

# Isaías 7,14 no Texto Massorético e no Texto Grego

## A obra de Joachim Becker

JOACHIM BECKER publicou recentemente uma obra sobre *Isaías, o Profeta e o seu livro* que tem dado que falar<sup>1</sup>. O A. parte do princípio que Isaías é um profeta de corte, à semelhança, por exemplo, de Natan. Mantinha um círculo de discípulos (Is 8,16), provavelmente formando uma escola no templo de Jerusalém<sup>2</sup>. O livro de Isaías tal como se apresenta é uma «releitura» do tempo do exílio e do pós-exílio. A sua actual mensagem é diferente da original do profeta do séc. VIII. O *Sitz im Leben* do livro apresenta as ameaças relacionadas com a catástrofe de 586 e as consequentes necessidades do exílio. Por outro lado, os anúncios proféticos de «juízo» e de «perdição» nacional dependem da *instituição* profética e do *serviço* profético da corte. Não têm, portanto, a côr de acções heróicas dos verdadeiros profetas javistas<sup>3</sup>. O facto de Isaías ter toda a liberdade de entrar e sair da corte (Is 7,3; 8,1; 22,15-23) seria uma prova concludente. «Um produto típico da acção profética de corte de Isaías é Is 8,23-9,6 (ou 9,1-6)»<sup>4</sup>. A significação de 9,5 («uma criança nos nasceu, um filho nos foi dado») não se refere a um nascimento físico duma criança, nem à realização de Is 7,14, mas ao «nascimento do Rei» segundo a ideologia oriental da realeza que também entrou

<sup>1</sup> BECKER, Joachim. *Isaías - der Prophet und sein Buch*. Col. *Stuttarter Bibel Studien*, n.º 30. Stuttgart, 1968. Cf. as recenções críticas de J. COPPENS, *Les Expériences méssianiques du Proto-Isaïe et leurs Prétendues Relectures*, in *ETL* 3 (1968) 491-497. H. L. GINSBERG, in *CBQ* 4 (1969) 544ss. R. TOURNAY, in *RB* 3 (1969) 447s.

<sup>2</sup> Para J. BECKER o movimento «Nabutum» é idêntico ao profetismo do culto. Cf. *o. c.*, p. 17. Cf. ainda J. FICHTNER, *Jesaja unter den Weisen*, in *ThLZ* 74 (1949) 75-88. R. T. ANDERSON, *Was Isaiah a Scribe?* in *JBL* 79 (1960) 57ss.

<sup>3</sup> *o. c.* p. 19s. «Die Unheilsverkündigung wäre nicht mehr heroische Tat der grossen Einzelgestalt des wahren Jahwepropheten, sondern prophetischer Dienst, der jedoch mit hohem Verantwortungsbewusstsein wahrgenommen werden konnte und Ort der Geistwirkung war».

<sup>4</sup> *o. c.* p. 22.

no Javismo. «O Rei, no dia da sua intronização, de certa maneira, em estado de santidade, é «gerado» (*jālad*) pela divindade; por isso diz-se *jālad jullad*», uma criança nasceu» (9,5). Neste sentido, o Rei é aquele «filho» (*ben*) dado por Jahwe»<sup>5</sup>. Para o tema da intronização, BECKER cita os paralelos dos Sals 2,7; 110,3; 45,7<sup>6</sup>. Os títulos de Is 9,5, aplicados à criança, mostram que se trata dum nascimento que tem a sua origem em Jahwe<sup>7</sup>. Sendo assim, Is 8,23-9,6 (ou 9,1-6) não são profecias que se refiram a um rei messiânico futuro (ou do próximo futuro), mas uma composição criada pela situação actual do profeta da corte<sup>8</sup>. O profeta tem uma função específica durante a festa da intronização e semelhante acto é de alto significado, pois trata-se duma actividade autenticamente profética, quando o profeta, em nome de Jahwe legitima o Rei. A fórmula «desde agora e para sempre» (Is 9,6) refere-se à dinastia que há-de perdurar para sempre.

A este mesmo contexto de acção profética da corte pertence também Is 11,1-5, se bem que os autores se encontrem divididos sobre a autoria isaiana<sup>9</sup>. O tema da libertação do jugo assírio (10, [27] 28-34) une-se orgânicamente ao tema da intronização davídica (11,5-1) e ao tema de 8,23-9,6. Por esta acção profética, Isaías oferece a segurança à casa de David por ocasião da guerra siro-efraimita (734-732).

O oráculo do Emmanuel (7,10-16) faz unidade com 8,1-4 e é visto como oráculo salvífico contra os reinos do Norte. É nesta situação e neste contexto que devemos compreender Is 7,14. O A. filia em três as posições dos autores acerca da identificação da *'almāh*:

<sup>5</sup> o. c. p. 23.

<sup>6</sup> O A., neste pormenor, depende do seu estudo, *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen*. Col. *Stuttgarter Bibel Studien*, n.º 18. Stuttgart, 1967 (2.º ed.).

<sup>7</sup> O A. segue de perto A. ALT, *Jesaja 8, 23-9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag*, in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, II*, München, 1953, pp. 206-225. O mesmo pensa G. VON RAD, *Das jüdische Königsritual*, in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München, 1961, pp. 205-212. Este autor estuda as duas narrativas de intronização em 1R 1,33ss e 2R 11, comparando com Sl 2,7; 132,12 e Is 9,5. O termo *קִרְיָהוּ* do Sl 2,7 significa protocolo real, sinónimo de *עֲדוּת* de 2R 11,12 e de *בְּרִית* no Sl 105,10. Em Is 9,5-6, a «criança»

não se deve entender em sentido preciso, mas analógico por «hoje te gerei» do Sl 2,7. «Es ist von der Thronbesteigung eines Davididen die Rede, der nun in das dem König von Jahwe angebotene Kindschaftsverhältnis eintritt» (p. 212). Este ambiente protocolar tem paralelos em textos egípcios, quanto à forma, mas não quanto ao conteúdo religioso. Cf. ainda sobre este assunto O. KAISER, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1-12*. Col. *Alt Testament Deutsch*, n.º 17 Göttingen, 1960.

<sup>8</sup> o. c. p. 24.

<sup>9</sup> BECKER defende a autoria isaiana. «Uns scheint 11,1-5 ein echt isaianischer Text zu sein», mas julga Is 11, 1-6 como pertencendo ao redactor final. G. VON RAD faz depender Is 11,1-8 do círculo de adeptos do profeta.

1) a *'almāh* seria qualquer mulher que daria ao seu filho o nome de *Emmanuel* («Deus conosco»), simbolizando a intervenção de Jahwe<sup>10</sup>; 2) a *'almāh* seria a esposa (ou uma das esposas) de Acaz e o Emmanuel seria Ezequias<sup>11</sup>; 3) a *'almāh* é a mesma que a *nebi' āh* (profetisa) de 8,3, a esposa de Isaías. O Emmanuel seria um filho do profeta a juntar-se a *sbe'ār jāshūb* (7,3) e a *maher shālāl hash baz* (8,1,3)<sup>12</sup>. BECKER inclina-se pela terceira posição, atendendo ao paralelo de 8,1-4.

Chegados aqui, passemos ao segundo ponto importante desta obra: o da redacção em tempos de exílio. Tal como a maioria do Proto-Isaías chegou até nós, pertence à época do exílio ou pós-exílio. Aplicando a Isaías o método da *Redaktionsgeschichte*, que tão bons frutos tem dado nos Evangelhos, chegamos à conclusão que as invectivas proféticas de Isaías contra o povo de Israel se transformaram mais tarde (tempo do exílio e pós-exílio) em invectivas contra os maus israelitas dentro do mesmo povo<sup>13</sup>. A redacção final do Pro-Isaías aproxima muito o Isaías do séc. VIII do Deutero-Isaías. A título de comparação eu ajuntaria que se dá com a tal redacção de Isaías o que acontece igualmente com o Deuteronomio em relação aos outros livros do Pentateuco. O Deutero-Isaías fala muito das «coisas passadas» e das «coisas futuras» ou das «coisas que hão-de-vir»<sup>14</sup>. As «coisas antigas» referem-se ao Proto-Isaías com os seus anúncios contra Jerusalém e sobre o exílio, e as «coisas futuras» ao acontecimento de salvação. Encontramos, desta maneira, uma relação redaccional muito íntima entre Is 1-39 e Is 40ss. As «coisas antigas» são os vaticínios de ameaças de Is 1-39 e que, na perspectiva redaccional do tempo do exílio, aparecem como antevisão da catástrofe nacional de 586. Na prática, trata-se duma «Escola», que tem como finalidade actualizar a mensagem dos seus chefes espirituais em situação de exílio. A mensagem de Isaías do séc. VIII é filtrada pelos responsáveis em exílio, com uma resposta válida para a nova situação. Nem admira que o trabalho final seja estruturalmente

<sup>10</sup> O A. cita os nomes de B. DUHM, L. KÖHLER, KAISER e FOHRER.

<sup>11</sup> O mesmo defendem STEINMANN, B. SCHARBER, E. VOGT, V. PAULOVSKY.

<sup>12</sup> Defendem esta posição os autores J. J. STAM, *La prophétie d'Emmanuel*. in R ThPh (NS) 32 (1944) 97-123; *Die Immanuelweissagung. Ein Gespräch mit E. HAMMERSHAIMB*, in VT 4 (1954) 20-33; *Neuere Arbeiten zum Immanuel-Problem*, in ZAW 68 (1956) 46-53. N. K. GOTTWALD, *Immanuel as the Prophet's Son*, in VT 8 (1958) 36-47.

<sup>13</sup> «Die Scheltrede richtet sich in solchen Fällen nicht mehr wie früher gegen das Volk als solches, sondern gegen die Gottlosen im Volke, die sich des Heiles, das bald anbrechen wird, unwürdig machen oder es gar aufhalten». o. c., p. 35.

<sup>14</sup> Cf Is 41,22; 42,9; 43,9; 43,18-19; 44,7; 46,9-10; 48,3.

pouco ordenado, com aditamentos e interpolações<sup>15</sup>. O autor fala igualmente dos Salmos, do Pentateuco e de outros profetas, como é o caso de Oseias, Amós, Miqueias e Sofonias, interpretados à luz do exílio, de tal maneira que «todos estes livros proféticos são muitos «Evangelhos» da mensagem salvífica do exílio e pós-exílio»<sup>16</sup>. O ponto central destes livros não consiste na pregação de ameaças destes profetas, uma vez que na visão do redactor semelhantes ameaças se realizaram na catástrofe de 586, mas na nova salvação anunciada pelas partes redaccionais.

Semelhante trabalho redaccional concretiza-se em determinados temas e motivos, como por exemplo, o povo é agraciado e regressa para a sua terra através dum novo Exodo; surge o reinado de Jahwe em Sião; o regresso do povo do exílio é visto em número e poder como um acontecimento milagroso; os povos peregrinam em demanda de Sião e os inimigos de Israel são julgados. BECKER assinala sobretudo o tema da teocracia de Jahwe como tipicamente exílico e pós-exílico (Is 24,23; 33,17,22; 52,7).

Aplicando agora estas conclusões à perícopa de Is 7,10-16 devemos perguntar se sim ou não o redactor final a marcou também com um novo sentido.

Já em 7,1-2 há uma nota histórica deuteronomista (cf 2R 16,1,5). A substituição da primeira pessoa (cf. Is 8,1ss) pela terceira pessoa em 7,3,13 é indício de mão redaccional. A nova interpretação do oráculo do Emmanuel não se orienta na linha da «messianidade» mas na linha do «nascimento da criança», enquanto sinal duma multiplicação maravilhosa da comunidade que regressa do exílio<sup>17</sup>. BECKER refere o texto de Ne 7,4; 11,1ss sobre a escassez da população em Jerusalém depois do exílio. Por isso é que Esdras faz tudo por trazer um punhado de voluntários exilados da Babilónia para Jerusalém (Esd 7,7,13). Algumas perícopas isaianas sobre Sião que está em dores de parto, dá à luz e gera filhos situam-se neste mesmo contexto (Is 26,14-19; 49,14ss; 54,1ss; 66,7-9). O mesmo se encontra

<sup>15</sup> «Die Redaktion arbeitet mit struktureller Anordnung, mit Zusätzen und Einschüben; nur gelegentlich greift sie geringfügig in den Wortlaut der isaianischen Texte ein». O. c., p. 40.

<sup>16</sup> O. c., p. 41.

<sup>17</sup> Para L. G. RIGNELL, *Das Immanuelszeichen. Einige Gesichtspunkte zu Je 7*, in *Studia Theologica* 11 (1957) 99-119, o Emmanuel é o novo Israel. O mesmo pensa H. KRUSE, *Alma Redemptoris Mater. Eine Auslegung der Immanuel-Weissagung Is 7,14*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 74 (1965) 15-36. Para este último a *העלמה* ('almah) é a filha de Sião e o Emmanuel é o «Resto Santo». Semelhante significação depende da mão redaccional e não do Isaias original.

em Mi 4-5, especialmente Mi 5,2 (cf Is 2,2-4 e Mi 4,1-5)<sup>18</sup>. São é a Mãe de família por excelência (Sl 87,5; Bar 4-5). O tema da descendência é muito acentuado na situação nova do exílio e pós-exílio<sup>19</sup>. Tendo em conta 9,5 e 11,1 como também 4,2, concluiremos que 7,14 está na linha redaccional duma tendência teocrática do tempo do exílio e pós-exílio. Esta tendência acentua a realza de Jahwe duma maneira imediata, sem passar pelos reis terrestres, e o sentido de Israel como povo de Deus. O nascimento do rei de Is 9,5 e 11,1 nesta transferência dada pela interpretação redaccional significa o nascimento do novo Israel. Originariamente, o oráculo do Emmanuel tinha em vista um nascimento físico, — talvez o nascimento dum novo rei —, e é muito bem aceite pela transferência redaccional devido à motivação do conceito «nascimento»<sup>20</sup>.

Isaías joga com as etimologias dos nomes. Assim como tira partido do nome Isaías («Deus é salvação», 12,2-3), do nome *she'ar jāshūb* («um resto há-de regressar», 10,21s), igualmente do nome *Emmanuel* («Deus-connosco», 7,14; 8,8,10). Para o redactor, o Emmanuel é a nova comunidade dos tempos pós-exílicos. Só assim é que se compreende Is 8,8: «inundará Judá... e as suas asas serão alargadas sobre toda a extensão da tua terra, ó Emmanuel!» O mesmo se diga dos vv. 9-10 e de 7,15 em relação com 7,22, porque o «leite e o mel», alimento do Emmanuel, será também alimento dos que hão-de regressar do exílio<sup>21</sup>. De facto, só através duma solução de redacção posterior se compreende o v. 22 que quebra o contexto próximo. Neste sentido, a «crux interpretum» constituída pelo v. 22 fica resolvida. O seu significado é de abundância e não de carestia, porque se trata duma promessa de felicidade para os sobreviventes do exílio, na linha do pensamento do Deutero-Isaías. Desta maneira, a ideia de abandono e de pobreza que enquadra os vv. 18-25 são aplicados ao tempo do exílio pelo redactor devido à ponte lançada por ele entre o v. 22 e o v. 15.

<sup>18</sup> A comunidade vista como uma mulher grávida que dá à luz aparece em Qumrán, IQH III, 7-12 e no Apoc. 12,1-6,13-17.

<sup>19</sup> Is 27,6; 44,3ss; 53,10; 60,21s; 61,9; 62,4ss; 65,9,23; Jer. 3,16; 31,27; Ez 36,10s; 37,26; Mi 5,6; Zac 9,17; Sl 22,31; 69,37; 102,19,29.

<sup>20</sup> «Mit dem ursprünglichen Sinn der isaianischen königstexte, die jedoch ehrfürchtig übernommen werden, weiss die theokratische Tendenz der exilisch-nachexilischen Zeit nichts anzufangen, da in ihrer Gedankenwelt das königtum keinen Platz hat. Das Emmanuel-Orakel, das ursprünglich eine physische Geburt — vielleicht eines neugeborenen Königs — betraf, ist der Redaktion wegen des Motives «Geburt» willkommen». O. c. p. 56.

<sup>21</sup> J. ВЕКЕР afirma que o v. 22b é autêntico, mas logo a seguir diz que se trata duma adição redaccional. O. c. p. 57.

## O juízo crítico

Julgamos que a exposição de J. BEKER nos leva a pistas novas no campo da exegese isaiana. Se é verdade que o método das «releituras» já vem de ALBERT GÉLIN, como accentua J. COPPENS, também é facto que ninguém até hoje tinha apresentado uma sistematização tão ordenada e tão vasta como J. BECKER. Ainda com COPPENS, achamos que as asserções de BECKER, ao afirmar que Isaías foi apenas um profeta da corte e que as profecias messiânicas do A. T. só se podem compreender em tempos do exílio são demasiado peremptórias e pouco fundamentadas, se bem que a orientação geral tenha a sua razão de ser. Mas sobre o aspecto importantíssimo das «releituras», que pertencem ao redactor final do tempo do exílio ou pós-exílio, parece-nos que é um dado conquistado e muito importante, que vem fazer luz a muitos problemas, não só de Isaías como de todos os livros do A. T. de autores anteriores ao exílio.

N. LOHFINK<sup>22</sup> estuda Is 7,14 comparado com Mat 1,23 e a doutrina do Qohelet comparada com a do N. T., para concluir que uma coisa é a exegese *histórica* e outra a *cristológica*. O A. T. deve ser interpretado historicamente, à luz do pensamento original, mas também cristologicamente, porque a Bíblia é a Palavra de Deus e Deus, na sua Palavra, interpretada à luz da compreensão total, falou-nos em Cristo. Em Isaías, a criança começa por ser o filho de Acaz, imagem da dinastia davídica (8,8), embora Deus prometa um novo tempo de salvação (9,6). O redactor junta depois o poema escatológico de 11,1ss. Assim, podemos descobrir diversos escalões ou estratos no livro de Isaías, mas o último, perfeito, e que explica todos os demais encontra-se na realização neotestamentária. A palavra *Emmanuel* passou à tradição, mesmo durante o tempo do próprio Isaías, seguindo-se uma cadeia ininterrupta de novas gamas de pensamento sobre a mesma palavra como realidade e acontecimento, que passa pelos LXX ao traduzirem העלמה (*'almah*) por παρθένος, para concluir em Mateus 1,23<sup>23</sup>. O termo παρθένος dos LXX

<sup>22</sup> N. LOHFINK, *Die Historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments*, in *Stimmen der Zeit*, 176 (1966) 98-112, resumido em *On Interpreting the Old Testament*, in *Theology Digest* 3 (1967) 228-229.

<sup>23</sup> Nesta linha de pensamento é que P. GRELOT e P. BENOIT falam da inspiração dos LXX, já que os tradutores criaram *um texto novo*, que tanto seguia o hebraico de perto, como o resumia ou desenvolvia. Quer isto dizer que os LXX representam, na verdade, a criação dum texto original com o seu valor próprio. Assim P. GRELOT, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, in *Sciences Ecclésiastiques* 16 (1964) 387-418. Mas o que tanto GRELOT como BENOIT não

depende da mentalidade messiânica dos últimos séculos a. C. A Tradição passa a ser Escritura<sup>24</sup>. Também o livro das Crônicas não passa duma edição revista e aumentada do livro dos Reis, cheio de «adições midráchicas que podem, eventualmente, incluir certos materiais históricos originais»<sup>25</sup>. Relê não apenas os livros dos Reis como outros livros, sobretudo o Pentateuco, à luz das aquisições actuais da história e da teologia bíblica. Para o livro das Crônicas (cc. 1 e 5), as genealogias passam por David e por Judá, enquanto que no Pentateuco tem mais importância a linha «sacerdotal». Em 1 Crón 5,2 Judá «é mais poderoso que os seus irmãos», de tal sorte que «um príncipe há-de vir do meio dele», demonstrando, assim, a sua fé messiânica na dinastia de David por Judá, mas reconhecendo, ao mesmo tempo, a primogenitura de José (Gén 48,5; 49,22-26). A conciliação dos dois dados é um pouco forçada e exige um certo arranjo textual. Em 1 Crón 6,1ss (5,27ss), o Cronista apoia a vida da comunidade no sacerdócio, com as ideias teológicas de Ezequiel. Em 1 Crón 6,31ss (6,16ss), os cantores assumem um lugar de relevo, provando-nos a importância do sacrifício espiritual e lembrando os dizeres dos profetas como Os 14,3; Is 12; Mal 1,11, etc. Em 1 Crón 11,4, o Cronista afirma que David construiu os muros de Jerusalém e o Milo, ao contrário de 1R 9,15. No hino de 1 Crón 16,8-36, o autor compõe um hino e põe-no na boca de David, retirado dos Salmos 105,1-15 para os vv. 8-22; 96,1b e 2b-13a para os vv. 22-23; 106,1,47-48 para os vv. 34-36. O c. 21 do 1 Crón. apresenta os dados de 2 Sam 24 de maneira muito diferente, à luz da história e da teologia<sup>26</sup>.

---

acentuam é o facto dos LXX serem um elo na cadeia da tradição viva, oral e escrita, que conduz ao N. T. Os LXX não nascem por acaso, nem valem só por si, mas situados no seu *Sitz im Leben*.

<sup>24</sup> D. BARTHÉLEMY, *La Place de la Septante dans l'Église*, in *Recherches Bibliques*, VIII (1967) 13-28 refere-se ao TM e aos LXX como «dois estados distintos do Antigo Testamento: o seu estado hebraico e o seu estado grego, ambos inspirados e ambos *originais*» (p. 23). Em vez de falar de «estados distintos», preferimos dizer marcos importantes da Revelação, uma vez que a Revelação apanha a Tradição viva, oral e escrita. O TM e os LXX não são dois marcos estáticos, duas balizas únicas, pelas quais é necessário entrar, mas parâmetros da Revelação que se orientam para a Revelação definitiva e única em Jesus Cristo e no N. T. BARTHÉLEMY fala ainda do TM como do embrião dos LXX. O A. T. fica concluído nos LXX, de modo que não devemos inquirir algures dum original hebraico dos LXX, porque não se encontra.

<sup>25</sup> BARTHÉLEMY, *o. c.* p. 25.

<sup>26</sup> Cf. 2 Crón 1,6 r 1R 3,2,4; Comparar ainda 2 Crón 8,12ss e 1R 9,25; 1R 11 (sobre as várias mulheres de Salomão e as suas práticas idolátricas) e 2 Crón 11 (sem qualquer alusão ao facto, incidindo apenas contra Roboão); 2 Crón 21,12-15 e 2R 2; 3,1; 8,16 (o Cronista fala dum documento profético de Elias, desconhecido dos Reis, e com uma cronologia contrária aos Reis. Para o Cronista interessa a mensagem profética, mesmo sem uma verdade histórica

Se os livros das Crônicas são uma «releitura» dos livros dos Reis, a tradução dos LXX, tantas vezes, uma «releitura» de livros completos do original hebraico<sup>27</sup>, os escritos de Qumrán uma «releitura» de atualização teológica do texto original<sup>28</sup>, porquê admirar-nos que também Is 7,14, tal como se apresenta no texto transmitido, seja uma «releitura» do editor em relação ao original saído da boca do profeta? Esta nova perspectiva, que julgamos baseada na exegese crítica, apresenta-nos o enriquecimento do dado da tradição, sempre dinâmica, histórica e noética, e o enriquecimento do dado final revelacional tão ligado à histórica e à tradição.

## O texto grego

### A. A tradução

Para compreendermos até que ponto a tradução grega é uma «releitura» ou um novo escalão na teologia histórica e salvífica, vamos acompanhar a tradução do TM e dos LXX desde 7,3-8,8, nos versículos mais significativos.

7,3: LXX: «Vai ao encontro (εις συνάντησιν) de Acaz, tu, e o teu filho Aasub que foi deixado (και ὁ καταλειφθείς) junto da piscina do caminho superior que fica no campo do pisoeiro».

O TM diz o mesmo, com exceção do nome próprio «She'ar-jāshûb», que os LXX traduzem ὁ καταλειφθείς como categoria teológica, segundo depois veremos.

7,4: TM: «E dir-lhe-ás:

— Presta atenção, tem calma, não temas,  
que o teu coração não trema  
por causa destes dois tições fumegantes,  
(por causa da ira ardente de Rezin de Aram e do filho de Remaliah)<sup>29</sup>.

LXX: «E dir-lhe-ás: — Cuida em estar tranquilo, e não temas, e que a tua alma não desmaie por causa destes dois tições fumegantes;

— porque inventada — e não a pessoa do profeta). Devido à influência levítica do Cronista, todas as realidades históricas se orientam para o culto e louvor a Deus, começando pelas figuras de David e de Salomão.

<sup>27</sup> Cf. NEVES, Joaquim Carreira das, *A Teologia dos Setenta no livro de Isaias*, in *Itinerarium* 43 (1964) 1-33.

<sup>28</sup> Cf. NEVES, Joaquim Carreira das, *Qumran: Exegese histórica e teologia de salvação*, in *Didaskalia* 1 (1971) 65-106.

<sup>29</sup> O v. 4c, que nós colocamos entre parêntesis, no julgar da maioria dos críticos modernos é uma glossa posterior ao original.

- quando, na verdade, a ira do meu furor aparecer, de novo curarei» (ὅταν γὰρ ὀργῆ τοῦ Θεοῦ μου γένηται, πάλιν ἰάσομαι<sup>30</sup>).
- 7,5: TM: «Aram, Efraim e o filho de Remaliah combinaram arruinar-te, e disseram...»
- LXX: «E o filho de Aram, e o filho de Romelia aconselharam um mau conselho» (ὅτι ἐβουλεύσαντο βουλήν πονηράν).
- 7,7: TM: «O Senhor Jahwe diz isto:  
— Isso não se cumprirá; não será assim» (פִּי תֵהָא לֹא יִבְרָא אֵת אֲשֶׁר נִבְרָא)
- LXX: «Este conselho não pode permanecer, não se realizará» (Οὐ μὴ ἐμμείνη ἡ βουλή αὐτῆ οὐδὲ ἔσται).
- «7,9b: TM: «Se não acreditardes, não subsistireis». (לֹא כִּי יִנְאָמְרוּ לֹא אֵם יִנְאָמְרוּ).»
- LXX: «Se não acreditardes, não podereis compreender» (καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε).
- 7,14: TM: «O próprio Senhor, então, dar-vos-á um sinal:  
eis que a donzela está (estará) grávida  
e dará à luz um filho  
e dar-lhe-á o nome de Emmanuel».
- LXX: «Por isso o próprio Senhor dar-vos-á um sinal: eis que a virgem conceberá no ventre e dará à luz um filho e dar-lhe-ás o nome (καλέσειε) de Emmanuel»<sup>31</sup>.
- 7,16: TM: «Porque antes que a criança aprenda a recusar o mal e a escolher o bem,  
a terra dos dois reis que te fazem tremer  
ficará abandonada».
- LXX: «Porque antes que a criança possa conhecer o bem ou o mal, ela recusa o mal (ἀπειθεῖ πονηρίᾳ) para escolher o bem (τοῦ ἐκλέξασθαι) e será abandonada a terra que tu temes diante dos dois reis (καὶ καταλειφθήσεται ἡ γῆ, ἣν σὺ φοβῆ ἄπο προσώπου τῶν δύο βασιλέων).
- 7,23: TM: «Naquele dia, num terreno de mil cepas,  
com o valor de mil dinheiros,  
tudo será sarças e cardos.
- LXX: «E acontecerá naquele dia, onde havia mil cepas por mil dinheiros, em sarças se converterão e em espinhos».
- 7,24: TM: «Com arcos e setas entrarão por ele,  
porque todo o país será sarças e cardos».

<sup>30</sup> Alguns manuscritos de menor importância adicionam a ἰάσομαι o pronome αὐτοῦς («curá-los-ei»).

<sup>31</sup> Eusébio, in *Demonstratio Evangelica* (p. 304) tem ἰδοὺ νεανίς. Idem Ireneu em Eusebio, na *Historia Ecclesiastica* V, 8,10. Filastrius Brixianensis tem «ecce iuvenula». Jerónimo diz *adolescensula*. Cf. J. ZIEGLER, *Isaias. Septuaginta*. Göttingen, 1939, p. 147. Segundo o dicionário de LIDDEL e R. SCOTT, 1958, p. 1339, o termo Παρθένος significa *jovem*: in *Iliada* 22,127, etc., em Sófocles in *Oedipus Coloneus*, 1462: αἱ ἄθλιαι παρθένοι ἐμαί, «as minhas donzelas infelizes»; γυνὴ παρθένης em Hesíodo, in *Theogonia*, 514; θυγάτη παρθένοσ em Xenofonte, in *Cyropaedia* 4.6.9. Referindo-se a mulheres não casadas que não são virgens aparece em: *Iliada* 2.514; em Píndaro, in *Pythia* 3.34; em Sófocles, in *Traquinias* 1219; em Aristófanes, in *Núbes* 530.

- LXX: »Com arcos e setas se entrará lá; porque de sarças e de espinhos será toda a terra«.
- 7,25: TM: »Sobre as encostas cavadas à enchada ninguém entrará com medo das sarças e dos cardos; serão pasto de vacas e pastagem de ovelhas«.
- LXX: »Com arcos e setas se entrará lá; porque de sarças e de espinhos será toda a terra. E toda a colina virá certamente a ser arada ((καὶ πᾶν ὄρος ἀροτριώμενον ἀροτριαθήσεται), e não haverá medo em entrar lá (καὶ οὐ μὴ ἐπέλθῃ ἐκεῖ φόβος); será na verdade a sarça e o espinho o alimento da ovelha e a pastagem do boi«.
- 8,7: TM: »O Senhor fará subir contra ele as águas poderosas e torrenciais do rio (o rei da Assíria com toda a sua glória)<sup>32</sup>, transbordará por cima do seu leito, rebentando com todas as suas margens;
- 8,8: TM: inundará Judá, cobrindo-o e espalhando-se até cobrir o pescoço, e as suas asas hão-de estender-se sobre toda a largura da tua terra, ó Emmanuel!»
- 8,7: LXX: »Por isso, eis que o Senhor traz contra vós a água do rio forte e abundante, o rei dos Assírios e a sua glória; virá por cima de de todos os vossos vales, e caminhará por cima de todos os vossos muros, (8,8) e levará (para fora) de Judá os homens que podem levantar a cabeça (καὶ ἀφελεί ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἄνθρωπον ὃς συνήσεται κεφαλὴν ἄραι) e todos aqueles que são aptos a cumprir qualquer coisa (ἢ δυνατόν συντελέσασθαι τι), e o seu acampamento inundará a planície da tua terra; Deus está connosco» (καὶ ἔσται ἡ παρεμβολὴ αὐτοῦ ὥστε πληρῶσαι τὸ πλάτος τῆς χώρας σου. μεθ' ἡμῶν ὁ θεός).

## B. A Realidade Histórica e Teológica da Tradução Grega

Embora as diferenças linguísticas entre o original hebraico e a tradução grega não sejam avultadas, à primeira vista, no entanto, à luz do contexto geral de todo o livro de Isaías, são suficientemente ilustrativas e apresentam-nos uma realidade nova, histórica e teológica, em comparação com o original hebraico. Para provarmos esta afirmação, vamo-nos debruçar sobre os conceitos de «resto» (cf. 7,3), «conselho» (cf. 7,5), «Emmanuel» (cf. 7,14), «castigo e salvação» (cf. 7,23-8,8). Escolhemos alguns textos de Isaías com

<sup>32</sup> O v. 7b, que nós colocamos entre parêntesis, no julgar da maioria dos críticos modernos é uma glossa posterior ao original.

o tema comum do «Resto» que abarcam os demais conceitos. Com este contexto amplo, Is 7,14 surgirá com outra luz e com outras dimensões.

1. Is 10,17-19. No c. 10, o TM fala da punição contra o povo da Assíria que não foi um instrumento obediente e dócil na mão do Senhor. A Assíria devia castigar apenas o povo de Israel. Ao contrário, pugnou muitas outras nações, chamando a si a proeza de todas as vitórias.

Na tradução dos LXX, não se trata do *castigo* a infligir ao povo da Assíria, mas sim da *purificação* de Israel pelo fogo. Desta maneira, o conceito πῦρ é um conceito ambivalente: enquanto que em 9,13,18,19 se usa com sentido punitivo contra Israel, assim como em 10,16 contra a Assíria, ao contrário, em 17,10,18 e 19, refere-se não à Assíria (TM), mas a Israel: καὶ (com valor adversativo) ἔσται τὸ φῶς τοῦ Ἰσραηλ εἰς πῦρ καὶ ἀγιάσει αὐτὸν ἐν πυρὶ καιομένῳ καὶ φάγεται ὡσεὶ χόρτον τὴν ὕλην. O TM, sempre contra a Assíria, diz:

«A luz de Israel será (transformada) em fogo  
e o seu Santo em chama;  
os seus espinhos e abrolhos arderão  
e serão devorados num só dia».

Nos LXX, a releitura de maior importância está em ἀγιάσει αὐτόν («santificá-lo-á»), a saber, Israel. O conceito πῦρ e φῶς não tem aquele sentido pessoal do TM, onde a «luz» se refere directamente a «Santo» (Deus). A «luz» e o «fogo» dos LXX é um elemento purificador e com efeitos de santificação em relação a Israel. Sem dúvida que também no TM o que mais interessa não é conceber a «luz» como atributo divino, mas o facto punitivo da Assíria, assim como também nos LXX, a «luz de Israel» se pode conceber, ao menos indirectamente, como atributo pessoal. Mas o que interessa nos LXX, totalmente diferente do TM, é o *facto purificador* de Israel. Semelhante purificação tudo consumirá em Israel (cf. 9,17); todavia, no fim, será deixado apenas um «resto» e de tal maneira diminuto que παιδίον γράψει αὐτούς (v. 19, no fim). O climax encontra-se, por isso, no conceito καταλειφθέντες do v. 19. Ao contrário, no TM este «resto» relaciona-se com as *árvores* do reino da Assíria. A punição divina será de tal modo que serão deixadas pouquíssimas árvores nas florestas, de tal sorte que até uma criança as poderá contar.

Desta maneira aparece aos nossos olhos em que alta consideração o alexandrino retinha o conceito de «resto» de Israel<sup>33</sup>. Em paralelismo com 24,6 retenhamos o facto de que também em 10,17 o «resto» é diminuto<sup>34</sup>.

Os vv. seguintes do c. 10 fornecem mais luz ao conceito de «resto» e a toda a realidade que o envolve.

Em 10,20ss, diz o grego: «E acontecerá naquele dia: o «resto» (τὸ ἡσπαλειφθέν) de Israel não será jamais abandonado (προστεθήσεται) e os que forem salvos de Jacob não confiarão jamais naqueles que lhes inferiram a injustiça, mas confiarão no Deus santo de Israel, em (toda) a verdade, (v. 21) e o «resto» de Jacob (estará assente) no Deus forte. (v. 22) Se de facto o povo de Israel for como a areia do mar, o seu «resto» (τὸ κατὰλειμμα) salvar-se-á (σωθήσεται)».

No v. 20 o TM diz:

«E acontecerá naquele dia:

o resto de Israel e os que escaparam da casa de Jacob  
cessarão de se apoiar sobre quem os castigava,  
mas apoiar-se-ão em verdade sobre Jahwe, Santo de Isarel.»

Os LXX usam o verbo προς-τίθημι em forma média ou passiva. Em forma média responde ao TM מְסִי («non amplius addere»), mas o contexto requer a forma passiva: *non reddetur*, ou *tradetur*, ou *derelinquetur*). Os LXX distinguem, além disso, entre o «resto de Israel que não mais será deixado» e «aqueles que serão salvos de Jacob; os quais nunca mais...», acentuando desta maneira as pessoas e as formas verbais. Mas o «resto» de Israel do primeiro estíquio são também «os que forem salvos de Jacob».

Os LXX têm: «nunca mais confiarão nos que usavam de injustiças para com eles», ao passo que o TM: «jamais se apoiará sobre

<sup>33</sup> Os LXX empregam a expressão «a mão do Senhor será exaltada» em Is 9,17-18 e em 10,4, traduzindo o original «a mão do Sennor (estará) sempre direita». O TM refere-se à mão do Senhor sempre em posição punitiva contra os inimigos assírios. Os LXX têm a originalidade de se exprimirem dizendo que a mão do Senhor castiga, na verdade, mas com tal castigo fica exaltada. Podemos compreender semelhante exaltação apenas em relação ao «resto» de Is 10,17-19. Os cc. 9 e 10 formam uma unidade doutrinal e enquanto que no TM temos a ideia dum punição contra a Assíria, nos LXX, ao contrário, encontramos-nos perante um castigo purificador do povo por causa do «resto». Assim se compreende porque é que a «mão do Senhor será exaltada».

<sup>34</sup> Esta teologia é a base do pensamento judaico, no tempo de Cristo. Cf. Luc 10,21; 13,23; 12,32.

quem os castigava». O TM provavelmente refere-se a Acaz<sup>35</sup> com a sua política. Não é que Acaz em pessoa os punisse, mas foi a ocasião de os judeus serem perseguidos pelos seus inimigos, quando, ao contrário, segundo o profeta, não devem confiar senão em Deus.

Os LXX referem-se aos dirigentes da nação que levavam o povo por maus caminhos políticos. Fala no plural e não no singular (ao contrário do TM). Os dois verbos *πεποιθότες* e *ἀδικήσαντας* têm importância porque muito usados pelo tradutor contra os dirigentes do povo (cf 3,15; 24,4; 9,16; cf. ainda 10,14, etc.). No futuro, o povo fiel não mais depositará a sua confiança nos homens que os dirigem, mas só em Deus<sup>36</sup>.

No v. 21 lemos uma vez mais na tradução dos LXX: «o resto de Israel apoiar-se-á sobre Deus forte». Segue, portanto, a ideia do vers. anterior. O TM diz: «Um resto voltará (שׂאר ישוב); um resto de Jacob ao Deus forte».

De novo, no v. 22 o TM emprega שׂאר ישוב e os LXX traduzem por *σωθήσεται*. Junto do original hebraico, este resto é fruto do castigo divino, razão porque o povo aprenderá (v. 20) a não acreditar mais na política dos homens. O resto que regressa é um resto que se converte<sup>37</sup>. Nos LXX, porém, não se fala do regresso ou da conversão do povo a Deus, mas apenas do resto que se salvará. Este «resto» já existe «hic et nunc» (cf. v. 22 τὸ κατάλειμμα,., determinativo), não deve temer porque Deus é santo e verdadeiro e salvá-los-á. Os *καταλειφθέντες* do v. 17 estão santificados pela purificação do v. 17. Ao contrário, no TM, o «resto» regressará em tempo futuro, indeterminado. A posição dos LXX mais se confirma no v. 22: «e se o povo de Israel fosse como a areia do mar, o seu «resto» (que já existe) salvar-se-á». O TM, muito diferentemente, diz: «Se pois o teu povo, ó Israel,  
for como a areia do mar,  
um resto dentre ele há-de voltar».

<sup>35</sup> Cf. os comentadores.

<sup>36</sup> Além do demais, o conceito *ἀλήθεια* não é usado com o mesmo sentido que o TM אמת. No TM aparece com a significação concreta tendo a Deus por sujeito, como Aquele que nunca muda. É um conceito que anda ligado àqueloutro, צור, tendo também a Deus como sujeito, apresentando-o qual «rocha» inabalável e imutável, de cuja segurança nós participamos. Nos LXX, o conceito τῆ ἀληθεία indica mais a «fidelidade» divina porque só Deus é verdadeiro. É um conceito mais sapiencial: a verdade divina é igual à santidade divina (cf. o título divino ἅγιος e o verbo ἁγιάσει no v. 17 acerca de Israel e do «resto»).

<sup>37</sup> Cf. GAROFALO, *La Nozione di Resto d'Israele*. Roma, 1942, p. 90.

Os vv. 24-25 merecem também algumas considerações exegéticas.

No v. 24 dizem os LXX: «Por isso diz o Senhor sabaoth: não temais, ó meu povo, habitantes de Sião, a Assur, porque vos castiga pesadamente<sup>38</sup>; eis que dirijo contra ti<sup>39</sup> o castigo de maneira a veres o caminho do Egipto». Voltamos ao sentido dos vv. 17-19, a saber, o povo é punido por Deus, mas semelhante castigo indica o amor divino para com o povo porque os purifica e os santifica, de maneira a poderem ver, finalmente, o caminho do Egipto. O símbolo do primeiro êxodo e a teologia exodal é bem clara. A locução «caminho do Egipto» indica uma *realidade histórica e o facto da libertação*.

Na verdade, o TM deve ter em vista uma realidade histórica. Nos vv. 20-21, o texto apresenta-nos um oráculo que explica o nome do filho primogénito de Isaías (cf. 7,1) e que aparece agora com as mesmas palavras sobre o êxodo: **יְשׁוּבָה יְשׁוּבָה**. O v. 20a, com as palavras «super percussorem eius», aplica-se à missão de Acab enviada a Tiglat-Phalasar (7,1s; 2R 16,7s). Em seguida, nos vv. 24-27 descreve-se o facto da tentativa de Senacherib em 701 para ocupar Jerusalém.

A tradução dos LXX difere muito do TM. No v. 24 diz o TM:

«Por isso fala Jahweh sabaoth:

— Não temas ó meu povo que habitas em Sião,

a Assur que te castiga com a vara,

e que levanta o seu báculo contra ti no caminho do Egipto».

Os LXX diferem do TM porque sublinham o facto de a punição ser uma questão divina, com a finalidade de purificar, santificar e, finalmente, redimir o povo. O TM diz apenas que a Assíria castiga o povo, como outrora o povo foi castigado pelo Egipto (cf. Ex 1,11ss; 3,7; 5,14). Claro que o original pressupõe a redenção, como outrora aconteceu com o povo no Egipto.

A locução dos LXX: «eis que dirijo contra ti o castigo para que vejas o caminho do Egipto», completamente diferente do original, só se explica segundo o género literário da «actualização». Sabemos que ao tempo do nosso alexandrino, o povo «que habitava em Sião» era por demais castigado pela política de Antíoco e sucessores. O alexandrino dá ânimo ao povo fiel, «resto» de Israel, prome-

<sup>38</sup> A forma verbal *πατάξει* é um futuro histórico.

<sup>39</sup> A expressão *ἐπὶ σοὶ ἐπι* sé emprega-se com sentido histórico presente.

tendo-lhes que brevemente «verão o caminho do Egipto». Esta locução pode receber dois sentidos: 1) uma expressão que designava a esperança da libertação, ou 2) designaria uma realidade histórica, a saber, a esperança que o alexandrino depositava em ver brevemente o «resto» de Sião junto com os fiéis judeus do Egipto.

No v. 25 a versão dos LXX tem: «Ainda um pouco e cessará a ira (de Jahweh), o meu furor (será) contra o seu conselho» (ἐπι τὴν βουλήν αὐτῶν). O tradutor dirige-se contra o conselho dos dirigentes do povo. Mais um pouco e acabará a provocação divina porque a ira e o furor de Deus vai voltar-se contra os que castigam o povo fiel.

No TM não se trata de um castigo de Deus, que é uma purificação, mas do furor da Assíria contra Israel. No último estíquio o TM diz: «o meu furor destruí-los-á»<sup>40</sup>, mas sem se referir ao «conselho»<sup>41</sup>.

2. Is 11,10. LXX: «Naquele dia a raiz de Jessé e o que vai surgir (virá) dirigir as gentes, nele as gentes esperarão<sup>42</sup> e o seu descanso será glorioso»<sup>43</sup>.

Nos vv. 11 e 12 fala-se da congregação de todos os judeus que vivem na diáspora e que são denominados τὸ καταλειφθὲν ὑπόλοιπον τοῦ λαοῦ. O TM no v. 11 fala do «resto» do povo que vive na Assíria, Egipto, Patros, Cush, Elam, Sennaar, Hamat e nas ilhas do mar, e os LXX falam do «resto» que vive na Assíria, Egipto, Babilónia, Etiópia, na terra dos Elamitas, dos que vivem no Orienté e na Arábia.

Os LXX parecem actualizar o original do TM, a ajuizar pelo v. 14ss, falando dos «navios dos filisteus» (o TM diz apenas: «ombros dos filisteus»), dos «sete canais» (v. 15) e, sobretudo no v. 16 com a tradução: «e haverá um caminho para o resto do meu povo no Egipto,

<sup>40</sup> Devemos ler תבליט em vez de תבליט.

<sup>41</sup> HATSCH RADPATH, entre os vocábulos hebraicos traduzidos por Βουλή indica no n.º 3 a palavra בלי («consumptio»), mas não encontramos qualquer afinidade entre בלי e βουλή, a não ser na assonância.

<sup>42</sup> A forma verbal ἐπιούσι emprega-se também com sentido de «confiar».

<sup>43</sup> O tradutor alexandrino, em Isaías, tende a glorificar Israel e a minimizar o universalismo religioso. Em Is 18,1-17 o TM visa a libertação do povo etíope, com o conseqüente acto de acção de graças prestado a Jahwe e a sua conversão religiosa. Os LXX, ao contrário, não aludem a esta realidade universalista. Em Is 19,25, o TM descreve a conversão dos povos pagãos (egípcios e assírios) com os mesmos direitos que o povo de Israel. Os LXX visam apenas o povo eleito, o único abençoado pelo Senhor, relacionando, além disso, este povo com a diáspora no tempo do nosso tradutor. Em Is 45,14-25, o TM afirma uma vez mais o universalismo religioso. Os LXX, ao contrário, descrevem a salvação do povo eleito, intimamente relacionada com a diáspora. Cf. ainda Is 56,8 e Zac 9,12.

e será para Israel como no dia em que saiu da terra do Egipto». O TM, muito diferente, diz:

« haverá um caminho para o resto do meu povo  
que sobreviver na Assíria,  
assim como Israel no dia em que subiu (saiu) do Egipto».

Os LXX intencionalmente mudam o nome da Assíria pelo do Egipto, apresentando-se a si mesmos como o *resto* actual que terá o seu êxodo. Por isso «a raiz de Jessé» e «aquele que vai surgir» do v. 10 refere-se ao libertador esperado. E a nomenclatura de «gentes» não designa provàvelmente os pagãos, mas o próprio «resto» de Israel no Egipto<sup>44</sup>.

3. *Is* 28,6. O TM fala nos vv. 1-7 do oráculo contra Samaria, ainda antes da queda no ano 722. No v. 2 alude-se aos inimigos assírios, a saber, ao exército de Salmanasar e de Sargão. No v. 5 fala-se dos «sobreviventes» após a vitória dos inimigos. Em forma antitética ao v. 1, diz-se que só Deus, presentemente, é a «coroa de glória» deste «resto» e no v. 6, Deus é apresentado a estes sobreviventes como inspirador da recta justiça em relação aos juizes do povo e como defensor da nação contra o inimigo. As sentenças dos juizes serão justas (1,26; 11,2-4; 29.19-21; 32,15ss, etc.), não se olhando a favoritismos pessoais (1,23; 33,15)<sup>45</sup>.

No v. 7ss, o oráculo dirige-se contra Judá, onde dominam os mesmos vícios e pecados que em Efraim. Começa por falar contra os falsos profetas (vv. 7-13), depois contra os pérfidos conselheiros (vv. 14-15 e 17b-22), com o oráculo sobre a pedra angular nos vv. 16-17a, terminando em seguida o capítulo com a parábola do agricultor (vv. 23-29).

Na tradução dos LXX, este esquema do original difere um tanto ou quanto devido às releituras.

Nos vv. 1-4, como no original, temos um oráculo contra Efraim. Os LXX, porém, acentuam a acção punitiva de Deus. No v. 1, o TM fala do «vale rico em vinhos», mas os LXX aplicam a locução sobre o vale às próprias pessoas. No v. 2, o TM fala de «alguém que é forte e poderoso (enviado) pelo próprio Deus», a saber, do exército assírio, enquanto actua levado por Deus (10,5), ao passo

<sup>44</sup> Chegaremos a esta conclusão se tivermos em conta um trabalho exegético a *Is* 8,9; 10,5; 11,10; 18,2; 30,28; 33, 12; 49,1.

<sup>45</sup> Os autores CHEYNE, DUHM, MARTI, BUHL negam a autenticidade dos vv 5 e 6. Ao contrário os autores católicos e também MEINHOLD: «Die angeführten Gründe sind durchaus subjektiver Art, in keiner Weise überzeugend». *Studien zur israelitischen Religionsgeschichte, Band I, Der Hellige Rest. Teil I: Elias, Amos, Hosea, Jesaja*. Bonn, 1903, p. 111, na nota.

que os LXX falam da «ira de Deus, forte e severa». No v. 3 os LXX juntam και τοῖς ποσίν e a ó στέφανος juntam τῆς ὕβρεως. Não chama aos efraimitas «ébrios», como faz o TM, mas οἱ μισθωτοί (vv. 1 e 3, «mercenários»). No v. 4 chama τὸ ἄνθος a Efraim e diz além disso que Efraim é como τὸ ἐκπεσὸν τῆς ἐλπίδος τῆς δόξης. Os LXX acentuam sempre o conceito de «soberba» (δόξα) e de humildade (cf. v. 5ss quando fala do «resto»). O TM, ao contrário, não fala da «gloriosa esperança» desta flor. No fim do v. 4, o TM fala do acto de «comer» ou «devorar» o figo (i. é. a flor de Efraim) e os LXX do acto de καταπιεῖν.

No v. 5 diz o TM:

«Naquele dia, Jahwe Sabaot  
tornar-se-á uma coroa de decoro  
e um esplêndido diadema ao *resto do seu povo*».

O profeta descreve a mesma ideia do v. 1, mas com sentido antitético: o decoro e o ornamento do povo é Deus e não a presunção ou a soberba humana. Os LXX traduzem por: «naquele dia, o Senhor será ó στέφανος τῆς ἐλπίδος ὁ πλακεῖς τῆς δόξης τῷ καταλειφθέντι μου. Os LXX acentuam a ideia da benevolência divina em relação ao resto: «coroa de esperança, tecida de glória». O termo ἐλπὶς, conjuntamente com δόξα, são intencionais, se conferirmos com os vv. 4,10, 13,15,18 e 19. Aquela *esperança humana e soberba* que o povo e sobretudo os falsos profetas, os conselheiros e os dirigentes tinham para consigo próprios (cf. v. 4 conjuntamente com os vv. 10,13,15,17,18,19), muda-se agora na única esperança e na única coroa, quando se trata do «resto», a saber, Deus. O contexto demonstra que nos demais versículos se trata da ἐλπὶς humana, fundada em pactos políticos com as nações pagãs. Mas tudo isto nada vale perante Deus. Eis porque no TM Deus manda o exército assírio contra Israel (v. 2), enquanto que nos LXX é o próprio furor do Senhor que castigará o povo soberbo e pecador (v. 2 e 7ss). Por isso mesmo, em terminologia dos LXX, esta ἐλπὶς é chamada ψεῦδος (v. 15), πονηρά (v. 19) e encontra-se também em paralelismo com a θλῆψις divina (vv. 10 e 13) e com a κρίσις divina, em sentido negativo (cf. v. 17 e 16).

Os LXX formam a sua teologia segundo as leis do «antitheton»: 1) a glória divina contra a glória humana (vv. 1,3,4 sobre a glória humana e o v. 6 sobre a glória divina), 2) o auxílio divino contra a esperança humana (vv. 4,10,13,15,17,19 sobre a esperança humana

e v. 5 sobre a esperança divina), 3) a coroa divina contra a coroa humana (v. 3 sobre a coroa humana e v. 5 sobre a divina); 4) a maldição divina contra o conselho humano (v. 8 *ἀρά* contra *βουλήν*); 5) o povo ímpio (dirigentes e conselheiros) contra o resto piedoso (vv. 8,14,16 e 29; cf. *καὶ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ τούτου* no v. 14 e os vv. 5,6,14 sobre a classe fiel; cf. *ἄνδρες τεθλιμμένοι*). Em conclusão, Deus manifesta-se contra o povo pecador (sacerdotes, falsos profetas, conselheiros e dirigentes) e, ao mesmo tempo, em favor do «resto» do mesmo povo.

Ainda no v. 5, o TM diz *יְהוָה* e o grego *μου λαῶ*. No TM, o texto apresenta-se mais teocêntrico, enquanto que o alexandrino, traduzindo pela primeira pessoa, demonstra a intenção de «actualização». O alexandrino pensa no seu povo, isto é, no povo a que ele pertence, ou seja, na diáspora do Egipto. O que se confirma por alguns códices que dizem: *του λαου αυτου εν αιγυπτω* (cf. 11,15)<sup>46</sup>.

Passemos agora ao v. 6. O TM tem:

«Deus (é) um espírito de juízo  
para aquele que se senta no tribunal  
e fortaleza para os que expulsam os adversários até à porta».

Deus, pois, apresenta-se como o inspirador da recta justiça (forense) para com o juiz que se senta no tribunal e como a força contra os inimigos do povo. E tudo isto em relação com o «resto» de Israel.

Os LXX traduzem: *καταλειφθήσονται ἐπὶ πνεύματι κρίσεως ἐπὶ κρίσιν καὶ ἰσχὺν κωλύων ἀνελεῖν*. O TM, no v. 6, continua o discurso do v. anterior, tendo a Deus por objecto: Deus é a coroa e o diadema (v. 5) e é o espírito de juízo e a fortaleza (v. 6). Os LXX, ao contrário, unem o último conceito do v. 5, isto é, o «resto», ao v. 6, acentuando sempre mais no v. 6, onde é o sujeito e o nome predicativo.

A frase *ἐπὶ πνεύματι κρίσεως ἐπὶ κρίσιν* não é fácil de compreender. Podemos emitir três hipóteses: 1) Se consideramos a expressão em relação com o último estíquio: «e (serão deixados) como força daqueles que se opõem a matar», devemos traduzir por: «e serão deixados em espírito de juízo contra o juízo», isto é,

<sup>46</sup> Em vez de *μου λαῶ*, o cod. S (prima lectio), Q-26-86, O (B) e outros códices menores e ainda alguns Padres (Eusébio, Jerónimo) têm *τοῦ λαοῦ* simplesmente e Qumrân junta além disso o pronome *μου*. Tudo isto são tentativas de conformar o texto com o original do TM e também de o actualizar (a primeira classe de códices) em relação com a diáspora do Egipto. Esta releitura de actualização já se fundamenta na leitura do alexandrino.

Deus derrama sobre eles um espírito de salvação (o primeiro *κρίσις* com sentido salvífico) contra o juízo punitivo do povo ímpio (o segundo *κρίσις*). Esta exegese confirma-se se tivermos em consideração a forma antitética como o alexandrino, ordinariamente, desenvolve o seu pensamento. Neste caso, o segundo conceito de *κρίσις* concordaria com *ἐπὶ θλίψειν* dos vv. 10 e 13. 2) A interpretação com sentido «plenior» ou sentido de gradação. Então a tradução seria: «e serão deixados com um espírito de juízo pleno». 3) Interpretando segundo o original do TM: «com um espírito de juízo no tribunal». Serão deixados com um espírito de justiça social para bem julgarem nos tribunais.

O conceito do «resto» encontra-se depois nos vv. 26 e 28s. O TM refere-se às partes da agricultura dadas pelo mesmo Deus aos homens. Os LXX, no v. 26 falam da segunda pessoa e aplicam o sentido metafórico do TM a uma situação pessoal. Não é Deus quem ensina o homem, mas é este quem recebe a lição. Não é Deus que fala, mas são os homens que respondem a Deus. No TM, a teologia é teocêntrica, ao passo que os LXX exprimem-se de modo antropocêntrico, mas trata-se dum antropocentrismo salvífico, purificador, porque se refere ao «resto». O «resto» recebe o castigo, mas com uma finalidade de purificação, porque logo se afirma que o juízo provém de Deus (*κρίματι θεοῦ*) e que frutificará em alegria (*καὶ εὐφρανθήσῃ*). O verbo *παιδέω*, de si, já sublinha esta ideia de castigo salvífico<sup>47</sup>.

A teologia dos LXX explicita-se ainda mais no v. 28. O TM fala do «trigo» que não deve ser demasiado calcado (na debulha) a fim de não ser triturado. É um modo realista, simples e prático do TM expor as artes da agricultura. E toda esta arte de seleccionar o trigo provém de Deus (v. 29). Os LXX aplicam a metáfora, como fizeram no v. 26, ao «resto» do povo: «a minha ira não será contra o povo eternamente, nem a voz da minha ira vos castigará jamais». Deus fala na primeira pessoa, acentuando a voz de intimidade entre si mesmo e este «resto» que é purificado na prova. O verbo *ὀργίζω* e o conceito *πικρία* concordam com *κρίμα θεοῦ* (v. 26) e a deliberação divina de os salvar (último estíquio do v. 29) concorda com *εὐφραίνω* do v. 26.

Em conclusão, os LXX visam a «salvação divina do resto» de Israel depois da prova e da purificação. Semelhante «resto» provã-

<sup>47</sup> Cf. BERTRAM, *Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel*, in *Imago Dei*, 1932, pp. 35-51.

velmente tem afinidades com a diáspora do Egipto (v. 5s). O que parece confirmar-se se atendemos ao oráculo punitivo contra os dirigentes, profetas e conselheiros do povo, quer de Efraim (vv. 1-4), quer de Judá (v. 7ss; cf. a palavra «Jerusalém» no v. 15) <sup>48</sup>.

4. Is 4,2. TM:

«Naquele dia, o gérmen de Jahweh  
 tornar-se-á em honra e glória,  
 e o fruto da terra  
 tornar-se-á em magnificência e ornamento  
 para os supértistes de Israel».

O «resto» aqui mencionado, atendendo ao paralelismo com o v. 3 refere-se ao «resto» do povo antes do exílio. Naquele dia, após a purificação, a terra frutificará sob a «benção divina». Parece ser este o sentido de קֶרֶם (gérmen), atendendo ao paralelismo com «o fruto da terra» do nosso versículo. O sentido messiânico não parece poder comprovar-se. Diz respeito à «benção divina» sobre a terra depois do juízo divino sobre os eleitos <sup>49</sup>.

A nossa perícopa enquadra com o tempo histórico, mas o género literário é aberto ao tempo messiânico e escatológico <sup>50</sup>. A perícopa pertence ao género literário das epifanias divinas com o seu fundamento remoto em Ex. 3. No seu oráculo, o profeta fala de Israel infiel, mas o seu ideal está em ser uma obra divina, à semelhança duma nova criação. A realidade concreta, no tempo do profeta, é bem diferente, porque reina a infidelidade e o pecado. Por isso, Isaías coloca a sua esperança no futuro ideal, unindo o tempo presente

<sup>48</sup> Em Is 29,18-19, os pobres (πτωχοί), cegos e oprimidos serão salvos. Ao contrário será com o povo (eleito) que se julga sábio e prudente (v. 14) e que aconselham os pactos humanos (v. 15; cf. 30,1ss), porque todos estes perecerão. Estes pobres e oprimidos são salvos por Deus (διὰ κυρίου, v. 19) e cheios de alegria, isto é, serão cumulados pela possessão divina. A alegria relaciona-se de facto com o tempo que virá depois da redenção e significa a realização deste mesmo tempo. O texto não fala dos pobres como sendo o «resto», mas o contexto e a teologia levam-nos a essa equação.

<sup>49</sup> Com MARTI, DUHM, BUDDE, GRAY, H. SCHMIDT, PROCKSCH, FISCHER, ZIEGLER, FOHRER, PENNA.

<sup>50</sup> GAROFALO, *La Nozione di Resto d'Israele*, o. c. p. 90 refere o conceito de «gérmen» ao Messias. O mesmo na *Bible de Jérusalem*: «le mot choisi ici désigne ou bien le Messie Jer 23,5; 33,15; Zac 3,8; 6,8) ou bien «le petit reste» comparé à un arbre repoussant sur le sol de Palestine». Mas estes autores não observam a lei do paralelismo. Nem os textos comparativos apresentados pela BJ são de valor porque o sentido neles expresso é diferente, pois trata-se do rei davídico, príncipe da salvação (Messias). Com sentido messiânico já nos aparece o *Targum*. Sobre as várias opiniões acerca deste texto, cf. J. BUDA, *Semach Jahwe*, in *Biblica* 20 (1939) 10-26.

ao tempo futuro. Mas este futuro não é extra-histórico<sup>51</sup>. O profeta fala, misturando, segundo a mentalidade judaica, o tempo histórico com o tempo messiânico-escatológico<sup>52</sup>.

Os LXX traduzem: «Naquele dia, Deus refulgirá no (seu) conselho com glória sobre a terra, para exaltar e glorificar o resto de Israel» ((τῆ δὲ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπιλάμψει ὁ θεὸς ἐν βουλήῃ μετὰ δόξης ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ ὑψῶσαι καὶ δοξάσαι τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰσραήλ).

A forma verbal ἐπιλάμψει traduz o original פָּצַץ, tendo o nome divino por objecto. No original do TM é a única vez que tal acontece. Nos outros lugares rege ou o «gérmen de David» (Jer 23,5; 33,15) ou o «gérmen do Senhor», isto é, o Servo do Senhor (Zac 3,8). Em todos estes lugares o conceito «gérmen» tem sentido messiânico. Os LXX traduzem com ἐπιλάμψει porque talvez tivessem relido פָּצַץ por פָּצַץ («canduit, albus fuit»; no *sir. sach*: «caluit ferbuit» e no *aram.* aparece igualmente com sentido de «splenduit»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Cf. PAX, E., *Epiphaneia. Ein Religionsgeschichtlichen Beitrag zur Biblischen Theologie*. München, 1955, p. 103: «Besonders charakteristisch ist bei ihr die enge Verbindung der einzelnen Zeitstufen, indem Gegenwart, irdische Zukunftshoffnung und Endzeit unmittelbar ineinander übergehen, obwohl sie an sich Gegensätze sind, da die einen im Flusse der Geschichte stehen, während das andere sich von der Geschichte löst und eine absolute Form annimmt».

<sup>52</sup> Cf. PAX, E., *o. c.*, p. 103 e FROST, S. B., *Eschatology and Myth*, in VT 2 (1952) 70ss. O tempo de semelhantes riquezas naturais depende da vida moral do povo, isto é, da observância das leis divinas. Semelhante teologia aparece especialmente no deuteronomista (Cf. Det 7,12ss e Ex 23,25ss. Cf. NORTH, ATD V, p. 156). É esta a teologia do Sl 72 em que a tradição judaica e cristã vê a figura do Messias (cf. Is 9,5; 11,1-5; Zac 9,9ss). O tempo de semelhante salvação representa uma nova criação a exemplo da criação do mundo: um novo paraíso em que os homens e os animais vivem conjuntamente (cf Is 11,6ss), com toda a felicidade (Ez 24,27), em que haverá abundância ilimitada dos frutos da terra (cf a nossa pericopa e ainda Is 30,23; Jer 31, 31,12; Mi 4,2; Det 8,7-15; 28,11-14; Lev 26,14ss; 28,22ss; Mal 3,7-12). A felicidade pessoal depende das bênçãos divinas, tal como as riquezas dos campos, dos rebanhos, etc. Por outro lado, a bênção divina depende da observância da lei. As acções dos homens exercem a sua virtude sobre a própria natureza (Ex 7,1-12; Am 4,6ss; Jer 14,1-8; Joel 1,1ss, etc.). Devemos compreender o tempo do após-exílio a fim de compreendermos melhor a teologia do mesmo. De facto o exílio teve os seus frutos: 1) a religião passou a receber um carácter mais individualista; não é já uma relação apenas nacional mas pessoal. 2) Os profetas são meditados e estudados «a pari» com a lei; por isso é que o exílio aparece agora aos judeus como sendo o fruto dos pecados pessoais e nacionais anunciados pelos profetas. 3) O universalismo religioso começa a ganhar raízes (cf o Deutero-Isaías). 4) A ideia sobre o «ideal do deserto» é intensificada (cf E. TESTA; *Il Deserto come Ideale*, in *Liber Antrinus*, VII (1956-57) 5-52. O êxodo do Egipto é tipo deste novo êxodo ainda mais admirável, durante o qual o deserto florescerá e aparecerá qual outro paraíso recriado. Assim como no paraíso abundavam as águas, a terra fértil, as riquezas dos frutos da terra, igualmente agora durante o percurso do êxodo e depois no novo reino de Sião. Cf. J. GUILLET, *Le thème de la marche au désert dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, in RScR 36 (1949) 160-181, de VAUX, *La Genèse* in BJ, p. 15. CAZELES, H., *Le Deutéronome*, in BJ, p. 13ss, 16 e 17.

<sup>53</sup> OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus)*. Vol. II *Text and Notes*. Cambridge, 1906, retém que o alexandrino teria lido «surely» פָּצַץ (cf. Lam 4,7 em que os LXX traduzem a mesma palavra por ἔλαμψεν).

A palavra βουλή, do original צְבִי, não é tradução nem releitura, porque dos dez termos hebraicos que são traduzidos por βουλή, nenhum se pode confundir filologicamente com צְבִי. A locução μετά δόξης é uma releitura do original יְלֻכְבוֹד. Deveria ser και ἐν δόξῃ<sup>54</sup>. Também o original וְפָרִי fica sem tradução. E a preposição ἐπί é usada naturalmente unindo μετά δόξης com τῆς γῆς<sup>55</sup>. A palavra גִּאֲוִן («celsitudo, maicestas, gloriosus») nunca se usa com forma verbal. Mas a passagem era fácil atendendo à forma verbal גָּאָה («altus, elevatus est, sublimis, excelsus est»). O mesmo se diga da passagem do original וְלִתְפֹאֲרֵת, do verbo פָּאָר («gloria affecit») para a forma verbal δόξάζω.

Como se vê, o tradutor alexandrino não traduz apenas glossando, mas relendo, de maneira livre, embora com consciência, o original do TM. Nesta releitura, o contexto e a teologia diferem fundamentalmente.

A versão alexandrina tem uma ótima unidade literária e teológica, com dois estíquios muito bem divididos. Deus é o sujeito que glorifica o «resto» de Israel. O acento recai precisamente no facto desta glorificação com dois infinitivos τοῦ ὑψῶσαι e δοξάσαι. A teologia dos LXX difere fundamentalmente da do TM, porque deixa de falar na causa secundária, o fruto da terra, tudo transferindo e substituindo pela causa primária, Deus. Deus aparece na sua teofania rodeado de luz. Esta teofania tem por fim exaltar e glorificar o «resto», redimindo-o e santificando-o em primeiro lugar (vv. 3-4). O contexto da estrofe, com o seu climax no v. 5 é messiânico, de maneira que a φῶς e a δόξα do v. 2 relacionam-se com a redenção final. Esta conclusão confirma-se com o exame dos conceitos motivos: ἐπι-λάμπω, βουλή, δόξα e ὑψόω.

O conceito βουλή, quando tem a Deus por sujeito relaciona-se ordinariamente com o «conselho divino» a favor do «resto» ou dos «pobres». Assim, por ex. em Is 25,2,7, onde Deus se propõe remir os πτώχοι (25,2), os ἀδικούμενοί (25,3,4) e os καταλειφθέντες (24,14) num

<sup>54</sup> Assim como no v. 2, também em vv. 3-5 os LXX relêm o TM com o fim de exaltar o «resto» de Israel.

<sup>55</sup> OTTLEY, *o. c.*, retém que o alexandrino «probably read פָּרִי as פָּנִי preceded by a preposition, «on the face of...», o que me parece de difícil aceitação.

contexto messiânico<sup>56</sup>. O facto de Deus entrar em «conselho» com o fim de exaltar o «resto» une a perícopa de Is 4,2 com os cc. 24-27 onde os LXX dissertam sobre a soberba do povo ímpio e a humildade do povo fiel: o βουλή divino contra o βουλή humano. Porque o homens se aconselham contra os justos, aconselha-se também Deus a favor dos mesmos. O «resto» de Is 4,2 relaciona-se directamente com δίκαιος em Is 3,10. Também o βουλή de Is 4,2 se encontra em contexto teofânico, tendo o «resto» por objectivo, o que não aparece no original hebraico. Sem dúvida que o tradutor age por motivos teológicos e conscientemente.

Nesta teologia entra também o verbo ἐπιλάμπω. Aparece apenas duas vezes em todo o A. T., no livro da Sabedoria 5,6 e no nosso texto. Não tem, portanto, correspondente hebraico.

Em Sab. 5,6 lemos: καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἐπέλαμψεν ἡμῖν. Esta perícopa tem a sua importância para a compreensão da teologia do tradutor grego de Isaías. É que o tempo da tradução de Isaías e o da composição da Sabedoria não difere muito.

O contexto do c. 5 da Sabedoria incide precisamente na diferença entre duas classes do povo de Israel: os ímpios que estimavam como loucura os caminhos dos justos, mofando e impropriando-os (v. 4), desconhecedores da lei do Senhor, manifestando-se soberbos e ricos (vv. 7-8), e os justos, chamados «filhos de Deus» e «santos» (v. 5; cf. Sab 2,13,18), que viverão para sempre (v. 15), recebendo das mãos de Deus a coroa de glória (v. 16), protegidos pelo Senhor (v. 16). Enquanto que, por ex., o «resto», na nossa perícopa isaiana é purificado pelo espírito do Senhor, na Sabedoria, os ímpios são punidos pelo mesmo espírito (v. 13) e a sua vida é computada como uma nulidade (vv. 9-13). Também na Sabedoria, os justos, em paralelismo antitético com o v. 8, são pobres e humildes (cf. Sab 2,10).

Em Sab 5,6, os justos viverão para sempre (v. 15) e receberão a coroa de glória das mãos do Senhor (v. 16). Desta maneira, o verbo ἐπιλάμπω, regendo o conceito φῶς, relaciona-se directamente com a «salvação» e «redenção»<sup>57</sup>. O verbo ἐπιλάμπω relaciona-se com

<sup>56</sup> Cf. Is 27,13, que é o climax dos cc. 24-27 em que o «resto» (a diáspora) adorará a Jahwe depois da redenção final no monte santo, em Jerusalém.

<sup>57</sup> A expressão «luz de justiça» não indica apenas a «luz», ou seja, a virtude moral que confere a «justiça», em relação apenas ao povo, mas acentua igualmente a «nuance» de «salvação» ou de «redenção» porque é a própria pessoa de Deus que confere a salvação. Temos um paralelismo sinónimo mas em forma antitética no v. 2b: καὶ ἐκστῆσονται ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας. Assim como no v. 2b, contra toda a expectativa do povo ímpio, é o povo justo que recebe a redenção e a salvação, assim também no v. 6 o povo ímpio vê-se fora dessa salvação.

a pessoa divina que justifica (salva) os justos e piedosos. O que se confirma com o estíquio seguinte, em paralelismo sinónimo contra os ímpios: *καὶ ὁ ἥλιος οὐκ ἀνέτειλεν ἡμῖν*, «e o sol (da redenção) não nasceu para nós». O verbo *ἀνατέλλω*, com o conceito de «sol» por objecto relaciona-se também com a pessoa divina. Com sentido messiânico aparece por ex. em Num 24,17: «nascerá a estrela de Jacob»; em Mal 3,20, *καὶ ἀναταλεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος δικαιοσύνης*. Nesta última perícopa, o sol da justiça e da salvação surgirá aos judeus tementes a Deus. É, portanto, Deus quem justifica e redime. Mal. 3,20 relaciona-se directamente com Sab 5,6 e dizem a mesma coisa, segundo a lei do paralelismo: *δικαιοσύνης φῶς* (Sabedoria) e *δικαιοσύνης ἥλιος* (Malaquias), *ἐπιλάμπω* (Sabedoria) e *ἀνατέλλω* (Malaquias).

Com o verbo *ἀνατέλλω* e com sentido messiânico concorda o conceito *ἀνατολή*, designando o nome do próprio Messias em Jer 23,5<sup>58</sup>. O conceito messiânico *ἀνατολή* de Jer 23,5 relaciona-se com o conceito *ρίζα*, igualmente messiânico em Is 11,1<sup>59</sup>. E se os LXX, em Is 4,2 não traduzem **רִמָּצ** por *ρίζα* ou por *ἀνατολή* deve-se provavelmente ao facto de o original hebraico, na mente do tradutor, não ter um sentido messiânico. O sentido messiânico de Jer (LXX) 23,5 sobressai ainda mais no v. 6 porque *ἀνατολή* é seguido do nome divino *κύριος*<sup>60</sup>. O mesmo em Zac 3,8<sup>61</sup> e Zac 6,12<sup>62</sup>. O TM, nestes dois últimos textos usa **רִמָּצ**. Os LXX usam *ἀνατολή* e não *ρίζα* porque o sentido original é idêntico, ou seja, o movimento de «nascer», mas *ἀνατολή* é mais espiritual porque relacionado directamente com o sentido de *φῶς*<sup>63</sup>. Assim

Esta salvação, em relação aos fiéis, apresenta-se depois no v. 5 onde os justos são contados «entre os filhos de Deus» e recebem a «herança dos santos».

<sup>58</sup> Os LXX dizem: *Ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος, καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δικαίαν, καὶ βασιλεύσει βασιλεὺς καὶ συνήσει καὶ ποιήσει κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς*. O TM diz **רִמָּצ**. Os LXX lêem provavelmente **רִמָּצ** («radius, splendor») segundo o siríaco. O targum acentua também o sentido messiânico com o termo **רִמָּצ**. Devemos notar também os verbos que se encontram no futuro escatológico-messiânico: *ἀναστήσω* (igual a *ἀνατέλλω* em Sab 5,6), *συνήσει*, *σωθήσεται* (v.6), *κατασκηνώσει* *πεποιθῶς* (v. 6).

<sup>59</sup> Como em Jeremias também em Is 11,1 encontramos formas verbais no futuro messiânico: *ἐξελεύσεται* (cf. também Mal 3,20), *ἀναβήσεται*, *ἀναπαύσεται*.

<sup>60</sup> O TM diz: **יְהוָה הַיָּשׁוּר**. Os LXX traduzem por *κύριος Ἰωσεδεκ*. Sym traduz por «a nossa justiça» e Jerónimo cristianiza o texto ao falar de «dominum justum nostrum».

<sup>61</sup> *διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἄγω τὸν δούλον μου Ἀνατολὴν* (cf. no v. 9: *ἰδοὺ ἐγὼ ὀρούσω βῆθρον*).

<sup>62</sup> *Ἰδοὺ ἄνθρωπος, Ἀνατολή ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ, καὶ οἰκοδομήσει τὸν οἶκον κυρίου*. Cf. SCHLER, H. in TWNT I, 354s.

<sup>63</sup> A equação («copulação») entre estas duas imagens é coisa antiga. Aparece sobretudo nos textos dos 12 Patriarcas, seja referindo-se à luz, seja referindo-se à raiz (cf. *Juda* 24,1-2 e *Levi* 18,3. Cf. JACOBI, *Anatoli ex ypsocis*, in ZNW(1921)205-214. Cf. Apoc. 22,16; Heb 7,14,

se compreende porque é que os LXX, em Is 4,2 traduzem o original **קמץ** pelo verbo *ἐπιλάμπω*. Na mente do tradutor, este verbo tinha necessariamente ressonâncias messiânicas<sup>64</sup> de redenção para com o «resto» de Israel<sup>65</sup>.

Em conclusão, o verbo *ἐπιλάμπω*, que aparece apenas em Is 4,2 e na Sab 4,6, conjuntamente com o verbo *ἀνατέλλω* e com o substantivo *ἀνατολή*, usa-se com sentido salvífico e messiânico<sup>66</sup>.

Como *ἐπιλάμπω*, também a raiz *λάμπω* se usa com sentido messiânico de redenção em Tob 13,13 no Cod. S: *φῶς λαμπρὸν λάμψει εἰς πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς· ἔθνη πολλὰ μακρόθεν (ἦξαι σοι) καὶ κάτοικοι πάντων τῶν ἐσχάτων τῆς γῆς πρὸς τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον σου*. Os códices BA diferem muito do S porque não falam do conceito *φῶς*. No Cod. S, o termo *φῶς* é conceito messiânico se conferirmos com Is 9,1; 49,6; 60,1<sup>67</sup>. O verbo *λάμπω*, regendo o conceito *φῶς* lembra o verbo *ἀνατέλλω* em Sal 97,11 e *φῶς λαμπρὸν* depende de Is 9,1 *φῶς μέγα*, ou vice-versa. Se atendermos ao genitivo determinativo de lugar e conferirmos com Is 60,8-11; 11,10; 49,1-6; 52,10; 33,13; 45,23; 52,10; 48, 20; 62,11 podemos concluir que aquelas «muitas gentes» se referem provavelmente à diáspora e que vêm agora a Jerusalém, libertas e redimidas<sup>68</sup>. Nesta redenção inclui-se a acção daquela *φῶς λαμπρὸν*. A «lux» tem, portanto, um sentido

<sup>64</sup> Cf. *τῆ δὲ ἡμέρᾳ* em Is 4,2 e Jer 23,5 *ἡμέραι ἔρχονται*.

<sup>65</sup> O NT pode-nos iluminar se repararmos na teologia lucana. Luc 1,78: *ἐν οἷς ἐπισκέπεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους*. Sem dúvida, Lucas depende da teologia do nosso alexandrino. O termo *ἀνατολή*, neste versículo lucano, não se refere a um movimento exterior de direcção, mas a um movimento de sentido espiritual e messiânico, designando a própria pessoa do Messias. Este pensamento acentua-se mais ainda com a expressão *ἐξ ὕψους* (cf. a tradução alexandrina em Sl 102,20; 144,7; Lam 1,13; Ecli 16,17 e no NT Luc 24,49) e com a forma verbal *ἐπιφᾶναι* no v. 79. Na mente lucana, o Messias aparece como o sol (Ecli 26,15) ou como a aurora «ex alto», isto é, que desce do céu (do próprio Pai) para iluminar os que se sentam nas trevas e na sombra da morte (v. 79; cf. Mat 4,16; Is 9,2; 58,8). O verbo *ἀνατέλλω* no Sl 72,7; Ez 29,21 e sobretudo no Sl 97,11, conjuntamente com a palavra *φῶς* mostra a ideia que se trata duma luz salvífica e que está pela própria salvação messiânica. O conceito *ἀνατολή* em Mat 2,1,2,9 obedece à mesma teologia messiânica. Em Luc 2,9 o verbo *λάμπω* precedido da preposição ou do prefixo *περι* manifesta-nos também um sentido messiânico: o anjo do Senhor aparece aos pastores, *καὶ δόξα κυρίου περιέλαυψεν αὐτούς*. O conceito teológico *δόξα*, neste caso, encontra-se em paralelismo com *χαρὰν μεγάλην* (v. 10) e com *Σωτήρ* (v. 11). A *δόξα* substitui a própria pessoa do Messias. Indica, portanto, a própria salvação messiânica que desce do céu à terra. Também em Luc 2,32: *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ* o conceito *φῶς* é messiânico, conjuntamente com o paralelismo de *δόξα* (cf. Is 42,6; 49,6; 46,13) e *σωτήριον* (v. 30). Lucas cita voluntariamente Isaías na sua tradução alexandrina dizendo *σωτήριον*, em forma neutra. O conceito *δόξα* com o significado de realização messiânica nos tempos escatológicos apresenta-se em Lucas na cena da Transfiguração (9,32), encontrando-se o conceito *δόξα* no centro de toda a narração.

<sup>66</sup> Cf. TESTA, E. *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani*. Gerusalemme, 1762, p. 287.

<sup>67</sup> Alguns autores como A. MILLER, A. CLAMER, J. BONSRVEN, A. VACCARI e R. PAUTREL retêm que S, embora mais longo está mais conforme com o original hebraico perdido. Cf. BJ «in loco».

<sup>68</sup> Cf. Is 8,9ss; 10,5ss; 30,28ss; 49,1ss.

dinâmico-salvífico. No v. 15 diz-se, depois, expressamente, que os «filhos dos justos se congregarão e exultarão para sempre no Senhor»<sup>69</sup>.

5. Is 65,8. Em 65,1, os LXX chamam ao povo de ἔθνη (no TM יְהוּדָיִם). O povo é designado com o pronome possessivo na terceira pessoa do singular ou do plural<sup>70</sup>. Nos vv. 1-6 é o próprio Deus que faz uma «diatribe» contra os pecados do povo, sobretudo contra a idolatria. No v. 8, todavia, passa a falar do «resto bendito» e «fiel» entre o povo e que não será destruído: «Assim diz o Senhor: "Ὁν τρόπον εὐρεθήσεται ὁ ῥῶξ ἐν τῷ βότρυι καὶ ἐροῦσι Μὴ λυμήνην αὐτὸν ὅτι εὐλογία ἐστὶν ἐν αὐτῷ οὕτως ποιήσω ἕνεκεν τοῦ δουλεύοντός μοι, τοῦτου ἕνεκεν οὐ μὴ ἀπολέσω πάντας.

Este versículo tem a sua importância, ilustrando-nos sempre mais sobre o pensar do alexandrino acerca do «resto».

A palavra ὁ ῥῶξ significa o grão da uva («acinus»), indicando o autor por esta metáfora que, embora toda a vinha seja estéril e os ramos das uvas estejam inutilizados, bastam todavia alguns pequenos sarmentos (cf. 17,6; Jer 24,1ss; 29,17) com boa grainha para que haja continuidade na vinha. O TM usa o termo שִׁירֵי־יַיִן, que significa «vinho novo» e «mosto». Os LXX preferem o sentido de «semente».

A expressão ὅτι εὐλογία ἐστὶν ἐν αὐτῷ indica que, embora ὁ ῥῶξ seja uma semente pequena, contém em si uma bênção divina que, necessariamente, há-de frutificar no futuro<sup>71</sup>.

Para a expressão ἕνεκεν τοῦ δουλεύοντός μοι, o TM tem לְמַעַן עֲבַדְיָ. Alguns MSS, com a Vetus Latina lêem no plural

<sup>69</sup> A alusão messiânica encontra-se também em Tob 13,13 (S), na expressão καὶ ὄνομα «τῆς ἐκλεκτῆς» εἰς τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος. O v. 17 também se me afigura de grande importância: ἀμακρίως ἔσομαι, ἃν γένηται τὸ «κατάλειμμα» τοῦ σπέρματός μου ἰδεῖν τὴν «δόξαν» σου καὶ ἐξομολογήσασθαι τῷ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ. O conceito δόξα (cf. Ag 2,9; Is 62,1-2; Ba 5,1) neste caso está pela redenção futura messiânica, razão porque o «resto» entre o povo é um «resto» pequeno. Confrontemos ainda com Sab 5,6 na versão do cod. S que usa o verbo ἐπιλάμπω e Is 4,2 no cod. A e ainda Is 9,2. O termo λάμπας em Is 62,1 e em paralelismo sinónimo com φῶς, δικαιοσύνη e σωτήριον assume igualmente uma «nuance» messiânica em relação à própria Jerusalém messiânica (cf. δόξα no mesmo versículo).

<sup>70</sup> Vers. 5: Πῦρ καίεται ἐν αὐτῷ... τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν» v. 6)... τῶν πατέρων αὐτῶν (v.7)... τὰ ἔργα αὐτῶν» εἰς τὸν κόλπον αὐτῶν» (v. 7).

<sup>71</sup> O conceito de *bênção* é de grande importância em todo o AT mesmo relacionado com a progénie humana. Tudo depende do facto da bênção divina, quer provenha directamente de Deus, quer através da bênção dos mesmos patriarcas. Trata-se dum conceito salvífico e religioso. No caso presente aplica-se ao «resto» e isto indica-nos que o «resto» (Is 1,9 6,13; 7,3; 10,21, etc.; 51,1ss; 57,13; 66,5s), embora pequeno, contém em si a *bênção* divina que operará o milagre da nova progénie. É um pequeno fermento metido em massa humana. PENNA traduz בְּרַכָּה כִּי por «é uma benediziona» e a BJ da mesma maneira: «car c'est une bénédiction». Esta tradução não atende à teologia da bênção divina «in semine» porque o próprio «semen» é uma bênção para o futuro. Quer PENNA como a BJ falam de maneira estática ao passo que o conceito de *bênção* é sempre dinâmico.

עֲבָרֵי. O grego não diz: «por causa do meu servo», que é uma fórmula esteriotipada, mas deseja accentuar com distiçãõ aqueles que agora servem a Deus: «por causa daquele (ou daqueles) que me servem», usando, por isso mesmo, a forma de participio.

No v. 9 explica mais ainda a natureza do «resto» e a sua futura felicidade: «E farei sair de Jacob e de Iudá uma raça (σπέρμα) que herdará a minha montanha santa e os meus eleitos e os meus servos herdá-la-ão, e habitarão nela». Ao contrário do hebraico, o grego accentua duma maneira especial o conceito de «monte santo», isto é, Sião, que será herdado e habitado pelo novo «semen», ou seja, os eleitos e os servos. O TM não se refere ao monte santo porque fala no plural: «E farei sair de Jacob a raça («semen») e de Judá o herdeiro dos meus montes; e os meus eleitos hão-de herdá-la (terra) e os meus servos habitarão ali»<sup>72</sup>. Nos LXX é o resto que herdará e habitará no Sião messiânico depois da libertação. Esta doutrina ainda se realça mais nos versículos seguintes. No v. 15, por exemplo, o povo ímpio perde o seu nome e os servos do Senhor serão chamados por *um nome novo*. O TM diz apenas «com um outro nome»<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> O TM tem o pronome no feminino: «hereditabunt eam». Cf. KÖNIG, *Syntax*, 436b. Na tradução dos LXX trata-se do «resto» que Sião messiânico herdará depois da libertação definitiva. Isto mais se deduz dos versículos seguintes. No v. 15 o povo ímpio deixará o seu nome e os servos do Senhor serão chamados com um *nome novo* e abençoados sobre a terra. O TM diz apenas: «com um outro nome».

<sup>73</sup> E se o «nome novo e abençoado» deste «resto» sobre a terra é já de si uma bênção, isso indica que Deus os abençoa a todos eles. Semelhante bênção faz lembrar a bênção de Jacob, isto é, indica que se trata dum novo pacto e duma nova ordem. É o novo Israel da plenitude dos tempos. O facto do nosso alexandrino usar a palavra *καίνος* como adjectivo adjunto ao conceito «nome» deve-se ao v. 17 onde encontramos o conceito do novo céu e da nova terra. Assim como no v. 15a e 15b temos dois tempos e dois estados, isto é, o pretérito acerca do povo ímpio e o futuro, com a sua plenitude, acerca do povo fiel e justo (o resto), igualmente agora no v. 17 encontrámo-nos perante dois tempos e dois estados, o velho e o novo. Este novo estado (aliança) entre Deus e o povo será totalmente diferente do antigo porque na cidade do Senhor (ἐν αὐτῇ, de modo velado, e que falta no TM, e depois de maneira aberta com o próprio nome no v. 18b) só haverá alegria e gozo. De novo os conceitos *εὐφροσύνη* e *ἀγαλλίαμα* (bis) demonstram tratar-se da realização messiânica, da felicidade que consiste na possessão divina e de maneira muito mais accentuada do que no TM (notemos por exemplo que o TM no v. 17a emprega a forma verbal). No v. 19 e de forma climática diz-se que é o próprio Deus a alegrar-se e a gozar sobre Jerusalém e seu povo. Assim se comprova como *εὐφροσύνη* significa a «alegria interior», fruto da possessão divina.

Ainda sobre o conceito de «resto» é também significativo o passo de Mi 4,8. Segundo a tradução alexandrina, o reino da Babilónia passará a Israel e o novo reino será implantado semelhante ao primeiro (o de David). O TM diz apenas: «a ti vai chegar a soberania antiga, a realza à filha de Jerusalém». Os LXX introduzem o vocábulo «Babilónia» por causa do v. 10: «irás até Babilónia, de lá o Senhor, teu Deus, livrar-te-á e de lá redimir-te-á da mão dos teus inimigos». Este novo reino de Israel será formado pelo «resto», pelos abandonados e maltratados, segundo o contexto de Mi 4,6s. E são humilhados precisamente pelos chefes do povo. Note-se que em Mi 2,9 enquanto o TM diz נְשִׁי, «mulheres», expulsas de suas casas pelos sedutores, os LXX referem-se aos chefes do povo (ἡγούμενοι λαοῦ μου) que serão lançados fora das suas casas luxuosas.

*Conclusões Gerais:* 1. Enquanto que o TM fala dos restos das árvores, ou do resto do povo, de modo generalizado, sem sentido religioso, os LXX, ao contrário, falam do «resto» do povo com «entido religioso, como a classe fiel e piedosa no meio do povo. Por vezes as metáforas do original acerca das realidades quotidianas da vida do homem (por ex. a agricultura) são aplicadas pelos LXX com sentido pessoal e com relação ao «resto» de Israel.

2. Este «resto» aparece como sendo uma classe «pobre» e «pequena» (cf. Is 24,6b).

3. Quando o original hebraico fala do «resto», como classe específica e com sentido religioso, o grego, por sua vez, tende a superexaltar esta mesma classe.

4. Há textos, pelos quais se pode demonstrar, com mais ou menos probabilidade que o «resto» se relaciona com a «diáspora» sobretudo do Egipto e que peregrinará jubilosamente para Sião depois da redenção.

5. Este «resto» sofre as injustiças da classe ímpia do povo. Todavia semelhantes injustiças e perseguições são vistas à luz da fé, como provindo das mãos de Deus com um fim de purificação, santificação e de futura felicidade messiânica.

### Aplicações a Isaías 7,14

1. Is 7,3. Os LXX ao nome *Aasub* juntam *καὶ ὁ καταλαφθεῖς*, que não é uma tradução pura e simples do hebraico, mas implica também uma categoria teológica, segundo o estudo exegético feito a Is 4,2; 10,17-19; 11,10; 28,6; 65,8. Não interessa apenas o estudo filológico ou semântico da palavra, mas a sua inserção nos contextos dos respectivos capítulos. O *she'ar jashúb* de 10, 20-21 não é um apelido, mas um povo. Em 7,3 todo este substrato de ordem religiosa e histórica se pode fazer pressentir.

2. Is 7,4. Os LXX adicionam ao TM: «quando, na verdade, a ira do meu furor aparecer, de novo curarei». Os LXX têm em vista a realidade da purificação do novo povo (Resto) bem clara em Is 10, 17-19,21; 28,26-28. Este «resto» já existe «hic et nunc» nos LXX. No TM será uma realidade nova em tempos futuros, após o castigo purificador. Em Is 10,25, segundo o TM, Deus castiga a Assíria; segundo os LXX, Deus castiga e purifica o povo. O advérbio *πάλιν* não se refere aos «dois tições fumegantes», mas ao novo povo.

Por isso é que em 7,25 os LXX introduzem um elemento novo, positivo e salvífico no contexto negativo de castigo divino narrado pelo original hebraico: «a colina virá a ser arada, e não haverá medo em entrar lá». A «sarça e o espinho» são «alimento da ovelha e pastagem do boi», mas com sentido totalmente diferente do original hebraico.

Este mesmo aspecto aparece em Is 8,7-8. No TM continuamos com um oráculo profético punitivo contra Israel. Nos LXX introduz-se a realização do exílio, i. é, a profecia «ex eventu»: «e levará (para fora) de Judá os homens que podem levantar a cabeça e todos aqueles que são aptos a cumprir qualquer coisa», se tivermos em conta outros textos sobre o exílio<sup>74</sup>. Os LXX referem-se ao exílio de 586 como realidade histórica já passada e já realizada, enquanto que o TM visa o que há-de vir, de modo impreciso e imperfeito. Mas os LXX terminam 8,8 com a expressão  $\mu\epsilon\theta' \eta\mu\omega\acute{\nu} \acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ : «Deus está connosco». Esta expressão não é apenas a tradução do nome «Emmanuel» do TM que aqui simboliza a terra de Judá, mas a afirmação de que Deus está com o tal resto de Israel, já castigado e purificado. Assim se explica também porque é que os LXX em 8,7 falam na segunda pessoa do plural: «contra vós», «vossos vales», «vossos muros» e em 8,8 diz: «Deus está connosco». Atendendo ao estudo que fizemos sobre o «resto» também podemos ver agora em 8,7,8 a distinção de duas classes no meio do povo.

3. *Is 7,5.* Os LXX falam do «mau conselho», interpretando o TM, em vez de o traduzirem literalmente. Esta interpretação só se compreende à luz da mentalidade que têm os LXX sobre o conceito βουλή (Is 4,2; 10,8,25; 28,14-15,17b-22). O novo povo não depende dos maus conselhos políticos, mas do poder de Deus, que há-de vir através da «compreensão» (συνῆτε) (v. 9b) das novas realidades. A fé dos LXX é menos teocêntrica que a fé no TM, pois relaciona-se com as realidades do povo de Deus ou deste «resto» fiel. A fé interessa na medida em que o novo povo tem uma razão de ser e não na medida em que parte de Deus como fonte e manancial.

#### 4. *Is 7,14 no TM.*

a) *O sinal.* No v. 11 o profeta diz ao rei que peça um sinal imediato<sup>75</sup>. Segundo este vers., o profeta propõe da parte de Jahwe um sinal favorável, testemunho da fidelidade de Jahwe para com

<sup>74</sup> Cf. Jer 39,9; 52,15,27ss; 2R 12,11ss; 2Crón 36,20.

<sup>75</sup> Sobre os «sinais» para confirmarem a fé cf Gén 15,7; Jui 6,36-40; 1R 13,1; Is 38,6.

Judá e para com a casa (dinastia) de David. O rei recusa e após semelhante recusa, lógico é que o sinal não seja de favor. Como tal pode não ser imediato. O tempo pode ser futuro. A própria análise literal nos leva a esta conclusão.

b) *O tempo.* Vamos comparar Is 7,14 com Is 8,7:

Is 7,14: «Por isso mesmo... eis que a 'almah está grávida e vai dar à luz (partic.) um filho e será chamado (weqatalti)».

Is 8,7: «Por isso mesmo, o Senhor fará subir (partic.) as águas... e subirá (weqatalti)... e irá (weqatalti)».

Em Is 8,7 não se trata duma situação presente, mas futura em relação a Judá. O mesmo em Is 7,14. A 'almah pode muito bem ser uma personagem futura<sup>76</sup>. Pelo contexto concluiríamos que se trata do futuro e não do presente: o Senhor dar-vos-á um sinal... a 'almah dará à luz<sup>77</sup>.

No TM é a 'almah quem chamará ao seu filho Emmanuel (וְקִרְאתִי; cf. Gén 16,11), embora alguns manuscritos empreguem a segunda pessoa masculina (וְקִרְאתֶּנּוּ), referindo-se a Acáz. No grego temos, realmente, a segunda pessoa (καλέσεις)<sup>78</sup>.

c) *O Emmanuel.* Trata-se dum nome de benevolência (cf. Gén 28,20; 31,5; Iui 6,12,13; Is 41,10; Zac 9,9). O nome não significa «Deus convosco» mas «Deus conosco». O profeta fala para a casa de David: «O Senhor dar-vos-á um sinal» (v. 14). Pelo contexto concluimos que há uma oposição entre Iahwe e o rei, entre o profeta e a casa de David: «Pede ao teu Deus» (v. 11)... «também ousais sê-lo ao meu Deus?» (v. 13). Pergunta-se, então: o Emmanuel, sinal favorável, atinge a casa infiel de Acáz, a nação infiel de Judá, ou não incluirá apenas o resto que regressará a Deus com o coração contrito (Is 10,20-21)? O profeta tem junto de si o seu filho she'ar jashub (v. 3), cujo nome simboliza ao mesmo tempo castigo (só um resto é que há-de voltar) e felicidade em tempo futuro. O v. 25 é tributário desse castigo e calamidade.

<sup>76</sup> O termo הרה é um adjectivo: «praegnans, grávida». Encontra-se sem artigo e, por isso, usa-se predicativamente. O verbo tem que ser suprido, e o tempo (presente ou futuro) é determinado pelo contexto. Se fosse o verbo הרה teríamos הרתה, perfeito qal, «grávida est» ou ainda melhor הרת, participio qal, para exprimir o futuro.

<sup>77</sup> As versões traduzem de facto pelo futuro: LXX, Aq., Sym., Teod., Syr., Vulg.

<sup>78</sup> O codex sinaítico usa a terceira pessoa καλέσει e há também alguns manuscritos com a segunda plural, καλέσετε. Neste último caso seria a casa de David quem poria o nome Mat 1,23 diz καλέσουσιν e Luc 1,31 καλέσεις. Semelhante diversidade mostra que o texto, na tradição escrita e oral, era bastante fluido.

Atendendo a Is 8,8 («sobre toda a tua terra, ó Emmanuel!»), o Emmanuel é mais do que um homem. Também é mais do que um rei porque nenhum rei chama à terra de Iudá a sua terra. Judá é terra de Jahwe (Is 14,25; Jer 2 7; 16,18; Joel 4,2; Os 9,3; Sl 10,16; 85,2). Neste caso, o immanuel está unido intimamente a Deus e personalisa a própria terra.

d) A *'almah*. Não vamos discutir aqui toda a problemática em volta desta questão. Apontaremos apenas alguns dados necessários para as nossas conclusões. O artigo antes do nome *'almah* indica geralmente uma pessoa determinada, ou à qual já se fez alusão (cf. Rut 1,2). Neste caso a *'almah* estaria presente com o profeta e este apontá-la-ia ao rei Acaz. Mas como se trata de oráculo profético, a sua presença física não seria necessária. Pode também tratar-se de pessoa conhecida apenas do profeta. Neste caso tanto pode ser um indivíduo como uma pessoa moral ou alguém colectivamente personificado (cf. Mi 5,1).

O artigo pode ainda determinar apenas a natureza da pessoa: tratar-se-ia duma *'almah*, isto é, duma jovem não desposada. Em Num 11,27, o artigo define a juventude do rapaz que se espanta do dom profético dos 80 anciãos: «foi um jovem quem correu...». Em Num 1,51, o artigo indica o estado da pessoa: «o leigo que se aproximar morrerá», isto é, *qualquer* leigo... (cf. Ex 19,12). Em Is 7,14 poderíamos traduzir: «qualquer *'almah* que está grávida...». O profeta anunciaria para o futuro um período de felicidade e de protecção. Nesta perspectiva, a mãe do Emmanuel é objecto de contemplação pela parte do profeta: «Eis ha *'almah*...», tal como em Is 42,1 acerca do servo: «Eis o meu servo...»

Nesta visão do actual TM, não me parece que o profeta vise a mulher de Acaz ou a sua própria mulher. Concordamos com J. BECKER que o estádio actual do TM não seja o do original do profeta do séc. VIII, se bem que as provas não sejam absolutas, mas apenas contextuais.

5. 7,14 nos LXX. Literalmente quase não há diferenças na tradução. Apenas encontramos o tempo καλέσεις na segunda pessoa, ao passo que o TM usa o verbo na terceira pessoa. Mas mesmo em relação ao TM, a tradição escrita não parece absolutamente segura. O profeta, como acentuámos, dirige-se não só ao rei em particular, mas à casa de David. Neste particular a expressão: «o próprio Senhor dar-vos-á um sinal» pode ter ressonâncias dife-

rentes nos LXX e no TM. Mas só o contexto próximo e geral é que nos apresenta uma realidade histórica e teológica um tanto diferente do TM.

Na visão hermenêutica de J. BECKER, referindo-se apenas ao actual TM, o Emmanuel é o resto santo, é o sinal duma multiplicação maravilhosa da comunidade que regressa do exílio. Nesta visão hermenêutica também Is 9,5 e 11,1 significam o nascimento do novo Israel. Em conclusão, para o redactor, o Emmanuel é a nova comunidade dos tempos do após-exílio. Por isso mesmo, a «crux intepretum» do v. 22 significa abundância e não carestia, porque se trata duma promessa de felicidade para os sobreviventes do exílio.

Já dissemos que não concordamos com a asserção de J. BECKER sobre a pessoa de Isaías como profeta de corte e sobre as suas afirmações àcerca das profecias messiânicas que só podem ter lugar em período de exílio e após-exílio. Concordamos, sim, com o facto das «releituras», pois é um dado universal em muitos livros do AT. Conciliar estas releituras posteriores com o estádio primitivo não é fácil. Querer, por exemplo, conciliar Is 7,22 com a nova interpretação dada ao Emmanuel é forçar o texto, porque há os vv. 23-25 em oposição. Posso afirmar que o redactor final não soube conciliar os dados primitivos com o seu pensamento ulterior, o que nos origina dificuldades no campo da exegese, mas não posso com duas penas tentar conciliar o inconciliável.

Mas o que não é conciliável no TM parece-nos claro nos LXX. A *παρθένος* é realmente o novo Israel, o resto santo, que se confunde com o próprio filho Emmanuel, o «Deus-connosco». Assim como a «filha de Sião» está pela cidade e pelo seu povo, também agora a «virgem» está pelo resto santo do novo povo de Deus<sup>79</sup>.

A «virgem» é uma realidade personificada e não uma pessoa individualizada. O nome de Emmanuel pôde muito bem relacionar-se com o «nome novo» de Is 65,15, com o «resto santo» que possui Deus consigo (8,10). Se a exegese histórica do original hebraico do séc. VIII já é diferente da do actual TM, do tempo do exílio ou após-exílio, a exegese histórica dos LXX dá um passo em

<sup>79</sup> O termo *Παρθένος* é mais do que simples virgindade física; cf. a nota 31. É-nos difícil estabelecer uma definição exacta. Por altura da tradução dos LXX, o conceito *'almah* teria entrado na tradição oral e teria sido enriquecido e espiritualizado, devido ao movimento messiânico com incidências bíblicas, acentuadas nos cc. 7-11. de Isaías. O conceito *παρθένος* deve ser relacionado com o factor tempo e não apenas ser estudado à luz da semântica ou da filologia. O estado de *παρθενία* é patente entre os essênios e no TN: Mat 19,12; 1 Cor 7,25-27; Apoc 14,1-4. Os LXX já são influenciados por esta corrente que começou pelo séc. III a.C. Cf. M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins*. Edinburgh, 1961, pp. 83-87.

frente e actualiza a do TM, apanhando as suas linhas gerais, se concordarmos com a exegese de J. BECKER, também nas suas linhas gerais. É natural que os LXX compreendessem a nova dimensão do texto actual (TM) e, por isso, incidissem nessa mesma perspectiva. Neste caso, nada mais fizeram que seguir a linha hermenêutica já traçada, alterando aqui e além o texto transmitido para acentuarem ainda mais o seu pensamento teológico sobre o «resto», «novo povo de Deus», configurado com o «Deus-connosco». Assim se compreende que transformem o v. 25, introduzindo um elemento novo, positivo, salvífico, como já foi acentuado e um elemento novo em 7,4 com *πάλιν ἰάσομαι*.

JOAQUIM CARREIRA DAS NEVES

## Summary

In his work, *Isaias, the Prophet and his Book* (coll. *Stuttgarter Bibel Studien* n.º 30, Stuttgart, 1968), Joachim Becker maintains that the Proto-Isaias, as it has come down to us in the Hebrew original, is a rereading of the text carried out in exilic and post-exilic times. Its actual message is different from that of the prophet's VIIIth. cent. original. The Author considers Isaias to have been a court prophet, similar, for example, to Nathan. The prophetic words of «judgement» and of national «perdition» are, therefore, the product of an *institutional* prophecy and of the prophetic *service* carried out at court. Thus Is. 9,5 would not originally have referred to a physical childbirth, nor to the fulfilment of Is. 7,14, but to the «birth of the king» in accordance with the oriental kingship ideology taken up by Yahwism.

Redactional work appears in certain themes and motifs, as for example, the people as object of God's graciousness returning to their land in a new Exodus; the instalment of Yahweh's kingship in Zion; the return from exile seen, in number and power, as a miraculous event. Yahweh's theocracy is clearly accentuated (Is. 24,23; 33,17.22; 52,7).

Having studied the text of Is. 7,14 in the light of its surrounding context (Is 4,2; 10,17-19; 11, 10; 28,6), we agree in general outline with J. Becker, but have many reservations to make on certain exegetical details. Mainly, we would like to underline the originality of the LXX translation in relation to our Hebrew text, for it represents a rereading and an interpretation in a very different historical and theological context. The «rest» theme is now the centre of attraction, for it is considered as being accomplished in the translator's own lifetime. It is a small and poor «rest», living in diaspora and suffering the injustices of the impious classe of its people. These injustices are regarded, in the light of faith, as coming from God's hand to purify it. In the LXX reading of Is. 7,14, the «virgin» is really the new Israel, the holy rest, not clearly distinguishable from her son, Emmanuel. Just as the «daughter of Zion» stands for the city and for its people, so now the «virgin» stands for the holy rest, the new people of God. The «virgin» is a personified reality and not an individual. The name, Emmanuel, can be related to the «new name» mentioned in Is. 65,15, and to the «holy rest» which has God with it (Is. 8,10). If the historical exegesis of the VIIIth. cent. Hebrew original is already different from that of the Masoretic Text of the exilic or post-exilic period, the historical exegesis of the LXX takes a further step forward and in turn actualizes the Masoretic Text taking up its general line of thought, that is, always supposing we agree in outline with J. Becker's exegesis. It is probable the LXX understood the new dimension of their contemporary text (MT) and, therefore, followed the same perspective. In that case no more was done than carry on the hermeneutical line already laid down, altering here and there the received text in order to underline further the theological concept of the «rest», «the new people of God», identified as «God-with-us». In this way it is understandable that Is. 7,25 and Is. 7,4 should have been altered by the introduction of new, positive, salvific elements.

JOAQUIM CARREIRA DAS NEVES