

# O fim e o recomeço no profetismo bíblico

---

*Denunciadas  
ou anunciadas por Isaías,  
as primeiras coisas  
ou as coisas antigas  
foram o pecado  
que valeu  
ao reino de Judá  
a ruína e o exílio  
da sua população.  
A consolação  
ou as coisas novas  
consistem na restauração  
de Jerusalém  
sob a conduta  
dos retornados  
de Babilónia.*

**Francolino  
Gonçalves**

*École Biblique  
et Archéologique Française,  
Jerusalém*

---

---

## *Introdução*

---

Antes de entrar no vivo da questão, parecem-me necessárias algumas observações. Começo por assinalar a complexidade daquilo a que se chama o profetismo bíblico. De facto, profeta – em hebraico נביא – tornou-se já na Bíblia um termo genérico e acabou por designar uma grande variedade de agentes inspirados da revelação divina: profetas propriamente ditos, videntes, visionários, homens de Deus e pessoas que não pertenceram a nenhuma dessas categorias socio-profissionais. Digo agentes inspirados da revelação para os distinguir das diferentes categorias de especialistas da adivinhação técnica ou dedutiva<sup>1</sup>.

Além de abarcar várias categorias de agentes da revelação inspirada, o profetismo bíblico teve uma história de sete ou oito séculos durante a qual conheceu profundas transformações. De aí que expresse diferentes concepções, ou faça diferentes usos, das ideias de ordem, de caos, de fim e recomeço, segundo as correntes e os tempos.

Com o risco de simplificar demasiado, vou dividir a exposição em três partes.

Começarei pela ideia de ordem nos chamados «profetas reformadores». A seguir, assinalarei vários usos do mito do Caos documentados na literatura profética. Terminarei com a ideia de fim e recomeço. A exposição assenta em hipóteses histórico-críticas que não poderei justificar, por falta de tempo.

---

<sup>1</sup>J. BOTTÉRO, «Symptômes, signes et écritures en Mésopotamie ancienne», in J. P. VERNANT e al. (ed.), *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil, 1974, 70-197.

---

**O**s «profetas reformadores»  
e a ideia de ordem

---

Cerca de meados do séc. VIII a.C., começaram a aparecer entre as classes tradicionais de especialistas da revelação inspirada, mas sobretudo à margem delas, porta-vozes de Iavé cujos discursos, pelo menos alguns, foram escritos e estão na origem dos principais livros proféticos da Bíblia<sup>2</sup>. Os primeiros foram Amós e Oseias, em Israel; Isaías e Miqueias, em Judá. Depois da extinção do reino de Israel em 722 a.C., só se conhecem homens desses em Judá, entre outros Sofonias, Jeremias e Ezequiel. Dão-se-lhes diferentes nomes: profetas escritores, profetas clássicos, profetas reformadores, profetas da conversão, profetas do juízo, etc. A diversidade das etiquetas que se lhes colam revela, de facto, a nossa ignorância a seu respeito. A meu ver, foi uma ironia do destino que Amós, Oseias, Isaías, Miqueias, Sofonias, Jeremias e Ezequiel se tenham tornado os profetas por excelência, pois nem eles se consideravam profetas nem os seus contemporâneos os tinham por tais. Tudo indica, pelo contrário, que essas personagens foram durante cerca de dois séculos os concorrentes e adversários dos profetas<sup>3</sup>. Se houve um nome para as designar, ignora-se qual tenha sido. Na falta de outro nome, continuarei a chamar-lhes «profetas», por comodidade. Dar-lhes-ei o qualificativo de «reformadores», pois me parece corresponder ao seu projecto.

Como os demais agentes da revelação inspirada no mundo bíblico e fora dele, os «profetas reformadores» centram a atenção na vida social, nos assuntos públicos. Dirigem-se só aos governantes de Israel ou de Judá. Uns visam sobretudo a política interna. Outros pronunciam-se tanto sobre questões de política interna como sobre questões de política internacional. Muitos referem-se também à política dos povos vizinhos. Todos emitem um juízo inteiramente negativo sobre Israel ou Judá. A seus olhos, a sociedade de Israel ou de Judá estava inteiramente dominada pela injustiça. Os detentores do poder, que deviam fazer reinar a justiça, eram os autores e os promotores das injustiças mais flagrantes, assim como os seus beneficiários. Em matéria de defesa e de política exterior, Oseias e sobretudo Isaías condenam o armamento e as alianças militares. Curiosamente, Jeremias anatematiza as alianças com a Assíria e o Egipto, mas vê na submissão à Babilónia a condição *sine qua non* para a sobrevivência do reino de Judá<sup>4</sup>.

Para os «profetas reformadores», a política de Israel ou de Judá não pode senão levar à ruína, que creem iminente. Embora os dirigentes sejam os únicos responsáveis, a ruína atingirá todo o povo. Isaías é aquele que mais claramente funda as suas tomadas de posição<sup>5</sup>. Sendo além disso um excelente representante dos «profetas reformadores», tomo-o como amostra. A respeito das questões de política internacional e de defesa, estreitamente ligadas tanto na realidade como na polémica de Isaías, limito-me a citar Is 31,1.3:

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

<sup>2</sup>Sobre a história do profetismo bíblico, pode ler-se J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel. From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, London, SPCK, 1984 = *Une histoire de la prophétie en Israël. Depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique* (Lectio Divina 152), Paris, Les Éditions du Cerf, 1993 et (Loi et Évangile 4), Québec, Fides, 1993.

<sup>3</sup>F. J. GONÇALVES, «Os videntes e os visionários no profetismo do Antigo Testamento», in *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e Teologia das Aparições* (9-12 de Outubro de 1997), Santuário de Fátima, 1998, 559-574; J. W. WEVERS and M. WEIGL (ed.), *The World of the Aramaeans*, I: *Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (JSOT. Suppl. Series, 324), Sheffield Academic Press, 2001, pp. 144-185.

<sup>4</sup>F. J. GONÇALVES, «Isaías e Jeremias. Dois "profetas" face à política internacional de Judá», *Cadmo* 8/9 (1998-99), pp.9-28.

<sup>5</sup>F. J. GONÇALVES, «Os profetas hebraicos e a política do seu tempo: o caso de Isaías», *Cadmo* 2 (1992) 15-59.

3 – Mas o Egipto é humano e não divino,  
os seus cavalos são carne e não espírito.  
Iavé estenderá a mão,  
tropeará o que ajuda e cairá o que é ajudado,  
ambos juntos perecerão».

Este texto enuncia de maneira particularmente incisiva a razão da oposição de Isaías ao mesmo tempo ao recurso à força militar e às alianças mediante as quais Judá procurava obtê-la. Fazer aliança com o Egipto por causa da sua poderosa cavalaria é escolher o Egipto e a sua cavalaria como Deus em vez de Iavé. Por conseguinte, é optar pela carne contra o espírito, pela fraqueza contra a força<sup>6</sup>. Isaías pensa outro tanto de qualquer aliança militar com qualquer potência, nomeadamente a Assíria. Pela mesma lógica, exclui também o recurso aos meios militares próprios, ofensivos ou defensivos. Recorrendo a eles, Israel ou Judá põe-se a si próprio e à sua força militar no lugar de Iavé<sup>7</sup>.

Isaías não funda com a mesma clareza a denúncia das injustiças e das demais desordens sociais. Dada a concepção moral – não mágica – que Isaías tem das relações entre os seres humanos e Deus, essa denúncia pressupõe a existência de normas que os governantes de Judá conheciam e com as quais deviam conformar a sua acção. Isaías formula um único imperativo. Os governantes devem fazer justiça ao povo, nomeadamente às classes indefesas: os pobres, em geral; os órfãos e as viúvas, em particular. As outras normas conhecem-se só indirectamente. São o avesso dos comportamentos e das acções que Isaías denuncia.

Muitas das injustiças denunciadas por Isaías são expressamente proibidas por um ou mais códigos legais bíblicos. É o caso do assassinio (Is 1,21; cf Ex 20,30), do roubo (Is 1,23; cf Ex 20,15), da opressão das viúvas, dos órfãos e dos pobres (Is 1,17.23; cf Ex 22,20-23; Dt 24,17-18; 27,19), da corrupção dos juizes (Is 1,23; 5,23; cf Ex 23,8; Dt 10,17; 16,19; 27,25). No entanto, nenhum texto de Isaías se refere a uma dessas leis. Isaías não se apresenta como o intérprete de um código legal ou se abriga sob a sua autoridade. De facto, a ordem social pela qual ele milita não coincide com a ordem jurídica israelita ou judaica de então. Tem exigências muito maiores. Com efeito, Isaías condena práticas que eram legais. Era por meios legais que os detentores da autoridade administrativa e judicial ou os latifundiários despojavam os pequenos proprietários do pouco que tinham e, desse modo, os privavam até dos direitos cívicos (Is 5,8-10; 10,1-3). Eram legais os impostos cobrados para custear as despesas militares e diplomáticas exigidas pela estratégia oficial (Is 30,6-8). Por outro lado, a denúncia de Isaías estende-se a domínios que estão fora da alçada da lei. Com efeito, não se conhece nenhuma lei que proíba aos ricos de viverem no luxo e na ostentação, de se comportarem com altivez e presunção<sup>8</sup>, de oferecerem a Iavé os bens legalmente confiscados a um devedor insolvente (Is 1,10-17). Tão-pouco se conhece uma lei que proíba a um alto funcionário real de talhar um túmulo sumptuoso em Jerusalém, pelo facto de ele ser de origem modesta ou não hierosolimitana (Is 22,15-19).

Tal como se depreende dos discursos de Isaías, a sociedade ideal é aristocrática, hierarquizada, estável, harmoniosa, ordeira. O povo não tem o direito de participar no seu governo, mas tem direito à protecção solícita dos governantes. Semelhante modelo de sociedade não é próprio a Isaías ou aos demais «profetas reformadores». Expressa-se noutras correntes bíblicas, em particular, nos Salmos e nos escritos sapienciais mais antigos. De facto, é o modelo comum, pelo menos, entre os povos semitas de então. Faz parte da própria criação. Tal como se expressa no chamado mito do «combate contra o Caos» (*Chaoskampf*), a criação é a vitória do Deus criador contra o Caos. O resultado da criação não são os elementos do mundo, mas a sua organização e o seu ordenamento. A ordem do mundo tem duas faces, uma cósmica e a outra social. O AT expressa-as ambas em termos de justiça, embora essa noção se aplique sobretudo à ordem social.

<sup>6</sup> Is 30,1-5 expressa as mesmas ideias. Vejam-se as análises de F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne* (Études Bibliques 7), Paris, Gabalda, 1986 = (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 34), Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1986, 151-160 e 160-165.

<sup>7</sup> Is 22,8b-11 e 30,15-17; F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine*, 166-187.

<sup>8</sup> Is 3,16-17.24; 5,11-13; 32,9-14.

Mito régio, o «combate contra o Caos» destina-se a legitimar a supremacia do seu herói divino, mostrando como ele a conquistou. Pela vitória contra o Caos, o deus em questão torna-se o deus supremo do seu panteão, o rei dos deuses. Na realidade, o mito servia para legitimar a instituição monárquica. Os reis reclamavam-se cada qual de uma divindade vencedora do Caos. Enquanto seu representante, o rei recebia dessa divindade a missão de manter a ordem do mundo que ela instaurou com a sua vitória contra o Caos. O rei exercia essa missão assegurando o culto da divindade em questão segundo os ritos prescritos e fazendo reinar a justiça entre os seus súbditos<sup>9</sup>.

Essa ideia da criação era o cerne da «teologia» do templo de Jerusalém. Com efeito, o templo era o palácio real de Iavé e a sede da sua realeza universal, após ter sido, ou por ter sido, o lugar da sua vitória contra o Caos. Profundamente enraizado nas tradições da sua cidade, Isaías comunga nessas crenças. É o rei Iavé que ele contempla na sua visão inaugural, aparentemente num vaivém entre o templo terrestre e a corte celeste (Is 6,1-9). A meu ver, essas crenças explicam a insistência de Isaías na soberania absoluta de Iavé e na ordem social original, que são os fundamentos das suas tomadas de posição em matéria social. Para Isaías, a ordem social instituída por Iavé, que é sinónimo da justiça, é a norma com a qual os governantes de Israel e de Judá deviam conformar a sua acção. Na sua opinião, a acção dos governantes está nos antípodas dessa ordem. O que é pior, os governantes recusam-se a restaurar a ordem social querida por Iavé. Persistem em substituí-la pelo caos da sua própria invenção, pretendendo assim usurpar a senhoria que só pode caber a Iavé.

Em última análise, Isaías condena a política social de Judá pela mesma razão que condena a sua estratégia. Para ele, tanto a injustiça como o recurso à força militar são tentativas da parte do ser humano de se pôr no lugar de Deus. Tais tentativas são absurdas, pois, segundo a ordem natural das coisas, é impossível que Deus deixe de o ser, suplantado pela criatura, assim como é impossível que a criatura deixe de o ser para se tornar o criador<sup>10</sup>.

Na opinião de Isaías, a Assíria é culpada da mesma pretensão. A Assíria era, aos olhos de Isaías, a vara com que Iavé se servia para castigar Israel e Judá. Longe de se reconhecer como instrumento de Iavé, a Assíria pretende agir por sua própria iniciativa e realizar os seus próprios planos (Is 10,5-15). Isaías condena em particular a sua política imperialista de destruir as nações, de suprimir as fronteiras dos povos (Is 10,7.13). Segundo Dt 32,8, o Altíssimo repartiu a humanidade em nações e fixou-lhes as fronteiras, segundo o número dos filhos de Deus. A existência das nações com as suas fronteiras faz parte da ordem do mundo. Suprimi-las é desfazer a obra criadora de Deus, «descriar» o mundo. Como no caso de Judá e de Israel, semelhante manifestação de orgulho terá como resultado a ruína da Assíria (Is 14,24-25a).

O que disse de Isaías vale, de uma maneira geral, para todos os profetas reformadores.

---

### O mito do Caos na literatura profética bíblica

---

Entre os livros proféticos bíblicos, Isaías e Jeremias são os que mais amiúde se referem ao mito do Caos, mencionado também em Na 1,4 e Ha 3,8. Usam-no em vários contextos,

<sup>9</sup> F. J. GONÇALVES, «Bíblia e Natureza. A versão sacerdotal da criação (Génesis 1,1-2,4a) no seu contexto bíblico e próximo-oriental», *Cadernos ISTA* 8 (1999), 7-40.

<sup>10</sup> J. BARTON, «Ethics in Isaiah of Jerusalem», *The Journal of Theological Studies* 32 (1981) 1-18; IDEM, *Isaiah 1-39*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, 28-63; IDEM, «Ethics in the Book of Isaiah», in C. C. BROYLES and C. A. EVANS (ed.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (Supplements to *Vetus Testamentum* 70/1 - Formation and Interpretation of Old Testament Literature 1/1), Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, 67-77; F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine*, 267-269; H. G. M. WILLIAMSON, «Isaiah and the Wise», in J. DAY - R. P. GORDON - H. G. M. WILLIAMSON (ed.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J. A. Emerton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 133-141.

com sentidos e funções diferentes. Em Jr 4,23-26, o Caos é uma imagem do estado de desolação do país de Judá:

- 23 - «Olhei para a terra e ei-la vaga e vazia;  
para os céus, mas não tinham luz.
- 24 - Olhei para as montanhas e ei-las que tremiam  
e todas as colinas eram abaladas.
- 25 - Olhei e eis que não havia seres humanos  
e todas as aves dos céus tinham fugido.
- 26 - Olhei e eis o pomar tornado um deserto  
e todas as suas cidades tinham sido destruídas,  
por Iavé,  
pelo ardor da sua cólera.»

Este texto evoca a situação de Judá após a conquista babilônica em 587/6, mas é difícil saber se se trata de um anúncio ou de uma retrospectiva. A evocação começa com uma representação da terra antes da criação idêntica à que se lê no relato sacerdotal (Gn 1,2).

A maioria dos textos proféticos mencionam o Caos em função de Iavé e incidem seja na vitória de Iavé seja na derrota do Caos. Em Jr 5,20-25, a vitória contra o Caos é a prova da grandeza de Iavé, grandeza essa que devia levar Judá a temê-lo. Não o temendo, Judá mostra a sua falta de inteligência e a sua insensatez. Jr 5,20-22 e Jr 5,23-25 tiveram porventura origens diferentes<sup>11</sup>. Seja como for, na forma actual do texto, a rebeldia do povo (v. 23) contrapõe-se à submissão do mar, o qual não ultrapassa os limites que Iavé lhe fixou aquando da criação (v. 22). A submissão de Judá asseguraria a regularidade das estações e das colheitas a seu tempo. Pelo contrário, a sua rebeldia terá como resultado a perturbação do ritmo das estações, a falta das colheitas e a fome. A desordem social repercute-se na desordem cósmica.

Noutros textos, a vitória contra o Caos é a prova de que Iavé pode libertar o seu povo (Is 50,2) ou mandar Ciro reconstruir Jerusalém e o templo (Is 44, 27).

O Caos evoca amiúde uma ou várias potências estrangeiras que Iavé já derrotou ou vai derrotar. Em Is 30,7, porventura o exemplo mais antigo de tal uso que se conhece, a potência em questão é o Egipto, um aliado de Judá. Mas, de uma maneira geral, trata-se de potências inimigas.

*O Egipto, «Raab Reduzido à Inacção»,  
com o qual Judá não pode contar (Is 30,6-8)*

- 6 - «Oráculo das Bestas do Negueb.  
Através de uma terra de angústia e aflicção,  
de leões e leões rugidores,  
de víboras e dragões voadores,  
levam sobre o dorso de jumentos suas riquezas  
e sobre a bossa de dromedários seus tesouros  
a um povo que não servirá de nada.

<sup>11</sup> W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Vol. I. Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV* (International Critical Commentary), Edinburgh, T. & T. Clark, 1986, 127-131.

7 - O Egipto, vento e vazio será sua ajuda.

Por isso lhe chamo “Raab Reduzido à Inacção”.

---

<sup>12</sup> Lendo *l'éd* vocalização suposta pela maioria dos testemunhos textuais, em vez da vocalização massorética *lā 'ad*, «para sempre».

<sup>13</sup> F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine*, 145-150.

8 – Agora vai e escreve-o sobre uma tabuinha na presença deles,  
grava-o num documento, para ser no futuro  
um testemunho<sup>12</sup> para sempre.»

O texto evoca o transporte das riquezas de Judá ao Egipto e apresenta a viagem como a travessia de um deserto terrivelmente inóspito. À importância das riquezas e às penas da viagem, contrapõe-se a inutilidade do Egipto, cuja ajuda Judá se propunha comprar. A inutilidade do Egipto é expressa mediante o nome “Raab Reduzido à Inacção”. Raab é o nome de um dos monstros marinhos do Caos vencidos por Iavé (Is 51,9; Sl 89,11; Job 9,12 e 16,12). Não se lhe conhecendo correspondentes etimológicos nas outras línguas semíticas, o nome Raab parece ser próprio ao hebraico. Pertence a um radical que significa «agir de maneira ruidosa, tumultuosa, arrogante, violenta». As razões que levaram a dar esse cognome ao Egipto permanecem obscuras. O Sl 87,4 usa-o num contexto que lhe é favorável. Pelo contrário, em Is 30,7 o cognome é qualificado pela expressão «Reduzido à Inacção». O mito da derrota de Raab por Iavé serve assim para evocar a impotência do Egipto. O Egipto pode parecer uma potência tão terrível como Raab, mas, de facto, é um Raab já vencido. A sua força é ilusória. Embora a acção simbólica se refira ao Egipto, o recado é para Judá. Este não pode contar com a ajuda do Egipto para sacudir o jugo assírio. Judá desperdiça os tesouros, que com tanto esforço leva ao Egipto<sup>13</sup>.

*A vitória contra o Caos, arquétipo e garantia  
da salvação incondicional de Jerusalém*

Várias passagens de Is 1-39 servem-se do mito do Caos para evocar a Assíria ou uma horda de povos anónimos que se lança, não se sabe porquê, ao assalto de Jerusalém. Como fendeu o Caos aquando da criação, o mar dos Juncos e o rio Jordão aquando da sua travessia pelos Hebreus – os três episódios são amiúde assimilados – Iavé desbarata os assaltantes de Jerusalém, que se somem de maneira tão repentina e inesperada como haviam aparecido. Embora não nomeie Jerusalém, Is 17,12-14 parece-me constituir uma boa amostra do tema.

12 – «Ai! bramido de uma multidão de povos,  
como o bramido dos mares, eles bramem.  
E rugido de nações,  
como o rugido de águas agitadas, elas rugem.

13 – Nações que rugem como o rugido de águas caudalosas.  
Ameaçá-lo-á e fugirá para longe.  
Será levado como a moinha das montanhas pelo vento,  
como as flores secas dos cardos pelo vendaval.

14 – Ao entardecer é o terror,  
antes do amanhecer, já não existem.  
Tal é o destino dos que nos despojam,  
a sorte dos que nos saqueiam.»

<sup>14</sup>F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine*, 313-316.

<sup>15</sup>F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine*, 291-327; IDEM, «Senaquerib na Palestina e a tradição bíblica. Da grande derrota de Judá à maravilhosa salvação de Jerusalém», in J. C. das NEVES, V. COLADO BERTOMEU, V. VILAR HUESO (ed.), *III Simposio Bíblico Español (I Luso-Espanhol)*, Valencia, Fundación Bíblica Española/Lisboa, Publicações da Universidade Católica Portuguesa, 1991, 203-230 = *Didaskalia* 20 (1990) 5-32.

<sup>16</sup>F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine*, 195-220, 224-229 e 235-245.

<sup>17</sup>F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine*, 224-235, 291-296 e 303-307.

O texto começa por evocar o rugido de uma multidão de povos apresentado sob os traços da agitação do mar embravecido (vv. 12-13a). O sujeito implícito de «ameaçá-lo-á», no v. 13b, só pode ser Deus/Iavé. Igualmente implícito, o complemento directo de «ameaçá-lo-á», que é também o sujeito de «fugirá» e «será levado», deve ser o Mar personificado, um dos nomes do Caos. Com efeito, trata-se de um vocabulário e de imagens que evocam normalmente o «combate contra o Caos», mas despojado dos seus traços violentos e reduzido a uma simples ameaça (נַעַר). Perante a ameaça de Deus/Iavé, o Caos/Mar põe-se em fuga (Is 17,13; Sl 114,3.5). Com a sua ameaça, Iavé seca o Mar (Is 50,2; Na 1,4; Sl 106,9; cf Sl 76,7), descobre o leito das águas ou os fundamentos da terra (Sl 18,16; 2 S 22, 16)<sup>14</sup>.

Is 17,12-14 e os demais textos de Is 1-39 do mesmo teor são expressões da teologia do templo de Jerusalém. Segundo esses textos, qualquer ameaça contra Jerusalém, o lugar onde se deu o «combate contra o Caos», é um retorno do Caos. Iavé voltará a derrotá-lo, em cada nova investida, como o derrotou aquando da criação. Jerusalém pode estar descansada, pois está automaticamente ao abrigo de qualquer infortúnio. Embora possa ser mais antiga, a crença na inviolabilidade de Jerusalém não está documentada, de maneira certa, antes de Isaías e Miqueias (Mq 3,12), na segunda parte do séc. VIII a.C. Recebeu um grande impulso do facto de Jerusalém ter escapado à destruição aquando da invasão de Judá por Senaqueribe, em 701. Com efeito, embora isso se deva à rendição e ao pagamento de avultadas indemnizações de guerra, viu-se no facto de Jerusalém não ter sido então destruída uma grande salvação. Para a corrente representada pelos textos de que trato, essa salvação devia-se unicamente à presença de Iavé, o vencedor do Caos, em Jerusalém e era, por conseguinte, a confirmação da inviolabilidade da cidade<sup>15</sup>.

Os autores dos textos de Is 1-39 de que falo e Isaías referem-se ao mesmo mito, mas tiram dele consequências opostas. Isaías insiste na senhoria de Iavé e na ordem do mundo, das quais tira consequências morais. Pelo contrário, os autores dos textos em questão limitam-se a reiterar o mito e a tirar consequências míticas. Vendo no desfecho da expedição de Senaqueribe uma grande salvação de Jerusalém, interpretação essa que Isaías declarou absurda e ímpia (Is 22,1-14), reafirmam a inviolabilidade da cidade, crença essa que Isaías condenou como uma ilusão funesta (Is 28,14-18; 29,1-4; 31,4)<sup>16</sup>. Apesar disso, os autores dos textos de que falo, porventura os profetas denunciados por Jeremias e Ezequiel, atribuíram a Isaías a sua interpretação dos acontecimentos de 701 e a sua crença na inviolabilidade de Jerusalém. Desse modo neutralizaram os oráculos isaianos que anunciavam a ruína de Jerusalém por obra de Iavé. De facto, alguns dos anúncios da derrota dos inimigos de Jerusalém foram postos imediatamente após anúncios isaianos da ruína da cidade por obra de Iavé. É, por exemplo, o caso de Is 29,5-8 e de Is 31,5, textos que se contrapõem respectivamente a Is 29,1-4 e a Is 31,4<sup>17</sup>.

*A vitória contra o Caos, arquétipo das salvações que Iavé concede ao seu povo*

A travessia do mar dos Juncos é, de longe, o episódio mais amiúde apresentado sob os traços da vitória de Deus/Iavé contra o Caos. Os dois episódios estão de tal maneira fusionados nas tradições bíblicas que é muitas vezes quase impossível saber a qual deles

<sup>14</sup> Ex 14,21; 15,8-10; Is 44,27; 50,2; 74, 9-14, 77, 17-21; 106, 9; Na 1,4; Ha 3,8.

<sup>15</sup> A mitologia de Ugarit atribuiu essa façanha, contada praticamente nos mesmos termos, ao deus Baal e à deusa Anat. A. CAQUOT e al. (ed.), *Textes ougaritiques. I. Mythes et légendes. Introduction, traduction, commentaire* (Littératures Anciennes du Proche-Orient, 7), Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, pp. 168, 239 e 243. Sobre Is 27,1, pode ver-se, além dos comentários, B. W. ANDERSON, «The Slaying of the Fleeing, Twisting Serpent: Isaiah 27:1 in Context», in L. M. HOPPE (ed.), *Uncovering Ancient Stones. Essays in Memory of H. Neil Richardson*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1994, pp. 3-15.

<sup>16</sup> Na LXX Jr 25,14-31,44.



os textos se referem. Is 51,9-11 é disso um excelente exemplo. Esse texto apresenta a acção de Iavé em relação ao mar dos Juncos como uma réplica da sua vitória contra o Caos e, ao mesmo tempo, vê na travessia do dito mar o modelo e a garantia do futuro regresso do exílio babilónico, apresentado como um novo Êxodo.

- 9 - «Desperta, desperta!  
Mune-te de força, ó braço de Iavé!  
Desperta como nos dias antigos,  
nas gerações de outrora.  
Porventura não foste tu que despedaçaste Raab,  
que trespassaste o Dragão?
- 10 - Porventura não foste tu que secaste o mar,  
as águas do grande Abismo?  
que fizeste do fundo do Mar um caminho  
a fim de que os resgatados passassem?
- 11 - Assim voltarão os que foram libertados por Iavé.  
Eles irão a Sião com um canto de júbilo,  
com o rosto transbordante de uma alegria infinda;  
o gozo e a alegria os acompanharão,  
o vexame e os gemidos deles fugirão.»<sup>18</sup>

Outros textos servem-se do mito do «combate contra o Caos» para anunciar a vitória de Iavé contra as forças do Mal, num futuro indeterminado. Os inimigos do povo estão entre os instrumentos ou as manifestações do Mal. Um dos textos do AT mais explícitos a esse respeito é Is 27,1.

«Naquele dia, castigará Iavé,  
com a sua espada dura, grande e forte,  
Leviatã, serpente fugidia,  
Leviatã, serpente tortuosa,  
e matará o Dragão marinho.»<sup>19</sup>

---

### *Fim e recomeço*

---

Os livros proféticos do AT não contemplam a eventualidade do fim do cosmos nem do fim da história. Os profetas reformadores anunciam, sim, o fim iminente do reino de Israel (Am 3,12; 8,1-2; 9,1.4b; Os 1,6.8-9; Is 7,8.16); do reino ou do país de Judá (Ez 7.2-9); de Jerusalém, a capital de Judá (Is 29,1-4; 31,4; Mq 3,9-12); do templo de Jerusalém, o coração da cidade (Jr 7, 12-14); de vários reinos vizinhos (Am 1,3-2,5; Is 13-23; Jr 46-51<sup>20</sup>; etc.). Nada indica que eles previam ou esperavam a restauração do reino de Israel ou do reino de Judá, para não falar dos outros reinos.

De facto, o reino de Israel desapareceu para sempre em 722 a.C. Judá guardou todas as suas instituições nacionais, pelo menos até 587/6 a.C. Houve quem visse na conquista babilónica e na deportação de uma parte da população o fim que os profetas reformadores haviam anunciado ao reino de Judá e a Jerusalém por causa do seu pecado. A história de

---

<sup>21</sup> E. W. CONRAD, «The Community as King in Second Isaiah», in J. T. BUTLER e al. (ed.), *Understanding the Word: Essays in Honor of Bernhard W. Anderson* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 37), Sheffield, JSOT Press, 1985, 99-111.

Judá parecia assim ter acabado. O aparecimento da potência persa na cena internacional, volvidas pouco mais de três décadas, veio mudar a situação, despertando entre os Judeus da Babilónia a esperança de regressarem a Jerusalém e de lá recomeçarem. Essa esperança provocou uma reviravolta na mensagem profética. Deixou marcas nos livros de todos os «profetas reformadores», particularmente claras no livro de Isaías. Leio Is 40,1-2, o começo da segunda parte do livro:

- 1 - «Consolai, consolai o meu povo,  
diz o vosso Deus.
- 2 - Falai ao coração de Jerusalém  
e gritai-lhe  
que já está cumprida a sua pena,  
que foi aceite a expiação da sua iniquidade,  
que recebeu das mãos de Iavé ao dobro  
por todos os seus pecados».

Segundo este texto que dá o tom à segunda parte do livro de Isaías, o castigo não foi a última palavra de Iavé. Estimando a pena suficiente, Iavé decidiu consolar o seu povo. Outros textos de Is 40-55 expressam essa ideia contrapondo as primeiras coisas ou as coisas antigas às coisas novas (Is 42,9; 43,18-19; 48,1-11). Denunciadas ou anunciadas por Isaías, as primeiras coisas ou as coisas antigas foram o pecado que valeu ao reino de Judá a ruína e o exílio da sua população. A consolação ou as coisas novas consistem na restauração de Jerusalém sob a conduta dos retornados de Babilónia. Is 40-55 não parece prever qualquer papel para a dinastia davídica nessa restauração. O povo como tal toma o lugar do rei<sup>21</sup>.

Pelo contrário, os profetas Ageu e Zacarias fazem da dinastia davídica a protagonista da restauração. De facto, Zorobabel, um descendente de David, teve o governo da Judeia nos primeiros tempos do domínio persa. Não se sabe em que momento e em que circunstâncias a dinastia davídica foi definitivamente afastada do poder. Seja como for, a esperança da sua restauração permaneceu bem viva em certos meios, pelo menos durante uma boa parte do período persa. O final do livro de Amós (Am 9,11-15), texto que os exegetas datam geralmente da época persa, é uma excelente amostra da esperança do recomeço tal como se expressa nos livros proféticos. Os vv. 11-12 anunciam a restauração não só da dinastia davídica, mas também do «imperiozinho» que a tradição atribui ao seu fundador (2S 8, 1-14), contrapondo-se assim a Am 5,1-2 e 8, 14, textos que anunciavam a queda definitiva de Israel.

- 11 - «Naquele dia levantarei a tenda de David, caída;  
repararei as suas brechas e levantarei as suas ruínas;  
construí-la-ei como nos tempos antigos,
- 12 - para que conquistem o resto de Edom  
e todas as nações sobre as quais o meu nome foi nomeado,  
oráculo de Iavé que faz isto.»

<sup>22</sup> A respeito do processo de «escatologização» dos livros proféticos na época persa, veja-se, por exemplo, H. Graf REVENTLOW, «The Eschatologisation of the Prophetic Books: A Comparative Study», in H. Graf REVENTLOW (ed.), *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 243), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, 169-188.

<sup>23</sup> Outra tradução possível: «Mudarei o destino do meu povo».