

Senaquerib na Palestina e a tradição bíblica.

Da grande derrota de Judá à maravilhosa salvação de Jerusalém

1. Introdução

Dos acontecimentos que constituem a história das relações entre o império assírio e os Estados hebraicos, de meados do séc. IX às últimas décadas do séc. VII a. C., a ruína do reino de Israel em 722 foi de longe o mais importante do ponto de vista histórico. No entanto, este acontecimento ocupa um lugar muito modesto na literatura bíblica se o compararmos ao episódio judaico da revolta de Ezequias e da consequente expedição punitiva de Senaquerib em 701, que são objecto, ou pelo menos pano de fundo, de um elevado número de textos de géneros literários e de épocas diferentes. Podem mencionar-se muitos textos do Proto-Isaías, Miq 1,10-15, 2 R 18-19 e paralelos em Is 36-37 e 2 Cr 32,1-13, Tb, Eclo e 1 e 2 Mc. Não há dúvida de que para a tradição bíblica a revolta de Ezequias e a expedição de Senaquerib são, de longe, o episódio mais marcante da história das relações hebraico-assírias. O desenlace da expedição de Senaquerib acabou por vir a ser considerado como uma das maiores libertações que Iavé concedeu ao seu povo.

Os textos bíblicos não são aliás os únicos testemunhos judaicos de que dispomos sobre esses acontecimentos. Há também os dados da arqueologia. Por exemplo, é provável que a rampa e a contra-rampa recentemente descobertas em Tell ed-Duweir tenham servido respectivamente ao exército de Senaquerib e aos defensores da cidade de Laquis em 701¹.

¹ D. USSISHKIN, «Excavations at Tel Lachish 1978-1983: Second Preliminary Report», *TA* 10 (1983), pp. 97-175, sobretudo pp. 137-146; *Id.*, «Defensive Judaean Counter-Ramp Found at Lachish in 1983 Season», *BAR* 10/2 (1984), pp. 66-73; *Id.*, «The Assyrian Attack on Lachish: The Evidence from the Southwest Corner of the Site», *EI* (Yigael Yadin Volume), 20 (1989), pp. 97-114 (hebraico, um resumo em inglês, pp. 197*-198*); I. EPH'AL, «The Assyrian Siege Ramp at Lachish: Military and Lexical Aspects», *TA* 10 (1984), pp. 60-70.

Embora não tenha a mesma importância para os Assírios, a campanha de Senaquerib na Palestina — a sua terceira expedição militar — está amplamente documentada nas inscrições cuneiformes, sobretudo nos anais desse rei, de que se conhecem várias edições². Pode mencionar-se também o baixo-relevo bem conhecido representando o cerco e a conquista de Laquis por Senaquerib³.

A campanha de Senaquerib na Palestina foi objecto de um elevadíssimo número de estudos desde há cerca de um século⁴. É inte-

² A primeira edição dos anais de Senaquerib que relata a sua terceira expedição é a do cilindro Rassam, escrito em Abril-Maio de 700 a. C., isto é, poucos meses depois dos acontecimentos. Segundo N. NA'AMAN, o cilindro Rassam, no que diz respeito à terceira expedição, resumiria um relato mais pormenorizado feito imediatamente após os acontecimentos e de que K 6205 + BM 82-3-23.131 seria um fragmento («Sennacherib's 'Letter to God' on his Campaign to Judah», *BASOR* 214 (1974), pp. 25-39; *Id.*, «Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the Imkl Stamps», *VT* 29 (1979), pp. 61-64). Seja como for, o relato da terceira expedição dado pelo cilindro Rassam tornou-se a versão oficial. As edições posteriores retomam-no, com variantes de somenos importância. A principal encontra-se na lista do tributo pago por Ezequias, que é menos pormenorizada do que no cilindro Rassam. Seguindo a prática habitual, citarei a edição do Prisma de Chicago (OIP). Pode encontrar-se um inventário das fontes assírias sobre o reinado de Senaquerib em D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib* (Oriental Institute Publications 2), Chicago, The University of Chicago Press, 1924; L. L. HONOR, *Sennacherib's Invasion of Palestine. A Critical Source Study* (Contribution to Oriental History and Philology 12), New York, 1926 (Reprinted, New York, AMS Press, 1966); R. BORGER, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum-1963, II, pp. 59-62; J. READE, «Sources for Sennacherib: The Prisms», *JCS* 27 (1975), pp. 189-196. M. GÖRG publicou recentemente dois fragmentos: «Ein Keilschriftfragment des Berichtes vom dritten Feldzug des Sanherib mit dem Namen des Hiskija», *BN* 24 (1984), pp. 16-17; *Id.*, «Ein weiteres Fragment der Palästina-Annalen Sanheribs aus Assur», *BN* 44 (1988), pp. 27-29; *Id.*, «Nachtrag zu den Annalenduplikaten Sanheribs aus Assur», *BN* 45 (1988), pp. 26-27.

³ O estudo completo mais recente é o de D. USSISHKIN, *The Conquest of Lachish by Sennacherib* (Tel Aviv University Publications, Institute of Archaeology 6), Tel Aviv, 1982.

⁴ À bibliografia indicada em F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne* (PIOL 34), Louvain-la-Neuve, 1986 = (EB NS 7), Paris, Gabalda, 1986, pp. 551-554, poderiam acrescentar-se os seguintes títulos: C. BEGG, «Sennacherib's Second Palestinian Campaign: An additional Indication», *JBL* 106 (1987), pp. 685-686; P. E. DION, «Sennacherib's Expedition to Palestine», *Église et Théologie* 20 (1989), pp. 5-25; DANNA NOLAN FEWELL, «Sennacherib's Defeat: Words at War in 2 Kings 18.13-19.37», *JSOT* 34 (1986), pp. 79-90; G. GALIL, «Sennacherib versus Hezekiah: A New Look at the Assyrian Campaign to the West in 701 BCE», *Zion* 53 (1988), pp. 1-12 (hebraico, resumo em inglês, p. 1); B. KAPLINSKY, «The Rabshakeh's Speech at the Conduit of the Upper Pool», *Beth Mikra* 103 (1984-1985), pp. 507-509 (hebraico); A. LAATO, «Hezekiah and the Assyrian Crisis in 701 B.C.», *SJOT* 2 (1987), pp. 46-68; R. LIWAK, «Die Rettung Jerusalems im Jahr 701 v. Chr. Zum Verhältnis und Verständnis historischer und theologischer Aussagen», *ZThK* 83 (1986), pp. 137-166; A. R. MILLARD, «Sennacherib's Attack on Hezekiah», *TB* 36 (1985), pp. 61-77; W. H. SHEA, «Sennacherib's Second Palestinian Campaign», *JBL* 104 (1985), pp. 401-418; *Id.*, «Sennacherib's Description of Lachish and of its Conquest», *AUSS* 26 (1988), pp. 171-180; K. A. D. SMELIK, «Distortion of Old Testament Prophecy. The Purpose of Isaiah XXXVI and XXXVII», *OTS* 24 (1986), pp. 70-93; H. TADMOR, «Sennacherib's Campaign to Judah: Historical and Historiographical Considerations», *Zion* 50 (1985), pp. 65-80 (hebraico, resumo em inglês, p. X); J. TREBOLLE BARRERA, «La expedición de Senaquerib contra Jerusalén. Reflexiones en torno a un libro recientes», *EstB* 45 (1987), pp. 7-22; A. VAN DER KOOIJ, «Das assyrische Heer vor den Mauern Jerusalems im Jahr 701 v. Chr.», *ZDPV* 102 (1986), pp. 93-109; G. W. VERA CHAMAZA, *Hizkijjahú rey de Judá. Interpretación y reconstrucción de las narraciones de Eze-*

ressante notar que esta questão parece ter chamado a atenção sobretudo dos meios anglo-saxónicos. Na longa lista de monografias que lhe foram consagradas os estudos em inglês ocupam, de longe, o primeiro lugar, seguindo-se-lhes os estudos em alemão.

A maioria destes estudos têm um objectivo imediatamente histórico. Apesar da riqueza e da variedade da documentação, tanto hebraica como assíria, ou talvez por causa desta riqueza e desta variedade, as actividades de Senaquerib na Palestina são um dos pontos da história do reino de Judá mais debatidos desde há cerca de um século. As discussões não se devem a um desacordo existente unicamente entre os documentos hebraicos e os documentos assírios. Na origem da controvérsia está, essencialmente, o facto de que 2 R 18,13-19,37 relata uma sequência de acontecimentos pouco verosímil e sem confirmação nos documentos assírios.

Recordo-lhes o mais brevemente possível o conteúdo desta longa passagem. No décimo quarto ano do rei Ezequias, Senaquerib invade o reino de Judá e apodera-se de todas as suas cidades fortificadas. Ezequias rende-se. O rei da Assíria impõe-lhe o pagamento de trezentos talentos de prata e de trinta talentos de ouro. Para poder pagar esta quantia, Ezequias tem não só que esvaziar os tesouros do templo e os tesouros do palácio, mas também arrancar o revestimento metálico das portas do templo (2 R 18,13-16). O assunto parece ficar assim arrumado. No entanto, os relatos que seguem em 2 R 18,17-19,37 contam longamente algumas peripécias verdadeiramente surpreendentes. O rei da Assíria envia de Laquis a Jerusalém o copeiro-mor (*rab-šāqéh*) com um forte contingente. O copeiro-mor tem por missão levar a cidade a render-se, como se Ezequias não se tivesse ainda rendido sem pôr quaisquer condições e não tivesse já pago indemnizações de guerra elevadíssimas. O copeiro-mor posta-se perto do aqueducto do reservatório superior, onde vêm encontrá-lo três funcionários superiores de Ezequias. Num primeiro discurso, transmitido aos representantes de Ezequias, o copeiro-mor sublinha a fraqueza militar do reino de Judá, a inutilidade da confiança no apoio egípcio e o logro que consiste em confiar em Iavé, cujos lugares de culto Ezequias destruiu. O próprio Iavé encarregou o rei da Assíria de destruir Judá.

Temendo o desânimo do povo que escutava do alto das muralhas o discurso em língua judaica, os delegados de Ezequias pedem ao copeiro-mor para falar em aramaico, língua incompreensível para o povo. Em vez de aceder a esse pedido, o copeiro-mor volta-se para o povo e exorta-o a não se deixar enganar por Ezequias. Aceitando-lhe com as vantagens que tem em render-se, o copeiro-mor intima o povo a fazê-lo. Numa última tirada, o copeiro-mor, em contradição com o que antes dissera, ataca o próprio Iavé: Este, tão impotente como os outros deuses cujos países os Assírios conquistaram, não poderá livrar Jerusalém do poder assírio.

Sem dar qualquer resposta, os embaixadores comunicam a Ezequias as palavras do copeiro-mor. Em atitude de penitência, o rei de Judá sobe ao templo e, ao mesmo tempo, envia uma delegação ao profeta Isaías pedindo-lhe que interceda junto a Iavé, com a esperança de que este castigue o rei da Assíria por causa da sua blasfémia. Como resposta, Isaías exorta Ezequias a não temer as ameaças do rei da Assíria e anuncia-lhe que, em consequência de um espírito que Iavé insuflará no rei da Assíria e de uma notícia que ouvirá, este regressará à sua terra, onde Iavé o fará perecer pela espada.

O copeiro-mor parte de Jerusalém — não se diz nada do contingente que o acompanhava — e vai para junto do rei da Assíria, que entretanto havia deixado Laquis para atacar Libna. Tendo ouvido dizer que Taraca, rei de Cuch, tinha partido em campanha contra ele, Senaquerib volta a enviar mensageiros, desta vez anónimos, a Ezequias. A mensagem, que está escrita em cartas, resume-se numa advertência ao rei de Judá para que não se deixe enganar pelo seu Deus. Como os deuses das nações, o Deus de Ezequias é incapaz de impedir o soberano assírio de se apoderar de Jerusalém.

Ezequias volta a subir ao templo, abre as cartas diante de Iavé, o único Deus de todos os reinos da terra e o criador dos céus e da terra, e dirige-lhe uma oração cheia de confiança.

Como resposta, Iavé transmite a Ezequias um novo oráculo, bastante longo, por intermédio do profeta Isaías. O rei da Assíria regressará pelo caminho por onde veio, sem entrar em Jerusalém nem sequer assediá-la, porque Iavé a protegerá por causa de si próprio e por causa do seu servo David.

Naquela mesma noite, o Anjo de Iavé extermina no acampamento assírio cento e oitenta e cinco mil homens. Senaquerib regressa

a Ninive, onde será assassinado pelos seus próprios filhos um dia em que se encontrava no templo do seu deus.

Não pretendo de modo algum passar revista a todas as hipóteses históricas, muito numerosas, que estes relatos suscitaram. Podem reduzir-se a três tipos. Há historiadores que vêem nas narrações de 2 R 18,13-19,37 um relato fiel da campanha de Senaquerib em 701, que teria tido várias fases e numerosas peripécias. Os partidários deste tipo de interpretação, que podemos taxar de conservadora, não têm em conta a crítica literária nem o facto de que o desenrolar dos acontecimentos que estes textos descrevem é pouco verosímil⁵.

Seguindo os passos de B. Stade⁶, a maioria dos estudiosos reconhece o carácter complexo de 2 R 18,13-19,37, onde distingue três narrativas diferentes.

Muitos historiadores pensam que os acontecimentos relatados nessas três narrações não podem ter ocorrido no decurso da mesma expedição, mas pertencem a duas expedições diferentes. Uma primeira expedição de Senaquerib em 701 teria tido um êxito total. Uma segunda, uns dez anos mais tarde, ter-se-ia saldado por um grande fracasso, se não por uma autêntica catástrofe. A hipótese das duas campanhas de Senaquerib na Palestina foi proposta por G. Rawlinson já em 1858. Umas três décadas mais tarde, H. Winckler defendeu-a de maneira independente. Esta hipótese tornou-se muito corrente sobretudo entre os orientistas de língua inglesa e tem actualmente os seus partidários⁷.

Finalmente, o outro grupo de estudiosos, actualmente o mais numeroso, vê em 2 R 18,13-19,37, não uma sequência de acontecimentos no quadro de uma só ou de duas expedições, mas três versões da expedição de 701. Para os defensores deste tipo de hipó-

⁵ Esta posição é actualmente defendida, por exemplo, pelo egiptólogo K. A. KITCHEN, «Late Egyptian Chronology and the Hebrew Monarchy. Critical Studies in Old Testament Mythology», I, *JANES* 5 1973, pp. 225-233; *Id.*, «Egypt, the Levant and Assyria in 701 BC», em M. GÖRG (ed.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner* (Aegypten und Altes Testament 5), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983, pp. 243-253.

⁶ B. STADE, «Anmerkungen zu 2 Kō. 15-21», *ZAW* 6 (1886), pp. 156-192, sobretudo pp. 172-183.

⁷ G. RAWLINSON, *The History of Herodotus*, I, London, 1858, pp. 477-478; H. WINCKLER, «Beiträge zur Quellenscheidung der Königsbücher», em H. WINCKLER, *Alttestamentliche Untersuchungen*, Leipzig, 1892, pp. 26-49. Entre os historiadores actuais assinalam-se J. BRIGHT, «Le problème des campagnes de Sennachérib. Un nouvel examen», em *La branche d'amandier. Hommage à W. Vischer*, Montpellier, 1960, pp. 20-31; *Id.*, *History of Israel*, Philadelphia, Westminster Press, 1981³, pp. 296-308 e W. S. SHEA, «Sennacherib's Second Palestinian Campaign», *JBL* 104 (1985), pp. 401-418.

tese, 2 R. 18,13-16 e os documentos assírios, fundamentalmente de acordo, fornecem a trama dos acontecimentos de 701⁸.

O debate histórico tem carecido frequentemente de fundamentos sérios por falta de um estudo rigoroso dos textos, sobretudo dos textos bíblicos. O artigo de William H. Shea publicado em 1985 é um bom exemplo recente da utilização não crítica dos textos bíblicos para fins de índole histórica. Sem levantar a mínima questão a esse respeito, William H. Shea pressupõe que os relatos de 2 R. 18,13-19,37 são uniformemente documentos históricos. Como os acontecimentos que eles relatam parecem dificilmente compatíveis, supõe que esses acontecimentos se situam em duas campanhas diferentes. Por conseguinte, postula uma segunda campanha de Senaquerib na Palestina da qual não há nenhuma atestação certa e, com uma grande erudição, apela para documentos de origem assíria, palestinese e egípcia, alguns dos quais nunca tinham sido mencionados no contexto deste debate⁹.

O interesse dos exegetas e orientistas pela questão que nos ocupa não esmorece. Nos últimos cinco anos foram-lhe consagradas mais de duas dezenas de estudos, com orientações e enfoques diversos, dos quais destacarei três livros: O livro póstumo do Padre E. Vogt publicado em 1986¹⁰, a tese que eu próprio publiquei em 1986 e defendi na Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve) nesse mesmo ano¹¹ e a tese que G.W. Vera Chamaza defendeu em Tübingen em 1986 e publicou em 1988¹². Contrariamente à tendência até há pouco dominante, estes livros, sobretudo os dois últimos, têm por objectivo principal uma crítica rigorosa do conjunto, ou de uma parte, dos textos bíblicos relativos a esta questão.

Nesta comunicação proponho-me isolar as diversas versões que a tradição bíblica deu do episódio de Senaquerib, realçar a especificidade de cada uma delas, assinalar as suas diferenças e mostrar as relações eventualmente existentes entre elas. Penso poder mostrar que a tradição bíblica passou de uma interpretação que tinha por hori-

⁸ Pode ver-se a apresentação deste tipo de hipótese em F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib*, pp. 131-134.

⁹ W. H. SHEA, «Sennacherib's Second Palestinian Campaign», *JBL* 104 (1985), pp. 401-418. A perspectiva de C. BEGG em relação ao texto bíblico é semelhante à de W. H. SHEA, para cuja hipótese pensa encontrar uma confirmação em 2 R. 19,18* («Sennacherib's Second Palestinian Campaign: An Additional Indication», *JBL*, 1987, pp. 685-686).

¹⁰ E. VOGT, *Der Aufstand Hiskias und die Belagerung Jerusalems 701 v. Chr.*

¹¹ F. J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine.*

¹² G. W. VERA CHAMAZA, *Hizkijahú rey de Judá.*

zonte o conjunto do país de Judá e reconhece nos acontecimentos uma grande derrota a uma interpretação que só se interessa por Jerusalém e vê nos acontecimentos um livramento desta cidade. Numa comunicação deste tipo, devendo ser necessariamente breve, não poderei justificar cada uma das posições assumidas¹³.

2. Testemunhas oculares e documentos oficiais

A. O profeta Isaías

a. *Isaías denuncia a estratégia de Judá e anuncia o seu fracasso*

É impossível saber em que medida a população de Judá aderiu à política seguida por Ezequias aquando da sua revolta anti-assíria entre 705 e 701. Isaías talvez não tenha sido o único adversário desta política, mas, a meu ver, ele é o único representante da oposição conhecido. As suas tomadas de posição parecem ter sido então particularmente frequentes, o período entre 705 e 701 sendo provavelmente o mais activo na carreira do profeta.

Contrariamente à opinião comum, penso que os oráculos de Isaías não revelam qualquer oposição à revolta em si mesma. Sem dúvida, um século mais tarde, Jeremias e Ezequiel condenarão sem apelo a revolta anti-babilónica e porão a submissão a Nabucodonosor como condição da salvação da cidade de Jerusalém e dos seus habitantes¹⁴. Nada de semelhante se encontra em Isaías.

Os textos relativos à crise siro-efraimita (Is 7-8) não contêm nenhuma referência explícita certa à aliança com a Assíria. No entanto, a mensagem que o profeta então proclamou e da qual nunca se desviará excluía o recurso à Assíria, essencialmente, pela mesma razão pela qual condenará mais tarde a aliança com o Egipto ou com qualquer outro Estado. A resposta do profeta ao tratado com a Assíria (2 R 16,7-9.10-18), por meio do qual Judá julgava afastar o perigo siro-efraimita, foi a ameaça da invasão assíria, mais grave do que a guerra que lhe faziam Israel e Damasco (Is 8,5-8^a). A Assíria recebe deste modo o encargo de punir Judá. Mas nada

¹³ Para isso, permito-me indicar o meu trabalho já citado.

¹⁴ Jr 21,9; 27-28; 38,2-3.17-23; 42,9-12; Ez 17,11-21.

indica que o profeta tenha acabado por aceitar o tratado com a Assíria e muito menos que tenha exortado à fidelidade a esse tratado. Para Isaías, a aliança com a Assíria continuava a ser condenável, tão condenável como a aliança com o Egipto ou com qualquer outro Estado.

Supor que o profeta exortava à neutralidade, como se faz habitualmente, é esquecer que, se a neutralidade teria sido possível entre 735 e 732, já não o era depois, nomeadamente entre 705 e 701, pois o reino de Judá se encontrava ligado à Assíria por um juramento de fidelidade desde a crise siro-efraimita. No período que nos ocupa, o reino de Judá só tinha a escolha entre a fidelidade ao juramento prestado à Assíria, isto é, a submissão, e a infidelidade, isto é, a revolta. A menor veleidade de neutralidade da parte de Judá seria necessariamente vista pela Assíria como uma infidelidade, isto é, uma revolta.

Em Is 30,15, o profeta indica de maneira particularmente incisiva aquilo em que consiste a bravura (*g^ebûrah*) que concederia a vitória a Judá:

«Com efeito, assim diz o Senhor Iavé, o Santo de Israel:
«Na inactividade¹⁵ e no repouso estará a vossa vitória¹⁶,
na tranquilidade e na calma estará a vossa valentia”,
mas vós não quereis».

A referência à ameaça siro-efraimita sendo pouco provável no contexto desta passagem, o inimigo sobre o qual tanto Isaías como Judá esperam a vitória deve ser a Assíria. Ora, a vitória sobre a Assíria implicava a rejeição da sua suserania, numa palavra, a revolta. Embora nenhum texto isaiano apele explicitamente a ela — os políticos de Jerusalém não precisavam de tal apelo — a revolta parece ter tido o aval do profeta.

Isaías opõe-se, sim, de maneira radical e irreductível, unicamente aos meios escolhidos para levar a revolta a bom termo. Ezequias e os seus conselheiros contam para isso com a força militar do Egipto, que era aliado de Judá¹⁷, com a força militar judaica e com o sistema

¹⁵ A respeito desta tradução de *bešubâh*, veja-se F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 171-174.

¹⁶ A respeito desta tradução de *tiwwalé'ân*, veja-se F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, p. 174, nota 207.

¹⁷ A revolta que rebentou após a morte de Sargão II (705 a. C.) estendia-se a uma grande parte do império. Cada qual via no carácter generalizado da revolta uma garantia de êxito. É, no entanto, difícil de saber se havia coordenação entre as diferentes regiões. Na Palestina e, provavelmente, na Fenícia, existe uma verdadeira coligação, preparada por nego-

defensivo da capital, que têm o cuidado de reforçar. Isaías condena absolutamente tal estratégia e anuncia o seu fracasso.

O profeta denuncia a aliança com o Egipto e condena a confiança que Judá punha na força militar egípcia, sobretudo na sua poderosa cavalaria e nos seus numerosos carros. São vários os textos de Isaías, datando provavelmente do período entre 705 e 701, que expressam esta condenação. Citarei apenas Is 30,1-5 e 31,1.3, passagens que me parecem particularmente representativas da posição do profeta. Em 30,1-5, texto que se poderia intitular «Ai! Os que trocam Iavé pelo Egipto», lemos o seguinte:

1. «Ai! Filhos que se revoltam — oráculo de Iavé — executando planos, mas não meus, fazendo uma efusão, mas não do meu espírito, de maneira a acumular pecado sobre pecado;
2. que se põem a caminho para descer ao Egipto, mas a minha boca, não a consultaram, para refugiar-se no refúgio do faraó, para abrigar-se à sombra do Egipto.
3. O refúgio do faraó tornar-se-á uma vergonha e o abrigo à sombra do Egipto uma confusão.
4. Ainda que os seus príncipes estejam em Soan e os seus mensageiros cheguem até Hanes,
5. todos ficarão desiludidos com um povo que não lhes será de nenhuma utilidade, de nenhuma ajuda, (nem utilidade), mas antes se tornará uma vergonha e até um opróbrio.»

A mesma coisa é expressa de maneira ainda mais incisiva em Is 31,1.3, passagem que intitularia «Ai! Os que preferem a fraqueza do Egipto à força de Iavé»:

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

ciações entre Judá e o Egipto e pela intervenção de Ezequias, pelo menos, no Estado filisteu de Ecron, cujo rei Padi, partidário da fidelidade à Assíria, esteve preso em Jerusalém (OIP, II 73-77; cf. também 2 R. 18,8). Ezequias não limitou provavelmente a sua acção à Palestina, mas coordenou também a revolta com o Caldeu Marduk-apaliddina II (Merodak-baladan; 2 R. 20,12-19), que era o chefe da frente sul, formada por uma coligação de Caldeus, Arameus, Babilónios e Elamitas.

3. Mas o Egipto é humano e não divino,
os seus cavalos são carne e não espírito.
Iavé estenderá a mão,
tropeçará o que ajuda e cairá o que é ajudado,
ambos juntos perecerão¹⁸.

Isaías condena também a confiança na força militar própria, sobretudo na cavalaria e nos carros, de cuja rapidez os políticos de Jerusalém esperavam a vitória. Is 30,15-17, texto já citado em parte, expressa, de maneira particularmente incisiva, a posição do profeta:

15. «Com efeito, assim diz o Senhor Iavé, o Santo de Israel:
«Na inactividade e no repouso estará a vossa vitória,
na tranquilidade e na calma estará a vossa valentia»,
mas vós não quereis!
16. Pois dizeis: «Não, correremos¹⁹ a cavalo!»
Pois bem, fugireis.
E (inda): "Montaremos cavalos velozes!"
Pois bem, velozes serão os vossos perseguidores.»

À inactividade e ao repouso que lhes dariam a vitória, à tranquilidade e à calma em que residiria a sua valentia, os políticos de Jerusalém preferem a rapidez da cavalaria. Pois bem, o profeta anuncia-lhes que a rapidez da cavalaria, longe de lhes dar a vitória, só lhes servirá para fugir mais velozmente em debandada.

A estratégia ofensiva, representada particularmente pela cavalaria e pelos carros, fornecidos pelo Egipto, era acompanhada de um reforço do sistema defensivo de Jerusalém. Para poder resistir a um cerco, restauram-se as muralhas e melhora-se o abastecimento de água à cidade. Em Is 22,8^b-11, o profeta denuncia esta estratégia defensiva, exactamente como a estratégia ofensiva e pela mesma razão:

- 8^b «Voltastes os olhos para o arsenal da Casa da Floresta e as cisternas²⁰ da cidade de David vistes que eram muitas; juntastes as águas da piscina inferior.
10. Contastes as casas de Jerusalém,
demolistes as casas para tornar a muralha inacessível.
11. Fizestes um depósito entre as duas muralhas
para as águas da antiga piscina.
Mas não voltastes os olhos para aquele que fez estas coisas,
e aquele que há muito as planeava, não o vistes.»

¹⁸ Cf. também Is 18,1-2.4 e 30,6-8.

¹⁹ Sobre esta tradução de *nānus*, pode ver-se F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 175-178.

²⁰ A respeito desta tradução do termo *bēqē'ēy*, veja-se F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 179-177.

Como noutros tempos e lugares, os preparativos para a guerra eram caros. Judá tinha que «pagar» até a ajuda egípcia (Is 30,6-8). Como de costume, quem pagava era o povo, que seria além disso a principal vítima da guerra. A estratégia de Judá não podia deixar de agravar as injustiças a expensas das camadas sociais economicamente mais fracas. De facto, Isaías associa estreitamente a estratégia e a injustiça na sua condenação. É o que acontece, por exemplo, em Is 28,14-18, de que citarei os vv. 15 e 17:

15. «Vós dizeis: «Firmámos uma aliança com a Morte, com o Xeol fizemos um pacto.
A torrente transbordante, quando passar, não nos atingirá,
pois fizemos da mentira o nosso refúgio
e na falsidade nos escondemos!»
17. «Farei do direito a régua
e da justiça o nível.
O granizo varrerá o refúgio da mentira
e o esconderijo, as águas o submergirão».

À mentira e à falsidade de que os dirigentes de Jerusalém fizeram o refúgio e o esconderijo se opõem, tanto literária como logicamente, a régua do direito e o nível da justiça, isto é, os padrões com que Iavé vai aferir a política de Judá. Dado que não corresponde às exigências do direito e da justiça, esta política, contrariamente à pretensão dos seus autores, não pode garantir a Judá a vitória e o bem-estar. Muito pelo contrário, só poderá atrair-lhes a inundação assíria²¹.

Nos oráculos de Isaías, *mšpt* e *sdq/sdqh*, assim como os termos que lhes são etimologicamente aparentados, referem-se normalmente à justiça no sentido óbvio e corrente do termo, isto é, à justiça social, que deve reger as relações entre os membros do povo. Tal deve ser também a acepção desses termos em Is 28,17. Por conseguinte, os termos *kzb* («mentira») e *šqr* («falsidade») do v. 15 (cf. v. 17^b), aos quais se opõem simetricamente os termos *mšpt* («direito») e *sdqh* («justiça») do v. 17, devem referir-se também à justiça social. Vários outros textos de Isaías, datando provavelmente do período entre 705 e 701, condenam ao mesmo tempo, como Is 28,14-18, a injustiça e a estratégia (cf. Is 28,7-13, sobretudo v. 12; 30,6-8 e 30,9-14, sobre-

²¹ Is 28,15^b.18 refere-se a Is 8,7-8*, onde a mesma imagem da torrente transbordante designa claramente a Assíria. Is 28,17^b tem em comum com Is 28,2 o granizo, outra imagem da Assíria; F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 206-208.

tudo v. 12). A denúncia das injustiças é um elemento da mensagem de Isaías entre 705 e 701 que passou geralmente despercebido. Sem dúvida, os exegetas reconhecem a importância da justiça social na pregação do profeta, mas reservam esse tema ao primeiro período da sua actividade (735-732 a. C.) e atribuem-no à influência de Amós sobre Isaías.

Isaías adverte que, longe de garantir a vitória, a estratégia adoptada pelos políticos de Jerusalém atrairá sobre Judá o infortúnio de que o próprio Iavé será o autor. Embora pareça muito poderoso, sobretudo graças à sua cavalaria e aos seus carros, o Egipto não poderá dar nenhuma ajuda a Judá. O Egipto é, sem dúvida, Rahab, mas condenado à inactividade (Is 30,6-8). O próprio Iavé lhe infligirá um destino semelhante ao de Judá (Is 31,3; cf Is 18,1-2.4). Por isso, a esperança no seu auxílio não pode ser senão uma fonte de confusão e de vergonha (30,1-5). Isaías diz a mesma coisa da confiança que os políticos de Jerusalém punham na força militar de Judá, particularmente, na cavalaria e no sistema defensivo da capital (30,15-17; 22,8^b-11).

Havia Hierosolimitanos que pensavam estar ao abrigo de qualquer infortúnio pelo facto de que Iavé estava presente no seu templo em Jerusalém. Isaías adere sem reservas à crença na presença de Iavé em Jerusalém (Is 8,18) e vê nesta presença uma fonte de protecção para a cidade. No entanto, Isaías rejeita absolutamente as consequências que alguns compatriotas seus tiravam dessa crença. Com efeito, declara que, longe de proteger automática e incondicionalmente a sua cidade, Iavé se tornará o seu inimigo e entrará pessoalmente em guerra com ela (cf Is 29,1-4; 31,4; cf também Is 32,9-14). Iavé servir-se-á, sem dúvida, para isso de Assur, o «bastão da sua cólera» (Is 28,12-14.15.17-18; cf. Is 10,5)²².

Isaías tinha, sem dúvida, uma visão muito lúcida da fraqueza militar tanto do Egipto como dos demais aliados e do desequilíbrio das forças em presença, nitidamente favorável à Assíria, o que lhe permitia prever o fracasso da estratégia judaica. No entanto, a estratégia proposta por Isaías, claramente expressa em 30,15, passagem citada já mais do que uma vez, é verdadeiramente surpreendente. Segundo o profeta, que diz transmitir as palavras do próprio Iavé,

²² Surpreende-me que J. ALBERTO SOGGIN (*Henoc*, 10, 1988, p. 396) me impute a opinião segundo a qual Isaías seria partidário da crença na inviolabilidade de Sião, pois consagra dezenas de páginas a dizer exactamente o contrário; F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, sobretudo pp. 224-235 e 291-327.

Judá obteria a vitória por meio da inatividade e do repouso, a sua valentia residiria na tranquilidade e na calma. Tal estratégia é precisamente a negação de qualquer estratégia.

De facto, Isaías funda a sua posição não em considerações de estratégia ou de *Realpolitik*, mas em considerações de ordem teológica. Para Isaías, Judá deve entregar-se inteiramente a Iavé, o único que pode conceder-lhe o bem-estar. Esta entrega absoluta a Iavé exclui totalmente a confiança em qualquer outra realidade. Por isso, Judá tem que abster-se dos meios humanos, a força militar dos aliados ou própria, pois esta tomaria o lugar que só Iavé pode ocupar. É o que Is 22,8^b-11; 30,1-5 e 31,1.3 dizem de maneira particularmente clara. Com efeito, esses textos estão estruturados pela oposição entre Iavé e uma realidade humana. Em Is 30,1-5 e 31,1.3, essa oposição é entre o Egipto e Iavé. Is 30,2-3 evoca a política de aliança com o Egipto com termos e imagens que se usam na oração para evocar o refúgio e o abrigo em Iavé (*l'wz bm'wz pr'h wl'hsut bsl msrym*). O profeta diz assim claramente que ao pôr a sua confiança no Egipto, Judá atribui a esta potência um papel que compete exclusivamente a Iavé e que só este pode desempenhar. Numa palavra, Judá põe o Egipto no lugar de Iavé²³. Is 31,3^a explica de maneira particularmente clara a oposição entre o Egipto e Iavé que estrutura o texto de Is 31,1.3: «O Egipto é humano e não divino, os seus cavalos são carne e não espírito». Por isso, ao apoiar-se na força militar do Egipto, Judá optou por esta potência com a exclusão de Iavé, preferiu a fraqueza humana à força divina²⁴. Is 22,8^b-11 formula uma oposição idêntica. Com efeito, esta passagem está enquadrada pelo par de verbos *hbyt-r'h* usados afirmativamente nos vv. 8^b-9 e negativamente no v. 11^b. Os Hierosolimitanos voltaram os olhos para o arsenal e viram as numerosas cisternas da cidade de David (vv. 8^b-9), mas não voltaram os olhos para Iavé nem o viram (v. 11^b). Por outras palavras, os Hierosolimitanos puseram a sua própria força militar no lugar de Iavé, que fica assim excluído do seu horizonte.

Vimos que Isaías associa a estratégia e a injustiça na mesma condenação. Esta associação poderia explicar-se pelo simples facto de que a estratégia assentava sobre injustiças ou, pelo menos, as agravava. No entanto, para Isaías, a injustiça e a estratégia encontram-se a um nível mais profundo. Com efeito, a injustiça dos dirigentes de

²³ F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 151-160.

²⁴ F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 160-165.

Jerusalém implica o repúdio da ordem social justa querida por Iavé ordem esta que eles substituem pela sua própria desordem, pretendendo, assim, usurpar a soberania que só pode pertencer a Iavé. Por isso, para Isaías, tanto a injustiça como o recurso à força militar são um atentado contra a soberania de Iavé e uma espécie de idolatria, que só pode conduzir à desgraça.

Numa palavra, Isaías empenhou-se a fundo no debate político entre 705 e 701, como já o fizera antes, mas adopta um ponto de vista e usa argumentos que são estranhos ao domínio da política. A sua incompreensão e a sua rejeição por parte da classe política de Jerusalém, pelo menos no que respeita à sua oposição ao recurso à força militar, parece inevitável. De facto, é sabido que Ezequias e os seus conselheiros, exactamente como Acaz, três décadas antes, não fizeram caso das advertências de Isaías.

b. Isaías chora amargamente pela terrível derrota de Judá e, ainda mais, pela impiedade de que Jerusalém deu então mostras

Os documentos contemporâneos, tanto assírios como hebraicos, são unânimes: A invasão de Senaquerib foi catastrófica para Judá. Segundo Isaías, testemunha profundamente empenhada dos acontecimentos, estes deram-lhe razão, pelo menos, na medida em que o profeta anunciava o fracasso da estratégia judaica. Como ele havia dito, a aliança com o Egipto, a rapidez dos cavaleiros e dos carros e o sistema defensivo de Jerusalém não livraram Judá de uma grande derrota. Segundo Is 1,4-8, o país foi duramente atingido, as cidades incendiadas e os campos devorados por estrangeiros. Só escapou Jerusalém qual cabana isolada numa vinha. A comparação de Is 1,7 a Is 6,11 parece até indicar que o profeta vê nos acontecimentos de 701 a devastação que Iavé punha como termo da sua missão.

Isaías não vê no facto de que os acontecimentos lhe deram razão nenhum motivo para vangloriar-se. Muito pelo contrário, o profeta lamenta-se (Is 1,4-8; 22,1-14). Is 1,4-8 é introduzido, como um bom número de oráculos de Isaías, de Amós e de Miqueias, pelo grito *hôy* («Ai!»), que fazia parte dos ritos fúnebres (1 R 13,30; Jr 22,18; 34,5; cf. também Am 5,16). Contrariamente ao que se passa na maior parte dos outros oráculos deste tipo, a conotação fúnebre primitiva é ainda perceptível em Is 1,4-8, passagem com traços elegíacos. O profeta lamenta a devastação de Judá e, sobretudo, o facto de que,

apesar desta devastação, o povo se obstina na sua rebeldia em relação a Iavé. Nessa obstinação reside, para Isaías, a extrema gravidade da situação. É o que diz Is 22,1-14 de maneira ainda mais clara e mais dramática. Judá e, sobretudo, os Hierosolimitanos não compreenderam, ou não quiseram compreender, o alcance dos acontecimentos. Não mudaram de atitude em relação à mensagem do profeta. Is 22,1-14 evoca as reacções respectivamente de Isaías e da população de Jerusalém. Estas reacções são tão contraditórias como haviam sido as respectivas posições em relação à estratégia judaica. Os Hierosolimitanos só vêem uma coisa: A sua cidade não foi destruída nem sequer tomada de assalto por Senaquerib. Apesar da magnitude do desastre, celebram ruidosamente o facto de que Jerusalém escapou (Is 22,1-2^a.13). Nos antípodas dos festejos da cidade, Isaías chora amargamente o destino de Jerusalém, recusando qualquer consolação (Is 22,4.12). A cidade teve mortos, ignominiosamente caídos. Os seus chefes fugiram e foram feitos prisioneiros ingloriamente (Is 22,2^b-3). A invasão de Senaquerib era um «dia de Iavé» (Is 22,5^a), isto é um dia em que Iavé deveria ter sido exaltado e todo o orgulho humano humilhado (Is 2,11-17). Em vez disso, os Hierosolimitanos fizeram desse dia uma estrondosa manifestação do seu orgulho. Em vez de se voltarem para Iavé, voltaram-se para o arsenal e para o sistema defensivo da cidade (Is 22,8^b-11). Em vez de se lamentar, como exigiam as circunstâncias, como pedia Iavé e fez Isaías (Is 22,2^b-4.12), festejaram ruidosamente a retirada do exército assírio (Is 22,1-2^a.13). Tal celebração, para Isaías, é não só absurda, pois não corresponde às circunstâncias da terrível derrota de Judá e mesmo de Jerusalém, mas até ímpia, pois está nos antípodas da lamentação que Iavé pedia. Jerusalém perdeu a última ocasião de salvação que lhe era oferecida. Em Is 6,9-10, Iavé diz a Isaías:

9. «Vai e diz a esse povo:
«Escutai bem, mas não entendais
Vede bem, mas não compreendais!»
10. Engorda o coração deste povo,
torna-o duro de ouvido,
pega-lhe os olhos,
não venha a ver com os olhos,
a ouvir com os ouvidos,
a entender com o coração,
de modo a converter-se e a ser curado».

Pois bem, o endurecimento do coração anunciado por este texto, para Isaías, tornou-se uma realidade aquando da expedição de Senaquerib. Por isso, Is 22,1-14 termina com a seguinte ameaça, que é terrível:

«Revelou-me ao ouvido Iavé dos Exércitos:
«Juro que não vos será expiada esta iniquidade até que morrais» —
cisse-o o Senhor Iavé dos Exércitos».

B. Miqueias lamenta-se pelo destino de várias cidades de Judá

Outra testemunha da invasão de Senaquerib é o profeta Miqueias de Morechet. Como para Isaías, para Miqueias, a expedição de Senaquerib foi um desastre sobre o qual se lamenta e exorta várias cidades a fazer o mesmo (Miq 1,10-15). A lamentação de Miqueias inspira-se da elegia de David sobre Saul e Jónatas (2 Sam 1,19-27). Com efeito, Miq 1,10-15 abre-se com a citação de 2 Sam 1,20^a: «Em Gat, não o anunciéis (...)» (Miq 1,10^a). Além disso, a elegia de Miqueias está estruturada por meio de uma oposição que também provém de 2 Sam 1,19-27 (cf. vv. 20 e 24). Em Miq 1,10-15, a oposição é entre Gat, cidade filisteia onde a desgraça de Judá não deve ser conhecida (v. 10), e onze cidades de Judá, convidadas a lamentar-se ou cujo infortúnio se evoca (vv. 10-15). No centro da lista das onze cidades está Jerusalém (v. 12). As outras cidades situam-se na Chefela, a Terra Baixa de Judá, que era a terra de Miqueias de Morechet. Miqueias expressa a lamentação sobre as cidades ou evoca o seu infortúnio mediante trocadilhos, aliterações e assonâncias com o nome de cada uma delas. Ao tomar como modelo a elegia de David sobre Saul e Jónatas, Miqueias sugere que o desastre é comparável ao de Guelboé (1 Sam 31). Como Isaías, Miqueias vê nisso a mão de Iavé (Miq 1,12^b), mas, contrariamente a Isaías, não diz por que razão Iavé tratou Judá tão severamente.

C. 2 R 18,13-16 (narração A) regista a grande derrota de Judá

A grande derrota infligida por Senaquerib a Judá está registada sobretudo em 2 R 18,13-16. Segundo este texto, Senaquerib apoderou-se de todas as cidades fortificadas de Judá. Ezequias capitulou e, para obter o fim da invasão, teve que dar os tesouros do templo e do palácio e até o revestimento metálico das portas do templo.

Com a maioria dos exegetas, vejo em 2 R 18,13-16 uma unidade literária independente, a que chamo narração A^{24a}. T. Vuk²⁵ parece-me ter mostrado que se trata de uma narrativa de invasão, um género literário de que há muitos exemplos nos livros dos Reis (1 R 14,25-28; 15,17-22; 2 R 12,18-19; 14,8-14; 15,18^p.19-20; 15,29-30; 16,5.7-9; 17,3-4.5-6; 23,29-30.33-35; 24,1-2^{a*}.10-17; 25,1-15.18-21), com um tema e com preocupações puramente políticas. O seu objectivo é informar-nos. Não pretende, no entanto, relatar pormenorizadamente o desenrolar de todos os acontecimentos da expedição do Senaquerib a Judá. Construído segundo um esquema invasão-libertação, 2 R 18,13-16 quer informar-nos precisamente sobre o preço que Ezequias teve que pagar pela retirada do exército assírio, assim como sobre a origem do dinheiro. Pensa-se que, na base desta narração, há uma ou duas notícias dos anais do reino de Judá, que são contemporâneos dos acontecimentos. Seja qual for a sua origem exacta, 2 R 18,13-16 contém um relato cujo valor histórico não suscita qualquer dúvida, tanto mais que a sua versão dos factos é confirmada pelo testemunho de Isaías e de Miqueias e concorda essencialmente com os relatos dados pelos escribas de Senaquerib. Com efeito, estes registam os três principais pontos de 2 R 18,13-16, a saber a conquista do país de Judá, a capitulação de Ezequias e o tributo. Há, no entanto, várias diferenças de pormenor. Os documentos de Senaquerib e 2 R 18,14 concordam no que respeita à quantidade de ouro paga por Ezequias, isto é, 30 talentos, mas discordam no que respeita à quantidade de prata, 300 talentos, segundo 2 R 18,14, 800, segundo os anais assírios. Além disso, os anais contam entre o tributo as tropas de elite, objectos preciosos variadíssimos²⁶, as filhas de Ezequias, mulheres do seu palácio, cantores e cantoras.

Tendo uma perspectiva mais vasta, o relatório assírio fornece mais informações que 2 R 18,13-16. As mais importantes são as relativas ao cerco de Jerusalém, ao número elevadíssimo de

^{24a} Embora reconheça que 2 R 18,13-17c.f.21.23-31.32b-37; 19,1-4.6^a-d.7-9b.36-37; 20,1-6^a.7.12-19b, encerra materiais de origem diversa, G.W. VERA CHAMAZA pensa que estes materiais foram fusionados e constituem uma verdadeira unidade que não se pode decompor por meio da crítica literária; *Hitzkijjahú rey de Judá*, sobretudo pp. 30-72 e 233-260.

²⁵ T. VUK, *Wiedererkaufte Freiheit. Der Feldzug Sanheribs gegen Juda nach dem Invasionsbericht 2 Kō 18, 13-16* (Tese do Athenaeum Antonianum. Facultas Hierosolymitana Theologiae Biblicae, 1979); publicação parcial, Jerusalém, Studium Biblicum Franciscanum, 1984.

²⁶ O cilindro Rassam dá uma lista de objectos preciosos mais longa do que a que se encontra nas edições posteriores dos anais.

200.151 prisioneiros²⁷, aos importantes despojos de guerra e à entrega de uma boa parte do território de Judá aos reis filisteus que haviam permanecido fiéis à Assíria: Mitinti de Asdod, Padi de Ecron e Cilbel de Gaza²⁸. Alguns destes últimos pontos talvez sejam confirmados por um ou outro dos restantes textos bíblicos relativos à expedição de Senaquerib.

3. Do destino particular de Jerusalém à sua maravilhosa salvação

A presença de uma importante força militar junto aos muros de Jerusalém é assinalada em 2 R 18,17 e talvez evocada em Is 22,5^b-8^a. Sabe-se, no entanto, que, contrariamente às outras cidades de Judá — e contrariamente à Samaria que o exército assírio havia destruído duas décadas antes — Jerusalém escapou não só à destruição mas até à tomada de assalto²⁹, sem dúvida porque Ezequias se rendeu a tempo.

Embora tenham o país por horizonte, os textos de Is 1,4-8 e Miq 1,10-15 assinalam este destino particular de Jerusalém (cf. Is 1,8 e Miq 1,12^b). Por seu turno, Is 22,1-14 interessa-se unicamente por esta cidade e informa-nos que os Hierosolimitanos viram no facto de ela ter sido poupada um livramento. Severamente condenada por Isaias, esta compreensão dos acontecimentos vai ter um grande sucesso e acabará por dominar completamente as tradições relativas à expedição e por modelar as versões que dela serão dadas. Nestas, a expedição de Senaquerib tornar-se-á, assim, antes de mais, a ocasião de um livramento de Jerusalém cada vez mais grandioso, ao qual corresponderá um revés assírio cada vez maior. A isto se ficará a dever a importância tão grande que a expedição de Senaquerib tomou na tradição bíblica.

²⁷ Sobre as discussões a esse respeito, pode ver-se F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, p. 115.

²⁸ A chamada inscrição do Touro IV menciona também Ascalon entre os beneficiários da distribuição do território de Judá; D. D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib*, p. 70, ll. 29-30.

²⁹ Os escribas assírios não dizem de Jerusalém *alme akšud* («cerquei e conquistei»), como dizem de três grupos de cidades conquistadas durante a terceira expedição de Senaquerib: Bet-Dagon, Jafa, Bene-Berac e Azor (OIP, II, 72), Eltequé e Timna (OIP, III, 7) e 46 cidades de Judá (OIP, III, 23).

Apesar do seu desacordo fundamental com Isaías, esta compreensão da expedição de Senaquerib nasceu em círculos que se abrigavam sob a autoridade deste profeta, como pode deduzir-se do papel que lhe atribuem.

4. **2 R 18, 17-19,9^b(wyšb).36-37 (narração (B1) — Iavé salvou Jerusalém por causa da inteira confiança que Ezequias e os Hierosolimitanos puseram nele**

Fora de Is 22,1-14, o testemunho mais antigo desta interpretação é, a meu ver, 2 R 18,17-19,9^b (*wyšb*).36-37, a que chamo narração B1. Vejo nesse texto com a maior parte dos exegetas uma unidade literária primitiva²⁹. O ponto de partida da narração é a tradição relativa à embaixada do copeiro-mor (*rab-šāqēh*) a Jerusalém. Esta tradição deve remontar aos acontecimentos. Embora não possa considerar-se 2 R 18,17-32^a como um relatório circunstanciado, não há razões para duvidar da realidade histórica da embaixada do copeiro-mor. Esta condiz bem com a prática assíria, que não desconhecia a guerra psicológica³⁰. No entanto, a narração B1 não deve ter aparecido antes de meados do século VII a. C.

Sem descurar completamente o conjunto de Judá, a narração centra a atenção em Jerusalém. Diz-nos que, como resposta à confiança (*bth*) que Ezequias e os Hierosolimitanos, exortados pelo seu rei, puseram em Iavé, este forçou Senaquerib a retirar-se, impe-

²⁹ E. WÜRTHWEIN pensa que a narração actual encerra duas tradições. Estas têm a mesma introdução (2 R 18,17) e a mesma conclusão (2 R 19,8.9^a.36^a.37), mas divergem a respeito dos destinatários dos discursos do copeiro-mor: O povo, segundo a tradição mais antiga (2 R 18,28-29.31a.b α .32^a. β .36^a α), Ezequias, segundo a mais recente (2 R 18,18-21.23.24). 2 R 18,26-27 são um elo entre as duas tradições. O resto é obra dos redactores deuteronomistas (2 R 18,22.25.32^b-35; 19,1-7); *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17-2. Kön. 25* (ATD 11,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, pp. 415-425. Partindo da comparação das variantes das diferentes testemunhas textuais, J. TREBOLLE BARRERA descobre indícios de dualidade na narração. Em 2 R 18,17/Is 36,2, discerne «(...) dos referencias topográficas, independientes en origen, incorporadas en dos frases paralelas.»; «La expedición de Senaquerib contra Jerusalén. Reflexiones en torno a un libro reciente», *EstB* 45 (1987), pp. 13-17. Segundo o mesmo autor, em 2 R 18,26 «parece confluir dos tradiciones: una más antigua, según la cual los representantes de Ezequías piden al emisario asirio que deje de hablar en alto, para que no oigan los del pueblo que están sobre la muralla, y otra más reciente, según la cual le piden que hable en arameo y no en hebreo, seguramente con el mismo propósito, pero sin referencia al escaño de la muralla»; *op. cit.*, p. 20.

³⁰ O melhor paralelo assírio conhecido de 2 R 18,17-32^a encontra-se numa carta descoberta em Nimrud (ND 2632) e que data do reinado de Tiglat-falazar III (747-727 a. C.); F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 407-409 e P. E. DION, «Sennacherib's Expedition to Palestine», *Église et Théologie* 20 (1988), pp. 13-14.

dindo-o assim de submeter Jerusalém. Há ótimas razões para pensar que o tema da confiança (*bth*) fazia já parte da tradição que serviu como ponto de partida à narração. Com efeito, esse tema é frequentíssimo nos documentos assírios que falam, como 2 R 18,17-32^a, da revolta de um vassalo contra a suserania assíria. Exactamente como 2 R 18,17-32^a, os documentos assírios dizem que se o vassalo ousou revoltar-se é porque, esquecendo os deuses assírios e o juramento prestado, pôs a sua confiança (*takálu*) em algo ou alguém: Em si mesmo ou na sua própria força, na força de um aliado, na situação geográfica das suas posições que julga inexpugnáveis. Pelo contrário, o rei da Assíria diz pôr a sua confiança exclusivamente nos deuses assírios, particularmente em Assur³¹. Talvez tenha até sido por causa do tema da confiança, no qual fazia questão, que o autor da narrativa B1 tomou a tradição relativa à embaixada do copeiro-mor como ponto de partida.

Seja como for, a narração é, essencialmente, a meu ver, uma interpretação do destino de Jerusalém em 701, à luz do axioma de Isaías: fora de Iavé não há salvação. Vendo no destino de Jerusalém a libertação do domínio assírio, o autor conclui que a cidade se entregou inteiramente a Iavé. A narração faz até dos acontecimentos uma ilustração da confiança absoluta em Iavé e uma prova da justeza desta exigência da mensagem de Isaías. Ezequias é o modelo perfeito e o promotor da confiança absoluta em Iavé, cujas exortações o povo escuta. Como resposta, Iavé arranca Jerusalém das garras da Assíria. Pelo contrário, o Assírio é o modelo do orgulho, que Iavé se encarregou de humilhar. Em contraste flagrante com o seu desprezo pelo Egipto, cuja fraqueza sublinha (2 R 18,21.24), Senaquerib cessa as operações mal ouve que Taraca, rei de Cuch, se tinha posto em campanha contra ele e regressa ao seu país sem conquistar Jerusalém (2 R 19,8-9^b[*wyšb*].36). Finalmente, morre em circunstâncias particularmente ignominiosas, assassinado pelos seus próprios filhos no templo do seu deus (2 R 19,37).

Esta narração permanece fundamentalmente fiel ao conteúdo da mensagem de Isaías. No entanto, a conformidade com esta mensagem que ele atribui a Jerusalém, como vimos, não corresponde de forma alguma ao que se passou em 701. O oráculo de salvação que põe na boca de Isaías (2 R 19,6-7) tão-pouco corresponde ao que foi a posição do profeta. Esta narração está provavelmente na

³¹ F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 410-412.

origem da tradição das relações harmoniosas entre Isaías e Ezequias, de que testemunham também os episódios da doença e da cura do rei de Judá (2 R. 20,1-11).

A imagem que esta narração dá de Ezequias opõe-se à imagem que Is 7-8, sobretudo Is 7,1-9, dá de Acaz. É tão positiva a imagem de Ezequias como é negativa a de Acaz. Vários indícios permitem concluir que existe uma oposição intencional entre B1 e Is 7-8, sobretudo Is 7,1-9³².

A narração evoca uma salvação de Jerusalém, mas de carácter modesto, para a qual Iavé se serve de agentes humanos: Senaquerib retira-se de Judá sem conquistar Jerusalém ao ouvir que Taraca, rei de Cuch, se tinha posto em campanha contra ele e é, finalmente, assassinado pelos próprios filhos.

Obra de círculos que se inspiram em Isaías, esta narração, na medida em que faz ressaltar a piedade e o êxito de Ezequias, não podia senão despertar a atenção dos deuteronomistas, interessados como estavam nesse rei por causa da sua reforma cultural. É por isso que ela foi integrada em 2 Reis, talvez já no tempo de Josias³³.

5. Jr 26,17-19 — Iavé salvou Jerusalém por causa da conversão de Ezequias e dos Hierosolimitanos

A tradição isaiana não é a única testemunha da atribuição do destino particular de Jerusalém em 701 à piedade de Ezequias e de todos os Hierosolimitanos. Jr 26,17-19 expressa a mesma ideia. Aos sacerdotes e aos profetas que declaram Jeremias réu de miorte por anunciar a ruína de Jerusalém e do seu templo, alguns anciãos opõem o caso de Miqueias de Morechet. Muito antes de Jeremas, Miqueias proferiu contra Jerusalém e o seu templo uma ameaça que não era menos grave:

«São será um campo lavrado,
Jerusalém um montão de ruínas
e a montanha do templo um lugar alto de floresta»
(Jr 26,18 citando Miq 3,12).

³² F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 437-438.

³³ Tal é, por exemplo, a opinião de I. W. PROVAN, *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History* (BZAW 172), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988, sobretudo pp. 133-143 e 153-155 e de M. A. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (OBO 92), Freiburg Schweiz, Universitätsverlag- Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, sobretudo pp. 220-226.

Ezequias e todo o povo não mataram por isso Miqueias. Muito pelo contrário, Ezequias temeu a Iavé e apaziguou-o, de modo que este se arrependeu da desgraça com que tinha ameaçado Jerusalém (Jr 26,19). O autor deste texto deve referir-se aos acontecimentos de 701. Note-se, no entanto, que Jr 26,17-19 vai muito além das indicações fornecidas por Miq 3,9-12. Com efeito, nenhum indício permite datar com precisão este oráculo, cujo objecto é denunciar a injustiça e a venalidade das classes dirigentes de Jerusalém: governantes, magistrados, sacerdotes e profetas. O oráculo não contém nenhuma alusão a Ezequias nem aos acontecimentos internacionais. Tão-pouco informa sobre a reacção dos destinatários. Jr 26,17-19 é, de facto, uma interpretação de Miq 3,9-12 à luz do destino de Jerusalém em 701. Se a cidade não foi então destruída em conformidade com o anúncio de Miqueias, isso deve-se ao facto de que, graças à conversão de Ezequias e do povo, precisamente como resposta ao anúncio profético, Iavé se arrependeu e renunciou a executar a sua ameaça. Jr 26,17-19 e B1 têm, por conseguinte, em comum a convicção de que Jerusalém deve à piedade do seu rei e dos seus habitantes o facto de não ter sido destruída por Senaquerib. Mas, ao passo que B1 põe o livramento de Jerusalém em relação com Isaías e o atribui à confiança de Ezequias e dos demais habitantes da cidade, Jr 26,17-19 põe-na em relação com Miqueias e talvez o atribua à reforma cultural de Ezequias (2 R 18,4).

Jr 26,17-19 conterà uma reflexão própria ao seu autor ou representará uma tradição segundo a qual Miqueias desempenhava um papel comparável ao que as narrações de 2 R 18,17-19,37 atribuem a Isaías? Se alguma vez existiu, tal tradição foi suplantada e completamente eclipsada pela tradição que põe o livramento de Jerusalém em relação com Isaías.

6. Iavé salva Jerusalém por ser a sua cidade

Leio ainda, com a maior parte dos exegetas, uma alusão aos acontecimentos de 701 numa série de textos do Proto-Isaías, nomeadamente em Is 8,8^b-10; 17,12-14; 29,5-8; 30,27-33; 31,5.8-9. Estes textos anunciam a intervenção de Iavé para proteger Jerusalém e desbaratar a Assíria ou uma horda de povos que se lançam ao assalto da cidade. Contrariamente à opinião corrente, estes textos, a meu ver, não são obra de Isaías, mas uma releitura dos oráculos do profeta.

Para esta releitura, como para B1 e Jr 26,17-19, Jerusalém foi salva em 701. Contrariamente a B1 e a Jr 26,17-19, a releitura não atribui qualquer papel à cidade. Iavé salva-a única e exclusivamente por causa da relação especial que tem com ela. Os acontecimentos de 701 tornam-se assim a confirmação da crença na inviolabilidade de Sião e uma espécie de modelo daquilo com que Jerusalém poderá contar por parte de Iavé cada vez que estiver ameaçada ou em perigo. Embora apoiada no passado, a releitura está voltada para o futuro. Para os seus autores, os acontecimentos de 701 são antes de mais a garantia da ruína da Assíria. Anunciada por Isaías (Is 10,5-15* e 14,24-25^a), esta ruína ainda está para vir. Por isso, os autores da releitura, estimulados pela sua compreensão dos acontecimentos de 701, reiteram este anúncio. Para isso voltam contra Assur várias das ameaças que Isaías dirigia a Judá (cf. Is 8,8^b-10 comparado a 8,5-8^a; 29,5-8 comparado a 29,1-4 e 31,5.8-9 comparado a 31,1.3.4). Além dos temas tomados de Isaías, lançam mãos de outros, nomeadamente o motivo do assalto dos povos contra a cidade de Deus (Is 8,8^b-10; 17,12-14; 29,5-8) e tradições relativas à Páscoa (Is 30,29 e 31,5) e à travessia do Mar (Is 17,12-14). Os autores da releitura anunciam a libertação de Jerusalém do poder assírio à imagem dos acontecimentos do Êxodo. O texto mais claro a esse respeito é Is 31,5. Nessa passagem, a intervenção de Iavé é expressa por dois pares de termos em paralelismo sinonímico: *gnwn whsyl psh whmlyt* («defendendo, livrará; protegendo, fará escapar»). Com uma aceção semelhante à que tem em Is 31,5, o verbo *pśah* só é usado mais três vezes na Bíblia, em Ex 12,13.23.27, onde designa a acção de Iavé a favor dos primogénitos dos Hebreus no Egipto³⁴. O autor de Is 31,5 quer dizer deste modo que a intervenção salvífica de Iavé a favor de Jerusalém será uma espécie de repetição da intervenção de Iavé a favor dos primogénitos dos Hebreus no Egipto³⁵. Em Is 17,12-

³⁴ Como em Is 31,5, os verbos *hmlyt* e *psh* estão associados em Ex 12,27. Existe outra série de textos onde *psh*, sob forma verbal e, sobretudo, sob a forma nominal *pissé^ah* tem a aceção de «coxear, coxo». Por isso, discute-se se há em hebraico um só radical *psh* com dois campos semânticos ou se a cada campo semântico corresponde um radical diferente. Vejam-se por exemplo, E. OTTO, *pśah-pśah*, em H.-J. FABRY e H. RINGGREN (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1989, col. 659-682 e R. E. CLEMENTS, *pisséah*, *Ibidem*, col. 683-688.

³⁵ Alguns exegetas pensam que *pśoah*, em Is 31,5, é um verbo denominativo, formado a partir do substantivo *pśah*, que significa «celebrando uma Páscoa» e se refere explicitamente à celebração litúrgica dos acontecimentos do Êxodo; vejam-se, por exemplo, W. RIEDEL, «Miscellen», *ZAW* 20 (1900), p. 323; J. SCHEINER, *Sion — Jerusalem Jahwes Königstz* (StANT 7), München, Kösel Verlag, 1963, pp. 70-71; E. OLÁVARRI, «La celebración de la Pascua y Acimos en la legislación del Antiguo Testamento», *EstB* 31 (1972), pp. 28-29 (pp. 17-41).

-14, a releitura serve-se, a meu ver, da travessia do Mar dos Juncos, o outro principal episódio das tradições do Êxodo, para anunciar a intervenção de Iavé, assimilando também, por conseguinte, a salvação de Jerusalém do poder assírio à salvação dos Hebreus do poder egípcio. Is 17,12-14 evoca uma horda de povos contra a qual Iavé vai intervir. Esta horda de povos toma as feições do Caos primordial. Do mesmo modo, a intervenção de Iavé e as suas consequências são expressas por meio de termos e de imagens usados para evocar tanto a vitória de Iavé sobre o Caos primordial aquando da criação como a sua vitória sobre o Mar dos Juncos aquando do Êxodo, esta última tendo sido, de facto, assimilada à primeira (cf. Êx 15,1-9; Is 44,27; 51,9-10; Hab 3,8; Sal 74,9-14; 77,17-21). Iavé ameaçará (*wyḡr*) a horda dos povos como ameaçou (*ḡrh-wyḡr*) o Caos e o Mar dos Juncos³⁶. A horda dos povos fugirá (*wyḡns*) como fugiram (*ynwswn/wyḡns/tnws*) as águas do Caos e as águas do Mar dos Juncos³⁷. Como a travessia do Mar dos Juncos, a libertação da horda dos povos dar-se-á de noite³⁸. A assimilação da libertação futura de Jerusalém do poder assírio aos acontecimentos do Êxodo será, como veremos, muito importante para o desenvolvimento das tradições relativas à expedição de Senaquerib.

Com H. Barth e R. E. Clements, penso que esta releitura data do tempo de Josias³⁹ e expressa a esperança da ruína de Assur, que parecia iminente. É escusado dizer que a interpretação que a releitura dá dos acontecimentos de 701 está objectivamente nos antípodas da que dera o próprio Isaías. Os seus autores estão mais próximos dos seus contemporâneos, os «profetas de paz» denunciados por Jeremias (Jr 4,10; 6,13-14; 8,10-11; 14,13-16; 23,9-40; 27,9-10.14-15; 28,1-15) e por Ezequiel (Ez 13,1-16) do que do profeta Isaías.

7. 2 R 29, 9^b-20.32^{aβ}-^b.34-35 (narracção B2) — salvando Jerusalém, Iavé mostrou que é o único Deus verdadeiro

É possível isolar em 2 R 19 uma terceira narração, que compreende os vv. 9^b-20.32^{aβ}-^b.34.35. Designá-la-ei pela sigla B2. Con-

³⁶ Compare-se Is 17,13^a respectivamente ao Sal 104,7 (cf. também 2 Sam 22,16; Is 50,2; Na 1,4 e Sal 18,16) e ao Sal 106,9 (cf. também o Sal 76,7).

³⁷ Compare-se Is 17,13^a respectivamente ao Sal 104,7 e ao Sal 114,3.5.

³⁸ Compare-se Is 17,14^a a Êx 14,19-31. O carácter nocturno da intervenção de Iavé é também mencionado em Is 29,7 e 30,29.

³⁹ F. J. GONÇALVES, *op. cit.*, pp. 291-327.

trariamente à opinião comum, penso que ela não é independente da narração que precede e apraz-me assinalar que o Padre E. Vogt e G. W. Vera Chamaza⁴⁰ chegaram à mesma conclusão. O autor tomou por modelo a narração B1, de que guardou a estrutura, as principais personagens (Senaquerib, Ezequias e Isaías), assim como uma parte da matéria dos discursos, respectivamente do copeiro-mor e de Ezequias. Escolheu e reformulou, no entanto, essa matéria em função do seu objectivo que é mostrar que Iavé é o único Deus verdadeiro e o deus de todos os reinos da terra. A narração B1 está longe de ser a única fonte de inspiração do autor de B2.

Dos argumentos avançados pelo copeiro-mor, em B1, a saber a confiança na força militar judaica, na força militar egípcia e na intervenção de Iavé (2 R 18,19-25), os mensageiros anónimos de B2 retêm só o último, mudando-lhe completamente o alcance (2 R 19,10-13). A comparação de 2 R 19,10^{a^b}-^b com 2 R 18,29^{a^b}-30, passagens que são formuladas exactamente nos mesmos termos, é particularmente instrutiva. Em 2 R 18,29-30, o copeiro-mor dirige-se aos habitantes de Jerusalém para avisá-los de que não se deixem enganar por Ezequias, que lhes inculca a confiança em Iavé. No contexto, é claro que se Jerusalém não pode contar com Iavé é porque este está irritado contra ela e contra o seu rei e encarregou justamente o Assírio de a punir (2 R 18,22,25). Não tendo em conta o contexto, seria natural concluir que 2 R 18,29-30 nega a Iavé a faculdade de livrar Jerusalém do poder da Assíria. Ora, é exactamente esse o sentido que retém 2 R 19,20^{a^b}-^b, passagem que parece uma citação de 2 R 18,29-30 tirada do contexto. Os mensageiros anónimos de Senaquerib avisam Ezequias de que não pode contar com o seu Deus porque este é incapaz de o livrar do poder assírio. Enquanto que, em B1, o argumento da confiança em Iavé não implica de modo algum a negação do poder de Iavé, mas antes pelo contrário está associado à afirmação de que Iavé pode até encarregar Senaquerib de punir Judá, em B2, o argumento da confiança em Iavé torna-se uma blasfémia grosseira.

Ao discurso blasfemo dos mensageiros de Senaquerib contra-põe-se a oração de Ezequias (2 R 19,15-19) que se resume numa confissão de monotéismo iavista: Iavé, o Deus de Israel, é o único Deus verdadeiro, o criador dos céus e da terra e o Deus de todos os reinos da terra. O único elemento que o autor de B2 tomou

⁴⁰ E. VOGT, *op. cit.* e G. W. CHAMAZA, *op. cit.*

de B1 para compor a oração de Ezequias (2 R 19,15-19) é o tema do insulto ou da blasfémia de Iavé (2 R 19,16^a). O autor de B2 tomou-o da mensagem de Ezequias a Isaías (2 R 19,4^a) e expressa-o exactamente nos mesmos termos (*lhꝛp ʾlhym hꝛ*). A oração de Ezequias tem os seus pontos de contacto mais precisos e mais numerosos com o Deutero-Isaías, as partes mais recentes dos textos deuteronómico-deuteronomistas e algumas orações tardias.

O oráculo de Isaías (2 R 19,20.32^{aβ}-b.34) não tem nada proveniente de B1. É antes tributário de Is 31,5, do Deutero-Isaías e da literatura deuteronomista.

O autor de B2 deu-lhe uma conclusão muito mais dramática do que a de B1 e verdadeiramente à altura da grandeza tanto da blasfémia de Senaquerib como da confiança de Ezequias. A salvação de Jerusalém é acompanhada pelo massacre do exército assírio: 185 000 homens mortos pelo Anjo de Iavé numa só noite. Esta conclusão tem a marca das tradições de Sião, tal como se expressam concretamente na releitura anti-assíria dos oráculos de Isaías do tempo de Josias, que é uma das fontes de inspiração do autor de B2 que já havíamos detectado no oráculo de Isaías (2 R 19,34 comparado a Is 31,5). Para o autor da narração, as promessas da releitura realizaram-se já aquando da invasão de Senaquerib. Iavé protegeu então Jerusalém, como protegera, primeiro, os primogénitos dos Hebreus no Egipto e, depois, todo o povo em fuga, e matou⁴¹, de noite, o exército de Senaquerib, como matara, em idênticas circunstâncias⁴², os primogénitos e o exército egípcios. A hecatombe do exército de Senaquerib, o episódio mais característico das narrações bíblicas e tão embaraçoso para os historiadores, é, assim, fruto de considerações teológicas, às quais seria descabido pedir informações históricas.

Os numerosos pontos de contacto com o Deutero-Isaías e as partes mais recentes do Deuteronómio levam-me a datar a narrativa do fim do período exílico. Embora contenha elementos da crença

⁴¹ O Anjo de Iavé actua em nome e no lugar do próprio Iavé numa espécie de identidade funcional; D. N. FREEDMAN e B. E. WILLOUGHBY, *malʾāk*, em G. J. BOTTERWICK-H. RINGGREN-H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, IV, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1984, col. 887-904, sobretudo col. 895-905 e E. JACOB, «Variations et constantes de la figure de l'Ange de YHWH», *RHPR* 68 (1988), pp. 405-414. O Anjo de Iavé de 2 R 19,35 corresponde ao Anjo de Deus de Êx 14,19. Ambos têm a função de proteger, respectivamente Jerusalém ameaçada e os Hebreus perseguidos.

⁴² Podem comparar-se as expressões *wyhy blylh hhwʾ* e *wyškymw bbqꝛ* (2 R 19,35) com as expressões *wyhy bhꝛy hlylh* (Êx 12,29), *blylh hzh* (Êx 12,8), *kꝛꝛt hlylh* (Êx 11,4), *wyhy bʾšmrt hꝛqꝛ* (Êx 14,24) e *lpnwt bꝛ* (Êx 14,27).

na inviolabilidade de Sião, a narrativa associa a salvação de Jerusalém à confissão monoteísta de Ezequias. Esta insistência sobre o monoteísmo talvez resulte da oposição entre o destino de Jerusalém em 587 e em 701. Com efeito, círculos deuteronomistas imputaram a destruição de Jerusalém em 587 à sua idolatria. Por oposição, era natural atribuir o destino de Jerusalém em 701 ao monoteísmo de Ezequias, tanto mais que a tradição fazia já deste rei o modelo perfeito da confiança em Iavé.

Com a narrativa B2 ficaram formadas as tradições relativas à invasão de Senaquerib. A narrativa B2 foi inserida na conclusão de B1, que ficou assim dividida em duas partes, muito afastadas uma da outra⁴³. No momento ou depois da inserção, B2 inspirou uma ligeira reelaboração de B1, que lhe havia servido de modelo. O elemento mais importante desta reelaboração é provavelmente 2 R 18,32^b-35. Por sua vez, a narração B2 também receberá vários acrescentos (2 R 19,21-28.29-31.33).

A narração B2 foi inserida em B1 aquando da sua composição ou mais tarde? Esta inserção foi feita no contexto de uma redacção do livro dos Reis? Seja qual for a resposta a estas questões, uma coisa me parece certa: O conjunto de 2 R 18,13-19,37 e, de uma maneira geral, o conjunto de 2 R 18,13-20,19 constituiu-se no contexto dos livros dos Reis, de onde passou para o livro de Isaías (caps. 36-39).

8. 2 Cr 32,2-23 — Iavé salvou Jerusalém como recompensa da piedade de Ezequias

Na época persa, o Cronista reformulou 2 R 18,13-19,37, esforçando-se por resolver as dificuldades causadas pela justaposição das três narrações, retomando só o que se coadunava com o seu objectivo próprio e fazendo alguns acrescentos em função deste objectivo.

No quadro dos seus relatos relativos a Ezequias (2 Cr 29-32), o episódio de Senaquerib (2 Cr 32,1-23) ilustra o êxito que mereceu ao

⁴³ A notícia de 2 R 19,9^a (*wyšmc ʔl trhqh*) realiza o primeiro elemento do oráculo de 2 R 19,7 (*wšmc šmwh*). O verbo *wyšb* de 2 R 19,9^b, que corresponde a *wyšb* de 2 R 19,7, relatava primitivamente a realização do segundo elemento do oráculo, isto é, o regresso de Senaquerib à sua terra. No entanto, um redactor aproveitou a ambivalência de *wyšb* — ambivalência essa que o verbo «voltou» («voltou à sua terra» ou «voltou a enviar») expressa muito bem — para inserir nesse lugar B2. Por causa da mudança do sentido e da função de *wyšb*, em 2 R 19,9^b, o redactor reformulou, em 2 R 19,36, a notícia do regresso de Senaquerib à sua terra. 2 R 19,37 relata a realização do último elemento do oráculo de 2 R 19,7 (*whpityw bhrb bršw*) isto é, a morte violenta de Senaquerib na sua terra.

rei de Judá a piedade de que este deus mostras, restaurando o culto iavista. Em conformidade com o mesmo princípio de retribuição, a própria narração de 2 Cr 32,1-23 apresenta o feliz desenlace dos acontecimentos como a recompensa da piedade de que Ezequias deus então mostras, sobretudo ao pôr a sua inteira confiança em Iavé na hora do perigo. O Cronista retoma só o que serve este objectivo, omitindo tudo o que não concorde com a imagem de um Ezequias modelo da confiança em Iavé e coroado de êxito. Por outro lado, faz alguns acrescentos da sua lavra destinados a realçar ainda mais a piedade e o sucesso de Ezequias. Graças também à eliminação das tensões entre as três narrações, o Cronista obtém um relato muito unificado e coerente, mas que não traz nenhum elemento novo à tradição. Um ou outro dos elementos desta tradição repercutir-se-á em Tb 1,18-22; Eclo 48,18-22; 1 Mc 7,41-42; 2 Mc 8,19 e 15,22-24.

9. Assimilação crescente da salvação de Jerusalém à salvação pascal

A tradição judia posterior sublinha o alcance religioso da libertação de Jerusalém do poder de Senaquerib. Este facto traduz-se, em particular, numa assimilação cada vez maior do episódio de Senaquerib aos acontecimentos do Êxodo, processo que, como vimos, começara já com a releitura anti-assíria dos oráculos de Isaías. Esta assimilação expressa-se concretamente no facto de que se situa a libertação de Jerusalém do poder de Senaquerib na noite de Páscoa, crença de que testemunham o Targum das Crónicas e o Targum de Jerusalém de 2 R 19,35 numa variante bastante longa do Codex Reuchlin. Esta assimilação corresponde à tendência a situar as libertações famosas da história de Israel na noite de Páscoa, pois a salvação realizada no Egipto tornara-se o tipo das intervenções milagrosas de Deus a favor do seu povo⁴⁴.

FRANCOLINO J. GONÇALVES

⁴⁴ R. LE DÉAUT — J. ROBERT, *Targum des Chroniques* (AB 51), Rome, Biblical Institute Press, 1971, I, p. 167 e II, p. 155; A. SPERBER, *The Bible in Aramaic. I. The Former Prophets*, Leiden, Brill, 1959, p. 318; R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (AB 22), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1963, pp. 279-298 e 350; C. PERROT, *La lecture de la Bible: les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Collection Massorah, Série I, Études Classiques 1), Hildesheim, H. A. Gerstenberg, 1973, pp. 233-236.