

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

MARIA ROSA SOSA IGLESIAS

O JEJUM QUE IAHWEH QUER: ANÁLISE EXEGÉTICA DE ISAÍAS 58.1-14

São Leopoldo

2012



MARIA ROSA SOSA IGLESIAS

O JEJUM QUE IAHWEH QUER: ANÁLISE EXEGÉTICA DE ISAÍAS 58.1-14

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Área de Concentração: Teologia Bíblica

Orientador: Prof. Dr. Carlos Arthur Dreher

São Leopoldo

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S715j Sosa Iglesias, Maria Rosa  
O jejum que Iahweh quer: análise exegética de  
Isaías 58.1-14 / Maria Rosa Sosa Iglesias ; orientador  
Carlos Arthur Dreher. – São Leopoldo : EST/PPG,  
2012.  
99 p.  
  
Dissertação (mestrado) – Escola Superior de  
Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em  
Teologia. São Leopoldo, 2012.  
  
1. Bíblia. A.T. Isaías 58 – Crítica, interpretação, etc.  
2. Jejum – Ensino bíblico. I. Dreher, Carlos Arthur. II.  
Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

## RESUMO

Uma análise exegética do texto de Isaías 58.1-14 que tem como tema central o jejum, buscando conhecer quem é lahweh para este profeta. A primeira parte aborda a origem do jejum e a sua prática até os dias contemporâneos no judaísmo. Compreende-se que a prática do jejum está presente no povo de Israel, desde antes da entrada na terra de Canaã e tem sua origem nos cultos funerários cananeus, onde se jejuava para evitar que o espírito dos mortos entrasse nos alimentos. Visam-se diferentes releituras em cada tempo histórico. O termo hebraico צוּם (jejum) abrange um conjunto de ritos, como por exemplo: colocar cinza na cabeça; deitar sobre pano de saco e cinza; sacrifícios de animais e orações de lamentação. Na época do primeiro e segundo templo, o jejum era realizado pelo povo no dia das expiações, isto é, o dia em que o sumo sacerdote entrava no santo dos santos para pedir a expiação de seus pecados e os do povo. O significado do jejum é um ato de auto-humilhação da pessoa ou da comunidade que reconhece suas próprias culpas e quer obter de lahweh alguma concessão. No judaísmo atual, este dia das expiações é o *Yom Kippur*, dia de expiação dos pecados, dia de jejum por excelência. Na segunda parte, a tradução do hebraico mostra que o profeta coloca na boca do povo uma queixa: “por que jejuamos e não vê?” (Is 58.3a). O verdadeiro jejum é um dia agradável a lahweh e não um dia de autossatisfação como estava acontecendo entre este povo. Esse povo era muito religioso e buscava aparentemente a justiça de lahweh, mas praticava o rito do jejum vazio de compromisso com os desvalidos e com a transformação da sociedade. O verdadeiro jejum que lahweh quer e aceita é desamarrar as algemas da maldade, soltar os laços da canga, despedir os esmagados livres, e toda canga despedaçar. No nível de relações interpessoais é partir o pão; fazer entrar em casa os desterrados; vestir o nu e não esconder-se daquele que é tua carne. Essas práticas são as prescrições do ano do jubileu, as quais são motivo de abundantes bênçãos de lahweh para quem as pratica. Estas bênçãos são apresentadas com abundante e rica simbologia: a luz, a água e o alimento. O texto termina com a prescrição sobre o sábado, dia também de jejum. No texto emergem assuntos relevantes como o da salvação tão esperada ao retorno do exílio e que tarda a chegar; as pautas da nova comunidade proposta que ultrapassam a história e a inclusão universal ou cosmovisão cósmica. A última parte indica alguns apontamentos para nossa prática de fé atual como a renovação do compromisso social com os mais pobres e com a transformação das estruturas injustas da sociedade; uma revisão dos ritos e gestos litúrgicos; uma pregação que recorda a dimensão escatológica e a visão cósmica da salvação.

**Palavras-chave:** Jejum. Dia agradável. Desamarrar. Canga.

## ABSTRACT

An exegetical analysis of Isaiah 58.1 to 14 which has as central theme the fasting, seeking to know who is *lahweh* to this prophet. The first part discusses the origin of the fasting and practice to this day in Judaism. It is thought that the practice of fasting is present in the people of Israel, since before the entrance into the land of Canaan and has its origin in the Canaan funeral services, where the fasting were practiced in order to prevent the spirit of the dead to enter into the food. Different readings were made in each historical time. The Hebrew term *zum* (fasting) comprises a set of rituals, for example, putting ashes on their heads, lying on sackcloth and ashes, animal sacrifices and prayers of lamentation. At the time of the conclusion of the first and second temple, fasting was done by people on the Day of Atonement, this is, the day the high priest entered the Holy of Holies to seek atonement for their sins and of the people. The significance of fasting is an act of self-humiliation of the person or community that recognizes its own guilt and wants to get some concession from *lahweh*. Today this Day of Atonement is *Yom Kippur*, a day of atonement for sin in Judaism today, and day of fasting for excellence. The second part of the Hebrew translation tells us that the prophet puts in people's mouth a complaint: "Why do we fast and you don't see?" (Is 58. 3a). True fasting is a nice day to *lahweh* and not a day of self-satisfaction like was happening among people who were very religious and they apparently sought the righteousness of *lahweh*, but they practiced the rite of fasting void of commitment to the underprivileged and the transformation of society. True fasting that *lahweh* wants and accepts is to untie the bonds of wickedness, to lose the cords of the yoke, to dismiss the crushed free, and to waste all yoke. At the level of interpersonal relationships is the breaking of bread; to come home the exiles, clothe the naked and not hide themselves from their own flesh. These practices are the requirements of the jubilee, which are the reasons of *lahweh*'s abundant blessings to those who practice. These blessings are presented with rich and abundant symbols: light, water and food. The text ends with a prescription on Saturday, a day for fasting as well. In the text, relevant issues emerge as the salvation of the long-awaited return from exile and so long to arrive, the guidelines of the proposed new community beyond the story and the inclusion of universal or cosmic worldview. In the last part some notes for our current practice of faith as the renewal of the social commitment with the poor and the transformation of unjust structures of society, a revision of the rites and liturgical gestures, preaching that recalls the eschatological and cosmic vision of the salvation.

**Keywords:** Fasting. Pleasant day. Untie. Burden.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>1 A TRADIÇÃO JUDAICA DO JEJUM</b> .....	<b>13</b>
1.1 Diversas releituras do jejum em Israel .....	13
1.2 O jejum e suas raízes nos ritos funerários .....	17
1.3 Os ritos funerários como tabus.....	19
1.4 Rituais funerários de caráter propiciatório .....	20
1.5 Culto dos antepassados .....	21
1.6 Em quais circunstâncias se jejuava?.....	22
1.7 O sentido de jejuar .....	23
1.8 Exemplos de jejuns no Primeiro Testamento .....	26
1.9 O Dia das Expições.....	27
1.10 A celebração da Expição.....	31
1.11 O Yom Kippur e o projeto sacerdotal .....	32
1.12 O jejum no livro de Ester .....	34
1.13 A festa das Expições ou Yom Kippur hoje .....	36
1.14 A Liturgia do Yom Kippur hoje.....	39
<b>2 EXEGESE DE ISAÍAS 58.1-14</b> .....	<b>41</b>
2.1 Origem do texto e sua complexidade .....	41
2.2 A relação dos capítulos de Isaías 56-66 com Isaías 40-55 .....	45
2.3 A unidade temática dos capítulos 55-66 de Isaías .....	46
2.4 O capítulo 58 no livro do Terceiro Isaías (56-66) .....	49
2.5 Análise do capítulo 58 .....	51
<b>3 CHAVES DE LEITURA DE ISAÍAS 58</b> .....	<b>81</b>
3.1 A salvação tarda a chegar.....	81
3.2 O jejum: o dia agradável a lahweh .....	86
3.3 A comunidade nova ultrapassa a história.....	87
3.4 A promessa de salvação: transformação cósmica .....	89
3.5 Qual é a prática de fé que lahweh quer hoje?.....	93
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>96</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>98</b>



## INTRODUÇÃO

A presente dissertação é uma análise exegética de Isaías 58.1-14, cujo tema central é o jejum que Iahweh quer, segundo o profeta. O texto em análise pertence à época subsequente ao retorno do povo do exílio na Babilônia.

O objetivo geral, motivador da pesquisa, é uma aproximação à resposta sobre quem é Iahweh na experiência deste profeta. Nesse sentido, foi preciso investigar e revalorizar a prática do jejum na vida de fé hoje. Então, a prática do jejum evidenciou-se como meio de aproximação a Deus e de escuta de seus apelos de compromisso com a transformação das relações sociais e com a justiça. Na trajetória da pesquisa foi imprescindível conhecer o contexto social e político da época da profecia e a tradição judaica do jejum, desde sua possível origem até os dias contemporâneos.

O assunto em Isaías 58.1-14 adverte sobre o desinteresse dos que jejuam pelo povo que sofre e pela estrutura injusta que produz tanta dor e morte. Eles não mostram interesse por mudar esta situação. Então Iahweh rejeita essa prática de piedade e proclama através do profeta qual é o verdadeiro jejum que Ele quer: libertar o povo das amarras injustas. O assunto é controvertido porque não se trata da rejeição de Iahweh ao jejum em si. O texto de Isaías denuncia que o jejum perdeu seu objetivo que é a prática da caridade e da justiça; anunciando assim o reconhecimento das próprias responsabilidades e a abertura a uma conversão de vida. Na época do retorno do exílio, da restauração da nação ao redor de Jerusalém e do templo, a prática do jejum não demandava a solidariedade com os que sofrem, não estava acompanhada do compromisso com a transformação das injustiças que faziam o povo padecer.

Para alcançar o objetivo geral, a pesquisa seguiu uma metodologia histórico-crítica. O tema foi abordado além de sua perspectiva histórica, sendo analisados aspectos sociológicos, espirituais e linguísticos. A opção da pesquisa, todavia, concentrou-se em identificar alguns caminhos ou pistas possíveis para uma maior fecundidade da vida cristã hoje.

Uma mudança em relação ao projeto inicial foi sobre a extensão do texto. No início, o texto selecionado de Isaías 58 abrangia os versículos 1 até o 12. Durante o

estudo, foi necessário incluir os versículos 13 e 14, pois estes se relacionam com os primeiros versículos (58.1-2) e com o início do capítulo 56, cujo tema é o sábado.

No primeiro capítulo, são apresentadas informações sobre a tradição judaica do jejum. Diferentes compreensões sobre o jejum são perceptíveis ao se analisar as trajetórias históricas: desde uma época remota do povo de Israel, quando o jejum era praticado com sentido mágico, na preservação dos espíritos dos mortos, ou, na época contemporânea, com o jejum praticado no dia do *Yom Kippur* pelo judaísmo.

No segundo capítulo, realiza-se uma tradução do hebraico do texto de Isaías 58.1-14. Realiza-se um estudo da linguagem e da estrutura deste oráculo profético. Nestes versículos, revela-se a dura situação da Palestina, ao menos de uma parte deste povo, que devia pagar taxas injustas, sendo assim escravizado. O capítulo 58 é uma unidade temática que denuncia um falso jejum e proclama o verdadeiro jejum, o qual faz parte do programa das prescrições sociais do ano jubilar.

No terceiro capítulo, serão abordados assuntos relevantes que decorrem do texto como a experiência de desilusão sobre a expectativa da salvação esperada; a proposta de como deve ser a nova comunidade e a promessa de salvação cósmica. Finalmente, a pesquisa traz algumas implicações atuais do texto de Isaías, algumas análises que buscam relacionar o que o texto pode dizer acerca da realidade hoje.

# 1 A TRADIÇÃO JUDAICA DO JEJUM

## 1.1 Diversas releituras do jejum em Israel

Em cada contexto sociopolítico é possível averiguar diferentes leituras e releituras das crenças e práticas religiosas. O contexto também é dinâmico e as crenças e as religiosidades são ressignificadas, adaptadas com as mudanças culturais e históricas. Essas práticas que pertencem ao âmbito do sagrado perpassam os séculos e migram entre as culturas, gerando novos sentidos e novas aplicações. Isto também aconteceu com o jejum na história do povo de Israel.

Alguns autores encontram em Moisés a menção mais antiga do jejum de Israel. Considerando que estes escritos foram muito posteriores aos acontecimentos que mencionam, deve-se suspeitar da exatidão de dados históricos. Em Êxodo 34.28, Moisés, por exemplo, só sentiu-se capaz de escrever as “dez palavras” da *Torá* depois de um longo jejum. Foi o jejum que permitiu a Moisés, entre outras coisas, uma aproximação profunda e marcante com Deus. O outro exemplo é quando Moisés retornou à base da montanha e viu alguns dos israelitas adorando um bezerro de ouro e destruiu os Dez Mandamentos (Dt 9.7-21; Ex 32; Nm 29.7-11). Os ídólatras foram punidos, e Moisés pediu perdão a Deus. Depois disso, veio a calma e Moisés subiu novamente a montanha. Durante sua ausência, os israelitas jejuaram do nascer ao pôr do sol, pedindo perdão (Dt 9.18).

No décimo dia de *Tishrei*, Moisés retornou com o segundo conjunto de Dez Mandamentos. Ao ver que os israelitas estavam realmente arrependidos, anunciou que Deus os havia perdoado. Em Levítico 16.29-31, está expresso que cada ano, no décimo dia de *Tishrei*, “vocês devem jejuar e não trabalhar, pois nesse dia seus pecados foram expiados, é o *Sabá* dos *Sabás* para você, é uma lei para todo o tempo”.<sup>1</sup>

Antes de ser uma prática cultural oficialmente estabelecida, o jejum é, no Primeiro Testamento, primordialmente um ato de piedade individual ou coletiva, realizado por ocasião de circunstância particular, pessoal ou nacional. O israelita jejuava quando está de luto (1 Sm 31.13; 2 Sm 1.12; 35), ou quando está em graves

---

<sup>1</sup> GUTIN, Julie; BANK, Richard. *O livro completo sobre a história e o legado dos judeus: de Abraão ao Sionismo*. São Paulo: Madras, 2004, p.119.

dificuldades e espera de Deus o auxílio de que necessita (2 Sm 12.16; 1 Rs 21.27; Sl 35.13); também jejua em preparação para receber a revelação de Deus (Ex 34.28; Dn 10.2s), ou antes de um empreendimento difícil (Ed 8.21; Et 4.16); nas horas críticas de sua história, por meio do jejum o povo inteiro mostra que espera o socorro divino (Jz 20.26; 1 Sm 7.6; 2 Cr 20.3; Jl 1.14; 2.12; Jr 36.6,9).

Havia dias oficiais de jejum: antes do exílio, só existia um jejum durante a grande festa das expiações (Lv 16.29 ss; 23.27ss; Nm 29.7); depois do exílio, havia quatro dias anuais de jejum público (Zc 7.3,5; 8.9).<sup>2</sup> Também é mencionado um jejum de sete dias no primeiro livro de Samuel (1 Sm 31.13). Geralmente, nesses jejuns renunciava-se à comida somente durante um dia, como se continua fazendo até hoje no Ramadã islâmico.<sup>3</sup>

Sobre a época da festa do Dia das Expições há opiniões divergentes. Gutin e Bank pensam que só se pode falar do Dia das Expições ou *Yom Kippur* depois do retorno do exílio.<sup>4</sup> Também Vaux tem a mesma posição, fundamentando que não há nenhuma menção desta festa nos textos históricos ou proféticos, anteriores ao exílio.<sup>5</sup>

Outros afirmam que o jejum se conservou como resíduo do culto funerário cananeu, passando a formar parte do culto ordinário. Este era um entre outros elementos deste culto de Canaã. Como diz von Rad, o jejum é um elemento da religião israelita, tanto oficial como extra-oficial, incluindo nesta os usos funerários.<sup>6</sup> O Primeiro Testamento fala claramente do jejum. Mesmo que essa prática não tenha nascido com o povo bíblico, nele, o jejum se incorporou e firmou, estando presente em vários momentos da sua vida.<sup>7</sup>

O verbo *sum*, “jejuar”, aparece no hebraico e no aramaico (no aramaico antigo só no papiro de Elefantina Cowley N. 30, lín. 15.20, isto é, no âmbito da religião do Primeiro Testamento). O verbo penetrou posteriormente como termo técnico religioso na língua árabe e na etiópica, sendo *som*, “jejum”, seu substantivo.

<sup>2</sup> HARTLEY, John E., In: HARRIS, R. Laird. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1273.

<sup>3</sup> STOLZ, F. In: JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2, p. 676.

<sup>4</sup> GUTIN; BANK, 2004, p.119.

<sup>5</sup> VAUX, R. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Teológica, 2003, p. 545.

<sup>6</sup> STOLZ, F. In: JENNI; WESTERMANN, 1985, p. 676.

<sup>7</sup> NAKANOSE, Shigeyuki. Reconstruindo o sonho. Introdução ao Terceiro Isaías. *Vida Pastoral*, São Paulo: Paulus, v. XLV, set.-out., 2004. p.17-23.

O jejum nos ritos funerários tinha o sentido de ser um ato de auto-humilhação da pessoa que havia pecado e esperava o perdão e a ajuda de Deus. Estes ritos de auto-humilhação ou automenosprezo estão em 2 Sm 12;16.21-23; 1 Reis 21.27. Nestes casos, precede ao rito um anúncio profético de juízo. No primeiro exemplo, do livro de Samuel, há indicações que o rito era formado pelo pranto, realizado com o corpo no chão, possivelmente, pedia-se por um oráculo, se assim se pode interpretar a palavra *lobim*, “buscar a Deus” (v.16) (cf. Ed 8.23). Com o texto do primeiro livro dos Reis pode-se observar que o interessado se vestia de luto.<sup>8</sup>

Havia outros ritos praticados junto com o jejum como a purificação, expiação ou holocaustos e ofertas de manjares. O profeta Jeremias faz advertências contra a prática apenas ritual dessas formas exteriores de devoção e culto a Deus (Jr 14.11-12). O jejum pertenceu ao lamento individual normal, regulado no culto (Sl 35,13; 69,11; 109), com menção da veste de luto. Finalmente, a oração e o jejum se separam do culto e se convertem em assunto privado, em exercício de piedade individual (Dn 9.3; Ne 1.4; 9.1).

O jejum é também importante na vida cultural da comunidade, especialmente no lamento comunitário. A expressão *qr som* pode designar a proclamação de um dia de luto popular (Jr 36.9; cf. v. 6; Jn 3.5), incluía a prática de vestir-se com um saco (Jl 1.14 e 2.15). Igual à lamentação individual, no luto popular o objetivo é a auto-humilhação. Exemplo disso é o texto objeto dessa pesquisa (Is 58). Também formam parte do ritual os sacrifícios (Jr 14.12) e o toque de *sofar*, o pranto e a lamentação (Jl 1.14; 2.12ss).

Em 1 Samuel 7.6 se supõe a situação de lamentação popular, isto é, há uma grave angústia causada pelos filisteus. Essa angústia pode ser interpretada em perspectiva deuteronomista como castigo pelo abandono de lahweh por causa da idolatria. Assim o jejum adquire caráter penitencial. Historicamente, nessas ocasiões, tinha lugar a intercessão profética.<sup>9</sup> Na época pós-exílica, o jejum e os ritos de lamentação comunitária relacionados a ele parecem ter sido parte integrante da grande festa em honra a lahweh.<sup>10</sup>

O grande problema das práticas de devoção e piedade incide, com o passar do tempo, no risco de perderem o significado e serem vistas como meros atos

---

<sup>8</sup> STOLZ, F. In: JENNI; WESTERMANN, 1985, v. 2, p. 676-677.

<sup>9</sup> RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1974, v. II, p. 59s.

<sup>10</sup> STOLZ, F. In: JENNI; WESTERMANN, 1985, p. 677.

litúrgicos. Assim foi com a prática do jejum, ao deixar de ser uma forma da pessoa humilhar-se perante Deus, passou a ser apenas mais uma satisfação de obrigação religiosa como aconteceu no período estudado do Terceiro Isaías. A perda de sentido retira do ato qualquer poder ou significado, gerando uma vivência hipócrita e vazia.

Os profetas do século VIII a.C. são fonte de comprovação da banalização do culto, e, por consequência, da prática do jejum. Suas palavras e posicionamentos radicais contra a religiosidade formal denunciam o seu tempo histórico. Ainda que não tenham produzido conversão e arrependimento da nação impenitente, as palavras dos profetas ecoam nos dias atuais, advertindo contra o formalismo ou a mera observância sem sentido.

O livro de Isaías (capítulos 55-66), ao comentar essa prática, provavelmente no século IV, adverte que um jejum coerente e positivo não pode vir desacompanhado. A aceitação do jejum implica que “soltes as ligaduras da impiedade, desfaças as ataduras da servidão, deixes livres os oprimidos e despedaces todo o jugo, repartas o teu pão com o faminto, e recolhas em casa os pobres desabrigados, e se vires o nu, o cubras e não te escondas do teu semelhante” (Is 58.6-7). O mesmo texto deixa perceptível que o jejum foi usado de forma imprecatória, opressora para fomentar orgulhos e desavenças: “Eis que jejuais para contendas e rixas, e para ferirdes com punho iníquo” (Is 58.4).

A partir do exílio, os dias anuais de jejum prescrito tornaram-se mais numerosos (Zc 7,3.5;8,19); e os jejuns ocasionais (2Cr 20.3-4 cf. Jn 3. 5-9), anteriormente não desconhecidos (1 Rs 21.9), eram promovidos com maior frequência (Ed 8.21; Ne 9.1; Et 4.3). No período pós-exílico, o número dos dias prescritos para o jejum havia aumentado. Certos dias do calendário eram consagrados a um jejum nacional, dos quais o mais destacado era o Dia da Expição (Lv 16.29,31; 23.27-32). Zacarias (8.19) relaciona quatro dias de jejum durante o ano. Um dia de jejum precede a celebração de Purim (Et 9.31). Já na época do Segundo Testamento, os piedosos jejuavam semanalmente às segundas e às quintas-feiras (Lc 18.12).

## 1.2 O jejum e suas raízes nos ritos funerários

Seguindo a hipótese de que o jejum não nasce na religião dos israelitas, mas que a precede e nela se insere, é interessante ver como essa prática se realizava nos ritos funerários da Antiguidade. Nada é mais perdurável numa cultura do que os rituais funerários, e os israelitas preservaram as memórias e os vestígios das crenças dos seus antepassados anteriores a Moisés. O testemunho da epigrafia semita e da história geral das religiões, mais as inscrições descobertas nas regiões arameia e nabateia, na Fenícia e na Babilônia, mostram que muitos semitas, entre eles os judeus, partilhavam das crenças gerais da humanidade sobre a vida depois da morte e sobre o seu caráter divino.

James Frazer, um estudioso do hebraísmo, lançou uma nova luz sobre a interpretação dos rituais funerários. Frazer afirmou: 1º que, até a época do exílio, os israelitas admitiram uma sobrevivência real da pessoa depois da morte; 2º que, antes e até durante o javismo,<sup>11</sup> os mortos eram tidos, nos meios populares, por élohim, isto é, seres dotados de um poder e de um saber sobre-humano; 3º que, numa época mais antiga, os hebreus prestavam um verdadeiro culto, regularmente organizado, a determinados mortos, especialmente aos antepassados.<sup>12</sup> Essa última opinião não é compartilhada por R. de Vaux, o qual afirma que não se pode interpretar que nestes ritos funerários haja um culto aos mortos, e que o Primeiro Testamento não oferece nenhuma base sólida para esta afirmação.<sup>13</sup>

Necessário é considerar que, tanto para os israelitas como para a maioria dos povos da Antiguidade, existe no ser humano, tal como em todos os seres vivos, um ser, um sopro que o faz viver, agir, pensar. Por esta razão são chamados animistas. Depois da morte, o sopro continua a viver, conservando as características que o morto possuía no fim da vida. É sob esta forma que aparece aos vivos, quando é invocado: o espectro de Samuel surge com o aspecto de um velho que veste um manto (1 Sam 28.14). Sob esta forma, ele continua a viver no Cheôl.<sup>14</sup>

Os costumes e as crenças relativas ao enterro só se explicam ao se pressupor que, para os antigos hebreus, a pessoa do defunto subsistia com a sua

---

<sup>11</sup> Refere-se a época do documento javista, que é o primeiro e o mais antigo dos quatro documentos que formam o Pentateuco. Compõe grande parte do Pentateuco.

<sup>12</sup> FRAZER apud LODS, Adolphe. *Israel das origens até meados do século VIII a.C.* Lisboa: Editorial Início, 1970, p.284-287.

<sup>13</sup> VAUX, 2003, p. 84-85.

<sup>14</sup> LODS, 1970, p. 287.

consciência e com a sua sensibilidade. Decorre disso a imensa importância que os israelitas atribuíam à sepultura. O sopro, a alma, sentia tudo o que fosse feito ao cadáver. Apesar de acreditar que o morto vivia no seu túmulo, o israelita admitia, ao mesmo tempo, e, segundo parece, sem pretender conciliar estas duas noções contraditórias, que todos os defuntos habitavam num local comum, nas profundezas da terra, o Cheól.<sup>15</sup> A existência nesse país de trevas era sombria, no entanto estava longe de ser, segundo a concepção antiga, um aniquilamento. Os habitantes desse domínio eram fracos (este é talvez o sentido da palavra *rephaïm*, dada aos mortos, pelo menos aos mortos importantes). Em síntese, os antigos hebreus acreditavam, semelhantemente a maioria dos povos, que a pessoa continuava a viver depois da morte.

Durante muito tempo os hebreus consideraram os mortos como seres dotados de um poder e de um saber sobre-humanos. Isto é demonstrado, por exemplo, pelos estudos dos rituais do luto. Estes costumes, em virtude da sua antiguidade, infelizmente são de interpretação particularmente delicada. No entanto, há uma circunstância que auxilia a compreensão: a semelhança flagrante que os usos hebreus apresentam com os das mais diversas populações do globo; a explicação destes rituais não deve, pois, procurar-se no modo de pensar próprio dos israelitas, mas, sim, no mundo das mais simples concepções comuns à humanidade primitiva.

Consideravam-se, outrora, os usos dos rituais de luto como a expressão natural da dor dos sobreviventes. Segundo Lods, esta explicação deve, no entanto, ser colocada em questão: costumes tão característicos como o hábito de se cobrir com um saco, ou de pôr cinza na cabeça, não podiam ser tidos simplesmente como testemunhos espontâneos da dor.<sup>16</sup>

De entre as numerosas interpretações propostas, duas, sobretudo, devem ser cuidadosamente estudadas: aquela que reconhece rituais propriamente religiosos, isto é, propiciatórios, que propõem tornar o defunto favorável aos vivos; e aquela que considera os rituais como gestos de preservação, destinados a imunizar os vivos contra o mal que lhes poderia fazer a alma do morto. Na opinião de Lods, seria a combinação destas duas interpretações que nos permitiria compreender os

---

<sup>15</sup> Cf. LODS, 1970, p.287-289.

<sup>16</sup> Cf. LODS, 1970, p.291.

costumes funerários israelitas: no meio destes usos, existem, alguns rituais propiciatórios e muitas práticas de preservação.

### 1.3 Os ritos funerários como tabus

Frazer elucidou o caráter preventivo da maioria dos costumes do luto, demonstrando que deviam ser incluídos na categoria dos tabus. Para Frazer, os costumes de luto apresentam uma identidade absoluta, mas um parentesco íntimo com os rituais impostos aos reis e aos feiticeiros, às mulheres em trabalho de parto, aos jovens durante a sua iniciação, aos guerreiros, aos vingadores, àqueles que entram num santuário ou às pessoas que se aproximam de um destes seres proibidos. Os tabus, nas suas diversas formas, são essencialmente medidas de proteção tomadas contra os espíritos ou forças espirituais, com as quais estas várias classes de indivíduos estão particularmente relacionadas devido à sua situação.<sup>17</sup>

No luto, o poder invisível contra o qual se tomam as devidas precauções é, possivelmente, o espírito do defunto ou a influência que ele emana. O fato de se fecharem os olhos ao morto antes de ser sepultado era, primitivamente, para impedir a sua alma de sair e pairar na casa. Quanto ao fato de o israelita atingido pelo luto rasgar ou despir as suas roupas, e, em seguida, vestir o grosseiro saco, tinha como finalidade a proteção da terrível influência do espírito do morto, o qual poderia estar junto às roupas vestidas no momento da sua morte. Era pela mesma razão, por temor do contágio, que no luto ou no culto se descalçavam as sandálias. Quanto ao fato de velarem o rosto (como acontecia sempre na vizinhança de um deus), pretendia-se colocar uma barreira entre si e a alma errante, evitando assim o tão temido contato. Uma medida equivalente consistia em tapar a cabeça do morto. E ao cobrirem o bigode, os assistentes pensavam impedir assim que o espírito do morto levasse a sua alma através da boca ou das narinas.<sup>18</sup>

Há outros ritos como o de rolar-se na terra ou na cinza, ou então, cobrir a cabeça com uma dessas matérias. Observando essas práticas, conclui-se que o homem em luto pretendia tornar-se irreconhecível ao espírito do defunto. Quanto ao costume que levava o homem a sentar-se ou estender-se na terra, provavelmente,

---

<sup>17</sup> Cf. LODS, 1970, p.292.

<sup>18</sup> Cf. LODS, 1970, p.292-293.

originou-se na época de destruição dos móveis da casa mortuária, por medo do espírito. Em muitos países, chega-se mesmo a abandonar a própria casa. Também a primeira refeição dos parentes do morto era trazida de fora, pelos vizinhos, pois a alma do defunto podia ter-se insinuado ou deixado alguma influência nos alimentos da casa. Talvez, pela mesma razão, se observava um jejum absoluto, pelo menos até a noite.

E, por fim, surgem, após sete dias de luto, as purificações prescritas pela lei judaica, cuja explicação se deve às mesmas preocupações. Todos esses rituais de preservação mostram bem o terrível poder sobre-humano, que os longínquos antepassados de Israel atribuíam às almas dos mortos.<sup>19</sup>

#### **1.4 Rituais funerários de caráter propiciatório**

Ao lado desses rituais de preservação existiam outros que, desde a origem ou através dos tempos, foram adquirindo um caráter propiciatório. Esse é o caso da lamentação cantada por um solista e destinada a louvar o defunto. Existia também o costume de cortar o cabelo ou uma parte da barba em honra de um morto, bem como o hábito de se fazerem incisões ou de se golpear o corpo. Estas duas últimas práticas eram proibidas pela lei judaica, pois eram consideradas consagrações a outra divindade.

Eram feitos verdadeiros sacrifícios em honra dos mortos; refeições funerárias, sendo que o morto recebia a sua parte; oferendas ou libações colocadas sobre o túmulo; sacrifícios sangrentos destinados a apaziguar a alma dos irritados mortos, que não foram e nem podiam ser vingados. O ressentimento dos defuntos era muito temido. Segundo uma crença difundida, dependia dos mortos a fecundidade do solo, indispensável tanto aos povos pastores como aos agricultores. Duas velhas narrativas parecem indicar que os israelitas também partilhavam dessa crença: a fome durante o reinado de Davi (2 Sm 21.1-14) e a história de Caim (Gn 4.11-12).<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. LODS, 1970, p.293-294.

<sup>20</sup> Cf. LODS, 1970, p.294-295.

## 1.5 Culto dos antepassados

Em tempos antigos, os hebreus parecem ter possuído uma espécie de culto organizado dos antepassados. O israelita atribuía uma extrema importância ao fato de ser enterrado no sepulcro de seus pais. O jazigo da família era o santuário onde os antepassados recebiam o culto dos seus descendentes. Havia uma *massebâ*, uma estela sobre o túmulo, destinada não só a representar, mas também a encarnar o espírito do defunto entre os vivos, além de receber as libações que lhe eram feitas (Gn 35.8-14e).

Há razões para supor que o aniversário da morte era celebrado com jejuns e lamentações. Isto está indicado, por um lado, pela analogia dos lutos públicos, aparentemente copiados dos lutos privados, e, por outro lado, pelos *quînôt* (canções fúnebres) ou *thrènes* (sinais dados com instrumentos de sopro) compostos para um personagem defunto e repetidos em cerimônias semelhantes.<sup>21</sup>

O antepassado, cujo túmulo o israelita venerava, podia ter sido um dos antigos deuses ou semideuses locais cananeus, reduzido a proporções de um simples mortal, servidor de Iahweh. Para se explicar a razão que levou os hebreus a transformar um deus ou um herói cananeu num antepassado, e julgassem natural dirigir-lhe homenagens religiosas, é necessário admitir que, já antes da sua entrada na Palestina, os hebreus tinham o hábito de prestar cultos desse gênero aos seus antepassados. Através desses indícios, parece ser possível concluir que as tribos hebraicas praticavam, antes da sua entrada em Canaã, um culto aos antepassados da família e do clã, regularmente organizado, já existindo também a prática do jejum nessas circunstâncias.

Uma observação importante é que este culto prestado aos antepassados, isto é, aos ascendentes paternos, não é nem a única, nem a mais antiga forma de veneração aos mortos entre os hebreus. Existe outra manifestação desse culto que através dos tempos desempenhou um lugar importante na sua piedade: aquilo que se poderia chamar o culto aos heróis. Este é o exemplo de Débora, Josué, Gedeão, Jefté, Sansão, e até de Samuel e de Eliseu, cujos ossos faziam milagres. A veneração aos espíritos de certas personagens excepcionais é uma das formas mais arcaicas do culto aos mortos. Essa veneração pode ter existido entre os antepassados pré-históricos dos hebreus, na época na qual havia o parentesco por

---

<sup>21</sup> Cf. LODS, 1970, p. 296-297.

linha feminina, não existindo ainda nem antepassado no sentido patriarcal, nem família propriamente dita.<sup>22</sup>

### 1.6 Em quais circunstâncias se jejuava?

Geralmente, o ser humano necessitado é aquele que se aproximava de Deus por meio do jejum. A opressão dos inimigos e das situações, as aflições sempre levaram o indivíduo ou a nação a jejuar com a finalidade de obter uma ação favorável da divindade. A nação também jejuava quando se deparava com um perigo iminente de catástrofes ou guerras; diante das pragas (Jl 1-2) e no desejo de boa jornada dos deportados da Babilônia para Jerusalém (Ed 8.21; Ne 9,1). Estes são alguns exemplos da importância do jejum, sendo possível, a partir deles, perceber sua prática comunitária.<sup>23</sup>

Os jejuns eram praticados, usualmente, da manhã até a tarde. No entanto, temos exemplo de jejuns que duravam mais tempo, como o que se encontra no livro de Ester (Et 4.16) que durou três dias e três noites.<sup>24</sup> Jejuar nunca é método ascético para libertar a alma da escravidão da carne. Pelo contrário, é mostrar a Deus que humildemente se espera por Ele. Surpreendentemente, pode-se constatar que o termo técnico, que designa o jejum, frequentemente, é substituído pela expressão “afligir a alma” e em espanhol “inclinarse el alma”<sup>25</sup> (Lv 16.29,31; 23.27,32; Nm 29.7;30.14). Expressões que são consideradas equivalentes como demonstra o Salmo 35.13 e Isaías 58.3,5. O jejum está implícito na expressão traduzida por “afligir a alma” e é apresentado ao jejuador como instrumento de preparação ritual, exigindo a abstenção do prazer de comer, como uma forma auto-imposta de sofrimento expiatório.

Aquele que jejuava também adota o comportamento do afligido (1 Rs 21.27; Jl 2.13; Et 4.3; Ne 9.1; Jn 3.5), utiliza saco e cinza, ora (Jr 14.12; Sl 69.11; Ne 1.4), intercede (Sl 35.13). O jejum é, pois, a expressão de profundo arrependimento (1 Rs 21.27; 1 Sm 7.6; Jn 3.5), como aliás também a espera temerosa do Dia de lahweh

<sup>22</sup> Cf. LODS, 1970, p. 299-300.

<sup>23</sup> HARTLEY, John E. In: HARRIS, 1998, p.1273..

<sup>24</sup> GRABNER-HAIDER, Anton; GRAZ. In: GRABNER-HAIDER, Anton. *Vocabulario práctico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1975, p.130.

<sup>25</sup> ROBERT, J.D. In : VON ALLMEN, Jean-Jacques. *Vocabulário Bíblico*. São Paulo: Associação de Seminários teológicos Evangélicos, 1972, p.195.

(Jl 1.14; 2.12). Por isso, com uma piedade mercantil, o jejum pode facilmente tornar-se meio de pressionar a Deus, uma espécie de mendicância obsequiosa. Por isso, mesmo sem grande sucesso, os profetas protestaram contra essa forma piedosa de jejum. O verdadeiro jejum, a verdadeira maneira de se curvar diante de Deus e de se preparar para seu encontro, é quebrar as cadeias injustas, libertar os oprimidos, partilhar seu pão com o faminto, recolher os separados (Is 58.1-16; cf. Jr 14.12; Zc 7.5ss; 8.16-19).<sup>26</sup>

Jejuar era preparar-se para conversar com Deus (Ex 34.28; Dt 9.9; Nm 9.3). A divindade só podia manifestar-se quando o fiel estivesse purificado e distante de suas atividades diárias, separado para a oração e desligado até das necessidades básicas, como comer e beber. A prática do jejum era sempre acompanhada de oração, visto que uma consequência natural da abstinência ritual de alimentos é provocar uma maior concentração e predispor o praticante para ouvir a voz divina.

### 1.7 O sentido de jejuar צום

Jejuar, no contexto do Primeiro Testamento, significava abster-se de alimento sólido e de água com a disposição de permitir um estado emocional de introspecção e de grande concentração. “Jejuar” corresponde aproximadamente ao hebraico *Sum*, pois esse termo não indica somente limitação ou abstenção de alimentação ou de determinados alimentos. A tradução tradicional sempre fez que a abstenção de alimentos fosse parte do *Sum*.

A lei sacerdotal prescrevia o jejum somente para o Dia da Expição. A praxe, porém, era rica e variada. Todos jejuavam, individual ou coletivamente, espontaneamente (2 Sm 1.11-12; 12.16), ou por ordem das autoridades (Jr 36.6;9); hiperbolicamente, até o gado jejuava (Jn 3.7-8); jejuava-se um, três, sete dias, três semanas, quarenta dias, continuamente, a vida inteira (Jt 8.6; Lc 2.37). Essa descrição nem sempre é real, pois o jejum pode ser um recurso de gradação literária (secundária), constatando-se um significativo indício de diferentes intenções.

O jejum não é apenas abstenção de alimentos ou restrição de certo tipo de comida. O jejum é parte indispensável (Dn 10.3) de um comportamento complexo, com choro e lamentações; vestir-se com saco; por cinza ou pó na cabeça; rasgar a

<sup>26</sup> HARTLEY, John E., In: HARRIS, 1998, p.1273.

roupa; abstenção sexual; descuido de higiene; unção e banho; andar descalço; não cumprimentar; dormir no chão (2 Sm 12.16). Ao jejum oficial pertenciam também a reunião religiosa e a interrupção do trabalho (1 Rs 21.9-12; Jl 1.14; 2.14-16; Jr 36.6;9). Neste sentido o jejum se aproxima à prescrição do sábado. A menção de um ou alguns desses elementos sugere, às vezes, os demais, mesmo sem se usar a palavra *sum* (Js 7.6; 1Sm 4.12). Orações (Ne 1.4; Br 1.5), justiça e obras de misericórdia (Is 58.3-7) dão ao jejum mais força diante de Deus.

Não se pode esquecer que, no Primeiro Testamento, os alimentos são considerados como um dom de Deus (Dt 8.3). Jejuar é privar o corpo de ingerir alimento como sinal de que a pessoa está experimentando uma grande tristeza.<sup>27</sup> Os objetivos pessoais (*finis operantis*), já mencionados, são múltiplos: penitência pelos pecados (1 Sm 7.6; Sr 34.30-31), afastamento de desgraça e castigo (1 Rs 21.27;29; Et 4.1-3;16; 9.31), aplacação da ira de Deus (Jl 2.14-17), fazer parte de votos ou confirmá-los; reforçar uma súplica (1 Sm 14.24; 2Sm 12.15-23; Jl 1.13ss; 2.15; Ed 8.21; Tb 7.12; cf. At 23.12.14); comemoração de catástrofes nacionais (Zc 7.3; 8.18-20; Et 9.31); preparação para encontros especiais com Deus: revelações (Ex 34.28; Dt 9.9; Jz 20.26-27; Dn 9.3; 10.2; At 13.2; Lc 2.37; 1.80); outros efeitos (At 14.23; cf. Mc 4.2 par.; 9.29). Em atos oficiais de culto, o jejum é uma cerimônia de preparação penitencial (1 Sm 7.6; Jz 20.26).

O sentido intrínseco e objetivo (*finis operis*) de tão estranho comportamento exprime-se substancialmente numa expressão que, às vezes, substitui *sum: innah nafso* “humilhar sua alma”, ou seja, a si mesmo (Lv 16. 29;31; 23.27;32; cf. v. 29; Nm 29.7; 30.14; Is 58. 3.5; Sl 35.13; cf. Sr 2.17). O sentido é de humildade diante de Deus, como expressão de luto; lamentações fúnebres (1 Sm 31.13; 2 Sm 1. 11-12: lamentações da viúva Jt 8.5-6), ou do desejo e necessidade de conseguir algo da parte de Deus, ou como expressão espontânea, convencional, ritual, cultural e não cultural da aceitação consciente do poder ameaçador, temido, punitivo de Deus, ou do afastamento interno do pecado que possa provocá-lo (cf. Sr 2.17-18; cf. 34.31).

Por uma espécie de causalidade recíproca, o jejum é expressão de tal estado de alma e, ao mesmo tempo, o meio de promovê-lo. O ser humano ciente de sua culpa e dependência de *lahweh* faz tudo o que pode para remover o motivo da sua dura intervenção, ou mesmo, para comovê-lo, simplesmente e humanamente, a

<sup>27</sup> GRABNER-HAIDER, Anton; GRAZ. In: GRABNER-HAIDER, Anton, 1975, p.130.

ter dó. O verdadeiro jejuador sabe que deve receber tudo de Deus (Is 58.3; Jr 14.12; Mt 6.18). Este jejum está longe da magia: a reconciliação com Deus é atribuída, não a alguma força “mágica” do jejum, mas ao culto sacerdotal (Lv 16,32-34; cf.vv.29-31 e Nm 29.7-11).<sup>28</sup> Tampouco é fruto de motivos ascéticos, no sentido de “mortificação” de paixões desordenadas dentro de certo conceito de espiritualidade. Quando muito, liga-se a ideia de “merecimento” no contexto da tríade: oração, jejum e esmolas (Tb 12.8; Mt 6.16-18; Ml 3.14), que se formou paulatinamente e que somente na piedade posterior ao Primeiro Testamento é atestada amplamente.

Profetas, sábios e evangelhos não rejeitam o jejum. São poucas, porém, as exortações e recomendações; mais frequentes são as críticas contra extravagâncias e ostentações (Mt 6.16-18), contra um jejum sem alma, que não é mais humildade diante de Deus; antes orgulho e arrogância (Zc 7.5-6; Lc 18.12-14; Mt 6.16-17). Importante é o cumprimento dos deveres essenciais da ética externa e interna, mormente a justiça e o amor (Is 58.3-5; Jr 14.12; Sr 34.30-31; Jl 2.12.13). Em Isaías, o jejum que agrada a Deus e inspira confiança torna-se metáfora do exercício da caridade e justiça.

Sobre o Terceiro Isaías e Zacarias, duas avaliações extensas e tardias (Is 58.3-12; Zc 7.1-8,23) julgam ineficaz o jejum externo e ostensivo, por não ter relação nenhuma com Deus (Is 58.3-5; Zc 7.4-6; cf. 7-14). No “jejum como eu o quero” (Is 58.5-6), Deus exige justiça social e compaixão (Is 58.6-7; Zc 7.9-10; 8.16-17).

Para Zacarias, os dias costumeiros de jejum serão dias de júbilo, regozijo e festas alegres para a casa de Judá (Zc 8.19). Jerusalém será meta, e centro dos povos (vv.20-22). Seja como pressuposto, seja como consequência, o sentido do esforço é: “direito e justiça” (Zc 8.16-17), “amor à fidelidade e à paz” (v.19). Com isso, quem questionava o jejum, vê seu horizonte inesperadamente alargado e o ponto discutido, os dias de jejum prescrito (Zc 7.3; 8.18), superado, sem que a praxe existente fosse rejeitada. Os piedosos, presos ao ritual, são estimulados à reflexão e à interiorização.

No Terceiro Isaías, há uma reviravolta. A salvação não é considerada resultado do jejum, mas o próprio lahweh que a realiza; é Ele que escutará o clamor,

---

<sup>28</sup> GAMBERONI, J. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p.204.

e assim surgirá como a luz, conduzirá e reconstruirá (Is 58.8-12).<sup>29</sup> Através do jejum, o ser humano expressa gratidão a Iahweh de quem depende seu destino; sente-se assim na sua total dependência. Então, o ser humano religioso, com suas orações e jejuns, quer influir sobre Deus e movê-lo a alguma ação para conseguir algo dele, ou ao menos, apaziguá-lo, tornando-o favorável para deter os perigos e as catástrofes. Segundo alguns autores, essa concepção do jejum tem uma conotação mágica. A crítica cultural dos profetas se pronuncia massivamente contra esse modo de entender o jejum, como acontece em Isaías 58.<sup>30</sup>

### 1.8 Exemplos de jejuns no Primeiro Testamento

O jejum era praticado quando se tinha de tomar uma decisão difícil. Ester, planejando conseguir o favor do rei e reverter o decreto de Hamã, colocou-se debaixo da misericórdia e da possível ira do rei, o que poderia resultar na sua morte. Por isso, ela solicitou que todos os judeus jejuassem e suplicassem a Deus em favor da sua missão (Et 4.16). Neemias jejuou ao saber da triste condição de Jerusalém (Ne 1.4) e então passou a agir para consertar a situação.

Aparentemente, antes de alguém ser apedrejado por blasfêmia, o povo lamentava com jejum o pecado e a execução que se avizinhava (1 Rs 21.9,12). O jejum também pode ser feito ao se saber do pecado de alguém. Quando Elias condenou Acab pela morte de Nabot, lamentou vestido de pano de sacos e jejuou. Deus teve misericórdia de Acab e adiou o castigo sobre sua casa (1 Rs 21.27ss). Um indivíduo podia interceder com súplicas e jejum em favor de toda uma nação. Daniel confessou o seu pecado e os do seu povo, que eram a causa de terem sido levados para o cativeiro (Dn 9.3-19). Gabriel respondeu à oração de Daniel, assegurando-lhe o fim do cativeiro e prometendo-lhe o estabelecimento de uma nova aliança (Dn 9.22-27).

Convocava-se a nação a jejuar nas épocas das piores crises, tais como em tempos de pragas, de ameaça militar ou da morte de um rei. Josafá proclamou jejum, porque os reis de Moabe e Amom estavam planejando um ataque contra Judá. O povo reuniu-se em Jerusalém, e Josafá conduziu a assembleia em oração.

---

<sup>29</sup> GAMBERONI, J. In: BAUER, 2000, p.204.

<sup>30</sup> GRABNER-HAIDER, Anton; GRAZ. In: GRABNER-HAIDER, 1975, p.130.

Então Jaaziel, um levita, inspirado pelo Espírito do Senhor, anunciou a certeza de salvação. Seguiram-se orações e louvores vibrantes. Depois disso, Josafá conduziu o exército ao combate, mas lahweh já havia derrotado os inimigos; o exército só tinha de apanhar os despojos (2 Cr 20.1-29).

Em 604 a. C., quando o exército babilônio esteve acampado contra Ascalom, cerca de três dias de marcha de Jerusalém, o rei Joaquim proclamou jejum. Então, Baruque leu as profecias de Jeremias perante o povo junto à Porta Nova do Templo (Jr 36.1-10). Jeremias queria que o povo, deixando de lado uma manifestação exterior de contrição, partisse para um arrependimento verdadeiro. Em outra oportunidade, Joel previu a vinda do dia de lahweh; por isso ele exortou o povo a santificar um jejum e a convocar uma assembleia solene (Jl 1.14; 2.15). Ele proclamou que, se o povo se arrependesse de verdade com lamento e jejum, então Deus seria gracioso e adiaria o dia do juízo (Jl 2.12-14). O caso de Nínive mostra o desejo divino de oferecer misericórdia e não de impor o juízo. Ao ouvir a proclamação do juízo por Jonas, os ninivitas proclamaram um jejum e se arrependeram. Com isso adiaram, por algum tempo, o dia de juízo (Jn 3. 5-10).

Davi, depois da advertência do profeta Natã no seu caso com a mulher de Urias, informado de que a criança gerada iria morrer, afligiu-se através de um jejum durante sete dias (2 Sm 12.16-23). Provavelmente, durante a perseguição movida por seu filho Absalão, compôs um salmo pedindo proteção e amaldiçoando os seus inimigos. Ele conta que, nessa ocasião, não negligenciou a prática do jejum para ver sua oração ouvida e atendida (Sl 35.13).

## 1.9 O Dia das Expições

O verbo *kāpar* significa fazer expiação, fazer reconciliação, purificar. Outro significado do mesmo verbo encontrado na Bíblia é “calafetar com betume”. A raiz do verbo *kāpar* é usada cerca de 150 vezes e tem sido objeto de intensos debates. Existe uma raiz árabe equivalente que significa “cobrir” ou “ocultar”. Com base nessa associação, existe a suposição de que a palavra hebraica signifique “cobrir o pecado” e, dessa maneira, aplacar a divindade, fazendo uma expiação. Apesar disso, há poucos subsídios que favoreçam esse ponto de vista. A relação com a palavra árabe é tênue, e a raiz hebraica não é empregada com o sentido de “cobrir”.

O verbo hebraico jamais é utilizado no grau simples (qal), mas somente nos graus intensivos derivados. Frequentemente, esses graus intensivos não indicam ênfase, mas simplesmente que o verbo deriva de um substantivo, cujo significado é mais básico para a ideia original. Os substantivos derivados da mesma raiz *kāpar* são três: *kōper*, resgate, dádiva para obter favor; *kippur*, expiação, usado especialmente na expressão “dia da expiação”, e *kappōret*, propiciatório, isto é, o local da expiação.<sup>31</sup>

*Kapār* significa “expiar mediante o oferecimento de um substituto”. A maioria dos usos diz respeito ao ritual realizado pelos sacerdotes de aspergir o sangue sacrificial, assim “fazendo expiação” pelo adorador. Existem 49 casos de tal uso apenas em Levítico, e, nesse livro, não há confirmação do uso da palavra com qualquer outro sentido. O verbo é sempre empregado em relação à remoção do pecado ou contaminação, com exceção de Gênesis 32.20; Provérbios 16.14 e Isaías 28.18, onde se pode observar o sentido de “apaziguar com um presente”.

Parece claro que esse vocábulo ilustra com grande propriedade a teologia da reconciliação no Primeiro Testamento. Requeria-se a vida do animal sacrificado, simbolizada especificamente pelo seu sangue, em troca da vida do adorador. O sacrifício de animais, na teologia do Primeiro Testamento, não era uma mera expressão de gratidão à divindade por parte de um povo criador de gado. Era a expressão simbólica da vida inocente dada em lugar da vida culpada. Esse simbolismo fica mais claro com o gesto que o adorador colocava as mãos sobre a cabeça do animal a ser sacrificado e confessava seus pecados (cf. Lv 16.21; 1.4; 4.4). O animal era sacrificado ou então enviado para longe como bode expiatório.

O significado de *kippur* é expiação. Hoje, o nome é utilizado para denominar o feriado judaico: *yom kippur*, “dia da expiação” (usado somente no plural no Primeiro Testamento, ou seja, *kippurîm*, “dia das expiações”). Esse dia solene era o único dia de jejum determinado para Israel e era celebrado com uma oferta especial pelo pecado em favor de toda a nação. Somente naquele dia, o sumo sacerdote entrava no lugar santíssimo e levava o sangue da oferta pelo pecado. Um segundo bode era solto como bode expiatório, simbolizando a eliminação completa do pecado.

---

<sup>31</sup> HARRIS, R. Laird. In: HARRIS, R. Laird, 1998, p. 743-744.

Talvez, seja oportuno conhecer o termo *kappōret* que significa propiciatório e se refere ao local onde Deus se tornaria “propício ou “favorável”. O *kappōret* é a tampa de ouro da arca sagrada, que ficava no santuário interno do tabernáculo ou do templo. Iahweh prometeu que, de cima do propiciatório, se encontraria com seu povo.<sup>32</sup> Era nessa tampa de arca que o sangue era aspergido no Dia da Expição.<sup>33</sup>

A tradução literal do hebraico é Dia das Expições (*yom hakkipurim*). Trata-se do décimo dia do sétimo mês. Esse ritual é descrito em Lv 16.1ss; Lv 23.26ss; Nm 29.7ss. O texto de Lv 16 é um texto tardio e faz uma miscelânea de diversas práticas distintas. O livro do Levítico, embora só tenha recebido sua forma definitiva depois do exílio, contém elementos bem antigos, como as proibições alimentares (11); as regras de pureza (13-15) e o cerimonial tardio do grande dia da Expição (16), onde sobrepõe uma concepção muito elaborada do pecado a um antigo rito de purificação.<sup>34</sup>

Usando uma simples túnica de linho, o sacerdote toma dois bodes como sacrifício pelo pecado e um carneiro como holocausto pela comunidade, bem como um novilho como sacrifício pelos seus próprios pecados. Lança a sorte sobre os dois bodes, destinando um a Iahweh e o outro a Azazel. A expiação se realiza com a aspersão do sangue das vítimas no santuário sobre o altar. Depois, o sacerdote coloca as mãos sobre o bode destinado a Azazel, confessando os pecados de Israel: simbolicamente carregado com as culpas do povo, o bode é expulso para o deserto.<sup>35</sup> Depois, o sacerdote troca suas vestes e oferece os holocaustos. O agente da expiação é o sangue da vítima, que simboliza a vida. Somente nessa cerimônia é que o sangue sacrificial era aspergido no interior do santuário, no Santo dos Santos. O dia era celebrado com um jejum e com o repouso sabático.

Sobre a doutrina da expiação expressa por sacrifícios sangrentos se compreende em geral que se trata de um castigo. O custo destes sacrifícios se percebe como uma afirmação da autoridade divina negada pela desobediência do pecador e um retorno à obediência anterior à falta. A ideia mais antiga é da

---

<sup>32</sup> O equivalente grego na LXX é geralmente *hilasterion*, local ou objeto de propiciação, palavra aplicada a Cristo em Romanos 3, 25.

<sup>33</sup> HARRIS, R. Laird. In: HARRIS, R. Laird, 1998, p.744.

<sup>34</sup> Cf. Introdução ao Pentateuco. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, p.30.

<sup>35</sup> Segundo MONLOUBOU e DUBUIT o deserto é o antro dos demônios e a origem folclórica deste rito se comprova facilmente MONLOUBOU, L.; DUBUIT, F. M. *Dicionário Bíblico Universal*. Aparecida/Petrópolis: Santuário/Vozes, 1997, p. 279.

purificação. O pecado é uma mancha capaz de desfigurar o ser humano como se fosse uma doença. Ele deve ser combatido por uma força capaz de destruir seus efeitos perniciosos. Essa força é o sangue, pois “o sangue é a vida” (Lv 17.11-14). O sangue repara, “expia”, porque vitaliza e cura. Iahweh, o Deus Vivo, só está em relação com os vivos; restaurar a vida é restabelecer a relação com Iahweh.<sup>36</sup>

A palavra *kipper*, que pode ser traduzida por purificar ou estender algo para cobrir ou ocultar, é característica da corrente sacerdotal, enquanto que a corrente deuteronomista prefere o termo perdão ou reconciliação. *Kipper* significa obter, por meio de um rito, a purificação do pecado, apagar o pecado, fazer desaparecer a ira do ofendido (cf. Pv 16.14; Lv 9.7. 16.6; Sl 65.4). A ideia é que há que aplacar a ira de Iahweh para que este volte a ser favorável. (2 Sm 21.14). Além de banhos e abluções de purificação (cf. Nm 19, 1-10), os ritos de expiação consistiam, principalmente, na aspersão de sangue sobre os objetos de culto e sobre o povo e no rito do bode expiatório. Esses dois ritos são os da festa anual do “Grande Perdão” ou Dia das Expições, em hebraico *yôm Kippûr* (Lv 16).

É preciso acrescentar que os sacrifícios de reparação *āsām* eram acompanhados eventualmente de compensações (Lv 5.14-26), e dos sacrifícios pelo pecado *jattāt*, previsto em Lv 4. 1-5.13. Em todos esses ritos de expiação solenes ou não, por uma culpa pública ou privada, tem um papel importante o derramamento do sangue: porque o sangue é a vida (Lv 17.11), se oferece uma vida animal no lugar de uma vida humana. Trata-se de um rito de substituição e, ao mesmo tempo, de cura-purificação, o sangue cura, volta a dar a vida e purifica da mancha do pecado.<sup>37</sup>

A festa do Dia das Expições compreende elementos antigos, mas ela mesma só é mencionada em textos recentes, posteriores ao exílio. Depois do exílio, foi adaptada à época da restauração do templo. A data de sua celebração é o dia 10 de *tisri*, no outono; fixação tardia; Ez 45.18 a situa na primavera. Em hebraico se chama *yôm hakkipurîm*, “dia das expiações”; na LXX, *hemera exilasmou*, na Vulgata, *dies expiationum*, “dia das expiações” ou *dies propitiationis*, “dia da propiciação”. Os ritos dessa festa têm seus paralelos em outras religiões orientais como entre os

<sup>36</sup> MONLOUBOU; DUBUIT, 1979, p.279.

<sup>37</sup> PROD´ HOMME, Fernand. In: BOGAERT, Pierre-Maurice; et al. (Org.) *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona, Herder, 1993, p.591.

acádios, em Ugarit, ou na festa babilônica do *zigmuku*, na qual se fazia o rito do bode expiatório, muito análogo ao bode de Azazel.<sup>38</sup>

### 1.10 A celebração da Expição

O *Yom Kippur* foi descrito de diferentes formas. Eclesiástico 50.1-24, por exemplo, cita a glória do sumo sacerdote Simão durante as celebrações desse dia. Um dia para a celebração da expiação era inicialmente previsto também por Ezequiel 45.18-20 no exílio, mas era no primeiro dia do mês de Nisan (o mês da Páscoa), quando era sacrificado um novilho em expiação pelo Templo. O sangue desse novilho era levado até a porta do Templo, ao altar e aos pórticos interiores.

Outro rito igual era celebrado no sétimo dia de Nisan, para todos os pecados que a comunidade tinha cometido por inadvertência ou sem saber. Funcionavam como preparação para a celebração da festa da Páscoa. Ainda mais interessante é a memória de Levítico 23.27-32, que destaca, no centro desse dia, a prática do “jejum” e do “repouso” absolutos, sob pena de morte. Essas mesmas disposições são retomadas em Levítico 16.29-31 e, em forma de adendo, no contexto de uma celebração bem mais ampla. Aqui, o dia da expiação é descrito de forma completamente diferente.

Por que houve essa mudança para o sétimo mês? Sem aprofundar na questão do calendário que vigorava no Judá pós-exílico, pode-se afirmar que o primeiro mês de primavera assim como o primeiro mês do outono foram marcados por uma sequência semelhante de gestos litúrgicos<sup>39</sup>

Mês de Nisan (primavera)	Mês de Tishrei (outono)
Dia 1: neomênia	Dia 1: neomênia solene (aclamações)
Dia 10: escolha do cordeiro pascal	Dia 10: rito de expiação (bode expiatório)
Dia 14: páscoa Dia 15: semana dos ázimos	Dia 15: semana das tendas

<sup>38</sup> CARREZ, Maurice. In: BOGAERT, 1993, p.592-593.

<sup>39</sup> GALLAZZI, Alessandro. *Alguns mecanismos de opressão do Segundo Templo*. Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996, p.367.

Nos dois momentos, está presente o cordeiro, cujo sangue é sinal, ao mesmo tempo, de separação e de salvação. Possivelmente, na diáspora, o rito expiatório do mês de *Tishrei* era marcado, como hoje em dia, somente pelo jejum e pelo descanso sabático.

A polêmica de Isaías 58.1-14 parece refletir esse costume. A memória do jejum solene (obrigatório só no dia das expiações, mesmo que usado também em outras ocasiões) unido aos gritos, às aclamações e às trombetas do versículo 1 e às “luzes” dos versículos 8 a 10, fala desse contexto celebrativo do mês de *Tishrei*.

As aclamações do primeiro dia ou *Rosh Hashanah*, o jejum do décimo dia *Yom Kippur*, as luzes do 15º dia estariam aqui criticados pelo profeta, criticados em sua exterioridade que não alcança uma verdadeira mudança de vida e de relações sociais. Essa celebração própria da diáspora evidentemente sem o sacrifício, que é impossível fora de Judá, poderia ter substituído em Babilônia os antigos gestos culturais de expiação. O jejum que aparece na passagem de Moisés poderia indicar que o costume estava já estabelecido no seu tempo, apesar de que essa hipótese precisaria ser fundamentada.

### **1.11 O Yom Kippur e o projeto sacerdotal**

Chegando a Jerusalém, esse gesto litúrgico da diáspora teria vindo somar-se ao antigo rito popular do bode expiatório. Porém, o *Yom Kippur*, ou Dia das Expições, adquire sua conotação definitiva em Levítico 16. Não se trata somente de um resumo dos diferentes significados precedentes; ele assume outros significados que, na lógica sacerdotal, eram mais importantes. Esse dia não é somente a síntese do gesto penitencial do jejum e do descanso, segundo o costume da diáspora (Lv 16.29-31), com o rito do bode expiatório enviado ao deserto, conforme o costume popular mais antigo (Lv 16.20-26), e com o rito do duplo sacrifício pelo pecado, para os sacerdotes e para o povo, de acordo com o costume típico do Segundo Templo (Lv 16.11-19.27-28; Ez 45.18-20). Esse é o dia, o único dia, no qual o sumo sacerdote, vestido exclusivamente de linho, pode transpor, duas vezes, o véu que separa o *debir*, o Santo dos Santos, do resto da construção. É o único caso em que

o sangue expiatório poderá alcançar o próprio *kaporet*, escondido, de certa forma, por uma nuvem de incenso, para que ele “não morra” (Lv 16.12-13).

O Dia das Expições é o dia em que o sumo sacerdote é realmente e decididamente *sumo*. O pecado do povo serve, assim, para destacar a santidade exclusiva do sumo sacerdote. É o dia no qual ele pode aproximar-se, sem morrer, do terrífico divino e aplacá-lo com o sangue. O trinômio propiciatório-sangue-sumo sacerdote funciona como um pára-raios da ira divina, e o povo alcança sua purificação. Desta vez, o altar perde seu significado econômico: nenhuma das vítimas desse dia servirá de alimento para ninguém. Sobre o altar brilha divina a figura sacerdotal, o único intermediário capaz de fazer com que Deus e o povo possam continuar a caminhar juntos. “Isto será para vós uma lei perpétua: uma vez por ano se fará o rito de expiação pelos filhos de Israel, por todos seus pecados” (Lv 16.34).<sup>40</sup>

Esse dia simbolicamente resume e reúne os quatro elementos de dominação que Alessandro Gallazzi trabalha em sua tese: a arca, o sacerdote, o altar e a lógica separatista do sagrado. O sistema de pureza e de impureza era o sustentáculo de toda a sociedade do Segundo Templo. Esse dia, de 50 em 50 anos, iria adquirir um significado novo: seria o início do ano do jubileu: “No Dia das Expições fareis soar a trombeta em toda a terra. Declarareis santo o quinquagésimo ano e proclamareis a libertação de todos os moradores da terra. Será para vós um jubileu: cada um de vós retornará a seu patrimônio, e cada um de vós voltará a seu clã” (Lv 25.9b-10).

A lei deuteronômica, que previa o retorno às terras e à liberdade a cada sete anos, foi multiplicada: só a cada 49 anos. A expectativa comum de vida, sobretudo dos mais pobres e dos escravos, nem chegava a tanto. Não resulta que essa lei viesse a ser aplicada, a não ser para a avaliação monetária dos campos “consagrados a lahweh” (Lv 27.16-25) e, por isso, pertencentes ao santuário e aos sacerdotes. Uma vez mais, ao pecado e à sua expiação estava ligado o interesse imediato da classe dominante.

No *Yom Kippur*, por esse tipo de celebração, está figurativamente e liturgicamente resumido todo o projeto sadocita, o projeto contra qual lutou e deu a vida Jesus, o “cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1.29). A celebração não tem mais o objetivo deuteronômico de alegrar a casa, que sempre comia do

---

<sup>40</sup> GALLAZZI, 1996, p.368.

sacrifício oferecido, e garantir uma melhor distribuição de bens aos mais pobres, inclusive aos levitas. No Segundo Templo, dízimo, primícias e primogênitos pertenciam a levitas e sacerdotes.<sup>41</sup>

### 1.12 O jejum no livro de Ester

O livro de Esther é um romance da época persa, no qual se fala que o povo fez jejum e oração enquanto uma jovem judia, convertida em rainha da Pérsia, arriscava sua vida diante do rei, para salvar seu povo da morte. Sabe-se que, através do gênero literário do romance, está implícita uma realidade histórica.

Os judeus radicados na Pérsia foram ameaçados de extermínio pelo ódio do vizir onipotente, Haman, e são salvos graças à intervenção de Ester, jovem compatriota que foi orientada pelo tio Mardoqueu. Há uma reviravolta completa da situação: Haman é enforcado; Mardoqueu assume seu lugar; os judeus massacram seus inimigos. A narrativa mostra a hostilidade de que os judeus eram objeto no mundo antigo, por causa da singularidade de sua vida, que os punha em conflito com as leis do monarca. Seu nacionalismo exacerbado é reação de defesa. A conhecida festa de Purim é instituída para comemorar essa vitória, e recomenda-se aos judeus celebrá-la todos os anos.<sup>42</sup>

Diane Wolkstein, falando da história de Ester, relata:

Enviei uma mensagem a meu tio Mardoqueu dizendo a ele que orasse por mim e pedisse aos judeus de Susa que também jejuassem e orassem por mim. Então, depois de três dias, irei ao rei e, se eu morrer, morrerei. Não bebi nem comi. Li, chorei e orei. Então, no terceiro dia, quando estava deitada no chão de meu quarto, ouvi um som que vinha do interior da terra e era alto o bastante para atingir os céus. O som vinha de milhares de chifres de bodes. Meu tio deve ter feito todos os sacerdotes da capital soarem o *shofar* para me dar forças! Levantei, tomei banho e pus o vestido preferido do rei. Comecei a caminhar para a sala do trono. Os guardas não me pararam. Passei pela primeira porta, pela segunda e pela terceira. Na quarta porta, minhas pernas começaram a tremer. Caminhei mais devagar, mas continuei caminhando. Quando cheguei à sétima porta e percebi que não iria viver por muito mais tempo, parei. Então, lembrei-me do alto som do *shofar* e abri a última porta. O rei estava sentado em seu trono dourado, trajado com suas vestes reais de púrpura.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> GALLAZZI, 1996, p.368.

<sup>42</sup> Cf. comentário que está em A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, p. 663.

<sup>43</sup> WOLKSTEIN, Diane. A história de Ester. In: BRENNER, Athalya (Org.). *Ester, Judite e Susana a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.266.

Parece que o jejum e a oração do povo de Ester a preparam para a sua missão, na qual ela arriscará sua vida, diante do rei. O som do *shofar* deu forças a Ester, e ela empreendeu o caminho para liberar a seu povo da morte. No romance bíblico, os capítulos 9 e 10 estão dedicados à Festa do Purim. “O nome da festa advém da palavra persa ‘*pur*’, que significa ‘sorte’. O infame ministro real Amã concebera uma forma de exterminar os judeus, realizando um ‘sorteio’ para escolher a data mais propícia para executar seu plano diabólico”.<sup>44</sup>

O livro de Ester nos diz que o jejum não foi suficiente, e que para salvar o povo, uma mulher teve que arriscar sua própria vida, sendo fiel até o fim. A reviravolta da situação se fez realidade, e Ester salvou a vida de seu povo, mediante sua estratégia feminina. “No décimo terceiro dia do décimo segundo mês, que é Adar, quando deviam ser executadas as ordens do decreto real, no dia em que os inimigos dos judeus contavam destruí-los, sucedeu o contrário: foram os judeus que destruíram seus inimigos” (Et 9.1).

Esta festa do Purim celebra a alegria da vitória do povo que estava condenado à morte. A sorte foi mudada, trocada pelo fato contrário, a morte certa acabou na vitória da vida. Segundo o rabino Avraham Cohen, a festa do Purim é assim chamada por sua grande semelhança com *Yom Há-Kipurim* (o dia de *Kippur*), o mais sagrado do ano. Este dia único dedicado ao perdão, é assim chamado por que ele é *Ke-Purim*, isto é, um dia “como Purim” (*Ke* –em hebraico, significa “como”, advérbio de comparação). Quando se fazem comparações, geralmente compara-se o menor com o maior. Resulta, então, que *Yom Kippur* é secundário em relação ao dia de Purim. É apenas “como” Purim. A razão para tal é que em Purim pode-se alcançar níveis espirituais mais elevados do que em *Yom Kippur*. Nesse último, alcança-se a espiritualidade através da abstenção e do jejum. Já em Purim, o jejum é a preparação, ao passo que o objetivo é atingir níveis espirituais elevados festejando e se alimentando.<sup>45</sup>

Nas palavras do rabino Cohen

Analisemos as semelhanças entre Yom Kipur e Purim. Na véspera do primeiro, nos alimentamos para jejuar no dia seguinte. E como o jejum é o

---

<sup>44</sup> COHEN, Avraham. Purim: uma festa muito especial. *Revista Morashá*, São Paulo, ano XIII, n. 51, dez. 2005. Disponível em:<[http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos\\_view.asp?a=563&p=0](http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=563&p=0)>. Acesso em: 01 ago. 2012.

<sup>45</sup> COHEN, 2005, p.64-65.

objetivo, preparamo-nos de véspera, alimentando-nos bastante conforme exige a lei. Em Purim ocorre exatamente o contrário: começamos com o 'Jejum de Esther' - Taanit Esther, um dia antes de Purim - mas nosso objetivo é comer e festejar posteriormente. Partindo do princípio de que o objetivo sempre vem no final, nossa meta é o banquete de Purim. Yom Kipur, com toda sua seriedade e magnificência, é apenas 'como' Purim.<sup>46</sup>

### 1.13 A festa das Expições ou *Yom Kippur* hoje

Desde então os judeus observam o *Yom Kippur*. Os costumes para essa observância do *Yom Kippur* mudaram ao longo dos séculos. Quando os judeus tinham o Templo em Jerusalém, o sumo sacerdote fazia sacrifícios para pedir o perdão de Deus para todos os judeus.<sup>47</sup> Hoje, o *Yom Kippur* é o último dia de um período de dez dias chamado Dez Dias de Temor. Esse período começa no primeiro dia do mês de *Tishrei* com a celebração do *Rosh Hashanah* (ano novo judaico) e termina com o *Yom Kippur*. As tradições associadas com os Dias de Temor remontam ao século VI a.C. e permanecem centrais na vida do povo judeu até hoje.<sup>48</sup>

Esses Dez Dias de Temor são conhecidos como *Yamim Noraim* ou Dias de Arrependimento e instituem uma época especial no calendário judaico. Durante esses dez dias, cada pessoa tem oportunidade de refletir sobre o ano que passou e corrigir os erros que cometeu por meio de um processo chamado *teshuvah*, que significa voltar-se ou retornar a Deus. O período começa com um exame intenso das suas ações, o desejo e a intenção de se empenhar para ser uma pessoa melhor.

O *teshuvah* baseia-se na crença judaica de que todo ser humano tem em si a capacidade de fazer tanto o bem quanto o mal, e que, diariamente, cada pessoa escolhe entre o certo e o errado. O judaísmo reconhece que as pessoas não são perfeitas e cometem erros. Durante os Dias de Temor, os judeus esforçam-se para se tornarem pessoas melhores e buscam o perdão pelos pecados que cometeram. A tradição judaica torna evidente que é preciso buscar o perdão daqueles a quem se prejudicou. Deus apenas absolve os pecados cometidos contra Ele. Assim uma

<sup>46</sup> COHEN, 2005, p.65.

<sup>47</sup> Embora o *Yom Kippur* seja um dia de arrependimento pessoal, seus costumes e práticas são conduzidos em comunidade. Na liturgia do *Yom Kippur*, todos os pecados são confessados no plural, usando o pronome *nós*. Isso porque o judaísmo vê o indivíduo relacionado a um grupo maior e sustenta a crença de que cada pessoa carrega a responsabilidade por toda a comunidade. GUTIN; BANK, 2004, p.119.

<sup>48</sup> GUTIN; BANK, 2004, p.119.

pessoa que agiu injustamente contra outra deverá buscar o perdão e a reconciliação com essa mesma pessoa ofendida.

De acordo com a tradição judaica, Deus tem um livro celeste conhecido como *Sefer Ha-Chayyim* (o Livro da Vida). Durante os Dias do Temor, Deus escreve os nomes daqueles que terão ou não uma boa vida, daqueles que viverão e os que morrerão no ano seguinte. Deus abre o Livro da Vida no *Rosh Hashanah* e o fecha na conclusão do *Yom Kippur*. Através da prática desses gestos religiosos, pode-se alcançar o favor de *lahweh*. Deus oferece sua salvação por intermédio dos méritos que os crentes realizam. Os judeus tradicionalistas acreditam que cada ação da pessoa durante esse período de dez dias pode alterar a determinação inicial. Isso pode ser feito com a combinação própria de *tefilah* (oração), realização de atos de *tzedakah* (boas ações e caridade) e o processo de *teshuvah*.

O período dos Dias de Temor contém outros dias especiais. No terceiro dia, judeus praticantes participam de um pequeno jejum conhecido como *Tzom Gedaliah* (o jejum de Gedaliah). Esse jejum marca a execução de Zedequias (Gedaliah), o último governador da Judeia antes da destruição do Primeiro Templo.

O Sabá que ocorre durante os Dez Dias de Arrependimento é conhecido como *Shabbat Shuvah*, o Sabá de Retorno. O *Yom Kippur* conclui o período dos Dez Dias do Temor e é feito para expiar os pecados do ano anterior. É, provavelmente, o dia mais importante do ano (à exceção dos sábados) e tem sido parte integrante do judaísmo por milhares de anos. Embora não seja mais sagrado que o Sabá, ocorre apenas uma vez por ano e, por isso, é uma ocasião tão especial e solene que, por vezes, se chama *Sabá dos Sabás*.<sup>49</sup>

O *Rosh Hashanah*<sup>50</sup> (cabeça do ano) é conhecido como ano novo judaico.<sup>51</sup> Nesse dia de alegria por comemorar a criação do mundo, o profeta anuncia uma nova criação baseada no amor e no serviço aos necessitados. A *Torá* contém dois mandamentos distintos para observar o *Rosh Hashanah*. Em Levítico 23.24-25, está

<sup>49</sup> GUTIN; BANK, 2004, p.114.

<sup>50</sup> A maioria dos judeus reformistas e dos judeus que vivem em Israel celebra o Rosh Hashanah por um dia; outros judeus na diáspora observam o Rosh Hashanah (e muitos outros feriados de um dia) por dois dias, prática que reconhece sua distância de Israel e sua incapacidade de celebrar o feriado durante o tempo apropriado (por causa da diferença de horário). GUTIN; BANK, 2004, p.121.

<sup>51</sup> O calendário judaico contém outras três celebrações de Ano-Novo: o primeiro dia de *Nisan*, o mês de primavera e da Páscoa, que inicia a contagem dos meses do calendário e do reinado dos reis; o primeiro dia de *Elul*, o mês que precede o *Rosh Hashanah*, pois é o ano-novo simbólico para doar animais, uma forma de caridade; e *Tu B'Shevat*, o 15º dia de *Shevat*, que marca o ano-novo das árvores. GUTIN; BANK, 2004, p.114.

escrito que, no primeiro dia do sétimo mês, “haverá um descanso solene em ti, um memorial proclamado com o toque de trombetas, uma convocação sagrada”. Mais adiante, em Números 29.1, proclama-se que esse será um “dia sagrado” em que os judeus não devem trabalhar e em que “o *shofar* será tocado”. Na verdade, a *Torá* refere-se ao *Rosh Hashanah* como o *Yom Teruah* (o dia do toque de *shofar*) ou *Yom Há-Zikaron* (o dia de lembrar). O termo *Rosh Hashanah* apareceu muito mais tarde, em alguma época durante o período talmúdico.<sup>52</sup>

O termo *Rosh Hashanah* (cabeça do ano) pode ter sido evitado nos textos sagrados por haver celebrações similares de ano novo e festivais lunares praticados pelos pagãos na mesma época, no início do outono. Contudo, o feriado em si estava bem estabelecido por volta do século IV a.C., quando os judeus retornaram do exílio da Babilônia para construir o Segundo Templo em Jerusalém.

Durante os Dias de Temor, ou mesmo pouco antes do início dos feriados, é costume dos judeus enviarem cartões de cumprimentos aos amigos e à família, desejando-lhes um *Shanah Tovah* (bom ano). No último sábado, antes do *Rosh Hashanah*, judeus praticantes realizam um serviço noturno especial, conhecido como *Selichot* (perdão), que inclui uma série de orações importantes. Por volta da meia-noite, a congregação relembra os 13 atributos de Deus, uma cerimônia que ajuda a preparar as pessoas para os dias santos que se aproximam.

O *Rosh Hashanah* é anunciado pelo soar do *shofar*, um instrumento de sopro feito de chifre de carneiro. Durante o período bíblico, as pessoas usavam o *shofar* como um método de comunicação, enviando sinais do pico de uma montanha a outra. O som do *shofar* também anunciava acontecimentos como feriados, a nova lua ou a preparação para a guerra. De acordo com a tradição judaica, o *shofar* é o símbolo do sacrifício de Isaac interrompido por Abraão, quando um carneiro foi oferecido no lugar de Isaac.

Hoje, seu som queixoso e chamativo tem a intenção de mexer com o coração de cada judeu para o arrependimento e para uma relação mais próxima com Deus. Além do soprar do *shofar*, existem o jantar especial e a cerimônia de purificação com certas ações de caridade, que simbolizam a expulsão dos pecados do ano anterior para estar puro aos olhos de Deus.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> O período talmúdico compreende os cinco primeiros séculos da era cristã.

<sup>53</sup> GUTIN; BANK, 2004, p.114.

### 1.14 A Liturgia do *Yom Kippur* hoje

A liturgia, tanto do *Yom Kippur* como do *Rosh Hashanah*, é tão especial que um livro de orações (*machzor*) é publicado para esses serviços. O serviço começa mesmo antes do início do *Yom Kippur* ao cair do sol, com o *viddui* (confissão) realizado durante as orações da tarde. Então, os serviços do *Yom Kippur* se iniciam à tardinha, com um serviço especial conhecido como *Kol Nidre*, nome da oração com a qual ele se inicia e que é um cântico que, provavelmente, pode abalar até a alma do estóico mais arraigado. A oração *Kol Nidre* é uma fórmula legal escrita em aramaico que torna nulas e vãs todas as promessas feitas a Deus que não serão mantidas no ano seguinte. Porém, ao manter o princípio de que a absolvição só é concedida aos pecados cometidos contra Deus, o *Kol Nidre* não se aplica a promessas feitas a pessoas. Também é considerada uma declaração dos adoradores de que não serão responsáveis por juramentos feitos em momentos de raiva ou sob coação.

Depois do *Kol Nidre*, há o costumeiro serviço *Ma'ariv* (noite), com um confessional *Amidah* especial. O *Amidah* é uma das orações principais dos serviços da sinagoga, realizada três vezes por dia e durante todos os serviços de feriados. No dia seguinte, os judeus passam a maior parte do dia na sinagoga, embora as pessoas já exaustas por causa do jejum prefiram ir para casa descansar e depois voltar.<sup>54</sup>

Entre as muitas leituras e orações, o serviço do *Yom Kippur* inclui a leitura da passagem do Livro de Isaías (57.14- 58.14). A passagem denuncia aqueles que jejuam sem ter uma verdadeira compreensão do dia e lembra os judeus de que o significado do *Yom Kippur* não está no jejum em si, mas no arrependimento. Na época estudada do Terceiro Isaías, o foco era o jejum em si mesmo e não o arrependimento e o retorno à fidelidade a Deus. Essa é uma ideia chave nessa dissertação.

Nesse dia, há também oportunidade de dizer uma oração memorial especial, chamada *Yizkor*, para parentes mortos, particularmente os pais. O ambiente do *Yom Kippur* é reforçado pela prevalência do branco, que representa a pureza. Muitos homens praticantes vestem um *Kittel*, um manto branco até os tornozelos, sobre as roupas. Os rolos da *Torá* são encapados de branco; e a mesa, em que a *Torá* é lida,

<sup>54</sup> GUTIN; BANK, 2004, p.121.

é coberta por uma toalha branca. Os serviços são concluídos com o *Neilah* (literalmente, “trancado”), cerimônia que simboliza o fechamento dos portões do paraíso. O *Neilah* termina com um toque muito longo do *shofar*. Com o *Yom Kippur* terminado, as famílias vão para casa para a refeição que quebrará o jejum.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> GUTIN; BANK, 2004, p.122.

## 2 EXEGESE DE ISAÍAS 58.1-14

### 2.1 Origem do texto e sua complexidade

Quando há as referências ao Terceiro Isaías, parece que Isaías 56-66 é obra de um único autor ou mais exatamente de um único organizador final. Os argumentos mais fortes em favor de uma única autoria foram propostos por K. Elliger.<sup>56</sup> Todavia, essa não é a opinião da maioria dos críticos.<sup>57</sup> Em 1819, Heinrich F. W. Gesenius 1786 1842 desenvolveu um argumento muito capaz em prol da unidade de autoria dos últimos 27 capítulos de Isaías, refutando os ataques dos que já tinham procurado separar até Deutero Isaías em várias fontes diferentes. Ele argumentou que todos os temas centrais destes capítulos foram tratados dum ponto de vista único, empregando linguagem que demonstrava afinidades notáveis de vocabulário e estilo desde o capítulo 40 até o capítulo 66. Insistiu que todos eles fossem provenientes da pena dum único autor que viveu cerca de 540 a.C.<sup>58</sup>

Por exemplo, Crabtree considera que os capítulos 40-66 são obra de um só autor. Não obstante, a diferença no estilo literário de algumas partes dos capítulos 56-66 ocorre devido às mudanças das circunstâncias históricas do povo de Israel, quando a última parte da profecia foi escrita.<sup>59</sup>

Outros estudiosos ainda sustentam que Isaías escreveu todos os 66 capítulos, como Carl Paul Caspari 1814 1892, Moritz Drechsler, Heinrich A. Hahn 1821 1861, Franz Delitzsch 1813 1899, Ebenezer Henderson, Joseph Addison Alexander, refutando as teorias divisoras da teologia liberal alemã.

Os capítulos 56-66 incorporam fragmentos diversos tanto por suas origens, como pelo seu gênero literário, os quais refletem, sem dúvida, condições históricas instáveis. É perceptível que os capítulos não foram

---

<sup>56</sup> ELLIGER, K. In: AMSLER; et. Al., 1992, p. 382-383.

<sup>57</sup> Cf. AMSLER, Samuel; et. al. (Orgs.). *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 382.  
Cf. GLEASON, L.; ARCHER, Jr. *Merece confiança o A.T.* São Paulo: Edições Vida Nova, 1974, p. 374.

<sup>59</sup> Cf. CRABTREE, A. R. *A profecia de Isaías cap. 40-66: Texto, Exegese e Exposição*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, v. II. 1967, p. 8-9.

reunidos ao acaso, porém, através da diversidade dos materiais, transparece uma intenção de organização final.<sup>60</sup>

A separação entre Isaías 56-66 e 40-55 foi proposta por B. Duhm em seu célebre comentário de 1892.<sup>61</sup> Na coleção chamada Terceiro Isaías, várias vozes proféticas diferentes se fazem ouvir de sorte que a unidade no nome não deve ser tomada ao pé da letra. Eles são uma coleção que recolhe profecias anônimas de diferentes épocas, mas que se inspiram todas na tradição isaiana.<sup>62</sup>

Nos onze capítulos do chamado Terceiro Isaías, revela-se a autoria de diversos escritores com tendências e estilos próprios. Por exemplo, em Isaías 66.1-4, há uma enérgica condenação da restauração de Jerusalém e seus sacrifícios, revelando o cunho da religião moral e espiritual dos grandes profetas anteriores ao exílio. Outros trechos versam sobre a condenação de ritos pagãos e censuram a indolência dos dirigentes do povo. Em Isaías 63.7-64.11, há uma bela oração considerada pelos eruditos como pertencente ainda à época do exílio na Babilônia. Assim, é possível distinguir, no Terceiro Isaías (55-65), a existência de quatro autores de diferentes épocas. O autor dos capítulos 60-62 apresenta, no estilo, semelhanças com a obra do Segundo Isaías. Entretanto, há sensíveis diferenças nas ideias.<sup>63</sup>

Há concordância em situar na Palestina a comunidade do Trito-Isaías. A data é mais discutida. C. Westermann propõe o intervalo entre 537 a 455 a. C. As propostas mais aceitas e consistentes datam essa profecia ou no período da reconstrução do Templo, ou na metade do século V a. C. Se fosse do período da reconstrução, o Trito-Isaías seria contemporâneo de Ageu e do Primeiro Zacarias. Segundo vários autores, Terceiro Isaías, Ageu e Zacarias são classificados como os profetas da restauração que atuaram entre os anos 538 e 518 a.C.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Cf. AMSLER; et al., 1992, p. 382-383.

<sup>61</sup> Cf. AMSLER; et al., 1992, nota no rodapé 1 p. 382.

<sup>62</sup> Cf. AMSLER, Samuel. *Os últimos profetas: Ageu, Zacarias, Malaquias e alguns outros*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 57 (Cadernos Bíblicos, 72.).

<sup>63</sup> Cf. BARROS, Ernesto Thenn de. *O livro de Isaías*. São Paulo: Imprensa Metodista, s.d., p. 211-212.

<sup>64</sup> Cf. SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 365.

K. Pauritsch se esforça por datar os diferentes elementos do texto, identificando datas em torno de 520 a.C. Foram propostas, para alguns elementos, datas do século IV até o século III. Não é possível ter uma rígida demarcação temporal, mas a coleção dos textos precisa ser considerada um reflexo da comunidade nos primeiros decênios que seguiram o retorno do exílio.<sup>65</sup>

Johann C. Doederlein 1745 1792, professor de teologia em Jena, foi o primeiro estudioso a publicar em 1789 um argumento sistemático em prol duma data do século VI a.C. da composição de Isaías 40 66. Segundo seu raciocínio, o Isaías do século VIII a.C. não poderia ter previsto a queda de Jerusalém em 587. Estes argumentos eram considerados tão persuasivos que outros estudiosos do Antigo Testamento como o Professor Eichhorn convenceram se e concordaram.

No século XX, a tendência dos teólogos liberais tem sido avançar a data de porções não isaiânicas de Isaías ao invés de multiplicar o número de Isaías diferentes. Assim, Charles Cutler Torrey, de Yale, argumentou em prol dum único autor de Isaías 34 66 excetuando 36 39, escritor este que vivia na Palestina, provavelmente em Jerusalém, perto do fim do século V. Este autor, segundo Torrey, não escreveu para os exilados, falando apenas para pessoas da sua própria terra da Palestina. As referências a Ciro e à Babilônia seriam meras interpolações que ocorreram em apenas cinco passagens, e que devem ser ignoradas.<sup>66</sup>

A pesquisa sobre o lugar e a data de origem do Trito-Isaías encontra duas dificuldades: o autor permaneceu no anonimato, e o texto não fornece informações diretas sobre sua pessoa. A tarefa se complica mais ainda ao se considerar a hipótese de que esses onze capítulos são uma coleção de materiais diversos. Mesmo assim, se a redação impôs certa unidade ao conjunto, é possível identificar elementos sobre a origem de Isaías 56-66.<sup>67</sup>

Essa compilação está constituída de uma diversidade de formas e da ausência de fórmulas de introdução ou conclusão, o que não facilita o ajuste

---

<sup>65</sup> PAURITSCH, K. In: AMSLER; et. al., p.219-226.

<sup>66</sup> Cf. GLEASON: ARCHER; 1974, p.376.

<sup>67</sup> Cf. AMSLER; et al., 1992, p.386.

das unidades literárias. Visivelmente, o texto não tem uma única procedência e passou por vários retoques e acréscimos. Todas as tentativas de encontrar na coleção atual um texto primitivo ficam no terreno da hipótese. Todavia, pode-se afirmar que um redator final esforçou-se por organizar o todo, seguindo um plano, obedecendo, ao que parece, um princípio de inclusão.<sup>68</sup>

O núcleo básico se encontra nos capítulos 60-62 que contêm uma mensagem salvífica relacionada com o Segundo Isaías. A esse núcleo fundamental foram acrescentados outros textos nos anos seguintes. De acordo com seu conteúdo, pode-se agrupá-los do seguinte modo:

- O magnífico oráculo sobre o verdadeiro jejum (58,1-12);
- Duas lamentações (59 e 63-64) que emolduram o núcleo básico (60-62);
- Textos que refletem uma atitude mais agressiva com os povos estrangeiros, anunciando-lhes o castigo (60,12; 63,1-6; 66,6.15-16);
- Textos que refletem a preocupação missionária da comunidade, unindo a abertura aos pagãos com a observância do sábado (56,2-8; 66,18-21).<sup>69</sup>

Alguns dos estudiosos mais recentes, tais como W. H. Brownlee, estão chegando a um ponto de vista que considera a totalidade do corpo isaiânico como tendo evidências tão fortes de unidade e de arranjo sistemático, que sugere que o todo fosse organizado por algum aderente duma assim chamada escola isaiânica. Segundo este ponto de vista, um círculo de discípulos conservou com cuidado uma coletânea dos pronunciamentos do profeta do oitavo século, fazendo acréscimos, por um processo paulatino, de geração em geração, até que finalmente algum habilidoso expoente desta escola, vivendo possivelmente no terceiro século, trabalhou a coletânea inteira de profecias até produzir uma obra prima de literatura bem organizada.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Cf. AMSLER, 1998, p. 57-58.

<sup>69</sup> Cf. SICRE, 1995, p. 261.

<sup>70</sup> GLEASON; ARCHER, 1974, p. 376.

## 2.2 A relação dos capítulos de Isaías 56-66 com Isaías 40-55

O livro de Isaías é o mais amplo de todas as compilações proféticas. Os onze últimos capítulos revelam afinidades com as outras partes do livro de Isaías: o mesmo acento na santidade de Iahweh; mesma atenção para a salvação de Jerusalém; mesma polêmica contra os ídolos; mesmas perspectivas universais. Entretanto, são estilos distintos, sendo possível perceber as diferenças entre o profeta do século VIII a.C. e o profeta do exílio dos capítulos 40 a 55.<sup>71</sup>

Apesar de suas ligações reais com a profecia do Dêutero-Isaías, os onze últimos capítulos não devem ser atribuídos ao grande profeta do exílio. Isaías 56-66 se inscreve nas condições de existência da comunidade judaica que voltou do exílio. Sob certos aspectos, os problemas levantados têm semelhanças com os de Ageu e Zacarias. O caráter anônimo das coleções reunidas e a ausência de datas tornam mais aleatória a relação dos textos com suas situações históricas precisas. É bem possível que esses capítulos cubram uma fase mais extensa da história.<sup>72</sup>

Esta opinião não é unânime, como já foi mencionado. Por exemplo, Crabtree considera que os capítulos 40-66 são obra de um só autor. Não obstante, a diferença no estilo literário de algumas partes dos capítulos 56-66 ocorre devido às mudanças das circunstâncias históricas do povo de Israel, quando a última parte da profecia foi escrita.<sup>73</sup>

Às vezes, os textos do Segundo e do Terceiro Isaías, assim denominados, estão próximos. Isso permitiu que se atribuisse ao Segundo Isaías passagens como os capítulos 60-62. Um exame aprofundado da linguagem e dos temas permite concluir uma semelhança na diferença. Em Isaías 56-66 encontram-se citações de Isaías 40-55. É possível comparar os seguintes trechos: 58.12b e 52.12b; 62.11 e 40.10. Em alguns momentos, o

---

<sup>71</sup> Cf. AMSLER, 1998, p. 56.

<sup>72</sup> Cf. AMSLER; et al., 1992, p. 382.

<sup>73</sup> Cf. CRABTREE, A. R. *A profecia de Isaías cap. 40-66: Texto, Exegese e Exposição*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, v. II. 1967, p. 8-9.

Terceiro Isaías retoma mais livremente frases de seu predecessor: Isaías 40.3 influencia Isaías 57.14 e 62.10.<sup>74</sup>

A tradição de Isaías continuou atuante, além das intervenções do “grande desconhecido do exílio”. O fato de um texto profético abrigar-se atrás da autoridade de um mestre e de uma tradição é significativo e deve-se à evolução da profecia depois do exílio. A profecia se afasta cada vez mais do profeta que interveio em praça pública, e a tradição se constitui e se solidifica a cada geração de intérpretes, cuja atividade se torna mais reflexiva e mais “livresca”.<sup>75</sup>

O autor de Isaías 40-66 é gênio literário no uso da linguagem figurativa e poética de ritmo, no uso da aliteração, do paralelismo, da onomatopéia, da paronomásia e de várias outras formas da poesia hebraica. É difícil e até impossível preservar a força e a beleza da sua linguagem musical na tradução das línguas ocidentais. É notável o seu modo de repetir ou combinar belas palavras. Frequentemente, há combinações dos pronomes eu e tu para expressar o profundo significado da relação entre o Senhor e o povo de Israel. Mais do que qualquer outro profeta, Isaías, como mensageiro do Senhor, entendeu e explicou o eterno propósito de Deus na eleição de Israel.<sup>76</sup>

### **2.3 A unidade temática dos capítulos 55-66 de Isaías**

A crítica é unânime em reconhecer que o coração da coleção está nos capítulos 60 a 62, onde pulsa o anúncio da salvação de uma Jerusalém glorificada, iluminada, enriquecida por lahweh e transformada em centro de atração para as nações pagãs. Vários traços dessa parte central encontram-se nos capítulos 40 a 55, inclusive atribuindo tal escrita ao Segundo Isaías. No meio desses três capítulos (60-62), há a confissão pessoal de um profeta que descreve sua missão como a do servo dos capítulos 42 e 49. A profecia parece ser de um discípulo que desenvolve a mensagem de seu mestre.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Cf. AMSLER, et al., 1992, p. 387.

<sup>75</sup> Cf. AMSLER, et al., 1992, p. 388.

<sup>76</sup> Cf. CRABTREE, 1967, p. 8-9.

<sup>77</sup> Cf. AMSLER, 1998, p. 57-58.

A coleção é muito ampla e diversificada. Os capítulos 55-66 são reflexos da pregação do Segundo Isaías dos capítulos 40 a 55. As profecias anteriores abordavam uma dimensão histórica. Em Isaías, as profecias anunciam a chegada da salvação com um caráter cósmico. Cada vez mais, há uma separação em relação a profecia clássica que ligava a chegada da salvação aos eventos da história. Agora, espera-se por um mundo novo que transcenda a história. Jerusalém está destinada a tornar-se a esposa de lahweh (63.4), e a salvação renovará totalmente o mundo atual (65.17).

Entretanto, a profecia não é relativizada, pois ainda conserva a crítica das injustiças sociais e do orgulho litúrgico, a fim de preparar a comunidade para a vinda de lahweh. A mensagem se desenvolve conforme três linhas principais que são perceptíveis através do conjunto da coleção. Cada uma dentre elas sobressai particularmente em uma perícopie que retém a atenção de modo especial: a) por que a salvação tarda a chegar?; b) a vida comunitária se desencaminhou; c) Jerusalém compreendida como centro de reunião das nações.<sup>78</sup>

Os capítulos 56 a 66 formam uma unidade literária, cujo tema central é o julgamento de lahweh que virá por causa dos pecados humanos. Para José Luis Sicré, esses capítulos representam um sério enigma. Seu conteúdo é muito variado com mudanças temáticas desconcertantes. A problemática também varia (palavras de consolo, denúncia das autoridades, condenação da idolatria, etc.). Dois textos são fundamentais: o primeiro, que abre a seção com caráter programático, afirma: *“Observai o direito e praticai a justiça, porque minha salvação está prestes a chegar e minha justiça, a se revelar”* (56.1). O segundo, citado por Jesus na sinagoga de Nazaré, equivale à vocação e à missão do profeta: *“O Espírito do Senhor está sobre mim, porque lahweh me ungiu; enviou-me a anunciar a boa-nova aos pobres, a curar os quebrantados de coração e proclamar a liberdade aos cativos, a libertação aos que estão presos”* (61.1-2).

Nos dois casos, fala-se de um consolo futuro, de uma salvação e uma vitória de Deus, que produzirá o bem-estar de todo o povo. Contudo, essa mensagem fica condicionada desde o começo à observância do direito e à

---

<sup>78</sup> Cf. AMSLER, 1998, p.59.

prática da justiça. O futuro melhor não é uma promessa incondicional, mas uma promessa que se deve conquistar.<sup>79</sup>

Os pecados humanos são bem reconhecidos na prece de lamentação. *lahweh*, mesmo que com retardo, intervém, fazendo um julgamento discriminatório e anunciando a salvação a uma Jerusalém glorificada, centro de atuação das nações gentílicas, que são convidadas a reconhecer o poder do Deus de Israel. A boa nova da salvação é para os pobres e aflitos que serão testemunhas dos benefícios do Deus de Israel.<sup>80</sup> Entretanto, a cidade de Jerusalém é o tema central da unidade dos capítulos 55 a 66. A glória divina se manifestará em Jerusalém, a qual arrastará para si todas as nações. A cidade é comparada com uma mulher-mãe, a qual acode seus filhos e suas filhas dos países mais distantes.

O esplendor do culto no Templo de Jerusalém refletirá o esplendor do próprio Deus. No centro da cidade, no Templo, homenagear-se-á o *Santo de Israel*, título dado a Deus em todo o livro de Isaías (Is 1.4; 41.14; 55.5). Somente as nações que se comprometerem com o serviço a Deus de Israel, serão acolhidas na salvação. Mesmo assim, o profeta não considera mais o Templo como a moradia de *lahweh*, pois este domina o mundo. Então, o Templo é apenas a base de seu trono celeste. O Templo não pode conter *lahweh*, mas continua sendo um lugar único: aquele em que o céu toca a terra e onde se manifesta a presença do Deus do universo (60.13).<sup>81</sup>

Percebe-se uma reviravolta na cidade de Jerusalém. Segundo o profeta, Jerusalém vai nutrir-se das riquezas das nações e dos seus reis. O objetivo desta mudança não é a própria glória da cidade, mas o reconhecimento do poder libertador de *lahweh* (60.15-16). A cidade será chamada “cidade de *lahweh*” e “Sião do Santo de *lahweh*” (60.14). Nessa reviravolta da cidade, tudo será diferente. O regime político da cidade mudará: ao invés de sofrer a dominação de ditadores estrangeiros, a cidade será governada pela paz e a justiça. As portas da cidade terão nomes tomados da liturgia: “salvação”, “louvor” (60.17-18). Essa transformação assume uma

---

<sup>79</sup> Cf. SICRE, 1995, p.260.

<sup>80</sup> AMSLER, et al, 1992, p.384.

<sup>81</sup> AMSLER, 1998, p. 64.

dimensão cósmica. O poeta bíblico transpõe os limites deste mundo para evocar a salvação definitiva de Jerusalém, que viverá sob a “luz eterna” de seu Deus (60.19-20). Os habitantes da cidade formarão uma comunidade de justos, isto é, de homens e mulheres que viverão diante de Deus em plena harmonia. Duas promessas se cumprirão: a da terra (cf. Mt 5.4) e aquela feita a Abrão de uma descendência inumerável (cf. Gn 17.4-8; Is 60.21-22a).<sup>82</sup>

O profeta teve necessidade de exaltar a missão recebida de proclamação da salvação para Jerusalém, confrontando a mesquinha situação em que se encontrava a cidade naquela época (61.1-3).<sup>83</sup> Iahweh se lamenta de seu povo e anuncia qual será seu julgamento. Contudo, isso não significa uma renúncia em levar adiante seu plano de salvação. Iahweh mostra aos maus como serão privados de tudo que fará a felicidade dos justos: fome, sede, vergonha, etc. (65.1-16).<sup>84</sup>

Naquela época, o povo estava voltando do exílio, e a nação estava para ser reconstruída. Precisamente, é nessa situação que o profeta anuncia a salvação de Iahweh e as promessas que se cumprirão na cidade de Jerusalém. Para o profeta, Deus extrapola os limites da cidade, como também da nação, porque a sua salvação é para todos os povos da terra.

## 2.4 O capítulo 58 no livro do Terceiro Isaías (56-66)

O capítulo 58 é uma unidade temática independente das adjacentes, pois possui o tema central do jejum (v.3-12). Do ponto de vista redacional, há relações com os textos anteriores e posteriores.<sup>85</sup> Esta é a primeira vez, no Terceiro Isaías, que aparece um “encargo profético”; até agora haviam falado Iahweh ou o profeta.<sup>86</sup> A seguir, a moldura temática do Terceiro Isaías:

<sup>82</sup> AMSLER, 1998, p. 65-66.

<sup>83</sup> AMSLER, 1998, p. 66.

<sup>84</sup> AMSLER, 1998, p. 62-63.

<sup>85</sup> CROATTO, José Severino. *Isaías. A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. III: 56-66. A utopia da nova criação. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 86.

<sup>86</sup> CROATTO, 2002, p. 89.

A 56-58: a renovação da comunidade ou a comunidade nova na história.

B 59.1-14: prece de lamentação, acusação ou humilhação.

C 59.15-21: poema no qual se descreve a vinda de lahweh para exercer a justiça.

**X 60-62:** a salvação chega para Jerusalém e para a comunidade dos pobres, destinatários da boa nova do profeta.

C' 63.1-6: poema no qual lahweh intervém para o dia da vingança.

B' 63.7 – 64.11: prece de súplica ou lamentação.

A' 65-66: a renovação da criação. A salvação sobrevém num plano que ultrapassa a história.

A seção central (60-62) tem como moldura dois poemas que descrevem profeticamente a vinda de lahweh (59.15-21 e 63.1-6); como um soldado, lahweh se equipou para vencer seus inimigos e salvar Sião (59.15-21); não vendo ninguém para vencer seus inimigos e salvar Sião; não vendo ninguém para tomar sua defesa, lahweh decidiu-se a intervir pessoalmente (63.1-6).

Em volta destes dois poemas, figuram duas orações: uma grande prece de humilhação em resposta as acusações do profeta (59.9-15a); um salmo de louvor e de esperança, suplicando pela intervenção de lahweh em favor de seu povo na aflição (63.7-64,11). Por fim, duas séries de oráculos servem simetricamente de abertura e fecho à coleção: os capítulos 56 e 58, de um lado, e os capítulos 65 e 66, de outro.<sup>87</sup> Aqui se encontra a perícope dessa pesquisa: Isaías 58.1-14.

Nos capítulos 56-58, os primeiros versículos servem de abertura (56.1-8). Eles transmitem as questões que serão retomadas na coleção: o adiamento da salvação; a necessidade de agir na justiça e os critérios para a admissão na comunidade nova. As três unidades que seguem são de caráter bem diferente (56.9-57.21).<sup>88</sup> Em 56.9-12, os chefes são atacados; em 57.1-13, é censurado o

<sup>87</sup> AMSLER, 1998, p. 58.

<sup>88</sup> Cf AMSLER, et al, 1992, p. 383.

culto idolátrico. O contexto não está longe da profecia pré-exílica; o problema dos justos e dos maus é habilmente posto com observações (57.1-2 e 13b), servindo de quadro para a segunda unidade e devido a uma inserção mais tardia no estilo do ensinamento dos sábios (57.20-21). A manifestação plena da salvação pode ser retardada pelas faltas humanas.

A partir da questão do jejum, o belíssimo poema de 58.1-12 exorta os membros da comunidade a passarem de uma prática exterior, despersonalizada, para uma vida de relação pessoal com os mais pobres, porque somente assim é que o brilho da luz divina não encontra obstáculos. A observação sobre o sábado, que o redator acrescentou, não está totalmente no mesmo espírito (58.13-14).

Estes três capítulos 56-58 não contêm julgamentos contra as nações. Ainda que não seja perceptível, parece haver a influência principiante do estilo chamado “apocalíptico”. Pensou-se, por isso, algumas vezes, na formação separada desse conjunto ligado depois aos capítulos 59-66.<sup>89</sup>

Assim, o objetivo do presente trabalho torna-se presente, que é qualificar a compreensão do texto de Isaías 58.1-14 através da análise histórico crítica.

## 2.5 Análise do capítulo 58

### 1

- 1aα Clama com a garganta, não reprimas;
- 1aβ como trombeta, levanta tua voz
- 1bα e proclama para meu povo a transgressão deles,
- 1bβ e para a casa de Jacó os pecados deles!

### 2

---

<sup>89</sup> Cf. AMSLER, et al, 1992, p. 383-384.

2aα E a mim, dia a dia, recorrem  
2aβ e (em) conhecer meus caminhos deleitam-se;  
2bα como um povo que (a) justiça faz e o direito de seu Deus não abandona,  
2bβ perguntam-me dos direitos da justiça,  
2bγ (em) o estar perto de Deus deleitam-se.

### 3

3aα Por que jejuamos e não vês?  
3aβ Humilhamos nosso ser e não conheces?  
3bα Eis, no dia de vosso jejum encontrais deleite  
3bβ e todos vossos criados oprimis.

### 4

4aα Eis, para disputa e contenda jejuais,  
4aβ e para golpear com o punho da maldade.  
4bα Não jejueis como neste dia,  
4bβ para fazerdes ouvir no alto vossa voz.

### 5

5aα Esse será o jejum, eu o escolherei,  
5aβ o dia de o humano humilhar o próprio ser?  
5bα Para curvar como um juncos a própria cabeça e um pano de saco e cinza  
estender como leito?  
5bβ A isso chamas um jejum  
5bγ e um dia agradável para YHWH?

### 6

6aα Não (é) este o jejum que escolherei:  
6aβ desamarrar as algemas da maldade,  
6aγ soltar os laços da canga,

6b $\alpha$  e despedir os esmagados livres,

6b $\beta$  e toda canga despedaçardes?

## 7

7a $\alpha$  Não (é) partires para o faminto teu pão

7a $\beta$  e os aflitos desterrados fazeres entrar em casa;

7b $\alpha$  sim, veres o nu e o vestires,

7b $\beta$  e da tua carne não te esconderes?

## 8

8a $\alpha$  Então irromperá como o amanhecer tua luz

8a $\beta$  e tua restauração rapidamente brotará.

8b $\alpha$  E caminhará para tuas faces tua justiça.

8b $\beta$  A glória de YHWH te recolherá.

## 9

9a $\alpha$  Então clamarás e YHWH responderá;

9a $\beta$  gritarás por socorro e ele dirá: “Eis-me!”

9b $\alpha$  Se removeres do meio de ti o jugo;

9b $\beta$  despedires o dedo e o falar maldoso;

## 10

10a $\alpha$  e concederes para o faminto teu ser;

10a $\beta$  e o ser humilhado saciares;

10b $\alpha$  brilhará na treva tua luz

10b $\beta$  e tua escuridão como o meio-dia.

## 11

11a $\alpha$  E guiar-te-á YHWH continuamente,

11a $\beta$  e saciará em terras queimadas teu ser

11aγ e teus ossos ele fortificará.

11bα E serás como um jardim saturado de água,

11bβ e como um manancial de águas

11bγ que não mentirão, as águas dele.

## 12

12aα E reconstruirão de ti as ruínas da antiguidade;

12aβ os fundamentos de geração em geração porás de pé.

12bα E será chamado para ti tapador de brecha,

12bβ restaurador de caminhos para assentar.

## 13

13aα Se fizeres retornar do sábado teu pé;

13aβ os trabalhos de teus deleites no dia de minha santidade;

13bα e chamares ao sábado alegria;

13bβ ao santo lahweh glorificando;

13bγ e o glorificares mais do que os trabalhos de teus caminhos;

13bδ de encontrares teu deleite e falar palavra;

## 14

14aα Então te alegrarás sobre YHWH

14aβ e te farei cavalgar sobre os lugares altos da terra

14bα e te alimentarei da herança de Jacó, teu pai.

14bβ Sim, a boca de YHWH falou.

No versículo 1, lahweh emite um juízo, e os dois termos usados “transgressão” e “pecados” são muito fortes na língua hebraica. O texto não explicita de que faltas se trata, porque a mensagem é dada em negativo: supõe que o pecado consiste em não fazer o que é do agrado de lahweh. Também nos v. 3b-4 se acusa de ações iníquas.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.89.

Em 58.1, lahweh dirige-se ao profeta e lhe pede para “clamar com a garganta”, sem reprimir-se, fazendo o povo ver seus pecados e sua transgressão. O profeta não só deseja falar, senão “clamar com a garganta”. Algo sublime o impulsiona a não conter mais o seu grito profético, a ser uma voz pública, que chama o povo, convocando a todos e todas, como se fosse o chamado de uma trombeta.

O profeta deseja ser ouvido. Sua voz não é simplesmente mais uma voz, senão uma convocatória pública. Talvez, pode-se relacionar a voz pública do profeta com o que se denomina na América Latina de o “Grito dos Excluídos”.<sup>91</sup> O profeta levanta sua voz, chamando a todos e todas, porque precisa que sua voz seja bem ouvida. O profeta é alguém que, com paixão, tem algo forte para dizer ao povo, uma mensagem que ele mesmo considera irrenunciável; ele é portador de uma encomenda, de um mandato. Clamar com a garganta é mais significativo do que com a boca. No mandato, há um juízo de lahweh, que é o pecado de seu povo, também chamado de transgressão.

Na relação entre lahweh e o profeta, este é o receptor que acolhe o pedido insistente de alguém que quer que algo seja feito com prontidão. O profeta é mandado fazer o povo ver sua transgressão (v.1ba) e seus pecados. lahweh nos quer mostrar qual é o pecado-transgressão. O profeta proferirá um anúncio e uma denúncia. Parece o grito de liberação da dor do povo, um clamor que havia sido abafado. lahweh diz ao profeta para não se reprimir, para se libertar pessoalmente desse mesmo grito de dor que também é seu.

No versículo 1, é notável a associação gramatical, mas, ao mesmo tempo, a oposição conceitual entre “meu povo/sua transgressão”, assim como entre “casa de Jacó/seus pecados” (v.1b). Aqui, é assinalado o assombro pelo que acontece. Por outro lado, se o destinatário da mensagem, mediada pelo profeta, é chamado “meu povo”, isto significa que lahweh ainda se sente ligado com a aliança estabelecida anteriormente. O mesmo acontece em 40.1 e em

---

<sup>91</sup> O Grito dos Excluídos aconteceu pela primeira vez em 1995, por iniciativa do Setor Pastoral Social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Foi celebrado anualmente por vários anos, iniciativa esta que foi também assumida em outros países de América Latina. Através da articulação das pastorais sociais e dos movimentos populares, teve como objetivo, contribuir para a transformação da sociedade pelo bem dos pobres. Busca, além do mais, ampliar de forma objetiva a indignação diante do quadro de exclusões e denunciar um projeto político que não coloca a vida em primeiro lugar.

outras passagens do Segundo Isaías, nos quais lahweh interpelava “Jacó/Israel”, atribuindo-lhe títulos de pertença (como por exemplo, “meu servo”).<sup>92</sup>

No versículo 2, há a explicação de qual é a transgressão e o pecado. lahweh diz que o povo mostra interesse nEle, recorre a Ele e deseja conhecer seus caminhos; faz isso como se fosse uma nação que pratica a justiça e o direito. Contudo, isso é só uma aparência. O povo, destinatário do mandato do profeta, é sumamente religioso: recorre a lahweh todos os dias, deseja conhecer seus caminhos, pede por seus direitos e justiça e quer estar junto a Ele. Faz tudo isto como se fosse uma nação que pratica a justiça, mas, na realidade, não o faz. Sua transgressão não é a falta de fé em lahweh, mas a falta de justiça.

Justamente o que chama a atenção nesse segundo versículo é que lahweh não se refere a um povo descrente dele como em 56.9-57.13. Aqui não se trata da situação manifestada nos oráculos do Segundo Isaías. Agora, parece haver uma abundância da religiosidade “javista” expressa em desejos de buscar e conhecer a lahweh; de estar perto dele e na solicitude por uma justa aprovação pelo jejum que se pratica com todo o coração e convicção.<sup>93</sup>

Desmembrando o versículo 2, observa-se o seguinte:

Aa		E a mim, dia a dia recorrem (v.2aα),
	b	e (em) conhecer meus caminhos deleitam-se (v.2aβ).
	x	Como um povo que (a) justiça faz (v.2bα)
X		
	x´	e o direito de seu Deus não abandona (v.2bα),
A´	a´	perguntam-me dos direitos da justiça (v.2bβ),
	b´	(em) o estar perto de Deus deleitam-se (v.2bγ).

Quase todas as palavras estão carregadas de “tradição”, seja na perspectiva da aliança, do profético (“recorrer a lahweh”), seja na perspectiva

<sup>92</sup> CROATTO, 2002, p.89-90.

<sup>93</sup> CROATTO, 2002, p. 98.

legal. A expressão “como um povo que ...” supõe que a prática da justiça e do direito não existe. Considera a existência de boas intenções, quando não tentativas de encobrir a não justiça com o interesse de “conhecer” sobre Deus. Essa advertência, essa denúncia sobre essa ruptura entre conhecimento e práxis retorna em outros textos bíblicos. A tradição sinótica possui críticas semelhantes em Mateus 7.21-27 e o próprio Paulo a expressa claramente na Carta aos Romanos (Rm 2.13). Adiante, essa ruptura é objeto da atenção do autor da epístola de Tiago (1.22-25), presente na referência ao desenvolvimento das obras a partir da fé (2.14-26).

No versículo 3, encontram-se várias ironias: os que querem estar perto, aproximar-se de lahweh, não são vistos por ele. lahweh nem sequer está informado (v.3a) e tampouco refuta tal argumento, nem se justifica dizendo que não é assim. Ele responde: “Eis, no dia de vosso jejum encontráreis deleite e todos vossos criados oprimis” (v. 3b).<sup>94</sup>

Essa frase marca a incoerência da religiosidade criticada. O rito do jejum lhes causa satisfação. Aqui há outra ironia bem sutil: lahweh é quem deveria estar satisfeito com o jejum aludido. O lexema *hefes/hafas* יָדָן significa a satisfação divina a respeito de uma pessoa, utilizado de forma frequente no Segundo Isaías, menos comum no Terceiro Isaías (e praticamente ausente em Is 1-39). Contudo, o lexema se trata de uma auto-satisfação, termo aqui aplicado aos humanos. Então, o jejum no lugar de ser uma auto-humilhação é uma auto-satisfação.

No versículo 3b, há outra ironia: aqueles que se queixam de não serem observados quando “se humilham” com os ritos penitenciais, são eles mesmos que, ao mesmo tempo, oprimem e humilham financeiramente seus próprios dependentes (“vossos criados”).<sup>95</sup> Parece que o estatuto (*mispát*) de Deus foi esquecido, e como consequência advém a injustiça e a opressão. Também a lei do jubileu, que era uma das garantias mais seguras de Israel para uma ordem social justa, foi uma das mais descuidadas.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> CROATTO, 2002, p. 91.

<sup>95</sup> CROATTO, 2002, p. 92.

<sup>96</sup> Cf. HANKS, Tomás. *Opressão, Pobreza y Liberación*. Reflexiones Bíblicas: Costa Rica: Editorial Caribe, 1982, p. 143.

Em 58.3-4, o povo pergunta a Deus e reclama que ele não vê o jejum que eles praticam, nem sua mortificação. Parece que a vivência religiosa desse povo está num tempo de grande insatisfação, percebendo a lahweh como indiferente, pois ele não quer gratificar nem o jejum, nem as mortificações que eles realizam. Diante da insatisfação e a reclamação dos praticantes do jejum, lahweh não fica em silêncio. Sua resposta é tácita: “Eis, no dia de vosso jejum encontrais deleite e todos vossos criados oprimis. Eis, para disputa e contenda jejuais, e para golpear com o punho da maldade”. Fere-se a vida humana e há uma ruptura nas relações; simultaneamente, o povo jejua e briga. Eles jejuam e, ao mesmo tempo, oprimem e se envolvem em disputa e contenda.

Nesse versículo, é possível identificar, ao menos, dois grupos opostos: os que exploram e matam e os trabalhadores ou criados oprimidos. O texto fala também de uma situação de disputa e contenda. Não se sabe se essas divisões são internas do mesmo grupo explorador ou se elas referem-se ao grupo dos próprios trabalhadores. De qualquer forma, subentende-se uma crítica geral a toda sociedade.

lahweh pede que se interrompa essa forma de jejuar, caso o povo queira que a sua voz seja ouvida em lugar alto: “Não jejueis como neste dia, para fazerdes ouvir no alto vossa voz”. Esta frase pode ser entendida em dois sentidos diferentes: como crítica a uma atitude de exibição que sempre traz problemas, ou num sentido positivo que indica a possibilidade de que a voz seja ouvida, “não jejueis como hoje, para assim fazer ouvir no alto vossa voz!” Essa última interpretação traz a compreensão de que o texto é uma exortação. “No alto” seria o lugar onde está lahweh, no céu. O conjunto dos versículos 3 e 4, segundo Croatto, favorece muito mais a interpretação de ameaça do que de exortação, já que o texto está organizado como quiasmo circular:

- a *Eis, no dia de vosso jejum encontrais deleite, (v.3ba)*
  - b *e todos vossos criados oprimis (v.3bβ);*
  - b’ *Eis, para disputa e contenda jejuais, (v.4aa) e para golpear com o punho da maldade. (v.4aβ)*
- a’ *Não jejueis como neste dia, para fazerdes ouvir no alto vossa voz! (v.4 ba.v.4bβ)*

Os dois hemistíquios do versículo 4 são paralelos e expressam algo negativo e, em todo o segmento de 3b-4, descreve-se o jejum “deles”, não o que lahweh quer. O fazer-se notar é equivalente ao buscar a satisfação nos ritos que parecem interessar a Deus, neste caso, o jejum. Mas há algo que falta nessas práticas, apesar de expressarem o aniquilamento, a humilhação e a espiritualidade da pessoa que as realiza, como se descreve no versículo 5b: “para curvar como um junco a própria cabeça e um pano de saco e cinza estender como leito?”. Esses são ritos de lamentação que reforçam o sentido do jejum.

Contudo, se o jejum se reduz a esses ritos de autossatisfação e ainda vem acompanhado de gestos violentos ou opressivos contra o próximo, não merece esse nome, nem, com mais razão ainda, ser um dia de favores divinos: “A isso chamas um jejum e um dia agradável para lahweh?” (v. 5bβ).<sup>97</sup>

Uma das normas básicas do ano do jubileu é a anulação de todas as dívidas (Lv 25.10; 35-55; Dt 15.1-11). Parece que a violência descrita relaciona o jejum com os negócios e a exploração dos trabalhadores. Provavelmente, havia métodos brutais de cobrança das dívidas contra os pobres. Há um contraste latente entre essas ações, a extinção das dívidas e a libertação dos escravos, os quais são prescritos pela lei divina como parte do verdadeiro jejum (Lv 25 e Is 58).<sup>98</sup>

Em 58.5ba, descreve-se o jejum que se pratica, destacando dois aspectos: a) curvar como um junco a própria cabeça; b) um pano de saco e cinza estender como leito.

O versículo fala de um dia agradável para lahweh e, provavelmente, refere-se ao dia do jejum, ou dia da Propiciação, que é o dia aceitável, agradável, יוֹם רָצוֹן (*yom ratson*). Enquanto Isaías 61.2-3 fala do ano aceitável, שְׁנַת־רָצוֹן (*senat ratson*). O ano aceitável refere-se ao ano do jubileu (Is 61.3), que há de ser inaugurado com um dia agradável (Is 58.5), o dia do jejum da Propiciação.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 93.

<sup>98</sup> Cf. HANKS, 1982, p.146-147.

<sup>99</sup> Cf. HANKS, 1982, p.144.

Segundo Croatto, o versículo 5 é uma contrapergunta de lahweh que serve de gancho à definição subsequente sobre o verdadeiro jejum (v. 6-12). O estilo do versículo 5 é impessoal e termina, curiosamente, referindo-se a um “tu” (5bβ), que continuará até o final do capítulo. Esse versículo é transicional, por isso mesmo, também a independência dos versículos 6-12, prolongados depois com os versículos 13-14.<sup>100</sup>

O jejum é sempre descrito como “dia”. Não se jejua por algumas horas, nem, usualmente, por mais de um dia. Todavia, pode-se compreender que o texto está falando de um dia especial de jejum. Ao se levar em conta outro livro profético pós-exílico, o Primeiro Zacarias (1-8), pode-se encontrar nele a importância que tinha então aquele jejum que lembrava diversas datas da ruína de Jerusalém (Zacarias 7.3b.5; 8.19). Os meses 4º, 5º, 7º e 10º relacionam-se com episódios sucessivos do ano 586 (2 Reis 25 - v.1 – assédio; v.3 - captura do rei Sedecias; v.8 - incêndio do templo e v. 25 - assassinato de Godolias).

O jejum servia tanto para expressar a dor pela ruína de Jerusalém e da nação, das suas instituições, quanto para expiar a culpa assumida comunitariamente. Além disso, o jejum costumava estar acompanhado de palavras que interpretam uma situação, como os poemas das lamentações ou alguns dos salmos. O texto dessa pesquisa não assinala qual é a “situação na vida” desses importantes ritos de jejum. Entretanto, pode-se inferir daquelas referências de Zacarias 7-8 que o jejum pela destruição de Jerusalém se havia institucionalizado como prática religiosa fundamental.

Sendo assim, facilmente se cai na rotina, quando não, em desvios do sentido original. Se esse jejum era uma maneira de expiar a culpa coletiva, de refletir sobre o pecado que provocou o castigo, sobre a falta de justiça e de amor que atraiu a ira de lahweh (temas de Jeremias, em torno do ano 600 a. C.), não seria, então, necessária uma atitude de mudança e conversão? Não deveria o jejum ser um momento, um “dia”, de harmonização com Deus na linha da aliança; não deveria ser o rito de uma comunidade de justiça e solidariedade?.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.84.

<sup>101</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 95.

Pois bem, o profeta critica essa incoerência fundamental que inverte o sentido originário do jejum. A questão, portanto, não é o fato de que o templo já fora reconstruído e já não havia necessidade de manter os dias de jejum como recordação (mesmo que segundo Is 58.12 poderia parecer que ainda não). Esse pode ter sido o contexto de Zacarias 7-8, mas, em Isaías 58, o problema é radical, o jejum perdeu o sentido por estar desprovido de seu elemento equilibrador que é a justiça, que impede que haja pobres, que inviabiliza a solidariedade com eles, quando o sistema já os criou.<sup>102</sup>

No final do versículo 5, opera-se uma mudança brusca de interlocutor, que agora vai a ser um “tu”. Em 5bβ, fala-se do ser humano na terceira pessoa do singular, como se fosse uma transição entre o “vós” precedente e o “tu” subsequente. Todo o versículo resulta, em última instância, numa interpelação, que será retomada com a mesma pergunta no versículo 6. Permanece a impressão de que, com os versículos 5bβ e 5bγ, o texto chegou ao seu centro estrutural, no qual se atam as relações positivas e negativas em torno do tema do jejum e da práxis social: “A isso chamas um jejum e um dia agradável para lahweh?” A quase idêntica pergunta retórica de 5aα, 5aβ, 5bα e 6aα, 6aβ, 6aγ, 6bα e 6bβ possibilita a interpretação de que a frase, não menos retórica, porém teologicamente carregada de 5bβ e 5bγ, é o epicentro do capítulo como pode ser visto no seguinte diagrama.<sup>103</sup>

- A a *Esse será o jejum,*
- b *eu o escolherei, (v.5aα) o dia de humilhar o humano o próprio ser? (v.5aβ)*
- c *Para curvar como um junco a própria cabeça e um pano de saco e cinza estender como leito? (v.5 bα)*

X *A isso chamas um jejum (v.5bβ) e um dia agradável para lahweh? (v.5bγ)*

- A´ a´ *Não (é) este o jejum*
- b´ *que escolherei (v.6aα): desamarrar as algemas da maldade (v.6aβ), soltar os laços da canga (v.6aγ), e despedir os esmagados livres (v.6bα), e toda canga despedaçardes? (v.6bβ)*

O primeiro segmento com a mesma introdução retórica nega as formas falsas do jejum; o segundo, ao contrário, aponta para o que é o verdadeiro

<sup>102</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 95.

<sup>103</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 95.

jejum, o que lahweh efetivamente “quer” (cf. A b e A´b´), o qual será explicado a partir do versículo 6.<sup>104</sup> O versículo 6 retoma a pergunta de 5a para entrar nas exigências do verdadeiro jejum, que se distribuem em dois grupos alternados cada vez com bênçãos.<sup>105</sup>

v. 6 -7 (práxis social) \_ bênçãos (v. 8 e 9a);

v. 9b e 10a (práxis social) \_ bênçãos (v. 10b. 11 e 12).

O versículo 12 prolonga as bênçãos com um tema não esperado, a restauração da cidade, que deverá ser analisado como uma releitura, mas bem estruturada na sequência anterior:

v. 13 (prática do descanso) \_ bênçãos (v.14).

O locutor do texto nem sempre é lahweh. No começo (v.1 e 2), ele ordena ao profeta que fale a outros. Assim, é inaugurado o tema do discurso de lahweh, em estilo direto, a um “vós”, que é a mensagem que o profeta deve comunicar (v.1a).<sup>106</sup>

Por outro lado, ao se observar a figura do locutor, na seção normativa das definições do que é o jejum, quem fala é lahweh (6.7.9b.10a.13). Porém, nas promessas ou bênçãos, fala-se na terceira pessoa (8.9a.10b.11.14aα, não em 14aβ e bβ). Trata-se de um indicador linguístico que interpõe o profeta falando em seu nome e sobre ele.<sup>107</sup>

Em 58.6, o jejum que lahweh escolhe é:

a) *desamarrar as algemas da maldade* (v. 6 aβ)

b) *soltar os laços da canga* (v. 6aγ)

c) *despedir os esmagados livres* (v.6 bα)

d) *despedaçardes toda canga* (v. 6 bβ)

O texto hebraico começa, quase bruscamente, com três infinitivos em lugar de imperativos e termina com um verbo normal (cf. a lista de transgressões em Oséias 4,2a, com infinitivos, e 4,2b, com perfeitos). É um

<sup>104</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 96.

<sup>105</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 85.

<sup>106</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 84.

<sup>107</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 85.

recurso retórico que dá força ao que se diz. Como se, em vez de exortar, se dessem definições do que é o jejum que lahweh aceita. O texto é programático. Olhando de perto o que se diz no versículo 6, é possível identificar os quatro “atos” que definem o jejum dando-lhe o verdadeiro sentido. Todos esses atos expressam uma mesma realidade social, a opressão como cadeia ou atadura, assim como uma mesma urgência de libertação expressa nos verbos: “desamarrar”, “soltar”, “despedir”, “despedaçar”.<sup>108</sup>

Segundo Croatto, provavelmente, a exigência social de desamarrar e soltar alude a situações de endividamento que desembocavam em julgamentos e em formas de escravização ou prisão. Segundo esse autor, o caso descrito em Neemias 5.1-19 ilustra o que pode estar por trás de Isaías 58.6.

[...] Temos que empenhar nossos campos, nossas vinhas e casas para recebermos trigo durante a penúria [...]; tivemos que tomar dinheiro emprestado penhorando nossos campos e vinhas para pagarmos o tributo do rei, [...]; temos que entregar à escravidão nossos filhos e nossas filhas e há entre nossas filhas algumas que já são escravas! Não podemos fazer nada porque nossos campos e nossas vinhas já pertencem a outros (Nm 5. 3-5).

Aqueles que podem desamarrar as ataduras são os que ataram as pessoas e que, portanto, têm poder. Assim, a mensagem não se dirige a todos os que jejuam, mas àqueles, entre os que jejuam, que gozam de privilégios de poder e escravizam a outros, seja por injustiça, seja pelo uso de leis que os protegem. Jejuar em nome de um Deus “libertador” e, ao mesmo tempo, praticar a escravidão de pessoas é uma total incoerência que lahweh não aceita. Logo, é crucial a mensagem frontal do versículo 6.<sup>109</sup>

Esse versículo faz referência à estipulação básica do jubileu, o qual demanda a emancipação geral dos escravos, para que readquiram seus patrimônios, inaugurado com o dia do jejum da Propiciação. Notoriamente, o tema das últimas quatro linhas do versículo é a libertação. Os laços injustos, “soltar os laços da canga”, refere-se aos escravos retidos em forma injusta, contrariamente a *Torá*, que prescreve sua liberdade depois de seis anos de serviço.

<sup>108</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 97.

<sup>109</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 98.

Parece que se trata aqui de uma liberação geral, radical e absoluta, como aquela do jubileu, que supera a libertação descrita em outras passagens do Primeiro Testamento (Ex 21.1-6; Dt 15.12-18). Aqui os escravos deveriam ser libertados quando completassem os seis anos de serviço; as dívidas deveriam ser suspensas (Dt 15.1-11); a terra deveria ser prescrita no ano sabático e permanecer sem ser trabalhada (Lv 25.1-17). Apenas Levítico 25.8-55 é um texto paralelo a esse estudado, o qual reúne os mesmos elementos da libertação.<sup>110</sup>

Em 58.7, continua a descrição do jejum:

- e) *partires para o faminto teu pão* (v.7a $\alpha$ )
- f) *os aflitos desterrados fazeres entrar em casa* (v.7a $\beta$ )
- g) *veres o nu e o vestires* (v.7b $\alpha$ )
- h) *da tua carne não te esconderes* (v.7b $\beta$ )

O jejum mandado por lahweh se realizará mediante uma ação sociopolítica dinâmica: libertar os escravizados devedores com medidas econômicas radicais, devolvendo-lhes suas propriedades. Não obstante, as necessidades de alguns eram urgentes, sendo inviável esperar os benefícios de drásticas mudanças estruturais. Porém, o profeta também diz que o jejum divinamente instituído significa: “partir o pão; fazeres entrar em casa; ver o nu e vesti-lo; não te esconderes da tua carne”.

A construção do texto do versículo 7 é idêntica a do versículo 6 quanto à estrutura de 3 mais 1: três frases idênticas e a quarta diferente (“e toda canga despedaçardes”, em 6b $\beta$ ; “da tua carne não te esconderes”, em 7b $\beta$ ). Todos os exemplos são de ataduras no versículo 6, mas de carências no versículo 7.

Também, nesse conjunto que formam os versículos 6 e 7, observa-se, além do duplo esquema 3 mais 1 na mesma instância literária, o anúncio de sete atos de solidariedade: quatro no versículo 6 e três no versículo 7. Segundo Croatto, na expressão “da tua carne não te esconderes” não se acrescenta outro exemplo, mas apenas se reforça o último da lista: “vestires o nu”. Por outro lado, o que o texto não diz é parte da mensagem. Não há, no versículo 7, nenhuma insinuação de que os carentes estejam pedindo ajuda. Se o texto

---

<sup>110</sup> HANKS, 1982, p.144-145.

nada diz sobre o que os carentes fazem, nem sobre o que deveriam fazer, a força do oráculo recai sobre os que podem, sendo-lhes dito que devem solidarizar-se com eles.<sup>111</sup>

Outra vez, pode-se dizer que o jejum de lahweh segue as pautas do jubileu, pelas quais se ordena a Israel trazer ao pobre sem lar a própria casa (Lv 25.35c;36) e dar-lhe alimento sem cobrar-lhe (Lv 25.35-37b). O mandato de não esconder-se daquele que é da própria carne בַּשָּׂר (basar), pode enfatizar o “irmão/irmã” que aparece nas regulações compensatórias de Levítico 25.25; 35-36.37.47. Nessa passagem, o conceito – da própria carne - favorece a interpretação de que é necessário incluir o estrangeiro e o peregrino.<sup>112</sup> O não subtrair-se ou não desinteressar-se da própria carne é um recurso para apelar à solidariedade.

Jesus, em seu sermão inaugural na sinagoga de Nazaré, segundo o evangelista Lucas (4.18-19), insere Isaías 58.6 ao dizer: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor”. Também o evangelista Mateus conclui seu ensinamento com a parábola do juízo final, (Mt 25.31-46), onde se separam as ovelhas dos cabritos, no estilo da glosa de Isaías 58.7: “Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver?” Outras citações do Primeiro e do Segundo Testamento colocam as mesmas ações: partir o pão com o faminto, cuidar dos oprimidos, libertar os escravos, estar em companhia dos pobres e dos humildes (Os 6.4-6; Is 1.10-20; At 2.42 ss; Mt 5.1-12).<sup>113</sup>

Terminado o registro de exigências para com os oprimidos do versículo 6 e para com os excluídos do versículo 7, o oráculo profético enuncia, em termos simbólicos e metafóricos, a bênção reservada àquele que as cumpre. Agora, no versículo 8 e no versículo 9a, manifesta-se uma situação ideal futura,

<sup>111</sup> Cf. CROATTO, 2002, p. 99.

<sup>112</sup> Cf. HANKS, 1982, p.146.

<sup>113</sup> Cf. STUHLMUELLER, Carroll. *Isaías: Caps. 40-66*. Bilbao: Santander/Editorial Sal Terrae, 1970. p.154. (Conoce la Biblia Antiguo Testamento, 20)



lahweh te recolherá” com a conjugação intensiva piel está em Números 10.25 e em Josué 6. 9-13.

O verbo *recolher* **אסף** (*asaf*) do versículo 12 pode ter também o mesmo sentido de reunir ou recolher, mas se traduz melhor por assentar. Em Isaías 58.8 se mantém o sentido de recolher: “a glória de lahweh te recolherá”. No hebraico está em Qal, que significa simplesmente reunir **אסף** (*asaf*). Este verbo também é usado, na mesma forma, em textos proféticos de anúncio da restauração do Israel disperso entre as nações. Como bênção, o verbo expressa muito bem uma das necessidades fundamentais da reconstrução de Israel. Nas passagens acima citadas de Números e Josué, onde o verbo “recolher” tem o sentido de fechar a retaguarda, nunca leva sufixos de acusativo, como é o caso dos dois textos de Isaías, o que os faz diferentes daqueles. Por isso se optou pela seguinte tradução “porque lahweh irá a vossa frente, o Deus de Israel será a vossa retaguarda” (Is 58.12b).

A segunda parte do versículo 8 diz: “E caminhará para tuas faces tua justiça. A glória de lahweh te recolherá”. Aqui se está diante de um anúncio em uma linguagem profética conhecida, uma promessa de restauração da diáspora, perfeitamente de acordo com o querigma central dos capítulos 40-66.<sup>115</sup> Também as imagens do versículo 8a podem ser metáforas aplicáveis ao retorno. Isto será confirmado mais adiante. O versículo 8b é construído de uma maneira harmoniosa:

- A        *E caminhará para tuas faces*  
           B        *tua justiça.*  
           B´      *A glória de lahweh*  
 A´        *te recolherá.*

Cada uma das linhas tem dois elementos que fazem do quiasmo, ao mesmo tempo, um paralelismo. Destacam-se os indicadores de pertença: “tua justiça”; “a glória de lahweh”. No centro, estão os dois conceitos da energia ativa de lahweh, o que, comumente, é traduzido por glória. O conceito da

<sup>115</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.102.

justiça deve ser entendido pelo contexto dos atos de solidariedade para com os desvalidos. A imagem global do versículo 8b é a de acompanhamento.

O versículo 8 fala da salvação em imagens; a luz que irromperá como o amanhecer é a justiça e a glória de lahweh na frente e na retaguarda. Esse poderia ser o amanhecer da nova era messiânica no horizonte. A glória de lahweh traz como consequência, a recolher, as ações justas da sociedade.

O versículo 9a passa a representar uma situação concreta de resposta e de presença de lahweh. Apenas se forem realizadas as práticas sociais assinaladas programaticamente nos versículos 6-7, estará assegurada a resposta divina favorável. A queixa de 3a fica agora anulada, porque lahweh não reage diante do jejum, mas, sim, diante das ações de solidariedade descritas no versículo 6 e das ações de misericórdia do versículo 7. Assim, esse Deus quer manifestar-se, definido sempre por sua presença salvífica, ideia de destaque no Segundo Isaías 40.9b; 52.6b.<sup>116</sup>

O versículo 9a diz: “Então clamarás, e lahweh responderá; gritarás por socorro, e ele dirá: ‘Eis-me!’”. Agora lahweh se fará sentir, não será mais indiferente, senão que Ele responderá ao clamor e ao grito de socorro. Aqui continua a promessa, revertendo aquelas atitudes iniciais de lahweh. Houve uma mudança, agora Ele está presente e responde:

*clamarás e lahweh responderá; (v9aα)*

*gritarás por socorro e ele dirá: “Eis-me!” (v.9aβ)*

Em 58.9b-10, lahweh, na voz do profeta, retoma sua vontade pela nova prática da justiça, pedindo:

*Se removeres do meio de ti o jugo; (v.9bα)*

*despedires o dedo e o falar maldoso; (v.9bβ)*

*e concederes para o faminto teu ser; (v.10aα)*

*e o ser humilhado saciares; (v.10aβ)*

Despedir o dedo e o falar maldoso comunica a violência existente; a corrupção e as acusações falsas que existiam. Pode-se imaginar as inumeráveis intrigas e os cargos mesquinhos, convertidos em justificações para

<sup>116</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.103.

continuar oprimindo o pobre. Há, por exemplo, a intriga de Jezabel, para apropriar-se da vinha de Nabot, em benefício do rei de Acab, como um caso extremo.

A proclamação do jubileu exigia que os latifundiários israelitas restaurassem os direitos de propriedade dos devedores escravizados. Sem dúvida, muitos deles, nessa época, justificavam e institucionalizavam suas posições privilegiadas, por meio de acusações inventadas, com difusão de falsos rumores sobre a imoralidade dos pobres e sobre sua incapacidade para manejar seus próprios assuntos. Diante de tais privilégios, o profeta chama a atenção dos ricos e poderosos para cumprirem com suas obrigações do jubileu, ao pé da letra, eliminando as algemas da escravidão e alimentando os famintos.<sup>117</sup>

Com os versículos 9-10a, surge um novo registro de atos sociais que interpretam o que é o jejum aceito por lahweh. A disposição do texto é a seguinte:

- a** *Se removeres do meio de ti todo jugo; (v.9bα)*
- b** *despedires o dedo e o falar maldoso; (v.9bβ)*
- a'** *e concederes para o faminto teu ser; e o ser humilhado saciares. (v.10aα e 10aβ)*

Em **a** se resume o já dito no versículo 6, cuja palavra chave é canga ou cepo, e em **a'**, o mesmo do versículo 7, expressão que conecta faminto e humilhado. O componente novo está no centro desta estrutura básica, que descreve atitudes de zombaria, mexericos ou difamação, talvez, gestos de denúncia que são danos ao próximo. Apontar com o dedo é acusar. Em textos mesopotâmicos, a expressão estender o dedo está em paralelo com outras que denotam o mentir. E, no Código de Hamurabi, significa acusar alguém sem provas, difamar: “Se um homem livre estende o dedo contra uma sacerdotisa ou contra a esposa de outro, mas não o prova, trarão este homem a presença do juiz”. Em ambos os casos, trata-se de infâmia infundada ou falsa. O respeito pela pessoa está claramente expresso.

Costuma-se alterar com todo tipo de ajustes textuais o começo do versículo 10. Na tradução aqui realizada do hebraico, optou-se por “e

---

<sup>117</sup> HANKS, 1982, p.147.

concederes para o faminto teu ser”. Entretanto, o versículo 10a está cuidadosamente construído em quiasmo aumentado do tipo **a b c \_ c b a**, cujos verbos ficam nos dois extremos:

- a** e concederes
- b** para o faminto
- c** teu ser; (v.10aα)
- c** e o ser
- b** humilhado
- a** saciases..... (v.10aβ)<sup>118</sup>

Concretizadas todas estas atitudes, outra vez, explicitam-se bênçãos ou promessas nos versículos 10b-11, expressas, primeiro, com imagens de luminosidade (10b), como no versículo 8a, e, depois, com segurança e abundância (v.11).

- *brilhará na treva tua luz, e tua escuridão como o meio dia.* (v.10bα e v.10bβ)
- *E guiar-te-á lahweh continuamente,* (v.11aα)
- *e saciará em terras queimadas teu ser e teus ossos ele fortificará.* (v. 11aβ e v.11aγ)
- *E serás como um jardim saturado de água,* (v.11bα)
- *e como um manancial de águas, que não mentirão, as águas dele.* (v. 11bβ e v.11bγ)

Pode-se apreciar a sequência de três ideias ou imagens que enriquecem a poesia: luz, alimento no caminho, água abundante. Nos versículos 10b-11, continua a promessa de vida de lahweh, marcada pela luz:

- a) *brilhará na treva tua luz.*
- b) *e tua escuridão como o meio-dia.*
- c) *E guiar-te-á lahweh continuamente,*

Em 11ab até o final do versículo, a bênção prometida utiliza a simbologia da água:

- d) *e saciará em terras queimadas teu ser* (v.11aβ)
- e) *e teus ossos ele fortificará.* (v.11aγ)
- f) *E serás como um jardim saturado de água,* (v.11bα)
- g) *e como um manancial de águas* (v.11bβ)

<sup>118</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.104.

h) *que não mentirão, as águas dele.* (v.11by)

Associa-se, primeiro, “tua luz” com “tua escuridão” com o mesmo verbo “brilhar”, e, depois, é dito que esta escuridão resplandece “como o meio-dia”, quando o sol está em sua maior luminosidade. Essa imagem poética e simbólica é utilizada para falar, ao mesmo tempo, de uma experiência salvífica e de uma orientação, comparável a Deuteronômio 28.28-29. A promessa próxima de que lahweh “te guiará sempre” já está contida em Isaías 57.18b.

Os substantivos “faminto/humilhado” e o verbo “saciar” do versículo 10 constroem as equivalências por oposição: saciar àquele redundará em ser saciado. A comida é fundamental em tudo isso, pois é uma necessidade básica da vida. Por oposição a essa carência, fala-se, além disso, do futuro em termos de “saciedade”. Não se trata de empanturrar-se, mas de satisfação plena e culminante. Como diz Croatto, a comida também tem um valor econômico, com referência ao trabalho e à produção.

Entre as promessas, aquela que se refere “aos ossos” é obscura, porque o verbo empregado não é claro. Na tradução aqui realizada, “e teus ossos ele fortificará”, possibilita outras parecidas, mas elas surgem de uma alteração de palavra, “substituirá/renovará” (*yahaliif*), ao invés do atual “desnudará/equipará/armará צחץ (*yahalis*). Outros substituem o termo “teus ossos” עֲצְמוֹתַיָּךְ (*asmoteyka*) por “tua força” (*osmateka*), o que supõe não só uma mudança nas vogais, mas também nas consoantes, fazendo uma leitura que facilita, mas contrária às regras da crítica textual.

O melhor é deixar o texto como ele está, pois, possivelmente, não se conheça todos os significados do verbo, ou especificamente aquele que o autor esteja usando. Provavelmente, o autor está utilizando uma metáfora, se a frase significa “fará lahweh que teus ossos estejam armados”. O verbo, em sua forma fundamental, tem o sentido de “desnudar o peito/tirar a roupa” e se utiliza com frequência em relação ao guerreiro que se (des) veste para combater. Como aqui está numa forma causativa, e, por algum motivo, dever ser, é viável entender a frase como “fará lahweh que teus ossos, símbolo de morte e sepultura, estejam prontos para reviver, ou armados” (ressurreição). Outra alternativa é levar em conta o uso do verbo numa forma finita como em Oséias

5.6 com o sentido de “retirar-se/safar-se”; ou ainda, considerar o uso frequente em intensivo (Piel) com a acepção de “libertar/salvar (da algo)”, ou afirmar que em Isaías 58.11 o sentido é de “resgatará lahweh teus ossos da morte”.<sup>119</sup>

A simbologia da água, em suas duas imagens, é o que completa a descrição das bênçãos: lahweh fará chover sobre o ‘próximo’ solidário com os carentes. Duas comparações são feitas. Primeiramente, “jardim saturado de água e manancial de águas que não mentirão, as águas dele”. Quanto à segunda, é preciso levar em conta que, quando se depende de cisternas ou de mananciais para ter água, é vital que as cisternas contenham água e que dos mananciais brote água potável. Por isso, afirma-se que não devem “mentir” ou “enganar”.<sup>120</sup> Outra tradução literal dos versículos 10-11 diz: “Se dás tua alma (נִפְשֵׁיךָ) nephes: desejos) ao pobre, satisfarás sua alma aflita. Então lahweh satisfará tua alma com jardins regados num país seco”.<sup>121</sup>

A bênção prometida por lahweh é descrita através dos símbolos da luz e da água. Em 5.12, altera-se o assunto e fala-se da reconstrução de escombros, de alicerces do passado, que se reerguerão, de caminhos restaurados e habitáveis, de brechas reparadas:

- *E reconstruirão de ti as ruínas da antiguidade;* (v.12aα)
- *os fundamentos de geração em geração porás de pé.* (v.12aβ)
- *E será chamado para ti tapador de brecha,* (v.12bα)
- *restaurador de caminhos, para assentar.* (v.12bβ)

Parece que o profeta tem como pano de fundo a imagem do Êxodo, adaptando-a às novas circunstâncias vividas (Jr 15.18; 31.12). O profeta fala de novos caminhos para habitar, de brechas para reparar e de alicerces do passado para erguer. O texto faz recordar a experiência fundante do Êxodo. Jerusalém, depois de tanto tempo em ruínas, tanto assim que pareciam seus males eternos, será reconstruída (Is 41.18). Uma possível interpretação é que o poema possa ser anterior ao ano 515 a.C. e ao término do Templo.<sup>122</sup>

<sup>119</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.106.

<sup>120</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.106-107.

<sup>121</sup> STUHLMUELLER, 1970, p.154.

<sup>122</sup> Cf. STUHLMUELLER, 1970, p.155.

Croatto comenta que a promessa do versículo 12 parece uma promessa adicional, já que destoa das outras que são de expressão simbólica. Talvez, a promessa possa ser inspirada em Isaías 61.4, anterior ainda ao ano 445 a. C., pois supõe que Neemias não tenha reconstruído ainda a cidade de Jerusalém. Todavia, o texto não menciona essa cidade. Então pode se tratar em geral de todas as cidades de Judá. Esse texto não serve para fundamentar a data do Terceiro Isaías antes da reconstrução das muralhas de Jerusalém por Neemias.

Ainda segundo a posição de Croatto, na totalidade dos versículos 6-12, a metáfora da “restauração” de 8ab serve de conexão literária com o motivo da reconstrução desenvolvido no versículo 12. Não está claro por que, nesse último versículo, está expresso que se edificará “a partir de ti” (“e reconstruirão de ti as ruínas da antiguidade”). A correção em “por ti” não corresponde à fórmula hebraica, nem condiz com a forma do verbo (que então deveria ser trocado por “serão edificadas por ti”). O texto afirma que outros reconstruirão a partir de ti, o que dá a entender que esse “tu” é uma personificação de Israel, ou de Judá, devendo colocar sua mão de obra ou os materiais para levantar ruínas seculares e alicerces que há muito estão ali. Pela descrição que o judeu Hanani fazia a Neemias (Ne 1.3) e pela comprovação ocular do próprio Neemias (2.13;17), o estado da cidade era deplorável. Como Neemias nada fez pelas outras cidades de Judá que haviam sido destruídas, para Croatto, pode ser que Isaías 58 está reclamando essa omissão.

Se a restauração do país é um bem, o oráculo expressa que sua factibilidade é uma bênção que resulta da práxis social de solidariedade para com os desvalidos. Observa-se a construção em quiasmo:

<b>A</b>	E reconstruirão de ti		
	<b>B</b> as ruínas	(a)	da antiguidade (b) (v. 12aα);
	<b>B'</b> os fundamentos	(a')	de geração em geração (β')
<b>A'</b>	porás de pé. (v. 12aβ) <sup>123</sup>		

<sup>123</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.107.

Os verbos em cada extremo da frase enfatizam a promessa de reconstrução. O segundo verbo, na segunda pessoa, destaca a participação pessoal nessa tarefa, recordando que também o versículo 6bb terminava na segunda pessoa, “e toda canga despedaçardes” depois de uma lista de verbos no infinitivo.

Esse augúrio termina com a menção de dois “nomes novos” para o reconstrutor das ruínas: “tapador de brecha, restaurador de caminhos” (v.12b). O gosto pelas renomeações é um traço do Terceiro Isaías (60.14b.18b; 61.3b.6; 62.2b.4.12; 65.15), como era para o Segundo Isaías o de dar títulos a lahweh, a Jacó/Israel, ou à própria Jerusalém. Dar novos nomes é uma maneira de expressar o diferente significado das coisas futuras.

O segundo nome é uma elipse gramatical<sup>124</sup>: “restaurador de caminhos para assentar”. A tradução de Croatto diz: “restaurador de veredas que levam aos lugares que são para habitar”. Quando há destruição e abandono, os caminhos se apagam; se forem restaurados, significa que há ou haverá trânsito entre eles, voltando a uma situação normal de vida.

No versículo 12, encerrar-se bem o discurso profético que “interpreta” o que é o jejum que lahweh aceita. Tudo se manteve no nível do social, com duas manifestações, as situações de escravidão e as de carência profunda.<sup>125</sup> Depois disso, há uma mudança na redação, passando repentinamente ao tema do sábado, como o dia santo de lahweh. Num tom sugestivo e condicionante, se solicita não violar o sábado e abster-se do cuidado dos negócios neste dia.

Esse versículo 13 torna a abrir a sequência do “fazer” + “promessa”, mas numa instância totalmente díspar à anterior. Com efeito, o tema do sábado não é esperado no desenrolar das implicações sociais da prática do jejum.<sup>126</sup> O versículo 13 pode ser diagramado da seguinte maneira:

- A**    **a** *se fizeres retornar do sábado teu pé,* (v.13aα)  
           **b** *os trabalhos*    **(c)**                    *de teus deleites* **(d)**  
**B**            *no dia de minha santidade;* (v.13aβ)  
           **X**    *e chamares ao sábado alegria;* (v.13bα)

<sup>124</sup> Elipse é uma omissão deliberada de palavras que se subentendem com o intuito de assegurar a economia da expressão, segundo o dicionário Aurélio.

<sup>125</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.108.

<sup>126</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.109.

**B'**        *ao santo lahweh glorificando;* (v.13bβ)

**A' b'**    *e o glorificares mais do que os trabalhos (c')*        *de teus caminhos*  
**(d')** (v.13by)

**a'**    *de encontrares teu deleite e falar palavra;* (v.13bδ)

Alude-se ao sábado como o dia de “santidade e alegria”. Duas vezes, utiliza-se o sábado como dia consagrado, pertença a uma tradição estabelecida. O sétimo dia é especial, separado dos outros. Essa tradição funda-se no modelo divino do relato da criação (de Gn 2.1;3) como numa norma do alto (Ex 20.8;11). Por isso, o sábado é *qadosh* (peso ou glória). Supõe-se que é um dia de descanso, como o indica seu próprio nome de sábado. Na passagem da pesquisa, emprega-se esse termo só para estabelecer a referência ao tema, e se prefere falar dele com apelativos como “alegria” e “dia de minha santidade”.

O apelativo “alegria” está no centro da estrutura, indício de sua importância para o autor. O conteúdo de “alegria” será também o da promessa que segue no versículo 14aα: “então te alegrarás”. O verbo na forma usada no início do versículo 14 é característico de Isaías 40-66. De nove ocorrências no Primeiro Testamento, quatro se registram ali 55.2; 57.4; 58.14; 66.11. Enquanto que o substantivo só aparece em 1.39. e 13.22, e em 58.13. Essa denominação do sábado chama a atenção. Porém, se o sábado é alegria e santidade, a bênção do versículo 14 será ter alegria e santidade em lahweh.<sup>127</sup>

O outro nome provém da raiz קָבַד (*kabed*), ser pesado, daí a razão de traduzir por “dia de minha santidade”, evitando o tradicional “glorioso, honorável”. O que costuma chamar-se de glória de Deus, nos textos bíblicos significa seu peso, sua carga de poder e de energia, que se desdobra nos atos salvíficos.

O texto de Isaías 58 fala do sábado como de um dia importante, respeitado como dia do nada fazer. Nos extremos da estrutura do versículo 13, (13a e 13a') o assunto é o não fazer. Contudo, o que chama a atenção é a referência à definição como um fazer teus caminhos, teu deleite e falar palavra.

<sup>127</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.109.

Duas coisas são estão implícitas: tudo se faz a partir dos interesses humanos e nada expressa a vontade de lahweh. Não aparece o termo “não trabalhar”, mas só “pé” e “caminhos”, como, se propositalmente, se quisesse falar de movimento, de negócios e de tudo isso como cumprir “teus” desejos. Não deixa de ser original e bonita a imagem de “se fizeres retornar do sábado teu pé”.

A expressão final, tratando de negócios, traduz a fórmula hebraica דָּבַר (dabber, dabar), que pode significar tanto falar; dizer uma palavra, como falar sobre alguma coisa ou assunto. No contexto do sábado, a questão não é simplesmente não falar, mas não falar sobre aquilo que nesse dia não se deve fazer. Esse falar é atividade.<sup>128</sup>

No versículo 14, explicita-se a promessa que vem ao respeitar e honrar estes dias.

- A *Então te alegrarás sobre lahweh.*(v.14aα)
- B *E te farei cavalgar sobre os lugares altos da terra.*(v.14aβ)
- C *E te alimentarei da herança de Jacó, teu pai.*(v.14bα)

Se os israelitas respeitam o sábado e não trabalham nesse dia, seguirão sua vocação até o fim. A terra, nesse dia, será dedicada a lahweh e o povo se entregará plenamente à alegria e à paz. A observância do sábado é um anúncio da alegria messiânica. O poema se fecha com a afirmação de que a palavra de lahweh foi pronunciada, da mesma forma como em Isaías 1.20 está em 40.5. O texto termina afirmando: “Sim, a boca de lahweh falou” (58,14b).<sup>129</sup>

A referência a Jacó (14ba) é, sem dúvida, uma alusão deliberada ao nome do patriarca em 58.1d, formando assim uma inclusão que indica a unidade do capítulo. Os versículos 13-14 enfatizam as glórias resultantes da observância do dia do sábado. Apesar de ser uma passagem sem conexão com o que estava sendo dito, esses dois versículos formam uma conclusão apropriada para um capítulo que proclama a observância do ano sabático do jubileu. O dia de sábado, assim como o ensinava o Deuteronômio (5.12-15),

<sup>128</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.10.

<sup>129</sup> STUHLMUELLER, 1970, p.155.

deveria ser como um êxodo libertador, principalmente para a classe trabalhadora.

O ano sabático do jubileu representava o mesmo tipo de êxodo-liberação em grande escala. A forma mais segura de desfrutar os patrimônios familiares, as promessas dos profetas, não é cobiçando, arrebatando ou retendo as terras dos outros, mas, sim, observando fielmente o sábado semanal e o ano do jubileu. Stuhlmüller comenta que as leis do sábado, no Primeiro Testamento, constituem a legislação social mais radical, anterior ao século vinte.<sup>130</sup>

Com o versículo 13, outro parágrafo se inicia, tornando o tema do social e do religioso um só mandamento, a observância do sábado. Mesmo não fazendo nenhuma menção sobre o jejum, e considerando as diferenças literárias dos últimos dois versículos, 13-14, o capítulo 58 forma uma única unidade literária como já mencionado.

Algumas características igualam os versículos 13-14 ao restante do capítulo. Por exemplo, há o mesmo esquema de práxis-bênçãos. O conteúdo também possui relações com os versículos anteriores. O capítulo 58 é uma unidade literária maior, claramente separada tanto do capítulo 57 como do 59. Esta parenêse ou exortação sobre o sábado serve de inclusão com a bem-aventurança de 56.2b sobre o sábado, e 56.4a-6b sobre as promessas aos eunucos e estrangeiros observantes desse dia consagrado. Tal inclusão serve, evidentemente, para fechar literariamente o bloco de 56-58 como uma grande unidade temática, bem centrada na crítica a uma péssima práxis dos destinatários da mensagem (com exceção do tratado em 57.14-21).<sup>131</sup>

Na promessa acrescentada no versículo 14, retoma-se a ideia que estava no centro do versículo 13: “e chamares ao sábado alegria; ao santo lahweh glorificando”. Essa frase pertence ao profeta e lahweh é aludido na terceira pessoa. Logo depois, quem continua falando é lahweh. O autor do texto final acrescenta duas ampliações da promessa, e, desta vez, colocadas

---

<sup>130</sup> Cf. STUHLMUELLER, 1970, p.148-149.

<sup>131</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.86.

na boca do próprio lahweh. Algo que merece atenção. Em linguagem poética, alude-se à posse da terra e ao desfrute de seus bens.<sup>132</sup>

O “cavalgar sobre os lugares altos da terra” é um privilégio especial, já que é o âmbito do Deus das montanhas e das chuvas, isto é, da fertilidade (Dt 32.13aα; Am 4.13). Esse símbolo pertence ao marco da teologia de Baal, na religião cananéia; uma referência ao primeiro estabelecimento de Israel nas regiões altas ou montanhosas de Canaã. Estabelecimento que, por sua vez, é atualizado no oráculo de Isaías 58.

Muito do que está dito no capítulo 58 está relacionado com o alimento, enquanto carência que se deve socorrer (v.7.10a), ou enquanto posse abundante (v.11a). Também a última bênção do versículo 14 refere-se ao alimento e utiliza a imagem do comer da herança de Jacó. Há ali outra conexão com Dt 32.13aβ. As imagens da altura e da herança haviam aparecido no cântico de Ex 15.17 como a montanha de tua herança. Isaías 58.14 faz um quiasmo à distância com 57,13b.

*...mas aquele que põe a sua confiança em mim*

A                    **herdará** a terra,

B                    *possuirá o meu santo monte* (57,13b).

*E te farei cavalgar*

B´                    *sobre os lugares altos da terra*, (58,14aβ)

A´                    *e te alimentarei da **herança** de Jacó, teu pai* (58,14ba).

Se a mensagem for lida a partir do contexto da diáspora, que implica a carência da terra, ela possui uma relevância única, reforçada pela apelação às tradições sobre as origens de Israel (Jacó, teu pai). A bênção trata-se da terra abundante que se lhe dará a quem a recebe. A terra é a herança de Jacó. A conclusão oracular do versículo 14bβ, “sim, a boca de lahweh falou”, serve de arremate de todo o capítulo 58.<sup>133</sup>

Devido a muitos indícios, os versículos 13-14 sobre o sábado teriam aparecido como adicionais relativamente aos versículos 6-12. No entanto, sua incorporação não fez mais do que ampliar um esquema literário já esboçado

<sup>132</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.110.

<sup>133</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.111.

nos versículos 6-11 ou 6-12. De modo que há, no final, uma sequência tripla de admoestações mais bênçãos.

De maneira sucinta, pode-se observar o seguinte esquema:

I v. 6-9a      *desamarrar.....soltar.....despedir, despedaçar....partir o pão.....*  
*lahweh responderá.....ele dirá Eis-me*

II v. 9b-12  
*se.....removeres.....despedires.....concederes para o faminto*  
*Brilhará tua luz.....e saciará.....*

III v. 13-14  
*se.....fizerdes retornar do sábado.....chamares ao sábado alegria e o*  
*glorificares mais.....*  
*Então.....te alegrarás.....e te farei... e te alimentarei.....*

O sábado é agora incluído entre as práticas importantes que satisfazem a lahweh. Nessa visão sinótica, o sábado não fica associado à ação criticada do jejum, mas aos atos de misericórdia para com os oprimidos e carentes como ações reafirmadas. O não fazer sabático inscreve-se num fazer a vontade de lahweh. O reto agir é o lema que unifica os três temas do capítulo: o jejum, a práxis social e o descanso sabático.<sup>134</sup> Assim os versículos 13-14 integram-se à totalidade textual do capítulo. E os capítulos 56-58 são pensados literariamente como um só bloco.<sup>135</sup>

Como foi discorrido, o texto do terceiro Isaías, cujo tema central é o jejum, reflete a vida da comunidade judaica, nos primeiros anos após o retorno do exílio. Tratase provavelmente da época da restauração do segundo templo. A situação era instável e parece que não era fácil para a comunidade religiosa ter as idéias bem definidas ou mesmo fazer uma síntese entre as práticas religiosas e a realidade social, que era de injustiça e opressão.

Deste poema profético emerge o contexto do que parece ser o início de um ano jubilar, que está indicado pelo toque do *shofar* e as leis sociais anunciadas. É importante ressaltar que a prática do jejum não é uma novidade desta época, mas sim uma prática penitencial que existiu sempre na vida do

<sup>134</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.112.

<sup>135</sup> Cf. CROATTO, 2002, p.114.

povo de Israel. Nesta época a prática do jejum é desafiada a um novo significado, que é chamada pelo profeta de “verdadeiro jejum”.

A tradução do hebraico realizada torna o texto mais vivo e seu significado mais compreensível. Especialmente através do sentido que as várias imagens simbólicas imprimem no texto. As perguntas retóricas dão mais força as palavras de indignação do profeta que, ao mesmo tempo em que denuncia uma situação ambígua, anuncia um novo horizonte de vida para o povo que quer ser fiel a lahweh.

A prescrição final sobre o sábado dá um fechamento apropriado e coerente com o ano do jubileu. Ambas as práticas buscam harmonizar a vida com laweh e unir a fé ao compromisso social. O pano de fundo do poema, e a intenção última, é o anúncio de uma salvação de caráter cósmica.

Assim como no início de qualquer texto está presente a idéia central que será desenvolvida, em Isaías 58 a idéia já está na abertura onde se proclama os pecados e as transgressões da casa de Jacó. Não se trata unicamente do jejum mal entendido; o pecado é a falta de justiça que provoca a opressão de um povo. Há uma denúncia a uma religião bem estruturada que está longe da justiça e da caridade com o próximo. O jejum que é assumido como tema central faz parte desse sistema religioso. A esta religião está faltando atitude de humildade e penitência, que é o verdadeiro sentido de jejuar. A comunidade se apresenta em duas situações contraditórias: uma de queixa porque lahweh se mostra indiferente e outra de abundante luz e força, isto é, da presença e resposta de lahweh. Justamente nesta última situação se dará a reconstrução das ruínas da antiguidade.

### **3 CHAVES DE LEITURA DE ISAÍAS 58**

A partir da exegese de Isaías 58, foi possível averiguar assuntos que são significativos para a época bíblica e para a contemporaneidade. Neste capítulo, por diversos motivos, serão apresentadas questões baseadas na experiência pessoal. Aqui não se tem a pretensão de afirmar que essas são as únicas questões que o texto apresenta, ou ainda, há muitos sentidos que decorrem do texto bíblico. Sem dúvida, cada aspecto aqui abordado não esgota o assunto ou a reflexão e demanda aprofundamentos que não será possível abranger na presente dissertação.

#### **3.1 A salvação tarda a chegar**

A demora da salvação e a experiência de que ela tarda a chegar é o sentimento religioso do povo no pós-exílio. A espera por salvação e esse sentimento religioso está expresso no texto de Isaías no versículo que diz: “Por que jejuamos e não vêem? (Is 58.3aa)”. Buscar-se-á entender a causa desse sentimento, concluindo que não se trata de uma ausência de *lahweh*, ao contrário, de uma presença muito próxima, que o povo não identifica. Essa presença está na vida de relação pessoal com os mais pobres.

Isaías 56-66 revela uma situação na Judéia cheia de medos e perigos. Outros povos, localizados na Palestina, após a deportação dos israelitas, hostilizavam o restabelecimento da nação judaica e procuravam intrigar os líderes judeus, perante o rei da Pérsia, acusando-os de tentarem rebelar-se. Os judeus empreenderam a reconstrução dos muros de Jerusalém, pois, se houvesse um ataque, teriam um refúgio para a população disseminada na Judéia. A situação era de instabilidade social e os fatos principais dessa época foram os seguintes:

- a) a reconstrução do Templo (520-516 a. C.), o qual se tornou o centro da religião judaica com seu rigoroso cerimonial;

b) o repúdio das mulheres de outros povos (hititas, jebuseus, amonitas, moabitas, amoreus), referidos em Esdras 9, com as quais se haviam casado muitos judeus. Esta medida visava preservar a tradição nacional e afastar a infiltração de ideias pagas;

c) a proibição de comerciar no dia de sábado, cuja observação rigorosa se tornou a marca distintiva do judaísmo.<sup>136</sup>

O império persa representava uma ameaça para o povo e seus dirigentes. Da mesma forma, os elementos pagãos de outros povos eram considerados ameaças sob as quais estavam suscetíveis tanto os que haviam ficado na Palestina, como o grupo dos deportados da Babilônia e os judeus da diáspora, devido ao amplo contato.

Duas correntes perpassavam pela comunidade pós-exílica que eram em si irreconciliáveis: visionários que preservaram a escatologia profética e o partido dos sacerdotes no poder, representado pelos sadocitas. Ao se buscar apoio nos textos bíblicos, percebe-se um conflito entre os programas de Isaías 60-62 e Ezequiel 40-48. Hanson vê o conflito enrijecer-se com a progressão histórica dos textos: Is 60-62 e 57.14-21; Is 63.7-64,11; Is 58.1-2 e 59.1-20; Is 65.1-25; Is 66.1-16; Is 56.9-57,13; Is 63.1-6.<sup>137</sup>

A comunidade, destinatária das profecias, não está mais animada pelo zelo dos primeiros repatriados da Babilônia. A comunidade parecia desolada pela demora no cumprimento das promessas de salvação, as quais eram anunciadas por Ageu ou Zacarias como iminentes. A situação não é mais aquela dos anos 520 a. C., na qual o povo era zeloso ao reconstruir o Templo. A solidariedade social caiu no relaxamento. Operou-se uma cisão entre o colégio dos sacerdotes, que dirigem a comunidade com interesse próprio, e um grupo de fiéis ao qual se promete a salvação. Esse período refere-se à primeira metade do século V, um tempo em que a fé é desafiada pela letargia da história da salvação.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Cf. BARROS, s.d., p. 212-213.

<sup>137</sup> Cf. AMSLER; et al, 1992, p. 388. Por mais interessante que seja essa sugestão, ela não parece explicar totalmente a diversidade das correntes e dos programas.

<sup>138</sup> Cf. AMSLER, 1998, p. 58-59.

Havia duas expectativas distintas na época do Segundo e do Terceiro Isaías. Na época do Segundo Isaías, esperava-se uma pátria israelita, restaurada, vivendo sob o influxo da piedade e na obediência a lahweh. Ao contrário disso, na época do Terceiro Isaías, sem desconsiderar a fidelidade de alguns judeus, o que se observava eram práticas pagãs condenadas pelo grupo profético, o qual sustentava a tradição espiritualista do javismo.<sup>139</sup>

A comunidade judaica não foi poupada das dificuldades, nem mesmo das crises, sua situação era precária. No lugar da espera, a desilusão, porque a manifestação última de Deus tardava. Foi necessário justificar essa demora e tentar compreender uma história que se apresentava como ambígua. Havia uma promessa que não acontecia na realidade, configurando-se como uma utopia. Era necessário saber esperar. O que parecia iminente ao retornar do exílio, não aconteceu. Ao contrário, a situação do povo que retorna e dos que permaneceram em Judá ficou mais debilitada que na condição anterior em que estavam. Isso também ocorreu devido aos conflitos e aos desajustes provocados pela nova composição social e religiosa.

O primeiro fervor já havia passado, e os desvios, que os pais não souberam evitar, espreitavam a nova comunidade: o perigo dos ídolos e a divisão interna. Nem todos se lançavam na direção da salvação com o mesmo zelo. Hesitava-se quanto à atitude em relação aos estrangeiros e, em Isaías 56-66, são perceptíveis diversas correntes.<sup>140</sup>

O Segundo Isaías anunciava a salvação e a restauração do povo. Passaram-se os anos e apenas a volta da Babilônia se cumpriu, e, assim mesmo, de uma forma mais modesta do que a imaginada pelo profeta. Como se explica isso? Deus se esqueceu de seu povo, ou Ele se tornou impotente? A resposta do Terceiro Isaías (59.1-2) não deixa dúvidas: “Não, a mão de lahweh não é muito curta para salvar, nem seu ouvido tão duro que não possa ouvir. Antes, foram as vossas iniquidades que criaram um abismo entre vós e o vosso Deus. Por causa dos vossos pecados ele escondeu de vós o seu rosto, para não vos ouvir”. Deus quer escutar o seu povo, salvá-lo da situação em que se

---

<sup>139</sup> Cf. BARROS, s.d., p.213.

<sup>140</sup> Cf. AMSLER; et al, 1992, p.386-387.

encontra. Todavia, o ser humano deve colaborar, mudando de atitude e de conduta.<sup>141</sup>

Do exercício advindo de leitura histórico-crítica do texto de Isaías 58.1-14, surgem várias questões. Apenas com a busca de se aproximar às respostas, há a possibilidade de entender melhor a realidade do profeta e esse sentimento de que a salvação tão desejada tarda a chegar. As perguntas aqui levantadas são: quem reprime a voz, ou quem se retrai? Qual grupo social representa esse profeta que sofre pela transgressão do povo? Como compreender e identificar quem era o povo religioso que dia a dia recorria a lahweh e que praticava o jejum e, ao mesmo tempo, matava com crueldade? Quando o profeta fala dos que jejuam nessas condições, ele está se referindo a essas mesmas pessoas que o praticam ou se refere a outro grupo social? Quem era o grupo convidado por lahweh a “desamarrar as algemas da maldade e soltar os laços da canga?” Quem eram os “criados oprimidos e os esmagados?” Quem eram “os famintos, os aflitos desterrados e os nus?” E a quem se refere quando se diz: “da tua carne não te esconderes?” Há, nessa época, uma estrutura social composta por diferentes grupos humanos. A pergunta é se todos praticavam o jejum, ou quem o praticava e quem o estabelecia para ser praticado?

Não podemos esquecer que a terra da Palestina se havia convertido em uma terra de conflitos, de disputas pela posse da terra. A disputada ocorria entre os que voltaram e os que ficaram: entre o grupo que voltou do exílio, isto é, os descendentes dos deportados que pensavam ser o verdadeiro Israel e o povo que ficou em Judá e repartiu as terras, sendo eles, provavelmente, os de menos condições sociais. Além disso, havia os tributos exigidos pelo império persa que escravizavam o povo. A realidade social da Palestina pós-exílica não era nada tranqüila, e a reconstrução de Esdras e Neemias enfrentou essa realidade.<sup>142</sup>

O profeta denuncia uma prática religiosa de mortificação e jejum, afastada da prática da justiça social e da não violência. Ele explica quais são

---

<sup>141</sup> Cf. SICRÉ, 1995, p.360-361.

<sup>142</sup> Cf. GONÇALVES, Francolino. Exílio babilônico de “Israel”. Realidade histórica e propaganda. *Cadmo*. Lisboa, n. 10, 2000, p.167-196.

as ações sociais que acompanham o verdadeiro jejum, e, para quem as praticar, faz a promessa de vida abundante. Explicita-se no texto, o projeto de lahweh na teologia da comunidade do profeta. Também fica em evidência qual era a situação socioeconômica e política em que se vivia. A grande maioria do povo vivia como escravo, oprimido pelo jugo de diversas proscricções e pagando fianças injustas. As pessoas estavam abatidas pela falta de liberdade. No texto, são identificados os sentimentos de decepção do povo ao não ver o resultado esperado de suas práticas religiosas. A fé do povo parece estar em risco. Ou ela cresceria, amadurecendo, ou desapareceria e morreria.

Se os que jejuam são o grupo do povo que explora os trabalhadores e se entrega as rixas e contendas, então a salvação tarda em chegar não só para eles, senão também para os explorados por eles. Se todos os grupos sociais são os que praticam o jejum, então uns exploram seus trabalhadores e outros estão divididos por rixas e contendas. Assim para todos e todas, a salvação ainda não é experimentada como realidade, parecendo, segundo a sua consciência, que depende só da prática do jejum e de outros ritos, sem nenhum comprometimento com a transformação social.

Há uma reclamação ou cobrança da parte de lahweh e outra reclamação ou cobrança da parte do povo. Os dois interlocutores parecem estar em situação de desconformidade e desencontro. lahweh se queixa das práticas religiosas do povo que coexistem com ações injustas com os pobres, contradizendo o que o povo dizia de si mesmo, pois acreditava estar cumprindo a justiça e o direito de lahweh. Ele os desmascara, dizendo que não havia nada de justiça nas suas ações.

Em síntese, as expectativas do retorno do exílio, os sonhos cultivados e alimentados não estão sendo realizados, ao menos, como se havia imaginado. Ao retornar a terra, viram que não estava vazia e surgem situações imprevistas e novos desafios. A reconstrução nacional e religiosa, que visava unir a nação que estava dispersa em torno da cidade de Jerusalém e do Templo, enfrentava grandes dificuldades.

### 3.2 O jejum: o dia agradável a lahweh

No texto pós-exílico de Isaías 58, o jejum não vem como consequência de um juízo profético ou do reconhecimento do povo de uma falta grave, mas como gesto de auto-humilhação ou autopunição. Justamente o anúncio profético, nesse caso, é que o jejum é falso e vazio de sentido, não querido por lahweh. O anúncio profético da falta do povo é sobre o mesmo jejum que se pratica junto com a injustiça social.

O jejum, nessa época histórica, parece algo já estabelecido, independente do juízo profético. O jejum foi convertido num fim em si mesmo, e não num meio de resposta a um juízo de lahweh para a mudança de vida. Há um deslocamento do sentido e do lugar que ocupa o jejum nas práticas de fé do povo. A finalidade do jejum está voltada para a própria pessoa que a realiza, para sua própria satisfação e reconhecimento. Logo, o jejum não é um ato de fé que se realiza na gratuidade para Deus e para com os demais. O jejum é um ato de auto-satisfação, não voltado para a comunidade, da qual se prescinde.

Retomando o sentido do jejum identificado na tradição do povo de Israel, sabe-se que ele é importante na vida cultural da comunidade, sobretudo na relação com o lamento comunitário. Nesse caso, como também na prática privada, o objetivo do jejum é a auto-humilhação (Is 58.3ss), sendo os sacrifícios parte desse ritual (Jr 14.12), e o toque da trombeta (*sofar*) acompanhava o pranto e a lamentação (Jl 1.14; 2.12ss). A angústia, interpretada na perspectiva deuteronomista, era castigo, devido ao abandono de lahweh e à prática da idolatria. O jejum adquire assim um caráter penitencial. Conserva-se a lembrança histórica de que, nessas ocasiões, tinha lugar a intercessão profética. O verdadeiro sentido da auto-humilhação seria o contrário da autossatisfação.

O jejum, compreendido como dor, faz o ser humano lembrar o pó que é sua matéria. Isso moverá o ser humano a pedir a Deus que volte a converter seu pó numa criatura nobre. A dor do ser humano move a compaixão do Criador e a apressar o Grande Dia da Redenção. As palavras jejum (*som*) e dia

(*yom*) têm o mesmo som em hebraico.<sup>143</sup> As informações que Isaías 58 proporciona sobre o jejum são as seguintes:

- a) o dia de o humano humilhar o próprio ser;
- b) um dia agradável para lahweh;
- c) uma escolha de lahweh (“esse será o jejum, eu o escolherei”);
- d) um conjunto de ações de caridade, justiça e solidariedade com os outros e outras que formam parte da comunidade humana;
- e) ações que levam a pensar uns nos outros, à doação da própria vida e dos bens; à partilha em igualdade do alimento, da moradia, das vestes.

O tema básico de Isaías 58 é o jejum que lahweh escolhe (vv. 3-6). No período pós-exílico, observam-se outros quatro jejuns (Zc 7.3; 8.18), mas o único ordenado na Lei é o jejum do Dia da Propiciação (Lv 26.29-31). O ano do jubileu começava precisamente nesse mesmo dia, no Dia da Propiciação, também chamado de Dia da Expição (Lv 25.9). Esse era o dia do jejum por excelência.

Segundo Westermann, a passagem de Isaías 58.1-14 contribui para que todos os outros jejuns deixassem de ser praticados. Era difícil interromper a prática do jejum do Dia das Expições, assim como era prescrito na Lei. Esse se tornou o dia mais importante do ano, e assim é, até a atualidade, no judaísmo. O texto de Isaías 58 refere-se a esse dia e ao ano de jubileu. Disso, pode-se concluir que as prescrições propostas eram próprias do jubileu.<sup>144</sup>

### **3.3 A comunidade nova ultrapassa a história**

Por um lado, o povo do pós-exílio dos séculos V e VI a.C. tem o sentimento de que a salvação tarda a chegar. De outro lado, os oráculos do Terceiro Isaías propõem uma comunidade nova, que também era o projeto da

---

<sup>143</sup> STUHLMUELLER, 1970, p.153.

<sup>144</sup> HANKS, 1982, p.142.

reconstrução nacional. Todavia, tais propostas são de outro gênero; têm outras pautas culturais, outras preocupações no centro de sua vida. Nessa nova comunidade proposta pelo oráculo profético, no centro estarão as pessoas, os irmãos e as irmãs, os desfavorecidos da vida; a solidariedade para com eles e elas e o compromisso de libertação e justiça. Esse novo caminho histórico, devido à importância de sua inovação e por ser o deleite de lahweh, ultrapassa a história. A comunidade nova está descrita por um programa de ações que implicam, sem dúvida, força e poder político. É necessário desamarrar as algemas, soltar os laços da canga, libertar os esmagados e não só soltar a canga, mas também despedaçá-la.

Segundo o dicionário da língua portuguesa Aurélio, o termo canga tem três significados. O termo, mais adequado ao texto de Isaías 58 é explicitado da seguinte forma: “Canga: antigo instrumento de suplício usado em parte de Ásia, formado por uma tábua com furos onde se prendia a cabeça e as mãos dos condenados”.<sup>145</sup> Sobre o significado de algema, o dicionário afirma que é “instrumento de ferro com que se prendem os braços pelos pulsos, ou cadeia, grilheta, em sentido figurado: coação, coerção, opressão”.<sup>146</sup> A palavra grilheta significa “corrente que prende os condenados”.<sup>147</sup>

As ações do programa proposto pelo profeta não são fáceis e imediatas e demandam uma mudança da estrutura política de opressão e escravidão, sustentada ao se tornar pessoas condenadas, prisioneiras e sujeitas a violenta e constante exploração. Esse texto programático começa afirmando a necessidade de se desamarrar as algemas da maldade e, depois, menciona a canga e sua corda. O profeta identifica o poder do mal nesse sistema.

Trata-se de uma sociedade onde falta a liberdade, que é um dom de lahweh para todo ser humano. Os termos que descrevem a situação de uma parte do povo são muito fortes e deles se deduz que havia, nessa sociedade, trabalho escravo, torturados, presos. Além disso, o peso da canga retrata pessoas amarradas com algemas, tolhidas de sua liberdade, com a vida

---

<sup>145</sup> Verbete canga: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. CD ROM.

<sup>146</sup> Verbete algema: FERREIRA, 1999. CD ROM.

<sup>147</sup> Verbete grilheta: FERREIRA, 1999. CD ROM.

esmagada. O texto menciona as pessoas vítimas das medidas do sistema: são elas que usam as algemas e são amarradas à canga. O texto não fala, de forma abstrata, de um sistema político opressor, mas, concretamente, da vida humana ferida e condenada à morte.

Outras ações comportam esse mesmo programa da nova comunidade. Elas são menos estruturais e mais simples e cotidianas, mas com a mesma força espiritual: a partilha do próprio pão; a acolhida em casa dos desterrados aflitos que retornam; o vestir o nu, e, mais ainda, o não esconder-se do irmão-irmã que compartilha a própria carne.

O jejum, em seu sentido original, constituía-se de um ato penitencial de auto-humilhação, de quem reconhece seu pecado, e busca o perdão e uma resposta de lahweh. A resposta de lahweh também é aguardada em uma situação de luto, de dor. O jejum encontra seu sentido nessas ações programáticas. Pode ser possível que ao se realizar essas ações, o jejum pode possuir um significado de conversão, de auto-humilhação e de dor. Ações que também podem ser abençoadas por lahweh.

A comunidade que viverá esse jejum, como compromisso de transformação social e partilha com os irmãos e as irmãs, será enriquecida pelas bênçãos de vida abundante prometidas por lahweh. Depois de uma situação de indiferença e aridez, a expectativa e a realidade abrem-se à vida representada pela luz radiante e à terra regada por águas que não se esgotam; imagens de vida plena e abundante.

### **3.4 A promessa de salvação: transformação cósmica**

Os profetas do exílio pensam que, ao retornar à terra de Palestina o domínio de Deus se implantará sobre todo o povo e espera-se que a restauração da nação escolhida, única que cultua o Deus verdadeiro, redundará também na dominação de Israel sobre todos os povos da terra, os quais se transformarão em servos dos judeus. Esse messianismo nacionalista é, moralmente, inferior ao Segundo Isaías, o do “servo do Senhor”, e ao de Jesus, que “não veio para ser servido, mas para servir”. Isto vem confirmar,

mais uma vez, como as revelações de Deus se processam através de instrumentos humanos imperfeitos.

Com a volta do exílio, se iniciará a nova era esperada. A alegoria da transformação do deserto em terra fértil será um sinal permanente do poder de Deus, que se manifestará numa economia transformada, numa ordem de coisas gloriosas.<sup>148</sup>

O Terceiro Isaías, assim como Ageu e Zacarias, tem a preocupação comum pelo futuro. O povo que voltou do exílio está completamente desanimado; o presente não oferece grandes alegrias. O passado só serve para aumentar a tristeza; a solução fácil é a alienação, preocupar-se somente pelas coisas imediatas; renunciar à esperança e não pensar no futuro. Assim, esses profetas, cumprindo a antiga missão de sacudir as consciências, confrontaram o povo com o futuro. Cada um a sua maneira, partindo de pontos de vista distintos os três profetas denunciaram injustiças, consolaram, animaram e alimentaram a esperança numa restauração nacional. O grupo conhecido como Terceiro Isaías vinculou essa mensagem à prática da justiça.<sup>149</sup>

A passagem 58.1-14 propõe a observância do único jejum verdadeiro, que inclui as provisões do jubileu para os pobres e opõe-se à multiplicação dos ritos meramente religiosos carentes de toda dimensão social ética (cf. Zc 7.3-7.8-10). A inauguração do ano do jubileu deve ser anunciada com poderosos toques de trombeta (*sofar*), que serão ouvidos em todo o país (Lv 25.9). A palavra jubileu é tradução de uma palavra menos comum que significava um tipo especial de trombeta (*yobel*). Assim o profeta, levantando sua voz que se equipara ao som da trombeta é chamado a anunciar.<sup>150</sup> O profeta Isaías anuncia a mensagem dos profetas anteriores, pois também eles denunciaram um povo que professa ser piedoso só pelo cumprimento de todos os ritos (Os 8.1; Is 18.3; Ez 33.6-20).<sup>151</sup>

O jejum que Iahweh escolheu é equiparado à promessa de salvação e à vida nova que é a solidariedade com a pessoa necessitada. E disto se trata já

---

<sup>148</sup> Cf. BARROS, s.d., p.215-229.

<sup>149</sup> SICRE, 1995, p. 259-260.

<sup>150</sup> Cf. HANKS, 1982, p.142.

<sup>151</sup> Cf. STUHLMUELLER, 1970, p.152-153.

o cumprimento da promessa da salvação de Deus. Assim o jejum é equiparável a um dia agradável a lahweh. O versículo que descreve o conceito de jejum que lahweh quer (58.6) encontra um paralelo em Isaías 61.1-2:

O espírito do Senhor lahweh está sobre mim, porque lahweh me ungiu; enviou-me a anunciar a boa nova aos pobres, a curar os quebrantados de coração e proclamar a liberdade aos cativos, a libertação aos que estão presos, a proclamar um ano aceitável a lahweh e um dia de vingança do nosso Deus, a fim de consolar todos os enlutados.

A promessa de vida para os aflitos, que lahweh anuncia através do profeta, é o compromisso de solidariedade com eles. A promessa e o compromisso são o mesmo acontecimento salvífico que se realiza quando existe, entre as pessoas, a solidariedade, a justiça e a paz.

Esses dois textos, Is 58.6 e Is 61.1-2, plasmados no Segundo Testamento, na passagem já mencionada de Lucas 4.18-19, expressam a compreensão que Jesus tinha de sua missão. Também, esses textos são melhor compreendidos ao se reconhecer que ambos são reflexos do ensinamento do Levítico 25, com respeito ao ano do jubileu.

Considerando o ponto de vista estrutural, Isaías 58.1-14 encontra-se numa seção enquadrada como ensinamento sabático. Westermann afirma que as duas admoestações relacionadas ao sábado, 56.1ss e 58.13ss formam um marco para a seção dos capítulos 56-58, começando no capítulo 59 uma nova seção. O jubileu é um ano sabático e o sábado é a experiência do jubileu. O ensinamento do jubileu inclui a exortação a guardar o sábado (Lv 26.2), notavelmente similar a Isaías 58.1-14.<sup>152</sup>

Poder-se-ia dizer que, em Isaías 58.1-14, descrevem-se: uma situação religiosa e social denunciada; e um anúncio de salvação ou promessa que significa uma transformação cósmica.

O jejum é um “conceito ponte”, que une duas realidades: a atual ou real, “não jejuéis como neste dia” (v.4b) e a futura ou possível, “não é este o jejum que escolherei” (v. 6a). A situação real está descrita através de uma roupagem mais religiosa (“e a mim, dia a dia, recorrem e (em) conhecer meus caminhos deleitam-se; por que jejuamos e não vês?” v. 2α e 2bβ. 3α) e é

<sup>152</sup> Westermann apud HANKS, 1982, p.141-142.

uma situação de luto. A situação futura e prometida de salvação é um conceito mais amplo e inclui a dimensão social e política. O jejum é o anel através do qual pode, ou não, acontecer uma mudança. Mudando a vivência do jejum, muda-se a vida. Não é preciso mudar o significante, senão o significado, seu sentido. Toma-se um elemento já existente para dar-lhe um novo significado que será uma nova releitura para o conceito de jejum. Assim parece ser a lógica de lahweh, devolvendo o verdadeiro significado à vida. Algo semelhante acontece com Jesus que celebra as festas judaicas com sua própria existência e atribuindo-lhes um novo significado (exemplo, Páscoa e Pentecostes).

Há duas situações opostas: uma de injustiça, violência, opressão e carência; a outra, de liberdade, justiça, fraternidade e fartura. Fala-se de luz e escuridão, de deserto e terra fértil. Qual é o rosto dessa nova e desejada situação? Continuamente, há um duplo jogo de imagens de Deus: o Deus das práticas religiosas e o Deus da justiça social. O profeta mostra a imagem do Deus da justiça. Ele é o homem que clama, que não pode aguentar mais a indignação que lhe provoca a religião do seu tempo. Será que o povo que esteve no exílio esqueceu a experiência de opressão? Qual era a imagem de Deus que tinha o povo no exílio? Que Deus eles aclamam no pós-exílio, estando já na Palestina?

Lendo todo o livro do Terceiro Isaías, é possível afirmar que esse é o profeta da liberdade. Aqui é importante salientar um dado histórico, o retorno do povo exilado foi de interesse do império persa, o que configurou em si outra estratégia de opressão. O povo na Babilônia possivelmente se adaptou muito bem a essa nova cultura.

Como no Segundo Isaías, aparece também no Terceiro Isaías a espera ardente dos judeus, da plena manifestação da salvação prometida a Israel. Mas a diferença entre Isaías 40-55 e Isaías 55-66 é notória. A santificação do sábado tornou-se de grande importância durante o exílio e veio a ser, juntamente com a circuncisão, o sinal do judaísmo. Segundo Deuteronômio 23.3-7, o estrangeiro era excluído da assembleia de Deus, particularmente o amonita, o moabita, o edomita, o egípcio. Isaías 56.3 afirma que a participação, na religião de Israel, não depende de raça, mas sim da observância do sábado e de outros preceitos legais. Essa determinação não se encontra no Segundo

Isaías. O mesmo acontece com os eunucos<sup>153</sup> que, conforme Deuteronômio 23.1, eram excluídos da assembleia religiosa. O Terceiro Isaías faz depender da observação sabática e de outros ritos a aceitação dos castrados. Isaías 56 manifesta a universalidade da religião judaica.

### 3.5 Qual é a prática de fé que lahweh quer hoje?

Ao finalizar essa dissertação e depois de longo tempo de pesquisa e dedicação a esses catorze versículos do profeta Isaías, pessoalmente não haveria satisfação se não houvesse encontrado luzes para o caminho atual de fé da Igreja. Primeiramente, porque creio que todo texto bíblico, por ser Palavra de Deus, proporciona sentido à existência dos ouvintes de todos os tempos. Somado a isso, trata-se de um texto com autoridade profética, cujos autores, mesmo no meio do emaranhado dos interesses humanos, emprestam seus ouvidos e sua voz a Deus que conosco quer se comunicar.

No texto de Isaías 58, como em tantos outros textos bíblicos do Primeiro e do Segundo Testamento, Deus se faz presente com toda sua glória (*kabod*)<sup>154</sup> na nossa prática de solidariedade e de relação pessoal com todos e todas que, por algum motivo, são excluídos. Os excluídos são os pobres, que têm menos condições e possibilidades na nossa sociedade; são as mulheres, que, pelo seu gênero, foram e são relegadas a lugares secundários; são as crianças e os jovens, considerados sem sabedoria; são os doentes, porque não se enquadram nos lugares já estabelecidos da sociedade e da Igreja; são as pessoas de etnias colonizadas, subjugadas com cosmovisões diferentes daquelas que têm predominado, e assim tantos outros grupos humanos que rejeitamos historicamente por uma ou outra característica.

A perspectiva do Terceiro Isaías é que a única condição para ser incluído nas bênçãos de lahweh é o compromisso com a transformação das

---

<sup>153</sup> Cf. BARROS, s.d., p. 215-229. Entre os povos pagãos da Antiguidade prevalecia o costume bárbaro de castrar alguns indivíduos para servirem à guarda de mulheres.

<sup>154</sup> *Kabod*, no hebraico, em sentido não teológico, significa: peso, propriedade, aparência, reputação, esplendor, magnificência. Em sentido teológico: honra, glória, poder, autoridade. Cf. KIRST, Nelson; et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis:Vozes. 1989, p.98.

injustiças e a partilha da vida e dos bens com os excluídos. A ênfase do texto está nessas práticas de solidariedade, está no compromisso de transformação de uma sociedade escravagista e opressora rumo a uma nova ética de organização social.

Outro aspecto é sobre a vivência dos ritos e gestos litúrgicos. Os ritos são compostos por uma gama ampla de práticas que vão desde os sacramentos oficiais até os gestos de religiosidade popular, passando pela oração e por todo gesto que comunica o sagrado ou se comunica a ele. O jejum havia se esvaziado do seu sentido mais próprio e estava sendo um instrumento de opressão. Creio que hoje também nossas liturgias se esvaziaram de sentido e não dizem nada do Reino de Deus ao povo, e até contradizem o sentido que pretendem transmitir. Por isso, creio que o texto nos convida a uma necessária e urgente revisão de nossas práticas litúrgicas. Hoje, se fala muito de ressignificar. Creio que é justamente esse o desafio: devolver às práticas litúrgicas seu sentido original atualizado para os dias atuais.

Esse esvaziamento de sentido também pode aplicar-se hoje à prática do jejum na Igreja. A prescrição dos dias anuais de jejum não é aceita por todos. Também, na atualidade, jejum não é uma questão que preocupa. Raramente é objeto de debate e reflexão. Pode-se dizer que há um esquecimento ou indiferença sobre o jejum. Todavia, se essa prática perdurou durante vários milênios em diferentes religiões, é porque ela pertence ao patrimônio de sabedoria da humanidade. Creio que não seria inteligente deixá-la de lado, mas é necessário dar-lhe um “novo-velho” sentido, expressivo no século XXI.

Com estudos e discussões, poder-se-ia retomar elementos da tradição judaico-cristã e elementos novos sobre o jejum, a fim de atualizá-lo à época contemporânea. Hodiernamente, existe entre alguns grupos minoritários uma revalorização do jejum como exercício saudável para alcançar uma unificação da pessoa corpo-mente-espírito; para cura de algumas doenças; para alcançar maior inspiração intelectual e sensibilidade espiritual, por motivos de dietas alimentares ou por estética. A prática desses grupos minoritários coexiste com os contrastes que sofre a época atual. Ao se refletir, percebe-se que há milhões de pessoas mal alimentadas, famintas. A essas pessoas é imposto um

jejum desde o ventre materno. E esse jejum imposto não é apenas de alimentos, o que seria primordial, mas também um jejum de todos os outros bens que são essenciais à vida humana.

O jejum válido na tradição judaica, depois de ter superado a fase mágica e o sentido expiatório, é um meio penitencial de arrependimento e de consciência de pecado, com o qual se busca uma mudança de vida e a manifestação de Deus sobre a pessoa ou a comunidade que o pratica.

Hoje, a prática do jejum, unida ao compromisso político-social e a relação próxima e solidária com os excluídos, é uma proposta válida para a vida cristã. Há exemplos de vida como Gandhi, de grupos de operários que, com a sua prática, testemunham seu valor na luta pela justiça social. O jejum também é um caminho de oração e de união mística com Deus; de uma espiritualidade sadia, guiada e conduzida por Deus.

Outro aspecto que parece significativo, para a atualidade, é a universalidade da proposta do profeta. O diálogo com as diferentes culturas, religiões, crenças; com as interpelações diferentes que a modernidade e a pós-modernidade; com as ciências que avançam nas suas descobertas, são inter-relações exigentes que não deixarão a fé acomodar-se e que farão nascer uma nova síntese sobre Deus.

As promessas ou bênçãos do texto mostram um “além da história”, um horizonte que hoje tem se deixado de lado na pregação, na catequese, mas que o povo procura imperiosamente. Creio que é importante retomar o sentido escatológico da fé, passando pelo compromisso com a transformação histórica. Porém, este não é seu último patamar. O ser humano pode ser lançado a um horizonte maior que do sentido da vida, da morte e do sofrimento. Creio que a sede que a pessoa carrega dentro de si apenas se sacia com o sentido da vida eterna.

## CONCLUSÃO

Esta dissertação, que despendeu alguns anos, interrompida por um tempo, e que, agora, com alegria teve a oportunidade de ser concluída. Foi um caminho árduo, mas que valeu a pena percorrer em suas diferentes etapas.

Foram vários os objetivos que motivaram a escolha do capítulo 58 do Terceiro Isaías. Primeiro, foi o interesse pela época do pós-exílio, isto é, do retorno à terra da Palestina e da reconstrução nacional e religiosa do povo. Segundo, o fenômeno do profetismo foi cativante e era alvo de atenção. E, finalmente, o tema do jejum despertava curiosidade, o que acabou sendo o centro desses 14 versículos escolhidos.

Devo confessar que não fui eu que escolhi o tema da dissertação, mas o professor Pedro Kramer. A ele, com gratidão, devo o impulso dos primeiros passos. Logo depois de entrar em contato com este capítulo, percebi a importância do tema, especialmente pela sua relação com o compromisso social e político com os mais desfavorecidos. Entendi, então, que o assunto escolhido podia iluminar a missão da Igreja Cristã hoje.

lahweh, com certa ironia, desaprova o jejum que se realiza e, no seu lugar, aprova o desafio da libertação e da vida partilhada com os pobres. No início, esses dois conceitos do jejum e do compromisso social se apresentavam como dois assuntos desconectados. No decorrer do estudo, chegou-se à síntese entre o jejum que lahweh quer e o compromisso de desamarrar, soltar, despedaçar, partir, acolher e vestir.

Assim, o texto foi proporcionando as respostas às perguntas das hipóteses iniciais. Havia um contexto social e político, cheio de conflitos e injustiças; uma reconstrução da cidade santa e do templo com um preço muito alto, a morte de vidas humanas. A prática do jejum, na espiritualidade do povo, é a consciência da responsabilidade das próprias culpas e o desejo de reconciliação. No texto, revela-se que a verdadeira prática de piedade unida à entrega da vida pela justiça traz como resposta as bênçãos de lahweh,

expressas com os símbolos antropológicos fundamentais da luz, do alimento e da água.

O jejum foi uma prática presente na história do povo de Israel, e o é até os dias atuais, com diferentes releituras nas diferentes circunstâncias. Isso significa que o jejum sempre foi de inestimável valor para o povo de Israel. O jejum está presente no sábado, dia consagrado a lahweh; no ano jubilar e no dia das expiações. No livro de Ester, o jejum é a expressão de uma espiritualidade que leva ao compromisso com a realidade histórica.

Através das perguntas retóricas do texto, foi possível perceber que o espírito ou a mística que motiva um jejum é o que determina se é o jejum que lahweh quer ou não. Não é sua prática, mas a espiritualidade que o profeta questiona. A origem do jejum era um ato de auto-humilhação da criatura que reconhece a necessidade da intervenção de Deus. E, havia práticas contraditórias a esse sentido originário do jejum.

Assim, o texto foi despertando novas perguntas: sobre a realidade social e religiosa da época, sobre o lugar ocupado pelas mulheres nas práticas e ritos religiosos e sobre as motivações e expectativas do retorno do exílio. Nem todas essas perguntas foram respondidas. Muitas questões ficaram para aprofundamentos futuros. Entre elas, está o interesse pela prática e pela espiritualidade do jejum presente em outras religiões da Antiguidade e como isso pode ter influenciado o povo de Israel.

O texto de Isaías também traz pontos de coincidência, apesar da distância temporal e geográfica, com a realidade latino-americana atual: permanece a necessidade de luta por uma sociedade mais justa; urge a opção pela relação pessoal com os mais pobres; é preciso uma revisão dos gestos litúrgicos condizentes com uma nova realidade; é fundamental a tomada de consciência que afirma uma salvação cósmica, é preciso uma projeção escatológica do sentido da vida.

Hoje, o jejum, por diferentes motivos, especialmente de saúde física ou espiritual, é revalorizado em alguns ambientes. Todavia, o jejum não é valorizado pela Igreja cristã, apesar de sua prática continuar existindo como tradição em alguns dias no ano. Isso poderia ser também um caminho para novas pesquisas.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

AMSLER, Samuel; et al. *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

AMSLER, Samuel. *Os últimos profetas, Ageu, Zacarias, Malaquias e alguns outros*. São Paulo: Paulus, 1998. (Cadernos Bíblicos n. 72).

BAUER, B. Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BARROS, Ernesto Thenn de. *O livro de Isaías*. São Paulo: Imprensa Metodista, s.d.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990.

BOGAERT, Pierre-Maurice; et al. (Org.). *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Centro informática y Biblia Abadía Maredsous, Barcelona, Herder, 1993.

CRABTREE, A. R. *A profecia de Isaías: Texto, Exegese e Exposição*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967. v. II.

COHEN, Avraham. Purim: uma festa muito especial. *Revista Morashá*, São Paulo, ano XIII, n. 51, dez. 2005. Disponível em: <[http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos\\_view.asp?a=563&p=0](http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=563&p=0)>. Acesso em: 01 ago. 2012.

CRABTREE, A. R. *A profecia de Isaías cap. 40-66: Texto, Exegese e Exposição*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967. 2 v.

CROATTO, José Severino. *Isaías. A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II: 40-55. A liberação é possível. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Isaías. A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. III: 56-66. A utopia da nova criação. Petrópolis: Vozes, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. CD ROM

GALLAZZI, Alessandro. *Alguns mecanismos de opressão do Segundo Templo*. Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996.

GLEASON, L.; ARCHER, Jr. *Merece confiança o A. T.* São Paulo, Edições Vida Nova, 1974.

GRABNER-HAIDER, Anton. *Vocabulário práctico de la Bíblia.* Editorial Barcelona, 1975.

GONÇALVES, Franolino. Exílio babilônico de "Israel". Realidade histórica e propaganda. *Cadmo*. Lisboa, n. 10, p. 167-196, 2000.

GUTIN, Julie; BANK, Richard. *O livro completo sobre a história e o legado dos judeus: de Abraão ao Sionismo.* São Paulo: Madras, 2004.

HANKS, Tomás. *Opresión, Pobreza y Liberación.* Reflexiones Bíblicas: Costa Rica, Editorial Caribe, 1982.

HARRIS, R. Laird. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1998.

JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. *Dicionário Teológico Manual del Antigo Testamento.* Madrid: Cristiandad, 1985. v. II.

KIRST, Nelson; et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português.* 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis:Vozes. 1989.

LODS, Adolphe. *Israel das origens até meados do século VIII a.C.* Lisboa: Editorial Início, 1970. (Biblioteca Evolução da Humanidade)

MONLOUBOU, L.; DUBUIT, F. M. *Dicionário Bíblico Universal.* Aparecida: Santuário; Petrópolis: Vozes, 1997.

NAKANOSE, Shigeyuki. Reconstruindo o sonho. Introdução ao Terceiro Isaías. *Vida Pastoral*, São Paulo: Paulus, v. XLV, set.-out. p. 17-23, 2004.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Aste, 1974. v. II

SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento.* Petrópolis: Vozes, 1995.

STUHLMUELLER, Carroll. *Isaías: Caps. 40-66.* Bilbao: Santander/Editorial 'Sal Terrae', 1970. (Conoce la Biblia Antigo Testamento, 20)

VAUX, R. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento.* São Paulo: Ed. Teológica, 2003.

VON ALLMEN, Jean-Jacques. *Vocabulário Bíblico.* São Paulo: Associação de Seminários teológicos Evangélicos, 1972.

WOLKSTEIN, Diane. *A história de Ester.* In: BRENNER, Athalya (Org.). *Ester, Judite e Susana a partir de uma leitura de gênero.* São Paulo: Paulinas, 2003.