

## IS 7,1-17 E A GUERRA SIRO-EFRAIMITA

Fernando Cândido da Silva – PPG-UNESP/Assis

Antes de iniciar o estudo, acredito ser importante dizer o que ele *não* é. Não se trata de uma (i) historiografia tradicional que se preocupa demasiadamente com a tipologia das fontes, com o autor da obra e, sobretudo, com o contexto histórico que a fonte faz referência<sup>1</sup>. Não é também um (ii) estudo exegético que segue de perto os problemas do texto, visando a sua compreensão em si mesmo<sup>2</sup>. Para estas duas posições, existem excelentes referências. Cito algumas:

(i) Donner, ao reconstruir o período da chamada guerra siro-efraimita, acredita ter nos ditos de Isaías uma fonte literária que o informa sobre o período – “deve-se levar em consideração especialmente a tradição profética em Isaías e Oséias, da qual se podem extrair mais percepções do que se esperaria à primeira vista”<sup>3</sup>. E António Tavares, mesmo reconhecendo que as fontes bíblicas são de índole diferente dos anais assírios, por exemplo, afirma que os livros dos profetas coincidem com outras fontes e “oferecem subsídio valioso para esclarecer determinadas situações históricas”<sup>4</sup>.

(ii) Schwantes e Bouzon, renomados professores brasileiros, fazem a exegese da perícope de nosso trabalho<sup>5</sup>. O primeiro, trata a primeira parte do texto, lendo-o à luz do versículo 9, “*se não o crerdes, não vos mantereis firmes*”. Já o segundo, lê toda a perícope, enfatizando o tema do Emanuel do versículo 14, “*Eis que a jovem concebeu e dará a luz um filho e pôr-lhe-á o nome de Emanuel*”.

Como disse, não é um trabalho deste tipo que queremos agora fazer. Os estudos supracitados servem de base para uma outra pesquisa: qual a posição ocupada por Isaías na sociedade judaíta e como ela reflete em sua concepção dos eventos políticos internacionais do século VIII a.C., em especial a guerra siro-efraimita? Em outros termos, é preciso entender a construção social dos princípios que estão à base de suas mensagens proféticas. Sobre isso, é importante destacar desde já o pioneirismo da *Traditionsgeschichte* de Gerhard von Rad<sup>6</sup> que identifica a mensagem do profeta com um pequeno número de

idéias religiosas tradicionais de Jerusalém, a saber, as tradições da eleição davídica e de Sião (2Sm 7,4-17; Sl 89,1-4.19-37 e Sl 46; 48,1-8; 76,1-6). Esta tese será importante para a presente reflexão.

\* \* \*

Isaías é um homem marcado por sua época. Vive no século VIII a.C., período da expansão assíria em todo o Oriente Próximo. Período também da guerra siro-efraimita, que faz com que Judá se torne “vassalo” de Teglat-Falassar III<sup>7</sup>. Facéia (735-732), rei de Israel, une-se ao rei Rason de Damasco, provavelmente no ano 734, visando criar uma resistência à Assíria. Para tanto, tentam envolver o rei Acaz nesta coalizão, que se nega a participar. É a partir daí que a guerra siro-efraimita se inicia: Facéia e Rason tentam destronar Acaz e colocar outro rei em seu lugar que concordasse com os seus objetivos, um tal Ben Tabeel. Acaz, temendo perder o trono, pede auxílio a Teglat-Falassar, colocando-se voluntariamente sob sua dominação. Isaías participa ativamente neste conflito, aconselhando o rei de Judá. Em 7,1-17 parece haver registros de duas de suas intervenções proféticas (7,1-9+10-17). O texto abaixo faz referência à segunda intervenção do profeta no governo de Acaz:

“Iahweh tornou a falar a Acaz dizendo-lhe:  
Pede um sinal a Iahweh, o teu Deus,  
ou nas profundezas do Xeol, ou nas alturas.  
Acaz, porém, respondeu: Não pedirei nada, não tentarei a Iahweh.  
Então ele disse:  
Ouvi vós, da casa de Davi!  
Parece-vos pouco o fatigardes os homens,  
e quereis fatigar também a Deus?  
Pois sabeis que o Senhor mesmo vos dará um sinal:  
Eis que a jovem concebeu um filho  
e pôr-lhe-á o nome de Emanuel” (7,10-14).

Percebe-se, neste texto, que Isaías tem um contato direto com o rei. Aliás, este oráculo abre ainda outras portas que auxiliam a investigação, a saber, a questão da eleição da casa de Davi. De fato, não se tem muita informação sobre Isaías. Nenhum texto diz que ele é de Jerusalém: o livro de Isaías não dá nenhuma indicação sobre o meio ao qual o profeta pertence. Deve-se situá-lo analisando seu vocabulário, suas principais preocupações, os destinatários de sua pregação, entre outros. A partir disso, fica difícil não imaginá-lo como homem da capital, pois apresenta uma cultura que dificilmente teria

conseguido fora dali. Sua preocupação com o futuro da dinastia davídica, ao profetizar o nascimento do Emanuel, revela que Isaías é um jerosolimitano.

É interessante mencionar que este Emanuel a que Isaías se refere é o futuro rei, filho de Acaz e seu sucessor<sup>8</sup>. Isaías profetiza esse nascimento no contexto da guerra siro-efraimita, que pretende destronar Acaz, uma vez que este se recusa a participar na coalizão antiassíria promovida pelos reis Rason de Arã-Damasco e Facéia de Israel. Neste raciocínio, o profeta entende que o nascimento de uma criança, o futuro rei, é uma promessa de Deus que garante a sustentação da aliança davídica. Não é por acaso, que o nome simbólico dado a ela seja *'immanû 'el*, “Deus-Conosco”.

Deve-se dizer, primeiramente, que na mentalidade hebraica o nascimento de uma criança é sempre um acontecimento faustoso, nunca sinal de desgraça e, ainda, com este nome, Isaías pretende reafirmar a eleição da casa davídica: nesta criança, Judá podia ver a contínua presença de Deus entre o seu povo e uma renovação das promessas feitas a Davi. É evidente que se trata de um *Heilsorakel*, sendo o próprio nome da criança pertencente à classe dos nomes de confiança, exprimindo a certeza daquele que o profere na presença salvífica de Deus.

Um outro texto que parece demonstrar a posição pró-davídica do profeta pertence a este mesmo período da guerra siro-efraimita:

“Tu lhe dirás: toma as tuas precauções, mas conserva a calma e não tenhas medo nem vacile o teu coração diante dessas duas achas de lenha fumegantes, isto é, por causa da cólera de Rason, de Aram, e do filho de Romelias, pois que Aram, Efraim e o filho de Romelias tramaram o mal contra ti, dizendo: ‘Subamos contra Judá e provoquemos a cisão e a divisão em seu seio em nosso benefício e estabelecemos como rei sobre ele o filho de Tabeel’” (7,4-6).

Como aponta Schwantes no estudo já citado, este texto diz algo mais do que a destruição física dos inimigos: o rei de Efraim não tem nome, é apenas filho de um Romelias; o rei que deveria ocupar o trono de Acaz também não tem nome, é filho de um Tabeel. E ainda mais, os mandatários de Efraim e Arã não possuem um título – são apenas “cabeça” de seu país (7,8-9a). Nesta linha de raciocínio, *rei* deveria existir apenas em Jerusalém e, portanto, a lógica de Isaías é a de negar tradições religiosas ao inimigo e

garantir a promessa divina realizada por meio de Natã (2Sm 7). Com estas observações, sintetiza-se algumas das práticas e representações de Isaías que indicam seu *habitus*<sup>9</sup>: a facilidade de se locomover nos corredores do Palácio Real e a importância que dá a preservação da dinastia de Davi.

Uma outra tradição que está sempre presente na visão de mundo do profeta é a eleição de Sião. É curioso que Isaías, apesar de condicionado por esta tradição jerosolimitana, não se prende a ela. Von Rad já apontava para tal problema, porém, tratando-o como uma espécie de consciência da missão divina do profeta: Isaías “aplica” as tradições à sua situação concreta. Ora, não estou tão convencido dessa ‘aplicação consciente’, uma vez que o *habitus* pelo qual o profeta se orienta integra as experiências passadas, funcionando a cada momento como princípios *inconscientes* de ação, percepção e reflexão. Isaías é um corpo socializado que possui o *sentido prático*, ou seja, ele age sem a necessidade de recorrer a reflexão consciente, devido às disposições adquiridas.

Roland de Vaux também colocou esta importante questão, ao dizer que Isaías confronta a tradição davídico-jerosolimitana com os eventos da história<sup>10</sup>. A guerra siro-efraimita faz com que o profeta modifique sua crença em pelo menos um aspecto, a saber: a fé em lahweh é agora *condição* da proteção. Isaías rejeita absolutamente as conseqüências que alguns compatriotas seus tiravam da crença na presença de lahweh em Jerusalém: a capital não era mais inviolável. Confira esta pregação diferenciada de Isaías no texto a baixo:

“Assim diz o senhor lahweh:  
Tal não se realizará, tal não há de suceder (...)  
Se não credes, não vos mantereis firmes” (7, 7.9b).

Isaías trabalha a tradição na história. Jerusalém pode ser protegida por lahweh *desde que* ‘se mantenham firme’. Mas quem deve fazer isso? Parece-me claro que a fé na ação de Deus nos eventos políticos internacionais deve partir do próprio rei Acáz, afinal, toda a perícope circula ao seu redor. O versículo 9b, que utiliza a aliteração (*‘im lo’ ta’amînkî lo’ te’amenu*) como estratégia literária para imprimir melhor a pregação, é um

oráculo destinado ao rei. O Emanuel é um sinal de Deus a Acáz de que tudo ocorrerá bem. Quanto ao versículo 17, a interpretação de Croatto pode estar equivocada. *“lahweh trará sobre ti, sobre o teu povo e sobre a casa de teu pai dias tais como não existiram desde o dia em que Efraim se separou de Judá”*, não precisa necessariamente se referir a um castigo<sup>11</sup>, antes pode ser mais um oráculo que garante ao rei – se confiar em lahweh – prosperidade e glória como a que Israel conheceu sob os reinados de Davi e Salomão<sup>12</sup>.

Além do mais, é preciso que se diga, o rei deveria ser o primeiro a confiar no Deus de Israel devido sua própria posição naquela antiga sociedade. Como argumenta Keith Whitelam, “a sociedade não pode funcionar e sequer continuar existindo sem o governo do rei. Os papéis do rei como protetor da sociedade enquanto guerreiro, como garantia da paz enquanto juiz, e como organizador correto do culto enquanto sacerdote, são os papéis fundamentais, abrangendo todos os aspectos do bem-estar da sociedade”<sup>13</sup>.

Ainda que não passemos do nível das conjecturas, é possível hipotetizar que Isaías, em seus oráculos, se choca com as perspectivas dos conselheiros da corte, a saber, os sábios. Num momento como esse da guerra siro-efraimita, o rei certamente pede o suporte deles que, para tanto, devem seguir um “método” próprio como o determinado em Pr 24,30-34: *“Passei junto ao campo do preguiçoso, pela vinha de um homem sem juízo (...) Ao ver isso comecei a refletir, vi e tirei uma lição...”*. Como se vê, o método se constitui na observação empírica, ocasionando um acúmulo de experiências. Nesta perspectiva, a atitude de Acáz em pedir ajuda ao monarca assírio para não ser destronado por Facéia e Razon deve ter se originado da visão de mundo sapiencial veterotestamentária.

No caso de Isaías, particularmente, é possível verificar ataques explícitos do profeta ao mundo sapiencial em 5,21; 29,14. O texto de 5,8.11-12 que condena a riqueza e o luxo pode estar se contrapondo à Sabedoria que as considera um sinal da benção divina (Pr 10,15.22; 12,9; 13,8.11.23; 14,20.23; 18,11 *et passim*). Veja ainda: Is 3,1-3; 5,19; 14,24; 29,15; 30,1. Nestes últimos, o profeta usa o verbo *ya’ats*, “estabelecer um plano, aconselhar” e o substantivo *’etsah*, “plano, conselho, decisão”, próprios do vocabulário sapiencial, para criticar a maneira de se exercer a sabedoria, particularmente no que se

refere à política externa de Judá. Isaías, como profeta, prefere confiar em lahweh e suas decisões e não em acordos diplomáticos<sup>14</sup>. É essa sua perspectiva também durante o conflito siro-efraimita.

Com todos esses dados, parece certo que Isaías é um profeta da corte. Ele detém o *habitus* dessa profissão, como denota sua fidelidade à tradição davídico-jerosolimitana. Todavia, mesmo atuando na corte, discorda radicalmente de posturas tal como aquela hipotetizada neste estudo – a do mundo sapiencial<sup>15</sup>. Isaías prefere confiar em lahweh e essa é a base de suas admoestações ao rei. Deus já havia, por meio de seu profeta Natã, garantindo prosperidade aos davididas. Não há o que temer! Aliás, é justamente esse medo de Acaz que deve deixar de existir: o nascimento do Emanuel é uma garantia de que virão dias gloriosos como os da monarquia unificada.

Essa leitura demonstra o lugar de onde Isaías profetiza e deixa transparecer suas visões de mundo próprias de um indivíduo que pertence aos grupos dominantes de Jerusalém. No entanto, o mais curioso é a combinação inédita que o profeta faz, criando por assim dizer, uma *posição impossível* que não se prende às tradições nele incorporadas. Por ocasião da guerra siro-efraimita, nota-se como a história modifica a mensagem teológica de Isaías.

---

<sup>1</sup> LOZANO, A. & E.M. FERNÁNDEZ. *Análisis y comentarios de textos históricos*. Edad Antigua y Media. Madrid: Alhambra, 1984, v.1, p.128-129.

<sup>2</sup> SILVA, C.M.D. da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, p.22-35.

<sup>3</sup> DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2000, v.2, p.353.

<sup>4</sup> TAVARES, A.A. Os hebreus perante a ofensiva assíria desde 746 a 722 a.C. (Queda da Samaria). *Didaskalia*. Lisboa, v.12, n.1, 1982, p.89-90.

<sup>5</sup> SCHWANTES, M. Sem crer não se permanece. Estudos exegéticos em Isaías 7,1-2+3-9. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, v.12, n.46, 2004, p.99-118; BOUZON, E. A mensagem teológica do Immanuel (Is 7,1-17). *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v.32, n.128, 1972, p.826-841.

<sup>6</sup> RAD, G. von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1974, v.2, p.140-165 (original alemão: 1960). Uma tentativa de ler a atuação de Isaías, particularmente, em momentos de crise política, a partir da tese de von Rad em RINGGREN, H. *La Religion d'Israël*. Paris: Payot, 1966, p.283-289.

<sup>7</sup> Os Anais de Teglat-Falassar III fornecem um referencial relativamente preciso do período. Consultá-los em PRITCHARD, J. B. (Org.) *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3.ed. Princeton: Princeton University Press, 1969, p.282-284.

<sup>8</sup> A questão é debatida, relacionando-se ao uso do termo hebraico *'alma*. Algumas hipóteses sobre este texto são: a) uma chamada messiânica; b) Emanuel como filho de Isaías; c) Emanuel como nomes de recém-nascidos da época em agradecimento pela intervenção salvífica de lahweh; d) *'alma* é a esposa do rei Acaz e, portanto, Emanuel seria Ezequias. A última opção é a utilizada nesta pesquisa, tendo em vista, especialmente, que o paralelougarítico de *'alma, glmt*, no texto Krt 204, designa a jovem esposa do rei que acaba de chegar na corte. Consultar o texto traduzido em GORDON, C.H. *Ugaritic Literature*. A comprehensive translation of the poetic and prose texts. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1949, p.72.

<sup>9</sup> A noção de *habitus* é tomada de Pierre Bourdieu que trata mais recentemente do tema em *Meditações Pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p.157-198.

<sup>10</sup> VAUX, R de. Jérusalem et les Prophètes. *Revue Biblique*. Paris, n.4, 1966, p. 495-501.

<sup>11</sup> CROATTO, J.S. *Isaias 1-39*. O profeta da justiça e da fidelidade. Petrópolis/São Paulo/São Leopoldo: Vozes/Metodista/Sinodal, 1989, p.65.

<sup>12</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM (A). 10<sup>a</sup> impressão revista. São Paulo: Paulus, 2001, p.1370, nota “b”.

<sup>13</sup> WHITELAM, K.W. Realeza israelita. A ideologia régia e seus opositores. In: CLEMENTS, R.E. (Org.) *O mundo do Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995, p.130.

<sup>14</sup> Confira VERMEYLEN, J. Le Proto-Isaïe et la sagesse d’Israël. In: GILBERT, M. (Org). *La Sagesse de l’Ancien Testament*. Gembloux/Leuven: Duculot/Leuven University Press, 1979, p.39-58.

<sup>15</sup> É importante dizer que Isaías modifica suas percepções não apenas em questões políticas. Mesmo sendo um profeta “aristocrata”, não deixa de lado a temática dos pobres, como se depreende de sua obra. Confira BERGES, U. Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT. *Biblica*. Roma, v.80, n.2, 1999, p. 160-165.