! A nova ação é salvífica e de

libertação. O verbo em questão, פָּרַח, tem um sentido bem especial no âmbito jurídico (Êx 21.8) e cúltico (Êx 34.19s), onde designa "comprar a liberdade", "resgatar". Em nossa passagem talvez ainda se percebe algo desta concreticidade, mas em si nosso פָּרַח ni. já é usado em sentido mais amplo, assumindo uma tonalidade mais teológica ou religiosa "ser libertado", "ser salvo", como em tantas outras passagens (35.10; 51.11; Sl 26.11; 69.19 etc) (91). Em todo caso em nosso contexto nem mesmo é mencionada a situação que exige o resgate. (Já que nossos vv.27-28 têm sua origem na situação de exílio ou/ e diáspora havemos de pensar em babilônios ou persas como sendo os povos que exigem o resgate.) Este sentido mais abrangente e teológico que aflora no verbo פָּרַח é uma das características que perpassa todo o vocabulário dos vv.27-28. Há quem designe esta linguagem de 'lírica cúltica' (92). É com ela que deparamos, quando voltamos a atenção para os 'objetos' da libertação:

Serão libertados יְיָ וְיִשְׂרָאֵל e יְיָ וְיִשְׂרָאֵל. No v.26 eram anunciadas novas pessoas (v.26a) e, em consequência, um novo coletivo, uma nova cidade (v.26b). No v.27 a seqüência é outra: a grandeza coletiva (Sião) é libertada antes das pessoas. Contudo, ainda que as duas grandezas coletivas aparentemente sejam idênticas – no v.26 trata-se de Jerusalém que tantas vezes é paralelo e sinônimo da Sião do v.27 (cf. 2.3; 4.3; 30.19; Mq 3.12 etc) – na verdade são diferentes. No v.26 o acento é eminentemente político! Ao falar em יְיָ וְיִשְׂרָאֵל "Sião" o v.27 pensa primariamente numa categoria religiosa. Pois, ainda que o יְיָ וְיִשְׂרָאֵל "Sião" inicialmente tenha sido uma das partes fortificadas da antiga cidade jebusita (cf. 2 Sm 5.6ss), posteriormente, mais e mais, passa a ser a área do templo (2.2; Sl 2.6; Mq 3.12). "Sião" vem a representar a tradição cúltica de Jerusalém (cf. 8.18; Sl 9.12; 14.7; 74.2)! É uma palavra de "qualidade teológica" (93)! No profeta Isaías "Sião" já fora um conceito significativo (1.4ss; 2.1ss; 8.18; 14.32; 28.16ss; 29.1ss). Mas foram justamente as gerações que, vivendo sob o impacto da destruição do templo salomônico (em 587 a.C.) e de sua reconstrução (515 a.C.), rejuvenesceram a teologia do Sião (Lm 1.6; Sl 137.1; Is 64.9; Zc 2.14; Ag 1s etc, a LXX chega a incluir ΣΙΩΝ v.21!). Assim Sião passa a ser foco e símbolo de esperança (40.9; Sf 3.14ss etc). De tais círculos provém o autor de nossos vv.27-28. – Uma vez percebido

(91) Cf. STAMM, J.J. פָּרַח In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. 2 (München, 1976), pág. 398ss.

(92) WILDBEGER, Hans op. cit. pág. 67; cf. acima pág. 16, nota nº28.

(93) STOLZ, F. יְיָ וְיִשְׂרָאֵל In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. 2. (München, 1976), pág. 546.

que a palavra שִׁיּוֹן "Sião" está como que envolta em uma auréola de teologia e esperança torna-se mais fácil definir quais as pessoas que constituem este "Sião", os שִׁיּוֹנִים . Para a maioria dos estudiosos são os que se converteram (94), para alguns são os que retornaram (95). Para uns o sentido é concreto (volta do exílio ou da diáspora), para outros é mais espiritual (volta a Javé). A partir do verbo שׁוּב "voltar-se", "repetir" – o mesmo verbo dos vv.25-26, mas em outro sentido – as duas interpretações são possíveis. Penso que o autor de nosso versículo inclusive queria dar um duplo sentido aos שִׁיּוֹנִים (cf. 25.10; 51.11): a população do novo Sião se constituirá dos que para lá voltam, já que os babilônios haviam arrasado a cidade em 587 a.C., i.e., שׁוּב , necessariamente tem um sentido concreto (cf. Vulgata e Os 9.3; Is 52.8); mas a população do novo Sião também se constituirá dos fiéis que voltam a Javé, i.e. שׁוּבִים , necessariamente também tem o sentido espiritual (cf. Os 5.4; Jr 3.7 etc), o que aliás também se impõe a partir do v.28 (96). Portanto, os שִׁיּוֹנִים são tanto os que retornam da diáspora quanto os que se voltam a Javé. Este significado da palavra se ajusta perfeitamente à situação da época. Pois, é sabido que, na era persa, a volta ao Sião se deu antes por motivos religiosos do que por motivos econômicos. Quem ia bem na diáspora, tendia a permanecer onde estava. Imigravam os fiéis, os convertidos a Javé (97).

A libertação (פְּדוּת) coletiva de Sião (שִׁיּוֹן) e daquelas pessoas que retornam de exílio e diáspora e que se converteram a Javé (שִׁיּוֹנִים) ocorre no âmbito e na situação de "direito" e "justiça". Nas expressões paralelas בְּיָמֵינוּ e בְּיָמֵינוּ é retomado o v.26b. A gente o observa no vocabulário (cf. também v.21) e, em especial, no fato de que as duas expressões assinalam uma situação. Esta afirmação naturalmente implica em que se desista de querer entender a preposição בְּ como se estivesse indicando o 'preço' do resgate ("por", cf. Êx 13.13) (98) ou o instrumento usado para libertar ("através de", cf. LXX μετὰ Dt 9.26; Ne 1.10). Aqui בְּ não assume um sentido tão específico. Mas, como no geral, indica local

(94) Por exemplo: WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 55; KAISER, Otto. op. cit. pág. 15; DUHM, Bernhard. op. cit. pág. 34; CHABTREE, Asa Routh. **A profecia de Isaías**. Vol. 1. (Rio de Janeiro, 1967), pág. 67.

(95) Por exemplo: DELITZSCH, Franz. op. cit. pág. 66.

(96) Como WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 56 ressalta corretamente.

(97) Ao meu ver, esta interpretação simplifica a questão de crítica textual do v. 27 (cf. acima pág. 7): a tradução da LXX "seu cativo" é uma interpretação que não necessariamente tem sua origem em outra vocalização! A LXX neste caso é um auxílio de interpretação para que não se negligencie o sentido concreto de שִׁיּוֹן .

(98) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 67; a respeito cf. também: GREYER, Oskar. op. cit. § 89f.

e âmbito (cf. Vulgata e Sl 55.19)(99). Assim sendo, Sião é libertado "em meio" (פּ) à situação de integridade das normas sociais e das relações entre as pessoas, i.e. הַקְּדוּשָׁה וְטוֹבָהּ, (cf. acima p. 21s). "Direito" e "justiça" são, pois, simultaneamente dádiva divina e comprometimento humano. Por um lado, Javé cria e possibilita o âmbito e a situação de טוֹבָהּ "direito" e הַקְּדוּשָׁה "justiça" por ser o verdadeiro sujeito do הַפְּדוּת ni. "ser libertado". Por outro lado, é tarefa humana, é compromisso dos מְשֻׁפָּט "dos que voltam" visualizar "direito" e "justiça" (100). Sião vem a ser 'território' salvífico: quem não volta, a ele não tem acesso. Esta dimensão excludente está no v.28.

Este v.28 retoma os vv.24b-25, i.e., nele o enfoque recai sobre a ação destrutiva. O aniquilamento é como que a moldura que envolve o versículo; dele se fala no começo e no fim: הַקְּדוּשָׁה וְטוֹבָהּ. O substantivo קְדוּשָׁה alude a um ato violento no sentido de "quebra" e "queda" (de um muro por exemplo: 30.13; cf. o verbo שָׁבַר "quebrar" em 24.5; 28.13). Em nosso contexto já assume o sentido mais amplo de "ruína", como se encontra em 15.5 e, com grande freqüência, em Jeremias (4.6,20; 6.1 etc). Já o verbo כָּלַה k. não se refere tanto a um ato momentâneo (como קְדוּשָׁה), mas muito mais a uma ação contínua, a um processo de aniquilamento. Quando se refere ao estágio final, toma o sentido de "estar no fim", "estar concluído" (31.3! cf. 10.25; 10.25; 32.10; 1 Rs 17.14,16; Jr 8.20 etc). Quando diz respeito ao processo, equivale a "definhar", "consumir-se" (10.18! Jr 20.18), sendo usado com freqüência em relação à saúde e a partes do corpo (Sl 73.26; Jr 14.6; Jó 19.27). É difícil decidir qual das duas dimensões corresponderia mais à intenção do autor do v.28. No geral só se pensa na primeira (101), aproximando assim seu significado ao do substantivo correspondente קְדוּשָׁה "ruína". Mas já a Vulgata tendia para a segunda que me parece ser teologicamente mais adequada (cf. abaixo).

Dentro desta moldura sombria o autor do v.28 cita aqueles que serão aniquilados. Aparecem três termos. O autor aparentemente não quis nivelar estes termos, pois, por um lado, junta מְשֻׁפָּט וְיִשְׂרָאֵל e מְשֻׁפָּט יִשְׂרָאֵל e, por outro lado, parece dar um destaque especial à última

(99) Cf. KOCH, Klaus. *Sdq im Alten Testament, eine traditionsgeschichtliche Untersuchung.* (Heidelberg, sem ano) pág. 35ss, especialmente pág. 37s.

(100) Aqueles que entendem a preposição פּ no sentido de "por" ou "através de" naturalmente interpretam "direito" e "justiça" em outro sentido. Para WILDBERGER, Hans (op. cit. pág. 67) trata-se da justiça praticada pelos convertidos, para KAISER, Otto (op. cit. pág. 17) e DELITZSCH, Franz (op. cit. pág. 66) do juízo efetuado por Javé contra inimigos.

(101) WILDBERGER, Hans. op. cit. pág. 85; KAISER, Otto. op. cit. pág. 15; CHABTREE, Asa. *Reuth* op. cit. pág. 79, cf. LXX.

expressão. Afinal, recém no v. 28b se vê de que feito é a culpa: a expressão "abandonar" (כעזב) a Javé faz uma afirmação teológica, i. e. trata de apostasia (cf. Dt 31.16ss; Jr 1.16; Is 65.11 etc). Fé em outro deus implica em outro comportamento (Os 4.10!). Contudo, a expressão עזבו יְהוָה "os que abandonam Javé" enfoca mais particularmente o culto a outros deuses em abandono da fé em Javé. — Mais difícil é pormenorizar o sentido dos dois termos do v.28a. Comportam culpa no convívio com pessoas e com Deus. A partir do v.28b seria mais provável que o autor estivesse aludindo à relação com Deus. Mas possível também é que devemos pensar no relacionamento com pessoas. No primeiro termo isso é bem provável já que כשע "romper", "quebrar" (não: "rebelar"!) simboliza com muita constância ações (não tanto: intenções) injustas em relação a outras pessoas (102), de sorte que os שָׁרְפָה "seriam os "desligados" "os afastados", "os que romperam" no contexto do compromisso ético-social. Um tanto diferente é a raiz טפא "errar" (o alvo, cf. Jz 20.16). (Nosso טפאן plural do adjetivo טפאן). É usada com grande frequência no sentido teológico; "por medio de este concepto se califica una acción o una actitud como condenadas por Yahvé" (103). Contudo, devemos perguntar, se estas duas designações ainda mantêm, em nosso versículo, seus significados originais e diferenciados. Afinal, a raiz טפא tende a assumir o sentido genérico de "pecado" (a LXX traduz ἀμαρτωλοί!). E, quando raízes como שפא טפא são agrupadas (cf. Êx 34.7; Is 1.2,4; 59.12; Jr 33.8) tornam-se "conceptos genéricos para designar el 'pecado' en general" (104). (Em sua tradução do v.25 a LXX já se aproxima deste linguajar mais genérico do v.28; cf. acima p. 34)

Com isso está em pauta a pergunta pelo sentido social destes termos. A quem se referem as palavras? Víamos que o autor do versículo não nivela os termos; através de cada palavra chama a atenção para uma faceta especial. Mas será que "os afastados", "os pecadores/errantes" e "os que abandonam Javé" são três grupos diferentes? Aparentemente não! Pois, no v.27 é mencionado um só grupo, os שָׁרְפָה "os que retornam/se convertem". Os que são mencionados no v.28 estão em confrontação a estes שָׁרְפָה. E neste sentido aqueles que o v.28 cita formam um só bloco que internamente evidencia algumas diferenças: há os que já renunciaram a Javé

(102) KNIERIM, Rolf. *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*. (Gütersloh, 1965), pág. 113ss; KNIERIM, Rolf. שָׁרְפָה. In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. 2. (München, 1976), pág. 488ss.

(103) KNIERIM, Rolf. טפא. In: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Vol. 1. (Madrid, 1978), pág. 764.

(104) KNIERIM, Rolf. op. cit. pág. 762.

por completo (v.28b) e os que, ao invés de se empenharem pelo "direito" e a "justiça" (v.27), rompem com Deus e as pessoas. Esta é a tensão interna na comunidade religiosa pós-exílica (i.e. Sião). "A comunidade judaica aqui (é) designada de Sião" (105). No texto isaiânico (vv.21-26) tensão e contraste estão formulados em termos sociais: "funcionários" reais contra "órfãos"/"viúvas". No acréscimo, a confrontação é articulada em termos teológicos: "os que retornam" contra "os que abandonam". A pergunta que se impõe – mas que neste contexto não pode ser perseguida – é, se aqueles conflitos que a comunidade pós-exílica formula teologicamente não têm por base igualmente o conflito real e social. Aparentemente sim, pois quem punha valor em deixar de adorar Javé no império persa? Quem não estava interessado na dádiva e no compromisso do direito no Sião? É bem possível que o acréscimo estaria formulando em linguagem religioso-teológica o que Isaías formulara em linguagem político-teológica. Contudo, para aprofundar este aspecto se faria necessário avaliar outros textos da mesma época.

Posso resumir o acréscimo pós-isaiânico dos vv.27-28:

Os vv.27-28 contém as três formas básicas da linguagem do texto isaiânico dos vv.21-26: denúncia ("afastados", "errantes", "apóstatas"), anúncio destruidor (v.28, retomando os vv.24b-25) e anúncio restaurador (v.27, retomando o v.26).

Os conteúdos estão formulados em nova situação e outro vocabulário: a situação é a da comunidade do Sião, em fase de reagrupamento na Jerusalém exílico-pós-exílica; o vocabulário provém da 'lírica cúltica'.

Também na sociedade dos vv.27-28 há uma ruptura fundamental. Ela não é expressa em categorias sociais, como nos vv.21-26. No acréscimo são usadas categorias de comunidade de fé. Até que ponto estas divergem daquelas?

Neste acréscimo interpretativo não é explicitado o sujeito da ação destruidora e inovadora. O texto isaiânico ressaltara, com vigor, que se trata de Javé (v.24a!). Mesmo pressupondo que, para os intérpretes nos vv.27-28, Javé igualmente seja, implicitamente, sujeito teológico da ação, é significativo que graça e, especialmente, juízo predominantemente são acontecimentos imanentes. O próprio processo histórico se encarrega de desvendar graça e juízo, de "libertar" "os que voltam" e de "definhar" "os que abandonam". Tal compreensão da relação entre análise da realidade (historicidade) e inspiração de fé (teologia) não deixa de ser simpática para

(105) DUHM, Bernhard. op. cit. pág. 35.

nossos dias e, avaliada à luz da postura teocêntrica nos vv.21-26, representa um aspecto teológico realmente novo. O acréscimo é, pois, de relevância teológica!

As descobertas feitas na crítica textual, na forma, no lugar e na palavra exigem uma nova tradução do texto:

Como!

Tornou-se prostituta
a cidade fiel,
cheia de direito,
justiça vive nela,
mas, agora, assassinos!

Teu dinheiro tornou-se escórias,
tua cerveja falsificada com água!
Teus funcionários são rebeldes,
e sócios de ladrões;
todos eles amam suborno
e perseguem recompensas
O órfão não defendem
e o processo da viúva não chega a eles.

Por isso:

Dito do Senhor,
Javé dos Exércitos,
o Poderoso de Israel:

Eis!

Tomarei vingança de meus opressores
e tirarei desforra de meus inimigos!
E farei voltar minha força contra ti:
e derreterei como em pureza tuas escórias,
e afastarei todos teus resíduos.

E restituirei teus juízes como anteriormente
e teus conselheiros como inicialmente.

Depois serás proclamada:
A cidade da justiça!
A cidade fiel!

Sião em direito será libertada
e seus convertidos em justiça.

Mas ruína sobre os que rompem e os que pecam, em conjunto,
E os que abandonam Javé definham.

6. PERSPECTIVAS (os olhos do texto)

Com uma tradução que busque sintetizar as descobertas exegéticas naturalmente não se pode dar por concluída a interpretação. Teríamos que acompanhar nossa perícopes, mais expressamente, em sua trajetória em meio à história do povo de Deus, localizando-a na profecia vétero-testamentária, perguntando-a por sua relação com o evento de Cristo, observando-a na tradição do novo povo de Deus. E, em especial, teríamos que explicitar a vivência comunitária de fé em nosso povo e o significado alentador e crítico que nelas, uma perícopes como a nossa, passa a assumir. Isso não significa que nossa atualidade pretendesse estar ausente na interpretação; pelo contrário, nossa vida está dentro dessa exegese, a luta libertadora dos povos latino-americanos justamente é o quadro referencial desta pesquisa.

Contudo, não será possível detalhar todas estas perspectivas que se delineiam. Nosso projeto conscientemente quis ser mais restrito ao insistir tão somente num ponto da caminhada (cf. acima p. 5), a avaliação exegética de uma perícopes bíblica. Assim sendo, posso restringir-me, agora, a indicar algumas pistas, algumas perspectivas que advêm de Is 1.21-28:

Denúncia e anúncio de Is 1.21-28 são impressionantes e contêm contribuições importantes. Por um lado, a denúncia não permanece no nível da citação de casos, ainda que a eles se refira. Não permanece na superfície dos exemplos e dos episódios conjunturais que podem ser facilmente delegados à incapacidade humana. A denúncia dá aqui um passo além. Ela chega à análise. Percebe que violência (v.21) e injustiça contra os fracos (v.23) estão relacionadas à economia (v.22) e aos interesses econômicos dos funcionários do Estado (v.23). Pois, em nossos dias, a linguagem eclesial certamente está bem aparelhada para denunciar fatos e casos. Mas, tende a considerar como inadequado que se dê o passo qualitativamente decisivo da análise e da superação das causas através da organização. Por outro lado, o anúncio projeta, após um juízo purificador, novos governantes. Reivindica, pois, "a cidade da justiça". Não se conforma com governantes injustos e nem entende seu regime como destino divino. É evidente que o cristianismo oficial dos últimos séculos, valendo-se por vezes de uma compreensão tendenciosa de Rm 13, primou antes por decretar como destino a injustiça instaurada a ferro e fogo, do que inquietar com crítica ou criar espaços a segmentos contestadores das igrejas.

Em Is 1.21-28, o profeta efetivamente ainda (i.e. em 740 a.C.) deposita esperanças na monarquia de Jerusalém. Criticados e

aniquilados são funcionários da corte; a instituição do reinado davídico permanece. A expectativa é a de que a substituição de pessoal alteraria em essência o terror vigente. Mais tarde, por ocasião da guerra siro-efraimita (734/3 a.C.), o próprio Isaías é levado a radicalizar sua proposta. Passa a prever a derrocada do regime davídico! Textos como 7.17; 8.14; 9.1ss; 11.1ss contêm esta nova postura. Não é por acaso que, neste contexto, Isaías é acusado de subversivo e golpista (8.12). Por conseguinte, nossa perícopes não deveria ser lida sem que esta correção e radicalização fosse considerada. Dito de modo abreviado: o 'reformismo' de nossa perícopes deve ser visto à luz do 'radicalismo' messiânico posterior.

Nosso texto, em particular, e a Escritura, no geral, falam acentuadamente do agir e do falar de Deus. Estão perpassados de louvor, de exaltação ao Senhor e Salvador. Somos convidados a acompanhar com nossa vida e com nossa voz aqueles que, em todos os tempos, confessam ao Deus do êxodo e da cruz. É bom, justo e salutar que a Escritura seja tão insistente em falar dos céus e da obra divina por nós. Contudo, isso ainda não significa que, cá na terra, não estejamos comprometidos. Tem-se instaurado o costume, especialmente entre dominantes, de não querer relacionar à terra e ao histórico o que, como crentes, dissemos de Deus, como se o pão pelo qual pedimos não fosse o pão pelo qual trabalhamos e temos que organizar a sociedade, como se a justiça que Ele concede não fosse a justiça pela qual temos o compromisso de lutar, como se o amor que Ele doa a toda sua criatura não fosse o amor que nos é ordenado, como se os governantes que Ele destrona não fossem os mesmos de cuja deposição estamos incumbidos. A terra não é o céu, mas o céu coage a terra. A transformação revolucionária do histórico não é, por si, nenhum sinergismo, nenhuma ruptura da tensão fundamental entre céu e terra, entre Deus e nós. Justamente por ser de Deus, "a cidade da justiça" é nossa tarefa. Nossa perícopes é um belo exemplo; evidencia que o agir de Deus não nos isenta de nos organizarmos para agir. Deus colocará novos governantes (v.26a), mas são pessoas que têm que averiguar a transformação ocorrida, são pessoas que têm que designar a nova cidade de "a cidade da justiça" (v.26b), sim, conforme autores mais recentes (vv.27-28), a mão humana não está, de modo algum, excluída no processo de libertação de Sião.