

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DE SÃO PAULO – PUC-SP**

Ronald Lobo

O verdadeiro jejum  
Um estudo exegético de Is 58,1-12

Mestrado em Teologia

SÃO PAULO  
2011

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DE SÃO PAULO – PUC-SP**

Ronald Lobo

**O verdadeiro jejum  
Um estudo exegético de Is 58,1-12**

Mestrado em Teologia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia Sistemática, com concentração em Bíblia, sob a orientação do Prof. Doutor Matthias Grenzer.

SÃO PAULO  
2011

Banca Examinadora

.....

.....

.....

## AGRADECIMENTOS

Aos professores,  
em especial ao Prof. Dr. Matthias Grenzer,  
que me acompanhou na elaboração desta dissertação.

Aos membros da Província SVD Brasil Sul,  
à equipe do Centro Bíblico Verbo  
e aos amigos e às amigas, pelo incentivo e apoio.

Lobo, Ronald. *O verdadeiro jejum: Um estudo exegético de Is 58,1-12*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2011.

### **Sinopse**

O presente estudo tem como meta propor uma leitura de Isaias Is 58,1-12 que fala de verdadeiro jejum. Na profecia de Trito Isaias, está intrinsecamente vinculada à prática da justiça e do direito. Quanto à metodologia exegética, a pesquisa é conduzida por meio da perspectiva sincrônica. O estudo literário e o contexto histórico da perícopa levam-nos situá-lo no início do pós-exílio, por volta dos anos 538-520 a.C. A comunidade dos judeus exilados regressou à pátria sob o domínio persa e tenta reconstruir-se. Neste contexto, a denúncia profética tem por objetivo corrigir a prática religiosa, ou seja, o jejum praticado, no caso da perícopa em questão, desassociada de uma prática social solidária com os grupos frágeis como famintos, nus e desabrigados. O texto propõe um novo jejum através dos oito modos inovadores de praticar a justiça e o direito. Pede-se o fim de toda forma de opressão e exige-se a partilha do pão, da veste e da moradia. A proposta segue adiante, pede-se a partilha da própria vida através duma solidariedade radical. Aos que seguem o novo jejum, o SENHOR promete-se a sua presença contínua, proteção necessária e um futuro feliz.

O trabalho divide-se em quatro partes, prevalece o estilo de comentário. Este estudo quer contribuir com a atualização do sentido e da prática do jejum nos dias de hoje, a partir dos desafios e das esperanças de nossa sociedade.

Palavras Chaves: pecado, rebeldia, jejum, justiça e direito, jugo, estruturas opressoras, solidariedade com oprimidos, promessas divinas.

Lobo, Ronald. *The genuine fast: An exegetical study of Is 58,1-12*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2011.

### **Abstract**

The aim of the present study is to propose a reading of the book of Isaiah 58,1-12 which deals with a genuine fasting. The prophecy of Trito Isaiah, is intrinsically connected to justice and righteousness. As for the exegetical study the synchronic perspective is used. The study of literary aspect and historical context leads us to situate the pericope at the beginning of post-exilic period around 538-520 b.C. The exiled judean community returns to the homeland, and tries to reconstruct itself at the beginning of the Persian rule. In this context, the prophet's criticism tries to correct the religious practice, the fast as it is practiced, cut off of social solidarity with the fragile groups like those of hungry, naked and homeless. Through eight innovative forms of doing justice and righteousness the text proposes a new fast. Orders the end of all forms of oppression and on the counterpart proposes sharing of bread, clothing and boarding. The proposal goes ahead, asks for sharing of one's own life through a radical solidarity. For those who practice genuine fast, the LORD promises his continuous presence, the necessary protection and a happy future.

The dissertation is divided into four parts, all along, the commentary style prevails. The study wants to contribute, the understanding of fasting in present time, in the hopes and problems our society faces today.

**Key Words:** sin, rebelliousness, fast, justice and righteousness, yoke, oppressive structures, solidarity with oppressed, divine promises.

# SUMÁRIO

Sumário	6
Siglas	8
Introdução geral	9
CAPÍTULO I – A acusação contra um povo aparentemente fiel (Is 58,1-2)	11
1 Texto hebraico e sua tradução	11
1.2 Estudos literário-estilísticos	12
1.2.1 Delimitação e identificação das personagens	12
1.2.2 Paralelismos no v. 1	14
1.2.3 Estrutura literária no v.1	16
1.2.4 Paralelismos no v.2	17
1.2.5 Estrutura literária no v. 2	20
1.3 Contexto histórico-social do Trito Isaías	21
1.3.1 Referência ao contexto histórico de Is 56-66	21
1.3.2 Situação em Judá e Jerusalém durante o exílio babilônico	22
1.3.3 Fim do exílio babilônico e processo de repatriação	24
1.3.4 Dificuldades na reconstrução do país	26
1.4 Dimensões teológicas	28
Conclusão	40
CAPÍTULO II – O jejum equivocado (Is 58,3-5)	41
2.1 Texto hebraico e sua tradução	41
2.2 Crítica textual	42
2.3 Estudos literário-estilísticos	43
2.3.1 Delimitação da subunidade	43
2.3.2 Paralelismos no v. 3	44
2.3.3 Estrutura literária no v. 3	46
2.3.4 Paralelismos no v. 4	46
2.3.5 Estrutura literária no v. 4	47
2.3.6 Paralelismos no v. 5	48
2.3.7 Estrutura literária em v. 5	48
2.3.8 Estrutura literária de toda a subunidade (v. 3-5)	49
2.4 Dimensões teológicas	50
Conclusão	57
CAPÍTULO III – As exigências do verdadeiro jejum (Is 58,6-7)	59
3.1 Texto hebraico e sua tradução	59
3.2 Crítica textual	60
3.3 Estudos literário-estilísticos	61
3.3.1 Delimitação da subunidade	61
3.3.2 Paralelismos no v. 6	62
3.3.3 Estrutura literária no v. 6	62

3.3.4 Paralelismos no v. 7	63
3.3.5 Estrutura literária no v. 7	63
3.3.6 Estrutura literária de toda a subunidade (v. 6-7)	64
3.4 Dimensões teológicas	65
Conclusão	75
CAPÍTULO IV – Promessas generosas acompanham novas exigências (Is 58,8-12)	76
4.1 Texto hebraico e sua tradução	76
4.2 Crítica textual	78
4.3 Estudos literário-estilísticos	80
4.3.1 Delimitação da subunidade	80
4.3.2 Paralelismos no v. 8	81
4.3.3 Estrutura literária no v. 8	81
4.3.4 Paralelismos no v. 9	82
4.3.5 Estrutura literária no v. 9	82
4.3.6 Paralelismos no v. 10	82
4.3.7 Estrutura literária no v. 10	83
4.3.8 Paralelismos no v. 11	84
4.3.9 Paralelismos no v. 12	85
4.3.10 Estrutura literária no v. 12	85
4.3.11 Paralelismos entre versículos da toda a subunidade (v. 8-12)	86
4.3.12 Estrutura literária de toda a subunidade (v. 8-12)	87
4.4 Dimensões teológicas	88
Conclusão	98
Palavras finais	100
Bibliografia	103

## SIGLAS

BDB	- Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon
DITAT	- Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento
JSOT Sup series	- Journal for the study of the Old Testament, Supplement series
1QIs <sup>a</sup>	- Documento da primeira gruta de Qumran
1QIs <sup>b</sup>	- Documento da segunda gruta de Qumran
TLOT	- Theological Lexicon of the Old Testament
TM	- Texto Massorético
VT sup	- Vetus Testamentum Supplement series

a.C.	- Antes de Cristo
AT	- Antigo Testamento
ed.	- editor
cf.	- conferir
fasc.	- fascicle/facículo
et al.	- e outros
no.	- number/numbers/número/números
Org.	- Organizador
p.	- page/pages/página/páginas
s.	- seguinte/seguíntes
v.	- Versículo/Versículos
vol.	- Volume

## Introdução geral

O tema central da perícopa de Is 58,1-12 é o jejum. Apresenta-se o contraste entre a prática do jejum da comunidade judaíta no pós-exílio, por volta dos anos 520 a.C., e a rejeição do mesmo por parte de Javé: Por que jejuamos? Pois não viste! Curvamos nossa vida, mas não reconhecemos? (v.3a-d). O texto nos dá a resposta: Eis que (v.3e-10).

O objetivo desta dissertação é demonstrar que o jejum, na profecia do Trito Isaías, está intrinsecamente vinculado à prática da justiça e do direito. Não é a primeira vez que aparece nas Escrituras a denúncia profética contra uma prática religiosa dissociada de uma prática social solidária com os grupos mais frágeis. No Primeiro Isaías, lemos: Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios? (1,11) Vossas mãos estão cheias de sangue (1,15). Buscai o direito (1,17), fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva! (1,10-20). O Trito Isaías dá prosseguimento a uma tradição profética em Israel segundo a qual a compreensão do sentido da aliança de Javé com seu povo se expressa na construção de uma sociedade igualitária. O culto agradável a Javé consiste em estabelecer a justiça e o direito em Israel. Por isso, a autenticidade do jejum em nossa perícopa está condicionada à partilha do pão e da veste, à moradia, à solidariedade, a não violência e ao fim de toda forma de opressão – Será que não é esse um jejum que prefiro? (58,6-7).

A concepção de jejum dos destinatários do texto de Isaías é outra, a ponto de não compreenderem o porquê da rejeição de Deus. Pensam estar no caminho certo. Mas a voz profética os recrimina vigorosamente. Quando se dá a ruptura entre a observância do jejum e o comprometimento social? O que leva a essa dissociação? Quais as conseqüências desse processo de distanciamento entre a atividade de culto e a realidade cotidiana? Que teologia reflete?

O texto de Is 58,1-12 faz perceber, a partir da temática do jejum, que a prática religiosa tem implicações econômicas, sociais, políticas e teológicas: desamarrar algemas..., abrir ataduras..., soltar esmagados..., romper todo tipo de jugo... partir o pão, acolher os desterrados, vestir o nu..., não se esconder de tua carne... Na tradição de Israel, a justiça não é apenas um comportamento ético, mas o sentido da ação salvífico-libertadora de Javé: Então gritarás e o SENHOR responderá (Is 58,9).

No desenvolvimento desta dissertação, tendo por base pesquisa bibliográfica, analisa-se literariamente o texto de Isaías 58,1-12, contextualiza-se historicamente a possível época

de surgimento do mesmo e se faz a análise teológica dos termos considerados mais importantes em cada versículo.

O trabalho divide-se em quatro partes, de acordo com as subunidades estabelecidas na perícopes: no primeiro capítulo, analisam-se os versículos 1 e 2 de Is 58; no segundo, os versículos 3 a 5; no terceiro, os versículos 6 e 7; e, no quarto, os versículos 8 a 12. Prevalece o estilo de comentário, sempre seguindo o esquema: tradução, segmentação, estudo literário-estilístico e descrição das dimensões teológicas.

Todos os anos, no calendário litúrgico da Igreja Católica, o texto de Is 58,1-12 é lido na quarta-feira de cinzas, marcando o início da Quaresma. Neste período de intensa preparação para a celebração anual da Páscoa, recomenda-se o jejum. Este estudo quer contribuir na atualização do sentido e da prática do jejum nos dias de hoje, a partir dos desafios e das esperanças de nossa sociedade.

## CAPÍTULO I

### A acusação contra um povo aparentemente fiel

(Is 58,1-2)

O texto de Is 58,1-12 é uma unidade literária (o que será justificado no decorrer deste estudo). Os v. 1-2 constituem a primeira subunidade. Por um lado, apresentam a personagem do profeta ao leitor: seu chamado por parte de Deus e a tarefa que disso resulta. Por outro, realçam o destinatário da mensagem: o povo como um todo. Apesar de ser aparentemente fiel, este povo será gravemente acusado por Deus através da voz do profeta.

A subunidade literária formada pelos v. 1-2 ainda se divide em dois trechos menores. Os quatro elementos encontrados no v. 1a-d formam um conjunto, e os seis elementos presentes no v. 2a-f formam outro, o que se manifesta tanto no nível literário, isto é, na forma do texto, como no seu conteúdo. A seguir, estudar-se-á a beleza literária da unidade em questão: tradução do texto hebraico para o português, delimitação, segmentação e descrição dos elementos estilísticos. Depois, o contexto histórico-cultural em que o texto nasceu e, por fim, suas dimensões teológicas.

#### 1.1 Texto hebraico e sua tradução

1 קרא בגרון

אל-תחשך

כשופר הרם קולך

והגד לעמי פשעם ולבית יעקב הטאתם:

2 וְאוֹתֵי יוֹם יוֹם יִדְרָשׁוּן  
 וְדַעַת דְּרָכֵי יַחְפָּצוּן  
 כְּגוֹי אֲשֶׁר-צָדָקָה עָשָׂה  
 וּמִשְׁפָּט אֱלֹהֵיו לֹא עָזַב  
 יִשְׁאַלּוּנִי מִשְׁפָּטֵי-צָדָק  
 קִרְבַּת אֱלֹהִים יַחְפָּצוּן:<sup>1</sup>

- 1a Grita a plenos pulmões!  
 1b Não te contenhas!  
 1c Levanta tua voz como a trombeta!  
 1d Anuncia a meu povo os crimes deles  
 e à casa de Jacó os pecados deles.
- 2a Pois a mim, dia após dia, procuram  
 2b e o conhecimento de meus caminhos apreciam,  
 2c como uma nação que praticou a justiça  
 2d e não abandonou o direito de seu deus.  
 2e Pedem a mim julgamentos justos.  
 2f A proximidade de Deus apreciam.

## 1.2 Estudos literário-estilísticos

### 1.2.1 Delimitação e identificação das personagens

O capítulo anterior a Is 58 encerra sua última unidade literária (57,14-21) com a seguinte frase: Para os ímpios não há paz, diz meu Deus (57,21). Por seu conteúdo, este versículo apresenta um pensamento que tem caráter conclusivo. Consequentemente, o capítulo 58 inicia algo novo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Em relação ao texto hebraico em v. 1-2, não se encontram variantes nos antigos manuscritos. Portanto, não é necessário, neste momento, realizar pesquisas crítico-textuais.

<sup>2</sup> Cf. José Severino CROATTO. *Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. III: 56-66, p. 68-83; Allan HARMAN. *Isaiah: A convent to be kept for the sake of the church*, p. 383-385.

No v. 1 do capítulo 58, há uma ordem contundente. Mais exatamente, trata-se de uma sequência de quatro ordens, uma delas na forma negativa (v. 1b). A última ordem (v. 1d) é elaborada de forma mais extensa. Veja o seguinte esquema:

- (1a) Grita a plenos pulmões!
- (1b) Não te contenhas!
- (1c) Levanta tua voz!
- (1d) Anuncia ao meu povo os crimes deles  
e à casa de Jacó os pecados deles!

Sempre que se dá uma ordem ou que se faz uma pergunta, espera-se por uma resposta. Portanto, é comum na literatura bíblica que se inicie uma nova perícope ora com uma ordem, ora com uma pergunta.

Além do mais, é marcante, para o início de uma unidade literária, indicar as personagens presentes no texto.<sup>3</sup> No caso de Is 58,1-12, são três: Deus,<sup>4</sup> o profeta<sup>5</sup> e o povo de Deus, que também é o povo ao qual o profeta pertence.

O profeta, no texto hebraico, é apresentado como personagem masculina, uma vez que as formas verbais – no caso, os três imperativos grita, levanta e anuncia (v. 1a.c.d) e o imperfeito no Qal não te contenhas (v. 1b) – apresentam-se na forma do masculino singular. Também o sufixo pronominal na expressão tua voz é, no hebraico, da segunda pessoa do singular no masculino (קוֹלְךָ).

É interessante observar como Deus está presente nos v. 1-2. Ouvem-se, inicialmente, quatro ordens, sem que se mencione de quem partem. Não há uma introdução expressa. Contudo, quem terminou a leitura de Is 57 ainda está com a frase disse meu Deus na memória (57,21). Assim, o leitor pode imaginar que o mesmo Deus citado no versículo anterior continua falando em Is 58,1. Por sua vez, no v. 2, ouve-se a voz de alguém que se apresenta na primeira pessoa do singular. Veja as expressões: a mim (v. 2a), meus caminhos (v. 2b) e a mim (v. 2e). Este “eu” quer ser identificado, afinal, com o Deus mencionado no v. 2f: a

<sup>3</sup> Cf. Cássio Murilo Dias da SILVA. Metodologia da exegese bíblica, p. 70-73.

<sup>4</sup> Cf. John GOLDINGAY. New international commentary, Isaiah, p. 325; Joseph BLENKINOPP. Isaiah 56-66, p. 176-177. Jan L. KOOLE. Isaiah III, p.123.

<sup>5</sup> Cf. José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. III: 56-66, p. 89.

procura pelo “eu” forma um paralelismo com a proximidade de Deus. Outra questão liga-se ao v. 2c-d: fala-se aqui sobre o Deus de Israel ou sobre o deus de outra nação?

A terceira personagem indicada no v. 1-2 é o povo. Veja as expressões: povo (v. 1d), casa de Jacó (v. 1d) e nação (v. 2c).

No mais, também é marcante para o início de uma unidade literária que se indique o problema, ou seja, o assunto a ser trabalhado. Numa narrativa, seria a trama. No caso de Is 58,1-12, serão focalizados os crimes (v. 1d) e pecados (v. 1d) cometidos pelo povo, assim como as questões da justiça (v. 2c) e retidão (v. 2d), dos julgamentos (v. 2e) e da proximidade de Deus (v. 2f).

Resta ainda mostrar por que o v. 1 e o v. 2 formam um conjunto. Além do v. 2 estar conectado ao v. 1 pelo uso da conjunção pois (¶), o v. 2, de certa forma, parece apresentar uma justificativa à ordem dada por Deus ao profeta no v. 1. Embora já se fale dos crimes e pecados do povo no v. 1d, estes últimos ganham conotação especial ao serem apresentados pela fala de Deus no v. 2. Trata-se, pois, de um povo que, à primeira vista, procura a justiça e o direito, mas, na verdade, é criminoso e pecador. Esta falsidade parece agravar as relações entre Deus e o povo, e motivar a denúncia e o descontentamento de Deus por meio de seu profeta. Cresce a dramaticidade apresentada pelo poema.

No mais, o v. 2 apresenta um tom mais argumentativo, o qual começara a aparecer no v. 1d. Neste sentido, o v. 1d tem uma função dupla (“double duty function”). Por um lado, apresenta a quarta ordem; por outro, começa a apresentar as razões pelas quais Deus se dirige ao profeta.

### 1.2.2 Paralelismos no v. 1

O paralelismo é um dos elementos estilísticos mais usados na poesia hebraica.<sup>6</sup> De alguma forma, observam-se simetrias criadas a partir de sinônimos e antônimos. O poeta apresenta esta simetria na forma que dá ao seu texto ou na elaboração do conteúdo. Ou seja, a

---

<sup>6</sup> Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL. A manual of Hebrew poetics, p. 48-63; Cássio Murilo Dias da SILVA. Leia a Bíblia como literatura, p. 78-80.

ideia não é expressa diretamente, de forma linear, mas por meio do uso de expressões variadas, de forma circular.

A mudança que mais chama a atenção é o discurso divino ao profeta e o discurso divino sobre os destinatários.

Na primeira subunidade do texto (v. 1-2), há quatro ordens, dispostas de forma paralela. Para verificar, é necessário observar os verbos. Três dos quatro verbos apresentam a forma do imperativo. Subentende-se que o imperativo sempre se refere à segunda pessoa, seja no singular, seja no plural. Outro verbo adota a forma do Imperfeito, na segunda pessoa do singular, precedido por uma partícula negativa. É assim que se formula uma ordem negativa na língua hebraica. Veja o seguinte esquema:

קְרֵא	Imperativo singular masculino (forma do Qal)
אַל-תִּחַשְׁךָ	Imperfeito singular masculino (forma do Qal)
הִרֵם	Imperativo singular masculino (forma do Hifil)
וְהִגֵּד	Imperativo singular masculino (forma do Hifil)

Ordem	positiva	(tu)	grita	(v. 1a)
Ordem	negativa	(tu)	não contenhas	(v. 1b)
Ordem	positiva	(tu)	levanta	(v. 1c)
Ordem	positiva	(tu)	anuncia	(v. 1d)

Observa-se, portanto, um paralelismo sintético. Ou seja: o sentido das palavras está em torno de uma mesma ideia: gritar, levantar a voz, anunciar, não se conter. Isto é o que se espera e se ordena ao profeta.

Outro paralelismo se forma com os seguintes substantivos e seus sufixos pronominais:

פְּגָמָם	sufixo o crime deles	(v 1c)
חַטָּאתָם	sufixo o pecado deles	(v 1d)

O mesmo vale para outro par de expressões. Desta vez, além dos substantivos, tem-se o uso repetido de uma preposição, reforçando o paralelismo sinonímico:

לְעַמִּי	a meu povo	(v. 1d)
וּלְבֵית יַעֲקֹב	e à casa de Jacó	(v. 1d)

Encontramos mais um paralelismo no uso das expressões a meu povo, à casa de Jacó e como uma nação, nos v. 1d e 2c:

לְעַמִּי	a meu <u>povo</u>	(1d)
וּלְבֵית יַעֲקֹב	e à casa de <u>Jacó</u>	(1d)
כְּגוֹי	como uma <u>nação</u>	(2c)

No segmento 1d, meu povo e casa de Jacó estão em paralelo.<sup>7</sup> Meu povo representa as doze tribos de Israel, às quais Deus sente-se ligado pelos laços da aliança.<sup>8</sup> Casa de Jacó é uma expressão típica do livro de Isaías (2,5; 8,17; 10,20; 14,1; 29,22; 46,3; 48,1). Os dois termos são comparados e igualados à nação, resultando num paralelismo sinonímico. Ao mesmo tempo, o uso da palavra nação contrasta com as duas expressões anteriores. O termo nação é pejorativo, geralmente atribuído a povos considerados “pagãos”,<sup>9</sup> por causa dos crimes cometidos (pecados e crimes) e do seu distanciamento em relação aos preceitos de Deus que estão na Torá.

Há ainda outro paralelismo sinonímico no v. 1.

גְּרוֹן	a garganta/pulmão	(v. 1a)
שׁוֹפָר	a trombeta	(v. 1c)

### 1.2.3 Estrutura literária no v. 1

<sup>7</sup> Cf. Jan L. KOOLE. Isaiah III, p. 123.

<sup>8</sup> Cf. José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. III: 56-66, p. 90.

<sup>9</sup> Eric Farrel MASON. Goim, p. 518.

O versículo inicial apresenta uma estrutura planejada. A sequência das palavras é bem organizada. Revela uma construção artística, baseada nos paralelismos anteriormente descritos.

a	b		
grita	a plenos pulmões		
a			
não te contenhas			
a	b		
levanta	tua voz como trombeta		
a		c	d
anuncia		a meu povo	o crime deles,
		c	d
		e à casa de Jacó,	o pecado deles

Mais uma vez, parece que a sequência funciona em forma de escada.

#### 1.2.4 Paralelismos no v. 2

O segundo versículo apresenta-se como continuação do primeiro. Retórica e lógica interna funcionam da seguinte forma: a voz divina justifica por que o profeta deve se dirigir ao povo em caráter de urgência. Neste sentido, o segundo versículo pressupõe o primeiro, dando maiores explicações.

Novamente, pode ser observada uma série de paralelismos. Há, entre outros, dois substantivos que, juntos, constituem um paralelismo clássico, ganhando até o caráter de fórmula (cf. Is 1,17.21.27; 5,7.16; 9,6; 16,5; 24,16; 26,2.7.9.10; 28,17; 32,1.16.17; 33,5; 56,1; 58,2; 59,14). Veja a seguinte dupla:

צְדָקָה	prática da justiça	(v. 2c)
---------	--------------------	---------

דִּמְשָׁט	direito	(v. 2d)
-----------	---------	---------

O binômio encontra-se em outros textos além dos de Isaías: cf. Jr 4,2; 9,23; 22,3.15; 23,5; 33,15; Ez 18,5.19.21.27; 33,14.16.19; 45,9; Am 5,7.24; 6,12; Sl 33,5; 36,7; 99,4; 106,3; Jo 37,23; Pr 8,20; 1Rs 10,9; 2Cr 9,8.

Em outro lugar da mesma subunidade, os conceitos de prática da justiça e direito / julgamento formam um composto, reforçando a mesma idéia, porém de um modo diferente:

צְדָקָה	a prática da justiça	(v. 2c)
דִּינֵי	o direito	(v. 2d)
דִּינֵי-צְדָקָה	juízos justos	(v. 2e)

Este paralelismo não é tão visível na tradução portuguesa. O problema está ligado ao termo direito, julgamento. Na língua hebraica, trata-se da mesma palavra. Quer dizer, imagina-se que o direito (דִּינֵי) é formado por uma série de julgamentos exemplares (דִּינֵי-צְדָקָה), nos quais sempre se apresenta um caso e uma consequência jurídica. Assim, os julgamentos paradigmáticos tornam-se direito, quer dizer, serão seguidos nas futuras decisões.

(Prática da) justiça e direito formam um paralelismo sinonímico. É o direito que define o que é justiça. Não se fala sobre outro tipo de justiça senão aquela justiça prevista e favorecida pelo direito, a qual deve ser o resultado de qualquer julgamento. Portanto, de certa forma, justiça e direito indicam a mesma realidade.

Outro paralelismo pode ser observado no uso do sufixo pronominal da primeira pessoa no singular:

אֲנִי	(sufixo)	pois a mim	(v. 2a)
דְּרָכַי	(sufixo)	os caminhos de mim	(v. 2b)
		= meus caminhos	
יִשְׁאַלֵנִי	(sufixo)	pedem a mim	(v. 2e)

Deus, em seu discurso direto, refere-se a si mesmo, usando a primeira pessoa no singular. Isso cria um contraste em vista das formulações no v. 2 d-f, onde aparecem as expressões seu Deus e Deus.

אֱלֹהֵי	(sufixo)	seu deus	(v. 2d)
אלהים		Deus	(v. 2f)

No v. 2d, pode-se imaginar que não se fale sobre Israel e seu Deus, mas que se refira a qualquer nação estrangeira e o deus adorado por esta. No entanto, a comparação leva o leitor a pensar em Israel e seu Deus. No v. 2f, por sua vez, fala-se diretamente sobre o Deus de Israel. Basta ver a formulação paralela no v. 2e: Pedem a mim julgamentos justos (v. 2e), a proximidade de Deus apreciam (v. 2f).

Tem-se um efeito interessante. O Deus de Israel, em seu discurso direto, fala sobre si mesmo adotando, porém, a terceira pessoa. Cria-se, desta forma, a impressão de um maior distanciamento. Ou seja, em vez de Deus dizer Minha proximidade apreciam, a expressão é A proximidade de Deus apreciam. Parece que a questão da proximidade e do distanciamento entre Deus e seu povo manifesta-se, literariamente, no uso das expressões a mim e de Deus.

Outro paralelismo, baseado na pronúncia das palavras, pode ser observado em relação aos verbos. Ambos revelam a mesma forma – Qal imperfeito, terceira pessoa masculino no plural – e terminam com um “nun” (ן) eufônico:

יִדְרְשׁוּן	procuram	(v. 2a)
יִחַפְצׁוּן	apreciam	(v. 2b)

Os seis verbos do v. 2 apresentam uma estrutura concêntrica. Os dois verbos que estão no início estão na forma do imperfeito. Os verbos que ocupam o centro estão na forma do perfeito. E os que estão no fim apresentam-se na forma do imperfeito. Além disso, o último verbo repete o segundo verbo da primeira dupla.

יִדְרְשׁוּן דַּרְשׁ	Imperfeito: terceira pessoa no plural do masculino	(v. 2a)
יִחַפְצׁוּן חַפֵּץ	Imperfeito: terceira pessoa no plural do masculino	(v. 2b)
עָשָׂה עֲשֵׂה	Perfeito: terceira pessoa do singular no masculino	(v. 2c)

עָזַב עֲזָב      Perfeito: terceira pessoa do singular no masculino (v. 2d)

נִשְׁאַל שָׁאַל      Imperfeito: terceira pessoa no plural do masculino (v. 2e)

יִחַפְּצוּן חָפֵץ      Imperfeito: terceira pessoa do plural no masculino (v. 2f)

Os dois primeiros e os dois últimos verbos apresentam uma ação verbal inacabada (v. 2a.b.e.f) , enquanto os verbos do centro do trecho expressam a ideia de ações terminadas no passado.

### 1.2.5 Estrutura literária no v. 2

O v. 2 c-d apresenta uma estrutura paralela. Na frase subordinada, introduzida pelo pronome relativo que (אֲשֶׁר), tem-se, por duas vezes, a sequência objeto direto e sujeito-predicado:

עָשָׂה	אֲשֶׁר-צָדָקָה	כָּגוֹי
לֹא עָזַב	וּמִשְׁפָּט אֱלֹהָיו	
a	b	c
Como uma nação que	a justiça	praticou (2c)
	b	c
	e o direito de seu Deus	não abandonou (2d)

No v. 2 e-f, encontra-se uma estrutura literária que trabalha com uma inversão na posição dos elementos da frase. Surge, portanto, um “quiasmo”, ou seja, uma estrutura invertida.<sup>10</sup> Os dois objetos diretos apresentados, em hebraico, na forma de uma cadeia construída – julgamentos justos [= julgamentos de justiça] (v. 2e) e a proximidade de Deus (v. 2f) – ocupam o centro. Os verbos marcam o início e o final da frase.

<sup>10</sup> Cf. Cássio Murilo Dias da SILVA. Metodologia de exegese bíblica, p. 75.

A	Verbo no imperfeito: terceira pessoa do plural no masculino	(v. 2e)
B	Objeto direto: cadeia construta	(v. 2e)
B	Objeto direto: cadeia construta	(v. 2f)
A	Verbo no imperfeito: terceira pessoa do plural no masculino	(v. 2f)

A	יִשְׁאַלְנִי	Pedem a mim
B	מִשְׁפָּטֵי-צֶדֶק	juízos justos:
B	קִרְבַּת אֱלֹהִים	proximidade de Deus,
A	יִחַפְּצוּן	apreciam.

No conjunto dos seis elementos formativos do v. 2, há uma inclusão marcada pela repetição do verbo apreciar, o qual está presente na primeira e na última dupla. O verbo é repetido na mesma forma.

	יִחַפְּצוּן	apreciam	(v. 2b)
	יִחַפְּצוּן	apreciam	(v. 2f)

### 1.3 Contexto histórico-social do Trito Isaías

#### 1.3.1 Referência ao contexto histórico em Is 56-66

Os capítulos 56-66 do profeta Isaías não oferecem uma abordagem cronológica.<sup>11</sup> Não apontam para personagens históricas. Contudo, os textos em questão referem-se à dinâmica de reconstrução de uma comunidade e de uma sociedade marcada por diversas dificuldades (56,1-8). Há alusões à construção inacabada do segundo templo (63,18; 64,9-10), e até certa oposição a tal obra (66,1-2).

<sup>11</sup> Cf. Marvin E. TATE. The book of Isaiah in recent study, p. 38.

Segundo Grenzer, o texto de Is 66,1-2 aponta para uma crítica do profeta aos que reconstróem o templo. Portanto, alude-se a um fato histórico, o qual pode servir como referência para o provável contexto histórico dos capítulos de Is 56-66.<sup>12</sup> Para Hanson, o jejum (58,3-6) e as ruínas (58,12) servem como referências históricas. Se o primeiro alude aos quatro jejuns cuja prática fora criticada pelo profeta Zacarias (7,5; 8,19), então o texto pertence ao período anterior à reconstrução do segundo templo, entre 538 e 520 a.C., o que parece ser o indicador mais seguro. A expressão antigas ruínas pode ser uma alusão ao templo e à cidade de Jerusalém dilapidados, embora esta referência aponte para uma realidade ampla.<sup>13</sup> Para Smith, em Is 66,1-4, critica-se os que constroem ou planejam a reconstrução do templo, porque o culto atual continua corrompido com traços sincretistas, e não vale a pena o esforço de reconstruí-lo.<sup>14</sup> Para Koch, Is 60,1ss opõe-se ao plano de reconstrução do templo, mas a obra ainda não teria começado.<sup>15</sup> A destruição do primeiro templo se deu em 587 a.C. pelo exército babilônico, e os judaítas foram levados ao exílio.<sup>16</sup> A reconstrução do segundo templo iniciou-se no ano de 520 a.C. e completou-se no ano de 515 a.C., no período persa.<sup>17</sup>

### 1.3.2 Situação em Judá e Jerusalém durante o exílio babilônico

Durante o exílio, a cidade de Jerusalém não ficou desabitada.<sup>18</sup> O povo pobre não foi exilado e, numa escala menor, continuou morando nos arredores da cidade (Lm 1,4; 2Rs 24,14) e no interior de Judá.<sup>19</sup> Possivelmente havia uma liturgia de penitência, luto e lamentação ao redor das ruínas do muro e do templo de Jerusalém (Lm 1-5). Segundo Kessler, “as lamentações expressam a imagem de uma catástrofe geral, da qual parece não haver nenhuma saída”.<sup>20</sup> A administração política foi transferida para a cidade de Masfa, que ficava ao norte de Jerusalém, na terra dos benjaminitas (Jr 40,6; Js 18,26). O povo, ao buscar uma

<sup>12</sup> Matthias GRENZER. A Proximidade de Deus na eliminação da opressão e na caridade ao pobre: um estudo de Isaías 56-66, p. 14.

<sup>13</sup> Cf. Paul D. HANSON. The Dawn of Apocalyptic, p.104; Bustenay ODED. Where is the myth of the empty land to be found? p. 55-74.

<sup>14</sup> Paul Allen SMITH. Rhetoric and redaction in Trito-Isaiah, p. 158.

<sup>15</sup> Klaus KOCH. The Prophets: the babylonian and persian periods, p. 153.

<sup>16</sup> Cf. David VANDERHOOF. Babylonian strategies of imperial control in the west, p. 244.

<sup>17</sup> Cf. Herbert DONNER. História de Israel e dos povos vizinhos, vol, p. 443-471; Sibley W. TOWNER. The ploity of Israel and the nations yet to come, p. 297-298.

<sup>18</sup> Cf. Oded LIPSCHITS. Demographic changes in Judah and between the seventh and the fifth centuries B.C.E., p. 323-376; Milton SCHWANTES. Sofrimento e esperança no exílio, p. 29-31; Sandro GALLAZZI. A teocracia sadocita, p. 28-41.

<sup>19</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. The Bible, archeology and politics, or the empty land revisited, p. 99-100.; Rainer KESSLER. História social do Antigo Israel, p. 155-160.

<sup>20</sup> Rainer KESSLER. História social do Antigo Israel, p. 159.

resposta à calamidade,<sup>21</sup> dizia que a ira do SENHOR tinha estourado sobre Judá. O conjunto dos pecados, iniquidades e rebeliões (43,24-28) – do povo, dos sacerdotes, dos profetas e dos reis – tinham arrastado Israel à destruição e ao exílio.<sup>22</sup> Acreditavam que haviam sido abandonados (49,14) e castigados (43,27-28) por Deus. A dura realidade em que viviam era a consequência de terem transgredido a aliança, violado os mandamentos (Lv 26,27-33) e desrespeitado a orientação da Lei.<sup>23</sup>

Neste período, aumentaram os cultos aos outros deuses. A religião israelita tornou-se cada vez mais sincretista (57,3-13; 63,1-6; 66,17).<sup>24</sup> O Deus de Israel era um entre outros deuses. Os cultos dos povos transjordanianos expandiram-se no território de Judá, trazendo seus deuses, por exemplo: Moloc de Amon (57,5), Melec da região de Tiro (57,9), Asherá de Canaã (57,5; 65,2), Gad e Meni dos arameus (65,11). Dentre os elementos de culto às divindades vizinhas encontram-se rituais de fertilidade nos jardins (66,17), nos montes (57,7), a necromancia perto dos túmulos (57,5) e o sacrifício infantil no meio das pedras (57,5; 66,3).<sup>25</sup> Os cultos babilônicos também atraíram muitos seguidores.<sup>26</sup> Os dados arqueológicos do período persa nos apresentam muitos figurinos e imagens de bronze e de barro usadas nos cultos.<sup>27</sup>

Contudo, em Judá, um pequeno grupo continua fiel à religião javista, esperando pelo fim da ira do SENHOR. O templo em ruínas era uma lembrança viva da catástrofe que se abateu sobre todos. O local sagrado, embora destruído, continuava como lugar do culto,<sup>28</sup> e pessoas de Siquém, Silo e Samaria traziam oferendas de cereais e incenso (Jr 41,5-6) para o SENHOR. A comunidade recordava os últimos acontecimentos quatro vezes por ano, com lamentações e festas (Zc 8,19)<sup>29</sup>: no quarto, quinto, sétimo e no décimo mês, relembrando a

<sup>21</sup> Cf. George FOHRER. História da religião de Israel, p. 440-442.

<sup>22</sup> Cf. Ralph R. KLEIN. Israel no exílio, p. 116; John David PLEINS. The social visions of the Hebrew Bible, p. 264.

<sup>23</sup> Cf. George FOHRER. História da religião de Israel, p. 384-385.

<sup>24</sup> Cf. Ziony ZEVIT. The religions of ancient Israel, p. 228-236.

<sup>25</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. Isaiah 56-66, p. 42; Roland de VAUX. Instituições de Israel, p. 352-3.

<sup>26</sup> Cf. Geogre FOHRER. História da religião de Israel, p. 402-403; William Stewart MCCULLOUGH. A. examination of Isaiah 56-66, p. 29-30.

<sup>27</sup> Cf. John W. BETLYON. A people transformed Palestine in the persian Period, p. 38-40; Ephraim STERN. The archeology of the Persian Palestine, p. 95-102.

<sup>28</sup> Cf. George FOHRER. História da religião de Israel, p. 403; Sandro GALLAZZI. A teocracia sadocita, p. 44.

<sup>29</sup> Cf. George FOHRER. História da religião de Israel, p. 403.

conquista de Jerusalém, o incêndio do templo, o assassinio de Godolias e o início do sítio de Jerusalém.<sup>30</sup>



Figura: 1. Algumas figuras das divindades encontradas nas escavações de Dor.<sup>31</sup>

### 1.3.3 Fim do exílio babilônico e processo de repatriação

O império persa inicia-se com o imperador Ciro II, no ano de 559. Expandiu-se e

<sup>30</sup> Cf. George FOHRER. História da religião de Israel, p. 403; Yair HOFFMANN. The fasts in the book of Zechariah and the Fashioning of National Remembrance, p. 169 s.

<sup>31</sup> Cf. John W. BETLYON. A people transformed Palestine in the Persian Period, p. 33.

conquistou o império babilônico no ano de 539 a.C.<sup>32</sup> Os persas tiveram um caminho próprio e novo de dominação.<sup>33</sup> A ideia era tratar os povos subjulgados com uma política marcada por certa tolerância. Assim, ajudaram no retorno dos exilados às suas terras, respeitaram suas divindades, apoiaram as reconstruções dos seus santuários, objetivando ganhar o apoio dos povos. No primeiro ano do seu governo, o imperador Ciro II ordenou que os judeus voltassem para Judá e reconstruíssem a casa de seu Deus em Jerusalém (Ed 6,3-5; 1,1-5; 2Cr 36,22-23).<sup>34</sup> Assim como aos judeus, no ano 520 a.C., os persas permitiram também a volta de uma comunidade da Síria para sua terra natal.<sup>35</sup> Conforme o Dêutero Isaías, o SENHOR Deus designou o rei persa como seu messias (45,1-7), por isso, Ciro II tinha poder para obter sucesso militar (46,11; 48,14).

O império persa foi dividido em unidades administrativas chamadas satrapias. Na satrapia, o governo era exercido pelo sátrapa (protetor do domínio), nomeado pelo imperador, de regra, alguém da família real, das famílias nobres persas ou nativas.<sup>36</sup> O território Siro-Palestinense, ao sul do Eufrates, pertencia à satrapia de Arab Nahara e, no tempo de Darius, fez parte da satrapia da Babilônia.<sup>37</sup> O território de Judá foi reduzido sensivelmente, porém mais tarde (445 a.C.) se tornou uma província chamada Yehud.<sup>38</sup> Os funcionários escolhidos pelo imperador - Sassabassar, Neemias, Zorobabel<sup>39</sup> - recebiam o título de governador (Peha), o que lhes dava o direito de atuar em nome do imperador (Esd 7,26). Eram escolhidos a dedo e bem preparados; a maioria deles era persa, alguns eram babilônios e poucos eram judeus da Babilônia.<sup>40</sup> A língua aramaica era usada em todo império para comunicação oficial.<sup>41</sup> Para

<sup>32</sup> Cf. Herbert DONNER. História de Israel e dos povos vizinhos, p. 444; Paolo SACCHI. The history of the second temple period, p. 58; Oded LIPSCHITS. Achaemenid imperial policy, settlement processes in Palestine, and the status of Jerusalem in the middle of the fifth century B.C.E., p. 24-25.

<sup>33</sup> Cf. Rainer KESSLER. História social do antigo Israel, p. 168-169.

<sup>34</sup> Cf. Herbert DONNER. História de Israel e dos povos vizinhos, p. 459-461; David VANDERHOOFT. Cyrus II, liberator or conqueror, p. 351-352; Henry CAZELLES. História política de Israel, p. 211-215.

<sup>35</sup> Cf. Lee I LEVINE. Jerusalem: portrait of the city in the second Temple period, p. 3.

<sup>36</sup> Cf. Efraim STERN. The Persian Empire and the political and social history of Palestine in the Persian period, p. 81.

<sup>37</sup> Cf. Efraim STERN. The Persian Empire and the political and social history of Palestine in the Persian period, p. 78; Wolfgang ZWICKEL. Atlas bíblico. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 28-31.

<sup>38</sup> Cf. Efraim STERN. The Persian empire and the political and social history of Palestine in the persian period, p.82-83; Hanan ESHEL; Boaz ZISSU. Two notes on the history and archeology of Judea in the Persian period, p. 823-824.

<sup>39</sup> Cf. Paolo SACCHI. The history of the second temple period, p. 61; Rainer KESSLER. História social do Antigo Israel, p. 170-171.

<sup>40</sup> Cf. Lisbeth S. FREID. The am haares in Ezra 4:4 and Persian Administration, p.132-133; John HALIGAN. Unsolved mysteries: the second temple, p. 149; Muhammad A. DANDAMAYEU. Neo-Babylonian and Achaemenid state administration in Mesopotamia, p. 394-395.

<sup>41</sup> Cf. Joseph NAVEH. Hebrew and Aramaic in the Persian period, p. 115-129.

facilitar o pagamento do imposto cunhou a sua própria moeda e estipulou a quantia exata a ser paga.<sup>42</sup>

Os delegados do rei, espalhados por todo o império, eram os olhos e ouvidos do imperador.<sup>43</sup> Eram uma espécie de polícia secreta. Em caso de suspeita, o governador era substituído rapidamente, sem demora alguma, não deixando margem para confusões.<sup>44</sup> Cada província tinha de pagar regularmente o tributo<sup>45</sup> e cuidar do sistema de correio,<sup>46</sup> pois era fundamental garantir a rápida comunicação entre as províncias e o centro de poder num império tão vasto. Desta maneira podia-se neutralizar ou minimizar o perigo em caso de levantes e revoltas (o que era comum), mantendo-se a unidade do território dominado.

O primeiro contingente de exilados judeus regressou a Jerusalém<sup>47</sup> em torno do ano 538 a.C. Eles tiveram o apoio dos judeus que ficaram na babilônia.<sup>48</sup> O trabalho de reconstrução do templo iniciou-se com entusiasmo, mas logo parou (Ag 1,4; Esd 1,4).<sup>49</sup> Há muitas alusões ao monte santo, ao templo e ao altar<sup>50</sup> (56,5.7; 57,13; 60,7; 62,9; 65,11; 66,1.6.20). É provável que enfrentassem dificuldades, por exemplo: agravamento da situação econômica (Ag 2,14-19; 1,6; Zc. 8,9-18), seca (61,4; 62,8), muitos problemas sociais, oposição do povo da terra (Esd 4,3-4) e dos samaritanos (Esd 4,23). A obra iniciada não se completou.<sup>51</sup> Ao longo dos textos em Is 56-66, ora se aponta para um templo em ruínas, ora para um templo parcialmente em uso, ora para a oposição à reconstrução do templo (58,2; 56,5.7; 57,13; 60,7.13; 62,9; 64,9-10; 65,11; 66,1.6.20).

#### 1.3.4 Dificuldades na reconstrução do país

A comunidade dos repatriados era a comunidade das antigas elites. Eles se consideravam como verdadeiros representantes de Judá. Tinham sua prática religiosa baseada

<sup>42</sup> Cf. Hans G. KIPPENBERG. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*, p. 46-48; Micheal HELTZER. *The province of Judha and Jews in persian times*, p. 161-162.

<sup>43</sup> Cf. Mark J. DRESDEN. *Persia*, p. 742.

<sup>44</sup> Cf. Herbert DONNER. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 471.

<sup>45</sup> Cf. Rudi TÜNNERMANN. *As reformas do Neemias*, p. 26-27.

<sup>46</sup> Cf. Herbert DONNER. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 450.

<sup>47</sup> Cf. Peter R. BEDFORD. *Diaspora: homeland relations in Ezra-Nehemiah*, p. 147-154; Rainer KESSLER. *História social do antigo Israel*, p. 169-170; Robert P. CARROLL. *Razed temple and shattered vessels*, p. 99-100.

<sup>48</sup> Cf. Hanan ÉSHEL; Boaz ZISSU. *Two notes on the history and archeology of Judea in the Persian period*, p. 828.

<sup>49</sup> Cf. George FOHRER. *História da religião de Israel*, p. 430-431; Lawrance H. SCHIFFMANN. *From text to tradition*, p. 36-37.

<sup>50</sup> Cf. Sandro GALAZZI. *A teocracia sadacita*, p. 45.

<sup>51</sup> Cf. Lee I. LEVINE. *Jerusalem: portrait of the city in the second Temple period*, p. 14

na Torá (Lv 26,14-45). A experiência do exílio, a crise da fé,<sup>52</sup> contato com povos e culturas diferentes contribuiu ao seu crescimento. Ao sair do exílio tiveram a certeza de que eram verdadeiros portadores da promessa, representantes de um Israel restaurado.<sup>53</sup> O povo da terra, por sua vez, tinha dificuldade em assimilar a prática religiosa e os costumes sociais dos que regressaram. Os que voltaram queriam promover mudanças significativas na vida religiosa de Jerusalém. Com certeza, enfrentaram resistências.<sup>54</sup> Para Grant-Handerson, a realidade vem à tona já no primeiro conflito (Is 56,1-8), em que um grupo aceita eunucos e estrangeiros (56,3-4), enquanto outros são avessos à inclusão.<sup>55</sup> Blenkinsopp é da seguinte opinião: as medidas tomadas pelos repatriados, como assumir toda responsabilidade na reconstrução do templo (Esd 3,8-9; 4,1-4), controlar os rituais de pureza e expulsar o povo da terra (Esd 6,9-21; 9,1-2; 10,6-8), podem tê-los transformado numa elite política, social e religiosa. Aqui estaria a base do conflito que está por trás de Is 56-66.<sup>56</sup> Hanson identifica dois grupos distintos: o primeiro é formado por sacerdotes, que controlam o templo, o culto oficial e demais atividades. O segundo seria um grupo escatológico-visionário. Entre eles há os seguidores do Dêutero Isaías. Estes foram suplantados por aqueles.<sup>57</sup> As leis do „puro x impuro“ foram enfatizadas neste período<sup>58</sup> como instrumento da teologia de retribuição, que propagava: “Deus recompensa o justo e pune o ímpio”.<sup>59</sup> Tiemeyer considera que a divisão acontece entre os sacerdotes do templo, que afirmam sua santidade e pureza acima dos demais, enquanto os profetas esnobam tal postura.<sup>60</sup>

Além disso, a comunidade enfrenta outras dificuldades.<sup>61</sup> As lideranças, interessadas somente em seus próprios negócios (56,11), são chamadas de cães vorazes e pastores incapazes (56,11). A violência toma conta da cidade, o judiciário não funciona mais (59,3-8). Há violência (57,1), crimes (58,1), homicídios (59,3), pessoas com intenções maldosas (59,5-6), pobreza extrema (65,6). Cresce a disparidade social: por um lado, há famintos, desabrigados e escravos; por outro, os ricos não se importam (58,6-7); eles se mostram assíduos à prática cotidiana dos preceitos religiosos, porém maltratam os operários (58,4).<sup>62</sup>

<sup>52</sup> Cf. Hans-Winfred JÜNGLING. O livro de Isaías, p. 396.

<sup>53</sup> Cf. Johann MAIER. Entre dois testamentos, p. 44-45.

<sup>54</sup> Cf. Lee I. LEVINE. Jerusalem: portrait of the city in the second Temple period, p. 15; Luis V. MONTANER. Terra de nostalgia e de reencontro, p. 51.

<sup>55</sup> Ana L. GRANT-HANDERSON. Inclusive voices in post-exilic Judah, p. 34.

<sup>56</sup> Joseph BLENKINSOPP. Isaiah 56-66, p. 49.

<sup>57</sup> Paul D. HANSON. The Dawn of Apocalyptic, p. 32-279.

<sup>58</sup> Cf. John C. POIRIER. Purity beyond the temple in the second temple era, p. 256-259.

<sup>59</sup> Cf. Claus WETERMANN. Teologia do Antigo Testamento, p. 105,106.

<sup>60</sup> Leena Sofia TIEMEYER. The Haughtiness of the priesthood (Isa 65,5), p. 242-243.

<sup>61</sup> Cf. Gunter WANKE. Prophecy and the Psalms in the Persian period, p. 171-172.

<sup>62</sup> Cf. Rainer KESSLER. História social do antigo Israel, p. 177.

Os comerciantes estão ávidos por lucro, e, no dia dedicado à oração e penitência, obrigam os empregados a trabalharem em dobro (58,3). Com efeito, eles tropeçam na escuridão, gemem como os pombos e estão muito longe de Deus (59,13-15; Dt 28,29). As imagens de escuridão, cegueira, gemido, tropeços e rugidos apontam para uma situação catastrófica, a vinda do dia do SENHOR (Am 5,18; Jr 13,16). O profeta apela às tradições antigas, determina o seguimento da justiça e direito<sup>63</sup> e a prática dos juízos e sentenças (do Código da Aliança) que protegiam os pobres (58,2).

#### 1.4 As dimensões teológicas

A subunidade inicia-se com uma alocução de admoestação. O SENHOR, através do profeta, chama a atenção da comunidade pós-exílica, que se tornou criminosa e pecadora.<sup>64</sup> O profeta é ordenado a gritar (v. 1a), a não se conter (v. 1b), a levantar a voz (v. 1c) e a anunciar algo (v. 1d). As formas verbais – três imperativos e um imperfeito para expressar uma ordem negativa – chamam a atenção dos ouvintes, forçando-os a tomarem conhecimento da realidade social dramática em que se encontram e a perceberem a necessidade urgência de mudanças.<sup>65</sup> A comunidade,<sup>66</sup> embora aparentemente fiel, está cheia de delitos e crueldades.<sup>67</sup> Por isso, a missão do profeta será denunciar as práticas de injustiça e anunciar uma mudança ordenada.<sup>68</sup>

A raiz verbal קרא (gritar) traz a ideia de chamar, recitar, convocar, reconhecer e proclamar.<sup>69</sup> Espera-se por uma resposta.<sup>70</sup> Dentre as 730 vezes em que o termo aparece na Bíblia Hebraica, 62 vezes ocorre no livro do profeta Isaías<sup>71</sup> e 23 vezes no Trito Isaías (56,7;

<sup>63</sup> Matthias GRENZER. A Proximidade de Deus na eliminação da opressão e na caridade ao pobre, p. 20-21.

<sup>64</sup> Cf. Claus WESTERMANN. Isaiah 40-66, p. 297.

<sup>65</sup> Cf. Yehoshua GITAAL. The effectiveness of Isaiah's speech, p. 164.

<sup>66</sup> Cf. Hans M. BARSTAD. After the myth of the empty land: Major challenges in the study of neo-Babylonian Judah, p. 4.

<sup>67</sup> Cf. Ana L. GRANT-HANDERSON. Inclusive voices in post-exilic Judah, p. 1-37; Brook SCHRAMM. The opponents of Third Isaiah: Restructuring the cultic history of the restoration, p. 61-62.

<sup>68</sup> Cf. Robert R. WILSON. Profecia e sociedade no Antigo Israel, p. 342-343.

<sup>69</sup> Cf. BDB, p. 894,895.

<sup>70</sup> Cf. Leonard J. COPPES. קרא I, chamar, convocar, recitar, p. 1364-65.

<sup>71</sup> Cf. Casper J. LABUSCHANGE. קרא to call, p. 1159.; Gerhard LISOWSKY. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1272-1273.

58,1.5.9.12; 59,4; 60,14; 61,1; 62,4; 63,12; 64,6; 65,15; 66,4). Na perícope em que trabalhamos, este verbo aparece 4 vezes (v. 1a; 5e; 9c; 12c). Na literatura profética, o verbo gritar torna-se um termo técnico para anunciar.<sup>72</sup> Ou seja: anunciar uma libertação (40,2.6); anunciar a escolha de Ciro (45,4; 46,11); anunciar os crimes e os pecados (58,1); a falta da justiça (59,4); anunciar o jejum (Jn 3,5). O Trito Isaías usa o verbo com o sentido de gritar (1a; 9a) e de clamar; veja as expressões: chamais de jejum (5e) e serás chamado (12c). Para Westermann, as colocações do v. 1 apresentam um profeta que fala em público, seja numa sinagoga, seja numa assembleia reunida para jejuar.<sup>73</sup> Tiemeyer vê o profeta como uma sentinela que vigia, ou seja, alguém que está alerta contra os perigos.<sup>74</sup>

Em Is 58,1, a ordem vem acompanhada de detalhes: o profeta deve levantar sua voz como o som estridente da trombeta. A trombeta é um instrumento musical adunco, produzido do cifre do carneiro ou do antílope (Js 6,4). Era usado na guerra, na liturgia e na vida civil. Com a trombeta era anunciada a lua nova, o mês novo e o ano novo. Ela era tocada em datas importantes como no dia do início do ano do jubileu, no dia da expiação (Lv 25,9) e no dia do jejum (Jl 2,15ss). A mensagem do profeta deve sacudir os corações do povo de Israel, assim como no monte Sinai (Ex 19,19; 20,18-19).<sup>75</sup> Assim, o profeta é convidado a gritar a mensagem com clareza, força e urgência. A ênfase sobre o ato em si é claro, sem ambiguidade e sem erro.

Toda preparação concentra-se no encargo principal do profeta de anunciar os crimes e os pecados. A raiz verbal נגד significa falar, narrar e informar. Ocorre 335 vezes na Bíblia Hebraica. No livro de Isaías, 29 vezes (3,9; 7,2; 19,12; 21,2; 36,22; 41,22; 42,12; 43,9; 44,7; 45,21; 46,10; 48,20; 57,12; 58,1; 66,19).<sup>76</sup> Quando usado na forma do Hifil, tem sentido de urgência, e o destinatário deve ser informado. No caso, comunicar o crime e os pecados à comunidade (58,1; Mic 3,8), denunciar alguém (Jr 20,10), denunciar o adversário (48,14.20) e expor os seus crimes (59,12). O Trito Isaías usa este vocábulo para denunciar os crimes e pecados da sua comunidade (57,12; 58,1). Para Koole, o verbo apresenta uma conotação jurídica: Deus incrimina o seu povo através do seu profeta.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Cf. Casper J. LABUSCHANGE. C. נקרא to call, p. 1161.

<sup>73</sup> Cf. Claus WESTERMANN. Isaiah 40-66, p. 334.

<sup>74</sup> Cf. Leena Sofia TIEMEYER. The watchman metaphor in Isaiah lxi-lxvi, p. 390-91.

<sup>75</sup> Cf. Herbert M. WOLF. Interpreting Isaiah, p. 230.

<sup>76</sup> Cf. Claus WESTERMANN. נגד to communicate, p. 714.

<sup>77</sup> Cf. Jan L. KOOLE. Isaías III, p. 122-123.

Logo no início da perícopes, são apresentados os destinatários aos quais o profeta dirige sua mensagem.<sup>78</sup> São eles: meu povo (עַמִּי), a casa de Jacó (וּלְבֵית יַעֲקֹב) e a nação (גּוֹי). Conforme vimos anteriormente, um paralelismo sinonímico compara os dois primeiros e os coloca em igualdade com o último. Se a expressão meu povo representa a proximidade do SENHOR junto à comunidade e meu povo é amparado (40,1; 43,20), a expressão casa de Jacó demonstra a vida pecadora do povo (47,3; 59,20; Os 12,4). O v. 2 traz mais um nome em paralelo, nação (49,7; 60,22), que, por sua vez, aponta para o abandono da lei e dos mandamentos. Eles abandonaram a justiça e o direito, portanto, abandonaram o SENHOR.<sup>79</sup>

O substantivo povo é um dos mais usados na Bíblia Hebraica, cerca de 1868 vezes, dentre as quais 103 vezes no livro de Isaías.<sup>80</sup> A expressão casa de Jacó aparece somente 15 vezes. Semanticamente, o termo meu povo aponta para os laços familiares de um grupo (Lv 17,4; 18,29).<sup>81</sup> Refere-se aos ancestrais (Gn 49,29), à família (65,22), aos parentes (2Rs 4,13; Nm 9,13), ao clã, à tribo (Gn 28,3; Nm 5,18) ou mesmo a todo o povo de Israel (10,13; 56,7). O termo representa também as doze tribos de Israel, às quais Deus se sente ligado pelo laço da aliança,<sup>82</sup> e todo o povo (56,7; 62,10; 63,8). Na comunidade pós-exílica, o profeta vê um claro rompimento destes laços (65,2). Em vez de cuidar dos necessitados, alguns membros da comunidade abusam deles (58,4). Por isso, a voz profética menciona a expressão meu povo antes de casa de Jacó.

Eles se esquecem de Deus e adoram ídolos (64,8; 65,3), distanciam-se de Deus (63,3; 65,3) e cometem crimes (53,8;). Deus se queixa (1,2) e está aborrecido com eles (5,25; 47,6). O meu povo foi acusado de cometer o crime, e o profeta há de denunciá-lo. O substantivo עֲשֵׂה significa crime, rebelião, revolta, pecado. Encontramos este substantivo 93 vezes na Bíblia Hebraica. Ocorre 11 vezes no livro de Isaías (24,20; 43,25; 44,22; 50,1; 53,5.8; 57,4; 58,1; 59,12.20).<sup>83</sup> No Código de Aliança, apossar-se das coisas dos outros é crime (Ex 22,8). O mesmo acontece quando o substantivo refere-se a atos criminais (Am 5,12; Mq 1,13), ou seja, crime tem ligação com processos legais.<sup>84</sup> No livro de Isaías, há muitas instâncias onde as próprias lideranças (3,2-3) negam a fazer justiça aos fracos (1,21-23; 59,3-4). Os membros

<sup>78</sup> Cf. Claus WESTERMANN. Teologia do Antigo Testamento, p. 115-116.

<sup>79</sup> Cf. Jan L. KOOLE. Isaías III, p. 126.

<sup>80</sup> Alexander Reinard HULST. R. עַמִּי People, p. 898-899.

<sup>81</sup> Cf. Gerard Van GRONINGEN. עַמִּי povo, p. 1132-1135.

<sup>82</sup> Alexander Reinard HULST. עַמִּי People, p. 901.

<sup>83</sup> Rolf KNIERIM. עֲשֵׂה crime, p. 1033.

<sup>84</sup> Cf. Rolf KNIERIM. עֲשֵׂה crime, p. 1035.

da comunidade, ao cometerem um crime, quebram o relacionamento estabelecido por Deus (1,28). E eles persistem em cometê-los<sup>85</sup> (43,25.27). Seus crimes pesam sobre a terra (24,20). Teologicamente, os crimes são ações que não agradam o SENHOR (64,8). O próprio Deus se aborrece com os crimes cometidos pelo povo (43,24) e o chama de filhos do crime (57,4), isto é, do adultério (57,3). O crime torna-se uma ofensa cometida contra Deus. Para Koole, o substantivo pode ser entendido como a violação da aliança por parte do povo.<sup>86</sup>

Algo importante a observar é a evolução que פֶּשַׁע adquire ao longo do tempo. Embora o significado fosse crime, usa-se a expressão nos pedidos de perdão e nas confissões (53,5; 59,12).<sup>87</sup> O significado evoluiu no sentido de cobrir ofensas (Pr 10,12), ou seja, o crime não é necessariamente punido, mas perdoado (Pr 28,13). O termo crime passa do sentido de ofensa grave (Ex 23,21) para o sentido de pedido de arrependimento (Ez 18,30) e, no final, insere-se entre os pedidos de perdão (43,25;44,22).<sup>88</sup> Outro texto que pode iluminar tal compreensão é Lv 16,21, em que, no Dia da Expição, os crimes de todo povo são publicamente perdoados.

Segundo Knierim, o substantivo pode significar também abandonar o relacionamento por causa de atritos fundiários.<sup>89</sup> Watts compreende o v. 1 como expressão possível de rebelião, no sentido político.<sup>90</sup> Para Croatto, a acusação de crime torna-se muito grave porque consiste em não fazer o que agrada o SENHOR.<sup>91</sup> Para Wolf, a hipocrisia na vida do povo era tão grande que o profeta foi convocado urgentemente a esta missão.<sup>92</sup> O Trito Isaías, já no início (v. 1), denuncia o crime cometido contra os membros fracos da comunidade, e a ofensa cometida contra Deus.

Logo em seguida, junto à acusação de cometer pecados, aparece a expressão a casa de Jacó (וּלְבַיִת יַקֹּב), que tem uma conotação toda especial no livro de Isaías. A expressão aparece 9 vezes no livro de Isaías, mais seis vezes na Bíblia Hebraica (Am 3,13; 9,8; Mq 2,7; 3,9; Ab 1,17.18). Exceto duas vezes (10,20; 14,1), o termo é usado para repreender Israel (2,5; 2,6; 8,17; 29,22; 46,3; 48,1; 58,1). Ou seja: aparece sete vezes no livro de Isaías no contexto de repreensão do povo. No Trito Isaías, a expressão casa de Jacó ocorre somente em 58,1. O

<sup>85</sup> Cf. Simom John de VRIES. Sin, sinners, p. 362-363.

<sup>86</sup> Cf. Jan L. KOOLE, Isaiah III, p. 123.

<sup>87</sup> Cf. Rolf KNIERIM. פֶּשַׁע crime, p.1035.

<sup>88</sup> Cf. Rolf KNIERIM. פֶּשַׁע crime, p. 1035; Claus WESTERMANN. Teologia do Antigo Testamento, p. 105.

<sup>89</sup> Cf. Rolf KNIERIM. פֶּשַׁע crime, p. 1034.

<sup>90</sup> Cf. John D. WATTS. W. Isaiah 34-66, p. 273.

<sup>91</sup> Cf. Jose Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica, Vol. III, p. 89.

<sup>92</sup> Cf. Herbert M. WOLF. Interpreting Isaiah, p. 231.

número „sete“ talvez queira dizer que a casa de Jacó se encontra inteiramente afundada nos pecados. É digno de nota o fato de que o termo „pecados“ aparece no plural, enquanto „crime“ encontra-se no singular. O profeta repreende a casa de Jacó por sua infidelidade, injustiça social e seu descaso com os pobres e pequenos.<sup>93</sup> O SENHOR, cansado dos pecados da casa de Jacó, esconde a sua face (8,7). Resta descobrir os pecados que eles cometeram.

A raiz **חטא** significa errar um alvo, falhar, pecar e perder. O substantivo tem o sentido de pecado, situação de pecado, expiação pelo pecado e sacrifício pelo pecado.<sup>94</sup> Entende-se, em outras palavras, que o ser humano erra o alvo assinalado por Deus. Na Bíblia Hebraica, o termo pecados aparece 293 vezes,<sup>95</sup> dentre as quais 12 vezes no livro de Isaías (3,9; 6,7; 27,9; 30,1; 40,2; 43,24.25; 44,22; 58,1; 59,2.12).<sup>96</sup> Semanticamente, os pecados deles abrangem as dimensões sociais (2Sm 12,13), econômicas (30,1; 59,2; Os 51,5), políticas e religiosas (44,22; 2Rs 18,14; Ex 5,16).<sup>97</sup> Pelos seus pecados, tornaram-se lerdos moralmente e vagarosos espiritualmente (1,4; 5,18; 43,24; 59,12; ). A expressão pecados da casa de Jacó é alusão ao menosprezo no relacionamento pessoal e à violação dos direitos humanos.<sup>98</sup> Teologicamente, os pecados são atos condenados pelo SENHOR. A gravidade aumenta quando se dá conta de que os pecados são atos contra Deus (59,12), ou contra o povo protegido por Ele.<sup>99</sup> O profeta Jeremias aponta uma situação lastimosa onde o pecado de Judá está escrito com estilete de ferro; ele está gravado com ponta de diamante na tabuinha de seu coração e nas extremidades de seus altares (Jr 17,1). Embora o profeta não elabore uma lista de pecados no v. 1, em seguida (v. 4. 6) fica clara a violação dos laços de convivência comunitária, de ajuda mútua e solidariedade. Conforme foi dito, o paralelismo entre o sufixo pronominal deles e os termos crime e pecados aponta a ligação com os destinatários (v. 1d).

Segundo Croatto, o autor aborda um cenário de pecado; expõe as práticas de injustiça, corrupção, atitudes de orgulho, ostentação e desinteresse por Deus.<sup>100</sup> Para Childs, falta o mais importante, ou seja, uma conduta correta diante de Deus.<sup>101</sup> Moyter vê neste versículo o uso da lei (simbolizado pela trombeta, presente nas colocações do Sinai – Ex 19,16) e dos

<sup>93</sup> Cf. James L. MAYS. Justice: Perspectives from the prophetic tradition, p. 64-68.

<sup>94</sup> Cf. BDB, p. 809.

<sup>95</sup> Cf. Rolf KNIERIM. **חטא** to miss, p. 406.

<sup>96</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 476.

<sup>97</sup> Cf. Rolf KNIERIM. **חטא** to miss, p. 408.

<sup>98</sup> Cf. Gunter Wanke. Prophecy and the Psalms in the Persian period, p. 171; Elmer B. SMICK. **חטא** pecado, oferta pelo pecado, p. 452.

<sup>99</sup> Cf. Rolf KNIERIM. **חטא** to miss, p. 410-411.

<sup>100</sup> Cf. José Severino CROATTO. Composição e querigma do livro de Isaías, p. 68.

<sup>101</sup> Cf. Brevard S. CHILDS. Isaiah, p. 472.



“conhecer a Deus não apenas resumo fundamental da relação de Israel para com seu Deus, mas também a finalidade de toda ação divina formulada em termos de conhecimento.”<sup>107</sup>

O substantivo **דָרֶךְ** significa caminho, estrada. Aparece 543 vezes na Bíblia Hebraica. Trinta e três vezes no livro de Isaías (3,12; 8,23; 10,24; 15,5; 30,11; 35,8; 37,29; 40,14; 42,16; 43,19; 48,15; 49,11; 51,10; 53,6; 55,7; 56,11; 57,14; 58,2; 59,8; 62,10; 65,2).<sup>108</sup> Este substantivo, relacionado com o significado do verbo (pisar), no início, traz o sentido literal da palavra: pôr os pés em terra, ou calcá-los. Para o povo da Bíblia, o caminho lembrava vários tipos de estradas, principalmente, as rotas imperiais e internacionais, como “a estrada do mar” e “a estrada do Rei” na Transjordânia, que atravessavam toda região.<sup>109</sup> Os judeus acreditavam que, nesta estrada, se manifestaria a glória do messias, trazendo de volta os dispersos (8,23). O profeta Isaías usa outros termos que se referem a caminho, como: avenida, pista **מַסְלָה** (11,6); vereda **נְתִיבָה** (58,12); rota, caminho **אֶרֶח** (26,8); quem anda ou caminha **הֹלֵךְ** (33,15); guiar, conduzir **נָהַל** (40,11) o caminho, **מַעְגָל** (59,8). O termo caminho serve ainda para indicar a vida (3,12; 40,27) e o comportamento do ser humano (8,11; 56,11; 66,3; Jo 21,31). Teologicamente, o caminho aponta para os mandamentos de Deus (2,3; 63,17; 64,4; Jr 7,23). A comunidade do profeta, embora diga que se interessa pelos caminhos de Deus (56,4; 58,2), segue o seu próprio caminho (53,6; 56,11; 57,17; 58,13). Para Rodd, a comunidade não somente deve seguir os caminhos do SENHOR, como imitar o próprio SENHOR.<sup>110</sup>

A ironia do autor fica clara quando ele compara o meu povo e a casa de Jacó com uma nação que praticou a justiça e não abandonou o direito. O substantivo nação (**גוֹי**) vem com a preposição **כִּי**, que funciona como uma conjunção comparativa: como uma nação. O substantivo representa as nações estrangeiras e seus territórios, com seus próprios governos (41,2; Jr 50,41; Ne 3,5).<sup>111</sup> Na Bíblia Hebraica, o substantivo aparece 123 vezes. Vinte vezes no livro de Isaías (1,4; 9,2; 10,6; 14,32; 26,15; 49,7; 55,5; 58,2; 60,12; 65,1; 66,8).<sup>112</sup> Se, no Proto Isaías, o termo tem sentido de condenação (13-23), no Dêutero Isaías, o mesmo termo adquire uma noção ampla, visto que, com o exílio, os judeus encontram-se dispersos pelo

<sup>107</sup> Johannes MARBÖCK. Conhecer; Reconhecer, p. 63.

<sup>108</sup> Georg SAUER. **דָרֶךְ** Way, p. 343

<sup>109</sup> Yair AHARONI. The land of the Bible: a historical geography, p. 43.

<sup>110</sup> Cf. Cyril S. RODD. Glimpses of a strange land, p. 66.

<sup>111</sup> Cf. Alexander Reinard HULST. **גוֹי** People, p. 913.

<sup>112</sup> Cf. Alexander Reinard HULST. **גוֹי** People, p. 898-899.

mundo inteiro (49,22).<sup>113</sup> No Trito Isaías, o termo nações reporta-se à disputa pelo poder, combinando avidez por lucro (56,10-11), violência e morte (59,1-4.6-7). O profeta anuncia-lhes uma mensagem ora de destruição (65; 19b), ora de salvação (45,20-25).

Para os judeus, os גוֹיִם eram povos que não seguiam os preceitos do SENHOR. Portanto, abomináveis e inferiores. Todo contato com eles deveria ser evitado.<sup>114</sup> Segundo Von Rad, “Israel não era mais um povo definido pela história e pela natureza, mas pela lei”.<sup>115</sup> A lei de pureza tornava-se, internamente, meio de exclusão social e religiosa e, externamente, isolacionista e preconceituosa em relação aos demais povos. Entretanto, há aqueles que não concordam com tal lei e optam pela inclusão e integração dos diferentes grupos sociais e étnicos (56,1-8; Hg 2,1-5; Esd 6,3-5).<sup>116</sup> Neste sentido, Israel teria a obrigação de trazer outras nações ao SENHOR (42,6). A figura do servo em Isaías, por seu sofrimento vicário, abriria lugar para os inimigos e as nações (52,15).

Os destinatários são aparentemente praticantes da justiça e o direito. A raiz צדק tem o sentido de ser reto, retilíneo, como uma vara ou uma régua de medir.<sup>117</sup> Também pode significar reto, justo, normal, na política, na jurisdição, na economia e na ética.<sup>118</sup> O termo צדקה traduz-se no comportamento esperado dentro das relações humanas, mesmo sem vinculação com uma lei ou norma. Este substantivo aparece 157 vezes na Bíblia Hebraica, dentre as quais 36 vezes no livro de Isaías.<sup>119</sup>

Semanticamente, a justiça significa o bem-estar da comunidade (51,1-5). Os guardiões da justiça – o rei, o príncipe e o juiz – falham em sua missão (1,17; 3,14; 5,7-8; 24,5-6; 32,1; 56,1), e também o povo está longe de ser justo (46,12; 51,1; 59,14). A sua justiça tornou-se suja (64,5). Os assassínios tomam conta da cidade (1,21). Negam-se os direitos dos fracos, dos pobres, das viúvas, dos órfãos e dos estrangeiros (1,17), embora estes sejam os primeiros destinatários da justiça de Deus (Dt 10,18).<sup>120</sup> A comunidade passa por uma calamidade total por sua falta (59,4.14.17; 64,6). Dizem que praticam a justiça, mas menosprezam os necessitados (58,6-7). Para o profeta Isaías, a fome é resultado da falta de justiça (32,6). Teologicamente, o SENHOR é Deus da justiça (30,18); a justiça pertence à mão

<sup>113</sup> Cf. David E. HOLLENBERG. Nationalism and „the nations“ in Isaiah XL-LV, p. 26.

<sup>114</sup> Cf. John KESSLER. Persia’s loyal Yahwists, p. 110-112; Alexander Reinard HULST. גוֹיִם People, p. 917.

<sup>115</sup> Gerhard von RAD. Teologia do Antigo Testamento, p. 96.

<sup>116</sup> Micheal A. GRISTANI. Israel’s mission to the nations in Isaiah 40-55: An update, p. 40.

<sup>117</sup> Cf. Harold G. STIGERS. צדק ser justo, ser reto, p. 1262.

<sup>118</sup> Cf. BDB, p. 841.

<sup>119</sup> Cf. Klaus KOCH. צדק to be communally faithful, beneficial, p. 1048-1049.

<sup>120</sup> Cf. Bruce C. BIRCH. Let justice roll down: the Old Testament ethics and Christian life, p. 155-156.

direita de Deus (41,10; 51,5); a justiça mostra a santidade de Deus (5,16). O povo tem certeza de alcançá-la porque a justiça é um fenômeno luminoso da revelação de Deus (51,4; 58,8; 62,1), e o SENHOR capacita o ser humano com o seu espírito (32,15-16; Ez 36,26-27) a fim de que ele seja justo (59,16). Mas, no texto em estudo, a prática religiosa do povo ou sua busca por Deus não é acompanhada da prática da justiça, portanto é em vão ou, pior, torna-se um agravante.<sup>121</sup> Percebe-se a ironia na voz profética quando, por um lado, meu povo e a casa de Jacó são elogiados (v. 2), mas, por outro, apresentando-se seus atos concretos (v. 4; 6-7), mostra-se a sua rejeição.<sup>122</sup>

Segundo Von Rad, a justiça é o conceito mais importante entre todos, usado para indicar os tipos de relação no Antigo Testamento, isto é, o conjunto das relações entre Deus, os seres humanos, os animais e o meio ambiente.<sup>123</sup> Para Achtmeier, cada relacionamento traz consigo deveres e direitos, os quais podem divergir de um para outro, tanto que não há norma fora do relacionamento.<sup>124</sup> Para Reventlow, a conduta de um membro da comunidade e sua convivência com os outros é medida com as regras da justiça. Qualquer um que renegue a justiça interrompe sua comunhão com Deus e se desliga da ordem da paz.<sup>125</sup> Para Croatto, o uso da expressão como uma nação que “supõe que a prática da justiça e do direito não existe, que só há boas intenções”. Teoria, mas não práxis.<sup>126</sup>

Junto ao termo justiça há outro substantivo importante: **דִּינָה** (o direito). O substantivo aparece duas vezes dentro do v. 2, ligando-se uma vez à justiça (v, 2c-d) e outra aos julgamentos do Senhor (2e). O direito ocorre 422 vezes na Bíblia Hebraica. Dentre essas, 42 vezes no livro de Isaías (1,21; 3,14; 5,16; 9,6; 10,2; 16,5; 26,9; 32,1; 40,14; 42,1; 56,1; 58,2; 59,11, 61,8).<sup>127</sup> Seu significado mais comum seria aquilo que corresponde a cada um<sup>128</sup>, isto é, uma obrigação (Jz 13,12), uma reivindicação (Jr 5,4). Era uma virtude moral que devia ser cultivada, e era possível vivê-la no cotidiano.<sup>129</sup>

O substantivo deriva da raiz **דָּן**, que significa julgar, fazer justiça. Portanto, direito liga-se também a um tribunal que julga (28,6). À porta da cidade, o juiz devolve a paz (Am 5,5). Mas, na maioria das vezes, o direito estava sendo comercializado pelos juízes,

<sup>121</sup> Cf. Paul D. HANSON. *Isaiah 40-66*, p. 204.

<sup>122</sup> Cf. Jan L. KOOLE. *Isaiah III*, p. 124-125.

<sup>123</sup> Cf. Gerhard von RAD. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 359-372.

<sup>124</sup> Cf. Elizabeth Rice ACHEMEIER. *Righteousness in the O T.*, p. 80-85.

<sup>125</sup> Cf. Hennig Graf RENVENLOW. *Partial formulations: lawsuit, not wisdom*, p. 380.

<sup>126</sup> José Severino CROATTO. *Isaías – A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. III: 56-66, p. 91.

<sup>127</sup> Cf. Gerhard LIEDKE. **דָּן** to judge, p. 1392.

<sup>128</sup> Cf. Gerhard LIEDKE. **דָּן** to judge, p. 1396.

<sup>129</sup> Cf. James L. MAYS. *Justice: Perspectives from the prophetic tradition*, p. 60.

favorecendo os poderosos e defraudando os pobres (1,21-26; 5,8-10; 59,15).<sup>130</sup> Teologicamente, Deus é o juiz supremo (3,14), e o seu direito é luz para os povos (51,4). Os julgamentos justos pertencem às leis do SENHOR (26,8; Dt 33,10). No Trito Isaías, o termo justiça aparece junto do verbo abandonar (עזב), o aponta para a necessidade de o povo levar uma vida correta. Em Is 56,1, o profeta convocara a comunidade a observar o direito e a praticar a justiça. Em Is 58,1, o profeta faz a mesma convocação, porém cresceu a urgência: grita a plenos pulmões!

Segundo Mays, os profetas acreditam que o direito tem sua fonte no SENHOR (61,8). A insistência do profeta em alertar sobre a necessidade de viver o direito vincula-se a uma exigência da aliança, e ao total desprezo da parte da comunidade (58,2; 59,11).<sup>131</sup> O profeta Oséias relata um fato onde as autoridades em vez de promover o direito do povo, vão à caça da população (Os 5,1-2).<sup>132</sup> Vale lembrar que a maioria dos juízes nomeados no pós-exílio era constituída por persas, babilônios e, raras vezes, judeus da Babilônia<sup>133</sup>. O mesmo em relação aos dirigentes.<sup>134</sup>

A expressão מִשְׁפָּט צְדָקָה forma um binômio importante e aparece muitas vezes no livro de Isaías (1,17.21.26.27; 5,7.16; 9,6; 16,5; 24,16; 26,2.7.9.10; 28,17;32,1.16.17; 33,5; 56,1; 58,2; 59,14) e em outros textos da Bíblia Hebraica (Jr 4,2;9,23; 22,3.15; 23,5; 33,15; Ez 18,5.19.21.27; 33,14.16.19; 45,9; Am 5,7.24; 6,12; Sl 33,5; 36,7; 99,4; 106,3; Jo 37,23; Pr 8,20; 1Rs 10,9; 2Cr 9,8). Dentro do livro de Isaías, o binômio expressa o relacionamento do SENHOR com seu povo ao longo dos anos. No Proto Isaías, um relacionamento justo com Deus pode acontecer somente com uma vida de conduta reta e justa (5,7; 28,16-17). O conhecimento dos estatutos divinos tem de gerar um agir social que resulte no bem-estar da comunidade (1,26; 5,7). Por falta disso, ao longo dos capítulos 1-39, há uma exigência permanente de צְדָקָה e מִשְׁפָּט (1,26.27; 5,7; 9,6; 16,5; 24,9; 28,17; 32,1.16; 33,5).<sup>135</sup> No Dêutero Isaías, a realidade do exílio leva o profeta a deter-se na apresentação de um Deus consolador, com rosto materno (49,5.15-16). A justiça é promessa da salvação (יְשׁוּעָה, cf. 45,8;

<sup>130</sup> Cf. James L. MAYS. Justice: Perspectives from the prophetic tradition, p. 66.

<sup>131</sup> Cf. Thomas L. LECLERC. Yahweh Is Exalted in Justice: Solidarity and Conflict in Isaiah, p. 140; Harold REIMER. Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica, p. 11-12; José COMBLIN. A Bíblia e o compromisso social, p. 10-11.

<sup>132</sup> Cf. Milton SCHWANTES. A lua nova devorará suas heranças, p. 10.

<sup>133</sup> Cf. Lisbeth S. FREID. The am haares in Ezra 4:4 and in Persian Administration, p. 132-133; Lisbeth S. FREID. The priest and the great king: temple palace relations in the Persian empire, p. 190; Robert R. WILSON. Israel's judicial system in the pre-exilic Period, p. 247-248.

<sup>134</sup> Cf. Bruce C. BIRCH. Let justice roll down, p. 306.

<sup>135</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. Isaiah 56-66, p. 32.

46,13; 51,5.6.8) que vem da parte de Deus (45,8.24; 45,25; 46,13; 50,8; 51,5.6.8; 53,11; 54,14.17).<sup>136</sup> O Trito Isaías mostra uma nova realidade (56,1).

Observai מִשְׁפָּט (o direito) e praticai צְדָקָה (a justiça),  
 porque minha יְשׁוּעָה (salvação) está prestes a chegar,  
 e minha צְדָקָה (justiça) a se revelar (56,1).

A grande novidade é que o direito está acompanhado ora da justiça (59,9), ora da salvação (59,11). O mesmo acontece com a justiça e a salvação (59,17; 61,10;63,1).<sup>137</sup> Manter-se fiel às condições da aliança exige atos concretos (56,4; 58,4.6). Só o ritual cívico não é suficiente (57,1.12; 58,2;64,5). Para Oswalt, o uso do termo justiça na maioria das vezes tem a ver com o caráter dos membros da comunidade. A provocação do profeta deve motivar o povo a viver como o SENHOR espera deles.<sup>138</sup> Segundo Reventlow, o biônimo justiça e direito forma um paralelismo sinonímico, interligado e interdependente. O direito toma o seu aspecto no conjunto formal (relativo às leis), enquanto a justiça preocupa-se com os detalhes da mesma ideia.<sup>139</sup>

Os julgamentos justos מִשְׁפָּטִים são o conjunto das sentenças legais casuísticas que encontramos no Código da Aliança (Ex 21,1-22,19), as quais incluem as leis dos escravos. Para o Crüsemann, percebe-se nos julgamentos justos (מִשְׁפָּטִים) presentes no Código da Aliança a vantagem dos compradores dos escravos e dos senhores dos escravos sobre os escravos, cujos direitos são mínimos.<sup>140</sup> O profeta Isaías, no início do seu livro, condena situação similar (10,1s) e faz duras críticas às autoridades. Quando a Escritura fala de צְדָקָה מִשְׁפָּטִים julgamentos justos de Deus, entendem-se as reivindicações de Deus.<sup>141</sup> No salmo 119, encontramos esta expressão 4 vezes (Sl 119,7.62.106.164), referindo-se às justas normas do SENHOR. Ocorrem também as expressões direito dos pobres (10,2; Ex 23,6; Jr 5,8), direito dos israelitas (40,27) e direito dos sacerdotes (Dt 18,3).<sup>142</sup>

<sup>136</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. Isaiah 56-66, p. 33.

<sup>137</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. Isaiah 56-66, p. 33.

<sup>138</sup> Cf. John OSWALT. Righteousness in Isaiah, a study of the function of chapters 55-66, p. 189.

<sup>139</sup> Cf. Henning Graf REVENTLOW. Partial formulations: Lawsuit, not wisdom, p. 380.

<sup>140</sup> Frank CRÜSEMANN. A Torá, p. 226.

<sup>141</sup> Cf. Robert D. CULVER. משפט julgar, governar, p. 1605.

<sup>142</sup> Cf. Gerhard LIEDIKE. משפט to judge, p. 1395.

Os julgamentos justos apontam na direção de uma comunidade sem pobres (Dt 15,4). Se há pobreza é porque as leis de Deus foram violadas,<sup>143</sup> e os profetas denunciam tal situação (1,16-17; Am 2,7), expõem-na, confrontam-na e, sobretudo, suscitam a conscientização social (1,17; 58,2; 59,15; 61,6).<sup>144</sup> É o que faz o Trito Isaías em sua comunidade, mostrando a incongruência entre buscar a Deus e violar o direito dos pobres. O SENHOR deseja que os membros da comunidade O encontrem no faminto, naquele que está nu e nos sem abrigo.<sup>145</sup>

O verbo apreciar vem da raiz **יָצַן**, que significa agrado, desejo. Na Bíblia Hebraica, o verbo aparece 86 vezes; 12 vezes no livro de Isaías (1,11; 13,7; 42,21; 53,10; 55,11; 56,4; 58,2.3; 65,12; 66,3; 66,4).<sup>146</sup> Na perícopie em que trabalhamos, aparece 3 vezes (v. 2b.f; 3e). Semanticamente, o povo que aprecia os caminhos (v. 2b) e a proximidade de Deus (v. 2f), aprecia também o lucro e as vantagens obtidas por meio de delitos (66,3.4). Os membros da comunidade apreciam ritos e jejuns, mas apenas aparentemente, visto que o comportamento social resultante não se coaduna com o sentido da aliança. Segundo Staples, o uso deste verbo no livro de Eclesiástico (3,1; 5,3; 5,7; 8,7) alude a comércio ou negócio.<sup>147</sup> Para Gerleman, o algo apreciável (v. 3e) aparenta-se como comércio.<sup>148</sup> Teologicamente, o uso do verbo refere-se a algo apreciável ao SENHOR, como o sacrifício, a vida dos justos e a verdade (48,14; 53,10). No v. 2, o uso do verbo aponta para uma „auto satisfação“ (dos destinatários), e não para o cumprimento da vontade do SENHOR.<sup>149</sup> O SENHOR gostaria que apreciassem os atos de justiça (cf. v. 5-6).

Percebemos, a partir do v. 2, que o povo apresenta uma “hiper-religiosidade”, mas perde de vista o ponto central: a prática da justiça.<sup>150</sup> O Trito Isaías, tendo como pano de fundo a realidade histórica dos primeiros anos após o exílio babilônico, evidencia, a partir da problemática em torno do jejum (58,1-12), a dificuldade da comunidade em se manter fiel à tradição da aliança revelada pelos profetas como fidelidade a Deus e aos pobres. A tendência parece ser a de enfatizar o rito religioso dissociando-o do comprometimento social exigido pela fé de Israel, nos termos da justiça e do direito.<sup>151</sup>

<sup>143</sup> Cf. Bruce C. BIRCH. *Let justice roll down*, p. 161-162.

<sup>144</sup> Cf. John David PLEINS. *The social visions of the Hebrew Bible*, p. 215.

<sup>145</sup> Cf. Thomas L. LECLERC. *Yahweh is exalted in Justice*, p. 143.

<sup>146</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, p. 516.

<sup>147</sup> Cf. William Ewer STAPLES. *The meaning of hepes in Ecclesiastes*, p. 111-112.

<sup>148</sup> Gillis GERLEMAN. **יָצַן** To be pleased, p. 466.

<sup>149</sup> José Severino CROATTO. *Isaías, A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. III: 56-66, p. 92.

<sup>150</sup> Cf. Paul D. HANSON. *Isaiah 40-66*, p. 204.

<sup>151</sup> Cf. Gerhard von RAD. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 699-700.

## Conclusão

Os dois primeiros versículos de Is 58 servem como introdução à perícopé em estudo. Há uma contradição em curso, e o profeta é chamado pelo SENHOR a desfazê-la. Por um lado, diz-se que o povo de Israel procura incansavelmente a Deus, busca seus caminhos, pede julgamentos justos e aprecia a proximidade do SENHOR. Por outro, o profeta de Javé é chamado para denunciar veementemente os crimes e pecados cometidos por este povo, que se comporta como as nações, que dizem praticar a justiça e o direito, mas não o fazem. Cria-se uma tensão. Há uma discrepância entre a fala dos destinatários e a sua ação. Afinal, qual o conflito que está por trás das palavras do profeta?

Analisando o nível literário da construção da perícopé e o conteúdo semântico de alguns verbetes, chega-se à conclusão de que a busca e o conhecimento de Deus em Israel, de acordo com a fala profética, está ocorrendo de maneira semelhante a das nações vizinhas, isto é, dissociada da prática da justiça e do direito.

Procurando situar o texto no ambiente vital que lhe deu origem, entende-se que o Trito Isaías deve refletir a realidade de Judá no período anterior às reformas de Esdras e Neemias, possivelmente ainda nos anos anteriores à reconstrução do templo de Jerusalém, por volta dos anos 520 a.C. A sociedade judaíta enfrenta diversos conflitos. Desigualdade econômica entre um campesinato cada vez mais endividado e uma pequena elite proprietária de terras; dissolução da organização clânica e, conseqüentemente, ruptura da rede de solidariedade social; desânimo e desilusão diante de promessas de mudanças que não se cumprem; divergências ideológicas e religiosas entre os que permaneceram na terra e aqueles que retornam do exílio; crescimento da violência, entre outras, são algumas das dificuldades enfrentadas à época do Trito Isaías.

Nos próximos versículos, o Trito Isaías, a partir do tema específico do jejum, anuncia a palavra de Deus diante da realidade de seu povo, evidenciando o nexó entre culto e prática social.

## CAPÍTULO II

### O jejum equivocado

(Is 58,3-5)

Desde o início da subunidade de Is 58,3-5,<sup>152</sup> as colocações giram em torno da temática do jejum, uma das práticas importantes na religiosidade pós-exílica. O jejum era considerado

Os v. 3-5 apresentam uma dinâmica interna bem visível. Primeiro, aqueles que jejuam queixam-se ao (e contra) SENHOR. Há uma pergunta (v. 3a) e duas afirmações (v. 3b-d) retóricas. Em seguida, o SENHOR responde (v. 3e-

Para apreender a beleza do texto, será feita a análise literária do mesmo, a começar com a tradução do texto hebraico para o português. Segue a segmentação e a descrição dos elementos estilísticos. Por fim, apresentam-se as dimensões teológicas da subunidade.

#### 2.1 Texto hebraico e sua tradução

3 לָמָּה צָמְנוּ

וְלֹא רָאִיתָ

עֲנִינוּ נַפְשֵׁנוּ

וְלֹא תָדַע

הֵן בְּיוֹם צִמּוֹתֵיכֶם תִּמְצְאוּ חֶפְצִין

וְכָל-עֲצָבֵיכֶם תִּנְגְּשׁוּ:

4 הֵן לְרִיב וּמִצָּה תִצְוֹמוּ

וּלְהַכּוֹת בְּאִגְרֵף רֶשַׁע

<sup>152</sup>

לֹא־תִצְוֹמוּ כִּי־וּם  
 לְהִשְׁמִיעַ בְּמָרוֹם קוֹלְכֶם:

5 הֲכִזָּה יִהְיֶה צוּם אֲבַחֲרֶהוּ

יּוֹם עֲנוֹת אָדָם נִפְשׁוֹ

הֲלֹכְךָ כְּאֲנָמוֹן רֹאשׁוֹ

וְשֶׁקֶ וְאִפְרָ וְצִיעַ

הֲלֹזָה תִקְרָא־צוּם יוֹם רְצוֹן לִיהוָה:

- 3a Por que jejuamos?  
 3b Pois não (o) viste!  
 3c Curvamos nossa vida,  
 3d mas não (o) reconheces!
- 3e Eis que, no dia de vosso jejum, encontrais algo apreciável:  
 3f forçais, pois, todos os vossos operários.
- 4a Eis que jejuais por litígio e rixa,  
 4b a fim de golpear com um punho da perversidade!  
 4c Que não jejueis como hoje,  
 4d a fim de deixar escutar vossa voz no alto!
- 5a Será que seja algo como isso: um jejum – o devo preferir?  
 5b Um dia de o ser humano curvar sua vida?  
 5c Será que é para inclinar sua cabeça como um junco?  
 5d Ou que se deite sobre pano de saco e cinza?  
 5e Será que a isso chames de jejum?  
 Ou de um dia agradável ao SENHOR?

## 2.2 Crítica textual

O substantivo aqui traduzido como vossos operários (עֲצָבִיכֶם) provém da raiz verbal **עצב**. O verbo hebraico significa, na forma „simples“ (Qal), “modelar, moldar, formar”. O substantivo no v. 3 pode ser compreendido como vossos operários. Todavia, é possível que a

mesma raiz **עֲצַב**<sup>153</sup> tenha o sentido de “afligir”. Em vez de “vossos operários” compreender-se-ia “vossos aflitos”.

Já as antigas traduções sentiram dificuldade ao traduzir a expressão vossos operários (**עֲצַבְיָכֶם**) para o grego ou para o latim. A Septuaginta, transmitida por Símaco e Teodocião, traduz por sub ordenados a vós (τοὺς ὑποχειρίους ὑμῶν). A Vulgata usa a expressão vossos devedores (debitores vestros). A Vulgata lembra o leitor de uma outra expressão hebraica, usada em Dt 15,6: os que tomam um empréstimo de vós mediante penhor (**הָעֵבֶטְתָּ**). Por isso, a Bíblia Hebraica Stuttgartensia traz uma nota na qual deixa em aberto a possibilidade de tradução por vossos operários (**עֲצַבְיָכֶם**), os que tomaram um empréstimo de vós mediante penhor (**עֵבֶטְיָכֶם**). Como a expressão hebraica apresenta a versão mais difícil, merece ser avaliada como provavelmente a mais original.

## 2.3 Estudos literário-estilísticos

### 2.3.1 Delimitação da subunidade

Perguntas ou ordens, tradicionalmente, iniciam unidades literárias. Afinal, uma pergunta espera por uma resposta, assim como uma ordem por seu cumprimento. A fim de chamar a atenção do leitor, há autores que iniciam uma unidade literária com um pronome interrogativo, introduzindo uma pergunta retórica, ou com um verbo na forma imperativa, introduzindo uma ordem. É o que ocorre na perícope em estudo.

Em Is 58,3, tem-se um marcante por que (**לָמָּה**). Com uma pergunta curta, formada por apenas duas palavras, apresenta-se o tema central: Por que jejuamos? (**לָמָּה צִיּוּמוֹ**). Mais ainda: a pergunta, aparentemente, dirige-se diretamente a Deus.

Com isso, promove-se uma mudança de perspectiva. Enquanto nos v. 1-2, ouvem-se as palavras de Deus dirigidas ao profeta, no v. 3, têm-se as palavras do povo dirigidas a Deus. Esta mudança de perspectiva marca o início de uma nova subunidade literária, formada pelos v. 3-5.

<sup>153</sup> Cf. BDB, p. 780-781.

O SENHOR Deus responde em tom claramente reprovativo, pois o jejum é acompanhado por maus-tratos aos operários (v. 3e-f), litígios, rixas e violência (v. 4a-b).

No v. 5, o SENHOR mantém a acusação propondo-a em forma de pergunta retórica (הֲכִיָּזָה): Será que seja algo como isso um jejum – o devo preferir? (v.5a). Ele mesmo responde apresentando mais cinco perguntas. No total, a partícula interrogativa aparece 3 vezes nesta subunidade (v. 5 a-c-e).

Além dos elementos gramaticais, o tema do jejum dá coesão aos v. 3-5. A raiz verbal jejuar (צוּם) aparece seis vezes. Na literatura hebraica, o número seis tem uma conotação simbólica de algo imperfeito. É „sete menos um“. Seguindo o texto, percebe-se que, por um lado, um grupo ou o povo em geral apresenta ao Senhor a prática do jejum para respaldar a cobrança de que Deus não estaria cumprindo a sua parte na aliança, afinal Ele não vê nem reconhece a piedade daqueles que jejuam e curvam a vida em nome do Senhor (v. 3b-d). Por outro, há de se buscar alguma “imperfeição” neste jejum, pois ele não está sendo aceito como algo agradável a Deus.

### 2.3.2 Paralelismos no v. 3

Logo no início da subunidade, uma partícula interrogativa chama a atenção do leitor. Usa-se o por que (לָמָּה) muitas vezes em frases retóricas. A resposta é introduzida com outra partícula: eis que, estendendo-se até o v. 4. A interjeição eis que aparece duas vezes.

לָמָּה	por que	(v. 3a)
הֵן	eis que	(v. 3e)
הֵן	eis que	(v. 4a)

Embora seja usado o pronome interrogativo – por que (לָמָּה) –, a pergunta é retórica e representa muito mais uma afirmação (positiva ou negativa).<sup>154</sup> Veja a função enfática do pronome interrogativo por que (לָמָּה), por exemplo, em Is 1,11; 40,27; 55,2; 58,3.

<sup>154</sup>Cf. Alois BARTA. Syntax of the sentences in Isaiah 40-66, p. 9.

No mais, têm-se dois verbos paralelos que apresentam a mesma forma e têm um significado sinónimo, ou seja, insistem na mesma ideia.

צָמְנוּ	primeira pessoa do plural, „Qal perfeito“	(v. 3a)
עָנִינוּ	primeira pessoa do plural no „Piel perfeito“	(v. 3c)

A forma verbal jejuamos está em paralelo com a forma “curvamo-nos”.

צָמְנוּ	jejuamos	(v. 3a)
עָנִינוּ נַפְשֵׁנוּ	curvamos nossa vida	(v. 3c)

Logo em seguida, outros dois verbos paralelos chamam a atenção do leitor:

תִּמְצְאוּ	segunda pessoa masculino do plural no imperfeito do „Qal“	(v. 3e)
	encontrais	
תִּנְגְּשׂוּ	segunda pessoa masculino do plural no imperfeito do „Qal“	(v. 3f)
	forçais	

Seguem dois substantivos paralelos, com o mesmo sufixo pronominal de segunda pessoa masculino no plural:

צִמְכֶם	vosso jejum	(v. 3e)
עֲצָבֵיכֶם	vossos operários	(v. 3f)

A raiz jejuar (צוּם) aparece duas vezes no mesmo versículo, mas com formas diferentes: uma verbal e outra substantiva:

צָמְנוּ	jejuamos	(v. 3a)
צִמְכֶם	jejum vosso	(v. 3e)

### 2.3.3 Estrutura literária no v. 3

O versículo apresenta uma sequência marcada por perguntas e afirmações com grande efeito retórico. A primeira pergunta (v. 3a) é seguida de uma resposta “exclamativa”, como que demonstrando surpresa pelo jejum não ser visto (v. 3b). Imediatamente, no v. 3c, há uma afirmação com o mesmo tom de perplexidade, pois também o ato de curvar a vida não está sendo reconhecido (nesta frase não figura o pronome interrogativo, mas ele é pressuposto). Somente após esse jogo de perguntas e respostas, a voz profética apresenta objetivamente o motivo da rejeição do jejum e do gesto de curvar a vida (v. 3e-f). Além do mais, o texto ganha força retórica por serem ouvidas duas vozes diferentes, sem que estas fossem expressamente introduzidas. Ou seja, de acordo com o costume nos textos poéticos é o leitor quem tem a tarefa de identificar a voz do orador. A retórica intensifica a ironia do texto.

- 3a     *“Por que jejuamos?”*  
 3b     Pois não (o) viste!  
 3c     [Por que] curvamos nossa vida?  
 3d     Pois não (o) *reconheces!*”
- 3e     *“Eis que, no dia de vosso jejum, encontrais uma vantagem.*  
 3f     Forçais, *pois, todos os vossos operários.”*

Tem-se, de certa forma, uma sequência em forma de „escada“:

A	pergunta	(v. 3a)
B	afirmação	(v. 3b)
A	pergunta	(v. 3c)
B	afirmação	(v. 3d)
C	primeira resposta	(v. 3e-f)

### 2.3.4 Paralelismos no v. 4

Neste versículo, o verbo jejuar aparece duas vezes, sempre na ação verbal do Qal imperfeito, segunda pessoa do masculino plural, formando outro paralelismo. A oposição

entre as expressões jejuar e não jejuar também forma um paralelismo, com efeito retórico interessante:

הַצַּוּד	jejuais	(4a)
לֹא-תִצְוּמוּ	que não jejueis	(4c)

Outros dois verbos – golpear e ouvir – apresentam a mesma forma: infinitivo construto do Hifil, introduzidos pela preposição para:

וְלִהְיוֹת	e para golpear	(v. 4b)
לְהִשְׁמִיעַ	para deixar escutar	(v. 4c)

Além disso, quatro preposições acompanham quatro substantivos nesta pequena unidade literária (v. 4a.b.c.d), apresentando diversos complementos. Vejamos:

לְרִיב	ל	por litígio	(v. 4a)
בְּאַנְרָף	ב	com um punho	(v. 4b)
כִּיּוֹם	כ	como hoje	(v. 4c)
בְּמָרוֹם	ב	no alto	(v. 4d)

### 2.3.5 Estrutura literária no v. 4

O v. 4 apresenta uma estrutura marcada por um paralelismo duplo na forma ABAB. O termo jejum aparece nos segmentos do v. 4a.c. com formas idênticas. O paralelismo entre o v. 4b e o v. 4d, por sua vez, nasce dos dois infinitivos.

A	(v. 4a)	Eis que jejuais
	B	(v. 4b) a fim de golpear
A"	(v. 4c)	Que não jejueis
	B	(v. 4d) a fim de deixar escutar

As formas verbais estruturam este versículo:

A	Imperfeito do Qal, segunda pessoa do plural masculino	(v. 4a)
B	Infinitivo do Hifil	(v. 4b)
A"	Imperfeito do Qal, segunda pessoa do plural masculino	(v. 4c)
B"	Infinitivo do Hifil	(v. 4d)

### 2.3.6 Paralelismos no v. 5

O substantivo jejum emoldura o v. 5, tornando-o uma unidade literária menor dentro da subunidade dos v. 3-5. O substantivo aparece duas vezes na mesma forma, isto é, no masculino singular do absoluto:

צוֹם	jejum	(v. 5a)
צוֹם	jejum	(v. 5e)

As duas partículas interrogativas reforçam a inclusão:

הֲכֵן־	será que algo como isso	(v. 5a)
הֲלֵזֶה־	será que a isso	(v. 5e)

O substantivo dia aparece duas vezes no versículo. Nos dois casos, refere-se ao jejum praticado, no sentido de se ter um dia para o ser humano curvar sua vida e de ser um dia agradável ao SENHOR:

יוֹם	dia	(v. 5b)
וַיּוֹם־	e dia	(v. 5e)

### 2.3.7 Estrutura literária no v. 5

Três colocações da mesma partícula interrogativa regem o versículo inteiro. Duas delas - a primeira e a última - são seguidas por uma preposição, enquanto a do meio é seguida por um verbo:

הֲכִזָּה	Será que seja algo como isso	(v. 5a)
הֲלִכְךָ	Será que seja para inclinar	(v. 5c)
הֲגֵי	Será que a isso	(v. 5e)

Além da moldura formada pelo substantivo jejum (v. 5a.e), observa-se que, na parte central do versículo (v. 5b-d), as expressões usadas evidenciam como não deveria ser a prática do jejum, ou, pelo menos, não deveria se restringir a isso. Veja:

A	jejum	(v. 5a)
B	curvar sua vida	(v. 5b)
C	inclinar sua cabeça como um junco	(v. 5c)
D	Deitar sobre pano de saco e cinza	(v. 5d)
A"	jejum	(v. 5e)

### 2.3.8 Estrutura literária de toda a subunidade (v. 3-5)

Toda a subunidade encontra-se vinculada ao sentido do jejum. Este termo ocorre seis vezes nos v. 3-5: três vezes na forma verbal e três vezes na forma de substantivo. O número seis tem a conotação simbólica de algo considerado „imperfeito“, uma vez que é igual a „sete menos um“, sendo o número „sete“ expressão de algo „perfeito“. É uma composição literária bem planejada:

צִיָּמוּנוּ	jejuamos	(v. 3a)
צִיָּמוֹכֶם	vosso jejum	(v. 3e)
תִּצְיֹמוּ	jejuais	(v. 4a)
תִּצְיֹמוּ	(que não) jejuéis	(v. 4c)
צוּם	jejum	(v. 5a)



Schramm, essa pergunta, no contexto da comunidade pós-exílica, demonstra certa preocupação e até desespero.<sup>157</sup>

A ideia do jejum decorre da raiz צָוַם, que significa abster-se de comer, (provavelmente também de beber), seja uma pessoa, seja uma comunidade inteira.<sup>158</sup> Na perícope em que trabalhamos, o termo jejum aparece 7 vezes, o que mostra a importância central do tema (58,1-12). Na Bíblia Hebraica, a raiz aparece 21 vezes como verbo e 26 vezes como substantivo.<sup>159</sup> A observância do jejum (צָוַם) é uma prática remota,<sup>160</sup> com dimensões sociais, culturais e religiosas.<sup>161</sup>

Há diferentes motivos para se praticar o jejum no Antigo Testamento.<sup>162</sup> O jejum é expressão de luto, fazendo parte dos ritos fúnebres realizados após a morte de um parente ou ente querido (2Sm 1,11-12; 1Sm 3 1,13).<sup>163</sup> O culto aos mortos,<sup>164</sup> oriundo das religiões cananeias, tem uma grande influência na religiosidade do povo israelita, ainda que haja um esforço contínuo para erradicá-la.<sup>165</sup> Para Stoltz, o luto e o pranto ligados ao jejum mostram com clareza a ligação deste último com o culto dos mortos.<sup>166</sup> O jejum é praticado em situações de grande perigos ou de crises nacionais, por exemplo, uma guerra ou uma ameaça militar (Jz 20,26; 2Cr 20,3; Jr 36,9). O jejum era usado para se prever pragas ou mesmo a vinda do dia do SENHOR (Jl 1,14; 2,12). Era um meio de preparação para o encontro ou comunicação com uma divindade (Ex 24,28; 34,28; 1Sm 28,20; Dn 10,3). O jejum era ainda um meio de se pedir a compaixão e a misericórdia de Deus (1Sm 7,5-6; 2Sm 12; Jó 2,12-13; Jer 14,11; Ne 1,8; Sl 35,13; Dn 6,18), forte auxílio na oração, na intercessão e expressão de arrependimento.

<sup>157</sup> Brook SCHRAMM. The opponents of Third Isaiah, p. 135; Paul Allen SMITH. Rhetoric and redaction in Trito Isaiah, p. 109.

<sup>158</sup> Cf. BDB, p.847.

<sup>159</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY. Kondordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1213.

<sup>160</sup> Cf. Hendrik Antonie BRONGERS. Fasting in Israel in biblical and post-biblical times, p. 1.

<sup>161</sup> Cf. Edward WESTERMARCK. The principles of fasting, p. 391-422; Kent D. BERGHUIS. Christian fasting, p. 1-37; Mirceia ELIADE. O sagrado e o profano, p. 76-81; Robert CRAWFORD, O que é a religião? p. 35-50; Anselmo GRÜN. Jejuar: Corpo e alma em oração, p. 11-17; Albert HUART. Hindu calender and festivals, p. 182-190; Robert ANTOINE. Rituals and worship, p. 200-209; Rudolf ARBESMANN. Fasting and prophecy in pagan and Christian antiquity, p. 1-71; Herbert MUSSURILLO. The problem of ascetical fasting in the Greek and patristic writers, p.1-64; Anne Mackenzie PEARSON. Because it gives me peace of mind, p. 85-104.; SCIADINI, Patrício. Jejum: o que é, como se faz, p. 12-48.

<sup>162</sup> Cf. Hendrik Antonie BRONGERS. Fasting in Israel in Biblical and post-biblical times, p. 3-15.

<sup>163</sup> Cf. Roland de VAUX. Instituições de Israel, p. 80-66; Gerhard von RAD. Teologia do Antigo Testamento, p. 269-273

<sup>164</sup> Cf. Ziony ZEVIT. The religions of ancient Israel, p. 529-531.

<sup>165</sup> Cf. Gerhard von RAD. Teologia do Antigo Testamento, p. 269-273.

<sup>166</sup> Fritz STOLZ. צָוַם to fast, p. 1066.

Teologicamente, o jejum representa um aspecto de penitência, humildade e arrependimento do ser humano diante de Deus (58,3; Jl 2,12). Através dele, o ser humano toma consciência de seu pecado e pede o perdão de Deus.<sup>167</sup> O ato de jejuar, junto com a oração penitencial,<sup>168</sup> mostra a dependência permanente do perdão e a necessidade da graça divina. Segundo Gamberoni, o ser humano faz de tudo para chamar a atenção de Deus, para comovê-lo e para ter dó.<sup>169</sup>

Um fato chama a atenção: a Torah, em nenhum momento, aborda a questão do jejum.<sup>170</sup> Ordena somente um dia para curvar a vida (עֲנָה נִפְשׁ), expressão que ocorre seis vezes, a saber, em Lv 16,29.31; 23,27.32; Nm 29,7; 30,14. A ocasião é a festa do “Dia das Expições”, quando o povo era exortado a não se alimentar desde a tarde anterior até a tarde daquele dia (Lv 16,29-31; 23,26-32).<sup>171</sup> Era um dia para fazer penitência, humilhar-se e arrepender-se dos pecados para receber o perdão.<sup>172</sup> Pode-se notar, portanto, que a expressão curvar a vida tem uma conotação especial. Embora o jejum não esteja articulado explicitamente, o povo fazia jejum nesta ocasião em sinal de humilhação e arrependimento dos seus pecados.<sup>173</sup> O Trito Isaías critica a atitude da comunidade, que se aflige através do jejum, mas não faz caso dos aflitos da comunidade (v. 7).<sup>174</sup>

Para Lambert, o lado penitencial da religião aparece claramente na expressão curvar a vida.<sup>175</sup> Segundo Hoffmann, esta expressão dá a entender que (neste dia) é necessário abster-se de certo tipo de alimento, como carne, delícias variadas, certos prazeres, mas isto não significava um jejum completo. Por isso, usa-se a expressão curvar a vida (עֲנָה נִפְשׁ) e não o jejum (צוּם). Para ele, a expressão curvar a vida apresenta um paralelismo direto com o jejum somente nos textos proféticos pós-exílicos (Is 58,3.5) e no Salmo 35,13.<sup>176</sup> Para Guthrie<sup>177</sup> e Brongers, a festa do “Dia das expiações” tornou-se mais importante depois do exílio.<sup>178</sup> De fato, na época pós-exílica, havia jejuns públicos declarados e espontâneos para lamentações e

<sup>167</sup> Fritz STOLZ. צוּם to fast, p. 1067; Micheal BARRE. Fasting in Isaiah, 58,1-12, p. 94-95.

<sup>168</sup> Cf. Richard J. BAUTCH. Lament regained in Trito Isaiah’s penitential prayer, p. 83-100.

<sup>169</sup> Johann GAMBERONI. Jejum, p. 203.

<sup>170</sup> Cf. Kent BERGHUIS. Christian Fasting, p. 7-15.

<sup>171</sup> Ernst JENNI. צוּם Day, In: TLOT, vol. 2, p. 528.

<sup>172</sup> Cf. Claus WESTERMANN. Teologia do Antigo Testamento, p. 106-107.

<sup>173</sup> Cf. Kent BERGHUIS. Christian Fasting, p. 16.

<sup>174</sup> Cf. Carroll STUHLMUELLER. Deutero- Isaiah and Trito-Isaiah, p. 345.

<sup>175</sup> Cf. David LAMBERT. Fasting as a penitential rite, p. 484-485.

<sup>176</sup> Yair HOFFMAN. The fasts in the book of Zechariah and the Fashioning of National Remembrance, p. 179.

<sup>177</sup> Harvey H. GUTHRIE Jr. Fast, p. 243.

<sup>178</sup> Cf. Hendrik Antonie BRONGERS. Fasting in Israel in biblical and post-biblical times, p.15.

arrependimentos<sup>179</sup>, além de jejuns no segundo e quinto dia da semana, feito por alguns piedosos.<sup>180</sup>

A palavra curvar vem da raiz ענה (II), cujo significado quer dizer curvar, oprimir, humilhar e afligir.<sup>181</sup> O verbo aparece na subunidade dos v. 3-5 duas vezes (v. 3c, 5b), o que denota sua importância. Na forma do Piel (58,3), este verbo apresenta o sentido de causar a dor.

Na maioria das vezes, este verbo indica a aflição causada por não obedecer a Deus (1Rs 11,39), como nos quarenta anos de caminhada no deserto (Dt, 8,2.16) ou no exílio na Babilônia (64,11-12). Aplica-se também à aflição infligida sobre outros (Gn 16,6; Ex 22,22; Jz 16,5) e nos casos de estupro e de violência sexual cometida contra uma mulher (Gn 34,2; Dt 22,24.29). Ocorre seis vezes no contexto do dia de expiação (Lv 16,29.31; 23,27.32; Nm 29,7; 30,14) e três no contexto do jejum (58,3.5; Sl 35,13). Portanto, afligir a si mesmo tem uma conotação especial: significa participar na vida das pessoas aflitas e aliviar o seu sofrimento. Ao contrário, esquecer dos aflitos significa perverter a religião.<sup>182</sup> O sentido do verbo é deixar de lado o orgulho e tornar-se humilde, a fim de participar na vida do pobre, do aflito e do sofrido.<sup>183</sup>

Teologicamente, os curvados têm um lugar privilegiado diante do SENHOR, pois eles lhe pertencem. A eles será anunciada a boa nova (61,1). Toda a esperança dos humildes está no fato de que o SENHOR Deus olhará para eles, não por merecimento, mas porque Deus é bom. E eles são os pobres de Deus (29,19).<sup>184</sup>

Mas a pergunta da comunidade ao SENHOR não passa despercebida: Por que jejuamos e curvamos a vida e Deus não vê, não reconhece?.<sup>185</sup> A resposta de Deus está nos v. 3ef; 4a-d; 5a-e. No dia do jejum, eles encontram algo mais apreciável e forçam (maltratam) os seus operários. O verbo forçar vem da raiz נָשָׂא, e está na forma do Qal imperfeito segunda pessoa masculina no plural תִּנְשְׂאוּ (forçais). Significa fazer pressão, espremer, para exigir o pagamento ou trabalho. No livro de Isaías, as lideranças (políticas ou outras) forçam o povo (3,5.12; 9,3; 14,2.4; 53,7; 60,17).

<sup>179</sup> Cf. Peter R. ACKROYD. *Exile and Restoration*, p. 46-47; Sid Z. LEIMAN. *The Scroll of fasts: the ninth of tebeth*, p. 174-195.

<sup>180</sup> Cf. Harvey H. GUTHRIE. *Fast*, p. 243.

<sup>181</sup> Cf. BDB, p.772-776.

<sup>182</sup> Cf. Carroll STUHLMUELLER. *Deutero-Isaiah and Trito-Isaiah*, p. 345

<sup>183</sup> Cf. Kent BERGHUIS. *Christian fasting*, p. 17-18.

<sup>184</sup> Cf. Robert MARTIN-ACHARD. ענה II, to be destitute, p. 936-937.

<sup>185</sup> Cf. Brooks SCHRAMM. *The opponents of third Isaiah*, p. 134.

O sentido de forçar traz à tona a realidade do êxodo, quando o povo era pressionado pelos inspetores do Faraó (Ex 3,7; 5,6).<sup>186</sup> Os inspetores (נְגִשִׁים) não forneciam a palha necessária para produzir os tijolos, mas exigiam dos hebreus produção. O Trito Isaías denuncia uma exploração semelhante em sua comunidade, praticada por aqueles que observava m o jejum. Ele consegue lanar um olhar sobre „as dificuldades e necessidades, as tentações e esperanças“ da sua comunidade.<sup>187</sup> Profetas como Ageu (Ag 1,6) e Zacarias (Zc 9,8; 10,4) também apontam para esta realidade de exploração e miséria. Em Ne 5,1-13, há outro testemunho contundente. Pleins vê nestes versículos do Trito Isaías uma retomada das críticas sociais do Proto Isaías.<sup>188</sup>

O substantivo operário (עֲצָב) deriva da raiz עֲצַב, que significa machucar, ferir (Pr 15,1), sentir dor (14,3; 54,6; Gn 3,16) ou luto.<sup>189</sup> Desta mesma raiz, derivam termos como labuta (Pr 10,22; 14,23), ferida, trabalho árduo (Pr 5,4) e pavor.<sup>190</sup> Este substantivo, raro, aparece somente neste lugar na Bíblia Hebraica, indicando um operário explorado, o que se coaduna com o uso do verbo forçar (שָׁנַן).<sup>191</sup> Para Croatto, a maldade chegou ao cúmulo: o operário é forçado e humilhado financeiramente.<sup>192</sup> Para Sicre, o operário pode ser um devedor que não consegue pagar a dívida e está sendo pressionado pelo agiota.<sup>193</sup> Para Herbert, alguns patrões, mesmo no dia do jejum, não permitiam que seus operários parassem de trabalhar.<sup>194</sup> Para Westermann, este versículo é um indício claro dos abusos praticados contra os operários.<sup>195</sup> Para Goldingay, era comum os donos da terra explorarem uma mão de obra barata no tempo da colheita (Rt 2).<sup>196</sup> Para Motyer, a exploração dos trabalhadores lembra a exploração dos hebreus no Egito. No texto, aquele que faz jejum é o mesmo que explora.<sup>197</sup>

Em seguida, outra justificativa para a denúncia contra a maneira como o jejum está sendo praticado. Há litígio (רִיב) e rixa (מִצְחָה) no dia do jejum. No livro de Isaías, o

<sup>186</sup> Cf. Arthur Summer HERBERT. The book of Isaiah 40-66, p. 146.

<sup>187</sup> Cf. Josef SHREINER. O livro da escola de Isaías, p. 216.

<sup>188</sup> David J. PLEINS. Social visions of the Hebrew Bible, p. 224.

<sup>189</sup> BDB, p. 780. Cf. Goran Agrell. Work, toil and sustenance, p. 27.

<sup>190</sup> Cf. Ronald B. ALLEN. עֲצָב I, magoar, descontentar, aborecer, distorcer, p. 1153-1154.

<sup>191</sup> Cf. Jan L. KOOLE, Isaiah III, p. 130.

<sup>192</sup> José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol: III 56-66, p. 92; José Severino CROATTO. Do ano jubilar levítico ao tempo profético de libertação, p. 96.

<sup>193</sup> José Luis SICRE. A justiça social nos profetas, p. 558.

<sup>194</sup> Arthur Summer HERBERT. The book of Prophet Isaiah 40-66, p. 145; Herbert M WOLF. Interpreting Isaiah, p. 230.

<sup>195</sup> Claus WESTERMANN. Isaiah 40-66, p. 336.

<sup>196</sup> John GOLDINGAY. Isaiah, p. 326.

<sup>197</sup> Cf. Alec MOTYER. The Prophecy of Isaiah, p. 480.

substantivo **רִיב** aparece 6 vezes (1,23; 27,8; 34,8; 41,11.21; 58,4). As lideranças e os juízes não assumem a causa dos fracos, nem resolvem as suas pendências (1,23). Tal negligência aponta para a opressão e a exploração econômica dos fracos.<sup>198</sup> O substantivo litígio nos lembra os murmúrios do povo contra Moisés no caminho do deserto (Ex 17,1-7).<sup>199</sup> O substantivo **מִצָּדָה**, que significa rixa, é derivado da raiz **נצח**, que significa brigar, lutar.<sup>200</sup> O uso do mesmo substantivo no livro dos Provérbios aponta para desavença, discórdia e delito (Pr 13,10; 17,19). Estes dois substantivos dão a entender que, se o jejum é acompanhado de litígio e rixa, os destinatários não têm a noção correta do jejum.<sup>201</sup>

Mais ainda: os destinatários golpeiam com punho de maldade (**בְּאַגְרֵף רָשָׁע וּלְהַכּוֹת**). A raiz **נכה** significa ferir, golpear, matar.<sup>202</sup> Conjugado na forma do Hifil infinitivo construto **וּלְהַכּוֹת**, significa a fim de golpear. Este verbo aparece 500 vezes na Bíblia Hebraica. Dentre essas, 22 vezes no livro de Isaías (1,5; 5,25; 9,12; 10,20.24; 11,4.15; 14,6.29; 27,7; 30,31; 37,36.38; 49,10; 50,6; 53,4; 57,17; 58,4; 60,10; 66,2.3). O verbo vem acompanhado da preposição **ל** (para) e direciona a ação verbal. O verbo **נכה** (golpear) tem vários significados: ferir com um golpe (14,29), ferir uma pessoa (50,6; Ex 21,15; Jô 16,10), ferir um animal (1Sm 17,35), ferir a natureza (11,4.15) ou ferido pela natureza (49,10). Um golpe desses pode causar a morte de uma pessoa (Ex 21,12.20; Dt 19,11). Há lugares onde o próprio Deus golpeia os criminosos (57,17; 60,10).

O golpear se dá com **בְּאַגְרֵף רָשָׁע** com um punho de perversidade. O substantivo punho (**אַגְרֵף**) deriva da raiz **גרף**, que significa arrebatou ou arrastar (Jz 5,2).<sup>203</sup> O substantivo aparece nesta perícopes e no livro do Êxodo (Ex 21,18). A casuística criminal declara que, no caso de briga entre dois homens, quando um fica ferido pelos socos do outro, o culpado tem a obrigação de pagar indenização ao ferido pelo tempo de recuperação e toda a despesa com o tratamento (Ex 21,19). Depreende-se, portanto, que há casos de violência na comunidade do Trito Isaías, além do que „as mãos deles estão sujas de sangue“ (59,3). O substantivo perversidade (**רָשָׁע**) vem da raiz **רשע** e significa erro, perversidade e culpa. Na Bíblia Hebraica, esta raiz aparece 343 vezes; no livro de Isaías, 16 vezes (3,11; 5,23; 11,14;

<sup>198</sup> Cf. John David PLEINS. The social visions of the Hebrew Bible, p. 267-268.

<sup>199</sup> Cf. Matthias GRENZER. O projeto do êxodo, p. 67s.

<sup>200</sup> Cf. BDB, p. 663.

<sup>201</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. Isaiah 56-66, p. 178.

<sup>202</sup> Cf. BDB, p. 645.

<sup>203</sup> Cf. BDB, p. 175.

13,11; 14,5; 26,10; 48,22; 50,9; 53,9; 54,17; 55,7; 57,20.21; 58,4.6).<sup>204</sup> Os perversos odeiam a justiça (5,23; Pr 11,18), a pessoa do sábio (Dn 12,10) e o pobre (11,4). A perversidade (רָשָׁע) denota tudo que é contrário a Deus (26,10; 48,22; Jó 34,10) e hostil à comunidade (53,9). Revela a falta de harmonia e a agitação existente no interior do ser humano (57,20).<sup>205</sup> O Trito Isaías usa a expressão para expor o grau de violência e afastamento de Deus em que se encontra a comunidade. Embora o jejum fosse tradicionalmente um meio de se aproximar de Deus, a maneira como alguns membros da comunidade o têm praticado constitui, antes, motivo de condenação da parte de Deus.<sup>206</sup> Para Alonso Schökel, neste dia, em vez de oração, ouvem-se ruídos de pancadas, rixas e contendas, um espetáculo cheio de injustiças.<sup>207</sup>

Hanson vê nestes segmentos (v. 4a-d) uma tentativa dos sadoquitas de manipular a divindade. Eles praticam o jejum de modo ritualístico apenas, dissociado do comprometimento social.<sup>208</sup> Funcionaliza-se o jejum como uma forma de barganha, para se obter os favores da divindade ou obrigá-la a fazer algo que lhes seja favorável.<sup>209</sup> Para Childs, não se critica o ato do jejum em si, mas a distorção de tal prática pela comunidade.<sup>210</sup>

No v. 5a-e, nova evidência do descontentamento do SENHOR em relação à prática decorrente do jejum. Depois de denunciar a violência e a exploração econômica e social dos operários no dia do jejum (3e-f; 4a-d), a crítica contra o modo ritualístico da vivência do jejum.

O v. 5 inicia dizendo: um jejum como este: será que o escolherei? O SENHOR aponta para três atos de penitência: curva sua vida, inclina sua cabeça e deita-se sobre o pano de saco e a cinza. O versículo, em poucas palavras, mostra o modo como o jejum era praticado. Os três verbos chamam atenção: curvar (עָנֹת), inclinar (כָּרַךְ) e deitar (יָצַיַע). Estão acompanhados por três substantivos: junco, pano de saco e cinza.

O junco é uma planta que nasce nos pântanos sujos, oco por dentro e pode crescer a uma altura de três metros, portanto, ficava inclinado. Embora alto, pode ser quebrado com facilidade. Era utilizado como palha (Jó 40,12) e na preparação de objetos como corda (Jó

<sup>204</sup> Chrls van LEEIWEN. רָשָׁע to be impious, guilty, p. 1262.

<sup>205</sup> Cf. George Herbert LIVINGSTON. רָשָׁע ser perverso, agir perversamente, p. 1457.

<sup>206</sup> Cf. Leena-Sofia TIEMEYER. Priestly rites and prophetic rage, p. 142; Herbert M. Wolf. Interpreting Isaiah, p. 230.

<sup>207</sup> Luis ALONSO SCHÖKEL; José Luís SICRE DIAS. Profetas I, p. 386.

<sup>208</sup> Paul D. HANSON. Dawn of Apocalyptic, p. 120.

<sup>209</sup> Cf. Albert BARNES. Notes, critical, explanatory and practical on the book of The Prophet Isaiah, p. 338.

<sup>210</sup> Cf. Brevad S. CHILDS. Isaiah, p. 477.

40,26), cestas e tapetes.<sup>211</sup> Na perícopie, usa-se como uma metáfora para o penitente – eis a comparação: inclinar-se como junco (58,5), como algo insignificante (9,13).<sup>212</sup>

Deitar sobre pano de saco e cinza lembra dois ritos fúnebres e penitenciais (1Rs 21,27; Jr 36,9; Jl 1,13; Jó 2,12-13). O pano de saco (שַׂק) é fabricado com pelos de cabra ou camelo, um pano grosso. Era usado pelas pessoas enlutadas, deixando-se o peito aberto para bater (Gn 37,34; 2Sm 3,31). Era uma vestimenta que demonstrava tristeza e auto-humilhação (37,1).<sup>213</sup> Os profetas que pregam arrependimento usam esta vestimenta (20,2; 2Rs 1,8). Os oráculos de castigo mandam que as mulheres de Jerusalém, o povo da cidade de Moab (15,3) e Israel (50,3) usem pano de saco (3,24). A pele de cabra era utilizada também na fabricação de tendas.<sup>214</sup> A cinza (אַפִּי) aparece em Is 58,5; 61,3; Jó 42,6; Jr 6,26; Ez 27,30; Est 4,3. O enlutado jogava as cinzas para cima. Assim caíam de volta sobre a sua cabeça. A cinza sobre a cabeça era sinal de humilhação e vergonha (58,5; 2Sm 13,19; Ml 3,21). O uso da cinza nos ritos penitenciais de luto indica humilhar-se a si mesmo, apontando para a pequenez do ser humano diante do Senhor.<sup>215</sup> Também ocorre a expressão “sentar” em cima das cinzas, por exemplo, em Jó 2,8. O verbo deitar, noutros lugares, é usado no contexto funerário. O salmista alude ao deitar no sheol (Sl 139,8).

Os três substantivos apontam para um ritual ascético, mas, de acordo com a voz profética, tais ritos foram esvaziados de seu sentido vivencial, uma vez que não resultam em comportamento solidário. Não representam verdadeira humildade interior. Se houvesse, haveria outras ações (v. 6-7).<sup>216</sup> Por isso, o profeta critica tal jejum e questiona sua motivação mais profunda.<sup>217</sup> Para Croatto, parece que o SENHOR está aborrecido com certo exagero na prática de ritos ascéticos.<sup>218</sup> O v. 5 termina com uma pergunta: Será que a isso chames de jejum? Ou de um dia agradável ao SENHOR?

## Conclusão

<sup>211</sup> Cf. Megan Bishop MOORE. Reed, Rush, p. 1114.

<sup>212</sup> Cf. BDB, p. 8.

<sup>213</sup> Cf. Gary J. COHEN. שַׂק pano de saco, p. 1489.

<sup>214</sup> Cf. James R. ADAIR, Sackcloth, p. 1148.

<sup>215</sup> Cf. Günther WANKE. אַפִּי dust, p. 940-941.

<sup>216</sup> Cf. Herbert M. WOLF. Interpreting Isaiah, p. 230.

<sup>217</sup> Cf. Brevard, S. CHILDS, Isaiah, p. 478.

<sup>218</sup> José Severino CROATTO. Do ano jubilar levítico ao tempo profético de libertação: Reflexões exegéticas sobre Isaías 61 e 58 em relação com o jubileu, p. 97.

Na primeira subunidade do capítulo 58 de Isaías (v. 1-2), falou-se do chamado divino para que o profeta denunciasse os crimes e pecados cometidos por Israel, apesar da aparente fidelidade deste povo na busca dos caminhos do SENHOR.

Nos v. 3-5, revela-se, a partir da temática específica do jejum, em que consiste a contradição de Israel. Ironicamente, apresenta-se o grupo culpado como se fora inocente, reivindicando um justo julgamento da parte de Deus: “Por que jejuamos e curvamos nossa vida se não há reconhecimento de nossas ações?”.

A razão está na ruptura entre prática religiosa e justiça social. Segundo a voz profética de Isaías, o jejum reduziu-se a mera prática exterior: curvar a vida, inclinar a cabeça e sentar-se sobre pano de saco e cinza, como se isto fosse um dia agradável ao SENHOR. E pior: tal prática é acompanhada de violência contra os operários, avidez por lucro, litígio, rixa e golpes com punho de perversidade.

Tradicionalmente, em diversos povos, o jejum é um meio de aproximação da divindade, expressão de luto, arrependimento e humilhação. Particularmente em Israel, a aliança de Deus com seu povo consiste na prática da justiça e do direito; neste sentido, o jejum agradável ao SENHOR (de acordo com os termos/sentido da aliança) é aquele que cria vínculos e consolida relações de solidariedade com os grupos socialmente desfavorecidos. Mas não é o que está acontecendo na comunidade pós-exílica, afinal, diz o texto: Que não jejeis como hoje, a fim de deixar escutar vossa voz no alto (v. 4c-d).

Tendo analisado o contexto histórico da comunidade do Trito Isaías no primeiro capítulo desta dissertação, pode-se concluir que o Deus de Israel toma o partido dos operários, isto é, dos explorados, empobrecidos, endividados, maltratados e agredidos física (forçar, golpear com punho de perversidade) e moralmente, e se opõe àqueles que, embora se apropriem ilicitamente das terras e do poder em Judá, apresentam-se como inocentes e cumpridores da Lei (como a do jejum). O Deus de Israel rejeita aqueles que praticam obras de piedade, mas ignoram a justiça social. Resta a pergunta: Qual é, então, o jejum agradável ao Senhor? Quais as atitudes e o comportamento que Ele espera do seu povo? Este é o assunto a ser abordado no próximo capítulo.

## CAPÍTULO III

### As exigências do verdadeiro jejum

(Is 58,6-7)

Nos versículos anteriores, o jejum foi definido a partir do que ele não era, ou não deveria ser. Nos v. 6-7, fala-se do jejum a partir do que ele deve ser: Será que não é esse um jejum que prefiro (v. 6a). Ao contrário do que esperavam os destinatários de Isaías quando reduziram o jejum a um simples curvar a vida, inclinar a cabeça, vestir pano de saco e sentar-se sobre cinzas (v. 3-5), fala-se do jejum nestes versículos sem qualquer menção a fórmulas de oração, modos de cumprir os ritos, austeridade ou ascetismo. Mas trata-se do jejum agradável ao SENHOR. E o jejum da preferência de Deus é aquele que move em direção às pessoas mais necessitadas, inclusive econômica e socialmente.

Estudar-se-á, a seguir, a beleza literária da subunidade em questão a partir da tradução do texto hebraico para o português. Depois, serão apresentadas a segmentação, a descrição dos elementos estilísticos e, por fim, as dimensões teológicas deste trecho.

#### 3.1 Texto hebraico e sua tradução

6 הֲלוֹא זֶה צוֹם אֲבַחֲרֶהוּ

פֶּתַח חַרְצָבוֹת רָשָׁע

הַתֵּר אֲגִדֹּת מוֹטָה

וְשַׁלַּח רְצוּצִים חֲפָשִׁים

וְכָל-מוֹטָה תִּנְתַּקוּ:

7 הָלוֹא פָּרַס לְרַעֲב לְחֶמֶד  
וְעֵנִיִּים מְרוּדִים תָּבִיא בַּיִת  
כִּי־תִרְאֶה עָרָם וְכִסִּיתוּ  
וּמִבְשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם:

- 6a Será que não é esse um jejum que prefiro:  
6b desamarrar as algemas da perversidade,  
6c abrir as ataduras do jugo,  
6d soltar os esmagados como pessoas livres  
6e afinal, que rompais todo tipo de jugo?
- 7a Será que não é partir teu pão com o faminto,  
7b que faças chegar à casa os oprimidos desterrados?  
7c Quando vês um nu, que o cubras  
7d e que não te escondas de tua carne?

### 3.2 Crítica textual

O v. 6 no segmento 6a apresenta uma modificação entre o texto massorético e o Documento da primeira gruta de Qumran (1QIs<sup>a</sup>).<sup>219</sup> O substantivo jejum (צוֹם) aparece na expressão: o jejum que (1QIs<sup>a</sup>; הַצוֹם אֲשֶׁר). Ou seja, há o acréscimo do artigo definido הַ (o) e da partícula indicativa אֲשֶׁר (que). Provavelmente, trata-se de uma alteração efetuada pelo escriba ao copiar o texto ou uma correção gramatical. O aparato crítico torna explícito o que está implícito no texto massorético.<sup>220</sup> Embora a variante seja mais antiga, a expressão hebraica apresenta a versão mais breve, que merece ser avaliada como provavelmente a mais original.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Cf. Stephen PISANO. O texto do Antigo Testamento, p. 50-51.

<sup>220</sup> Cf. John D. WATTS. Isaiah 34-66, p. 268-277.

<sup>221</sup> Cf. Odette MAINVILLE. A Bíblia à luz da história, p. 47.

No mais, conforme as notas da Bíblia Hebraica Stuttgartensia, as antigas traduções (Septuaginta, Peshita e Vulgata) apresentam variantes. Em todos os casos, o texto hebraico dos massoretas merece preferência.

### 3.3 Estudos literário-estilísticos

#### 3.3.1 Delimitação da subunidade

Perguntas ou ordens iniciam unidades literárias. Assim os autores chamam a atenção do leitor. Em Is 58,6-7, a subunidade começa com um pronome interrogativo seguido por uma partícula de negação e pelo pronome demonstrativo: Será que (הֲ) não (לֹא) é esse (זֶה)? Trata-se, portanto, de uma pergunta retórica, característica estilística deste escrito profético (cf. Is 28,25; 36,7; 40,21; 42,24; 43,19; 44,20; 45,21; 48,6; 51,9; 57,4; 58.6.7).

A expressão Será que não (הֲלֹא) inicia também o v. 7. Com tal recurso, promove-se uma mudança de perspectiva nos dois versículos (v. 6-7). Toda a subunidade concentra-se na temática do jejum, apontando oito exemplos para um jejum adequado. Os primeiros quatro exemplos estão no v. 6b-e e indicam que o jejum agradável a Deus compreende um projeto social igualitário. Portanto, o primeiro passo exige a derrubada das estruturas perversas da sociedade, comparadas a jugo e ataduras (v. 6a-d). O desejo final resume e revela a urgência da obra: que rompais todo tipo de jugo (v. 6e). Os últimos quatro exemplos (v. 7a-d) concentram-se em três personagens: o faminto, o desterrado e o nu. Trata-se de representantes clássicos dos pobres na literatura do Antigo Oriente. Os que “têm tudo” são cobrados diante daqueles que “não têm nada”. Os dois versículos são bastante harmônicos.

Os v. 6-7 formam um conjunto. Ambos iniciam com o mesmo estilo literário: Será que não (הֲלֹא) (6a;7a). No v. 6, descreve-se a realidade social a partir da metáfora do jugo, o que remete para o sentido de opressão. O uso dos verbos desamarrar, abrir, soltar, rompais reforça a urgência na reversão deste quadro. No v. 7, mantém-se a mesma estrutura literária, porém concentra-se o foco nos grupos mais carentes – o faminto, os oprimidos desterrados e o nu; os que “têm mais” são chamados a agir em favor os que nada possuem com atitudes concretas: partir teu pão, fazer chegar à casa, vestir o nu e não se esconder de tua carne.

### 3.3.2 Paralelismos no v. 6

Três infinitivos chamam a atenção do leitor no v. 6 e formam um paralelismo sinonímico:

v. 6b	<b>פָּתַח</b>	desamarrar	(infinitivo do Piel)
v. 6c	<b>וּפָתַח</b>	abrir	(infinitivo do Hifil)
v. 6d	<b>וְשָׁלַח</b>	e soltar	(infinitivo do Piel)
v. 6e	<b>תִּנְתַּקֵּי</b>	que rompais	(segunda pessoa do plural no imperfeito do Piel)

O último meio-versículo apresenta forma diferente. Tem caráter de resumo: Que rompais todo tipo de jugo! O verbo não é apresentado na forma do infinitivo, mas numa forma finita. O tom não é impessoal. Pelo contrário, a voz profética dirige-se a seus ouvintes de modo direto, tratando-os com a segunda pessoa do discurso: „vós”. Mais ainda: não se fala de um ou outro instrumento de opressão – algemas (v. 6b) e ataduras do jugo (v. 6c) –, mas, de forma abrangente, de todo tipo de jugo (v. 6e). O verbo romper (נתק) mantém o sentido dos verbos anteriores (desamarrar, abrir e soltar) e resume a idéia do conjunto: Que rompais todo tipo de jugo!

Outro paralelismo ocorre com a repetição do substantivo jugo **מוֹטָה** no v. 6c e no v. 6e.

### 3.3.3 Estrutura literária no v. 6

No v. 6, apresenta-se o jejum agradável a Deus. O v. 6a é a introdução e os demais segmentos (v. 6b-e) apresentam os primeiros quatro modos adequados de se fazer o jejum.

A	B
v. 6a novo jejum	v. 6b-e modos adequados
(6a novo jejum)	v. 6b desamarrar algemas
(6a novo jejum)	v. 6c abrir as ataduras do jugo
(6a novo jejum)	v. 6d soltar os esmagados

(6a novo jejum)

v. 6e que rompais todo tipo de jugo?

## 3.3.4 Paralelismos no v. 7

O v. 7 apresenta estrutura semelhante ao v. 6. Tem-se um verbo no infinitivo e três verbos nas formas finitas; todos os verbos descrevem ações libertadoras:

v. 7a פָּרַס partir (infinitivo do Qal)

v. 7b תָּבִיא que façás chegar (segunda pessoa do singular no imperfeito do Hifil)

v. 7c וְכָסִיתוּ que cubras (segunda pessoa do singular no perfeito do Piel)

v. 7d לֹא תִחְעַלְמִי que não escondas

(segunda pessoa do singular no imperfeito do Hitpael)

Outro paralelismo no v. 7 evidencia-se nas personagens citadas. Trata-se dos representantes clássicos dos pobres na literatura do Antigo Oriente. Tradicionalmente na literatura da religião do Antigo Israel, a viúva, o órfão e o pobre sempre foram motivo de preocupação e tiveram seus direitos protegidos por leis e decretos.<sup>222</sup>

v. 7a לָחֵב o faminto,

v. 7b וְעֲנִיִּים מְרוּדִים os oprimidos desterrados

v. 7c עָם um nu

Observa-se uma pequena estrutura concêntrica: os termos faminto e nu estão no singular, ocupando a primeira e a última posição; formam uma moldura em torno da expressão oprimidos desterrados, que está no plural e ocupa a posição do centro.

## 3.3.5 Estrutura literária no v. 7

---

<sup>222</sup> Cf. Charls F. FENSHAM. Widow, orphan and the poor in Ancient Near Eastern legal and wisdom literature, p. 176-192.

No v. 7, tem-se novamente uma estrutura paralelística, por meio da qual o autor apresenta outros quatro exemplos de como se praticar o novo jejum. A estrutura é constituída por três elementos: a ação do jejuante (A), o bem a ser partilhado (B) e o destinatário ao qual deve se dirigir a ação do jejuante (C).

	A	B	C
v. 7a	partir	o pão	com o faminto
v. 7b	faças chegar	à casa	os oprimidos, desterrados
v. 7c	cubras	(a roupa)	o nu
v. 7d	não escondas	(o ser)	tua carne (o parente)

### 3.3.6 Estrutura literária de toda a subunidade

Os v. 6-7 formam uma subunidade coesa, organizada em duas partes. Cada uma delas começa com a expressão Será que não (הֲלוֹא). Na primeira parte, lança-se o tema a partir de uma pergunta geral: Será que não é esse um jejum que prefiro (v. 6a)? A seguir, apresentam-se quatro exemplos de um jejum adequado. Na segunda parte, no v. 7a, a expressão Será que não (הֲלוֹא) introduz outros quatro exemplos de jejum adequado. Portanto, permanece a mesma idéia em v. 6a e 7a.

Pergunta retórica:

Será que não (הֲלוֹא) é esse um jejum que prefiro?

Quatro exemplos para um jejum adequado:

- v. 6b      desamarrar algemas
- v. 6c      abrir as ataduras do jugo
- v. 6d      soltar os esmagados
- v. 6e      que rompais todo tipo de jugo

Expressão repetida:

Será que não (הֲלוֹא)

Mais quatro exemplos para um jejum adequado:

- v. 7a      partir teu pão com o faminto,

- v. 7b        que faças chegar à casa os oprimidos desterrados  
 v. 7c        que cubras um nu quando vês  
 v. 7d        que não te escondas de tua carne

### 3.4 Dimensões teológicas

A subunidade inicia-se com uma pergunta retórica do SENHOR Deus: Será que não (הֲלוֹא). A partícula interrogativa enfatiza a temática em questão e é seguida de oito exemplos de como se praticar um jejum agradável a Deus. Na subunidade anterior (v.3-5), os membros da comunidade apresentavam um jejum ritual ao SENHOR (curvar a vida, inclinar a cabeça, deitar-se sobre pano de saco e cinzas), requerendo, desta maneira, sua inocência. Nesta subunidade (v. 6-7), o SENHOR justifica a sua rejeição, pois o jejum que lhe apresentam desconsidera e agrava as necessidades das pessoas mais pobres da comunidade: o faminto, os oprimidos desterrados e o nu.<sup>223</sup> O autor expõe o modo adequado de se fazer o jejum e de se praticar a justiça e retidão, o que constituirá, adiante, a missão do servo enviado pelo SENHOR (60,1).<sup>224</sup>

Logo no início (v. 6a-e), seguem-se quatro formas adequadas de fazer um jejum. A primeira é desamarrar as algemas da perversidade. O verbo desamarrar vem da raiz פתח , que significa tirar, soltar e abrir. Encontramos esta raiz 135 vezes na Bíblia Hebraica; 9 vezes no livro de Isaías (14,17; 22,22; 26,2; 41,8; 45,1.8; 50,5; 53,7;58,6). Usa-se este verbo, na maioria das vezes, com objeto direto que indica alguma parte do corpo: boca (23 vezes), olhos (7 vezes) e mãos (6 vezes). Em Isaías, aparecem como complemento deste verbo (abrir) o ouvido (50,5), as prisões (14,17), a casa (22,22) e a boca (53,7), no caso do servo sofredor. Abrir a boca também tem o sentido de falar profeticamente.

Em Is 58, esta expressão se refere à abertura das algemas da perversidade. O substantivo הַרְצָבוֹת significa amarras, algemas e tormento.<sup>225</sup> Encontramos este raro substantivo na perícope em que trabalhamos e no Salmo 73,4. Segundo Koole, a origem desta palavra tem a ver com as contrações do estômago de um animal faminto nas regiões de

<sup>223</sup> Cf. Claus WESTERMANN. Isaiah 40-66, p. 336.

<sup>224</sup> Cf. Paul Allen SMITH. Rhetoric and redaction in Trito Isaiah, p. 111; Herbert M. WOLF. Interpreting Isaiah, p. 230.

<sup>225</sup> Cf. BDB, p. 359.

seca.<sup>226</sup> Ou seja, amarras dolorosas de um estômago extremamente faminto. Em nosso caso, trata-se das amarras da perversidade. Sicre interpreta estas correntes como referência aos contratos ilegais e aos juros altos que arruinam e escravizam os pobres e os condenam ao cárcere. Neste sentido, a fala profética exige o fim de toda a opressão econômica, política, social e religiosa.<sup>227</sup>

Segue-se o segundo exemplo para se fazer um jejum adequado: abrir as ataduras do jugo (v. 6c). A raiz do verbo **נָתַר** significa abrir, tirar, desfazer. Aparece 7 vezes no texto massorético e uma única vez no livro de Isaías.<sup>228</sup> Nos Salmos, usa-se o verbo para descrever a soltura dos presos (Sl 105,2; 146,7). Jó, em seu desespero, sente-se esmagado e sabe que, se o SENHOR soltar a mão, ele sucumbirá (Jó 6,9). Jó vê seu coração tremer e saltar fora do seu lugar (37,1). O profeta Habacuc vê a terra estremecer e as nações chacoalharem por um só olhar do Senhor (Hab 3,6). A imagem de abrir as ataduras do jugo é a de pôr fim a toda instituição que gera escravidão.

O termo jugo (**מוֹטָה**) aparece 3 vezes no livro de Isaías (58,6.9), sempre na perícopie em que trabalhamos. Na Bíblia Hebraica, ocorre 11 vezes (58,6.9; Lv 26,13; 1Cr 15,15; Jr 17,2; 28,10.12.13; Ez 30,18; 34,27). Semanticamente, alude às varas usadas para transportar a arca (1Cr 15,15), isto é, um travessão que fica sobre o pescoço dos animais, amarrado por uma corda.<sup>229</sup> Figurativamente, refere-se à servidão e à opressão (58,6.9; Lv 26,13; Jr 27,2; 28,10.12.13). O verbo abrir e o substantivo jugo apontam para a necessidade de se acabar com as instituições que escravizam. Esta é a primeira fase do processo que corresponde, talvez, segundo Sicre, à exploração econômica. Ao final, a exigência será a de romper com todo tipo de opressão.

Em seguida, vem o terceiro modo adequado de se fazer o jejum (v. 6d): soltar os esmagados como pessoas livres. O verbo soltar vem da raiz **שָׁלַח**. O verbo aparece 847 vezes no texto massorético, sendo 267 vezes na forma de piel; 10 vezes no livro de Isaías (10,6.16; 27,8; 32,20; 43,14; 45,13; 50,1; 57,9; 66,19).<sup>230</sup> Semanticamente, o verbo significa executar uma missão (6,8), estender a mão ou o dedo (58,9), mandar algo, um objeto (16,1), mandar alguém com uma missão específica (6,8; Ex 4,28). No piel, soltar significa modificar algo

<sup>226</sup> Jan L. KOOLE. Isaiah III, p. 136.

<sup>227</sup> José Luis SICRE. A justiça social nos profetas, p. 565.

<sup>228</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY. Kondordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 983.

<sup>229</sup> Cf. Walter C. KAISER. מוֹטָה Vara, travessão (de canga), p. 814-816.

<sup>230</sup> Cf. Mathias DELCOR. שָׁלַח to send, p.1313.

(57,9; 66,19) para libertar, para deixar ir, mandar embora (45,13; 50,1; Ex 4,23; Dt 22,19). Neste sentido, refere-se a uma pessoa liberta (חֲפֵזִים).

O verbo tem o SENHOR como sujeito. Ele estende a sua mão protetora (Jr 9,16). Ele manda algo: pragas (Ex 9,14), espada (Sl 105,28), escuridão (Sl 135,9), grão (Jl 2,19), ajuda (Sl 20,3), luz (Sl 43,3). O Senhor manda alguém: os profetas (Ex 3,14; 4,13), indivíduos anônimos (42,19; 48,16; 61,1). O verbo lembra a escravidão no Egito ou no exílio babilônico. Para Westermann, a restauração da liberdade de um ser humano é fator mais importante do que o ato de humilhar a si mesmo.<sup>231</sup>

A expressão esmagados vem da raiz רָצַץ, que significa esmagar, esmigalhar ou quebrar. A raiz aparece menos de 20 vezes na Bíblia Hebraica, dentre as quais 4 vezes no livro de Isaías (36,6; 42,3.4; 58,6).<sup>232</sup> Semanticamente, usa-se este verbo com o sentido de esmagar (36,6; 42,3; 2Rs 23,12) e oprimir (1Sm 12,3). Aplica-se também figurativamente à cana rachada (36,6; 42,3).

Segundo o profeta, os esmagados não somente têm de ser libertados, como também devem ser materialmente assistidos (58,6-7). A comunidade é chamada a ser solidária para não rachar (42,4; 36,6). Sua missão é restabelecer a justiça, a fim de que os pobres sejam protegidos (Jó 20,19). Neste processo, é inevitável desafiar os que juntam casa a casa (5,8), misturam bebidas alcoólicas (5,22) e esmagam indigentes (Am 4,1). O profeta espera que os membros da comunidade sejam capazes de implementar uma nova sociedade e formar um mundo melhor (65,21).

O adjetivo חֲפֵזִים vem da raiz חָפַז, que significa libertado da escravidão ou um ser livre. O adjetivo חֲפֵזִים aparece 16 vezes na Bíblia Hebraica (Ex 21,2.5.26.27; Dt 15,12.13.18; 1S 17,25; Jr 34,9.10.11.14.16; Sl 88,6; Jo 3,19; 39,5).<sup>233</sup> Na maioria das vezes, o verbo refere-se à libertação de um escravo de uma situação de escravidão.<sup>234</sup>

A escravidão é uma das antigas instituições do Oriente Médio<sup>235</sup> e também estava presente na sociedade israelita. Guerra, endividamento e banditismo eram as causas principais para alguém cair na escravidão.<sup>236</sup> No caso dos pequenos agricultores, a principal causa eram as dívidas (Ne 5,3).<sup>237</sup> Seca, pragas e doenças comprometiam a colheita e levavam ao

<sup>231</sup> Claus WESTERMANN. Isaiah 40-66, p. 337.

<sup>232</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY. Kondordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1356.

<sup>233</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY. Kondordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 518.

<sup>234</sup> Cf. Haroldo REIMER; Ivone Richter REIMER. Tempos de graça, p. 66-80.

<sup>235</sup> Cf. John L. MCKENZIE. Escravo, escravidão, p. 288.

<sup>236</sup> Cf. John L. MCKENZIE. Escravo, escravidão, p. 288s.

<sup>237</sup> Cf. Hans KIPPENBERG. Religião e formação de classes na Antiga Judéia, p. 52-53.

empréstimo. A legislação do Deuteronômio não só prescreve o empréstimo como proíbe a cobrança de juros (Dt 15,1-11; 24,10-13; Lv 25,37),<sup>238</sup> a fim de evitar o crescimento da dívida e, conseqüentemente, a perda da terra.<sup>239</sup> Afinal, Israel deve se lembrar de seu passado no Egito (Dt 15,15; 24,18.22) e da ação libertadora de seu Deus (Ex 20,2; Dt 5,6). Mesmo assim, para muitos, o endividamento foi a causa principal da escravização.<sup>240</sup> Estima-se que, na sociedade pós-exílica, cerca de um 1/7 de toda a população (Ne 7,67) vivia na condição de escravo.

A raiz aparece no Código da Aliança. Ordena-se a libertação de um escravo no caso de qualquer dano (Ex 21,2.5.26.27) e indica a libertação de um escravo após 6 anos de trabalho (Ex 21, 2). A legislação Deuteronomista não somente apresenta a libertação de um escravo após seis anos de trabalho, como também se preocupa com o seu bem-estar (Dt 15,12.13.18).<sup>241</sup> O Código de Santidade prevê o ano jubilar (Lv 25,11).<sup>242</sup> Para Glass, a mudança das condições econômicas pode ter forçado a elaboração da lei do jubileu e da libertação dos escravos.<sup>243</sup>

A forma **נָשַׁבְּ** aparece única vez no livro de Isaías (58,6), na perícopie em que trabalhamos, e quatro vezes no livro de Jeremias (Jr 34, 9.10.11.16). Nestes versículos, os ricos libertam seus escravos por causa da eminente invasão estrangeira, mas, passada a ameaça, eles voltam atrás e tornam a escravizar os irmãos.

Por último, o segmento final conduz a um clima de libertação (v. 6e): afinal, que rompais todo tipo de jugo. A raiz do verbo romper é **נָתַק** e significa rasgar, arrancar, quebrar, arrebrantar. A raiz deste verbo, na forma do Hifil, aparece 27 vezes na Bíblia Hebraica; 3 vezes no livro de Isaías (5,27; 33,20; 58,6).<sup>244</sup> Semanticamente, o verbo lembra o infatigável soldado assírio, que não rompe a correia de suas sandálias (5,27), o arrebrantar das cordas das tendas (33,20), que, figurativamente, lembra o povo sendo levado para o exílio, e os laços rompidos de uma canga (Jer 2,20; 5,5). A força do verbo aparece também na ação de Sansão, que arrebranta as cordas que o amarram (Jz 16,9.12). Aplica-se o verbo romper em geral às coisas que ordinariamente não se rompem; em nossa subunidade, aponta para a necessidade

<sup>238</sup> Cf. Hillel GAMORAN. The biblical law against loans on interest, p. 130-132.

<sup>239</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. Isaiah 56-66, p. 179; Bernard LANG. The social organization of peasant poverty Biblical Israel, p. 56-57.

<sup>240</sup> Cf. Haroldo REIMER. Um tempo de graça para recomeçar: O ano sabático em Êxodo 21,2-11 e Deuteronômio 15,1-18, p. 37.

<sup>241</sup> Cf. Sandro GALLAZZI. A teocracia sadocita, p. 114-115.

<sup>242</sup> Cf. Niels Peter LEMCHE. The manumission of slaves: the fallow year, the sabbatical year, the jobel year, p. 41-42; John GOLDINGAY. Jubilee tithe, p. 119.

<sup>243</sup> Cf. Zipporah G. GLASS. Land, slave labour and law: engaging ancient Israel's economy, p. 36-37.

<sup>244</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY. Kondordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 982-983.

de se erradicar completamente a opressão, apesar dos obstáculos.<sup>245</sup> Vale a pena lembrar que a Bíblia Hebraica usa o verbo no plural, ou seja, é um trabalho que levará um longo tempo para ser concluído. O objeto do verbo romper é a expressão **וְכָל-מוֹטָה** (todo tipo de jugo). O termo jugo aparecera no v. 6c como objeto do verbo abrir (v.6c). No v. 6e, o uso da forma rompais e o seu complemento sintetizam toda a atividade de libertação descrita nos segmentos anteriores: desamarrar as algemas, abrir as ataduras do jugo e soltar os esmagados. A libertação é um processo construído passo a passo.<sup>246</sup> Observe as imagens e a força envolvida no processo:

v. 6b	desamarrar as algemas da perversidade
v. 6c	abrir as ataduras do jugo
v. 6d	soltar os esmagados como pessoas livres

O v. 6e resume o chamado do profeta para que a comunidade acabe com todas as formas de opressão. Se eles receberam a liberdade após o exílio babilônico, o que, então, estão fazendo com ela? Estão vivendo como pessoas verdadeiramente livres? Estão semeando a liberdade? Se não for assim, por que não parar com toda a opressão?<sup>247</sup> Eles foram submetidos ao jugo da Babilônia, mas o SENHOR os libertou. Não deveriam ser agora os primeiros a salvaguardar a liberdade dos outros?<sup>248</sup> Seria um retrocesso e ao mesmo tempo algo intolerável tratarem os membros da comunidade como foram tratados na Babilônia.<sup>249</sup> As colocações do Trito Isaías, cuidadosamente costuradas nestes versículos, defendem radicalmente a justiça e a liberdade. Em sua denúncia, o profeta apresenta aos ouvintes o rosto libertador de Deus.

Para Alonso Schökel, o tema da libertação dos cativos ocupa maior espaço, e o dom da liberdade adquire uma nova intensidade depois do exílio.<sup>250</sup> Para Westermann, este versículo apresenta uma rejeição de todo jejum e aponta as ações libertadoras em prol dos seres humanos como mais agradáveis a Deus do que as práticas de mortificação.<sup>251</sup> Croatto vê o endividamento como resultado de situações econômicas precárias e pendências judiciais. Os destinatários da profecia não são todas as pessoas da comunidade, mas aquelas que, beneficiando-se das dificuldades dos outros, acumulam riquezas e poder. Por isso, seu jejum

<sup>245</sup> Jan L. KOOLE. *Isaiah III*, p. 138.

<sup>246</sup> Cf. Brevard S. CHILDS. *Isaiah*, p. 478.

<sup>247</sup> Cf. John OSWALT. *The book of Isaiah: Chapters 40-66*, p. 503.

<sup>248</sup> Cf. Mark GRAY. *Rhetoric and Social justice in Isaiah*, p. 77.

<sup>249</sup> Cf. Jose Luis SICRE. *A justiça social nos profetas*, p. 565.

<sup>250</sup> Cf. Luis ALONSO SCHÖKEL; José Luís SICRE DIAS. *Profetas I*, p. 368.

<sup>251</sup> Claus WESTERMANN. *Isaiah 40-66*, p. 337.

está duplamente desqualificado.<sup>252</sup> Para Brueggmann, os grupos empobrecidos estão absolutamente impotentes, de tal sorte que, no nível literário, todos os verbos do v. 6 falam da necessidade de pôr em liberdade.<sup>253</sup> Analisando a antropologia teológica do livro de Isaías, Jüngling faz uma observação interessante “a f torna possível o engajamento destemido do ser humano em favor do seu semelhante”.<sup>254</sup>

No v. 7, apresentam-se outros 4 modos adequados de se realizar o jejum. Outra vez, o destinatário é tratado na segunda pessoa do discurso, na forma do singular: „tu“. Croatto faz uma observação interessante. Os carentes, ou seja, o faminto, o nu e o desterrado, não têm voz nem pedem ajuda. Não se diz nada sobre o que eles fazem ou deveriam fazer.<sup>255</sup> Brueggmann diz que o faminto, o nu e o desterrado são tão diferentes, que sua presença incomoda os “normais”, e sua realidade torna-se uma ameaça.<sup>256</sup> A questão torna-se mais grave quando os grupos privilegiados da comunidade se mostram indiferentes a esta realidade, fechando-se em seu egoísmo.<sup>257</sup> A observação de Oswalt sintetiza a mensagem destes versículos. Para ele, a colocação do profeta seria a de que, se alguém quer curvar sua vida (v. 3c;5b), que o faça em favor dos famintos, do nu e do desterrado, não por causa de sua religião.<sup>258</sup> A libertação proclamada no v.6 é vã caso não se desenvolvam os meios próprios e adequados para sustentar os carentes (v. 7).<sup>259</sup>

A primeira exigência para se fazer um jejum adequado aponta para um grupo carente: partir teu pão com o faminto (v. 7a). O verbo vem da raiz פָּרַט , que significa partir, dividir. Usa-se duas vezes este verbo para descrever o pão a ser dividido (58,7; Jr 16,7).<sup>260</sup> Jeremias aponta para uma realidade na qual não se reparte o pão com os enlutados (Jr 16,7). O Trito Isaías exorta a partir o pão com os famintos (58,7) diante da realidade de Judá no pós-exílio. Segundo Gray, somente um ato de solidariedade como partir o pão com os famintos torna-se um sinal de esperança para aqueles que saem das amarras da fome. A fome é e sempre será um dos piores jugos a serem continuamente quebrados.<sup>261</sup>

O pão é um produto do trabalho humano. Aqui, tem o sentido de alimento em geral; sua falta é motivo de preocupação (Ex 16,14). Comer o pão, além de ser um ato de se

<sup>252</sup> José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. vol. III: 56-66, p. 98.

<sup>253</sup> Cf. Walter BRUEGGMANN. *Using God's resources wisely: Isaiah and urban possibility*, p. 66.

<sup>254</sup> Hans-Winfred JÜNGLING. O livro de Isaías, p. 397.

<sup>255</sup> Cf. José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. vol. III: 56-66, p. 99.

<sup>256</sup> Cf. Walter BRUEGGMANN. *Using God's resources wisely: Isaiah and urban possibility*, p. 66.

<sup>257</sup> José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. vol. III: 56-66, p. 99.

<sup>258</sup> John OSWALT. The book of Isaiah, chapters 40-66, p. 503.

<sup>259</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. Isaiah, 56-66, p. 179-180.

<sup>260</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY. Kondordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1187.

<sup>261</sup> Cf. Mark GRAY. Rhetoric and social justice in Isaiah, p. 80.

alimentar, tem o significado profundo da partilha e comunhão. Por ser um alimento diário, o pão assume um sentido espiritualmente abrangente (Dt 8,3).<sup>262</sup> Distribuir o pão ao faminto faz parte da vida do justo (Ez 18,7.16; Jó 22,7). O próprio SENHOR apresenta tal atitude (Dt 10,18). Em nossa perícopes, o pão, na ocasião do jejum, não é consumido. Portanto, deve ser partilhado. Não se deve acumular ou economizar o pão.<sup>263</sup>

O adjetivo faminto vem da raiz רעב e aparece 19 vezes na Bíblia Hebraica; 5 vezes no livro de Isaías (8,21; 29,8; 32,6; 58,7.10).<sup>264</sup> A fome é resultado de estruturas econômicas opressoras, do egoísmo e da ganância dos ricos (32,6). Isaías aponta para a dramática situação em que o povo come e ainda passa fome (9,18-19). Durante o exílio, cresce o sonho de superação da fome. O povo recebe o convite para comer o que é bom (55,1-2). Para o Trito Isaías, a solução para o problema da fome está com os membros da comunidade cujas prateleiras estão cheias do alimento. Eles devem esvaziá-las, repartindo o alimento com os famintos. Somente a solidariedade quebrará o jugo da fome. O verbo פָּרַט (partir) está semanticamente ligado aos verbos do versículo anterior (v 6), todos associados a romper do jugo. Portanto, o processo de romper o jugo culmina no ato de repartir o pão, a fim de se dar continuidade ao projeto descrito no v. 7.

A segunda exigência aborda a realidade dos oprimidos sem casa: que façam chegar os oprimidos desterrados à casa. O adjetivo עָנִי (oprimido) vem da raiz עָנָה, que significa afligir, oprimir, mesmo campo semântico de pobre, humilde, doente, prisioneiro, infeliz e aflito.<sup>265</sup> O grupo pertence a uma baixa categoria socioeconômica. São os excluídos.<sup>266</sup> O adjetivo aparece 77 vezes, dentre as quais 14 vezes no livro de Isaías (3,14.15; 10,2.30; 14,32; 26,6; 32,7; 41,17; 48,10; 49,13; 51,21; 54,11; 58,7; 66,2). É um grupo sem terra, portanto economicamente dependente. Seus direitos são desrespeitados, assim como os do órfão, da viúva (10,2), do faminto, do nu, do sem-casa (58,7), dos de espírito abatido (66,2). Os anciãos e os príncipes despojam a casa dos aflitos (3,13-14; 5,8), os comerciantes e as pessoas da cidade exploram os aflitos do interior (32,7) e as autoridades fazem descaso deles (10,2). Os oprimidos passam por situações difíceis (41,17-18). O profeta conclui dizendo que o SENHOR olha para todos os oprimidos, a estes os olhos do SENHOR estão voltados (66,2).

<sup>262</sup> Cf. John S. ROSS. Bread, p. 463.

<sup>263</sup> Cf. Jan L. KOOLE. Isaiah III, p. 138.

<sup>264</sup> Cf. Gerhard LISOWSKY. Kondordanz zum Hebräischen Alten Testament, p. 1345.

<sup>265</sup> Cf. Robert MARTIN ACHARD. עָנָה to be destitute, p. 933.

<sup>266</sup> Cf. John P. DICSON; Brian S ROSNER. Humility as a social virtue, p. 462.

Os oprimidos se encontram em tal situação não por serem injustos, mas porque são vítimas da iniquidade e da violência dos ricos e poderosos<sup>267</sup>. Sua condição decorre da estrutura social vigente.<sup>268</sup> Seus direitos são desrespeitados por causa da corrupção e da mentira.<sup>269</sup> Para os profetas, tal atitude constitui uma blasfêmia.<sup>270</sup> Consequentemente, o oprimido é alguém dependente, especialmente de Deus. Mas o SENHOR Deus tem um olhar diferenciado para os oprimidos (3,14.15).

O Código da Aliança oferece proteção ao oprimido (Ex 22,24), junto aos representantes clássicos dos pobres, ou seja, o estrangeiro, a viúva e o órfão (Ex 22,20-23). O oprimido aparece no contexto econômico dos empréstimos, onde se proíbe a aplicação de juros.<sup>271</sup> Mais ainda: o seu manto, penhorado, deve ser devolvido no mesmo dia, antes do pôr do sol. A razão está no fato de que o manto é o único bem do aflito e lhe serve de proteção contra o frio da noite. Se o pagador desobedecer tal ordem, e o oprimido gritar, Deus o escutará. Embora modificada,<sup>272</sup> a legislação Deuteronomista olha com especial atenção os que pertencem a este grupo (Dt 10,18-19; 24,17-18; 24,19-22; 27,19). O Código de Santidade inova nas medidas de proteção ao aflito através da lei do restolho (Lv 19,10; 23,22). Apesar de tal legislação, o pauperismo, no período pós-exílico, chega ao extremo (58,3-4), sobretudo por causa da avidez dos grupos economicamente favorecidos (58,6-7). Pleins vê no capítulo 58 de Isaías uma expressão viva da opressão política, econômica e social, decorrente da acumulação exagerada de bens por grupo abastado.<sup>273</sup> Tal situação, descrita em Is 58,7, atingirá um nível crítico no tempo de Esdras e Neemias (Ne 5,1-5).<sup>274</sup> Para Rodd, o Trito Isaías, nesses versículos, faz um dos mais fortes apelos de proteção aos pobres de todo o Antigo Testamento.<sup>275</sup> Para Mott e Sider, negligenciar a preocupação de Deus com os pobres tem consequências graves. Nunca seremos mais o povo de Deus, porque, com tal atitude negligenciamos o próprio Deus.<sup>276</sup>

Teologicamente, Deus é apresentado como protetor e libertador dos oprimidos.<sup>277</sup> Isso não significa que patrocine tais situações de aflição, mas que os pobres não têm ninguém a

<sup>267</sup> Cf. Hans Volker KIEWELER. *Pobreza/Riqueza (AT)*, p. 330.

<sup>268</sup> Cf. John P. DICSON.; Brian S ROSNER. *Humility as a social virtue*, p. 460.

<sup>269</sup> Cf. George FOHRER. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*, p. 346.

<sup>270</sup> Cf. Claus WESTERMANN. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 112-113.

<sup>271</sup> Cf. John David PLEINS. *The social visions of the Hebrew Bible*, p. 52.

<sup>272</sup> Cf. John David PLEINS. *The social visions of the Hebrew Bible*, p. 59-60.

<sup>273</sup> Cf. John David PLEINS. *The social visions of the Hebrew Bible*, p. 267.

<sup>274</sup> Cf. Haroldo REIMER; Ivone Richter REIMER. *Tempo de graça*, p. 109-112.

<sup>275</sup> Cyril S. RODD. *Glimpses of a strange land*, p. 171.

<sup>276</sup> Stephen MOTT; Ronald J. SIDER. *Economic justice, a biblical paradigm*, p. 55.

<sup>277</sup> Cf. Leonard J. COPPES. אֲנִי־פּוֹבֵר, aflito, p. 1145; Deitmar MEITH; Christoph THEOBALD. *Deus é Deus de quem? A visão das vítimas*, p. 54-55.

recorrer a não ser Deus. O oprimido tem um lugar privilegiado aos olhos do SENHOR Deus (Ex 22,22.26). O termo aflito tem uma conotação especial na Bíblia Hebraica, referente à atitude espiritual.<sup>278</sup> O SENHOR os escuta (41,17; Jó 34,28), tem misericórdia deles (49,13), não esconde seu rosto diante deles (Sl 22,25) e é seu protetor (Sl 72,2).

O substantivo בית, em seu sentido básico, indica um lugar de habitação, construído com material sólido, com umbrais (Dt 11,20), paredes (Lv 14,37), feito de pedras, madeira e reboco (Lv 14,45). Incluía um espaço para os animais. O substantivo aparece 2048 vezes na Bíblia Hebraica, dentre as quais 75 vezes no livro de Isaías.<sup>279</sup> Semanticamente, o substantivo assume vários significativos: casa construída de material (24,10; 44,13; 58,7), casa como lugar de descanso, casa paterna (2,5; 7,17; 22,24), casa de Jacó (2,5.6; 10,20; 14,1; 29,22; 46,3; 48,1; 58,1). Expressões como “a casa do SENHOR” (2,2; 37,1.14; 38,20; 66,20; 66,1) ou “casa de oração” (56,7; 64,10) geralmente estão relacionadas ao templo. No sentido político, frequentemente, aparecem as expressões casa de Israel (5,7; 14,2; 46,3), casa de Judá (37,31) e casa de Davi (7,2.13; 22,22).

Apesar da variedade no uso do substantivo casa, os membros da comunidade pós-exílica sabem, por experiência, o que significa não ter uma casa para morar. As condições políticas, econômicas e sociais geraram um grande número de sem-teto.<sup>280</sup> Acolher alguém em casa (Gn 43,17; Ez 18,7.16) era prática da comunidade. Ainda assim, é necessário o profeta mandar acolher os desterrados, em conformidade com o exemplo do SENHOR (56,7).

No v. 7c, tem-se a terceira exigência: quando vês um nu, que o cubras. O substantivo עָרֵם significa nu, (58,7; Ez 18,7), sem roupa e despido (20,2ss; Gn 2,25; 1Sm 19,24), despojado (Am 2,16; Mq 1,8; Jó 1,21; 22,6; Ecl 5,14). A nudez também tem o significado da mais profunda desonra (20,4; 47,3). O livro de Jó aponta para os nus como sinal de pobreza: eles passam a noite sem cobertura (Jó 24,7). Teologicamente, a nudez indica a condição humana ao vir a este mundo e ao deixá-lo (Jó 1,21).

Os nus devem ser cobertos. A raiz כסה aparece 144 vezes na Bíblia Hebraica; 8 vezes no livro de Isaías. Poucas vezes, o verbo é usado para indicar algo que se deve vestir, como pano ou manto (58,7; Dt 22,12; Gn 9,23; 24,65; 38,14; 1Rs 1,1; 1Rs 11,29). O que cobria o pobre, o órfão, a viúva e o migrante era o seu manto. A legislação da Torá (Dt 10,18) fala para dar pão e manto ao migrante. O manto do pobre, penhorado, deve ser devolvido antes do pôr

<sup>278</sup> Cf. Robert MARTIN-ACHARD. ענה to be destitute, p. 933-934.

<sup>279</sup> Cf. Ernst JENNI. בית house, p. 233.

<sup>280</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. Isaiah 56-66, p. 179-180.

do sol, porque é o único meio para se proteger do frio (Ex 22,25-26). Caso essa lei fosse desrespeitada, o próprio SENHOR entraria em defesa do pobre (Ex 22,26). O profeta desafia a comunidade ao dizer que, no jejum, ela inclina a cabeça como o junco e veste pano de saco, mas não vê a necessidade daqueles que estão ao seu redor, nus.<sup>281</sup> Melhor seria levantar a cabeça, ver a realidade e prover pão, vestes e hospedagem para aqueles que nada possuem. Este é o jejum que agrada o SENHOR – fazer justiça.<sup>282</sup>

A última exigência na prática do novo jejum é que não se escondas de tua carne, ou seja, da pessoa próxima. O substantivo carne  $\text{בָּשָׂר}$  aparece 270 vezes na Bíblia Hebraica, sendo que 17 vezes no livro de Isaías.<sup>283</sup> Muitas vezes, refere-se a um ente querido (Gn 2,23; 29,14; 37,27; 2Sm 5,1). O relacionamento íntimo entre duas pessoas é descrito com a expressão carne de minha carne e osso de meus ossos (Gn 2,23). Tua carne tem o mesmo significado (58,7; Gn 37,27). O profeta Isaías usa o substantivo para indicar o ser humano (31,3) e o povo em geral (40,5; 49,26; 66,16).

Para Oswalt, a compreensão mais abrangente seria a mais confiável, porque todos os seres humanos são feitos da mesma matéria.<sup>284</sup> Para Blenkinsopp, o profeta chama sua comunidade a cumprir as exigências do jejum (v. 7a-c). Não fazê-lo seria esconder-se dos irmãos, porque, segundo a Torá, esconder-se (Dt 22,1-4) é fazer de conta que não existe.<sup>285</sup> Para Gray, as colocações do profeta deixam claro que qualquer necessitado tem de ser considerado como um parente próximo, simplesmente pelo fato de que ele se encontra numa situação de necessidade.<sup>286</sup> Estes atos apontam diretamente para o anúncio do profeta (61,1). A comunidade deve participar da salvação anunciada.<sup>287</sup> Para Childs, as exigências do v. 7 são o coração do Reino de Deus, que requer de seus membros a prática da justiça e da compaixão.<sup>288</sup> Para McKenzie, o Trito Isaías mostra-se tomado pela convicção de que um relacionamento sadio com Deus é somente possível quando os membros da comunidade são capazes de praticar o direito e a justiça com os demais.<sup>289</sup> Somente “a fé no Deus, capacita os seres humanos a realizar direito e justia”.<sup>290</sup> Para Zevit, estes versículos claramente destacam

<sup>281</sup> Cf. Jan L. KOOLE. *Isaias III*, p. 139.

<sup>282</sup> Cf. Herbert M. WOLF. *Interpreting Isaiah*, p. 230.

<sup>283</sup> Cf. Gillis GERLEMAN,  $\text{בָּשָׂר}$  flesh, p. 285

<sup>284</sup> John N. OSWALT. *The book of Isaiah chapters 40-66*, p. 504.

<sup>285</sup> Joseph BLENKINSOPP. *Isaiah 56-66*, p. 179-180.

<sup>286</sup> Mark GRAY. *Rhetoric and social justice in Isaiah*, p. 88.

<sup>287</sup> Cf. Paul Allen SMITH. *Rhetoric and redaction in Trito Isaiah*, p. 111.

<sup>288</sup> Brevard S. CHILDS. *Isaiah*, p. 478.

<sup>289</sup> John L. MCKENZIE. *Second Isaiah, introduction, translation and notes*, p. 155.

<sup>290</sup> Hans-Winfred JÜNGLING. *O livro de Isaías*, p. 597.

a ética social pregada pelo profeta.<sup>291</sup> Segundo Schramm, o profeta faz questão de comunicar a sua comunidade que os atos básicos da justiça social são necessários a fim de que se realize a salvação prometida pelo SENHOR. Para Gray, os que têm bens materiais são convocados a praticar uma solidariedade radical.<sup>292</sup> Os atos concretos propostos nesta subunidade (v. 6-7) aparecem de novo na missão do servo (61,1-4).<sup>293</sup>

## Conclusão

Ao chegar ao fim do terceiro capítulo, não somente enxergamos o problema a ser enfrentado pela comunidade, como também o modo de resolvê-lo. Promove-se a idéia de um novo jejum em Is 58,6-7 através de oito exigências. As exigências se dividem em dois grupos: quatro no v.6 e outras quatro no v. 7. Os encarregados de realizá-las continuam sendo os membros da comunidade do profeta. As primeiras (v. 6) se referem à quebra das estruturas opressivas vigentes, a fim de promover a liberdade. As seguintes (v. 7) se reportam às vítimas do sistema opressor, especialmente o faminto, o oprimido desterrado e o nu, exigindo da comunidade uma ação concreta de inclusão. De acordo com o texto, a superação efetiva da fome, do desabrigo e da nudez somente é possível com a solidariedade.

O profeta lançou a proposta do SENHOR de modo solene. Nos próximos versículos, ele apresentará promessas atraentes feitas pelo SENHOR àqueles que O procuram e novas exigências do jejum.

---

<sup>291</sup> Ziony ZEVIT. *The religions of ancient Israel*, p. 509.

<sup>292</sup> Mark GRAY. *La búsqueda de justicia con reconciliación*, p. 53-54.

<sup>293</sup> Brooks SCHRAMM. *The opponents of Third Isaiah*, p. 136.

## CAPÍTULO IV

### Promessas generosas acompanham novas exigências

(Is 58,8-12)

A subunidade composta pelos v. 8-12 apresenta as promessas do SENHOR àqueles cujo jejum é acompanhado da prática da justiça e do direito.

No v. 8, o SENHOR promete um reinício, usando-se, para isso, no texto, imagens e expressões amplamente significativas: luz, amanhecer, meio-dia, restabelecimento, justiça e glória. O Deus de Israel garante sua presença imediata e permanente (v. 9a-d). E garante uma recompensa agradável (v. 11). Favorecerá a reconstrução das ruínas, a fim de que a comunidade pós-exílica possa recomeçar a vida (v. 12). Mas a saciedade prometida só se tornará realidade se – mais uma vez relembra a voz profética – afastares o jugo, favorecer o faminto e saciares a vida oprimida (v. 9e-g,10a-b).

Como nos capítulos anteriores, será estudada a beleza literária da subunidade em questão, apresentando-se a tradução do texto hebraico para o português, a segmentação e a descrição dos elementos estilísticos. Por fim, apresentar-se-ão as dimensões teológicas do trecho.

#### 4.1 O texto hebraico e sua tradução

8 אִזּ יִבְקַע כְּשֹׁחַר אֹרֶךְ

וְאֶרְכָּתֶךָ מִתְּרֵה תִצְמָה

וְהִלֵּךְ לְפָנֶיךָ צְדָקָה  
כְּבוֹד יְהוָה יֶאֱסֹף:

9 אִז תִּקְרָא

וַיְהִי יַעֲנֶה

תְּשׁוּעַ

וַיֹּאמֶר הַגִּנִּי

אִם־תִּסִּיר מִתּוֹכִי מוֹטֵה

שְׁלַח אֶצְבַּע

וַדְּבַר־אָוֶן:

10 וְתִפֵּק לָרֶעִב נַפְשֶׁךָ

וְנַפְשׁ נַעֲנֶה תִשְׁבִּיעַ

וְזָרַח בַּחֲשֶׁךְ אוֹרֶךָ

וְאֶפְלַתֶךָ כַּצְּהָרִים:

11 וְנָחַךְ יְהוָה תָּמִיד

וְהַשְׁבִּיעַ בְּצַחְצָחוֹת נַפְשֶׁךָ

וְעֲצַמְתֶּיךָ יַחְלִיץ

וְהָיִיתָ כְּגֵן רֶוַח

וּכְמוֹצָא מַיִם

אֲשֶׁר לֹא־יִכָּזְבוּ מִימּוֹ:

12 וּבָנוּ מִמֶּךָ חֲרִבוֹת עוֹלָם

מוֹסְרֵי דוֹר־וְדוֹר תִּקְוָמָם

וְקָרָא לָךְ

גִּדְרַ פְּרִיץ

מִזְשֵׁב נְתִיבוֹת לְשָׁבֶת:

8a Então tua luz irromperá como o amanhecer,  
 8b teu restabelecimento brotará rapidamente.  
 8c Tua justiça irá a tua frente,  
 8d a glória do SENHOR reunir-te-á.

9a Então chamarás  
 9b e o SENHOR responderá.  
 9c Gritarás  
 9d *e (ele) dirá: “Eis-me aqui!”*  
 9e Se afastares o jugo de teu meio  
 9f - o levantar do dedo  
 9g e a fala da desgraça -,

10a (se) tua vida favorecer o faminto,  
 10b (se) saciares a vida oprimida,  
 10c tua luz brilhará na treva  
 10d e tua escuridão será como o meio-dia.

11a O SENHOR guiar-te-á continuamente,  
 11b saciará tua vida em terras áridas,  
 11c e fortificará teus ossos.  
 11d Serás como um jardim regado  
 11e e como uma saída de águas:  
 11f suas águas não mentirão.

12a Construirão tuas eternas ruínas.  
 12b Os fundamentos das gerações: os levantarás.  
 12c Tu serás chamado reparador de brechas;  
 12d serás um restaurador de veredas,  
 12e a fim de habitar (ali).

#### 4.2 Crítica textual

Existem algumas variantes em relação ao texto hebraico apresentado pela Bíblia Hebraica Stuttgartensia como provavelmente o mais original.

No v. 9e, em vez de ler o substantivo מוֹטָה (jugo), as antigas traduções da Siríaca e dos Targumim lêem o substantivo מִטָּה (perversidade), assim como aparece em Ez 9,9.

No v. 9f, o texto hebraico da primeira gruta de Qumran (1QIs<sup>a</sup>) lê o verbo **וַשְׁלִיחַ** (levantar), que apresenta a forma do Infinitivo Construto, como Infinitivo Absoluto (**וּשְׁלִיחַ**), acrescentando a conjunção e (**וַ**).

No v. 10, a Bíblia Hebraica Stuttgartensia apresenta três correções a serem feitas: duas no segmento 10a e uma no segmento 10d. A primeira está no início do segmento 10a: a Bíblia Hebraica lê o verbo **וַתִּפֵּץ** (favorecer) quando as versões clássicas de Aquila, Símaco, Teodocínio e a Vetus Latina leem *abrireis* (*υπερεκχεης*), no futuro do indicativo. Considerando as variantes, o editor da Bíblia Hebraica Stuttgartensia registra, em nota de rodapé, a possibilidade de se ler, em vez de **וַתִּפֵּץ** (*abrires*), **וַתִּפִּץ** (*abrireis*), no imperfeito, mas não parece necessário.

No v. 10a, alguns Manuscritos Hebraicos Medievais, a tradução siríaca e a Septuaginta lêem, em vez de tua alma (**נַפְשִׁי**), teu pão (**לֶחְמִי**). A Septuaginta lê o pão da tua alma (*τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου*). Esta leitura mais longa parece tornar explícito o que está implícito no texto hebraico mais curto, que é também a versão mais difícil, merecendo este, portanto, a preferência.

No v. 11c, alguns poucos Manuscritos Hebraicos Medievais, em vez de lerem o plural *teus ossos* (**וְעַצְמוֹתַי**), preferem o singular *teu osso* (**וְעַצְמוֹתִי**).

Ainda no v. 11c, há outro caso de variante. Os dois textos de Qumram leem o verbo no plural, e não no singular. Um deles, apresenta o verbo no Hifil (1QIs<sup>a</sup>), no sentido de serão deixados fortes. O outro lê o verbo no Qal, no sentido de serão fortes (1QIs<sup>b</sup>). Com isso, os ossos tornam-se sujeito da frase, e não Deus. Deve ser mantido o texto massorético pela seguinte regra da crítica textual: “a lição não harmonizada nas passagens paralelas provavelmente a mais antiga”.<sup>294</sup>

No v. 12a, o texto massorético lê: e construirão (**וַיִּבְנֶה**) para ti tuas eternas ruínas. A Septuaginta e a Vulgata lêem o verbo na voz passiva: serão construídas. A variante pode ser avaliada como tentativa de facilitação da leitura. Com isso, quer ser vista como secundária.

No v. 12d, o manuscrito do profeta Isaías da segunda gruta de Qumran (1QIs<sup>b</sup>) lê, no lugar do particípio Polel **מְשַׁבֵּב** (*restaurador*), o particípio Hifil: **מְשַׁיֵּב** (*quem deixa restaurar*).

<sup>294</sup> Odette MAINVILLE. A Bíblia a luz da história, p. 47.

### 4.3 Estudos literário-estilísticos

#### 4.3.1 Delimitação da subunidade

A expressão então (⚡) supõe certo distanciamento, seja em relação ao tempo, seja em vista da sequência lógica dos acontecimentos. Assim, após a realização do autêntico jejum, descrito nos versículos anteriores, far-se-á presente - então - uma nova realidade. Neste sentido, a palavra então parece introduzir um pensamento com caráter conclusivo, acompanhado por uma série de promessas. Além disso, a partícula então se encontra repetida no início do v. 9, realçando o caráter conclusivo da reflexão a respeito do jejum autêntico e de suas consequências.

A unidade literária termina no v. 12, pois, no v.13, introduz-se um novo tema. Tratar-se-á do sábado, e não do jejum. Apesar do uso da conjunção se (⚡) nos v. 13-14 e nos v. 9e-10b, o conteúdo muda radicalmente.

Entre os comentadores não há consenso em relação à subdivisão de Is 58. Uns consideram os v. 1-12 uma unidade literária autônoma e os v. 13-14 uma perícopé à parte.

Westermann observa uma clara divisão entre os v. 1-12 e os v.13-14. Avalia os últimos dois versículos (v. 13-14) como inclusão posterior do redator. O Trito Isaías começara com o tema do sábado no capítulo 56,1s e o retoma no capítulo 58,13-14. Neste sentido, a temática do sábado seria uma inclusão em Is 56-58, a primeira grande unidade literária no Trito Isaías, segundo Westermann.<sup>295</sup>

Para Hanson, os v. 13-14 formam uma unidade literária à parte, por causa do tema do sábado, assunto que pertenceria a um período posterior<sup>296</sup>.

Para Hoppe, a unidade literária composta pelos v. 1-12 é formada por um oráculo de julgamento (v. 1-7), nos moldes clássicos da profecia pré-exílica, e por um oráculo de salvação (v. 8-12), tipicamente pós-exílico.<sup>297</sup>

Kosmala também aponta para a divisão entre o jejum (v. 1-2; 3-12) e o sábado (v. 13-14).<sup>298</sup> Ele traz uma interessante observação em relação ao texto hebraico de Isaías conforme

<sup>295</sup> Claus WESTERMANN. *Isaiah 40-66*, p. 340-341.

<sup>296</sup> Paul D. HANSON. *The Dawn of Apocalyptic*, p. 100-101.

<sup>297</sup> Leslie J. HOPPE. *Isaiah 58,1-12, fasting and idolatry*, p. 45.

<sup>298</sup> Hans KOSMALA. *Forms and structure of Isaiah 58*, p. 69, 79-80.

o manuscrito 1QIs<sup>a</sup>. No texto de Qumran, Is 58 encontra-se dividido em duas partes, deixando uma linha em branco entre os v.1-12 e 13-14.<sup>299</sup>

#### 4.3.2 Paralelismos no v. 8

Quatro substantivos chamam a atenção do leitor no v. 8. Observa-se um paralelismo sinonímico, sendo que os substantivos vêm acompanhados de um sufixo pronominal:

v. 8a	אֹרֶךְ	Tua luz
v. 8b	וְאִרְכָּתֶךָ	Teu restabelecimento
v. 8c	לְפָנֶיךָ	Tua frente
v. 8d	צִדְקָךְ	Tua justiça

Encontramos três verbos no imperfeito (paralelismo sinonímico), mas em formas diferentes:

v. 8 a	יִבְרַע	irromperá	(imperfeito do Nifal)
v.8b	תִּצְבֵּחַ	brotará	(imperfeito do Qal)
v.8c	יִאסְפְּךָ	reunir-te-á	(imperfeito do Qal)

#### 4.3.3 Estrutura literária no v. 8

Encontramos uma estrutura de quiasmo e um paralelismo sintético no v. 8c-d:

A	v.8c	וְהָיָה לְפָנֶיךָ	irá tua frente
B	v.8c	צִדְקָךְ	tua justiça
B"	v. 8d	כְּבוֹד יְהוָה	glória do SENHOR
A"	v.8d	יִאסְפְּךָ	reunir-te-á

<sup>299</sup> Hans KOSMALA. Forms and structure of Isaiah 58, p. 69.

#### 4.3.4 Paralelismos no v. 9

Cinco imperfeitos chamam a atenção do leitor no v. 9. Em cada segmento, os verbos formam um paralelismo:

v.8 a	וְיִקְרָא	chamarás
v. 8b	וְיַעֲנֶה	responderá
v. 8c	וְיִשְׁוֹעַ	gritarás
v. 8d	וְיִאמַר	dirá
v.8e	וְתִסֵּר	afastares

Há paralelismo também entre os termos que se referem ao SENHOR DEUS: o Nome do SENHOR e o pronome pessoal da primeira pessoa singular:

v. 9b	יְהוָה	SENHOR
v. 9d	הֲנִי	Eis me aqui

#### 4.3.5 Estrutura literária no v. 9

Dentro do v. 9 encontramos uma estrutura ABABA:

A	v. 9a	chamarás
	B	v. 9b e O SENHOR responderá
A	v. 9c	gritarás
	B	v. 9d e (ele) dirá eis me aqui
A	v. 9e	se afastares
	v.9e	(o jugo de teu meio
	v. 9f	o levantar do dedo
	v. 9g	e o fala da desgraça)

#### 4.3.6 Paralelismos no v. 10

Outro paralelismo concêntrico surge ao se observar a repetição do substantivo vida, junto a personagens importantes como o faminto e os aflitos:

v. 10a	לָמַד	faminto	
v. 10a	נַפְשֶׁךָ	tua vida	
v. 10b	וְנַפְשׁ	vida	
v. 10b	מֵעֵדָה	oprimida	

Há paralelismo no v. 10 através do uso das metáforas de trevas e luz. Os substantivos se entrelaçam e assim ora formam um cenário luminoso, ora um apagão:

v. 10c	בְּחֹשֶׁךְ	treva	
v. 10c	אוֹרְךָ	tua luz	
v. 10d	וְאִפְלֹתֶךָ	tua escuridão	
v. 10d	כְּצַהֲרִים	meio dia	

Mais um paralelismo pode ser observado no uso do sufixo pronominal da segunda pessoa do singular:

v. 10a	נַפְשֶׁךָ	tua vida	
v. 10c	אוֹרְךָ	tua luz	
v. 10d	נַפְשֶׁךָ	tua escuridão	

#### 4.3.7 Estrutura literária no v. 10

Forma-se uma estrutura ABC dentro do v. 10ab: ação a ser realizada (A), faminto e aflito (B) e vida (C). Após a realização do que era devido, reverte-se o processo por meio das sentenas A“ B“ C:

A	וְתִפֹּק	Se favorecer
B	לָמַד	o faminto
C	נַפְשֶׁךָ	tua vida

B <sup>c</sup>	וּנְפֹשׁ נַעֲנָה	e a vida oprimida
A <sup>c</sup>	תִּשְׂבִיעַ	saciares

O mesmo pode ser observado no v. 10cd. Uma estrutura paralelística faz o jogo entre as metáforas de trevas e luz, escuridão e meio-dia.

A	וְזָרַח בְּחֹשֶׁךְ	brilhará na treva	
	B	אוֹרְךָ	tua luz
A <sup>c</sup>	וְאִפְלֹתְךָ	tua escuridão	
	B <sup>c</sup>	כַּצֶּהְרִים	será como meio dia

#### 4.3.8 Paralelismos no v. 11

O v. 11 traz um paralelismo formado pelas metáforas terras áridas, ossos revigorados, jardim regado e manancial borbulhante. O autor faz uso de imagens e expressões do cotidiano e as transforma em metáforas. Todas elas estão relacionadas às promessas para aqueles que cumprem as exigências do novo jejum (cf. o uso do sufixo pronominal da segunda pessoa do singular).

v. 11b	וְהִשְׂבִיעַ בְּצִחְצֻחוֹת נִפְשֶׁךְ	saciará tua vida em terras áridas
v. 11c	וְעִצְמוֹתֶיךָ יִחְלִיץ	fortificará teus ossos
v. 11d	וְהָיִיתָ כְּגֵן רְוָה	serás como um jardim regado
v. 11e	וּכְמַנְעַל מַיִם	e como uma saída de águas

No meio da subunidade, encontramos palavras que carregam a tradição do êxodo. Talvez assim o autor lembre à comunidade a importância da liberdade desde as origens do povo de Israel.

v. 11 a	וְנִחֵךְ	guiar-te-á
v. 11b	בְּצִחְצֻחוֹת	terras áridas

v. 11c	תִּצְרֶנּוּ	fortificará teus ossos
v. 12f	מַיִם	águas

#### 4.3.9 Paralelismos no v. 12

Um grupo des substantivos chama a atenção dentro do versículo, todos no singular:

v. 12a	ruínas	חֲרָבוֹת	feminino singular
v. 12a	eternas	עוֹלָם	masculino singular
v. 12b	fundamentos	מוֹסְדֵי	masculino singular
v. 12b	das gerações	דוֹר־דוֹר	masculino singular absoluto
v. 12d	reparador	מְשַׁבֵּב	masculino singular absoluto
v. 12e	veredas	נְתִיבוֹת	feminino plural

O tema da reconstrução e restauração se torna importante porque o protagonista recebe um novo nome. Dar nome significa iniciar algo importante. O Trito Isaías fará isso nos versículos seguintes (60,14.18; 61,3.6; 62,2.4.12; 65,15):<sup>300</sup>

v. 12d	פָּרֵץ	reparador
v. 12e	מְשַׁבֵּב	restaurador

#### 4.3.10 Estrutura literária no v. 12

O v. 12 ab apresenta uma estrutura de quiasmo bem formada:

A	v. 12 a	וּבְנוּ	construirão
B	v. 12a	חֲרָבוֹת עוֹלָם	ruínas eternas
B"	v. 12b	מוֹסְדֵי דוֹר־דוֹר	fundamentos das gerações
A"	v. 12b	תִּקְוֶנָה	levantarás

<sup>300</sup> Cf. Baruch HALPERN. The new names of Isaiah 62,4, p. 623-643.

#### 4.3.11 Paralelismos entre versículos dentro da subunidade

Os v. 8-12 apresentam muitos elementos interessantes. Encontramos paralelismos entre os versículos e pequenas estruturas.

Partículas adverbiais e demonstrativas estão presentes em 8a, 9a, 9e, 10a, 10b (Então, então, se, se, se):

v. 8a	אז	então
v. 9a	אז	então
v. 9e	אם	se
v. 10a	(?)	(se)
v. 10b	(?)	(se)

Há um movimento crescente de luz: amanhecer, luz brilhará na treva e meio-dia:

v. 8a	אורך	tua luz	כַּשֶׁחַר	como amanhecer
v. 10c	אורך	tua luz	וְזָרַח בַּחֹשֶׁךְ	brilhará na treva
v. 10 d	וְאֶפְלֹתְךָ	tua escuridão	כַּצַּהֲרִים	meio-dia

No meio da subunidade, aparecem outra vez as cinco boas obras do novo jejum, as personagens carentes (o aflito e o faminto) e as obras importantes (abrir a vida ao faminto e saciar a vida dos aflitos).

v. 9e	se afastares o jugo de teu meio
v. 9f	o levantar do dedo
v. 9g	a fala da desgraça
v. 10a	favorecer tua vida o faminto
v. 10b	saciares a vida oprimida

Observe-se que a exigência feita no v.7a (partir teu pão com o faminto) cresce em densidade; trata-se, no v. 10a, de abrir tua vida ao faminto. Ou seja, é com a própria vida que se deve alimentar o próximo.

Encontramos um paralelismo com o nome do SENHOR nos v. 8-9. O Nome aparece duas vezes, e uma vez o pronome:

v. 8d	כְּבוֹד יְהוָה	glória do SENHOR
v. 9b	וַיַּעֲנֵה יְהוָה	o SENHOR respondera
v. 9d	הִנְנִי	eis-me aqui

#### 4.3.12 Estrutura literária de toda a subunidade

O substantivo vida aparece 3 vezes dentro desta subunidade, e o número três tem a conotação simbólica de algo considerado „perfeito“:

A	v. 10a	tua vida favorecer o faminto
B	v. 10b	a vida oprimida
C	v. 11b	saciará tua vida

Observa-se um movimento progressivo. O uso da palavra vida denota a insistência em se ir ao encontro do outro. Somente quando o esforço se dá pela vida alheia o SENHOR se dispõe a nos saciar.

Uma estrutura chama a atenção nos v. 8, 9 e 10: como moldura, há o substantivo luz; no meio, os substantivos jugo, faminto e oprimidos. A estrutura relembra a terceira subunidade (58,6-7) e as exigências do novo jejum:

v. 8a	A	אֹרֶךְ	luz	
		v. 9e	כֹּמֶר	jugo
	B	v 10 a	לֹמֵב	faminto,
		v 10 b	נֶעֱנָה	oprimido
v 10c	A	אֹרֶךְ	luz	

Os v. 10-11 apresentam uma estrutura onde o verbo saciar faz um paralelismo concêntrico. Se a comunidade saciar a vida dos oprimidos, o SENHOR saciará a vida deles:

A	v. 10b	תִּשְׂבִּיעַ	saciares	
	B	v. 10b	וְנִפְשׁ	a vida (oprimida)
	B	v. 11b	נִפְשֶׁךָ	tua vida
A	v.11b	וְהִשְׂבִּיעַ	saciará	

Por fim, a subunidade apresenta uma estrutura ABA, formada de promessas, deveres e promessas. Tudo gira em torno de sair de si e ir ao encontro do outro. Se repartirem o pão, não haverá fome, e o deserto se transformará em paraíso; se derem a casa, a cidade será construída. Então a comunidade recebe um novo nome, reparador de brechas:

A	v. 8-9a-d	Promessas	
	B	v. 9e-g;10ab	Deveres
A	v. 10c-12	Promessas	

#### 4.4 Dimensões teológicas

A subunidade inicia-se com a fala do SENHOR DEUS precedida por uma partícula adverbial de tempo - então (אָז), duas vezes seguidas (v. 8a; 9a). O uso desta partícula corrobora o que foi dito na subunidade anterior (v. 6-7) acerca da necessidade de fornecer pão, roupa e moradia àqueles que não o possuem. Desde os v. 6-7, a voz profética se dirige a um “tu”, e não mais a “eles e vós”, como nos v. 1-5. As promessas do SENHOR dirigem-se,

portanto, aos indivíduos<sup>301</sup> que praticam o jejum adequado.<sup>302</sup> Há uma ligação próxima entre o capítulo 58 e outros capítulos do livro de profeta Isaías. O v. 8d parafraseia Is 52,12<sup>303</sup> e o v. 12a apresenta afinidade com Is 61,4.<sup>304</sup>

A primeira promessa é apresentada com a imagem da luz: tua luz irromperá como o amanhecer. A luz vem da raiz **אור**, cujo significado é: ser luz, causar a luz, iluminar. O substantivo aparece 124 vezes no texto massorético, dentre as quais 24 vezes no livro de Isaías.<sup>305</sup> Semanticamente, o substantivo significa luz (10,17; 58,8), fogo (31,9; 44,16; 47,14; 50,11), a luz das estrelas (13,10; 30,26) e o pronunciamento do julgamento (59,9). Encontram-se junto à luz as trevas, a escuridão da qual Israel deve afastar-se (9,1;). E mais, Israel é chamado pelo SENHOR a se tornar luz das nações. O tema da luz perpassa todo o livro de Isaías como uma metáfora de salvação (9,2; 42,6.16; 51,4; 60,1-3)<sup>306</sup> e se refere à força de Deus, à meta dos homens e ao futuro de Israel (10,17).

Teologicamente, o SENHOR encontra-se envolvido em luz como um manto (Sl 104,2). A luz é um atributo da lei, de sua palavra revelada (Sl 119,105), contém o ensinamento de Deus para um agir correto (Sb 18,14; Sl 19,9). Estar longe dos preceitos de Deus compara-se a viver na escuridão ou nas trevas (5,20; 8,20; 47,5; 60,2). Nas proclamações do juízo imediato, tem-se a promessa de que as trevas se transformarão em luz de salvação (8,23; 9,1; 10,17; 42,16; 58,8.10).<sup>307</sup> Num sentido figurativo, a luz significa brilho, benevolência do rosto,<sup>308</sup> situação futura ideal, saúde.<sup>309</sup> Em suma, aqueles que seguem os modos adequados de se fazer jejum farão diferença na comunidade e serão luz pelo seu testemunho.<sup>310</sup> No texto, como foi dito, o termo luz aparece duas vezes (v.8a; 10c) e emoldura as expressões jugo, faminto e oprimido (v. 9), significando, talvez, que aqueles que sofrem na escuridão da opressão serão envoltos pela luz do SENHOR e pela luz de todos os que praticam a justiça e o direito.

<sup>301</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. *The servant and the servants in Isaiah*, p. 166.

<sup>302</sup> Cf. Hugh Godfrey Maturin WILLIAMSON. *Promises, promises! Some exegetical reflections on Isaiah 58*, p. 157.

<sup>303</sup> Cf. Paul D, HANSON. *The Dawn of Apocalyptic*, p. 108.

<sup>304</sup> Cf. José Severino CROATTO. *Do ano jubilar levítico ao tempo profético de libertação*, p. 95.

<sup>305</sup> Cf. Magne SAEBO. **אור** Light, p. 63.

<sup>306</sup> Cf. Ronald E. CLEMENTS. *Light of the nations: a central theme of the book of Isaiah*, p. 69.

<sup>307</sup> Cf. Ronald E. CLEMENTS. *Arise, shine, for your light has come*, p. 443.

<sup>308</sup> Cf. Marc GIRARD. *Os símbolos na Bíblia*, p. 144.

<sup>309</sup> José Severino CROATTO. *Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. III: 56-66, p. 101.

<sup>310</sup> Cf. Hugh Grant Maturin WILLIAMSON. *Promises, Promises! Some exegetical reflections on Isaiah 58*, p. 158.

Mais uma promessa chama a atenção: teu restabelecimento (אַרְוִיכָה) rapidamente brotará. O substantivo é raro. Aparece uma única vez no livro de Isaías e significa prolongamento, extensão.<sup>311</sup> Geralmente refere-se a um tipo de tratamento por meio do qual cresce uma nova pele no lugar de uma ferida infeccionada, isto é, começa a sarar (Jr 8,22; 30,17; 33,6). A imagem representa um processo, algo que acontece passo a passo, gradualmente.<sup>312</sup> Isaías liga a imagem da luz à recuperação da saúde noutra ocasião (30,26; Ml 3,20). Em nossa perícopes, pode significar o lento processo de restauração da comunidade do profeta. Comparada a um corpo cheio de feridas, adquiridas no exílio, a comunidade é chamada a iniciar um lento processo de cura.<sup>313</sup> Para Croatto, a linguagem figurativa usada pelo profeta – a do restabelecimento teu – pode ser uma alusão à restauração da própria comunidade, ferida e machucada.<sup>314</sup> Em outro texto de Isaías (53,5), as feridas do servo curam ou restabelecem a comunidade. O servo se torna o modelo para os que praticam adequadamente o jejum na comunidade de Isaías.<sup>315</sup>

A seguir, há outra promessa: tua justiça irá a tua frente (v. 8c) e a glória do Senhor reunir-te-á (v. 8c-d). Repete-se pela terceira vez a raiz צַדִּיק. Ocorre 80 vezes no livro de Isaías; 25 vezes na forma do substantivo צִדְקָה. Em geral, o substantivo refere-se a relações sociais harmoniosas ou bem-estar. Para o Trio Isaías, este é um conceito concreto, com significado independente.<sup>316</sup> Nesta perícopes, tua justiça significa a nova maneira de se praticar o jejum (v. 6-7), vinculado ao compromisso social.<sup>317</sup> Para o profeta, um relacionamento saudável com o SENHOR significa assumir o cuidado para com os membros mais carentes da comunidade.<sup>318</sup>

No segmento 8d, o termo glória deriva da raiz כָּבֵד, que significa: pesado, pesaroso, duro, rico e glorioso. O substantivo possui o sentido de glória, honra e abundância. Esta raiz aparece 200 vezes na Bíblia Hebraica; 38 vezes no livro de Isaías.<sup>319</sup> Semanticamente, aparece como peso (23,24), riqueza, respeito (10,3; 61,6; 66,12), a beleza das árvores, florestas e

<sup>311</sup> Cf. BDB, p. 74.

<sup>312</sup> Cf. Claus WESTERMANN. *Isaiah 40-66*, p. 338.

<sup>313</sup> Cf. Jan L. KOOLE. *Isaías III*, p. 141.

<sup>314</sup> José Severino CROATTO. *Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. III: 56-66, p. 101.

<sup>315</sup> Cf. Paul D. HANSON. *The Dawn of Apocalyptic*, p. 66-68.

<sup>316</sup> Cf. Claus WESTERMANN. *Isaiah 40-66*, p. 338-339; Jan L. KOOLE. *Isaiah III*, p. 142;

<sup>317</sup> Cf. José Severino CROATTO. *Composição e querigma do livro de Isaías*, p. 67; John N. OSWALT. *Righteousness in Isaiah*, p. 187-188,

<sup>318</sup> Cf. Klaus KOCH. *The prophets*, p. 155.

<sup>319</sup> Cf. Claus WESTERMANN. *כָּבֵד to be heavy*, p. 591.

montanhas (10,18; 35,2; 60,13) e a prosperidade de uma nação, povo ou cultura (5,13; 17,3; 22,23; 62,2; 66,11). Teologicamente, significa uma demonstração da honra e majestade de Deus (6,3; Jr 13,16), vinda da salvação (56,1; 59,11; 60,1; 62,11). Encontra-se esta expressão nas tradições do êxodo, especialmente na caminhada no deserto (Ex 16,7.10) e no monte Sinai, onde a glória do SENHOR apareceu ao povo (Ex 24,16). A glória encontra-se em paralelo com a justiça (58,8; 62,2; Sl 97,6), com a luz (58,8; 60,1) e com o nome do SENHOR (62,2; 59,19; 35,2).<sup>320</sup>

Harman vê a luz e o restabelecimento como um futuro próspero para a comunidade de Israel, com a presença do SENHOR a seu lado, em analogia com o Êxodo, e a justiça divina como o poder de salvação. Como o SENHOR guiou e protegeu seu povo na saída do Egito, assim o fará no retorno do exílio.<sup>321</sup>

No v. 9 a-d, ao contrário da reclamação nos v. 3a-d, tem-se a promessa de resposta/socorro do SENHOR, desde que o jugo da opressão seja afastado para longe do povo. As formas verbais chamarás e gritarás formam um paralelismo. O nome do SENHOR aparece nesta subunidade três vezes, como alguém que responde (v. 9b.d), está presente (v. 8d) e guia (v. 11a). A frase **וְיֵאמֶר ה'ִנְנִי** (estou aqui), no meio do período, configura um quiasmo. O SENHOR sempre se manifestou nos momentos decisivos da história do povo de Israel como libertador, protetor e guia.<sup>322</sup> A tenda do encontro era o lugar da morada de Deus no meio do seu povo (Ex 25,8). Para o Trito Isaías, o SENHOR se apresenta (66,1) somente depois de restabelecer os relacionamentos dentro da comunidade. Depois disso, sim, a oração é ouvida/atendida (65,24; Sl 3,5; 4,2).<sup>323</sup> Nesta subunidade demonstra-se com clareza como a presença de Deus está vinculada à prática do jejum solidário, o que não acontecia anteriormente (v. 3a-d).

Para Westermann, a fala do Senhor estou aqui é de suma importância para entender o que significa a salvação. Quando uma pessoa ou Israel chama o SENHOR, Ele escuta e se faz reconhecer com a resposta estou aqui. E a sua presença é sinal de salvação. A salvação não significa um estado de êxtase, mas um diálogo, um relacionamento entre Deus e os seres humanos. Nos versículos analisados, Israel como um todo, um grupo ou um indivíduo chama

<sup>320</sup> Cf. Claus WESTERMANN. כָּבֵד to be heavy, p. 598-599.

<sup>321</sup> Cf. Allan HARMAN. Isaiah, p. 387.

<sup>322</sup> Cf. Vicente ARTUSO. Lugares bíblicos da presença de Deus, p. 22.

<sup>323</sup> Cf. Jan L. KOOLE. Isaiah III, p. 144.

Deus na oração, e Deus o escuta, o que é mesmo que dizer que o salva.<sup>324</sup> Na perícopé, aqueles que chamam e gritam, e são ouvidos/salvos, são os que praticam o novo jejum. A raiz verbal שרע significa gritar, pedir socorro. Usa-se este verbo em situações extremas, nas quais se exige da pessoa envolvida uma superação de si,<sup>325</sup> com grandes sacrifícios,<sup>326</sup> por exemplo: Jó (Jó 24,12; 29,13; 30,28), o salmista (Sl 18,7; 72,12; 88,14), o profeta (38,14; Hb 1,2; Jn 2,3). Para Gray, este verbo no capítulo 58 de Isaías, apresenta uma força que esconde na debilidade, na humildade e no esvaziamento de si.<sup>327</sup>

A condição para se ver a luz do SENHOR e se obter a cura é uma vida na justiça e no direito.<sup>328</sup> A partilha do pão, das vestes e da casa garante não só a presença de Deus (v.7) como a antecipação da sua vinda (65,24).<sup>329</sup> A presença de Deus se manifesta por meio das ações dos homens e mulheres que praticam atos de solidariedade com os necessitados.<sup>330</sup> Para Hanson, a reconstrução da comunidade inicia-se com a construção da verdadeira personalidade. A experiência da luz e a cura divina não somente representam aspectos desta restauração pessoal, como também impulsionam a restauração da comunidade como um todo. Quando eles se reconciliam com Deus, o coração, que era insensível, escuta os gritos dos necessitados.<sup>331</sup> Para Watts, na resposta do SENHOR eis-me aqui encontra-se o núcleo da perícopé (Is 58,1-12). Neste sentido, a prática da justiça, mais do que um comportamento ético, constitui o caminho da salvação segundo a tradição de Israel.<sup>332</sup>

Nos v. 9e e 10a, encontra-se a partícula condicional **אם** (se). Na primeira vez, se (v. 9e) relembra o jugo; na segunda, a precariedade das condições básicas da vida – falta pão, pano e p ousou. O cumprimento dessas exigências resultará no cumprimento das promessas de Deus. Para Brueggmann, o uso do advérbio então (v. 8a; 9a) e da partícula condicional se (v.9e; 10a.b) são importantes.<sup>333</sup> Mostram a insistência do SENHOR em que se pratique o jejum e a justiça.<sup>334</sup>

<sup>324</sup> Claus WESTERMANN. *Isaiah 40-66*, p. 338-339.

<sup>325</sup> Cf. Walter BRUEGGMANN. *Isaiah 40-66*, p. 199.

<sup>326</sup> Cf. John OSWALT. *The book of Isaiah 40-66*, p. 505-506.

<sup>327</sup> Mark GRAY. *La búsqueda de justicia con reconciliación*, p. 57.

<sup>328</sup> Cf. Walter BRUEGGMANN. *Isaiah 40-66*, p. 190.

<sup>329</sup> Cf. Walter BRUEGGMANN. *Isaiah 40-66*, p. 190-191.

<sup>330</sup> Cf. Shigiyuki NAKANOSE; Enilda de Paula PEDRO; Cecília TOSELI. *Como ler o Terceiro Isaías (56-66)*, p. 38.

<sup>331</sup> Paul D. HANSON. *Isaiah 40-66*, p. 206.

<sup>332</sup> John D. W. WATTS. *Isaiah 34-66*, p. 272-275.

<sup>333</sup> Cf. Brooks SCHRAMM. *The opponents of Isaiah*, p. 136.

<sup>334</sup> Cf. Walter BRUEGGMANN. *Using God's resources wisely*, p. 73.

O uso do termo מוֹטָה (jugo) no v. 9e recorda a precariedade da condição econômica de muitos membros da comunidade e o apelo para se acabar com todo tipo de opressão (v. 6).<sup>335</sup>

No v. 9f-g explicita-se, mais uma vez, em que consiste o afastar o jugo de teu meio (v. 9e): שְׁלַח אֶצְבָּע (não) levantar do dedo (v. 9f) e וְדַבֵּר-אֶן (deixar de lado) a fala da desgraça (v. 9g). O levantar de dedo remete a atitudes de zombaria (Pr 6,13), difamação, iniquidade (59,3) e idolatria (2,8; 17,8).<sup>336</sup> Quanto à fala da desgraça, tem-se em mente gestos de denúncia que causam dano ao próximo (10,1; 29,20; 59,4; 66,3).<sup>337</sup> Na convivência social, recriminações, acusações falsas e fofocas impedem a proximidade entre as pessoas<sup>338</sup> e podem causar prejuízos devastadores, como na comunidade do Trito Isaías (v. 3e-4a-b).<sup>339</sup> A difamação poder-se-ia ligar também a zombar do pobre, caçoar de sua condição de indigência, usá-lo como objeto de piadas. A ordem é para que os pobres sejam vistos e respeitados em sua dignidade, aceitos na comunidade.<sup>340</sup> Há também o sentido de propostas maliciosas no campo político-social e junto ao judiciário.<sup>341</sup> Muitos agiotas, com a conivência de juízes, oprimiam seus devedores, tornando-os totalmente dependentes.<sup>342</sup> No contexto da administração persa, os governantes tinham olheiros em toda parte. Pode haver referência no texto à espionagem ou à indicação dos nomes das pessoas devedoras ao oficial ou a uma liderança política.<sup>343</sup>

Nos segmentos v. 9e-g, o levantar de dedo aparece „quiasticamente“, no centro, o que demonstra sua importância. Pode ser uma referência aos punhos da maldade (v.4b). O verbo שְׁלַח (estender) é usado também no caso de alguém atacar a propriedade ou a vida dos outros, primeiramente estendendo a mão (Ex 22,7). O profeta Isaías há muito denuncia aqueles que tomam a casa e os bens dos pobres (5,8).

No v. 10a-b continua a seção das condicionais e retomam-se as exigências do v. 7, ou seja, tua vida é favorecer o faminto e saciar a vida oprimida. Aqui o faminto tem de ser saciado com a vida e não com o pão. O termo vida (וַיִּפְּשֵׁ) aparece duas vezes nesta

<sup>335</sup> Cf. Rainer KESSLER. História social do antigo Israel, p. 177-179.

<sup>336</sup> Cf. John E. Harley. אֶצְבָּע, p. 1260.

<sup>337</sup> Cf. José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol III: 56-66, p. 104.

<sup>338</sup> Cf. Walter BRUEGGMANN. Isaiah 40-66, p. 191.

<sup>339</sup> Cf. Joseph BLENKINSOPP. Isaiah 56-66, p. 181.

<sup>340</sup> Cf. John N. OSWALT. The book of Isaiah: Chapters 40-66, p. 505.

<sup>341</sup> Cf. John GOLDINGAY. Isaiah, p. 327.

<sup>342</sup> Cf. Matthias GRENZER. A proximidade de Deus na eliminação da opressão e na caridade ao pobre, p. 27.

<sup>343</sup> Cf. John D. W. WATTS. Isaiah 34-66, p. 275.

subunidade, além de ocorrer junto ao termo jejum na expressão curvar a vida (3c;5b). Na Bíblia Hebraica, ocorre 754 vezes; 34 vezes no livro de Isaías. O substantivo significa força de vida do indivíduo (Gn 1,30; 2,7; Ex 23,12), alma, ser vivente (10,18; 52,29) garganta (Sl 103,22) desejo (Pr 16,26; Gn 34,2-3) e apetite (Sl 27,12; 42,2).<sup>344</sup> No pensamento hebraico, o sopro é a sede da vitalidade humana (Gn 35,18) e pode significar um ser vivente (Gn 2,7). O sentido do substantivo também está associado à respiração (Is 29,8) e ao pescoço (Sl 69,1). Para os povos semitas, os atos de se alimentar, beber e respirar passam pela garganta, portanto, esta é uma região vital.<sup>345</sup> Assim a vida designa um conjunto de atividades e experiências de um indivíduo (ou um grupo) e sua capacidade de salvaguardá-la nas realidades que se encontra.<sup>346</sup> Teologicamente, o SENHOR salva, abençoa e castiga a vida humana, entretanto, os atos de salvar a pessoa superam os outros (43,4; Jr 45,5; Sl 116,8). Como foi visto, a vida aparece no centro da subunidade, no v. 10a-b. Antecipando-nos em ações em favor do outro (v. 10a.b), o SENHOR retribui na mesma medida, saciando a nossa vida (11b).

Para Westermann, o SENHOR protege e salva a vida; as pessoas em suas orações pedem por suas vidas. Portanto, há uma reciprocidade entre ambos que fortalece o relacionamento.<sup>347</sup> Entende-se que os praticantes do novo jejum não somente devem abrir a sua casa aos desterrados, como também têm de abrir o seu ser aos necessitados. Não se esconda da tua carne (v. 7d) significa deixar que os necessitados os encontrem (10a-b).<sup>348</sup> Segundo Sicre, alimentar o faminto deve vir acompanhado de uma atitude profunda, não somente de dar, mas de „se“ dar.<sup>349</sup> Para Barnes, as colocações apontam para uma acolhida afetuosa e carinhosa dos necessitados.<sup>350</sup> Para Oswalt, sintetiza-se o jejum quando os membros da comunidade se envolvem em atividades que saciam a vida oprimida (10a), em vez de curvar a vida (v. 3c; 5b). Portanto, é de suma importância abolir os atos opressores (v. 6) e todo tipo de jugo (v. 7). Ou seja, sacrificar a si mesmo em prol daqueles que estão sendo oprimidos.<sup>351</sup> Para o Smith, esta condição de saciar a vida oprimida supera o jejum praticado

<sup>344</sup> Cf. Milton C. FISHER.  $\psi\text{נָפֶשׁ}$ , tomar fôlego, reanimar-se, p. 981.

<sup>345</sup> Cf. Victor Avigdor HUROWITZ. A forgotten meaning of nepesh in Isaiah LVIII, p. 43-44; Silvia SCHROER; Thomas STABULI. Simbolismo do corpo na Bíblia, p. 78-79.

<sup>346</sup> Cf. Otto A. PIPER. Life, p. 125.

<sup>347</sup> Claus WESTERMANN.  $\psi\text{נָפֶשׁ}$  Soul, p. 758-759.

<sup>348</sup> Cf. Jan L. KOOLE. Isaiah III, p. 147; Hugh Godfrey Maturin WILLIAMSON. Promises, promises! Some exegetical reflections on Isaiah 58, p. 157.

<sup>349</sup> José Luis SICRE. A justiça social nos profetas, p. 568.

<sup>350</sup> Albert BARNES. Notes critical, explanatory, and practical on the book of The prophet Isaiah, p. 344.

<sup>351</sup> John OSWALT. The book of Isaiah: chapters 40-66, p. 566.

como ato penitencial. O conceito de curvar a vida agora assume um novo significado: o de favorecer o faminto e saciar a vida do oprimido.<sup>352</sup>

Os v. 10 c-d até o v. 12 nos apresentam mais promessas através de imagens como luz, alimento no caminho e água abundante.<sup>353</sup> Como vimos, há um paralelismo invertido entre a luz e o meio-dia, emoldurando trevas e escuridão. O termo trevas (חֹשֶׁךְ) aparece 80 vezes na bíblia; 14 vezes no livro de Isaías. O significado é literalmente o oposto da luz (אֹרֶךְ). Semanticamente, o substantivo aparece como algo que cobre o mundo antes da criação (Gn 1,2), uma das pragas no Egito (Ex 10,21), cegueira (29,18) e juízo (47,5; 59,9). Usa-se também para indicar a pele queimada dos exilados (Lm 5,17) e para indicar a falha moral do ser humano (Pr 4,9). Quanto ao termo escuridão (אֲפֵלֶה), o substantivo tem o sentido de calamidade; aparece 3 vezes no livro de Isaías (8,22; 58,10; 59,9). De modo figurado, indica calamidade e aflição. Segundo Croatto, as imagens falam de uma experiência salvífica e de uma orientação (Dt 28,28-29; 57,18).<sup>354</sup> Conforme foi dito, o meio-dia aparece no fim, fechando a moldura. A imagem de זָהָר (meio-dia), momento mais quente do dia, significa intensa pureza da justiça (Sl 36,7); uma conquista levada nesta hora indica a força do conquistador (Sf 2,4); e, no juízo, o sol há de se pôr ao meio dia (Am 8,9).<sup>355</sup>

No v. 10 c-d, as imagens da luz e do meio-dia evidenciam a presença mais próxima do SENHOR junto aos praticantes do novo jejum, aqueles que se solidarizam e saciam a fome do faminto. E a partilha não é somente do alimento, mas de outros valores como trabalho, produção, posse da terra, frutos do trabalho e liberdade (1,19; 7,22; 36,16).<sup>356</sup>

No v. 11b, promete-se alimento abundante no caminho: saciará tua alma nas terras áridas. O verbo שָׂבַע saciar aparece pela segunda vez (v.10 b; 11b), conjugado na forma do Hifil. A raiz ocorre 130 vezes no texto massorético, dentre as quais 10 vezes no livro de Isaías.<sup>357</sup> Semanticamente, usa-se o verbo no sentido de satisfação da fome, ou seja, comer e beber (Ex 16,8) ou ter em abundância (Jr 31,14; 1,11). A promessa traz à tona um episódio importante da trajetória do Êxodo, quando faltou o alimento e o SENHOR providenciou o maná e as codornizes (Ex 16,8). Teologicamente, usa-se o verbo para expressar a salvação que vem

<sup>352</sup> Paul Allen SMITH. Rhetoric and redaction in Trito Isaiah, p. 112.

<sup>353</sup> Cf. Yehoshua GITAI. Why metaphors, a study of the textures in Isaiah, p. 64-65.

<sup>354</sup> José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol III: 56-66, p. 105.

<sup>355</sup> Cf. John E. HARTLEY. זָהָר Meio dia, p. 1266.

<sup>356</sup> José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol III:56-66, p. 105-106.

<sup>357</sup> Cf. Gillis GERLEMAN. שָׂבַע to be stated, p. 1266.

do SENHOR (Dt 6,11).<sup>358</sup> O SENHOR retribui ao praticante com generosidade. Ou seja, favorecendo-se os necessitados (v. 7), a pessoa é favorecida pelo SENHOR. Quanto ao substantivo terras áridas, aparece uma única vez na Bíblia Hebraica. Para Koole, as exigências e as promessas do SENHOR são interligadas: quem demonstra compaixão para com os necessitados, acaba coroado pela divina compaixão.<sup>359</sup>

No segmento do v. 11c, ligada à idéia de alimento em abundância, aparece mais uma promessa: e fortificará teus ossos. O substantivo **עצמות** significa osso, essência, corpo.<sup>360</sup> Semanticamente, osso lembra a criação humana: osso dos meus ossos (Gn 2,23). Quebrar os ossos significa acabar com a estabilidade (38,13; Lm 3,4), e exploração (Mq 3,2-3). A imagem dos ossos secos traduz a ausência completa de vida (Ez 37,2; Pr 3,8), o mesmo faz a imagem dos ossos salientados (Lm 3,4). O profeta usa o substantivo como eixo da existência (66,14), paralelamente ao coração. Seguindo a lógica das promessas, o praticante do novo jejum, depois de ser saciado abundantemente (v. 11 a-b), recebe estabilidade e vida plena, rejuvenescendo-se.<sup>361</sup> O autor quer dizer que, no processo de mudança, é necessário acabar com as estruturas opressoras e cuidar dos que foram afetados por elas. Mas os que se dedicam a essas mudanças podem pagar até com a própria vida. No Sl 34,21, o justo é perseguido e seu sofrimento é levado ao extremo, mas seus ossos não são quebrados.

No v. 11d-f, tem-se a promessa de águas abundantes. O substantivo águas (**מַיִם**), sempre no plural, ocorre 580 vezes na Bíblia Hebraica; 58 vezes no livro de Isaías.<sup>362</sup> Nas terras arenosas da Palestina a água tinha uma grande importância, seja ela, de rio (Sl 42,2), duma fonte, duma chuva (Dt 11,11) ou do orvalho.<sup>363</sup> A água que surge da terra é a fonte (**מַיִם צֹמֵחַ**) e simboliza vida e fertilidade (41,18; Sl 107,35). Segundo o Dêutero Isaías, o SENHOR tem um jeito milagroso de guiar o seu povo no deserto (35,6-7; 41,17-20). A água no deserto lembra as tradições do Êxodo (Ex 17,1-7). E providenciar água é uma das obrigações de um pastor para com as suas ovelhas, conforme o salmista (Sl 23). Teologicamente, o SENHOR é a fonte de água (Jr 2,13); todos dele bebem (55,1-2); e a ele o salmista deseja como a corça sedenta (Sl 42,2). O surgimento de água em terras desérticas e áridas simboliza vida,

<sup>358</sup> Cf. Gillis GERLEMAN. **עַל** to be stated, p. 1267.

<sup>359</sup> Jan L. KOOLE. Isaías III, p. 148-149.

<sup>360</sup> Cf. BDB, p. 782.

<sup>361</sup> Cf. Allan HARMAN. Isaiah, p. 387.

<sup>362</sup> Cf. Calus WESTERMANN. **מַיִם** waters, p. 1411.

<sup>363</sup> Cf. Bruce William ANDERSON. Waters, p. 807.

felicidade e prosperidade.<sup>364</sup> A água que jorra da terra simboliza origem da vida e purificação moral<sup>365</sup> e o direito e justiça.<sup>366</sup>

Além da comparação com as águas abundantes, no v. 11d, encontra-se a comparação com um jardim regado. O substantivo jardim (גַּרְדֵּן) aparece 42 vezes no texto massorético e ocorre somente 2 vezes no livro de Isaías (51,3; 58,11). O substantivo semelhante גַּרְדֵּן (jardim) ocorre 5 vezes (1,29.30; 61,11; 65,3; 66,17). Ser colocado no jardim (Gn 2,15) significa pertencer à ordem criada por DEUS, e deve-se conservá-la e desenvolvê-la<sup>367</sup>. O jardim prefigura a união com DEUS (Gn 3,8) e, às vezes, reporta-se às estepes de Sião (51,3). O jardim simboliza fertilidade: o que nele é semeado germina, e o SENHOR fará germinar a justiça nas nações (61,11; Jr 31,12).

Para Oswalt, o jardim regado significa uma pessoa com abundância de dons para partilhar com os outros; alguém com energia para encorajar os companheiros; não serão como espinhos nem como sanguessugas, pois terão bens suficientes não somente para si como também para partilhar com os outros.<sup>368</sup> O substantivo lembra a promessa de que o deserto se tornaria um jardim (43,20; 44,3). Mas o Trito Isaías introduz algo novo; para ele, o praticante do novo jejum se torna um jardim.<sup>369</sup> Portanto, ele não se refere a bens externos, mas aos bens da própria pessoa. Ela será unida ao SENHOR e desenvolverá o seu ambiente com ordem, beleza e justiça.

Ao fim da subunidade, o autor fala de ruínas (הָרָקָה). Encontravam-se a cidade e o templo totalmente devastados (44,26; 58,12; 60,10; 61,4; 64,10; Jr 44,2) à época do Trito Isaías. Como vimos, há um quiasmo na colocação dos verbos construirão (no passivo) e levantarás (no imperfeito); os dois verbos, um no início e o outro no fim dos primeiros dois segmentos (v. 12a-b), dão ênfase ao projeto de reedificação. Na posição do meio, encontra-se a solidariedade.<sup>370</sup> Quer dizer, a comunidade, ou os que praticam o novo jejum, terão energia, fortaleza e recursos suficientes para empreender a reconstrução. Tais recursos surgirão da

<sup>364</sup> Cf. Marc GIRARD. Os símbolos na Bíblia, p. 215-216.

<sup>365</sup> Cf. Marc GIRARD. Os símbolos na Bíblia, p. 215.

<sup>366</sup> Cf. Bruce William ANDERSON. Waters, p. 807.

<sup>367</sup> Cf. Manfred LURKER. Dicionário de figuras e símbolos bíblicos, p. 122; Eduardo ZURRO. Água e vida no livro de Ezequiel, p. 107.

<sup>368</sup> Cf. John OSWALT. The book of Isaiah, chapters 40-66, p. 507.

<sup>369</sup> Cf. Brevard S. CHILDS. Isaiah, p. 480.

<sup>370</sup> Cf. José Severino CROATTO. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. III: 56-66, p. 107-108.

convivência fraterna na comunidade pós-exílica.<sup>371</sup> Vale a pena recordar as promessas generosas e encorajadoras do SENHOR – jardim regado, ossos fortificados e uma saída das águas (v. 11) – a fim de se empreender a reconstrução das ruínas.<sup>372</sup> Oswalt relembra que, embora Ciro tenha recebido do SENHOR a missão de reconstruir a cidade (45,13), no Trito Isaías este trabalho cabe aos moradores da cidade. Para Menezes, a reconstrução não significa o templo (66,1), mas uma comunidade cheia de fraternidade, união e de justiça (56,6-7; 65,17).<sup>373</sup> O pecado fora a causa da destruição da cidade (v. 1d); a justiça é o meio de reconstruí-la. Deus faz a obra junto com o povo; Ele necessita da presença do povo, assim como o povo nada consegue sem a presença divina.<sup>374</sup> Para Hanson, o alicerce que garante a reconstrução da comunidade é a justiça social e a compaixão. A comunidade que pratica o novo jejum tem sólidas bases para reconstruir sua vida, apesar da difícil realidade dos anos 538 a 520 a.C.<sup>375</sup>

## Conclusão

Nos versículos da última subunidade de nossa perícopes, prevalecem as promessas àqueles que praticam o novo jejum. O objetivo é encorajar os membros da comunidade pós-exílica a reconstruir a vida. Para isso, não faltam temas relativos à salvação, cura, saúde e felicidade e a garantia da presença permanente do SENHOR. Imagens como luz, cura, justiça e glória reforçam a mensagem. No centro da subunidade (9e-g-10a-b), o autor retoma, em poucas palavras, as implicações sociais do jejum e novamente nomeia os desvalidos: aqueles sobre os quais pesa o jugo, o faminto e a vida oprimida. Nos v. 10c-d-12, novas promessas: luz, saciedade no caminho e água abundante, entre outras. Muitas dessas imagens relembram o Êxodo: como outrora Deus guiou o povo no deserto, libertando-o da escravidão do Egito, assim ele o conduzirá do exílio à terra de Israel.

<sup>371</sup> Cf. Walter BRUEGGMANN. *Isaiah 40-66*, p. 192.

<sup>372</sup> Cf. Peter R. BEDFORD. *Diaspora: Homeland relations in Ezra-Nehemiah*, p. 153.

<sup>373</sup> Rui de MENEZES. *The Old Testament for our times*, p. 196-197.

<sup>374</sup> Cf. John OSWALT. *The book of Isaiah, chapters 40-66*, p. 507.

<sup>375</sup> Paul D. HANSON. *Isaiah 40-66*, p. 206.

O esquema “promessas, exigências e promessas” estrutura a subunidade e a faz atingir o seu objetivo. Sabe-se que os desafios a serem enfrentados pela comunidade pós-exílica são grandes – fome, doença, desânimo, corrupção, injustiça, exploração –, mas o profeta lembra que o caminho para a superação é um lento processo (v. 8b) e deve ser construído coletiva e solidariamente. A opção pela justiça e pelo direito dá a certeza da presença salvadora de Deus junto a seu povo: *Gritarás e (ele) dirá: “Eis-me aqui”*.

## Palavras finais

O texto de Is 58,1-12 fala sobre a prática do jejum na comunidade pós-exílica, provavelmente no período próximo à reconstrução do templo de Jerusalém. De acordo com a voz profética, há um contraste entre a certeza daqueles que fazem o jejum como culto agradável a Deus e a rejeição divina.

A denúncia profética não se reduz à correção de normas, preceitos, ritos ou ocasiões em que se faz o jejum. Mas amplia a reflexão sobre o tema ao questionar o sentido da busca de Deus e das implicações do jejum na cultura material e simbólica do fiel e da sociedade como um todo.

Tradicionalmente, a prática do jejum nas religiões expressa uma busca de Deus, um caminho espiritual de aproximação dos favores divinos, seja como meio de purificação, penitencia ou arrependimento. De certa forma, dele resulta uma “clareza” diante das dificuldades a serem enfrentadas.

Em Israel, a comunidade judaica exilada na Babilônia, sem o templo do SENHOR e impotente em terra estrangeira, intensifica o jejum, assim como a oração e a esmola, como prática de piedade, a fim de garantir a identidade social, cultural e religiosa do grupo. Com o retorno do exílio, crescem os desafios diante da realidade de Judá, sobretudo a desigualdade econômica e social. “Curvar a vida, inclinar a cabeça, deitar-se sobre pano de saco e cinza” são insuficientes como práticas de justiça e se tornam um agravante, na medida em que, no dia do jejum, agride-se o irmão com “punhos de perversidade”.

O Trito Isaías deixa claro que o jejum que Deus quer é a prática da justiça e do direito. Portanto, a reconstrução da vida em Judá realizar-se-á somente a partir do fim de todo tipo de jugo que oprime a sociedade, especialmente as pessoas enfraquecidas – os famintos, os nus, os desterrados, os explorados e os humilhados por causa de sua condição. Há de se quebrar as estruturas sociais que subjugam o povo e romper as amarras que o escravizam.

Do ponto de vista teológico, de acordo com a tradição profética em Israel, evidencia-se a estreita relação entre prática religiosa e transformação social. O Deus que revelou o seu nome no processo de libertação do povo da escravidão do Egito, requer, da parte deste povo, a construção de uma sociedade livre, isto é, constituída na igualdade de direitos. Este é o núcleo

da Aliança. Este é o culto que agrada o SENHOR. Portanto, a justiça social não é apenas uma questão ética, mas a ação salvífico-libertadora do Deus de Israel.

O processo de integração dos vários grupos da comunidade pós-exílica e de reconstrução da vida depende de uma prática social solidária, baseada na justiça e no direito. Para o profeta, o jejum que Deus quer é aquele que assegura a liberdade, a partilha do pão com o faminto, da roupa com o nu e da casa com os desabrigados. O culto agradável se dá na satisfação das condições materiais da vida de todos. Esta é a garantia da presença do SENHOR, de ser ouvido/atendido por Ele.

Há um elemento a mais na profecia do Trito Isaías. É o apelo para ir ao encontro, abrir-se aos oprimidos: não só dar o alimento, mas dar-se como alimento aos famintos. Implica decisão pessoal, envolvimento e compromisso na restauração da comunidade. E a razão para isso não é política, econômica ou ética. É teológica: Deus quer assim. Neste sentido, falar de “vida material” não significa contrapor-se a uma “vida espiritual”; pelo contrário, ser espiritual, isto é, ser guiado pelo Espírito divino significa construir uma sociedade onde prevaleça a igualdade plena de direitos.

Há nobres exemplos de pessoas que praticaram e praticam o jejum em prol da vida. Mahatma Gandhi, o grande líder indiano, fez do jejum um meio poderoso na sua luta pela independência do país. Junto à oração, usou-o dezessete vezes como recurso de não violência contra a dominação estrangeira. Usou-o na preparação e conscientização das massas contra o poder Inglês no país. Usou-o também para unir as lideranças religiosas e regionais. Recorreu ao jejum para denunciar e abrir as ataduras do colonialismo, quebrar o jugo que pesava sobre os ombros de um povo por mais de 400 anos, a fim de devolver-lhe a liberdade, sem o uso da violência das armas.

O bispo Dom Cáppio, através do jejum, denunciou os interesses de uma elite dominante e o descaso quanto à vida dos pobres nas obras de transposição do rio São Francisco.

Muitos judeus, cristãos, muçulmanos e adeptos de outras religiões fazem jejum ainda hoje. O jejum faz parte da vida de milhões de hindus na Índia e de bilhões de muçulmanos no mundo inteiro. O mesmo pode-se dizer dos cristãos. No entanto, a fome é uma realidade assustadora em nosso planeta. E sistemas sociais e religiosos opressores continuam reforçando os mecanismos de exclusão.

A mensagem do Trito Isaías é atual. Independentemente da confissão religiosa, de que maneira o jejum praticado por bilhões de pessoas no mundo inteiro pode chamar a atenção e mobilizar a ação de governos e cidadãos na superação dos problemas que assolam a humanidade e a natureza? Parece-nos que o caminho indicado pelo profeta é claro. E as promessas divinas também: desde que se volte o olhar para as necessidades dos mais frágeis e se busque a restauração plena das vidas ameaçadas, a luz brilhará, os jardins florescerão e todos serão saciados.

## BIBLIOGRAFIA

## 1. Textos Bíblicos

Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

Bíblia de Tradução Ecumenica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. São Paulo, 2001.

New Oxford Annotated Bible. New Revised Standard Version. Oxford: Oxford University Press, 1991.

## 2. Concordâncias, Dicionários e Gramáticas

ALONSO SCHÖKEL, Luis. Dicionário bíblico hebraico-português. São Paulo: Paulus, 1997.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R.; BRIGGS, Charls A. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon: with and appendix containing the biblical aramaic. (BDB) Peabody: Hendickson publishers, 2007.

BUTTRICK, George Arthur; KEPLER, Thomas Samuel (ed.) Interpreters dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia. Nashville: Abingdon Press, (Vols. I-IV and supplementary vol.) 1984.

FRANCISCO, Edson de Faria. Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético: guia introdutório para Bíblia Hebraica Stuttgartensia. São Paulo: Vida Nova, 2003.

FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK Astrid B. Eerdmans dictionary of the Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

HARRIS R. Laird; ARCHER Jr. Gleason L. J. (Org.). Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento. (DITAT) São Paulo: Vida Nova, 1998.

HOLLADAY, William Lee. A Concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament. Leiden: Eerdmans, Brill, 1988.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. Theological lexicon of the Old Testament. (TLOT) Peabody: Hendrickson, (Vols. 1-3) 2004.

KIRST, Nelson; KILPP, Nelson et al. Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

LAMBDIN, Thomas O. Gramática do Hebraico Bíblico. São Paulo: Paulus, 2005

LISOWSKY, Gerhard. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1958/1993.

LURKER, Manfred. Dicionário de figuras e símbolos bíblicos. São Paulo: Paulus, 1993.

MCKENZIE, John L. Dicionário bíblico. São Paulo: Paulus, 1983.

TOORN, Karel van der; BECKING, Bob et.al. Dictionary of deities and daemons in the Bible. Boston: Brill, 1999.

WALTKE, Bruce K; O'CONNOR, M. An introduction to biblical Hebrew syntax. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

### 3. Comentários: O livro de Profeta Isaías

BARNES, Albert. Notes, critical, explanatory and practical on the book of the prophet Isaiah. Vol. II. New York: Levitt and Allen, 1853.

BLENKINSOPP, Joseph. Isaiah 56-66: A new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2003.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER Joseph. A.; MURPHY Roland E. (ed.) The new Jerome biblical commentary. Bangalore: Theological Publications, 1995.

BRUEGGEMANN, Walter. Isaiah 40-66. Louisville: Westminster John Knox Press, 1988.

CHILDS, Bevard S. Isaiah: a commentary. Louisville: Westminster John Knox press, 2001.

CROATTO, José Severino. Isaías- A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. III: 56-66: A utopia da nova criação. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOLDINGAY, John. Isaiah: New international biblical commentary. Peabody: Hendrickson Publishers, 2006.

HANSON, Paul D. Isaiah 40-66. (Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching). Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

HARMAN, Allan. Isaiah: A covenant to be kept for the sake of church. Ross-Shire: Christian Focus, 2005.

HERBERT, Arthur Sumner. The book of the Prophet Isaiah, Chapters 40-66. Cambridge: Cambridge university press, 1986.

KOOLE, Jan L. Isaiah III, Volume 3: Isaiah 56-66. (Historical commentary of the Old Testament). Leuven: Peeters, 2001.

OSWALT, John N. The book of Isaiah. Chapters 40-66. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

MCKENZIE, John L. Second Isaiah, introduction, translation, and notes. (The Anchor Bible). New York: Doubleday, 1968.

MOTYER, J. Allen. The prophecy of Isaiah: an introduction and commentary. Illinois: Intervarsity Press, 1993.

SMITH, Paul Allan. Rhetoric and redaction in Trito-Isaiah: the structure, growth, and authorship of Isaiah 56-66. Leiden: Brill, 1995.

WAARD, Jan de. A handbook on Isaiah: Textual criticism and the translator. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.

WATTS, John D. W. Isaiah 34-66. Word Biblical Commentary. Texas: Waco, 1987.

WESTERMANN, Claus. Isaiah 40-66: A Commentary. London: SCM Press, 1969.

#### 4. Livros

ACHTEMEIER, Elizabeth Rice. Righteousness in the OT. In: BUTTRICK, George Arthur; KEPLER, Thomas Samuel (ed.) Interpreters dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia. Nashville: Abingdon Press, (Vols. I-IV and supplementary vol.), vol. 4, 1984, p. 80-85.

ACKROYD, Peter R. Exile and Restoration. London: SCM Press, 1983.

ADAIR, James R. Sackcloth. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK Astrid B. Eerdmans Dicctionary of the Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 1148.

AHARONI, Yair. The land of the Bible: a historical geography. Philadelphia: The Westminster press, 1979.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. A manual of Hebrew poetics. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1988.

ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DIAZ, José Luís. Profetas I: Isaías, Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988.

ANDERSON, Bruce William. Waters. In: BUTTRICK, George Arthur; KEPLER, Thomas Samuel (ed.) Interpreters dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia. Nashville: Abingdon Press, (Vols. I-IV and supplementary vol.), vol. 4, 1984, p. 806-810.

ANTOINE, Robert. Rituals and worship. In: SMET, Richard de; NEUNER, Joseph (ed.) Religious Hinduism. Bombay: St Pauls, 1988, p. 200-209.

ARENHOEVEL, Diego. O período pós-exílico, período anônimo. In: SHREINER, Josef (ed.) Palavra e mensagem do Antigo Testamento. São Paulo: Paulus; Editora Teologia Ltda., 2004, p. 317-332.

BARSTAD, M Hans. Myth of the empty land, major challenges in the study of neo-Babylonian Judah. In: LIPSCHITS, Oded and BLENKINSOPP, Joseph (ed.) Judah and the judeans in the neo-Babylonian period. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, p.3-20.

BARTA, Alois. A Syntax of the sentences in Isaiah 40-66. Chicago: University of Chicago press, 1901.

BAUTCH, Richard J. Lament regained in Trito Isaiah's penitential prayer. In: BODA, Mark J.; FALK, Daniel K.; WERLINE, Rodney Allen (ed.) Seeking the favor of God, vol. I: The origins of penitential prayers in the second temple. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 83-100.

BERGHUIS, Kent D. Christian fasting: a theological approach. Deerfield Illinois: Biblical studies foundation, 2002.

BIRCH, Bruce C. Let justice roll down: the Old Testament ethics and Christian life. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

BLENKINSOPP, Joseph. The servant and the servants in Isaiah and the formation of the book. In: BROYLES, Craig G.; EVANS Craig A. (ed.) Writing and reading the scroll of Isaiah: studies of an interpretive tradition. Volume One. Leiden: Brill, 1997, p. 155-175.

BRONGERS, Hendrik Antonie. Fasting in Israel in biblical and post-biblical times. In: BRONGERS, Hendrik. Antonie; BRUCE, Frederick Fyvie; EMERTON, John Adney et al. Instruction and Interpretation: studies in Hebrew language, Palestinian archaeology and biblical exegesis. Leiden: Brill, 1977, p. 1-21.

BRUEGGEMANN, Walter. Using God's resources wisely: Isaiah and urban possibility. Louisville: Westminster John Knox Press, 1993

CAZELLES, Henri. História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno. São Paulo: Paulinas, 1986.

CLEMENTS, Ronald E. Arise, shine, for your light has come: A basic theme of the Isaianic tradition. In: BROYLES, Craig G.; EVANS Craig A. (ed.) Writing and reading the scroll of Isaiah: studies of an interpretive tradition. Volume One. Leiden: Brill, 1997, p. 441-454.

CLEMENTS, Ronald E. Light of the nations: a central theme of the book of Isaiah. In: WATTS, James Washington.; HOUSE, Paul R. (ed.) Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of J.D.W. Watts. JSOT Sup Series 235, Sheffield: Sheffield Academic press, 1996, p. 57-69.

CRAWFORD, Robert. O que é religião? Petrópolis: Vozes, 2005.

CRÜSEMANN, Frank. A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2002.

DANDAMAYEV, Muhammad A. Neo-Babylonian and Achaemenid state administration in Mesopotamia. In: LIPSCHITS, Oded; OEMING, Manfred (ed.) Judah and the judeans: in the Persian period. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p. 373-398.

DONNER, Herbert. História de Israel e dos povos vizinhos, Volume 2: Da época da divisão do reino até Alexandre Magno. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2000.

DRESDEN, Mark J. Persian, Old. In: BUTTRICK, George Arthur; KEPLER, Thomas Samuel (ed.) Interpreters dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia. Nashville: Abingdon Press, (Vols. I-IV and supplementary vol.), vol.3, 1984, p. 739-747.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano, a essência das religiões. São Paulo: Coleção Tópicos, 1992.

EPSZTEIN, Leon. A justiça social no antigo Oriente médio e o povo da Bíblia. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

ESHEL, Hanan; ZISSU, Boaz. Two notes on the history and archeology of Judea in the Persian period. In: MAEIR, Aren M.; MIROSCHEJJI, Pierre de. "I will speak the riddle of ancient times": archeological and historical studies in honor of Amihai Mazar on the occasion of his sixtieth birthday. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006. p. 823-831.

FENSHAM, Charls F. Widow, orphan and the poor in Ancient Near Eastern legal and wisdom literature. In: GREENSPAHAN, Fredrick E. Essential papers on Israel and the ancient Near East. New York: New York University Press, 1991, p. 176-192.

FOHRER, Georg. Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento. Edições Paulinas, 1982.

FOHRER, Georg. História da religião de Israel. São Paulo: Paulus; Editora Academia Cristã, 2006.

FREID, Lisbeth S. The am haares in Ezra 4:4 and Persian Administration. In: LIPSCHITS, Oded; OEMING, Manfred (ed.) Judah and the judeans: in the Persian period. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p.123-145.

FRIED Lisbeth S. The priest and the great king: temple-palace relations in the Persian empire. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.

GALLAZZI, Sandro. A teocracia sadocita: sua história e ideologia. Macapá: Com-Texto. 2007.

GAMBERONI, Johanan. Jejum. In. Johannes B. Bauer; Johannes Marböck et al. Dicionário Bíblico-Teológico. São Paulo: Loyola, 2004, p. 203-205.

GIRARD, Marc. Os símbolos na Bíblia: ensaio de teología bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1977.

GITAI, Yehoshua. Why metaphors? A study of the textures in Isaiah. In. BROYLES, Craig G.; EVANS Craig A. (ed.) Writing and reading the scroll of Isaiah: studies of an interpretive tradition. Volume One. Leiden: Brill, 1997, p. 57-65.

- GÖRAN, Agrell. Work, toil and sustenance. An examination of the view of work in the New Testament, taking into consideration views found in Old Testament, intertestamental, and early Rabbinic writings. Stockholm: Verbum, 1976.
- GOTTWALD, Norman K. Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica. São Paulo: Paulus, 1988.
- GRANT-HENDERSON, Ana L. Inclusive voices in post-exilic Judah. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2002.
- GRAY, Mark. Rhetoric and social justice in Isaiah. London: T&T Clark, 2006.
- GRENZER, Matthias. A proximidade de Deus na eliminação da opressão e na caridade ao pobre. Um estudo de Is 56-66. In: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção (Org.). A Caridade. um estudo bíblico-teológico. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 11-30.
- GRENZER, Matthias. O projeto do êxodo. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GRÜN, Anselmo. Jejuar: corpo e alma em oração. São Paulo: Paulinas, 2009.
- GUITHRIE, Harvey H. Fast, Fasting. In: BUTTRICK, George Arthur; KEPLER, Thomas Samuel (ed.) Interpreters dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia. Nashville: Abingdon Press, (Vols. I-IV and supplementary vol.), vol. 2, 1984, p. 241-244.
- HALLIGAN, John. Unsolved mysteries: The second temple. In: Sense and sensibility. CARROL Robert P.; HUNTER Alastair G. et al. New York: Continuum, 2002, p. 142-158.
- HANSON, Paul D. The Dawn of Apocalyptic: the historical and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology. Philadelphia: Fortress press. 1979.
- HELTZER, Micheal. The province of Judah and Jews in persian times. Tel Aviv: Archeological Centre Publication, 2008.
- HOFFMANN, Yair. The fasts in the book of Zechariah and the fashioning of national remembrance. In: LIPSCHITS, Oded; BLENKINSOPP Joseph (ed.) Judah and the judeans in the neo-Babylonian period. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, p. 169-218.
- HUART, Albert. Hindu calender and festivals. In: SMET, Richard de; NEUNER, Joseph (ed.) Religious Hinduism. Bombay: St Pauls, 1988, p. 182-190.
- JÜNGLING, Hans-Winfreid. O livro de Isaías. In: ZENGER, Erich; BRAULIK Georg et.al. Introdução ao Antigo Testamento. (Bíblica 36). São Paulo: Loyola, 2003, p. 380-398.
- KESSLER, John. Persia's loyal Yahwists: Power identity and ethnicity in Achaemenid Yehud. In: Lipschits, Oded; Oeming, Manfred (ed.) Judah and the judeans: in the Persian period. Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, p. 91-121.
- KESSLER, Rainer. História social do antigo Israel. São Paulo: Paulinas, 2009.

KIEWELER, Hans Volker. Pobreza/Riqueza (AT). In: In. Johannes B. Bauer; Johannes Marböck et al. Dicionário Bíblico-Teológico. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 330-333.

KIPPENBERG, Hans G. Religião e formação de classes na antiga Judéia: estudo sócio-religioso sobre a relação entre tradição e evolução social. São Paulo: Paulinas, 1988.

KLEIN, Ralph W. Israel no exílio: uma interpretação teológica. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

KOCH, Klaus. The Prophets: Volume 2, the babylonian and persian periods. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

LECLERC, Thomas L. Yahweh is exalted in justice: solidarity and conflict in Isaiah. Minneapolis: Fortress, 2001, p. 140.

LIPSCHITS, Oded. Achaemenid imperial Policy, settlement processes in Palestine, and the status of Jerusalem in the middle of the fifth century B.C.E. In: LIPSCHITS, Oded; OEMING, Manfred (ed.) Judah and the judeans: in the Persian period. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, p. 19-52.

LIPSCHITS, Oded. Demographic changes in Judah between the seventh and the fifth centuries B.C.E. In: LIPSCHITS, Oded; BLENKINSOPP, Joseph (ed.) Judah and the judeans in the neo-Babylonian period. Winona Lake: Eisenbrauns. 2003, p. 323-376.

LEVINE Lee I. Jerusalem: portrait of the city in the second temple (538 B.C.E.-70 C.E.). Philadelphia: Jewish Publicatios Soceity, 2002.

MAIER, Johann. Entre dois testamentos: história e religião no tempo do segundo templo. São Paulo: Loyola, 2005.

MAINVILLE, Odette. A Bíblia à luz da História: guia de exegese histórico-crítica, São Paulo: Paulinas, 1999.

MARBÖCK, Johannes. Conhecer/Reconhecer (AT). In: In. BAUER, Johannes B.; MARBÖCK, Johannes. et al. Dicionário Bíblico-Teológico. São Paulo: Loyola, 2004, p. 62-64.

MASON, Eric Farel. Goim. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK Astrid B. Eerdmans Dictionary of the Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 518.

MAYS, James. L. Justice: Perspectives from the prophetic tradition. In: STRONG, John. T.; TUELL, Steven. S. (ed.). Constituting the community: Studies on the polity of Ancient Israel in honor of S. Dean McBride Jr. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, p. 57-71.

MCKENZIE, John L. Escravo, Escravidão. In: MCKENZIE, John L. Dicionário bíblico. São Paulo: Paulus, 1983, p. 288-291.

MENEZES, Rui de. The Old Testament for our times. Mumbai: St Pauls, 2004.

MIDDLEMAS, Jill Anne. The troubles of templeless Judah. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MONTANER, V. Luis. Terra de nostalgia e de reencontro. In: GIRON BLANC, Luis Fernando (Org.). Israel, uma terra de conflito. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 48-66.

MOORE, Megan Bishop. Reed, Rush. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK Astrid B. Eerdmans Dicctionary of the Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 1114.

NAKANOSE, Shigeyuki; PEDRO, Enilda de Paula; TOSELI, Cecília. Como ler o Terceiro Isaías (56-66): Novo céu e nova terra. São Paulo: Paulus, 2004.

NAVEH, Joseph. Hebrew and Aramaic in Persian period. In: Davies, William David; FINKLESTEIN Louis (ed.) The Cambridge history of Judaism. Volume I: The Persian period. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 115-129.

ODED, Bustenay. Where is the myth of the empty land to be found? In: LIPSCHITS, Oded; BLENKINSOPP, Joseph. (Ed.) Judah and the judeans in the neo-Babylonian period. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, p. 55-74.

OSWALT, N. John. Righteousness in Isaiah: A study of the function of the chapters 55-66 in the present structure of the book. In: BROYLES, Craig G.; EVANS Craig A. (ed.) Writing and reading the scroll of Isaiah: studies of an interpretive tradition. Vol. I. Leiden: Brill, 1997, p. 177-191.

PEARSON, Anne Mackenzie. Because it gives me peace of mind: Ritual fasts in the religious lives of Hindu women. New York: Suny Press, 1996.

PIPER, Otto A. Life. In: BUTTRICK, George Arthur; KEPLER, Thomas Samuel (ed.) Interpreters dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia. Nashville: Abingdon Press, (Vols. I-IV and supplementary vol.), vol. 3, 1984, p. 124- 130.

PISANO, Stephen. O texto do Antigo Testamento. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.). Metodologia do Antigo Testamento. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 39-69.

PLEINS, John. The social visions of the Hebrew Bible: a theological introduction. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

RAD, Gerhard von. Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Edições Targumim; Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos, 2006.

REED, William L. Sackcloth. In: BUTTRICK, George Arthur; KEPLER, Thomas Samuel (ed.) Interpreters dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia. Nashville: Abingdon Press, (Vols. I-IV and supplementary vol.), vol. 4, 1984, p. 147.

REIMER, Haroldo; REIMER, Ivone Richter. Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo: Editora Sinodal; CEBI, São Paulo: Paulus, 1999.

REVENTLOW, Henning Graf. Partial formulations: Lawsuit, not wisdom – A study in prophetic language. In: FOX, Micheal V.; HUROWITZ, Victor Avigdor et al. Texts temples and traditions: a tribute to Menahem Haran. Winona Lake, Eisenbrauns, 1996, p. 375-382.

RODD, Cyril S. *Glimpses of a strange land: studies in Old Testament ethics*. Edinburgh: T&T Clark, 2001.

ROSS, John F. Bread. In: BUTTRICK, George Arthur; KEPLER, Thomas Samuel (ed.) *Interpreters dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia*. Nashville: Abingdon Press, (Vols. I-IV and supplementary vol.), vol. 1, 1984, p. 461-464.

SACCHI, Paolo. *The history of the second temple period*. (JSOT sup series 285). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

SCHIFFMAN, Lawrence H. *From text to tradition: a history of Second Temple and Rabbinic Judaism*. New Jersey: Ktav publishing house, 1991.

SCHRAMM, Brook. *The opponents of Third Isaiah: restructuring the cultic history of the restoration*. (JSOT Sup series 193). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

SCHROER, Silvia; STABULI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

SCIADINI, Patrício. *Jejum: o que é, como se faz*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SHREINER, Josef. O livro da escola de Isaías. In: SHREINER, Josef (ed.) *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus; Teológica, 2004, p. 197-219.

SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta : os profetas : a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia da exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2003.

STERN, Ephraim. The archeology of Persian Palestine. In: Davies, William David; FINKLESTEIN Louis (ed.) *The Cambridge history of Judaism. Volume I: The Persian period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 88-114.

STERN Ephraim. The Persian Empire and the political and social history of Palestine in the Persian peiod. In: Davies, William David; FINKLESTEIN Louis (ed.) *The Cambridge history of Judaism. Volume I: The Persian period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp.70-87.

STUHLMUELLER, Carroll. Deutero-Isaiah and Trito-Isaiah. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph. A.; MURPHY, Roland E. (ed.) *The new Jerome Biblical commentary*. Bangalore: Theological Publications, 1995, p. 329-348.

TATE, Marvin E. The book of Isaiah in recent study. In: WATTS, John W.; HOUSE, Paul R. (ed.) *Forming prophetic literature: essays on Isaiah and the twelve in honor of J.D.W. Watts*. JSOT Sup Series 235, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, p. 22-56.

TIEMEYER, Lena-Sofia. *Priestly rites and prophetic rage: Post-exilic prophetic critique of the priesthood*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2006.

TOWNER, Sibley W. The polity of Israel and the nations yet to come. In: In: STRONG, John. T.; TUELL, Steven. S. (ed.) *Constituting the community: Studies on the polity of Ancient Israel in honor of S. Dean McBride Jr.* Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, p. 295-312.

TÜNNERMANN, Rudi. *As reformas de Neemias, a reconstrução de Jerusalém e a reorganização de Judá no período persa*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2001.

VANDERHOOF, David. Babylonian strategies of imperial control in the west: royal practice and rhetoric. In: Lipschits Oded.; BLENKINSOPP, Joseph (ed.) *Judah and the Judeans in the neo-Babylonian period*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, p. 235-262.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus; Editora Teológica, 2003.

VAUX, Roland. de. *The Bible and the ancient near east*. New York: Doubleday and Company Inc. 1971.

VRIES, Simom John de. Sin, sinners. In: In: BUTTRICK, George Arthur; KEPLER, Thomas Samuel (ed.) *Interpreters dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia*. Nashville: Abingdon Press, (Vols. I-IV and supplementary vol.), vol. 4, 1984, p. 363-376.

WAARD Jan de. Hebrew rhetoric and the translator. In: REGT, Lénart J. de.; WAARD, Jan de; FOKKLEMAN, Jan P. (ed.) *Literary structure and rhetorical strategies in the Hebrew Bible*. Assen: Van Gorcum; Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, p. 242-251.

WANKE, Gunter. Prophecy and psalms in the Persian period. In: Davies, William David; FINKLESTEIN Louis (ed.) *The Cambridge history of Judaism. Volume I: The Persian period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.162-188.

WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1987.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no antigo Israel*. São Paulo: Paulus; Targumim, 2006.

WOLF Herbert M. *Interpreting Isaiah: the suffering and glory of the Messiah*. Grand Rapids: Zondervan, 1985.

ZEVIT, Ziony. *The religions of ancient Israel: a synthesis of parallaxic approaches*. London: Continuum, 2001.

ZURRO, Eduardo. Água e vida no livro de Ezequiel. In: SICRE, José Luís (Org.). *Os Profetas*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 96-111.

ZWICKEL, Wolfgang. Atlas bíblico. São Paulo: Paulinas, 2010.

## 5. Revistas

ARBESMANN, Rudolf. Fasting and prophecy in pagan and Christian antiquity. *Traditio*. Bronx, New York, vol. 7, 1949, p.1-71.

ARTUSO, Vicente. Lugares bíblicos da presença de Deus. Espaços de encontro e experiência religiosa. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, no. 101, 2009, p. 11-25.

BARRE, Micheal. Fasting in Isaiah, 58,1-12: a reexamination. *Biblical theology Bulletin*. London, vol. 15, 1985, p. 94-97.

BARUCH, Halpern. The new names of Isaiah 62:4: Jeremiahs reception in the restoration and the politics of Third Isaiah. *Journal of Biblical Literature*. Atlanta, vol. 117, no. 4, 1998, p. 623-643.

BEDFORD, Peter R. Diáspora: homeland relations in Ezra-Nehemiah. *Vetus Testamentum*. Leiden, vol. LII, no. 2, 2002, p. 147-165.

BETLYON, John W. A people transformed Palestine in the persian period. *Near Eastern Archaeology*. Boston, vol. 68, no. 1/2, 2005, p. 4-58.

BLENKINSOPP, Joseph. The Bible, archaeology and politics; or the empty land revisited. *Journal for the Study of the Old Testament*. London, vol. 27, no. 2, 2002, p. 169-187.

CARROLL, Robert P. Razed temple and shattered vessels: Continuities and discontinuities in the discourses of exile in the Hebrew Bible an appreciation of the work of Peter R. Ackroyd on the occasion of his eightieth birthday. *Journal for the Study of the Old Testament*. London, vol. 22(78), 1997, p. 93-106.

COMBLIN, José. A Bíblia e o compromisso social. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, no. 95, 2007, p. 9-16.

COMBLIN, José. Os pobres como sujeito da história. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, no. 3, 1989/1, p. 36-48.

CROATTO, José Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis; São Leopoldo, no. 35/36, 2000/1-2, p. 42-76.

CROATTO, José Severino. Do ano jubilar levítico ao tempo profético de libertação - Reflexões exegéticas sobre Isaías 61 e 58 em relação com o jubileu. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis; São Leopoldo, no. 33, 1999, p. 81-104.

CROATTO, José Severino. Economia e poder em Isaías 1-39 - A palavra e Isaías e suas releituras. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis; São Leopoldo, no. 30, 1998, p. 47-58.

DICKSON, John P.; Rosner Brian S. Humility as a social virtue in the Hebrew Bible? *Vetus Testamentum*. Leiden, vol. LIV, no. 4, 2004, p. 459-479.

GAMORAN, Hillel. The biblical law against loans on interest. *Journal of Near Eastern Studies*. Chicago, vol. 30, no. 2, 1971, p. 127-134.

GITAI, Yehoshua. The effectiveness of Isaiah's speech. *The Jewish Quarterly Review*. Pennsylvania, LXXV, no. 2, 1984, p. 162-172.

GLASS, Zipporah G. Land, slave labor and law: engaging ancient Israel's economy, *Journal for the study of the Old Testament*. London, no. 91, 2000, p. 27-39.

GOLDINGAY, John. Jubilee tithe. *Transformation*. Oxford, 2002, p. 198-205.

GRAY, Mark. La búsqueda de justicia con reconciliación: La retórica de Isaías 58, 6-10. *Revista Bíblica*. Buenos Aires, no. 1-2, 2003, p. 41-62.

GRISTANI, Micheal A. Israel's mission to the nations in Isaiah 40-55: an update. *The Masters Seminary Journal*. California, vol. 9, no.1, 1998, p. 39-61.

HALPERN, Baruch. The New Names of Isaiah 62:4: Jeremiah's Reception in the Restoration and the Politics of "Third Isaiah". *Journal of Biblical Literature*. Atlanta, vol. 117, no. 4, 1998, pp. 623-643.

HOLLENBERG, David E. Nationalism and „the nations“ in Isaiah XL-LV. *Vetus Testamentum*. Leiden, vol. 19, no. 1. 1969, p. 23-36.

HOPPE, Leslie J. Isaiah 58,1-12: fasting and idolatry. *Biblical Theology Bulletin*. London, vol. 13, 1983, p. 44-47.

HUROWITZ, Victor Avigdor. A forgotten meaning of nepesh in Isaiah LVIII 10. *Vetus Testamentum*. Leiden, vol. XLVII, no. 1, 2001. p.43-52.

KOSMALA, Hans. Forms and structure of Isaiah 58. *Annual of Swedish Theological Institute*. Leiden, no. 5, 1967, p. 69-81.

LAMBERT, David. Fasting as a penitential rite: a biblical phenomenon. *The Harvard Theological Review*. Cambridge, vol. 96, no. 4, 2003, p. 477-512.

LANG, Bernard. The social organization of peasant poverty in biblical Israel. *Journal for the Study of the Old Testament*. London, vol. 7(24), 1982, p. 47-63.

LEIMAN, Sid Z. The scroll of fasts: the ninth of Tebeth. *The Jewish Quarterly Review*. Pennsylvania, vol. 74, no. 2, 1983, p. 174-195.

LEMICHE, Niels Peter. The manumission of slaves: the fallow year, the sabbatical year, the jubel year. *Vetus Testamentum*. Leiden, vol. 26, 1976, p. 38-59.

MCCULLOUGH, William Stewart. A re-examination of Isaiah 56-66. *Journal of Biblical Literature*. Atlanta, vol. 67, no. 1, 1948, p. 29-30.

MIETH, Dietmar; THEOBALD, Christoph. Deus é Deus de quem? A visão das vítimas. Concílium. Petrópolis, fasc. 279, 1999, p. 53-56.

MOTT, Stephen; SIDER, Ronald J. Economic Justice: a biblical paradigm. Transformation. Oxford, vol. 17, no. 2, 2000, p. 50-63.

MUSSURILLO, Herbert. The problem of ascetical fasting in the Greek and patristic writers. Traditio. Bronx, vol. 12, 1956, p.1-64.

PLEINS, John David. Poverty in the social world of the wise. Journal for the Study of the Old Testament. London, vol. 12(37), 1987, p. 61-68.

POIRIER, John C. Purity beyond the temple in the second temple era. Journal of Biblical Literature. Atlanta, vol. 122, no. 2, 2003, p. 247-265.

REIMER, Haroldo. Leis de mercado e direito dos pobres na Bíblia Hebraica. Estudos Bíblicos. Petrópolis; São Leopoldo, no. 69, 2001, 9-18.

REIMER, Haroldo. Um tempo de graça para recomeçar - O ano sabático em Êxodo 21,2-11 e Deuteronômio 15,1-18. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, vol. 33, no. 2, 1999, p. 33-50.

SCHWANTES, Milton. “A lua nova devorará suas heranas”. Estudos Bíblicos. Petrópolis, no. 73, 2002, p. 8-19.

STAPLES, William Ewer. The meaning of hepes in Ecclesiastes. Journal of Near Eastern Studies. Chicago, vol. 24, no. 1-2, 1965, p. 110-112.

TIEMEYER, Lena-Sofia. The haughtiness of the priesthood (Isa 65,5). Biblica. Rome, vol. 85, fasc. 2; p. 237-244.

TIEMEYER, Lena-Sofia. The watchman metaphor in Isaiah lvi-lxvi. Vetus Testamentum. Leiden, vol. 55, no. 3, 2005, p. 378-400.

WESTERMARCK, Edward. The principles of fasting. Folklore. Oxfordshire, vol. 18, no. 4, 1907, p. 391-422

WILLIAMSON, Hugh. Godfrey. Maturin. Promises, promises! Some exegetical reflections on Isaiah 58. World & World. St. Paul, Minnesota, vol. XIX, no. 2, 1999, p. 153-160.

WILSON, Robert R. Israel's judicial system in the pre-exilic period. The Jewish Quarterly Review. Pennsylvania, vol. 74, no. 2, 1983, p. 229-248.

## 6. Bibliografia dos verbetes

ALLEN, Ronald B. עֵבֶר In: DITAT, p. 1153-1155.

COHEN, Gary J. עֵשֶׂר In: DITAT, p. 1489.

- COPPES, Leonard J. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 328-329.
- COPPES, Leonard J. **נְדָוּשׁ I**In: DITAT, p. 1364-65.
- COPPES, Leonard J. **נְדָוּשׁ III**In: DITAT, p. 1143-1146.
- CULVER, Robert D. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 1602-1606.
- DELCOR, Mathias; JENNI, Ernst. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 3, p.1330-1334.
- FISHER Milton C. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 981-986.
- GERLEMAN, Gillis. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 1, p. 283-285
- GERLEMAN, Gillis; RUPERCHT, E. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 1, p. 346-351.
- GERLEMAN, Gillis. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 2, p. 466-467.
- Gillis Gerleman. **נְדָוּשׁ**In TLOT, p. 1266-1267.
- GRONINGEN, Van Gerard. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 1132-1135.
- HARTLEY, John E. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 1260-1261.
- HARTLEY, John E. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 1266.
- HULST, Alexander Reinard. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 2, p. 896-919.
- Ernst JENNI. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 1, p.232-236.
- JENNI, Ernst. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 2, p. 526-539.
- KAISER, Walter C. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p.814-816.
- KNIERIM, Rolf. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 1, p. 406-411.
- KNIERIM, Rolf. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 2, p. 1033-1037.
- KOCH, Klaus. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 2, p. 1048-1049.
- LABUSCHAGNE Caspar J. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 3, p. 1158-1164.
- LEEUEWEN, Charls van. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 3, p.1261-1265.
- LEIDKE, Gerhard. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 3, p. 1392-1399.
- LEWIS, Jack P.; GILCHRIST, Paul R. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 597-600.
- LIVINGSTON, G. Herbert. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 1456-1460.
- MARTIN ACHARD, Robert. **נְדָוּשׁ II**In: TLOT, vol. 2, p. 931-937.
- SAEBO, Magne. **נְדָוּשׁ**In TLOT, vol. 1, p. 63-67.
- SAUER, Georg. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 1, p. 342-346.
- SMICK, Elmer. B. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 450-453.
- STIGERS, Harold G. **נְדָוּשׁ**In: DITAT p. 1261-1266.
- Fritz STOLZ. **נְדָוּשׁ**In TLOT, vol. 2, p. 1066-1071.
- WANKE, Günther. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 2, p. 939-941.
- WESTERMANN, Claus. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 2, p. 590-602.
- WESTERMANN, Claus. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 2, p. 714-718.
- WESTERMANN, Claus. **נְדָוּשׁ**In: TLOT, vol. 2, p. 746-759.
- WESTERMANN, Claus. **נְדָוּשׁ/נְדָוּשׁ/נְדָוּשׁ**In: TLOT, p. 1410-1414.
- WHITE, William. **נְדָוּשׁ**In: DITAT, p. 1436-1437