

O TERMO כבוד NO LIVRO DE EZEQUIEL

Dissertação de Mestrado

por

Marivete Zanoni Kunz

em cumprimento parcial das exigências do
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em
Teologia para obtenção do grau de Mestre
em Teologia

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo, RS, Brasil
Agosto de 2006

KUNZ, Marivete Zanoni. **O termo כבוד no livro de Ezequiel**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

SINOPSE

O presente trabalho consiste em uma análise do conceito de kabod no livro de Ezequiel. Este termo também é utilizado em outras partes do Antigo Testamento. Assim a pesquisa também fará um breve levantamento deste uso. No primeiro capítulo será feito o exame do uso do termo em outras partes do Antigo Testamento, bem como uma conceituação geral. Na segunda parte será abordado aspectos do livro de Ezequiel ligados ao contexto da época, tais como a situação histórica, política, social e religiosa. Finalmente, na terceira parte o estudo estará totalmente voltado a algumas perícopes do livro. Este estudo acontecerá a partir da exegese das mesmas. A estrutura oferecerá uma descrição geral do contexto literário da perícopa que será estudada detalhadamente, seguido do estudo detalhado de uma perícopa do bloco destacado e uma reflexão sobre kabod na seção.

KUNZ, Marivete Zanoni. **O termo כבוד no livro de Ezequiel**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

ABSTRACT

This essay is an analysis of the "kabod" concept in the book of Ezekiel. The same word is also used in other parts of the Old Testament. Therefore the research will also make a brief survey of this use. In the first chapter, an examination of the use of the word in other parts of the Old Testament will be made, as well as a general conceptualization. In the second chapter, aspects of the book of Ezekiel related to the time context, such as a historical, political, social and religious situation. Eventually, in the third chapter, the study will be completely on some book excerpts. This study will happen from their exegesis. The structure will offer a general description of the excerpt literary context, which will be studied in detail, followed by its detailed study, emphasizing a consideration about "kabod" in the section.

O TERMO כבוד NO LIVRO DE EZEQUIEL

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
I - O TERMO <i>KABOD</i> NO ANTIGO TESTAMENTO	8
1.1 Ocorrências e uso da raiz כבוד	8
1.2 Uso do substantivo כבוד no AT, exceto P e Ezequiel	12
1.2.1 Torá	13
1.2.2 Profetas	14
1.2.3 Escritos	16
1.2.4 Na Septuaginta	18
1.2.5 כבוד nas manifestações de Deus	20
1.2.6 כבוד nas respostas do ser humano a Deus	23
1.3 כבוד יהוה em P e Ezequiel	27
1.3.1 Os sentidos de כבוד em P	27
1.3.2 O sentido geral de כבוד em Ezequiel	30
II - O LIVRO DE EZEQUIEL, PROFETA DO JULGAMENTO	35
2.1 Seu Contexto	35
2.1.1 Aspectos de história política	35
2.1.2 Aspectos de história social e econômica	43
2.1.3 Aspectos de história religiosa	47
2.2 Seu escrito	54
2.2.1 Autoria	54
2.2.2 Estrutura do livro	58
2.2.3 Formas literárias	60
2.3 Sua mensagem	64
III - AS VISÕES DE <i>KABOD</i> EM EZEQUIEL	70
3.1 Visão da vocação e missão (Ezequiel 1-5)	70
3.1.1 Texto Hebraico com análise crítica textual	73
3.1.2 Tradução do texto de 3.22-27	75
3.1.3 Aspectos literários da perícopes e seu contexto	75
3.1.4 Análise semântica de 3.22-27	88
3.1.5 Discussão específica sobre a כבוד	92
3.2 Visão do juízo (Ezequiel 8-11)	99
3.2.1 Texto Hebraico com análise crítica textual ...	103
3.2.2 Tradução do texto de 10.1-22	106
3.2.3 Aspectos literários da perícopes e seu contexto	109
3.2.4 Análise semântica de 10.1-22	121
3.2.5 Discussão específica sobre a כבוד	125
3.3 Visão da renovação (Ezequiel 40-48)	128
3.3.1 Texto Hebraico com análise crítica textual ...	129
3.3.2 Tradução do texto de 43.1-9	131

3.3.3 Aspectos literários da perícópe e seu contexto	132
3.3.4 Análise semântica de 43.1-9	140
3.3.5 Discussão específica sobre a כבוד	146
CONCLUSÃO	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154

INTRODUÇÃO

O interesse desta pesquisa é devido várias passagens do Antigo Testamento falarem sobre a glória de Deus: do desejo de ver a sua glória, da glória de Deus que apareceu sobre o monte, da glória que apareceu a todo o povo, da glória que encherá toda a terra, da glória de Deus que foi retirada, etc. Entretanto, a presente pesquisa terá por objetivo conceituar o termo כבוד (*kabod*) em Ezequiel e verificar se possui sempre o mesmo significado. No desenvolvimento será feita a análise de passagens que fazem uso do mesmo, com a intenção de observar se há nestas a manifestação da presença e pessoalidade divina. Assim, o objetivo será de buscar os significados do termo כבוד (*kabod*) no livro de Ezequiel, através da exegese de alguns blocos do livro.

A pesquisa parte da pressuposição de que, em alguns textos de Ezequiel, כבוד (*kabod*) representa proteção e assistência do Senhor. Também do pensamento de que diferentes passagens de Ezequiel expressam a כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) como manifestação da presença e pessoalidade divina, sendo que a mesma não permanece em locais abomináveis. E ainda de que um dos propósitos da manifestação da כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) era revelar e destacar o grau de relacionamento do povo com o seu Deus, bem como estava representando a presença de Deus junto ao seu povo.

Pelo fato do livro de Ezequiel mostrar marcas da história do seu povo e revelar fatos de uma geração que sofreu o domínio de poderosos impérios, este trabalho trará considerações sobre o contexto onde viveu e estava inserido o profeta. A execução será pela avaliação do contexto da vida do profeta, da situação histórica, política, social, econômica, religiosa da época, tanto do local onde Ezequiel vivia, o estado de Judá, bem como, da vida de Ezequiel e de seu povo no cativeiro babilônico. Também buscar-se-á conhecer e considerar, neste trabalho, a pessoa do profeta, desde as suas origens familiares, sua chamada ao ministério profético, até a sua personalidade, seu jeito de viver e de

transmitir a mensagem que recebeu do Senhor. Serão observados quais eram os meios que ele utilizava para cumprir tal missão, por isso haverá a necessidade de um olhar sobre todo o livro para reconhecer suas peculiaridades, começando por sua autoria, estrutura, até a identificação de sua forma literária, etc..

É importante avaliar o que ele queria mostrar com aquilo que falava. Também é necessário saber se esta mensagem era exclusiva ao seu povo ou envolvia outras nações, bem como, se a expectativa que ele trazia ao seu povo e a outros era de julgamento ou esperança e consolo.

I - O TERMO *KABOD* NO ANTIGO TESTAMENTO

1.1 Ocorrências e uso da raiz כָּבַד (*kabod*)

A raiz כָּבַד (*kabed*) e seus derivados aparecem freqüentemente no Antigo Testamento. E, fica evidente que existe pouca diferença ou contradição, entre os artigos de dicionários e as concordâncias, com relação ao número de vezes que o termo כָּבוֹד (*kabod*) é encontrado.

Enquanto alguns autores dizem que este termo aparece 199 vezes no Antigo Testamento,¹ outros dizem que o termo aparece 200 vezes e a raiz e termos derivados aparecem na Bíblia hebraica cerca 376 vezes, sendo que destas ocorrências, 114 são como verbos.² Ainda com relação à distribuição do termo, há uma descrição detalhada, na qual verifica-se que são 24 as ocorrências do termo כָּבוֹד (*kabod*) no Pentateuco (13 em P), 7 na história deuteronômica, e 18 na cronista. Conforme Lisowsky, em sua concordância do Antigo Testamento, a raiz כָּבַד (*kabed*) com seus derivados, entre este o termo כָּבוֹד (*kabod*), aparece 386 vezes no Antigo Testamento.³ Se seguimos a concordância de Lisowski, podemos destacar que a diferença no número de ocorrências se deve à diferente forma de contagem dos derivados da raiz כָּבַד (*kabed*).

Ambos os autores, Oswalt e Weinfeld, salientam as várias ocasiões que o termo está no livro de Salmos. Weinfeld, referindo-se especificamente a כָּבוֹד (*kabod*), nos Salmos, comenta em 51 vezes,⁴ enquanto Oswalt, referindo-se à raiz כָּבַד (*kabed*) e seus derivados comenta ser 64 vezes.⁵ Weinfeld acrescenta que as 51 ocorrências de כָּבוֹד (*kabod*) nos Salmos e as 16 em Provérbios ilustram o afeto que estes livros têm pelo termo, apesar dos Salmos falarem

¹ WEINFELD, M. כָּבַד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. **Theological dictionary of the Old Testament**, p. 24.

² OSWALT, J. N. כָּבוֹד. In: HARRIS, R. Laird.; ARCHER, Jr. Gleason. L.; WALTKE, Bruce. K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 695 - 698.

³ LISOWSKY, G. **Konkordanz zum hebräischen Alten Testament**, p. 659-662.

⁴ WEINFELD, M. *Op. cit.*, p. 24.

⁵ OSWALT, J. N. *Op. cit.*, p. 695.

principalmente de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), enquanto Provérbios fala mais de כבוד (*kabod*) humano.⁶ Apesar de haver concordância entre alguns autores que o termo é bem visível nos livros de Isaías, Êxodo, Ezequiel e Provérbios⁷, o termo כבוד (*kabod*) é freqüente especialmente nos profetas Isaías e Ezequiel, e é encontrado ocasionalmente em Jeremias e nos profetas menores.⁸

É importante salientar que כבוד (*kabod*) deriva de כבד (*kabed*), e quando aparece em algumas passagens como sendo substantivo denota peso no sentido físico como também gravidade e importância no sentido espiritual, isto é, honra e respeito.⁹ Ainda que o sentido básico desta raiz, כבד (*kabed*), é de 'ser pesado', este significado raramente é usado literalmente; o sentido figurado é mais comum. É mais comum utilizar o termo no sentido de alguém ser honrado e respeitado.¹⁰ Entretanto, quando כבוד (*kabod*) aparece como substantivo, pode-se distinguir três modos principais de emprego. Dois já foram citados: o primeiro, como peso, no sentido físico; segundo, como honra e a glória no nível das relações inter-humanas; e, o terceiro é como honra e glória a Deus. Estes três modos devem ser explicados a partir do significado fundamental "peso" ou importância. É importante lembrar que כבוד (*kabod*) como substantivo, nunca significa "peso" no sentido negativo de carga ou opressão. כבוד (*kabod*) com o significado físico "peso" aparece em Is 22.24 "colocarão ali toda a carga (ou colocarão todo כבוד (*kabod*))", que seriam os objetos das tribos; Os 9.11 onde Efraim aparece como um pássaro que perde toda sua carga.¹¹

Em alguns casos, o significado concreto do termo כבוד (*kabod*) não muda muito, como quando se aplica à idéia de um bosque (Is

⁶ WEINFELD, M. כבוד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. **Theological dictionary of the Old Testament**, p. 24.

⁷ OSWALT, J. N. OSWALT, J. N. כבוד. In: HARRIS, R. Laird.; ARCHER, Jr. Gleason. L.; WALTKE, Bruce. K. **Diccionario internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 695.

⁸ WEINFELD, M. *Op. cit.*, p. 24.

⁹ *Ibidim*, p. 23.

¹⁰ OSWALT, J. N. *Op. cit.*, p. 695.

¹¹ WESTERMANN, C. כבוד. In: JENNI, E. (edit.). **Diccionario teologico manual del Antigo Testamento**, p. 1095.

60.13); mas, quando se refere a um país, então adquire um significado mais geral e abstrato. A כבוד (*kabod, glória*) dos países não se capta da mesma forma que a כבוד (*kabod, glória*) de um bosque. A כבוד (*kabod, glória*) de um país se manifesta em vários fenômenos que formam sua prosperidade como a grandeza das cidades, o desenvolvimento cultural, o poder e a atividade política, o poder militar, e, ainda, a classe aristocrata do país é considerada como sua כבוד (*kabod, glória*). Vale lembrar que, em algumas passagens, כבוד (*kabod, glória*) não se refere a uma realidade presente, mas a כבוד (*kabod, glória*) de um país e de um povo é algo anunciado para o futuro, a exemplo de Is 4.2.¹²

Uma outra idéia que está presente no termo כבוד (*kabod, glória*), em alguns textos, como de Is 10.18; 35.2; 60.13; Ez 31.18 é aquela que dá a impressão de grande vitalidade, ou chama a atenção por sua formosura. Alguns objetos feitos pelo ser humano também podem dar a impressão de magnificência e esplendor, como carroças em Is 22.18, bezerro em Os 10.5, templo em Jr 14.21,17, e em Ag 2.3-9, referindo-se a moradia do rei nos fins dos tempos.

Há consenso que apesar desta ser uma raiz comum às línguas semíticas, no aramaico o equivalente de כבוד (*kabod, glória*) seria רקי.¹³ E esta no aramaico, tem a conotação de "difícil e respeitado",¹⁴ além de também poder ser definido por preciosidade, honra, esplendor, pompa.¹⁵ Mas o importante é observar que esta raiz e seus derivados também transmitem a idéia de pesado, honra, dignidade.

O termo כבד (*kabed*) aparece como verbo, em sua maioria, como qal e hifil.¹⁶ Todas as vezes que o termo כבד (*kabed*) aparece como verbo pode ser entendido a partir do significado "peso". Entretanto, no grau qal se emprega em poucas ocasiões, referindo-se ao peso

¹² WEINFELD, M. כבוד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. **Theological dictionary of the Old Testament**, p. 1094-1095.

¹³ OSWALT, J. N. כָּבוֹד. In: HARRIS, R. L.; ARCHER Jr. G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 695.

¹⁴ WEINFELD, M. *Op. cit.*, p. 23.

¹⁵ HARTLEY, J. E. יָקָר. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, Jr. G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 652.

¹⁶ OSWALT, J. N. *Op. cit.*, p. 695.

físico, como em II Sm 14.26 e Pv 27.3. Em Jó 6.3, há uma comparação do peso de sua desgraça com o peso da areia do mar. O sentido físico se aproxima também da idéia de trabalho pesado ou de prestação de serviço (Êx 5.9; Ne 5.18). Quando כָּבֵד (*kabed*) é usado como verbo no hifil pode expressar a idéia de oprimido, ou peso de um jugo (I Rs 12.10-14; II Cr 10.10-14; Is 47.6; Ne 5.15).¹⁷ Os graus qal e hifil, constituem a maior parte das referências.

Quando כָּבֵד (*kabed*) é usado como verbo piel significa, quase sempre, "honra ou dar importância a alguém, ou ainda reconhecer alguém como importante" (Êx 20.12; Dt 5.16; Ml 1.6).¹⁸ Tanto os graus nifal como piel tem esta conotação ou idéia de algo pesado no sentido de merecer alusão, por isso suas traduções usuais são honroso, glorioso e glorificado.¹⁹ Quando כָּבֵד (*kabed*) apresenta-se como verbo piel não tem sentido passivo, mas reflexivo, de forma que Deus cria sua própria importância. Deus outorga a si mesmo a honra que lhe é devida.²⁰

O emprego do piel corresponde ao nifal, onde o ser humano é honrado por outro ser humano (Gn 34.19; I Sm 9.6). Assim, o piel designa um reconhecimento da posição que alguém ocupa, não designa uma distinção que coloca o ser humano acima dos demais. É evidente que no Antigo Testamento a idéia do ser humano honrar a outro é tão evidente como a dele honrar a Deus. Porém o emprego característico do modo piel também deve ser entendido a partir do significado fundamental "peso".²¹ Quando o uso da raiz é não teológico, pode ser definida por "peso, fardo, propriedade, aparência, reputação, esplendor, magnificência, distinção, respeito e honra". Quando utilizada de forma teológica recebe o sentido de glória, honra, poder, e autoridade.²²

¹⁷ WESTERMANN, C. כָּבֵד. In: JENNI, E. (edit.). **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**, p. 1092-1093.

¹⁸ *Ibidim*, p. 1092-1093.

¹⁹ OSWALT, J. N. כָּבֵד. In: HARRIS, R. L.; ARCHER Jr. G. L.; WALTKE, B. K. **Diccionario internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 696.

²⁰ WESTERMANN, C. *Op. cit.*, p. 1099.

²¹ *Ibidim*, p. 1094-1098.

²² KIRST, N.; *et.all.* **Diccionario hebraico - português e aramaico-português**, p. 98.

Assim, percebe-se que a raiz כבוד (*kabed*) mostra a importância e a necessidade que há de se reconhecer a posição de cada objeto ou ser humano, bem como do ser divino. Os textos que se encontram no tempo piel revelam que é absolutamente inevitável que se reconheça tal posição. A partir da idéia contida nos verbos que aparecem no tempo piel pode-se dizer que a raiz כבוד (*kabed*) significa dar o devido reconhecimento a quem merece. A idéia contida no substantivo כבוד (*kabod, glória*) está próxima de, ou expressa a idéia contida nos verbos que estão no piel, pois mostra que o ser humano precisa tributar a honra a quem merece a mesma.

Fica claro, em alguns textos (Sl 29.3; 96.7, I Cr 16.28, Ml 2.2; 9.6), que כבוד (*kabed*) é um termo-chave e indica a importância e a exigência que existe em se de dar ou prestar honra a Deus, pelo fato dele ser Deus e também por outros aspectos como o de Sua atividade com o ser humano e com a natureza. Por isso, pode-se dizer que כבוד (*kabed*) salienta a magnitude e o poder de Deus. Na realidade a idéia expressa pelo termo כבוד (*kabod, glória*) exige um comportamento adequado do ser humano onde ele deve prestar a honra devida ao Senhor (Js 7.19, I Sm 6.5).

Não há dúvidas que o termo כבוד (*kabod*) pode ser traduzido por glória na medida em que comunica a concepção de algo ou alguém que tem "peso" ou até mesmo uma posição de honra e dignidade. O termo, como substantivo e verbo, pode ser empregado tanto em relação ao ser humano como em relação a Deus. Quando usado em relação ao ser humano expõe o valor de seus bens materiais como também seu crédito e estima. Quando relacionado a Deus revela seu poder e autoridade.

1.2 Uso do substantivo כבוד no AT, exceto P e Ezequiel

Como preliminar para o estudo de כבוד (*kabod*) em Ezequiel, passo a fazer um exame do uso do termo כבוד (*kabod*), restringindo-me ao aspecto que pode ser traduzido por "glória". Devido à abrangência do uso do termo, abordá-lo-ei de duas maneiras: (1) a partir da

divisão canônica da Bíblia Hebraica, de modo que possamos apreciar a peculiaridade do uso na tradição representada por P e pelo livro de Ezequiel; e (2) a partir das acepções que o termo assume quando aplicado a Deus e à resposta do ser humano a Deus. Teço breves comentários sobre o uso do termo na Septuaginta, de forma a destacar a validade da compreensão de כבוד (*kabod*) como glória.

1.2.1 Torá

O significado de glória no Pentateuco, ao que tudo indica, parece ser a forma mais primitiva do conceito כבוד (*kabod*) aparecer. A descrição do Pentateuco sobre a כבוד (*kabod*, glória) do Senhor se faz principalmente em termos que vem sugerir uma coluna de nuvem e uma de fogo, de forma que estas também eram vistas como manifestações visíveis da presença, bem como da proteção do Senhor. Esta כבוד (*kabod*, glória) habitava na tenda (Êx 40.54; Nm 14.10) e também se apresentava como fumaça e fogo (Dt 5.21).²³

Alguns autores concordam que Israel experimentou a כבוד (*kabod*, glória) de Deus como um fogo devorador sobre o cume do Sinai. O esplendor da כבוד (*kabod*, glória) divina era tanto que nem mesmo Moisés pôde contemplar. Esta manifestação e a presença sensível da כבוד (*kabod*, glória) de Deus, durante a peregrinação através do deserto, se repetiram mais tarde no templo de Jerusalém, de forma que estando ali a כבוד (*kabod*, glória) de Deus, nada podia penetrar, pois ela ocupava todo o espaço. Assim, Sião também era um local especial para as manifestações desta.²⁴

Entretanto, o pensamento de כבוד (*kabod*, glória) no Pentateuco não se resume apenas a uma coluna de fumaça ou fogo, mas também está associado (a completa magnificência ou grandiosidade da sua presença) com teofanias, atos de salvação, e julgamento. Assim, a כבוד (*kabod*, glória) é, sim, um fogo voraz envolvido com nuvens no Monte Sinai (Êx 24.16-17). Mas através da nuvem e do fogo (luz) a כבוד (*kabod*, glória) de Deus acompanhou Israel na peregrinação (Êx

²³ MCKENZIE, J. L. *Diccionario bíblico*, p. 388.

²⁴ RAURELL, F. *Glória*. In: *Enciclopédia de la Bíblia*, p. 906.

13.21), encheu o tabernáculo (Êx 40.34-38) e o templo e santificou o serviço do culto (Lv 9.23). Deus mostra a כבוד (*kabod, glória*) dele na salvação: na vitória sobre o Faraó no Mar Vermelho (Êx 14.4) e na provisão do maná na região (Êx 16.7). Quando as pessoas se rebelavam, a כבוד (*kabod, glória*) também acompanhava através do julgamento (Nm 16.42-50).²⁵

Fica evidente que os textos de כבוד (*kabod, glória*) que estão ligados ao Pentateuco, relacionam-se de maneira especial com a saída do povo do Egito, onde a כבוד (*kabod, glória*) se apresenta por meio de uma nuvem (Êx 16.10; 24.16; Lv 9.6-23; Nm 14.22; 16.19; 17.7; 20.6), que guia o povo no deserto, nuvem esta que pousa no Monte Sinai, onde Moisés viu a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor (Êx 24.15-18). Também pode-se dizer que a nuvem é o tipo de כבוד (*kabod, glória*) que se tornou visível ao povo como manifestação da proteção do Senhor (Êx 16.10), bem como do Seu juízo (Nm 14.10-22; 16.19-30). No Pentateuco a aparição ou apresentação da כבוד (*kabod, glória*) era algo totalmente visível, bem como sua manifestação em relação a estar prestando auxílio ou juízo.

Com relação aos textos do Pentateuco, evidencia-se também a importância da tenda naquilo que se refere à כבוד (*kabod, glória*), ao contrário daquilo que acontece nos históricos, onde a כבוד (*kabod, glória*) está mais relacionada com o templo. O templo parece ser, nos livros históricos, o local onde a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor se localiza de forma especial (I Rs 8.11; II Cr 7.1-2).

1.2.2 Profetas

Apesar da כבוד (*kabod, glória*) aparecer nos profetas da mesma forma que em textos do Pentateuco, onde ela é vista como nuvens que cobrem Israel, nos livros proféticos o conceito de כבוד (*kabod, glória*) já é um pouco diferente daquele encontrado no Pentateuco. Isto pode ser visto em textos como de Is 35.2; 40.5; 66.18, nos

²⁵ GWALTNEY, D. D.; VUNDERINK, R. W. **Glory**. In: **Eerdmans dictionary of the Bible**, p. 507.

quais ver a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor também significa testemunhar seus atos de salvação, ou seus benefícios. Neste sentido, a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor pode ser considerada uma manifestação visível da divindade do Senhor e, também, se define como revelação de santidade. Ela é percebida como uma luz brilhante, visível aos seres humanos quando guardada por uma nuvem "que recebe luminosidade daquilo que ela contém". O aspecto luminoso da כבוד (*kabod, glória*) fica evidente em textos como de Is 60.1.²⁶

É notório que a manifestação da כבוד (*kabod, glória*) nos proféticos apresenta-se como algo que faz parte ou pertence ao ser de Deus. Ela se manifesta como algo poderoso, ou o próprio Deus que vem auxiliar ao povo. Textos como de Is 40.5 deixam claro que a כבוד (*kabod, glória*) se manifesta com o propósito de que aconteça um reconhecimento da ação de Deus por parte da humanidade. Ou seja, quando a כבוד (*kabod, glória*) se manifesta é o próprio poder de Deus. Assim, pode-se dizer que a כבוד (*kabod, glória*), nos proféticos, conforme Is 66.18, apresenta-se como algo poderoso pertencente a alguém ou a um ser, ou até mesmo como sendo a essência deste ser. Quando a essência se mostra, na realidade exhibe-se a pessoa em si. Portanto, nos profetas quando a כבוד (*kabod, glória*) se manifesta é o próprio Senhor se revelando, com propósitos específicos, tais como o de ser reconhecido como verdadeiro Deus entre as nações.

Outra idéia que surge nos profetas e que no Pentateuco não é encontrada, é a de que a כבוד (*kabod, glória*) estaria sendo usada para expor a excelência de seu agir. Quando ela é manifestada contrasta de forma grandiosa com a realidade presente.²⁷ Ainda está bem compreensível que em alguns textos dos livros proféticos, a manifestação de כבוד (*kabod*) realmente é esperada e anunciada para o futuro. A base destas passagens vem da idéia de que o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) manifesta-se em sua atividade histórica

²⁶ MCKENZIE, J. L. C. **Diccionario bíblico**, p. 388.

²⁷ HARRISON, E. F. **Glória**. In: ELWELL, W. (edit.). **Enciclopédia histórico teológica da igreja cristã**, p. 200-201.

e terá lugar no futuro. Um exemplo seria o texto de Isaías 40.3-5, que mostra que a intervenção do Senhor consiste em achar o caminho para que o povo possa retornar à sua pátria, e é nisso que se revelará o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*). A importância (ou existência) de כבוד (*kabod*) não era percebida no exílio, mas com a libertação voltou a ser reconhecida por todo mundo.²⁸

Desta maneira é possível afirmar que nos profetas a כבוד (*kabod, glória*) de Deus ainda é encontrada através de teofanias (Is 6.3) e é manifestada no julgamento sobre o Israel rebelde (Is 2.10) e as nações (Is 10.16, Assíria). Entretanto, acrescenta-se que Deus mantém um inabalável pacto com o 'resto' do povo fiel a ele prometendo salvação (Is 40.5; 46.13 [libertação do cativo]) e proteção (Is 58.5-8 [caso o povo tivesse vida correta, justa diante do Senhor]), por meio da manifestação de sua כבוד (*kabod, glória*).²⁹

1.2.3 Escritos

Na literatura sapiencial e proverbial existe um grupo de textos que emprega כבוד (*kabod, glória*) no sentido de honra, designando a posição privilegiada que ocupa uma pessoa na sociedade em que vive. Estes textos podem se referir tanto a mulheres quanto a homens, a exemplo de Pv 3.35; 11.16; 15.33; 18.12; 29.23; Ec 10.1. Esta honra pode se perder por uma conduta inadequada (Pv 26.1-8), e deve manifestar-se no comportamento da pessoa (Pv 20.3; 25.2), pois a vida e a honra se correspondem (Pv 21.21; 22.4). Ainda existe um grupo de Salmos que falam da morte de pessoas honráveis. São lamentos, pelo fato que, de certa maneira, a honra destas pessoas foi eliminada com a morte das mesmas. Entretanto, eles também fazem confissão de confiança em Deus, por Ele ter conservado a honra destas pessoas (Sl 3.3-4; 4.2-3; 7.5-6; 62.7-8; 73.23-24; 84.11-12).³⁰

²⁸ WESTERMANN, C. כבוד. In: JENNI, E. (edit.). **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**, p. 1106.

²⁹ GWALTNEY, D. Darrell; VUNDERINK, Ralph. W. **Glory**. In: **Eerdmans dictionary of the Bible**, p.507.

³⁰ WESTERMANN, C. *Op. Cit.*, p. 1097.

Com respeito à veneração cültica ao Senhor, algumas frases são características dos Salmos, como por exemplo: Sl 145.5 e 138.5 "...pois grande é a glória (*kabod*) do Senhor". Estas frases mostram a concepção do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) entronizado em seu templo. No Sl 26.8, o templo é mencionado de forma expressiva: "as moradas de tua casa, é o lugar onde reside a tua glória (*kabod*)".³¹

Nos Salmos a כבוד (*kabod, glória*) de Deus também repousa no poderoso trabalho manifesto na sua criação (Sl 19.1; 29; 97.6; 104). Israel também cultua Deus por seus poderosos trabalhos de salvação na história (Sl 66, 105). Deus é o vitorioso rei de glória (Sl 24.7-10), sua presença agora repousa em Sião (Sl 26.8; 63.2). Nos Salmos, da mesma forma que nos profetas, há a proclamação de uma esperança escatológica através de afirmações tais como: a terra inteira 'será enchida da glória do Senhor' (Sl 66.2-4; 138.4-5). Este reino, segundo Gwaltney e Vunderink, despertará quando as nações conhecerem a כבוד (*kabod, glória*) do Messias e a sua paz.³²

Ao que parece, nos escritos e na literatura proverbial existe uma grande ênfase de כבוד (*kabod, glória*) com relação às pessoas. Aqui, de maneira diferente do Pentateuco e dos Profetas, a כבוד (*kabod, glória*) é algo que pode ser perdida, ou é possível ser conquistada a partir da conduta individual. Apesar desta ênfase dada ao ser humano, כבוד (*kabod, glória*) de Deus não é esquecida, mas é reconhecida pelo povo, nos momentos de adoração, através da maravilhosa criação e dos atos de salvação do Senhor. Nos Escritos existe uma grande ênfase da כבוד (*kabod, glória*) com relação à criação e um reconhecimento da atuação desta na história do ser humano. Tanto nos Escritos como no Pentateuco e nos Proféticos, ela é usada para demonstrar o poder e a grandeza do Senhor (Sl 24). "Cantem os caminhos do Senhor, pois grande é a glória" (*kabod*) do Senhor" (Sl 138.5).

³¹ WESTERMANN, C. כבוד. In: JENNI, E. (edit.). **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**, p. 1105.

³² GWALTNEY, D. D.; VUNDERINK, R. W. **Glory**. In: **Eerdmans dictionary of the Bible**, p. 507-508.

O termo, nos Escritos, ainda é utilizado como sendo um nome atribuído ao Senhor a exemplo do Sl 24.9 "Levantai, ó portas, as vossas cabeças; levantai-vos, ó entradas eternas, e entrará o Rei da Glória", sendo que esta também possui um local de morada conforme Sl 63.2 (Contemplei-te no teu santuário, e vi o teu poder e a tua glória), Sl 26.8 (Senhor, eu amo a habitação de tua casa, e o lugar onde permanece a tua glória), e é descrita como sendo o próprio Senhor.

Todo o Antigo Testamento fala muito da כבוד (*kabod, glória*) do Senhor. Nestas passagens bíblicas, há a descrição sobre a כבוד (*kabod, glória*), especialmente através de manifestações visíveis, que trazem a idéia da proteção do Senhor. Elas também podem mostrar algo do caráter do Senhor, como, por exemplo, de um Deus amoroso que guia os seus, bem como, exige deles adoração única. Estas representações da Glória, encontradas de maneira especial no pentateuco, também aparecem em outras partes do Antigo Testamento, descrevendo a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor, como nos livros históricos, nos livros proféticos, onde a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor é apresentada a partir de um conceito "quase-físico de Iavé". Entretanto, a כבוד (*kabod, glória*) nos livros proféticos, também tem um conceito um pouco diferente; ela pode ser considerada uma revelação da santidade do Senhor. Na literatura sapiencial e proverbial, כבוד (*kabod, glória*) é empregado no sentido de honrar a alguém, referindo-se tanto a homens como a mulheres. Nos Salmos, כבוד (*kabod, glória*) pode ser compreendido como lamento ou como demonstração de confiança em Deus.

1.2.4 Na Septuaginta

O termo doxa, na Septuaginta aparece como correspondente de כבוד (*kabod, glória*) 181 vezes.³³ Doxa na LXX, aparece ao todo 453 vezes e 166 vezes no Novo Testamento. Além de כבוד (*kabod, glória*),

³³ HATCH, E.; REDPATH, H. A. **A concordance to the Septuagint**: and the other greek versions of the Old Testament, p. 341-344.

doxa traduz mais de vinte outros termos hebraicos.³⁴ A concordância de Hatch e Redpath trazem a relação destes outros termos que também são traduzidos na LXX por doxa.³⁵

Para alguns autores o termo doxa ainda não é o mais conveniente para traduzir a idéia de כבוד (*kabod, glória*) encontrada no Antigo Testamento, pois o termo doxa, no grego clássico, significa "opinião ou reputação". Por isso doxa não transmitiria completamente a idéia das características encontradas numa teofania. Assim, poderia-se pensar num primeiro momento que o uso de doxa para traduzir a idéia contida no כבוד (*kabod, glória*) não é totalmente adequado, por não comunicar a conotação específica deste termo. Ou, poder-se-ia afirmar que o termo doxa não é totalmente satisfatório para tradução de כבוד (*kabod, glória*).³⁶ Entretanto, vale salientar que para outros autores, como Weinfeld, o termo grego doxa incorporou a gama inteira de significados de כבוד (*kabod, glória*) do Antigo Testamento. O sentido 'opinião' freqüentemente associado com doxa fora da Bíblia não é encontrado no Antigo Testamento ou no Novo Testamento.³⁷ Por isso, fica claro que a opção feita pelos tradutores da LXX, por doxa, foi devido esta palavra ter adquirido outros valores que não apenas o de opinião ou reputação, mas força. Assim, é possível afirmar que na palavra doxa está presente a idéia e sentido encontrado no termo כבוד (*kabod, glória*), tanto quando aplicado a Deus como quando aplicado ao ser humano.

Desta forma, a LXX não traz o sentido de opinio³⁸ para doxa, mas de elogio, honra, brilho, esplendor, reflexo. Quando se refere a

³⁴ FOSSUM, J. E. **Glory**. In: TOOR, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. **Dictionary of deities and demons in the Bible DDD**, p. 348.

³⁵ HATCH, E.; REDPATH, H. A. *Op. Cit.*, p. 341.

³⁶ FOSSUM, J. E. *Op. cit.*, p. 348.

³⁷ WEINFELD, M. כבוד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. **Theological dictionary of the Old Testament**, p. 24-25.

³⁸ *Opinio*: no uso profano da antiguidade doxa tinha alguns sentidos entre eles *opinio* que poderia ser "a opinião que eu tenho" que desenvolveu o sentido de "esperança, contemplação, doutrina, dogma, axioma, imaginação e aparência". Outro sentido para *opinio* seria "A opinião (boa) que os outros têm de mim" de onde desenvolveu o sentido de "boa fama, elogio". (BAUER, J. B. Dicionário de teologia bíblica, p. 442).

Deus, doxa é igual a "brilho de luz celeste, sublimidade, majestade"³⁹. Por isso pode-se afirmar que doxa na LXX se encontra em paralelismo com designações de Deus e se torna o equivalente de כבוד (*kabod, glória*). Portanto, quando se está dando doxa a Deus é no sentido de reconhecer a majestade divina expressa pelo termo hebraico כבוד (*kabod, glória*).

1.2.5 כבוד nas manifestações de Deus

É consenso entre autores do Antigo Testamento que as aparições se não forem o principal, ao menos são um dos meios pelo qual o Senhor se faz conhecido.

Estas aparições são classificadas como teofanias. Entre as mais notáveis estão as da sarça, em Êx 3; do estremecimento do Sinai, em Êx 19-24; do chamado de Isaías, em Is 6; do chamado de Ezequiel, em Ez 1; e, do redemoinho, em Jó 38.1. Ainda que conforme autores como Smith, que cita Kuntz, a aparição divina não tenha forma, é certo que entre alguns dos instrumentos pelos quais a divindade pode ser representada, está כבוד (*kabod, glória*), além de *malak, panim, sem*. Todos estes meios são representações da divindade, entretanto não a revelam por completo.⁴⁰

Os fenômenos da natureza tais como: trovões, tempestades, fogo, nuvem, etc, são um dos meios freqüentes da manifestação da כבוד (*kabod, glória*) de Deus.⁴¹ O trovão, o relâmpago e a nuvem podem ser manifestações que não trazem nenhuma relação com a כבוד (*kabod, glória*) de Deus, entretanto também são formas que podem acompanhar a כבוד (*kabod, glória*) de Deus (Êx 40.34-38).

Uma passagem muito conhecida que mostra uma manifestação através destes fenômenos da natureza é da primeira aparição de כבוד (*kabod, glória*) sobre o Sinai. Ela é descrita da seguinte forma em Êx 24.16-17: "a glória do Senhor descansou sobre o monte Sinai e a

³⁹ BAUER, J. B. **Dicionário de teologia bíblica**, p. 434-442.

⁴⁰ SMITH, R. L. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**, p. 103.

⁴¹ WOSCHITZ, K. M. C. **Glória/doxa**. In: BAUER, J. B. **Dicionário bíblico-teológico**, p. 165.

nuvem o cobriu durante seis dias. Ao sétimo dia quando chamou a Moisés da nuvem, a glória do Senhor parecia aos olhos dos israelitas como fogo devorador sobre o cume do monte". A relação entre כבוד (*kabod*, glória) e a nuvem está indicada também pelo fogo que sai da nuvem. Neste caso, כבוד (*kabod*, glória) é o resplendor que parte do Senhor e entra nos olhos do povo quando Ele se apresenta na tormenta da luz que anuncia que o Senhor veio no fogo e, assim, obriga o ser humano a baixar seus olhos.⁴²

É interessante que ao mesmo tempo em que o termo כבוד (*kabod*, glória) mostra que o Senhor é superior e está longe, também revela que ele está presente. Em alguns momentos a כבוד (*kabod*, glória) de Deus se revela apenas indiretamente, tais como nos momentos que o povo está reunido e ela se mostra numa nuvem (Êx 24.16; Lv 9.23; Nm 16.19; 20.6; Dt 5.24). Isto também é deduzido pelo fato de Moisés não poder contemplar a face do Senhor (Êx 33.18-32).⁴³ Se for observado no documento Sacerdotal (P) percebe-se que a idéia de presença do Senhor no lugar do culto se contrapõe a outra visão, a de que o Senhor não vive na tenda, mas aparece ali de tempos em tempos, quando quer, e quando aparece existe um acontecimento especial, com maravilhosas demonstrações. O Senhor normalmente evita a esfera terrena, mas de vez em quando aparece e trata pessoalmente com o ser humano.⁴⁴ Por isso, é possível que as manifestações da natureza ao mesmo tempo que revelam também ocultam o Deus que por meio dela se revela.⁴⁵ Assim, o que acontece é que ao mesmo tempo o Deus que está longe também está junto através da כבוד (*kabod*, glória).⁴⁶ Apesar de sua revelação ser acompanhada de fenômenos naturais como raios e trovões, estes não o tornam visível. Ele apenas deixa de ser um "deus de um monte" e sai para estar junto às pessoas. Assim,

⁴² EICHRODT, W. **Teologia del Antiguo Testamento**, p. 39

⁴³ WOSCHITZ, K. M. **Glória/doxa**. In: BAUER, J. B. **Dicionário bíblico-teológico**, p. 165.

⁴⁴ RAD, G. **Estudios sobre el Antiguo Testamento**, p. 105.

⁴⁵ SCHMIDT, W. H. **A fé do Antiguo Testamento**, p. 95.

⁴⁶ *Ibidim*, p. 148.

manifestações como a do Sinai objetivam a comunhão entre Deus e o povo.⁴⁷

As manifestações de Deus alcançam interesse e curiosidade, pelo fato de que o Deus de Israel além de não se deixar ver em figura também proíbe toda imagem que o represente no culto. A sua presença é como um peso (כבוד = peso) sem forma, que se faz sentir, ou como um brilho sem forma, visto somente através do reflexo.⁴⁸ É possível que o termo כבוד (*kabod, glória*) ocorra junto com o termo santidade de Deus, e, portanto, mostre a natureza misteriosa do Senhor. Ao mesmo tempo em que a manifestação da כבוד (*kabod, glória*) dá a entender que o Senhor ultrapassa os limites físicos, também o revela como presente com o povo, ainda que se revele ao povo apenas de maneira indireta, ou seja, numa nuvem ou no fogo devorador (Êx 24.16ss; Lv 9.23; Nm 16.19; Dt 5.24).⁴⁹ A manifestação de Deus através de sua כבוד (*kabod, glória*) é uma indicação de sua presença e de sua revelação. "Quando a 'glória' de Deus, isto é, sua presença 'desce' sobre o Sinai, ela se revela a Israel..." e então Moisés recebe as prescrições para o culto (Êx 24.15-18) e para a construção do tabernáculo.⁵⁰

Não há dúvida de que a כבוד (*kabod, glória*) mostrada através das mais variadas manifestações, sejam estas nuvens (Êx 16.10; Nm 14.22) trovões, fumaça, fogo (Dt 5.21), etc, expressa a presença de Deus junto ao seu povo, ou habitando entre eles (Êx 29.45). Entretanto, a manifestação desta כבוד (*kabod, glória*) não torna o Senhor totalmente visível. Ela revela o poder e a santidade do Senhor ao mesmo tempo em que aparece para dar direcionamento ao povo, seja para adoração, culto ou construção do tabernáculo. Todas estas manifestações por meio do fogo, fumaça, nuvem, etc, também fazem conhecer que na realidade o que acompanhava tais manifestações era o próprio Senhor. Isso fica claro em textos como Êx 40.34-38 e Êx 24. O que existia por detrás de tudo isso

⁴⁷ SCHMIDT, W. H. **A fé do Antigo Testamento**, p. 328.

⁴⁸ *Ibidim*, p. 731.

⁴⁹ WOSCHITZ, K. M. **Glória/doxa**. In: BAUER, J. B. **Dicionário bíblico-teológico**, p. 165.

⁵⁰ SCHMIDT, W. H. *Op. cit.*, p. 89.

era muito mais do que apenas uma nuvem, fogo ou fumaça, pois o povo não se achegava a tais manifestações como se achegavam normalmente a um fogo ou como contemplavam a uma nuvem. Isso mostra que estes fenômenos eram muito mais do que apenas fenômenos da natureza.

É possível que a כבוד (*kabod, glória*) fosse o próprio Senhor se revelando ao povo de maneira indireta (Êx 24.26; Lv 9.23), pois em algumas situações, como em Nm 16.19-21, a כבוד (*kabod, glória*) aparece com um propósito, o de consumir a congregação. Ainda fica evidente que essa כבוד (*kabod, glória*) quando aparecia, era reverenciada como um ser especial por Moisés, Arão e o povo. Moisés e Arão não reverenciavam outro deus senão ao Senhor (Iavé). Este era o único a quem eles se prostariam em reverência.

Pode-se dizer que apesar do Senhor evitar a esfera terrena, às vezes em que aparece se mostra através da כבוד (*kabod, glória*), que é parte de seu próprio ser. É através dela que o Senhor se faz presente junto com o povo. Entretanto, não se pode ignorar que apesar da כבוד (*kabod, glória*) se revelar como sendo o próprio Deus, quando ela aparece também encobre a si mesma, pois faz uso de fenômenos da natureza para se revelar.

1.2.6 כבוד nas respostas do ser humano a Deus

Há várias opiniões sobre o que significaria para o ser humano a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor. Diferentes opiniões são emitidas. Um dos significados oferecidos seria de vê-la como a reconciliação de Deus com a humanidade. Bauer afirma que "ela é o conteúdo da esperança e significa a reconciliação de Deus com a humanidade",⁵¹ mas a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor também pode significar ou indicar "o peso da aparição divina, a força da presença de Deus".⁵² Desta forma naquilo que se refere a Deus, a

⁵¹ WOSCHITZ, K. M. **Glória/doxa**. In: BAUER, J. B. **Dicionário bíblico-teológico**, p. 165.

⁵² BAUER, J. B. **Dicionário de teologia bíblica**, p. 443.

כבוד (*kabod, glória*) é a presença do Senhor e o termo igualmente indica as suas perfeições, atributos e a sua santidade.⁵³

Uma outra idéia com relação ao termo quando usado com referência ao Senhor é encontrada em textos antigos. Eles expressam, através do uso teológico de כבוד (*kabod, glória*), a importância de prestar ou render honra devida ao Senhor. Esta ação de render honra pode ser vista como uma exigência, no sentido de que o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) exige um comportamento adequado, ou seja, ser reconhecido como tal. Exemplos de tais textos podem ser encontrados nas narrações de Josué 7.19 e I Sm 6.5. Estes textos mostram que desde a antiguidade se pensava na importância de tributar ao Senhor a כבוד (*kabod, glória*) devida, por meio das ações que as situações concretas exigiam. Em Is 3.8, também, é possível observar que determinados comportamentos ofendem a majestade de Deus e sua presença. Esta idéia também aparece em Jr 13.16 e Ml 1.6, e ainda na literatura sapiencial, como em Pv 25.2.⁵⁴

As passagens acima citadas mostram que o termo כבוד (*kabod, glória*) em alguns momentos e passagens bíblicas, vem expressar não apenas a presença do Senhor, mas a importância de dar-lhe honra. Ou seja, alguns textos revelam que o Senhor quer ser glorificado pelo seu povo, e isso pode ser o equivalente a ser honrado. Esse termo pode ainda ser visto como uma exigência do Senhor ao seu povo no percurso da história. É até mesmo uma forma de advertência para que não fosse dado a outro aquilo que lhe pertence. Assim, é possível afirmar que o emprego de כבוד (*kabod, glória*), no sentido de prestar honra devida ao Senhor, está registrado desde os tempos antigos e pode estar indicando ou mostrando uma atitude que deveria ser executada para o Senhor.

Uma das maneiras de dar este reconhecimento da כבוד (*kabod, glória*) do Senhor poderia ser através de atitudes cúlticas de veneração. Um exemplo de tal reconhecimento pode ser encontrado no Sl 29.1-3; Sl 96.7; I Cr 16.28. O Sl 29 é mais um exemplo onde pode ser

⁵³ CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia**, p. 913.

⁵⁴ WESTERMANN, C. כבוד. In: JENNI, E. (edit.). **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**, p. 1101.

observado que o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) não se dá somente na relação com o ser humano, mas também pode ser encontrado na criação.⁵⁵ Este sentido de estar dando a כבוד (*kabod, glória*) a Deus e também de reconhecê-la parece ser a idéia que geralmente os Salmos também trazem.⁵⁶ O ser humano deve simplesmente reconhecer esta כבוד (*kabod, glória*), porque o Senhor não está disposto a dividi-la com ninguém, ou seja, é Ele quem está no domínio (Sl 19.1; 66.2-8; 96.3-7; 138.5-8; 145.5-11; Is 40.5; 42.8; 48.11).

Portanto, pode ser observado que vários textos empregam כבוד (*kabod, glória*) designando a importância do Senhor, que deve ser respeitado, e este respeito manifestado por meio de alguma ação que pode ser a veneração cúltica em torno do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*). O termo também vem expressar a grandiosidade do Senhor. Faz referência a seu poder que é incomparável, pois faz coisas grandiosas.

O sentido de dar כבוד (*kabod, glória*) a Deus e a maneira de fazê-la também pode ser feito através da confissão de pecados (conforme textos de Js 7.19; Jr 13.16), de hinos de louvor (conforme textos de I Cr 16.28; Sl 29.1-9; 96.7; 30.13; 66.2; 115.1; Is 42.12), ou até mesmo pode ser visto na função exercida pelos sacerdotes (Ml 2.2). Esta idéia também vem ao encontro do pensamento de Weinfeld, e isso se verifica quando ele afirma que constantemente dar כבוד (*kabod, glória*) tem igual valor a uma confissão. Por isso quando Acan transgride as exigências de consagração, Josué diz a ele: "meu filho, dê כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), o Deus de Israel, e confesse a ele" (Js 7.19).⁵⁷ Além do termo כבוד (*kabod, glória*) estar diretamente relacionado àquilo que se refere ao Senhor, no sentido de ser sua presença ou de indicar a necessidade de dar reconhecimento ao Senhor através de ações, ele também pode estar ligado à esfera humana, indicando alguma coisa relativa ao ser humano.

⁵⁵ WESTERMANN, C. כבוד. In: JENNI, E. (edit.). **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**, p. 1103-1104.

⁵⁶ BAUER, J. B. **Dicionário de teologia bíblica**, p. 443.

⁵⁷ WEINFELD, M. כבוד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. **Theological dictionary of the Old Testament**, p. 26.

Fica evidente que referências à כבוד (*kabod, glória*) do ser humano são comuns principalmente na literatura sapiencial, pelo fato desta literatura tratar com mais freqüência da relevância do sucesso na vida e em transações que o ser humano faz. Esta é a razão que faz em alguns textos כבוד (*kabod, glória*) ser identificado com riquezas e posses. Também é possível dizer que כבוד (*kabod, glória*) "é a importância que demonstra o valor interior de um ser humano e requer o respeito dos outros".⁵⁸ No mundo semítico é fácil explicar o sentido de um ser humano ser honrado, ou seja, pelo fato do substantivo כבוד (*kabod, glória*) estar relacionado com riquezas, ser rico e ser honrado é o reconhecimento que o ser humano recebe do seu poder e da sua autoridade. Assim o ser humano "pesado" por suas riquezas chega a ser honrado por causa das mesmas.⁵⁹

Além do conceito do ser humano ser honrado através das riquezas, também é encontrado no Antigo Testamento a idéia de que o próprio ser humano honra o ser humano. Isto é tão freqüente como a idéia de que o ser humano honra a Deus, mas estas concepções não se opõem entre si. Em algumas situações, כבוד (*kabod, glória*) faz uma distinção colocando um ser humano acima dos demais, designando reconhecimento de posição que alguém ocupa dentro da comunidade.⁶⁰ Assim, כבוד (*kabod, glória*) pode denotar honra pessoal e dignidade que podem ser atingidas através da própria generosidade e humildade.⁶¹ Fica compreensível também que a honra ainda pode ser algo recíproco: "...porque aos que me honram, honrarei..." I Sm 2.30.

É claro que o ser humano tem direito a receber כבוד (*kabod, glória*) ou honra por suas atitudes e invenções. Entretanto, vale lembrar que a כבוד (*kabod, glória*) ou honra prestada ao Senhor é diferente, pois está ligada a grandes obras que Ele faz e ao seu poder que é único e especial, diferente daquele que o ser humano possui. O

⁵⁸ MCKENZIE, J. L. C. **Diccionario bíblico**, p. 388.

⁵⁹ RAURELL, F. **Glória**. In: **Enciclopédia de la Bíblia**, p. 905.

⁶⁰ WESTERMANN, C. כבוד. In: JENNI, E. (edit.). **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**, p. 1094.

⁶¹ WEINFELD, M. כבוד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. **Theological dictionary of the Old Testament**, p. 25-27.

poder do ser humano jamais poderá ser igualado ao do Senhor porque ele não consegue atingir tal nível, ainda que mereça receber honra e כבוד (*kabod, glória*) por seus feitos. Também é importante notar que algumas vezes o ser humano disputa glória כבוד (*kabod, glória*) ou honra com outro ser humano, enquanto que com o Senhor não acontece tal fato, pois os textos fazem conhecer que a glória כבוד (*kabod, glória*) e honra do Senhor é algo que lhe pertence, e nenhum outro pode recebê-la.

1.3 כבוד יהוה em P e Ezequiel

Devido a importância do material P aqui será feita a descrição do conceito de כבוד (*kabod, glória*) neste, seguido de uma descrição preliminar do conceito em Ezequiel que será acrescentada na análise das perícopes específicas do livro de Ezequiel.

1.3.1 Os sentidos de כבוד em P

O conteúdo especial da relação כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), da camada sacerdotal se faz através de três grupos distintos: a) o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) no estabelecimento da aliança no Sinai (Êx 24.15b-18a); b) o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) na rebelião do povo (Êx 16.7-10, Nm 14.10, 16.19,); e c) o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) na relação com a tenda e o sacerdócio (Êx 29.42-44; 40.34ss; Lv 9.6, 10.1-3).⁶² Mas a ênfase do documento P também é resumida a dois pontos, ou seja, o relato sobre a permanência do povo no deserto e a revelação no Sinai. Entretanto está claro que a locução כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) é o lema do escrito sacerdotal. A כבוד (*kabod, glória*), ainda está ligada ao auxílio e julgamento, pois ela atua ou interfere em situações críticas, após a sua aparição no Sinai.⁶³

Desta forma fica claro que a compreensão da expressão כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) é decisiva para se entender a teologia do Documento Sacerdotal (P). É bem aceitável que esta expressão está envolvida em dois contextos; primeiro, nas passagens que se referem ao

⁶² STEIN, B. *Der Begriff k^ebôd Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis*, p. 48.

⁶³ SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 107-108.

acontecimento do Sinai e tratam de fundamentar o culto, tais como Êx 24.16-17; 40.34-35; segundo, em textos que falam dos acontecimentos do deserto, tais como Êx 16.7-10; Nm 14.10; 16.19; 20.6. Alguns textos como de Êx 16; Nm 14; 20.1-13, que descrevem os acontecimentos do deserto, trazem a aparição de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) em um lugar central. Pode-se resumir que em P o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) é algo que se pode experimentar nos dois acontecimentos, no culto e na história, onde acontece a demonstração da majestade divina. Além disso, foi no monte Sinai que Israel encontrou pela primeira vez a majestade do Senhor e esta majestade está indicada em P.⁶⁴

Ao que parece aqui a כבוד (*kabod, glória*) está associada a um pano de fundo de culto e também estaria simbolizando a presença do Senhor. Inclusive a esta כבוד (*kabod, glória*) ou presença de Deus, em alguns textos do Antigo Testamento, é atribuída uma forma humana. Exemplo de tais textos seria Êx 33.18 nos quais é dito que Deus 'preparou' Moisés para ver a sua כבוד (*kabod, glória*).⁶⁵ Schmidt assevera que P retoma as intenções teológicas já defendidas por Deuteronômio, quando "tenta captar a presença de Deus sob o conceito do nome". Para ele a כבוד (*kabod, glória*) é o próprio Senhor.⁶⁶ Ele vai além na interpretação da כבוד (*kabod, glória*) no escrito sacerdotal e afirma que além da כבוד (*kabod, glória*) estar relacionada à aparição e presença de Deus na terra, fundando o culto no Sinai (Êx 24.15ss; 29.43ss; Lv 9.23ss), e também estar relacionada ao julgamento ou salvação do povo que anda no deserto (Ex 16; Nm 14), a כבוד (*kabod, glória*) é vista não como algo que "Iavé em si tem ou é", mas aquilo que ele se torna quando atua no mundo.⁶⁷

A presença do Senhor em P também é vista de outra forma, ou seja, através da idéia de que o Senhor não vive na tenda, mas que aparece ali a seu tempo, quando quer; e quando aparece, a

⁶⁴ WESTERMANN, C. כבוד. In: JENNI, E. (edit.). **Diccionario teologico manual del Antigo Testamento**, p. 1109.

⁶⁵ FOSSUM, J. E. **Glory**. In: TOOR, Kl van der; BECKING, B; HORST, P. W. van der. **Dictionary of deities and demons in the Bible DDD**, p. 348-349.

⁶⁶ SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 108.

⁶⁷ SCHMIDT, W. H. **A fé do Antigo Testamento**, p. 240-241.

narrativa mostra cada vez como um acontecimento especial com maravilhosas demonstrações. Exatamente como acontece em Nm 17.7, ou seja, quando a comunidade reclama, aparece de repente a nuvem e a כבוד (*kabod, glória*) sobre a tenda. Mas o importante destas e outras narrativas é que o Senhor normalmente evita a esfera terrena, mas de vez em quando aparece e trata pessoalmente com os seres humanos nos locais escolhidos por Ele.⁶⁸

Ainda existe o pensamento de que de acordo com P, Deus não desce na nuvem. A כבוד (*kabod, glória*) dele mora perpetuamente no tabernáculo. Sua presença é manifestada aos israelitas pela nuvem que cobre o tabernáculo (Nm 17.7). Embora o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) tenha sua própria forma de representação em P, a noção da כבוד (*kabod, glória*) deidade é muito antiga e é associada com a noção de Deus estar morando ali naquele lugar. Quando Arão entra no santo dos santos a cada ano, ele primeiro tem que encher o propiciatório com a nuvem do incenso (Lv 16.13). Esta nuvem de fumaça produzida por Arão, então, não é igual à nuvem na qual a כבוד (*kabod, glória*) é revelada. Se uma nuvem constantemente envolvesse o assento da deidade entre o querubim, Arão não precisaria produzir uma nuvem artificial. A frase: "para que ele não morra" (Lv 16.2, 13) mostra que a nuvem de incenso encobria a imagem de Deus e assim protegia o sacerdote da morte que ele sofreria se ele olhasse para a deidade.⁶⁹

Todos os textos do documento P, que abordam o termo כבוד (*kabod, glória*), fazem acompanhar uma ênfase no Sinai ou na rebelião do povo, o que os faz estarem ligados a julgamento ou provisão do Senhor, a exemplo dos textos no livro de Números. Assim sendo, pode-se concluir que, no documento P, a כבוד (*kabod, glória*) também é o próprio Senhor e quando Ele se expõe aparecendo na nuvem, conforme os textos mencionados acima, quer dar a conhecer que deseja ser o único Deus de seu povo, pois os acompanha em todos

⁶⁸ RAD, G. **Estúdios sobre el Antiguo Testamento**, p. 105.

⁶⁹ WEINFELD, M. כבוד. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. **Theological dictionary of the Old Testament**, p. 32.

os acontecimentos. Ele quer ser o Senhor em todos os sentidos, tanto do culto como da história.

Está claro que o povo acreditava que quando viam a manifestação da כבוד (*kabod, glória*) na nuvem, era como se vissem o próprio Senhor, visto que a כבוד (*kabod, glória*) era algo que vinha dele mesmo (Êx 40.34-35) e até mesmo tinha condições próprias de fazer a consagração da tenda (Êx 29.43).

1.3.2 O sentido geral de כבוד em Ezequiel⁷⁰

Ezequiel transfere o conceito de כבוד (*kabod, glória*) ao templo de Jerusalém. Aqui כבוד (*kabod, glória*) é descrito como um fenômeno de brilhante esplendor (Ez 10.4; 43.2). Da mesma forma que P, em Ezequiel a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor é concebida como um fogo ardente cercado por uma nuvem (Ez 1.4; 10.4; cf. Êx 24.16; 16.10; 40.34). Além de ser um indispensável elemento da teofania, ela também estaria servindo como um manto para proteger contra o perigo mortal de ver a deidade. Pois somente Moisés pôde ver Deus face a face (Nm 12.8; Dt 34.10), pôde entrar nesta nuvem (Êx 24.18).

Em alguns textos, a manifestação de כבוד (*kabod, glória*) pode indicar um tipo de juízo devido a abominações que o povo cometia. Na realidade, isto estaria bem presente em Ezequiel. A כבוד (*kabod, glória*) se retirou porque o Senhor não pode num local que estava profanado. Através de visões, o profeta descreveu o que acontecia ou aquilo que os habitantes de Jerusalém faziam. Com a saída da כבוד (*kabod, glória*), aconteceu o fim de uma etapa da "história das relações entre Israel e seu Deus".⁷¹

O profeta Ezequiel contemplou a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor e assim foi confirmado o destino de Jerusalém, ou seja, a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor deixou o templo e a cidade, e os abandonou (o povo) à destruição, porém o Senhor quer conceder ao povo uma nova Jerusalém e um novo templo, onde sua כבוד (*kabod,*

⁷⁰ Aquilo que está sendo abordado neste ponto é uma descrição premilinar, a ser complementada pelo exame das perícopes específicas do livro de Ezequiel.

⁷¹ AMSLER, S.; et. all. **Os profetas e os livros proféticos**, p. 259.

glória) voltará a habitar.⁷² Com isso, conforme a descrição dos textos de Ezequiel acima mencionados, observa-se que com a saída da **כבוד** (*kabod, glória*), há uma descrição do julgamento de Jerusalém, visto que já não existe o cuidado e proteção do Senhor junto ao povo.

Ezequiel seguia sua missão de revelar ao povo seu pecado. Von Rad enuncia que era com muita insistência que o profeta procurava mostrar que o "pecado reina totalmente sobre o homem". O profeta queria mostrar que não eram apenas algumas transgressões não observadas, mas da falta de obediência e de resistência ao chamado. Ezequiel está sempre dizendo a mesma coisa, pois "a situação é sempre a mesma, em todas as épocas da vida de Israel", mas chega o momento no qual o Senhor põe fim a esta situação, sobre isso von Rad afirma:

Um acontecimento catastrófico para a história da salvação, mas ao mesmo tempo grandioso, mostra a seriedade desta decisão que Javé acabou por tomar: o profeta vê a "glória de Deus", esta forma misteriosa da presença de Javé em Israel, deixar o templo com grande pompa e se dirigir para o oriente.⁷³

A **כבוד** (*kabod, glória*) de Deus, que dava assistência ao povo, deixar o templo (Ez 11.22ss), significava que "Israel morreu no sentido pleno do termo". Assim, a esperança de ver um retorno de vida do povo da Palestina, só podia acontecer através de um milagre.⁷⁴ O abandono da **כבוד** (*kabod, glória*) do templo foi resposta às coisas que o povo fazia. Assurmendi faz o seguinte comentário sobre o texto de Ezequiel 8-11, no qual relata que Deus abandona o templo:

... a Glória de Deus - símbolo da sua presença entre os seus - abandona a sua morada. Sai primeiramente de sua Casa e, como em procissão solene, adianta-se pelo pátio interior até a porta que dá para o Oriente ou, por outras palavras, para o monte das Oliveiras. Ao descrever-nos a partida da Glória de Deus do Templo de Jerusalém, Ezequiel realiza uma revolução teológica que, neste século XX, nos parece mínima, mas que perturbava as convicções de sua época. Mostra até que

⁷² SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 280.

⁷³ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 220.

⁷⁴ *Ibidim*, p. 225.

ponto o Deus de Israel não está preso a um lugar nem a uma terra, mas a um povo que ele quer salvar. Deus, no seu Templo, é uma imagem tranqüilizadora e, muitas vezes, que faz adormecer. Deus presente no meio dos seus - mas que os abandona à sua sorte por causa da resposta que dão à sua oferta de vida - é uma realidade muito menos cômoda. Ninguém pode domesticar ou apropriar-se do Deus de Israel. Não se deve contar com ele para adormecer, mas para viver.⁷⁵

Ao que parece, as atitudes do povo, como idolatria, realmente podem ser uma razão da כבוד (*kabod, glória*) ter se retirado. Este afastamento é descrito nos capítulos 8 a 11. Enquanto Ezequiel estava assentado em sua casa, com alguns anciãos exilados de Judá, ele é transportado através de uma visão ao templo de Jerusalém e ali Ezequiel vê os anciãos oferecendo incenso às imagens, bem como prestarem culto a ídolos. Ele também vê mulheres chorando a deuses mesopotâmicos. Isso mostra que o templo do Senhor estava corrompido.

Fica claro que existe uma concordância, entre os autores citados, de que no livro de Ezequiel há um destaque ao templo. Isso porque passagens como de Ez 1.28; 3.23; 8.4, revelam que o lugar próprio da כבוד (*kabod, glória*) era no templo, pois o Senhor estava sentado no trono do templo. A característica de Ezequiel é que a majestade do Senhor está sentada no trono do templo e chega a considerar-se incluído como um ser independente que pode abandonar o templo para retornar mais tarde. Para Ezequiel, כבוד (*kabod, glória*) é uma espécie de ser independente. É Ezequiel que traz pela primeira vez a idéia de כבוד (*kabod, glória*), que representa o Senhor em um ser independente que aparece rodeado de resplendor.⁷⁶ Amsler complementa esta idéia, sobre o templo e a independência de כבוד (*kabod, glória*), quando mostra que a visão de Ezequiel, nos capítulos 40-48, tem por objetivo falar do retorno da כבוד (*kabod, glória*) ao templo de Jerusalém, quando este

⁷⁵ ASURMENDI, J. **O profetismo**: das origens a época moderna, p. 72-73.

⁷⁶ WESTERMANN, C. כבוד. In: JENNI, E. (edit.). **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**, p. 1112-1113.

estivesse purificado.⁷⁷ É neste templo renovado que a כבוד (*kabod*, glória) assumiria residência (43.2, 4, 5; 44.4).⁷⁸

Os capítulos 40-48 trazem a visão que o profeta teve do novo templo. Por meio de visão, ele foi levado à terra de Israel e colocado sobre um alto monte (Ez 40.2). Ezequiel viu três pórticos externos; frente a estes havia mais três que conduziam ao átrio interno (Ez 40.1-37). A seguir, o profeta foi levado "através do átrio interno para dentro do próprio templo" (43.1-3); neste lugar, ele viu e ouviu a כבוד (*kabod*, glória) de Deus voltando do oriente, do Exílio Babilônico. Esta era a כבוד (*kabod*, glória) que havia aparecido a ele na sua vocação (Ez 1-3) e na visão da destruição de Jerusalém (Ez 8-11). Esta כבוד (*kabod*, glória) "reentrou através do pórtico oriental e encheu o templo" (Ez 43.1-5). O pórtico onde a כבוד (*kabod*, glória) passou foi fechado e ninguém mais passaria por ali (Ez 44.1-2). Com o pórtico fechado, a presença do Senhor também podia ser considerada "permanente".⁷⁹

No livro de Ezequiel, a כבוד (*kabod*, glória) se apresenta de maneira muito parecida a outros textos encontrados no Antigo Testamento, quando se fala em nuvem de fogo ou fumaça. Entretanto, existe uma grande diferença quando se avalia a razão pela qual a mesma tem deixado ou retornado ao meio de seu povo. No documento P, por exemplo, ela se manifesta com ênfase, nos momentos de reclamações e revoltas por falta de confiança do povo, como nos textos de Êx 16 e Nm 14, bem como na instituição do culto ou recebimento da lei. Já em Ezequiel parece que a grande razão da כבוד (*kabod*, glória) abandonar o povo é devido ao pecado da idolatria.

Parece não haver dúvidas que em Ezequiel ela também é verdadeiramente o Senhor, pois tem vontade própria desejando fidelidade de adoração do povo. E, quando não satisfeita, retira-se. Assim, a כבוד (*kabod*, glória) no Antigo Testamento é algo

⁷⁷ AMSLER, S.; et. all. **Os profetas e os livros proféticos**, p. 277.

⁷⁸ LASOR, W. S.; et. all. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 394.

⁷⁹ KLEIN, R. W. **Israel no exílio: uma interpretação teológica**, p. 108-109.

atribuído a Deus, bem como é o próprio Deus. É um dever humano reconhecer a כבוד (*kabod, glória*) que a Ele pertence. Entretanto, o seu conceito é algo que revela vários aspectos. כבוד (*kabod, glória*) pode representar uma das categorias mais densas da Bíblia, pois o termo é usado para descrever coisas como riqueza, e até mesmo honra das pessoas, porém o conceito também está referindo-se ao Senhor e a sua כבוד (*kabod, glória*), está relacionado ao seu ser. Finalmente em Ezequiel a כבוד (*kabod, glória*) também é apresentada como o motivo pelo qual Ezequiel cumpre seu trabalho. A כבוד (*kabod, glória*) se manifesta em algumas situações, como sinal de reprovação por aquilo que o povo faz e também como símbolo da presença e proteção de Deus.

II - O LIVRO DE EZEQUIEL, PROFETA DO JULGAMENTO

Neste capítulo será abordado aspectos do livro bem como enfatizado a história do povo do profeta, mostrando assim a realidade na qual ele estava inserido. Será levado em conta os dominadores da nação, a situação histórica, política, social, econômica, religiosa da época, tanto do local onde Ezequiel vivia, o estado de Judá, bem como, do povo no cativeiro babilônico. Ainda será abordada a vida de Ezequiel, suas origens, sua chamada ao ministério profético, a sua personalidade, seu jeito de viver, os meios que ele utilizava para cumprir sua missão, etc. O objetivo é para que se possa chegar a uma melhor compreensão da mensagem.

2.1 Seu Contexto

A consideração do contexto é de grande importância para que seja possível uma melhor compreensão do conteúdo do livro de Ezequiel e, também para a realização de pesquisas em assuntos específicos no mesmo. O contexto deve ser observado com cuidado para que então aconteça uma boa interpretação. Várias são as observações que devem ser feitas em relação ao contexto, tanto na questão histórica, como a social, a político, a religioso e a econômica.

2.1.1 Aspectos de história política

É importante avaliar o contexto político do livro de Ezequiel considerando desde o período que começa com a divisão do reino de Salomão. Não há dúvidas que a política de Salomão, que sobrecarregou o povo, foi um ponto forte que fez estourar profundas mágoas e levou a divisão. Também deve ser levado em conta que a falta de "tato e sabedoria" de Roboão contribuiu para a separação dos dois reinos se tornar inevitável. Talvez se Roboão tivesse aberto mão o estado tivesse sido salvo. Mas ele não considerou os sentimentos de seus súditos. E, ainda deve-se considerar a vontade de alguns profetas, em voltar ao estilo de liderança antiga (tradição anfictionica), por não aceitarem a

sucessão dinástica de Davi no governo do povo. Um exemplo disso seria Aías, que em nome do Senhor, indicou Jeroboão como o rei para Israel (I Rs 11.29-39).⁸⁰ A partir deste momento, os dois reinos ora estavam ajudando-se e faziam alianças, e em outros momentos encontravam-se guerreando entre si. Este fato marcou a política dos dois reinos, visto que os tornou relativamente fracos. Bright faz a seguinte afirmação:

"Qualquer que tenha sido o fator que desencadeou, as conseqüências do cisma foram desastrosas. O império arruinou-se quase da noite para o dia".⁸¹

Assim, a divisão tornou estes dois reinos, estados de fracos, visto que no caso de Judá houve perdas, possivelmente de Amon e Moab, bem como a ocupação do território pelos filisteus.⁸²

É importante considerar e avaliar, diante de toda essa crise, o recado dos profetas. Principalmente no século VIII, alguns profetas submeteram os dois reinos a uma crítica da situação social em conjunto com as cúlticas e políticas. Foram homens como Oséias, Amós, Miquéias que não recuaram diante do dever de proclamar, em nome do Senhor, os desastres que ameaçavam destruir a instituição monárquica israelita. Esse período de oposição dos profetas coincidiu com um período das crises mais profundas que Israel já havia vivido. Por sinal, esta crise aconteceu, devido um processo de deteriorização social, que havia provocado um desabamento da sociedade interna israelita. No reino norte, no período da liderança de Jeroboão II, é possível que o caos e a ruína política tenham iniciado com as invasões da assíria. No reino sul impôs-se uma ocupação assíria que se prolongou por vários anos.⁸³

Os acontecimentos, nos dois reinos, não se deram de forma totalmente separada, mas estavam interligados de várias maneiras, apesar de cada um ter seguido seu caminho de forma autônoma. Uma

⁸⁰ BRIGHT, J. **História de Israel**, p. 303-305.

⁸¹ *Ibidim*, p. 305-307.

⁸² *Ibidim*, p. 305-307.

⁸³ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel em tiempos del Antiguo Testamento**, p. 297-298.

das dificuldades entre os dois reinos, é a questão da divisão territorial entre Judá e Israel, mais especificamente na parte norte de Jerusalém. Não há dúvidas que Judá tinha um interesse especial em alargar fronteiras, devido à parte norte da cidade de Jerusalém estar muito próximo da divisa com o reino de Israel, o que representava um constante perigo para eles. Este era o local por onde Jerusalém poderia ser invadida e seus inimigos serem vitoriosos. O reino de Judá (com Asa) resolveu esta questão por meio de estratégias políticas, ou seja, conseguiu, com habilidade fazer que os arameus de Damasco rompessem seu pacto com Israel, "de invadir o extremo norte do país" de Judá. Asa foi o responsável, ou aquele que conseguiu induzir Ben-hadade a romper seu pacto com Israel (reino norte) e fazer que o mesmo se tornasse perigo para Baasa, rei de Israel. Durante o reinado de Asa, bem como de seus sucessores, transcorreu um período de paz entre os estados, provavelmente por proposição de Israel (dinastia de Onri) que detinha o domínio.⁸⁴

Fica evidente que, com o passar dos anos o perigo dos reinos se tornarem vassalos de nações estrangeiras, como Egito, Assíria, Babilônia, era algo presente. Os dois estados apresentavam diferenças internas marcantes, como por exemplo, o fato de Judá ter uma população mais homogênea e ter mais vantagens materiais. Entretanto, em Judá, a situação política interna foi desenvolvida de uma forma mais tranqüila do que no reino do norte, devido não haver dificuldades em aceitar a sucessão dinástica. Isto trazia estabilidade interna.⁸⁵

A situação política interna e externa de Judá sob os reinados de Josafá, Jeorão e Acazias, é, ao que tudo indica, pouco conhecida. Registros mostram que, com Josafá, Edom era um país submisso (I Rs 22.48) e sob a liderança de Jeorão houve um afastamento definitivo entre os edomitas e eles restabelecem sua monarquia (II Rs 8.20-22). Com Acazias destaca-se o acontecimento registrado em II Rs 8.28, quando ele (Acazias) auxilia Jorão do

⁸⁴ DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**, p. 288-290.

⁸⁵ BRIGHT, J. **História de Israel**, p. 312.

reino de Israel. Jorão é ferido e foge para Jezreel. Quando Acazias faz uma visita a Jorão, inicia-se uma revolta com Jeú, oficial do exército popular israelita. Neste episódio tanto Jorão como Acazias são mortos, e assim, o trono davídico fica vago. Neste período deveria iniciar um processo de sucessão dinástica, entretanto, quando Atalia, a rainha-mãe fica sabendo da notícia, tomou a liderança com as próprias mãos. Ela tenta matar todos os possíveis sucessores do trono. Entretanto Joás, filho de Acazias foi salvo e escondido por Jeoseba, até o tempo em que pode assumir o trono e então foi proclamado o rei. Sobre Joás não se sabe muito, talvez o sacerdote Joiada tenha sido seu tutor.

Depois de governar 40 anos e ser morto por serviçais (II Rs 12.21ss) Amazias, filho de Joás, assume a liderança, eliminando os assassinos de seu pai (II Rs 14.5ss). Com Amazias, o relacionamento com o reino do norte parece que foi conturbado, acontecendo inclusive lutas militares onde os judaítas foram derrotados e Amazias preso, podendo, contudo, retornar a Jerusalém (II Rs 14.8-14). Azarias foi seu filho e sucessor (II Rs 14.19-21). Azarias ou Uzias, era contemporâneo de Jeroboão II do reino norte. Este foi um período de tranqüilidade e prosperidade tanto para o reino do sul como do norte. O sucessor de Azarias, que teve de ser isolado devido uma doença de pele, foi Jotão (II Rs 15.5).⁸⁶

Entre outros líderes políticos importantes que governaram Jerusalém, pode-se citar Manassés e Amom. Manassés estava governando Jerusalém na primeira metade do século VII, (696-642) e Amom o sucede (641-640). O governo de Manassés coincidiu com o auge da dominação assíria. Sua política externa foi fiel a Assur. Ele começou a reinar com 12 anos, como co-regente e esteve no comando por 55 anos. Foi um rei que trouxe terror, pois derramou muito sangue inocente no seu governo (II Rs 21.16). Foi considerado um dos piores reis de Judá por praticar feitiçaria, fazer ídolos para serem colocados no templo, e oferecer alguns de

⁸⁶ DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**, p. 296-298.

seus filhos ao deus Moloque. Foi levado cativo pelo rei da Assíria e é possível, conforme o texto de II Crônicas 33, que ali ele tenha se arrependido e se voltado ao Senhor. Após ter sido liberto, reassumiu o trono de Judá e promoveu uma reforma religiosa, a qual não foi suficiente para reparar o estrago que já havia feito. Após a sua morte, Amom, seu filho, queria continuar a fazer o que o pai fazia no início de seu governo; assim levou a nação novamente à idolatria (II Rs 21.19-26), mas não se deu bem, pois governou apenas 2 anos (641-640), e foi assassinado por seus servos.

Provavelmente no período de 640/639, com o assassinato de Amom, aconteceu uma desestabilização do regime e o povo da terra, conforme II Rs 21.24, ou a aristocracia rural impôs como governante um menino de oito anos, Josias, provavelmente porque queriam o destino do estado em suas mãos. Em 622, mais ou menos no 18º ano do reinado de Josias, conforme II Rs 22-23, aconteceu a reforma de Josias. Esta implanta maior justiça social; afasta resquícios da idolatria; concentra o povo em Jerusalém; transforma o templo da capital em único santuário e desativa aqueles que estão nas cidades menores; concentra os habitantes em torno dos interesses de Jerusalém. A reforma josianica sucumbiu diante dos egípcios em 609 quando Josias interpôs-se ao avanço egípcio, numa batalha junto a Megido e morreu. Depois que Josias morre, o povo da terra define Jeocaz como rei, em 609. Jeocaz permanece no poder durante 3 meses e depois é deportado para o Egito onde morre (Jr 22.10-12).⁸⁷

Em 608, após Jeocaz ser deportado para o Egito, Joaquim foi imposto como soberano pelos egípcios (II Rs 23.31 - 24.17). Seu nome era Eliaquim, mas os egípcios o mudaram para evidenciar sua submissão a eles. Ele teve de pagar tributos aos egípcios para manter-se no trono. Por isso, cobrou imposto do povo da terra ou aristocracia rural, e assim, estes o consideravam como adversário. Os egípcios não puderam estabilizar o poder de

⁸⁷ SCHWANTES, M. **Sofrimento e esperança no exílio**: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C., p. 22-4.

Joaquim na Palestina, por causa do avanço dos babilônios. Joaquim se submeteu à Babilônia, mas se declarou independente pressionado pelo próprio povo da terra.⁸⁸

Em 605 a.C. sob o comando de Nabucodonosor, filho de Nabopolassar, os babilônicos lançaram-se contra as forças egípcias e as derrotam. Mesmo, num primeiro momento, não podendo prosseguir, devido à morte de Nabopolassar que os obrigou a retornar as pressas, quando Nabucodonosor, assume no lugar do seu pai, ele e os babilônicos deram continuidade ao avanço que haviam começado e no ano de 604 já estavam na planície da Palestina. Esta foi à primeira intervenção babilônica na região de Judá, quando então o rei Joaquim entregou a Nabucodonosor tesouros do templo e algumas pessoas para serem levadas para a Babilônia. Em 598 a.C., novamente Nabucodonosor lançou seu exército contra Jerusalém. É evidente que Joaquim havia deixado de pagar tributos, por isso foi surpreendido pelo exército babilônico. Jerusalém rendeu-se aos babilônicos em 597 a.C., sendo que Joaquim morrera em 598 a.C., quem se entregou, na realidade, foi seu filho Jeoaquim.

Jeoaquim assumiu no lugar de seu pai Joaquim. Deu continuidade à política anti-babilônica de seu pai. Manteve-se no poder por apenas 3 meses, e no ano de 597 se entregou aos babilônios, que mantinham cerco sobre Jerusalém (II Rs 24.10-17). Esta foi a segunda intervenção dos babilônicos. Os babilônicos deportaram para Babilônia Jeoaquim, juntamente com outros membros da família real. Mais tesouros do templo foram confiscados. Agora Zedequias, tio de Jeoaquim foi nomeado rei títere em Judá. Zedequias foi colocado no poder pelos babilônicos. Seu nome era Matanias e foi mudado para Zedequias (II Rs 24.17; 25.21). Foi o último rei davídico em Jerusalém. Os exilados na Babilônia, que não reconheceram sua soberania, continuaram a considerar Jeoaquim como rei legítimo (Ez 1.2; II Rs 25.27-30); ele foi considerado como o legítimo herdeiro do trono davídico. Após uma atuação e

⁸⁸ SCHWANTES, M. **Sofrimento e esperança no exílio**: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C., p. 26-7.

política frágil e insegura, Zedequias perdeu a liderança do governo de Judá, e, então, Jerusalém foi destruída em 586 a.C.⁸⁹ Assim, o povo que ainda estava em Jerusalém foi levado cativo para Babilônia. Por ordem de Nabucodonosor, os muros foram derrubados, as casas queimadas, o Templo destruído. A investida dos babilônicos, em 586, visava a desurbanização de Judá.⁹⁰

Com o acontecimento do exílio, o povo de Israel compreendia ao menos três grupos distintos, devido ao fato da separação territorial. Todos eles estavam expostos a desenvolvimentos históricos distintos, pois cada um tinha seus próprios interesses e até mesmo divergências. A única coisa que os mantinha unidos era a origem étnica e uma mesma religião. O desaparecimento de um poder centralizado trouxe a mudança nas estruturas de organização. Na época que Israel estava no exílio reviveram os "restos da antiga organização tribal" como a importância dos anciãos, que junto com os sacerdotes exerciam função de direção política, ainda que fosse com algumas restrições. Também é fato que, o desaparecimento da unidade nacional fez com que as famílias judias, tanto as que foram para o exílio como as que continuaram em sua pátria, vivessem em continuo contato com gente de várias nacionalidades. Assim, as oscilações que caracterizaram, principalmente a história da religião israelita, na época do exílio, tiveram muito a ver com a nova realidade de desenvolvimento histórico e social que o povo de Israel vivia.⁹¹

O cativo imposto pela Babilônia levou o povo de Judá à diáspora⁹². Depois que Nabucodonosor levou alguns para a Babilônia, a vida dos que ficaram em Judá não deve ter sido

⁸⁹ SCHULTZ, S. J. **A história de Israel no Antigo Testamento**. p. 215-224.

⁹⁰ SCHWANTES, M. **Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.**, p. 27-8.

⁹¹ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel em tiempos Del Antiguo Testamento**, p. 470-471.

⁹² **Diáspora**: "Este termo é usado pelos historiadores para referir-se às colônias judaicas (forçadas ou não), que eles estabeleceram em outras partes do mundo, fora da Palestina. O termo inclui os movimentos voluntários de emigração de judeus para outras terras, mas também se refere às colônias judaicas que resultaram de guerras, exílios e aprisionamentos. Os descendentes dos exilados e deportados também vieram a fazer parte da diáspora". (CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia**, Vol 2.), p. 141.

fácil, pois os líderes e os especialistas nas diversas áreas da vida social, política e religiosa foram levados junto para a Babilônia. Para fugir disso, muitos foram para o Egito. Lá eles deram continuidade as suas vidas em colônias onde moravam. Provavelmente, vários outros grupos procuraram outros lugares para se refugiarem. Muitos foram para Moab, Edom e Amom e só voltaram quando a situação melhorou (Jr 40.11-12). Outros, entretanto, devem ter permanecido no país.

Não se sabe muito sobre como na realidade ficou a situação da Palestina durante o exílio. Entretanto não restam dúvidas de que as guerras tornaram a vida dos que ali ficaram muito difícil, pois além dos líderes das áreas políticas, intelectuais e outras, terem sido levados para Babilônia, o povo passava por uma situação econômica não muito boa, devido opressões. O livro de Lamentações de Jeremias deixa evidências, em alguns textos como 5.4ss, da situação de miséria que atingiu Judá. Na questão religiosa é bem provável que este foi um período para considerações e de correção espiritual.⁹³ Desta forma, está evidente que o povo que estava na Babilônia era a parte pensante de Judá, ou seja, a nata política e intelectual. Deve-se considerar também que embora eles fossem um número mais reduzido, seriam os responsáveis pelo futuro de Israel, pois dariam um novo direcionamento tanto na questão religiosa como na restauração da comunidade. Eles tinham essas condições, pois ainda que estivessem sob domínio da Babilônia, não receberam um tratamento muito severo. Chegaram inclusive a viverem em colônias (Ez 3.15).⁹⁴

Com a ascensão do império Persa, mais especificamente com Ciro em 539 a.C., inicia-se uma nova era para este povo. E compreende-se que a situação até melhorou. Os persas adotaram novas formas de tratamento na quais os povos que estavam subjugados foram dispensados ou liberados para retornarem as suas terras de origem. A política dos persas, de maneiras diferente dos impérios

⁹³ DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**, p. 439-442.

⁹⁴ BRIGHT, J. **História de Israel**, p. 466-467.

até agora destacados, não faziam uso da violência com os povos subjugados, mas sua política estava baseada na tolerância. Entretanto, esta tolerância não passava de uma forma política de governar visando um domínio mais duradouro, pois mesmo dando a liberação para os povos retornarem as suas pátrias, os assuntos referentes a política e ao sistema de tributos continuavam sob seu comando. Assim as atitudes independentes por parte dos povos subjugados não eram aceitas.⁹⁵ A atitude de Ciro fez com que os povos subjugados lhe rendessem gratidão. Na realidade Ciro foi um líder estrategista que teve visão, pois ao mesmo tempo em que permitiu a autonomia cultural dos povos conquistados, manteve um firme controle do governo.

2.1.2 Aspectos de história social e econômica

Nos séculos VII e VI, antes da ida ao cativeiro, a situação social e econômica em Judá não era diferente da do reino de Israel, ou seja, a divisão fez o estado se tornar fraco, e, como consequência, tornou-se tributário de outras nações. Vários países atacaram Judá, só que em períodos diferentes.

Na questão social e econômica, os profetas Amós e Miquéias fazem uma acusação mais para a classe de dirigentes. O que mais eles atacam é a larga expansão econômica dos aristocratas que juntavam muitos campos até tornarem-se os únicos proprietários do país. Isso acontecia através da expulsão de camponeses e suas famílias de suas posições hereditárias (Am 8.4; Mq 2.9). Para estes profetas, o sistema de arrecadação de tributos e empréstimos era essencialmente roubo e pilhagem (Is 3.14; Mq 2.2; 3.2; Ez 22.29). A administração não passava de um mero instrumento de opressão, até mesmo a autoridade jurídica de Jerusalém.⁹⁶ Para alguns profetas, como Miquéias e Isaías, o destino da nação dependia quase que exclusivamente da preocupação que a mesma tivesse com a justiça social, pois um povo que tinha a questão social deteriorada não tinha mais perspectivas de futuro, a menos que

⁹⁵ DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**, p. 443-446.

⁹⁶ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel em tiempos Del Antiguo Testamento**, p. 309-310.

assumisse sua culpa e reconhecesse que precisavam mudar de conduta.⁹⁷ Para compreender a situação, ainda é possível avaliar a denúncia que estes profetas faziam a classe de sacerdotes e profetas do templo, ou seja, os profetas e sacerdotes do templo aceitavam subornos (Mq 3.5-11), sem contar que ainda havia abusos no uso do vinho (Os 4.11-12) e desordens sexuais (Os 4.13), pelos participantes da celebração litúrgica. Tudo isso mostra a miséria que se encontrava o país.⁹⁸

Bright comenta que a situação em Judá não era a ideal. Economicamente, Judá estava arrasada. Os tributos pagos a outras nações eram muito elevados e fizeram, até mesmo, com que os tesouros do templo fossem utilizados para satisfazer as nações opositoras. Isso também fez com que os súditos do reino tivessem que ser sobrecarregados. E ainda, havia a decadência na área moral além da social e econômica.⁹⁹

Apesar de toda esta situação, Judá ainda estava melhor que o reino do Norte, pois em Judá a decadência não havia sido como no reino do Norte, tanto em questões religiosas, como sociais. É possível que a economia em Judá ainda tivesse solidez, apesar das extorsões existentes. Em Judá, era possível encontrar até mesmo uma certa semelhança de população, sem haverem extremos de riqueza ou pobreza. Contudo, isso não significa que não existia a concentração de riquezas nas mãos de alguns, mas significa que esta concentração não era tão extremada como no reino do norte. Através dos profetas Isaías e Miquéias, é possível verificar as diferenças existentes, bem como, o sofrimento dos pobres com a injustiça social, corrupção e opressão dos ricos (Is 3.13-15; Mq 2.1ss; 3).¹⁰⁰

A economia de Judá ficou arruinada mesmo, no final do reino. É neste período onde a população é energicamente diminuída. Isso aconteceu não pelo número de deportados, mas pela deportação

⁹⁷ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel em tiempos Del Antiguo Testamento**, p. 313.

⁹⁸ *Ibidim*, p. 321-322.

⁹⁹ BRIGHT, J. **História de Israel**, p. 371.

¹⁰⁰ *Ibidim*, p. 371-372.

daqueles que representavam a elite da região. Quem ficou não tinha visão para a real situação. As deportações fizeram com que o país ficasse completamente arruinado, pois as cidades foram destruídas, a economia arrasada, os cidadãos mais importantes mortos ou deportados. Assim, quem ficou eram apenas os que não tinham condições e habilidades para ajudar no desenvolvimento.¹⁰¹ O povo que restou em Judá, passou a levar uma vida penosa, juntamente com alguns refugiados que devem ter voltado para a cidade (Jr 40.11-12). O estado destes era precário (Lm 5.1-18). O incidente da deportação fez com que eles não mais tivessem esperança de restauração.¹⁰² Donner complementa a idéia, dizendo que já no tempo de Zedequias Judá "não medrava, mas vegetava miseravelmente na condição de opressiva vassalagem",¹⁰³ o país sofreu uma saída que nesta época, de Zedequias, já representava risco de vida. No período onde a guerra já havia assolado o país, a vida dos que ali permaneceram tornou-se mais dura do que antes, pois a população passou a encontrar-se em dificuldades econômicas.¹⁰⁴

Não há dúvidas que na área social e econômica, Judá teve fases fortes e fracas. As fracas aconteceram de maneira especial quando o país tinha que pagar tributos, como no período em que Roboão esteve no governo e era tributário do Egito. O pagamento de tributos faz o reino tornar-se fraco, com certeza. Também é possível afirmar que Judá teve seus momentos econômicos fortes, como no período do reinado de Uzias (791-740), quando aconteceu expansão econômica, devido à maneira administrativa adotada por ele.

Na opinião de alguns autores como Albertz, com os que estavam no exílio da Babilônia, parece que até mesmo houve uma "perda de identidade", pois além de terem perdido sua pátria, perderam também todos os seus bens materiais, bem como sua influência e

¹⁰¹ BRIGHT, J. **História de Israel**, p. 446.

¹⁰² *Ibidim*, p. 465.

¹⁰³ DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**: da época da divisão do reino até Alexandre Magno, Vol. II. p. 427.

¹⁰⁴ *Ibidim*, p. 440.

posição social. Eles tinham que viver a difícil separação dos seus irmãos (Ez 11.15; 33.24). Por fim, os exilados tiveram mesmo que seguir o conselho de Jeremias (Jr 29), integrando-se à sociedade babilônica, ainda que sem renunciar sua religião.¹⁰⁵ Na realidade, isso realmente aconteceu, pois com o passar do tempo eles se integraram e faziam uso dos recursos econômicos da época e região, normalmente. Muitos exerciam atividade profissional na agricultura, pastoreio, postos políticos, etc. Entretanto, tudo isso ainda não caracteriza "perda de identidade" visto que eles continuaram a viver desenvolvendo-se em várias áreas. O que fica claro é que suas carências eram mais religiosas do que materiais. Portanto, o povo que estava no exílio, tudo indica, tinham condições sociais e econômicas boas e aceitáveis. Os babilônios não eram tão cruéis como os assírios, que puniam os povos conquistados; eles apenas tomavam medidas para prevenir revoluções. O povo exilado teve, sim, oportunidade de ter seus empreendimentos mercantis, a ponto de quando tiveram a liberdade de retornar à terra natal, muitos preferirem permanecer na Babilônia.

Os judeus que estavam na Babilônia, ainda que não possa ser dito que eles não tiveram dificuldades ou tenham sofrido humilhações, parece que não receberam um tratamento severo. Eles estavam numa situação onde não eram totalmente livres, porém também não eram totalmente prisioneiros, pois puderam construir casas, dedicar-se a agricultura (Jr 29.5), ou seja, ganhar o seu próprio sustento, da maneira possível. Parece até que tinham a liberdade de fazerem reuniões e continuar tendo uma vida comunitária (Ez 8.1; 14.1; 33.30). Não existem evidências de que os exilados recebessem algum tipo de tratamento rigoroso, a não ser o de estarem no exílio. É possível que ali eles tiveram oportunidades que não teriam na Palestina, até mesmo de enriquecerem com o comércio.

A situação do povo, antes do cativeiro, sem dúvida era de muito sofrimento devido às atitudes dos líderes tanto governamentais

¹⁰⁵ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel em tiempos Del Antiguo Testamento**, p. 467-469.

como religiosos. Entretanto, os exilados que estavam na Babilônia, estavam em boas mãos. O período em que o povo judeu estava no cativeiro foi uma época muito boa para a Babilônia. Sendo assim, é possível pensar que os cativos, na Babilônia tinham condições e possibilidades de conviver com outras pessoas, e as influenciarem, mesmo estando em condições diferentes daquelas encontradas em Judá. É evidente que quando saiu o decreto de Ciro, muitos preferiram continuar ali pelo fato do povo ter tido determinadas liberdades, bem como, condições de progredir em seus negócios.

O aspecto social e econômico no período de Ciro parece que não interferiu na vida dos exilados. Ao contrário contribuiu ainda mais, pois aqueles que não estavam satisfeitos puderam retornar as suas terras. Aqueles que retornaram puderam inclusive levar junto os tesouros que haviam sido roubados quando tinha acontecido a invasão por Nabucodonosor.

2.1.3 Aspectos de história religiosa

A instauração da monarquia coincidiu com o progresso do culto da comunidade israelita. Juntos com os santuários locais e regionais surgiu a grandiosa estrutura do templo, construído pelo rei. Esta novidade transformou os aspectos fundamentais do culto comunitário, como sua organização e sua celebração. O salto que se deu na história do culto pode-se ver com a construção do templo nos tempos de Salomão. Além do templo, também foi muito importante a construção de grandes santuários nacionais, como em Betel (Am 7.13). O texto de Amós mostra que o rei possuía ali uma capela privada, a qual também pretendia ser o santuário central do reino, onde os súditos teriam a oportunidade de render culto ao Deus da nação. A centralização do poder político provocou uma centralização do culto comunitário de Israel, que mais tarde desembocou nas exigências de extinção de todos os cultos locais, exceto em Jerusalém. Também proporcionou uma estranha mistura do poder político e do culto, que transformou a celebração da liturgia comunitária, no santuário central, em um simples assunto

do Estado. Como consequência disso, houve a ampliação do culto comunitário, sendo ainda que, para mantê-lo, o estado teve que organizar um rigoroso sistema de cobrança de impostos.¹⁰⁶

A construção do santuário do reino, na cidade de Jerusalém, foi ação da monarquia. Assim, não é estranho que foi ali que aconteceu uma ligação mais estreita entre o culto e o trono. Foi de Davi a idéia de transportar para Jerusalém a arca de Deus, para então transformar este local em um centro de culto de todo o reino, sendo também dele a idéia de transformar este santuário de Jerusalém, no templo de Salomão. Desta forma, tudo passa a ser propriedade do rei, inclusive os sacerdotes (II Sm 8.17-18). O poder do rei era tanto que, segundo a idéia da monarquia, o próprio rei tinha condições de desempenhar funções sacerdotais. Isto era tão sério que os sucessores de Davi incluíam na liturgia orações pelo rei (Sl 20.72). Assim, o culto também era importante para legitimar ou reconhecer o poder do rei e ainda ajudava a manter a unidade no reino.¹⁰⁷

Deve-se considerar que o império estendeu seus domínios na região dos jebuseus, ou seja, entre a população não israelita e por isso, também não é anormal que o culto oficial de Israel também visasse, ou tivesse como objetivo, criar um vínculo com a população (jebuseus). Davi foi estratégico, pois colocou como sacerdote, no santuário do reino, a Abiatar (II Sm 8.17; 20.25), descendente da família de Eli, e assim estabeleceu um vínculo entre o novo culto e as antigas tradições das doze tribos. Entretanto, ele também colocou Sadoc como sacerdote. Este era um antigo sacerdote dos jebuseus, assim Davi deu validade às antigas tradições pré-israelitas de Jerusalém, tentando estabelecer paz com a religião mais primitiva de Iavé.¹⁰⁸

Com Salomão, a política religiosa de Davi chega ao fim. Ele acabou colocando na mão de zadoquitas (I Rs 4.2), o monopólio

¹⁰⁶ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel em tiempos Del Antiguo Testamento**, p. 231-232.

¹⁰⁷ *Ibidim*, p. 233.

¹⁰⁸ *Ibidim*, p. 234-235.

sacerdotal de Jerusalém. Ele também não pensou em unir, em caráter institucional, o culto oficial com as tradições da época pré-monárquica de Iavé. A função do templo era de simbolizar o vínculo existente entre Deus com um lugar concreto. No templo de Jerusalém, Iavé era um Deus entronizado em Sião. Assim, a teologia que se desenvolveu em Jerusalém expressava a presença de Iavé em Sião.¹⁰⁹

Bright fala desta mistura que aconteceu, afirmando que além das questões de agressões físicas que aconteciam no reino, as tendências sincretistas ameaçavam os fundamentos da religião. No final da história de Judá, alguns profetas como Isaías e Miquéias referiam-se a estas situações que emergiam. Com a instalação destas tendências sincretistas, a base original da sociedade israelita (aliança Sinai) estava sendo esquecida por muitas pessoas em Judá, de quem o Senhor se havia tornado o protetor nacional (Is 1.10-20). Assim, uma "paganização interna" era algo inevitável, ainda que externamente o Javismo se mantivesse e continuasse sendo norma.¹¹⁰ O povo acreditava que o Senhor iria abençoá-los independente da conduta que tivessem, entretanto isso estava errado e devido à desobediência, o povo foi conquistado e levado cativo para a Babilônia. Jeremias havia deixado claro que a invasão seria resultado da desobediência (Jr 7.1-21). Porém muitos, se firmando nas promessas feitas a Davi esperavam que o Senhor iria intervir e os proteger.¹¹¹

A grande crise aconteceu no fim do reino de Judá; entretanto, os problemas já haviam surgido bem antes. Há indícios de que o povo já não confiava totalmente no Senhor e por isso recorreu a outros deuses (Jr 7.17-19; 44.15-18). Foi toda esta situação que exigiu uma atuação do Senhor mostrando sua soberania e justiça. Tanto Jeremias como Ezequiel anunciaram o julgamento do Senhor. Ambos condenaram a idolatria e insistiram que isto atrairia a ira

¹⁰⁹ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel em tiempos Del Antiguo Testamento**, p. 235-241.

¹¹⁰ BRIGHT, J. **História de Israel**, p. 387-388.

¹¹¹ *Ibidim*, p. 448.

divina.¹¹² Ezequiel condenou Israel da mesma maneira que Jeremias; a diferença estava apenas na maneira de expressar-se e no fato dele afirmar que Israel desde o começo foi um povo corrompido (Ez 20.1-31; 23), ou seja, mesmo no período em que estiveram no deserto. No mais, Ezequiel também condenava a idolatria que persistia no meio do povo.

Estes profetas, Jeremias e Ezequiel, tentaram salvar Israel anunciando que a nação seria julgada. Eles explicaram o que aconteceria e foi isso que levou alguns israelitas a voltarem-se aos seus corações e facilitou o início de uma comunidade nova, que estava baseada na decisão particular. Entretanto, isso não significava a proclamação de uma religião individual contra uma comunitária, mas somente uma nova comunidade baseada na decisão particular. Assim, cada nova geração teria a oportunidade de ser leal à vontade do Senhor. Ambos os profetas enfatizavam que o Senhor os aceitaria se o povo o procurasse de todo coração (Jr 29.11-14; Ez 11.16). Jeremias e Ezequiel apresentavam uma esperança no futuro, no qual o Senhor através de um novo ato de redenção chamaria seu povo, como foi no período do Egito, perdoaria seus pecados e faria uma nova aliança com eles, onde a lei seria escrita em seus corações e não mais em tábuas. Ezequiel trouxe palavras de consolo e de esperança ao povo exilado, falando que o Senhor os purificaria e então os levaria para a pátria (Ez 20.33-38), dando-lhes um novo coração e espírito para o servirem (Ez 37.1-14).¹¹³

Os que foram para o exílio, apesar de terem sido advertidos por Jeremias (Jr 19.8), ainda acreditavam que Deus não iria permitir a destruição do templo. Daniel ora (Dn 9.16) e na sua oração admite que o seu povo era motivo de zombaria entre várias nações. Este sofrimento era pior do que qualquer dificuldade física que pudessem ter que enfrentar. Além disso, as saudades da terra

¹¹² BRIGHT, J. **História de Israel**, p. 449-454.

¹¹³ *Ibidim*, p. 457-458.

natal era um sentimento que estava presente no coração dos exilados.¹¹⁴

Donner acrescenta a idéia dos autores acima citados, lembrando que na realidade, não se sabe como foi organizada a prática religiosa no cativeiro, pois não existem informações sobre a vida cultural ali no exílio. Entretanto, mesmo sem haver evidências, é provável que foi ali que surgiu o que mais tarde se conhece por sinagoga. Também não se sabe o que aconteceu com os cantores, sacerdotes, levitas e outros servidores do templo. Sabe-se que se tornou prática importante, ainda que já exercida em Judá, a guarda do sábado (Ez 20.12; 23.38) e do ritual da circuncisão. Desta maneira, o cumprimento de práticas encontradas na Lei de Moisés aumentou.¹¹⁵

Foi no período do exílio (tanto para os que foram para a Babilônia como para aqueles que ficaram na Palestina) que houve a restauração do yahvismo que estava decadente. Para os que ficaram na Palestina, isso foi possível devido também às famílias terem permanecido intactas nas comunidades, como também aconteceu com os exilados na Babilônia. Para estas da Palestina, ter sobrevivido ao acontecimento de 587 a.C. significava que sua relação com Deus, no fundo não havia sido afetada com a catástrofe, mesmo que tivessem sofrendo a perda de muitos familiares. Parece que a ação benéfica do Senhor ainda existia, mesmo depois da catástrofe e cada indivíduo ainda podia experimentar sua presença no ritmo da vida diária da família.¹¹⁶

Fica muito claro que toda esta situação que o povo passou, tanto os que estavam na Palestina, como aqueles que estavam na Babilônia, foi próprio para testar idéias do povo judeu acerca de Deus, pois, antes do cativeiro, a presença de Deus era restrita a Palestina. De maneira especial, os que estavam no exílio, não somente estavam sem um rei e sem país, mas também não tinham

¹¹⁴ SCHULTZ, S. J. **A história de Israel no Antigo Testamento**, p. 237-239.

¹¹⁵ DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno**, Vol. II. p. 437-438.

¹¹⁶ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel em tiempos Del Antigo Testamento**, p. 511-512.

condições de cumprir os ritos religiosos ordenados por Moisés. Sem o templo, todo o sistema ritual que eles possuíam, e que estava relacionado ao templo, ficou sem funcionar. Na Babilônia, por exemplo, um dos locais de encontro religioso era a casa de Ezequiel, onde os anciãos se reuniam. Assim, os exilados aprenderam que o seu Deus podia ser adorado em vários locais e também por outros povos. Agora, eles aprenderiam que o Senhor poderia ser cultuado em uma terra estranha.¹¹⁷ Pode-se afirmar que isto era uma nova realidade espiritual, que se revelava aos adoradores; ou seja, Ele não estava limitado a uma cidade ou a um templo, de forma que ninguém poderia limitar sua esfera de ação.¹¹⁸

A deportação pode ter feito acontecer tensões ou incertezas na religião do povo, pois muitos criam que o templo era a morada do Senhor, e assim, o acontecimento da deportação representava ou dava a idéia, para alguns, que o Senhor era mais fraco que os deuses da Babilônia, como Marduk. Isto pode ter levado muitos exilados a adorarem as divindades dos conquistadores. Entretanto, foi também devido a esta situação que a religião de Israel mostrou sua verdadeira força e atraiu muitas pessoas de outros povos para o seu meio.¹¹⁹

É bem provável que a vida dos exilados estava organizada em grupos familiares (Ed 2) e por grupos de profissão (Ed 8.17). Entre estes grupos havia os levitas, sacerdotes e outros antigos empregados do templo. A direção era algo que cabia não somente a sacerdotes e profetas, mas também aos anciãos, ainda que com suas limitações (Jr 29.1; Ez 8.1; 14.1; 20.1).¹²⁰

As experiências para os exilados, na área religiosa, foram diferentes também com relação à religião individual. Antes do exílio era costume que o indivíduo comunicasse sua experiência religiosa apenas com os mais chegados, ou seja, num âmbito

¹¹⁷ LASOR, W, S.; *et. all.* **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 388.

¹¹⁸ ASURMENDI, J. **O profetismo: das origens a época moderna**, p. 73.

¹¹⁹ FOHRER, G. **História da Religião de Israel**, p. 385-388.

¹²⁰ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel em tiempos Del Antigo Testamento**, p. 468-469.

familiar. Agora, no exílio, estas experiências passaram a ser integrantes das celebrações da comunidade, onde o indivíduo contava sua experiência publicamente, com uma finalidade instrutiva para toda comunidade. Esta era uma maneira de superar as "desconfianças" e buscar novos pontos de contato com a experiência religiosa. Da mesma forma que o Senhor estava com cada indivíduo, agora Ele estava com seu povo nas dificuldades. E, da mesma maneira que entre cada indivíduo e o Senhor existia uma estreita relação de confiança, também agora o Senhor solicitava de seu povo uma atitude de familiaridade (Is 43.1; 44.21). Por muito tempo, a religião de Israel não havia experimentado a relação do Senhor como sendo um pai. O Senhor era Deus de Israel, libertador, senhor, mas não pai. Agora a situação era diferente, esta relação de confiança, com Deus, que o povo experimentava, nunca havia ocorrido antes.¹²¹

Em relação ao povo que ficou na Palestina, durante o período do exílio, sabe-se pouco. Deve-se levar em consideração a possibilidade de que depois das tragédias, houve tranqüilidade. É em meio a esta tranqüilidade que também deve ter acontecido um período de renovação. Neste período também entra em cena, na região da Palestina, o profeta Isaías, com suas visões. Nestas visões, Isaías fala da queda da Babilônia. Assim, pode-se dizer que foi um período de reflexão.¹²² Aquela concepção religiosa que até o momento, antes do exílio, havia sido determinante para a vida da comunidade, agora passa a experimentar uma das suas mais difíceis crises.¹²³

Não se pode negar que a deportação tenha causado uma crise na área religiosa, pois o povo já não tinha mais o templo, que representava de maneira tão forte e importante a presença do Senhor. Muitos devem ter se desiludido com o Senhor por acreditarem que ele havia se mostrado mais fraco que outras

¹²¹ ALBERTZ, R. **Historia de la religión de Israel en tiempos Del Antiguo Testamento**, p. 513-516.

¹²² DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno**, Vol. II. p. 441-442.

¹²³ ALBERTZ, R. *Op. Cit.*, p. 461.

divindades. Entretanto, é provável que muitas pessoas foram atraídas para a religião do povo de Israel. O povo definitivamente aprende que o Senhor pode ser adorado além de Jerusalém, no templo, pois não estava limitado às paredes do mesmo, ao contrário, era livre e soberano para estar e ser adorado em qualquer lugar.

2.2 Seu escrito

2.2.1 Autoria

É praticamente consenso que o livro, na forma atual, não seja obra de apenas um autor. Gass Pode ser que os autores dos capítulos 1-32 não sejam os mesmos que escreveram os capítulos 33-48. Ao que parece é provável que os redatores finais faziam parte de grupos de sacerdotes deportados que Ezequiel havia coordenado e que eles tenham reelaborado os capítulos 1-32 e adaptado no texto final, quando acrescentaram ainda os capítulos 40-48.¹²⁴ Vários autores concordam que o livro não recebeu sua forma final pela escrita do profeta, como Bentzen, entretanto alguns acreditam que sua forma final é proveniente de seus discípulos e não de círculo de sacerdotes liderados por Ezequiel. A este pensamento ainda há a possibilidade, conforme Hempel e Birkeland, citados por Bentzen, que os discípulos fossem membros da família de Ezequiel.¹²⁵

Ainda que os acréscimos sejam aceitos, tendo sido pelos discípulos ou círculos de sacerdotes, pois seria, segundo Schökel, irracional imaginar pensar que todo livro seja obra de Ezequiel, há dificuldades destes serem delimitados. Por outro lado, parece tranqüilo que Ezequiel foi quem escreveu expressa quantidade da sua pregação.¹²⁶ É devido a essa dificuldade na diferenciação do material original e na redação posterior que há incertezas na pesquisa, desconfiança e ceticismo.¹²⁷ Fica evidente

¹²⁴ GASS, I. B. **Uma introdução à Bíblia: exílio Babilônico e domínio Persa**, p. 48.

¹²⁵ BENTZEN, A. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 141-142.

¹²⁶ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 697-698.

¹²⁷ SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 236.

que a reelaboração posterior mexeu no conteúdo e na forma, e por isso, ao mesmo tempo em que temos passagens com estruturas claras, outras estão "sobrecarregadas". Tudo isso faz com que seja difícil dizer qual parte cabe ao profeta e qual a reelaboração.¹²⁸

Bentzen concorda com os autores citados, dizendo que no geral a pesquisa moderna defende a legitimidade do livro, embora afirme que sua forma final é proveniente de seus discípulos.¹²⁹ Von Rad também não tem dúvidas que o livro, na disposição que se encontra, provém de um trabalho de redação confusa e, da mesma forma que outros autores, admite a existência de uma parte importante de profecias verdadeiras apoiada na forma "autobiográfica" dos textos do profeta.¹³⁰

As dúvidas em relação a unidade do livro demoraram a surgir entre os estudiosos históricos-críticos. A partir do momento que surgem perguntas, tais como: de que forma poderia um profeta que foi chamado para pregar julgamento sobre a Jerusalém fazer isso estando distante do local, é que irrompe a necessidade de examinar o livro em busca de um rasto da sua redação, ou do processo da mesma. Inicialmente, a inclinação acontecia no sentido de excluir aquelas partes do livro consideradas incoerentes. Diante de dúvidas, aconteceram algumas tentativas, sem sucesso, de reorganizar um Ezequiel que realmente merecesse crédito, a partir de uma parte abreviada do livro. Existe uma concordância que as datas encontradas no livro, tais como: 24.1; 26.1; 29.1-17; 30.20; e outras, revelam a obra do profeta, pois marcam através da escrita, algumas das suas palavras.¹³¹ Estas datas, na pesquisa científica elas se mostram verdadeiras. Isso demonstra que o próprio autor fez os registros como se fossem um tipo de "memorial".¹³²

¹²⁸ SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 282-283.

¹²⁹ BENTZEN, A. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 141-142.

¹³⁰ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 211-212.

¹³¹ GOTTWALD, N. K. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica**, p. 450-451.

¹³² SHREINER, J. *Op. Cit.*, p. 280.

Quanto à dificuldade de se saber o local de atuação do profeta, Ezequiel, já no começo do livro, declara que foi chamado entre aqueles que foram deportados. Sendo assim, ele foi um profeta do exílio e teve a incumbência de falar aos deportados. Entretanto, existe sim a dificuldade de compreender que ele fala muito mais de Jerusalém e Judá do que aos deportados e, realmente, é complicado chegar a compreensão do porquê ele foi enviado para a Babilônia se deveria falar aos de Jerusalém. Há uma tese de que, talvez, através de uma reelaboração tardia da mensagem Ezequiel foi transformado em profeta do exílio. Esta foi uma tentativa de explicação já que não havia aceitação à idéia de que o profeta era de uma época posterior ao exílio ou até mesmo de que o livro fosse uma obra do mesmo. Não existem razões para pensar que o livro foi formado em outro período que não o indicado no mesmo.¹³³

Ainda sobre importância de Jerusalém nos seus escritos, há a possibilidade de que Ezequiel 1-39 apresenta a fala de alguém ou de um profeta que viveu em Jerusalém antes da destruição da cidade, sendo que um redator reelaborou sua fala na Babilônia pelo ano de 573 a.C., pondo em evidência, nas passagens, as marcas do exílio. Surge ainda a idéia de que talvez o profeta desenvolveu sua atividade na Palestina e na Babilônia, ou seja, ele foi deportado em 597 a.C. e no exílio recebeu sua vocação, e depois retornou para a Jerusalém. Somente depois da destruição da cidade é que volta ao exílio, com o restante do povo. Entretanto, esta interpretação também traz incertezas e dificuldades, pois junto às visões tem-se a indicação do lugar, como em 1.1. Por isso parece mais evidente os dados da "tradição", ou seja, que Ezequiel atuou no exílio e a estes falou. A visita a Jerusalém aconteceu apenas em visão (8-11). Os textos de Ezequiel não demonstram que ele tivesse tentando falar aos de Jerusalém, mas Ezequiel está preocupado com as dificuldades dos exilados, que lhes são apresentadas pelos anciãos (14.1; 20.1). São os seus companheiros do exílio que estão sendo enganados pelos falsos profetas (12.21; 13.16-23), devido a idolatria do culto na

¹³³ SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 276-277.

Babilônia (14.1-11). Os exilados podem até mesmo virem a abandonar sua crença (20.33-44) e cometerem o erro e não compreenderem a justiça de Iavé. O profeta falou de Jerusalém porque o futuro da mesma era também de interesse dos exilados. O povo cria que, enquanto o templo não fosse destruído, eles poderiam ter esperanças de um retorno, pois o mesmo simbolizava que Deus ainda estava com seu povo. Ezequiel recebeu a mensagem de que o templo seria destruído e passou o recado, ainda que o povo não o quisesse ouvir.¹³⁴

O outro lado da questão, é que não é impossível imaginarmos que os babilônios tenham permitido que Ezequiel retornasse para a Babilônia, pois ele muito bem poderia estar sendo usado pelos babilônios. Os babilônios poderiam estar tirando proveito da mensagem do profeta, para seus fins. Entretanto é preciso considerar que Ezequiel não teve o mesmo destino de seu companheiro Jeremias, que foi acusado de traidor, pelos judeus. Pfeiffer acredita que Ezequiel esteve sim pregando em Jerusalém, caso contrário ele poderia ser considerado um fracassado, pois a mensagem foi para que Ezequiel se dirigisse à casa de Israel, conforme 3.4. Na opinião de Pfeiffer, se Ezequiel não esteve trabalhando na Judéia, algumas passagens do livro se tornam como fantasia, pois passagens como 12.3 e 20.31 estariam mostrando que o profeta atuou em Jerusalém.¹³⁵ Mas deve-se lembrar que os exilados eram, de certa forma, uma extensão do povo de Jerusalém, além de serem parte importante no processo do futuro do povo.

As evidências não são suficientes para se reconstituir de forma plenamente segura a história da escrita do livro de Ezequiel. Entretanto, o consenso da pesquisa histórico-crítica indica que o livro, na forma em que se encontra hoje, não seja de um autor apenas. Podemos perceber que houve certas partes do texto que foram reelaboradas, mas a estrutura principal do livro pode ter sido feita pelo profeta. O fato de algumas coisas parecerem obscuras no livro pode ser devido a tal reelaboração. Quanto à

¹³⁴ SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 278-279.

¹³⁵ BENTZEN, A. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 142-143.

possibilidade de um período de ministério em Jerusalém não é viável, mesmo porque não há provas de tal acontecimento.

2.2.2 Estrutura do livro

Não existe dificuldade entre vários autores quanto à estrutura do livro de Ezequiel. Muitos entram em concordância quanto ao seu esboço. Fica evidente que o livro possui um belo arranjo na sua composição.

O livro é sistemático e bem esboçado. Na sua estrutura ele apresenta uma primeira parte com oráculos dirigidos ao povo de Jerusalém, na segunda parte, oráculos contra países estrangeiros e a terceira parte oráculos de salvação.¹³⁶ Gardner e Von Rad¹³⁷ também dividem a mensagem do livro em três partes, onde a primeira fala dos oráculos de juízo contra Judá (1-24); a segunda contra nações estrangeiras (25-32); e a terceira são mensagens de esperança e restauração (33-48).¹³⁸

O livro possui um desenvolvimento de conteúdo muito claro. Entretanto para Gottwald, em relação aos autores acima citados, faz uma pequena diferenciação na divisão do livro, que deixa o conteúdo mais compreensível. Esta diferença está nos primeiros capítulos e consiste em separar, os primeiros três capítulos como sendo especificamente do chamado de Ezequiel, isso logo depois de um "relato pormenorizado da teofania de Iahweh". Seguindo, ele fala, então, como os outros autores citados, que se têm oráculos contra Judá (4-24), contra nações estrangeiras (25-32) e de uma restauração dirigida aos exilados (33-48).¹³⁹ Esse pensamento também é aceito por outros autores, como Gass.¹⁴⁰

Todo o livro tem a essência dos acontecimentos em torno da destruição de Jerusalém. Esse acontecimento se dá durante o desenvolvimento do texto e prepara para a apresentação da

¹³⁶ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 697-698.

¹³⁷ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 211.

¹³⁸ GARDNER, P. **Quem é quem na Bíblia Sagrada**, p. 209-210.

¹³⁹ GOTTWALD, N. K. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica**, p. 451.

¹⁴⁰ GASS, I. B. **Uma introdução à Bíblia: exílio babilônico e dominação persa**, p. 48.

reconstrução da cidade purificada. As profecias que se dão tanto em oposição a Judá como às outras nações, trazem indicações de algo em relação à Jerusalém. Em relação à interpretação das profecias pode-se observar que: iniciam com ações simbólicas na qual o profeta exhibe o sítio através dos modelos de argila e uma panela de ferro (4.1-3); o profeta revela o longo exílio ficando deitado imóvel (4.4-6); expõe os sofrimentos do povo de Jerusalém como fome e a deportação, através do comer ração de exilados e do raspar a cabeça e a barba (5.1-4). Através de uma visão, observa os cultos estrangeiros sendo realizados no templo e a escolha de habitantes arrependidos por um escriba, bem como a matança de outros. O profeta cava numa parede, representando assim a fuga durante a invasão (12.1-7); faz representação que mostra o uso da adivinhação por Nabucodonosor, para ver se atacava primeiro Jerusalém ou os amonitas (21.18-20); não faz luto pela morte de sua esposa sinalizando ao povo que não serão capazes de lamentar-se pela destruição de Jerusalém (24.15-27). Conclui seus oráculos de julgamento contra Jerusalém, indicando que ficará mudo até que alguém anuncie a queda da cidade (24.25-27). Os capítulos 33-48 também estariam relacionados com a queda de Jerusalém, pois mostram determinadas repetições em algumas subdivisões, a saber, os capítulos 24 e 33 que destacam a mudez do profeta, bem como, ele sendo designado como sentinela aos exilados.¹⁴¹

A estrutura apresenta anúncios de desgraça e de salvação. Um possível esboço do livro poderia ficar da seguinte forma:¹⁴²

I - Palavras de julgamento contra Israel (Judá e Jerusalém) (1 -24)

O chamado de Ezequiel como profeta de julgamento (1.1-3.21);
 Sinais de julgamento (3.22-5.17);
 Oráculos de julgamento (6.1-7.27);
 Visões de julgamento (8-11);
 Sinais e oráculos de julgamento (12-19);
 Oráculos de julgamento (20-24).

II - Palavras de julgamento contra outras nações (25-32)

¹⁴¹ GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*, p. 452.

¹⁴² SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 238, 242.

Amon, Moab, Edom e Filistia (25; 35);¹⁴³

Fenícia e o rei de Tiro (26-28);

Egito e o faraó (29-32).

III - A restauração de Israel (Palavras de salvação) (33-39)

Oráculos de salvação (33-36);

A visão da nova vida (37.1-14);

O sinal de um cetro real (37.15-28);

A vitória sobre Gogue (38-39).

IV - Visões do novo templo e da terra repossuída (40-48)

O projeto do novo templo (40-42);¹⁴⁴

A volta de YHWH para o novo templo e as medidas do altar (43);

Normas sobre as funções no culto do templo (44);

Divisão da terra, as ofertas e as festas (45);

Mais normas sobre o templo (46);

O templo como fonte de água viva (47);

A partilha da terra, e Jerusalém como cidade aberta (48).

2.2.3 Formas literárias

O livro apresenta muitos ditos breves, visões, metáforas, alegorias, retrospectivas históricas, retorno às tradições proféticas.¹⁴⁵ Ezequiel desenvolve sua mensagem através de ações simbólicas e pantomimas; outras vezes por parábolas e imagens; outras com exposições mais teóricas, mas deve-se considerar que tudo envolve o castigo de Judá e a destruição de Jerusalém.¹⁴⁶ Em Ezequiel aquelas formas literárias que os profetas clássicos usam para transmitir suas mensagens desaparecem. Quando ele fala, a palavra é usada para declarar "poemas ou fazer dissertações de grandes dimensões".¹⁴⁷

O profeta faz uso de ações simbólicas em sua mensagem. Ela é uma ilustração que auxilia na expressão verbal, o ensino fica contido na própria ação, ou a própria ação significa o ensino.¹⁴⁸ Elas

¹⁴³ GASS, I. B. **Uma introdução à Bíblia: exílio babilônico e dominação persa**, p. 49.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 49.

¹⁴⁵ SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 237-238.

¹⁴⁶ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 696.

¹⁴⁷ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 212.

¹⁴⁸ STEIN, R. **The method and message of Jesus' teachings**, p. 25.

exprimem uma realidade ou verdade com extrema evidência, através do uso de poucas palavras, que acompanham a ação, para dar o seu significado.¹⁴⁹ Fohrer concorda e afirma que os atos simbólicos não podem ser vistos apenas como meios de proclamação, mas que eles se colocam junto da palavra falada e constituem, eles mesmos, uma proclamação.¹⁵⁰

Por serem discursos com ações, as ações simbólicas eram mais aptas para significar a eficácia para a qual tendia a palavra do profeta.¹⁵¹ Todas elas levaram o profeta a representar de forma muito enérgica ou sensível, o juízo do Senhor sobre a cidade, bem como sua salvação futura. Elas não são apenas uma forma peculiar para transmitir a mensagem oral. Em Ezequiel se distingue dos outros profetas escritores pela grande quantidade de vezes em que ações simbólicas são utilizadas.¹⁵²

A partir do momento em que Deus chama um ser humano para transmitir sua mensagem, deseja deste a disponibilidade de todo o seu ser, de forma que o próprio profeta se torne a mensagem. Nesta linha de pensamento, é possível compreender as ações simbólicas, ainda que algumas se entrelaçam na vida do profeta de tal maneira que é impossível fazer uma distinção entre ambos.¹⁵³ Por isso através da ação simbólica, o profeta se transforma em um sinal daquilo que o Senhor fará. Ou seja, seria o próprio Senhor que esperava ser reconhecido através da ação do profeta.¹⁵⁴

O livro ainda apresenta o uso de alegoria. Uma narrativa ou expressão que pode ou não ser verídica e contém muitos aspectos que simbolizam realidades espirituais. Sua finalidade é transmitir verdades por meio de comparação.¹⁵⁵ Von Rad vê o uso da alegoria de maneira tão forte que chega até mesmo a dizer que o

¹⁴⁹ BALLARINI, T. **Profetismo bíblico**, p. 53.

¹⁵⁰ FOHRER, G. **O gênero dos relatos sobre atos simbólicos dos profetas**. In: **Profetismo**, p. 85.

¹⁵¹ MONLOUBOU, L. **Os profetas do Antigo Testamento**, p. 185.

¹⁵² SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 285.

¹⁵³ MONARI, L. **Ezequiel um sacerdote profeta: pequeno comentário bíblico AT**, p. 31.

¹⁵⁴ WOLFF, H. W. **Bíblia Antigo Testamento: introdução aos escritos e aos métodos de estudo**, p. 64-65.

¹⁵⁵ ZUCK, R. B. **A interpretação bíblica**, p. 254.

profeta escolheu a alegoria e abandonou o discurso figurado para falar dos acontecimentos históricos.¹⁵⁶ Algumas alegorias do livro de Ezequiel tais como: Jerusalém como uma vinha (15) e esposa de Javé (16.1-43), águias imperiais (17.1-21), a dinastia davídica como uma leoa (19.1-9) e uma vinha (19.10-14), a espada do juízo (21.1-17), Oolá e Oolibá representando duas capitais corrompidas (23.1-35) e a panela de destruição (24.1-14), foram usadas como recurso na tentativa de fazer uma representação das verdades sobre a queda de Jerusalém e fim de Judá. As alegorias mostram desde a punição do povo, devido eles terem violado o juramento com o Senhor, e conforme Rad os reinos e o seu julgamento.¹⁵⁷

Ezequiel ainda apresenta algumas visões, que significam uma nova experiência com Deus. Assim, as visões transformaram Ezequiel de profeta de condenação em profeta de esperança e consolo.¹⁵⁸ É interessante observar a forma eficaz que as visões em Ezequiel são redigidas, bem como para todo o contexto em que elas acontecem.¹⁵⁹

A visão é importante porque é uma das formas que denota comunicação com Deus.¹⁶⁰ Algumas se destacam, entre elas as visões que estão em 1.1-3,15; 8.11; 40.48. A primeira legitima a missão de Ezequiel, a segunda mostra a os pecados de Jerusalém; a partida da כבוד (*kabod, glória*) de Deus e o castigo de Jerusalém, e a terceira mostra o retorno da כבוד (*kabod, glória*) de Deus ao templo de Jerusalém.¹⁶¹ Fica evidente que não há outro profeta que faça tanto uso da linguagem das visões. A intenção delas é chamar a atenção e mostrar algumas verdades ao povo que estava na Babilônia. Elas também além de apresentarem e explicarem os julgamentos do Senhor sobre Israel e as nações também falam que Israel será restaurado no futuro.

¹⁵⁶ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 219.

¹⁵⁷ *Ibidim*, p. 219.

¹⁵⁸ SICRE, J, L. **Profetismo em Israel**, p. 119.

¹⁵⁹ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 704.

¹⁶⁰ AMSLER, S.; et. all. **Os profetas e os livros proféticos**, p. 276-277.

¹⁶¹ *Ibidim*, p. 277.

Quando Ezequiel traz os relatos das mesmas aos seus ouvintes, se impõe a estes. Os acontecimentos destes momentos são tão fortes que podem ser comparados aos momentos em que a mão do Senhor está repousando sobre o profeta. É algo tão impressionante que o ouvinte não tem condições de coordenar suas idéias. É esta também a razão que torna difícil a compreensão tanto da figura como do modo de agir de Ezequiel. Assim percebe-se que as visões não são "viagens disfarçadas para Jerusalém, mas são experiências extáticas, que aconteceram ao profeta e lhe comunicam uma visão espiritual".¹⁶²

O que fica evidente diante de todas essas formas de transmissão da palavra do Senhor é que existia uma ligação muito próxima entre a mensagem e os atos. Tudo aquilo que o profeta utilizava era com o firme propósito e com o objetivo de atingir o coração do povo, deixando o recado muito bem compreendido. Era esse firme propósito que guiava o profeta e seus discípulos na transmissão da mensagem.

Toda ação simbólica tinha que ser muito bem dramatizada, pois estaria esclarecendo como o Senhor estaria operando na história do povo. E era isso que causaria uma expectativa em todos que a ouviam. As ações poderiam levar esperança ou não, pois apresentavam a maneira como Deus agiria. Toda ênfase que o profeta dava nos seus atos ajudava na compreensão da mensagem e mostrava ao povo que tal coisa se tornaria mesmo realidade.

Ezequiel deixou claro quando usava destas várias figuras estava sob a mão de Iavé (1.3; 3.14; 8.1) e é isto que lhe conferia autoridade na proclamação. Assim, observa-se que suas visões estão intimamente ligadas a arrebatamentos, e por detrás de tudo existe um recado que está intimamente relacionado á vida espiritual do povo. As visões do profeta foram únicas e, através delas, o profeta evidenciou tanto o castigo como a restauração e ajuda de Deus. Assim todas estas ações do profeta não eram simplesmente algum tipo de narração feito de forma dramática;

¹⁶² SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 276-285.

elas realmente aconteceram com o intuito de trazer uma proclamação.

2.3 Sua mensagem

Independentemente de para quem, especificamente, se dirigia o livro, se para o povo da Babilônia ou para o povo que estava em Jerusalém, é fundamental considerar que a sua mensagem não foi compreendida apenas como um recado feito a partir da análise particular de Ezequiel, mas como o recado de Deus ao povo. Isso independente de quais seriam as palavras, tanto as palavras de ameaça, censura ou justificação, todas tinham origem divina.¹⁶³ Assim, Ezequiel, como o profeta da desgraça ou da salvação, enfatizava que tudo o que acontecia vinha de Deus.

Von Rad complementa o pensamento afirmando que o profeta recorreu à história para mostrar ao povo que eles estavam corrompidos pelo pecado. As acusações que Ezequiel fez estavam baseadas na história. Ezequiel pergunta o que se pode esperar de um povo que possui tal história, de um povo que há muito tempo esgotou a paciência de Deus. Assim, sob novas formas, Ezequiel revelou o pecado do povo, com muito mais insistência que seus predecessores. Ele procurou mostrar que o pecado reinava sobre o ser humano. Ele também tinha por finalidade mostrar não somente transgressões isoladas, ou falhas de uma geração, mas a incapacidade que o povo tinha de obedecer a Deus. A mensagem dele revela sempre a mesma situação nos vários períodos da história de Israel, entretanto, agora Deus iria pôr fim a tal situação. Assim, pode-se afirmar que Ezequiel deveria, em sua mensagem, denunciar o pecado que estava tendo influência sobre o povo, de maneira especial a desobediência. O julgamento de tudo foi expresso através da visão da retirada da כבוד (*kabod*, glória) do templo (10.18; 11.22).¹⁶⁴ Por isso de forma incansável, o profeta condenou o povo por sua infidelidade. Sua tarefa era mostrar a

¹⁶³ SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 281-284.

¹⁶⁴ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 217-220.

importância de ser leal e obedecer a Deus, bem como os resultados do pecado.¹⁶⁵

Também deve-se lembrar que o problema principal, ou seja, o que está por detrás da história e que levou o povo à queda, foi a falta de santidade. Esta foi a razão da queda, pois o povo havia profanado o templo, adorado a outros deuses, e, desta forma, estavam impuros aos olhos do Senhor.¹⁶⁶ Quanto à questão de santidade do povo, o profeta também deixa transparecer em sua mensagem que a queda aconteceria devido as falta que o povo cometia no trabalho das coisas sagradas, ou seja, profanação do santuário (5.11), cultos a outros deuses (8.7ss) e idolatria no coração (14.3ss). Todas as coisas fizeram de Israel um povo contaminado aos olhos do Senhor, por isso receberiam o castigo.¹⁶⁷

É importante considerar, na mensagem de Ezequiel, a santidade, pois a consciência da santidade divina é um dos valores destes profetas. Vários conceitos como da glória do Senhor, santidade, santificação do nome divino e profanação do nome divino possuem uma profundidade tal, que os estudiosos modernos, não são capazes de conhecer. Assim, é preciso considerar que, ainda que a santidade mesmo sendo algo da essência de Deus, também é algo necessário ao ser humano, pois é ela que possibilita uma relação entre Deus e o seu povo.¹⁶⁸ Percebe-se que a falta de santidade levou a infidelidade.

Sobre a mensagem de Ezequiel vale salientar ainda que ela só acontecia após a manifestação da כבוד (*kabod*, glória) do Senhor ao profeta.¹⁶⁹ Isso revela que havia uma relação muito próxima entre a mensagem do profeta e a manifestação da כבוד (*kabod*, glória) do Senhor. Percebe-se, por exemplo, que quando o profeta, em visão, contemplava a כבוד (*kabod*, glória) do Senhor, confirmava-se o destino de Jerusalém. Em visão foi-lhe mostrado que a כבוד (*kabod*,

¹⁶⁵ GARDNER, P. **Quem é quem na Bíblia Sagrada**, p. 209-210.

¹⁶⁶ HARRINGTON, W. J. **Chave para a Bíblia**, p. 291.

¹⁶⁷ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 215.

¹⁶⁸ BROWN, R. E.; JOSEPH, A. F.; CARM, R. E. M. **Comentario biblico "San Jeronimo"**, p. 33-34.

¹⁶⁹ RAD, G. *Op. Cit.*, p. 214.

glória) de Deus deixou o templo e a cidade. Isso significava que o povo estaria entregue a destruição. O Senhor queria um novo templo e uma nova Jerusalém onde sua כבוד (*kabod, glória*) pudesse habitar (10.1; 25.40-48).¹⁷⁰ Esta ligação existente entre a visão do profeta com a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor, com a sua presença, é que moldou toda sua mensagem. Também é certo que o “peso” da presença do Senhor levava Ezequiel se pôr em atitude de adoração (1.28b), pois sentia a presença do Senhor. O profeta recebeu o recado, através da visão do templo em Jerusalém (8.2-4), de que o pecado estava sendo cometido dentro da casa e por isso a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor não mais poderia permanecer neste local. Assim, a mensagem deixa claro que no tempo do exílio, Deus mostraria ao povo que Ele era o verdadeiro templo (11.16-20).¹⁷¹

Sicre, assim como os autores citados, também acredita na destruição definitiva de Jerusalém. Entretanto, ainda que Ezequiel tenha anunciado a destruição definitiva de Jerusalém, através do tema “O dia do Senhor”, para Sicre o motivo da condenação não está muito claro, pois se fala de maneira geral sobre a rebelião contra as leis do Senhor, de abominações, ídolos, insolência e maldade. Por isso, Sicre afirma que há dificuldade de se saber o que o autor está denunciando, se a injustiça, devido aos interesses econômicos, ou as mortes por causa da política dos reis. O que é certo, para o autor, é que estas decisões fizeram com que a capital estivesse cheia de violência.¹⁷² Não há problemas em se pensar que em Jerusalém acontecia um aglomerado de situações irregulares, desaprovadas aos olhos do Senhor, que o levaram a abandonar o templo e a destruir o povo. O que realmente não há dúvidas é que a destruição aconteceria e Deus abandonaria o templo e de certa forma o povo, pois se Deus estava saindo do templo, significava que ele também não estava aprovando as atitudes de seu povo e não poderia habitar entre eles.

¹⁷⁰ SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 280.

¹⁷¹ KAISER, W. C. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 246-247.

¹⁷² SICRE, J, L. **A justiça social nos profetas**, p. 512-517.

A frase "*E tu reconhecerás que eu sou Iavé*", que aparece várias vezes no livro, mostra que este é o propósito de Deus através do seu agir. Tudo aquilo que Deus fazia era com a intenção que existisse o reconhecimento de que Ele era Deus (20.9, 14, 22). Desta maneira, pode-se crer que o Senhor atua para mostrar, primeiramente, que ele é Deus, e não simplesmente por causa do povo. Em todos os momentos, Ezequiel mostrou que a ação de Deus aconteceu para que o Seu nome fosse "santificado" entre os outros povos, da mesma maneira que deveria ser entre o seu povo escolhido. Através desta frase "*Então sabereis que eu sou o Senhor*" (6.13; 7.4, 9; 11.10, 12; 12.20; 13.9, 14, 2, 23; 14. 18, 23; 15. 7 e outros) a santidade de Deus estava sendo ressaltada e entrava em contraste com a pecaminosidade do povo. Vários autores como Shreiner, Kaiser e Von Rad¹⁷³ também destacam que tudo foi feito pelo Senhor para que seu nome fosse conhecido e não desonrado entre as nações (20.9, 14, 22)¹⁷⁴ também como uma maneira e com o objetivo de ser reconhecido e adorado por aqueles que até o presente não o conheciam ainda ou o conheciam mal.

Ezequiel inclui, nos seus relatos, mensagens contra as nações estrangeiras: Tiro, Egito, Amom, Moabe, Edom e Filístia. O julgamento divino contra os inimigos de Israel faz parte do programa de vingança e restauração para o povo de Deus.¹⁷⁵ A partir do capítulo 33, o livro de Ezequiel introduz anúncio para salvação. O ministério do profeta é ampliado de maneira que agora ele também será uma sentinela que deverá alertar o povo do perigo. Desta forma, a responsabilidade do profeta é restringida pelos atos do ouvinte, ou seja, o próprio ouvinte assume a responsabilidade de seus atos.¹⁷⁶ Depois de considerações em 33.1-34.24, as palavras de Ezequiel, que seguem, manifestam esperança. A visão dos ossos (em 37.1-14) promete um milagre de renovação e restauração para a terra natal. O ato do cetro real (em 37.15-23 e 34.23-24) promete um reino reunificado sob uma monarquia

¹⁷³ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 228.

¹⁷⁴ KAISER, W. C. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 245.

¹⁷⁵ LASOR, W. S.; et. all. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 397.

¹⁷⁶ SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 244.

davídica restaurada. A mensagem de invasão e derrota de Gogue (38.8,11,14; 39.26), ainda que anuncia a pior das cenas de invasão estrangeira, alega que não há necessidade de ansiedade, porque Deus se mostrará poderoso para defendê-los.¹⁷⁷

Provavelmente os oráculos dos capítulos 40-48 servem como uma expansão de 37.25-28, tendo como tema o templo, a terra, o rei e o povo. Nestes capítulos, a ênfase é dada ao templo. A entrada da כבוד (*kabod*, glória) novamente no templo é uma indicação de que a nova morada do Senhor não mais será profanada. Também é um sinal de que o Senhor estará novamente entre o seu povo entregando-lhes salvação.¹⁷⁸

Ezequiel falava da possibilidade do povo ser salvo dos inimigos. Na sua mensagem, a sorte do ser humano, em grande parte, depende de sua decisão a favor ou contra Iavé. Todas as vezes que Ezequiel fala da situação do novo Israel, admite que o povo viverá em sua terra natal, que Deus multiplicará e abençoará o povo, e que, apesar da importância das circunstâncias exteriores, é no coração do ser humano que Deus irá trabalhar. Conforme Ez 36.25 a salvação estava relacionada com a purificação e com o perdão dos pecados. Em Ezequiel, a obra da salvação consiste em Deus tirar o coração endurecido do povo e o substituir por um novo.¹⁷⁹ Von Rad diz que a função do profeta era muito complexa, pois, diferente de outros profetas ele não tinha que simplesmente transmitir a palavra de Deus, mas também avisar do perigo, da mesma forma que um vigia quando esta sobre os muros da cidade, porém aqui o perigo vinha de Deus.¹⁸⁰

Fazia parte do recado que o profeta tinha de transmitir "lamentações, suspiros e ais" (Ez 2.9-10), devido às transgressões do povo. Esta mensagem veio para mostrar ao povo que Deus era mais importante do que o templo. Também revelou que Deus restauraria o povo e no futuro os levaria de volta à terra.

¹⁷⁷ LASOR, W. S.; et. all. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 397-398.

¹⁷⁸ SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 292.

¹⁷⁹ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 226-227.

¹⁸⁰ *Ibidim*, p. 221-222.

Quando isso acontecesse o interior do povo teria sido transformado, eles teriam um novo espírito e coração, voltado somente ao Senhor.

A mensagem do livro é voltada tanto à nação como um todo, referindo-se a sua destruição, bem como ao indivíduo, de maneira mais particular. Ela tem como objetivo uma mudança individual através do confronto entre o Senhor e o ser humano. Deus queria trabalhar no interior do ser humano. Além do povo de Israel, a mensagem também estava voltada a outras nações, pois o Senhor tinha interesse que estas lhe conheçam (36.36). No decorrer da mensagem, a **כבוד** (*kabod, glória*) do Senhor se mostra como um ser que tem vontade própria, pois não aceita permanecer em locais contaminados; por isso sai e retorna ao templo, segundo sua avaliação pessoal. Deve ser considerado que Deus mandou um duro recado ao seu povo, pois a retirada da **כבוד** (*kabod, glória*) do templo, era algo difícil para o povo aceitar, devido ao que esta representava ao povo, ou seja, proteção, aceitação, etc.

Além disso, em Ezequiel também existe uma nova percepção: a presença do Senhor entre o grupo de deportados. Isso trouxe uma nova visão, a de que o Senhor não estaria limitado a um templo e suas paredes, mas poderia ser adorado em terras estrangeiras e, ainda, ser conhecido por estes estrangeiros. A palavra de restauração dada aos desterrados foi importante porque foi portadora de vida a estes, pois perceberam que não foram esquecidos e ainda faziam parte do povo do Senhor, mesmo que tivessem que enfrentar um período de exílio.

III - AS VISÕES DE KABOD EM EZEQUIEL

Neste capítulo foram selecionados três blocos considerados fundamentais para o estudo de כבוד (*kabod, glória*) no livro de Ezequiel. Em cada bloco será feita uma descrição geral do texto, seguido pela análise do texto hebraico com a crítica textual. A partir desta análise será feita uma tradução. Nesta tradução estará sendo considerado as modificações indicadas pela crítica quando aceitas como válidas e necessárias. Na seqüência acontecerá a avaliação dos aspectos literários da perícopes e de seu contexto. Também algumas reflexões a partir da análise semântica. Após estas avaliações teremos uma discussão específica sobre כבוד (*kabod, glória*) em cada um destes blocos.

Para que se chegue ao contexto literário apropriado e ocorra uma interpretação adequada das perícopes que serão destacadas será necessário fazer uma descrição ou uma melhor apreciação, da estrutura e conteúdo dos capítulos anteriores e posteriores das mesmas. Entretanto a exegese e estudo pormenor será apenas dos textos de 3.22-27, 10 e 43.1-9. Assim este primeiro bloco do capítulo três, estará destacando 3.22-27 e consecutivamente os outros.

3.1 Visão da vocação e missão (Ezequiel 1-5)

Os capítulos de 1 a 5 formam o contexto da incumbência de Ezequiel para ser profeta. Os primeiros capítulos desses cinco, 1 a 3, ressaltam uma visão e sua missão onde o profeta é chamado para ser o profeta à casa de Israel. O texto deixa compreensível que estas visões impressionaram de forma intensa a vida do profeta, provavelmente por virem diretamente do Senhor, de sua regência, "...e eu tive visões de Deus" (1.1b), "veio a palavra de Iahweh a Ezequiel..." (1.2a), "...e ali pousou sobre ele a mão de Iahweh" (1.2b). Não há razão para duvidar que Ezequiel tenha crido que as visões tenham vindo do Senhor, mesmo que o profeta (ou redatores do livro) tenha feito uso de elementos comuns a

tradições cananéias.¹⁸¹ Logo seguem algumas mensagens que são encenadas de maneira simbólica, mostrando a intenção do Senhor em castigar o povo de Israel.

Há duas tendências principais na descrição formal destes cinco capítulos. Alguns vêem o início do livro de Ezequiel como um informe autobiográfico de sua chamada.¹⁸² Outros autores vêem estes capítulos iniciais, de forma especial 1.4 a 3.15, como um conjunto de tradições em "aspecto barroco".¹⁸³ Conforme a primeira tendência, um informe autobiográfico, o capítulo 1 é visto como uma teofania, o capítulo 2 até 3.11 é descrito como a vocação e missão do profeta e 3.12ss é descrito como uma conclusão. Assim a teofania estaria preparando para a vocação e a visão servindo de uma forma de ambiente do contexto do chamado.¹⁸⁴ Conforme a segunda, aspecto barroco, os autores vêem estes capítulos iniciais, de forma especial 1.4 a 3.15, como um conjunto de tradições em que Ezequiel presenciou a manifestação da glória do Senhor (כבוד יהוה [*k^ebôd Yhwh*]), para logo depois ser enviado para uma missão através da qual a mensagem seria transmitida. Tudo isso mostra que o profeta pregaria para pessoas que não o ouviriam.

Toda a descrição a partir do segundo ponto de vista está fundamentada numa tradição "sacerdotal e sacral" e nisto o profeta difere de outros, pois dela ele tirou as categorias do santo e do profano que lhe forneciam normas e regulamentavam a vida do ser humano, conduzindo-o próximo às coisas santas. Ainda que não seja possível dizer se o profeta encontrou cada detalhe de sua mensagem na tradição, não há dúvidas de que a maneira com que ele apresenta a história da salvação, com uma série de fracassos e castigos é algo bem particular de Ezequiel. Parece que a tradição misturou-se com interpretação do profeta.¹⁸⁵ Vale

¹⁸¹ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 3201.

¹⁸² SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**: grande comentário bíblico, p. 702.

¹⁸³ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 214-216.

¹⁸⁴ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. *Op. Cit.*, p. 702.

¹⁸⁵ RAD, G. *Op. Cit.*, p. 214-216.

considerar que o profeta usou uma linguagem sacral por fazer parte de sua vida, bem como por ele estar trazendo uma mensagem que estava relacionada ao divino, o que mostra que foi bem coerente, da parte dele, fazer uso de tal linguagem.

O primeiro capítulo que relata a chamada do profeta, destaca-se por ser um dos mais longos registros de chamado da Bíblia e estar envolvido com algumas experiências misteriosas e visões detalhadas, algo que preparou o profeta para a tarefa que ele deveria realizar.¹⁸⁶ Estes primeiros capítulos, mais especificamente o primeiro, trazem a descrição de uma visão que lhe veio logo no início de seu ministério. Nesta visão ele vê algumas criaturas com rostos de seres humanos, e acima destas um trono. No seu chamado, a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor tornou-se perceptível ao profeta. Além desta, o profeta tem outras visões no decorrer do livro. Em 2.8 a 3.3 vê-se que o profeta recebeu a mensagem do Senhor de maneira comovente, com uma grande responsabilidade, a de passar às mãos do povo. Este rolo que o profeta recebeu continha palavras de sofrimento e desalento, devido aos julgamentos que ocorreriam ao povo.

Os capítulos 4 e 5 seguem com várias ações que estão ligadas ao cerco de Jerusalém e à dispersão. São narrações onde está relatada a ordem que o Senhor deu ao profeta, para que ele falasse e a execução pelo profeta diante dos ouvintes ou destinatários.¹⁸⁷ As ações encontradas nestes capítulos são oráculos onde as palavras são substituídas por representações que representam de antemão os acontecimentos que iriam suceder ao povo. Estes dois capítulos apresentam um quadro com cinco ações simbólicas: na primeira (4.1-3) Ezequiel recebe a ordem de desenhar, num tijolo, Jerusalém, trazendo uma mensagem da ira de Deus; na segunda (4.4-8) o profeta precisa ficar deitado e amarrado por 390 dias simbolizando aquilo que o povo receberia, ou seja, punição; na terceira (4.9-11) ele iria comer e beber

¹⁸⁶ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 3201.

¹⁸⁷ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**: grande comentário bíblico, p. 714.

água em pequenas quantidades, para simbolizar a situação crítica que o povo enfrentaria; na quarta (4.12-15) ele deveria comer alimentos imundos para simbolizar aquilo que o povo passaria no exílio; e na quinta (5.1-17) ele cortou o cabelo de formas diferentes para simbolizar as várias maneiras em que o povo seria levado a outros lugares. Todas estas ações simbolizavam o destino de Jerusalém.

Vários autores concordam e afirmam que todo o livro de Ezequiel revolve em torno do eixo sobre a destruição de Jerusalém. As sentenças contra Jerusalém e Judá iniciam-se com ações simbólicas, onde o profeta mostra o cerco de Jerusalém com os modelos de argila e uma panela de ferro (4.1-3), e terminam com o profeta tirando os cabelos da cabeça e fazendo a barba, dispondo os cortes de maneira que sirvam de exemplo, ou mostrem como será a entrega dos habitantes de Jerusalém à fome, espada e deportação (5.1-4).¹⁸⁸

Todas essas atitudes do profeta, descritas nestes textos por vários autores como mencionado acima, mostram que é possível que o que aconteceu no texto de 3.22-27 seja o início de tudo, ou seja, o profeta recebeu uma ordem do Senhor para ir ao vale, e tendo obedecido a esta ordem, lá ele obteve algumas direções sobre como agir, as quais estão descritas no textos do capítulo 4 e 5 de Ezequiel e estas revelaram o que aconteceria. Assim, este bloco como um todo seria apenas o aviso inicial das primeiras revelações de *kabod*, sobre algumas das coisas que estariam por tornar-se realidade. O papel do profeta era de falar quando o Senhor mandasse o recado.

3.1.1 Texto Hebraico com análise crítica textual

Neste ponto será feita uma avaliação da tradução do texto bíblico do capítulo 3, versículos vinte dois a vinte e sete. Este texto de 3.22-27 está sendo destacado devido sua ligação com a mensagem que o profeta iria transmitir ao povo. Ele também tem uma forte

¹⁸⁸ GOTTWALD, N. K. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica**, p. 452.

ligação com o assunto pesquisado. Os versículos relatam o primeiro encontro do profeta com כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) depois de seu chamado. Aqui será usado para tradução e por base, o texto massorético, encontrado na Bíblia Stuttgartensia, por considerá-lo como texto base para as demais traduções. Entretanto, como já informado acima, em alguns momentos será utilizada a indicação do aparato crítico, sendo indicado nestas situações.

22 וַתְּהִי עָלַי שָׁם יְדִי־יְהוָה וַיֹּאמֶר אֵלַי קוּם צֵא
 אֶל־הַבְּקָעָה וְשָׁם אֲדַבֵּר אִתְּךָ:
 23 וְאָקוּם וְאֵצְא אֶל־הַבְּקָעָה וְהִנֵּה־שָׁם כְּבוֹד־יְהוָה
 עֹמֵד כְּכַבֹּד אֲשֶׁר רָאִיתִי עַל־נְהַר־כְּבָר וְאֶפֶל
 עַל־פָּנָי:
 24 וַתְּבֹא־בִי רוּחַ וַתַּעֲמֵדֵנִי עַל־רִגְלֵי וַיְדַבֵּר אֵתִי
 וַיֹּאמֶר אֵלַי בֵּא הַסֹּגֵר בְּתוֹךְ בֵּיתְךָ:
 25 וְאַתָּה בִּן־אָדָם הִנֵּה נָתַנּוּ עָלֶיךָ עֲבוֹתִים
 וְאַסְרוּךְ בָּהֶם וְלֹא תֵצֵא בְּתוֹכָם:
 26 וּלְשׁוֹנֶךָ אֲדַבֵּיק אֶל־חִכְךָ וְנִאֲלַמֵּת וְלֹא־תִהְיֶה
 לָהֶם לְאִישׁ מוֹכִיחַ כִּי בֵית מְרֵי הֵמָּה:
 27 וּבְדַבְרֵי אוֹתְךָ אֶפְתַּח אֶת־פִּיךָ וְאָמַרְתָּ אֵלֵיהֶם
 כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הַשְּׁמַע יִשְׁמַע וְהַחֲדֵל
 יִחְדַּל כִּי בֵית מְרֵי הֵמָּה:

O termo שָׁם (*sham*), traduzido por ali ou lá, está ausente na LXX e na Vulgata, como também em 1.3.

O termo אֲדַבֵּר encontrado no versículo 22 provém da raiz de דַּבַּר (*dabar*), que significa falar e encontra-se traduzido em varias versões por "falarei ou declararei", na LXX, encontra-se como *λαληθησεται* (será falado).

Ao termo עָמַד encontrado no versículo 23, a LXX acrescenta *καθος η ορασις και*. (como a aparição e).

No TM, versículo 25, encontramos נָתַנּוּ, mas os editores da BHS propõem lê-lo como נָתַתִּי (*porei*), conforme 4.8 e 26s.

No verso 25, no lugar do TM וְאַסְרֶיךָ, os editores da BHS propõem ler וְאַסְרֶיךָ (e eu te prenderei).

O termo encontrado no versículo 27, אֲדֹנָי (Adonai) está ausente na LXX.

3.1.2 Tradução do texto de 3.22-27

A partir da observação do texto hebraico e da crítica textual segue-se agora uma tradução do texto de 3.22-27, com as modificações necessárias.

22 - A mão do Senhor veio sobre mim ali e ele me disse: "levanta-te e vai para o vale e lá falarei contigo".

23 - Levantei-me e saí para o vale e eis que ali estava a glória de Javé, como a glória que eu vira junto ao rio Quebar e caí com o rosto em terra.

24 - E veio sobre mim o Espírito e me pôs sobre os meus pés. E falou comigo dizendo: entra, encerra-te dentro da tua casa.

25 - E quanto a ti, ó filho do homem, porei cordas sobre ti e te prenderei nelas e não sairás para o meio deles.¹⁸⁹

26 - E farei a tua língua apegar-se ao teu paladar e ficarás mudo e não serás para eles homem repreendedor, embora sejam casa rebelde.

27 - Mas quando eu falar contigo, abrirei a tua boca e tu lhes dirás: assim disse o Senhor Javé: quem quiser ouvir ouça e quem desistir de ouvir, desista, pois são casa rebelde.

3.1.3 Aspectos literários da perícop e seu contexto

3.1.3.1 Forma literária e estrutura da perícop e

A forma literária usada pelo profeta é uma composição própria baseada em uma releitura de relatos de vocação profética que

¹⁸⁹ Na tradução deste versículo está sendo feito uso da indicação do aparato crítico.

enfaticavam ora a Palavra de Iavé, ora o Espírito de Iavé na convocação e preparação do profeta (cf. os relatos de vocação de Isaías, Amós, Jeremias e Miquéias). Através da releitura da tradição, esta não somente misturou-se com a interpretação do profeta¹⁹⁰, mas veio a fazer parte de sua vida. A forma literária não é, então, padrão, mas uma adaptação de relatos de vocação profética; segundo Hals, é uma divulgação da mudez de Ezequiel.¹⁹¹

A estrutura é relativamente clara: a primeira seção é um relato de visão (v.22-24a) que serve de preparação para a instrução de Iavé, na segunda seção (v.24b-27). A primeira seção possui três segmentos: a primeira ação de Iavé, falando a Ezequiel (v.22); a resposta de Ezequiel (v.23) e a segunda ação de Iavé, no Espírito, preparando Ezequiel para a instrução (v.24a). A segunda seção, após a fórmula introdutória (24b), também possui três segmentos: a ordem para se trancar em casa (24c), o anúncio da mudez de Ezequiel (25-26a), e a instrução para falar quando Javé decidir (v.27). No segundo e terceiro segmentos (v.26b e 27b) Judá é descrito como casa rebelde.

É importante salientar que, apesar da forma literária não ser padrão, Ezequiel realmente se mostrou como um profeta do Senhor, pois os profetas eram descritos como mensageiros de Iavé, mediante o uso da fórmula do mensageiro, "*Assim falou Iahweh*" ou "*Iahweh disse*",¹⁹² e a atividade de Ezequiel foi desenvolvida a partir da palavra que saía de Iavé (1.3). Ainda foi através do arrebatamento do espírito e tomado pela mão de Iavé (1.3) que ele viveu sua vocação e suas visões.¹⁹³ O uso destes termos é bem freqüente no livro de Ezequiel.

3.1.3.2 A perícópe em seu contexto literário

Das quatro visões do profeta, onde a כבוד (*kabod*, glória) do Senhor aparece a ele, duas se encontram no bloco dos capítulos 1 a 5.

¹⁹⁰ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 214-216.

¹⁹¹ HALS, R. M. **Ezekiel**, p. 24-26.

¹⁹² WOLFF, F. W. **Bíblia Antigo Testamento: introdução aos escritos e aos métodos de estudo**, p. 71.

¹⁹³ SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 284-285.

Primeiro no seu chamado e missão (1.1-3.15) e em segundo na proibição de pregar (3.22-27). Assim, estes capítulos podem receber esta divisão como sendo a principal. Os capítulos quatro e cinco estão estruturados de maneira que apresentam uma série de ações que dizem respeito ao cerco de Jerusalém bem como sua dispersão.

O capítulo dois, que traz a predominância da audição ao invés da visão, narra aquilo que o profeta teria que fazer. Os capítulos dois a três são divididos por outras maneiras que a citada acima. Para alguns autores, eles não somente enfatizam o chamado e a proibição de pregar, mas trazem cinco comissões diferentes, de forma que a primeira comissão está em 2.3-8, a segunda em 3.4-9, a terceira em 3.10-11, a quarta em 3.17-21 e a quinta em 3.24-27.¹⁹⁴ Baxter faz uma boa colocação quando comenta que todos os três primeiros capítulos devem ficar juntos porque neles tem-se a visão inicial e a comissão do profeta¹⁹⁵, e isto é na realidade o grande peso destes três primeiros capítulos bem como o que deve ser observado. Independente da divisão, o que parece evidente é que nestas ao profeta é anunciado que ele falaria a uma nação rebelde (2.3, 6, 7, 8). Sendo também que o povo de Judá era considerado pior que os do reino do norte devido sua idolatria.

Esse pensamento é ampliado quando observa-se que o povo havia transgredido a lei mosaica (Êx 20.3-4) e se tornado "perito" em abominações, de forma que nenhuma ameaça de destruição alarmava o povo, por isso o profeta enfrentaria um povo rebelde.¹⁹⁶ Ainda pode-se observar que em 2.4 e 6 há as expressões semblante duro e obstinado de coração; sarças, espinhos e escorpiões que revelam aquilo que o profeta enfrentaria ao transmitir a mensagem. Independentemente disso o povo saberia que Ezequiel era um profeta do Senhor ("*...saberão que esteve no meio deles um profeta*" 2.5), que trazia a mensagem do Senhor ("*...tu lhes dirás as minhas palavras...*" 2.7). Tudo isso ainda estaria revelando

¹⁹⁴ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 3204.

¹⁹⁵ BAXTER, J. S. **Examinai as Escrituras**: Ezequiel a Malaquias, p. 17.

¹⁹⁶ CHAMPLIN, R. N. *Op. Cit.*, p. 3204.

que Ezequiel era um homem de coragem, visto que foi obediente obstante soubesse da situação que enfrentaria.¹⁹⁷

Está bem visível no texto em português, que a divisão entre do capítulo 2 e 3 não é a mais favorável e interessante, pois o comer do rolo em 3.1 ainda é assunto referente ao capítulo dois. Chamam a atenção os imperativos encontrados neste capítulo que revelam que o profeta não tinha opção, pois além das palavras provirem do Senhor, também era uma ordem do Senhor, não havia opção para ele, o profeta deveria falar, comer, ir, etc. Isso o profeta faria como forma de apoio à "casa rebelde".

Tem-se a impressão, que as visões nos textos de 3.23; 8.4; 10.22; 43.3, sempre fazem uma referência à primeira, a de seu chamado. Por isso é fundamental observar Ezequiel capítulo um, e tratar nas outras visões os fatos que trazem acréscimos substanciais a este capítulo.¹⁹⁸ Partindo desta idéia, observa-se que Gottwald, quando faz referência ao capítulo três, afirma que o papel de atalaia, que tinha o profeta, foi desenvolvido plenamente em 33.1-20; por isso o que está em 3.17-22 foi uma antecipação redacional, visto que os pesquisadores interpretam como sendo possível apenas depois de 586 a.C..¹⁹⁹ Este também é o pensamento de outros autores tais como: Vawter que diz que à parte do livro que se encontra em 3.16-27, de Ezequiel é redacional, e envolve características históricas que estão fora de ordem,²⁰⁰ bem como de Schökel que além de concordar com os autores citados enfatiza, com relação ao chamado do capítulo três, que ele novamente inicia com o tema do envio, porém contrasta a dureza do povo vista através de sua rebeldia com a dureza de Ezequiel que é vista ou se traduz pela sua constância e firmeza.²⁰¹

¹⁹⁷ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**: grande comentário bíblico, p. 709.

¹⁹⁸ STEIN, B. **Der Begriff k'bôd Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis**, p. 267.

¹⁹⁹ GOTTWALD, N. K. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica**, p. 453.

²⁰⁰ VAWTER, B.; HOPPE, L. J. **A New heart**: a commentary on the book of Ezekiel, p. 35.

²⁰¹ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. *Op. Cit.*, p. 709-711.

Também é de concordância entre autores como Schökel²⁰² e Vawter²⁰³, que o editor quis apresentar as características da atividade do profeta já no início, na vocação, e por isso ele fez cópias de partes do capítulo 33 e as adaptou no capítulo três. Schökel chega até mesmo a afirmar que os versículos 22-27 do capítulo 3, parecem uma construção não natural, que foi constituída por um discípulo do profeta e colocada junto com o episódio da vocação para dar uma visão panorâmica da obra feita pelo profeta.²⁰⁴

As indagações são muitas, a ponto de alguns autores acreditarem que 3.24b-26 pertence historicamente ao capítulo 24, ou imediatamente antes ou depois de 24.25. O verso 3.27 teria sido uma tentativa do redator a fim de explicar aquilo que de outro modo viria a ser uma contradição, ou seja, a mudez de um profeta oral. Visto por este pensamento, tudo isso poderia ser uma criação redacional, a partir de várias partes posteriores do livro. O pensamento de que o redator fez deste período da vida de Ezequiel um exemplo de toda sua carreira profética, é visto como sendo o resultado ou a razão da composição de 3.27. Somente assim, Ezequiel teria sido, mesmo na sua inatividade, um sinal para o povo daquilo que o Senhor faria, bem como do prolongamento do cativeiro de Israel.²⁰⁵ É devido a este pensamento, de que o autor queria estabelecer o papel do profeta como sendo um sinal para Israel, que o texto em questão é visto como uma inserção editorial. Por isso também os textos de Ezequiel 4.4-8; 24.25-27 e 33.21-22, estariam ajudando a reconstruir os fatos descritos no texto em questão, 3.21ss.

As dificuldades desta seção são levantadas ainda por Brownlee que critica Zimmerli por tê-las apontado, mas não resolvido. Para Brownlee, a hipótese de Zimmerli não trouxe progresso quanto à solução das dificuldades redacionais do livro. Entretanto Brownlee concorda com Zimmerli que vê em conexão 3.16a,22-5.17

²⁰² SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**: grande comentário bíblico, p.709-711.

²⁰³ VAWTER, B.; HOPPE, L. J. **A New heart**: a commentary on the book of Ezekiel, p. 37- 39.

²⁰⁴ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. *Op. Cit.*, p. 709-711.

²⁰⁵ VAWTER, B.; HOPPE, L. J. *Op. Cit.*, p. 37- 39.

com a "chamada-narrativa". Mas Brownlee enfatiza que 3.16a não teria sido a introdução imediata de 3.22-5.17, a qual pode ser verificada com a remoção de 3.16b-21. Assim, para Brownlee, a disposição do próprio Ezequiel (ou de um discípulo) colocou a passagem da sentinela muito cedo no processo editorial. Portanto, 3.16a "introduziu uma passagem desaparecida".²⁰⁶

Brownlee concorda com Zimmerli que afirma que Ezequiel, após receber a visão do chamado, sem ter recebido a mensagem específica para pregar foi para sua casa e ali ficou mudo por sete dias. Entretanto, Brownlee acrescenta que foi uma outra experiência da mão do Senhor, fora da casa do profeta que lhe trouxe incômodo. Aquilo que está em 3.22-27, não seria incômodo visto que esta o deixou em casa, sem falar. O que perturbou o profeta foi a descrição de 3.16-21, que está diretamente ligada à aparição do Senhor em conexão com a visão do pergaminho. Brownlee ainda faz uma divisão em 3.22-27, de maneira que este texto consiste em duas partes, a da visão de 3.22 a 24c e a da comissão de 3.24d a 27. O autor ainda afirma que o fato de Ezequiel se fechar em sua casa e passar por aflição revela seu importante papel, que seria de servo Sofredor, tirado pelos posteriores editores do livro.²⁰⁷ Independente das dificuldades redacionais que são sugeridas, fica claro que para Brownlee, estes versos revelam que o profeta deveria sofrer por seu povo para então trazer a redenção a eles.

Brownlee ainda cita A. Bertholet e J. Steinmann, concordando que 3.22 foi originalmente a "cabeça" da visão, bem como a cabeça original do capítulo 37. No entanto, ela deveria estar antes do 1.4, pois 3.23b-24a registra: "*Contemplei, e eis que a glória de Iavé estava lá, como a glória que eu vira junto ao rio Quebar*". A reação do profeta "*e caí com o rosto em terra*" (v. 23b) teria sido uma citação de 1.28b, e a divina resposta "*Então, entrou em*

²⁰⁶ BROWNLEE, W. H. **Ezekiel 1-19**, p. 53.

²⁰⁷ *Ibidim*, p. 53-54.

mim o Espírito, e me pôs em pé e falou comigo" (v. 24a) estaria vindo de 2.2.²⁰⁸

Brownlee faz lembrar que "um resultado da edição de Ezequiel é que quando passagens são separadas do contexto original algumas das linguagens do contexto original podem reaparecer no novo contexto". Em alguns momentos esta ligação ocorre porque as passagens são unidas com versos que já continham a mesma linguagem, porém existem outros contextos onde a linguagem do contexto original tem sido introduzida para uma nova situação da parte do texto. Para Brownlee, esta situação de introdução é encontrada em 3.23b-24a, para falar, de 1.4-2.2. Neste caso a linguagem de comissão encontrada em 3.24b, a saber: "*Ele me disse, 'Fecha-se em sua casa'*", permanece em relação à primeira visão a saber: "*Ele me disse, 'Homem, vai para a casa de Israel e fale com as minhas palavras a eles'*" (3.4; 3.11). Por isso, o profeta deveria ir para sua casa, ao invés de ir para a casa de Israel e ficar em silêncio ao invés de trazer os comunicados do Senhor. Assim, Brownlee concorda com Zimmerli, dizendo que esta disposição sobre a comissão está fora de ordem. Mas vale lembrar sua afirmação de que, ainda assim, isso não significa que esta comissão seja algo inautêntico ou que ela seja um pedaço perdido do contexto, pelo contexto original.²⁰⁹

Parece que está claro a discordância de pensamento entre Brownlee e Zimmerli, pois enquanto Zimmerli enfatiza que vê em 3.22-27 são pequenas peças, como um mosaico de tradições, sobre as palavras e escritas do próprio Ezequiel, Brownlee afirma que a mensagem foi diretamente falada pelo Senhor para Ezequiel. O que aconteceu é que editores se sentiram à vontade, em alguns momentos, para fazer uma reorganização com a intenção de fazer um ponto teológico, contudo estes editores raramente produziram materiais diferentes ou fora da tradição que tinha se desenvolvido em volta

²⁰⁸ BROWNLEE, W. H. **Ezekiel 1-19**, p. 54-55.

²⁰⁹ *Ibidim*, p. 55.

do profeta.²¹⁰ Também evidencia-se no pensamento destes autores, a ligação com o capítulo um, como enfatiza Stein.

O pensamento de Wevers está próximo aos dos autores citados acima. Novamente percebe-se, que em sua análise, os versos finais do capítulo três estão próximos ao capítulo um e dois. Na opinião do autor, concordando com o pensamento de Brownlee, o papel de atalaia, que tinha o profeta, foi desenvolvido plenamente em 33.1-20, e por isso concordam que o que está em 3.17-22 foi uma antecipação redacional. O autor analisa o texto de 3.16-21 como possuindo duas inserções no texto original. A primeira inserção seriam os versos 16b-21. Estes seriam uma compilação feita dos capítulos 18 e 33. Nestes capítulos, o profeta é visto como sentinela que deve alertar o povo do perigo. Para Wevers, por ser este um dos aspectos do ofício de profeta, o editor inseriu uma sentença de Ezequiel como sentinela.²¹¹ A segunda inserção seriam os versos 22-24a que parecem ser uma síntese de 1.1-2.2. O versículo 24a parece ser transcrição de 2.2.

Partindo do pensamento de Paul Ricoeur, ou seja, a construção da idéia a partir daquilo que se possui em mãos, o texto, é possível afirmar que o texto de 3.22-27, seja um informe autobiográfico com o acompanhamento de trabalho feito por discípulos, mas conforme autores citados acima, entre eles Brownlee e Zimmerli percebe-se que não há elementos suficientes que permitam fazer uma diferenciação de quais seriam realmente as partes biográficas.

Wevers vê esta passagem como "arbitrária" pelo fato do profeta ser chamado e logo depois ter que ficar em casa. Salvo que isso tenha acontecido para fazer referência a כבוד (*kabod*, glória) do Senhor mais uma vez. Para o autor, as referências originais a כבוד (*kabod*, glória) do Senhor estão ligadas à visão do capítulo 1 e a presença ou ausência do templo nos capítulos 8-11 e 43.4. Assim, o fato de neste texto a כבוד (*kabod*, glória) permanecer mostra que

²¹⁰ BROWNLEE, W. H. *Ezekiel 1-19*, p. 55.

²¹¹ WEVERS, J. W. *New century bible commentary*, p. 51-52.

3.22-24 é uma inserção. Outra dificuldade seria a mudez do profeta em comparação com a comissão que ocorre em 2.4-5 e 3.11. Por isso este (3.26) seria uma adição a comissão original. Entretanto, não se pode ignorar que isso também pode ser entendido como uma preparação para 24.27 e 33.22, no qual o fim da mudez é registrado e ajusta-se perfeitamente com as notícias da queda de Jerusalém em 586 a.C., sete anos depois. Este, entretanto, na opinião do autor não seria o caso, devido estes sete anos terem sido o principal período da atividade profética, conforme 2.4-5 e 3.11. Assim o texto de 3.24-27 é possivelmente uma mudez temporária e uma inserção que visava preparar para 24.27 e 33.22.²¹²

Ao que parece está evidente, quanto à perda da fala, que depois do profeta ter ficado uma semana imóvel ele recebeu mais uma visão. O profeta recebeu instruções do Espírito para ficar em sua casa e ali seria amarrado com cordas e perderia a voz. Entretanto, tomar a mudez do profeta como sendo algo que aconteceu por sete anos torna inexplicáveis os vários discursos que estão registrados nos primeiros 24 capítulos do livro. Blenkinsopp traz um pensamento coerente quando cita algumas idéias propostas por comentaristas. Entre elas, pode-se citar como viável o pensamento de que a perda da fala e amarração deve ser compreendida de forma metafórica; ele pode ter sido preso por líderes e ter sido proibido de participar da vida da sociedade. Entretanto, não há base para se pensar em uma prisão, por isso, seria possível que mudez esteja ligada aos acontecimentos decorrentes de sua atividade profética, pois o 3.26 deixa claro que o profeta não falaria. Assim, não há bases, mas apenas "hipóteses" para se supor que 3.27 é uma adição posterior. O que se pode imaginar é, talvez, a mudez como uma condição clínica e física de afasia. Esta afasia poderia ser a conseqüência de um choque por ter perdido a esposa juntamente com o desagrado que estava sentindo pela cidade e pelo templo. Desta forma, poderia se imaginar que o fato relatado e o proceder que segue e que

²¹² WEVERS, J. W. **New century bible commentary**, p. 51-52.

desenvolvem o acontecimento do cerco, foram repostos no começo do livro quando o material foi disposto na forma atual. A razão para isso seria que o responsável pela disposição, viu-os como importantes para a carreira de Ezequiel.²¹³

Não há dúvidas quanto à grande concordância entre vários autores sobre 3.22-27 ser um acréscimo redacional. Este bloco de 1 a 5, independentemente da sua estruturação, deixa em evidência que a aparição da כבוד (kabod, glória) aconteceu em momentos especiais, tais como a chamada e missão e a ordem de pregar. É importante considerar que todo este bloco está diretamente ligado aos acontecimentos catastróficos que sucederiam em Jerusalém, o que indica que a manifestação de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) é um sinal de juízo e não de esperanças ao povo. O texto também revela que isso aconteceria porque o povo de Israel era um povo de coração duro, ou seja, nação rebelde. O profeta havia recebido uma ordem. Não tinha opção de aceitar ou não a tarefa, pois a mudança de vida do povo lhe seria cobrada mediante a transmissão ou não do recado do Senhor. O profeta ficou profundamente abalado com tal situação e com o futuro do povo e assim assume sua função de Atalaia.

Neste bloco ainda fica evidente que a visão levou ao chamado e este pode ser resumido salientando que o profeta deveria dizer as palavras do Senhor e não as suas (2.7; 3.4-11). Esta não seria uma mensagem facilmente compreendida (2.10) e até mesmo lhe traria angústia (3.14-15). Entretanto, independentemente da atitude do povo, o profeta deveria transmitir o recado de Javé (2.5,7 e 3.10), sem temer (2.6 e 3.9), ainda que encontrasse dificuldades. A perícopre 3.22-27 mostra que a vida do profeta entre os exilados seria como uma metáfora didática, pela qual o profeta estaria representando os ataques a Jerusalém, seguido de confinamento do povo.

O que fica evidente nestes primeiros capítulos do livro que falam da glória do Senhor, כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), é que Ezequiel tinha uma missão entre os cativos e esta ele recebeu do Senhor, pois os

²¹³ BLENKINSOPP, J. **Ezekiel**, p. 31-32.

versículos um, dos capítulos dois e três deixam claro que “Ele” disse ao profeta e o profeta seria o responsável pela comunicação desta mensagem ao povo. Constata-se ainda, através do texto, que a mensagem deveria deixar claro ao povo que o Senhor era um Deus que estava em todos os lugares. Assim como as rodas giravam para todas as direções, pode-se presumir que também o Senhor estava em todos os lugares e tudo via. O seu chamado aconteceu através de visões impressionantes, pois viu diante de si a glória do Senhor [כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*)], ou seja, o próprio Senhor em seu trono.

Nas cenas da visão, chamam a atenção algumas palavras de 1.4 como vento tempestuoso, grande nuvem, vento que emitia labaredas de fogo. Fogo se destaca porque era dali que surgia a visão das figuras que estão vivas (1.5). É bem provável que estes símbolos sejam indícios de juízo. Todos estes símbolos acabam por expressar algo inacessível, que resplandecia ao redor e faz Ezequiel reconhecer nisto a aparência da כבוד (*kabod, glória*) do Senhor e se prostrar (1.28). Estas figuras, quando apareciam envolviam o ambiente com luz e assim a כבוד (*kabod, glória*) se apresentava. Tudo isso ou, esta visão, significava que Deus vinha visitar o seu povo.²¹⁴ E esta visita, neste contexto, era sinal de condenação ou juízo.

A partir deste momento, da chamada, o profeta carrega em todo o seu ministério reverência e temor. Um sinal na vida dos verdadeiros profetas, isso devido ao profeta ser alguém que era marcado, quando na presença do Senhor, com a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor.²¹⁵

Alguns autores, a exemplo de von Rad, declaram que a posição de Ezequiel como atalaia nestes capítulos era quase discrepância, pois ao mesmo tempo em que o Senhor advertia o povo de Israel, também desejava que fossem salvos.²¹⁶ Entretanto, deve-se perceber que vários textos trazem a possibilidade de salvação de um remanescente. Também há em Ezequiel o desejo que o malvado mude

²¹⁴ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 704-705.

²¹⁵ TAYLOR, J. B. **Ezequiel**: introdução e comentário, p. 39.

²¹⁶ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 221.

de proceder e seja salvo (3.18ss). Desta forma, fica claro que Ezequiel também traz à luz a idéia de que o ser humano é tratado como indivíduo por Deus, pois o que acontece está condicionado por sua escolha pessoal, não dependendo da hereditariedade ou do ambiente onde vive. E era por essa razão que o perverso poderia voltar-se para Deus, e esta perversidade não lhes seria contrária. Isso também mostrava ao justo que ele precisava consagrar-se ao Senhor. O texto destes primeiros capítulos é complementado pelo capítulo 14, no qual fica claro que ninguém poderia depender da bondade de outros, até mesmo homens como Noé e Daniel, para ser salvo, pois esta salvação seria algo individual. Desta forma, ainda que estivesse por vir um julgamento coletivo para Jerusalém, existia sim, uma responsabilidade pessoal. E a **כבוד** (*kabod, glória*) também aparece dando ao profeta esta tarefa, de transmitir ao povo suas responsabilidades. Por isso a idéia de discrepância ou contradição trazida por von Rad, não pode ser vista na realidade como uma contradição, mas são antes conseqüências mediante decisões pessoais do povo.

Não há dúvidas que um dos grandes ensinamentos do livro de Ezequiel é a responsabilidade individual de cada ser humano diante de Deus. No período de Ezequiel, o povo acreditava que ser o povo da aliança era o suficiente, e por isso o compromisso pessoal com o Senhor ficava de lado. Entretanto, Ezequiel chega para mudar esse pensamento, enfatizando a necessidade de cada indivíduo seguir as ordens do Senhor de todo o coração, não apenas como um ritual. Ezequiel tem que falar ao povo, entretanto, o texto em 3.14 mostra que ele estava amargurado. A palavra utilizada para descrever tal sensação é **מר** (*mar*) que também pode ser usada para descrever uma emoção ou sofrimentos, bem como frustração de sonhos.²¹⁷ O profeta deveria ser corajoso ao transmitir a mensagem ao povo (2.1-7), assimilando a palavra como se fosse a sua própria (2.8-3.3). Conforme 3.3 "...dar de comer ao teu ventre e

²¹⁷ HAMILTON, V. P. **מר**. In: HARRIS, R. L.; ARCHER Jr, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 880-881.

encher as tuas entranhas...”, o termo ventre e entranhas, no hebraico **בֶּטֶן** e **מַעִים** (*beten* e *me'im*), são usados em relação ao abdômen e figuradamente são a sede das emoções. Isso mostra que a mensagem mesmo tendo sido dada por Deus, deveria ser assimilada como se fosse do próprio profeta. Ele falaria a um povo de coração duro (3.4-9), e assim teria a responsabilidade de atalaia (3.16-21), recebendo imposições como de silêncio e reclusão (3.22-27). O profeta recebeu a incumbência de falar ao pecador que não tinha sido advertido (3.18), aquele que mesmo advertido não se arrependeria (3.19), ao homem justo que cai sem ser advertido (3.20) e ao justo que é advertido e continua sendo justo (3.21). Contudo, o que precisa ser lembrado é que esta mensagem lhe trouxe sofrimento, evidentemente por ser algo que traria sofrimento ao povo.

Os capítulos 4 e 5 deixam evidente a queda de Jerusalém. Os sinais manifestos pelo profeta mostram que a destruição havia sido determinada, pois os gestos manifestos são de ameaças contra o povo. Ao que parece, segundo tais representações, nada poderia mudar a sorte do povo, pois estavam sob julgamento do Senhor. Estes capítulos representam ou ilustram a eficiência do terrível julgamento do Senhor. Revelam que Deus era o agente de tudo o que acontecia aos homens; entretanto, Ele não havia abandonado os seus, apenas iria castigar o mal ou as abominações (5.7) da nação, ainda que aquilo que aconteceria fosse algo sem igual até o momento (5.9), visto que uma nação inteira morreria. Schökel compartilha deste pensamento, dizendo que está evidente que o capítulo cinco é “um esquema clássico de sentença judicial”, pois denuncia o pecado de maneira geral, o qual seria a desobediência às leis (5.6), abominações (5.9) e idolatria (5.11), e depois traz a sentença também de maneira genérica (5.8, 10b [fazer justiça]), seguido de penas mais específicas que agravam a penalidade por serem em caráter público (5.15-16).²¹⁸ Schmidt complementa, lembrando que o poder, ou a eficácia da ação, não

²¹⁸ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**: grande comentário bíblico, p. 717.

estava no gesto, mas no próprio Deus que deu ao profeta a missão de realizar tal ação²¹⁹ e Schökel concorda com essa idéia fazendo nota de que a expressão "aqui estou", confirma que Deus executaria pessoalmente a ação.²²⁰ Vale acentuar que em 5.8 há um jogo entre as palavras normas (*mispatim*) e juízos (*sepatim*), estas revelam que foi devido ao povo não querer cumprir as *mispatim* que aconteceu o *sepatim*.

Algumas expressões encontradas neste bloco, como "saberão que eu sou o Senhor" (5.13)²²¹, são palavras de demonstração e servem para dar término a uma ação do Senhor, indicando claramente quem estava agindo, ou expressões parecidas tais como "Eu o Senhor falei" (5.15,17). Gottwald entende que esta expressão revela o "alvo final" dos feitos do Senhor,²²² e Baxter a coloca como sendo a principal idéia e mensagem central do livro.²²³

3.1.4 Análise semântica de 3.22-27

Autores como Schmidt²²⁴, Vawter²²⁵, Brownlee²²⁶ e Champlin²²⁷ comentam que Ezequiel faz uso de termos das tradições proféticas conferindo a estes novas ênfases, ou seja, nova vida a concepções já conhecidas a partir da tradição, tais como *mão* e *Espírito*. Ambos os termos ressaltam que quem fala a Ezequiel é "Ele", ou seja, o próprio Senhor. Era o Senhor quem dirigia tudo com seu poder e isso ficou marcado no ministério do profeta. Em concordância com isso, Turro afirma que foi o Espírito que penetrou no profeta para despertar-lhe a mensagem do Senhor que ele iria comunicar. Para o autor, Deus queria animar o profeta

²¹⁹ SCHMIDT, W. H. **A fé do Antigo Testamento**, p. 242.

²²⁰ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II: grande comentário bíblico**, p. 717.

²²¹ Kaiser comenta que esta frase "Então sabereis que eu sou o Senhor" aparece 54 vezes no livro, sem incluir outras 18 expansões da mesma. (KAISER Jr, W. C. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 245.).

²²² GOTTWALD, N. K. **Introdução sociolitarária à Bíblia hebraica**, p. 454.

²²³ BAXTER, J. S. **Examinai as Escrituras: Ezequiel a Malaquias**, p. 17.

²²⁴ SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 238.

²²⁵ VAWTER, B.; HOPPE, L. J. **A New heart: a commentary on the book of Ezekiel**, p. 38.

²²⁶ BROWNLEE, W. H. **Ezekiel 1-19**, p. 55-56.

²²⁷ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 3208.

para que ele então comunicasse a mensagem de juízo ao povo e depois continuasse firme.²²⁸

Também deve-se ter o cuidado e lembrar que nenhuma das mudanças que aconteceria com os indivíduos, particularmente, mudaria o destino de Jerusalém. O falar ao povo, para que acontecesse o arrependimento, era apenas uma parte da missão do profeta. Todavia, Ezequiel buscava levar o povo ao arrependimento e aconselhava a mudanças de comportamento (3.17-21), pois tinha o papel de instruir, levando os exilados a serem membros fiéis de uma comunidade que seria diferente. Porém, essa mudança individual de algumas pessoas não poderia evitar o castigo que viria sobre Jerusalém.²²⁹ O texto de 3.24 realmente mostra que quem estava dirigindo o agir do profeta era o Senhor ou seu Espírito, pois o profeta só falava segundo a vontade do Senhor. Num primeiro momento o profeta retornaria para sua casa (3.24), e não poderia transmitir a mensagem. Primeiramente seria amarrado (3.25) e também ficaria mudo (3.26).

Quanto a ficar amarrado, Brownlee diz que o verbo, no hebraico, pode ser interpretado "*Eles têm colocado cordas em você*", devido ser um evento muito certo. Entretanto, essa situação deve ser interpretada como uma ameaça não como realidade do presente.²³⁰ Quanto a sua mudez, era algo que não aconteceria por todo o tempo, pois conforme 3.27, quando o Senhor falasse com ele, o profeta falaria ao povo. Assim, o profeta passava por períodos no qual punha em ação sua função de profeta e outros no qual ficava em silêncio. O silêncio estava representando o julgamento que já era certo que o povo passaria devido terem abandonado ao Senhor e buscado a outros ídolos. Assim, fica claro que a pregação do profeta acontecia conforme a soberania do Senhor a quem o profeta servia. Por isso, as atitudes do profeta no capítulo 3.15, 22ss, devem ser vistas a partir da perspectiva do plano de proclamação

²²⁸ TURRO, J. **El libro de Ezequiel**, p. 22.

²²⁹ GOTTWALD, N. K. **Introdução sociolitarária à Bíblia hebraica**, p. 453.

²³⁰ BROWNLEE, W. H. **Ezekiel 1-19**, p. 55-56.

quanto ao anúncio de juízo e não deve ser considerado como sintoma de alguma doença.²³¹

Contudo a idéia de doença não pode ser totalmente descartada. Vawter discorda de Schmidt, afirmando que é possível que em algum momento, provavelmente no final da sua carreira profética, Ezequiel tenha se tornado incapaz de falar. E, para o autor, isso aconteceu um pouco antes de Jerusalém ser destruída por Nabucodonosor. Ainda assim, o autor vê todos estes acontecimentos como manifestações proféticas para Israel, ou seja, revelavam que Deus tinha deixado de falar com eles, por um tempo e também que Deus tinha anunciado a destruição de Israel. Foi assim que o povo compreendeu que seriam subjugados. Tudo isso deve ter marcado a vida daqueles que assistiram tais acontecimentos. Ainda assim, Vawter lembra que o redator, com o propósito de antecipar o assunto em seu trabalho, deixou ao leitor a impressão de que Ezequiel ficou sem falar por sete anos, desde o momento do seu chamado até a destruição de Jerusalém, algo que a seqüência dos capítulos seguintes ocultam.²³²

Brownlee traz uma nova idéia: a de que o Senhor tinha silenciado o profeta devido à estupidez e às obstinações do povo rebelde que eram muitas. Este também é o pensamento de Greenberg pois, em sua opinião, o Senhor atou a língua do profeta por estar respondendo a rejeição do povo ao profeta. Assim, Deus proibiu o profeta de concluir seu papel de exortador devido à rebeldia do povo.²³³ Algo bem considerável é o pensamento de Brownlee, que acredita que o silêncio não durou para sempre. Isto está assegurado em 3.27. Ainda o pensamento de Brownlee está em concordância com alguns eruditos, como Moshe Greenberg, que acreditam que a expressão de 3.27 "*Mas quando eu falar contigo...*" quer dizer "sempre que Eu falar com você, lhe dar um oráculo, Eu abrirei a sua boca"²³⁴, o que seria totalmente possível.

²³¹ SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 237.

²³² VAWTER, B.; HOPPE, L. J. **A new heart: a commentary on the book of Ezekiel**, p. 38.

²³³ GREENBERG, M. **Ezekiel 1-20**, p. 101-102.

²³⁴ BROWNLIEE, W. H. **Ezekiel 1-19**, p. 55-56.

Greenberg afirma que não há dúvidas da conexão de 3.27 com 24.27 e 33.22, são textos que se complementam. Em 3.27 é afirmado que quando Deus falasse ao profeta, sua boca se abriria e ele diria: assim diz o Senhor. Nos capítulos 24 e 33 é dito "*que assim que receber notícias da queda, a boca do profeta*" seria aberta. Assim, fica claro que as passagens não são totalmente iguais, mas se complementam, pois enquanto em uma a fala de Deus se refere aos oráculos em geral, a partir da expressão assim diz o Senhor, referindo-se à transmissão do profeta, do discurso de Deus ao povo, nas outras, como no capítulo 24, há uma mensagem que expõe o fim da mudez do profeta, algo que cumpriu-se no capítulo 33 no qual não se encontra a expressão "*assim diz o Senhor*" e no qual também não é mencionado o término da mudez.

Diante disto, percebe-se que a expressão "*assim diz o Senhor*", em 3.27, deve ser compreendida como introduzindo uma mensagem de condenação. Esta mensagem teria significado após a queda. Assim a expressão do início de 3.27 "*Quando eu falar com você*" pode ser entendida por "*sempre que*", isso revela que em alguns momentos o profeta realmente permaneceu mudo e estes momentos foram totalmente interrompidos quando chegou a notícia da queda de Jerusalém. Por esta razão, para Greenberg, não existe contradição entre 3.27 e o restante do livro. Greenberg ainda cita Zimmerli que entende a expressão "*quando eu falo à você*" num sentido momentâneo, ou seja, não como "*sempre que*" mas "*no momento quando*".²³⁵ Wevers, como os autores acima citados, acredita que isso tudo significa que o profeta deveria falar somente aquilo que o Senhor falasse.²³⁶

Um outro termo interessante que aparece no texto é "*vale*". Este termo foi usado para mostrar o local para onde o profeta foi. Este é o mesmo termo encontrado em Gn 11.2, quando fala da parte inferior da região do rio Tigre e Eufrates e é possível que, no vale, o profeta estivesse mais sujeito às revelações, pois ali não teria as distrações da vida, pelo menos temporariamente, e o

²³⁵ GREENBERG, M. **Ezekiel 1-20**, p. 103.

²³⁶ WEVERS, J. W. **New century bible commentary**, p. 53.

poder do Senhor também poderia se manifestar mais livremente, pois estaria longe da incredulidade.²³⁷ Alguns autores, como Greenberg por exemplo, concordam inteiramente com esse pensamento e ainda afirmam que este pode ter sido o local onde o profeta também teve a visão dos ossos secos (37.1).²³⁸ É importante pensar que o termo "ali", no hebraico שם, (sham) indica um local que já era conhecido ou faz alusão ao "lugar" onde as visões ocorrem. E este seria o local onde Ezequiel contemplou a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor como antes, e como antes o espírito entrou nele e falou com ele.²³⁹

O que deve ser avaliado com cuidado é o fato de que o povo estava tão apegado a seus maus caminhos que não conseguia ouvir a mensagem do Senhor, vinda através do profeta, entretanto ainda assim, sem que eles ouvissem (2.5,7), o recado seria dado. Devido à dureza do coração do povo, talvez fosse necessário o profeta fazer uso de sinais com a intenção de despertar o interesse e o povo então viesse a buscar a compreensão dos mesmos.

3.1.5 Discussão específica sobre a כבוד

Esta perícopé contribui na pesquisa dando confirmação da atuação de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), na vida do profeta, claro que com o objetivo de que a mensagem chegasse ao povo. Ainda, está claro, na mesma, uma relação com outros textos de julgamento. Isso se evidencia principalmente por meio de 3.27, indicação que clareia a compreensão sobre o que o profeta falava ou deixava de falar, bem como dos momentos que o profeta falava, evidentemente não segundo seu querer. O profeta estava totalmente sujeito as revelações que lhe chegavam naquilo que estava ligado à transmissão de sua mensagem. Por isso, pode-se dizer que ela contribui diretamente naquilo que está relacionado à presença

²³⁷ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 3208.

²³⁸ GREENBERG, M. **Ezekiel 1-20**, p. 101-102.

²³⁹ VAWTER, B.; HOPPE, L. J. **A New heart: a commentary on the book of Ezekiel**, p.39.

divina, revelando a atuação deste ser divino através das atitudes do profeta, tais como seu silêncio.

Fica clara a importância que alguns autores atribuem a este bloco a partir de afirmações, tais como: a "visão inaugural, mais do qualquer outra coisa, explicou o tema de sua obra: a glória de Deus".²⁴⁰ Este bloco chama a atenção desde o seu início, quando a manifestação se dá a partir de uma grande nuvem e fogo (v.4). Chama também a atenção para o fato da divindade de Deus aparecer na forma de "quatro criaturas vivas em forma humana" (v.5), bem como ser descrita em forma humana (v.26b). Toda essa manifestação conclui no versículo 28a com uma descrição que está diretamente relacionada com o versículo 26b, ou seja, está ligada à aparência da כבוד (*kabod, glória*) do Senhor.²⁴¹

É necessário deter-se ou dedicar-se aos pormenores que Ezequiel observou na sua visão de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*). Em 1.28 a expressão מראה דמות כבוד יהוה mostra que aquilo que o profeta viu foi um retrato da figura do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), pois a frase הוא מראה דמות כבוד יהוה não quer dizer nada além de que assim era a figura do divino ou assim se apresentou a visão do divino כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*).²⁴² Esta também é a idéia de Kaiser, ele afirma que a descrição do versículo 1.28b "a aparência da glória de Iavé", traz em si o significado de tudo aquilo que ele viu.²⁴³ Este pensamento é aceito por vários autores, Turro, Stein e Kaiser, concordam que além da כבוד (*kabod, glória*) de Iavé ser uma imagem que aparece repetidas vezes na Bíblia, ela também é usada para designar a presença de Deus, geralmente materializada no templo. Porém, a intenção é de referir-se apenas indiretamente a Deus, evitando uma exposição detalhada, pois a idéia é que Deus não pode ser descrito, mas apenas comparado.²⁴⁴ Assim, não se deve dizer que Ezequiel viu a totalidade do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), que está

²⁴⁰ KAISER Jr, W. C. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 245.

²⁴¹ KUTSKO, J. F. **Between heaven and earth: divine presence and absence in the book of Ezekiel**, p. 87-88.

²⁴² COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel**, p. 22.

²⁴³ KAISER, Jr. W. C. *Op. Cit.*, p. 246.

²⁴⁴ TURRO, J. **El libro de Ezequiel**, p. 20-21.

relatada em Ezequiel 1.28 e depois em 3.23 e 8.4, mas não dá para negar que quando ele faz referência a 1.28, e aos versículos posteriores, como 3.23 e 8.4, ele é claramente diferenciado do querubim. Outros textos como 10.19 e 11.22 também mostram que o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) é superior, pois assentou-se sobre os querubins, quando eles se elevaram da terra.²⁴⁵ Desta forma o יהוה כבוד (*k^ebôd Yhwh*) de 1.28, é a indicação da presença divina.²⁴⁶ O que também parece certo é que esta presença levou Ezequiel a ter uma atitude de reverência, isso porque realmente sentia que estava na presença do Senhor.²⁴⁷

O כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), visto pelo profeta, tem o seu foco na figura que está assentada sobre o carro e não em outros fenômenos, e aquela figura, é a verdadeira imagem do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), descrito em 1.28. Assim, no conjunto dos relatos, vê-se que ele é uma aparição do Senhor, e por isso é possível afirmar com segurança que a figura que estava assentada no carro, seria o próprio retrato do Senhor, ou o próprio Senhor que aparece em cima do carro dos querubins numa figura reinante. Por isso, em Ezequiel 1.28 o Senhor em si é o próprio כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) e esta figura chama-se apenas כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*).²⁴⁸ Este também é o pensamento de Schökel, além da כבוד (*kabod, glória*) do Senhor, em 1.28, ser tema chave da profecia, é também a presença de Deus, que sai de sua habitação e vem a casa do exilado na Babilônia, mostrando que a terra estrangeira também é eleita.²⁴⁹ Tudo isso faz com que textos tais como 9.3; 10.41 e 11.22, tenham que ser, ou sejam interpretados sob o aspecto luz de Ezequiel 1.28.²⁵⁰

Em relação a figura vista pelo profeta, os versículos 26 e 27 do capítulo um trazem certa clareza, sobre o significado desta aparição, que não está no versículo 4 deste mesmo capítulo. Provavelmente, em 1.4 o profeta ainda não tinha esta visão mais

²⁴⁵ STEIN, B. **Der Begriff k^ebôd Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis**, p. 268.

²⁴⁶ COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel**, p. 22.

²⁴⁷ KAISER, Jr. W. C. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 246.

²⁴⁸ STEIN, B. *Op. Cit.*, p. 269.

²⁴⁹ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 707.

²⁵⁰ STEIN, B. *Op. Cit.*, p. 269.

detalhada porque poderia estar muito longe da figura que via ou talvez ele quisesse primeiramente relatar uma visão mais generalizada e depois nos versos seguintes relatar os pormenores. O profeta não somente enxergou o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), mas também o ouviu, conforme 1.25; 3.24; 8.5; 43.6-7, e esta voz que ele ouviu era fortíssima.²⁵¹ É importante observar que em 3.22-27 a visão da כבוד (*kabod, glória*) é algo estático e que estes versículos servem de introdução aos acontecimentos descritos nos capítulos 4 e 5 e ainda, com estes versículos se completa o tema da vocação do profeta, exposta em visão.²⁵²

Toda esta aparição era acompanhada ou envolvida por uma grande nuvem que nunca se afastava do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), (1.4), mas sempre o cercava, em todos os lugares onde o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) estava. O brilho que resplandecia da figura era muito veemente, de modo que sempre se mostrava parcialmente pela nuvem, como nas cores do arco-íres (1.28). Ao que parece, este brilho do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), no novo templo, seria tão forte que resplandeceria em toda a terra (43.2).²⁵³

Os seres viventes que o profeta viu, eram muito parecidos com homens (1.5), mas possuíam asas (1.6), que faziam um ruído como de muitas águas (1.24; 3.12; 10.5). Cada ser destes que o profeta viu tinha 4 rostos (1.6,10) distribuídos nos 4 lados da cabeça. Os seus rostos enxergavam nas 4 direções e por isso não se viravam para caminhar. Junto ou ao lado dos querubins que estavam parados, estavam as rodas (1.15-16) que tinham a aparência de pedra turquesa, e cortavam-se em ângulo reto (1.16), torciam-se sobre seu próprio eixo e não mudavam de direção entre ambas (1.17). Suas circunferências estavam cobertas com olhos. A partir de 1.5 tem-se uma descrição detalhada daquilo que o profeta viu, seu rosto, asas, pés, etc; entretanto, deve-se considerar que o autor do texto não deixa indicações de como devem ser interpretados estes símbolos, e por isso há uma grande liberdade

²⁵¹ STEIN, B. **Der Begriff k^ebôd Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis**, p. 270.

²⁵² SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 711.

²⁵³ STEIN, B. *Op. Cit.*, p. 270.

e diversidade de explicações dos mesmos, os quais não são de interesse para este trabalho.

O רוּחַ יְהוָה (espírito do Senhor), que aparece em alguns versículos tais como 1.4 e 1.12, vem de Deus e pode ser o equivalente ao Espírito de Deus, porque o Senhor (Iavé), sem qualquer dúvida, é o direcionador do carro, o qual estão irrestritamente subordinados todos os seres e as rodas que giram (1.18-21). O רוּחַ (ruach - espírito) é uma força que vem do Senhor (Iavé) movimentando os seres e as rodas de maneira simultânea.²⁵⁴ Fica claro que o Senhor se manifesta nestas passagens como um Deus de majestade, superior a elementos como o fogo, a tormenta, o estrondo. Tudo isso são símbolos do poder do Senhor que está no trono acima das nuvens.

Ezequiel é o primeiro profeta a fazer a descrição do Senhor (Iavé), personificado, ainda que a aparição dele em forma de fogo e trovoadas e também envolvido em uma nuvem, não o seja. Inclusive o Senhor (Iavé) aparece como um homem, portanto um completo indivíduo da visível criação. Da vivência de Ezequiel com o כְבוֹד יְהוָה (*k^ebôd Yhwh*), pode-se concluir que o Senhor (Iavé) é o ser pessoal da כְבוֹד יְהוָה (*k^ebôd Yhwh*) pois apareceu ao profeta em uma figura de homem ardente, brilhante entronado sobre o carro dos querubins, distribuindo brilho a todos os lados.²⁵⁵ Pfeiffer cita Cooke que também afirma que neste contexto de Ezequiel יְהוָה כְבוֹד (*k^ebôd Yhwh*) indica a presença divina.²⁵⁶ E foi através desta visão de Ezequiel que o povo chegou a compreensão de que o Senhor não estava limitado ao templo de Jerusalém e que sua presença e voz poderiam ser sentidas também na Babilônia.²⁵⁷ Deve-se considerar que aos hebreus era comum fazer a descrição de Deus em forma humana, pois a Bíblia usa muito desta linguagem; entretanto, quando este texto traz Deus em uma figura de ser

²⁵⁴ STEIN, B. **Der Begriff k^ebôd Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis**, p. 273.

²⁵⁵ *Ibidim*, p. 274.

²⁵⁶ PFEIFFER, C. F.; HARRISON, E. F. **Comentário bíblico Moody: Isaías a Malaquias**, p. 132.

²⁵⁷ TURRO, J. **El libro de Ezequiel**, p. 21.

humano, não significa Deus tomando a forma carnal, pois a partir de 1.27 a figura descrita não é totalmente humana.

Tudo isso revela que aquilo que acontece na primeira visão, mostra que os ventos, a nuvem e o fogo, simbolizam a terrível ira do Senhor. Entretanto, o arco-íris representa e mostra a graça e misericórdia. Ainda é possível fazer uma ligação de todos esses fenômenos com o pacto do Sinai, ou seja, os ventos, tempestades, nuvens e fogo, que mostram o Senhor como sendo o protetor e aquele que garante o pacto do Sinai. O Senhor se apresenta com o objetivo de manifestar-se como o Deus do universo, enfatizando sua justiça, misericórdia, e fidelidade nas promessas do Sinai.

No capítulo três, está evidente que era o tempo do profeta entregar a mensagem ao povo, e por isso a mensagem lhe foi passada por meio do Senhor. Aqui o profeta torna-se o Atalaia (3.17) e precisa avisar o povo do perigo que se aproxima. Os versículos 22-27, deste capítulo, revelam que "a mão do Senhor" (22) estava sobre ele e era esta que dirigia e controlava a proclamação do profeta.

A experiência vivida pelo profeta nestes versículos do capítulo 3, ou seja, do 22 ao 27 revelam que o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), que o profeta viu no vale, conforme v. 23, era o mesmo que ele viu junto ao rio Quebar, e aquilo que ele viu era algo tão grandioso que o fez prostrar-se sobre o seu rosto.

Conforme a narrativa textual, esta visão realmente foi algo marcante na vida do profeta, a ponto de não ser ele quem se levantou, mas conforme v. 24 o "Espírito" o põe em pé. Este Espírito, conforme Stein, não só vem de Deus, mas equivale ao próprio Deus.²⁵⁸ Este Espírito que o põe em pé também é o mesmo que aparece em 2.2 e ele o pôs em pé para que então o profeta pudesse receber a mensagem. Antes que o profeta agisse da maneira estranha, conforme relatado em 3.24-27, é interessante lembrar que ainda estando no vale ele recebeu a visão da כבוד יהוה (*k^ebôd*

²⁵⁸ STEIN, B. **Der Begriff k^ebôd Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis**, p. 273.

Yhwh). Foi num momento de retirada, o que leva a crer que esta כבוד (*kabod, glória*) o transformava ou dava as indicações do tipo de atalaia que ele deveria ser entre o povo que estaria comunicando a mensagem.

A frase "nenhum outro livro nos dá uma visão tão sublime da santidade de Deus", afirmação encontrada no Comentário Bíblico San Jerônimo, exprime a importância de tudo aquilo que se passa no livro de Ezequiel. Para os autores deste comentário, o pensamento de Deus e a admissão da santidade de Deus são os maiores valores de Ezequiel, bem como servem de critério para determinar a atividade do Senhor entre os homens. Para os autores deste comentário, a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor, a santidade, entre outras coisas, são realidades tão intensas que nem mesmo os investigadores modernos são capazes de examinar. A santidade é a essência de Deus e também o que torna possível a relação entre Ele e seu povo.²⁵⁹

Não há dúvidas que neste bloco do texto de Ezequiel, o profeta realmente enfatiza a presença divina, pois o repetitivo uso de דמות, (forma, imagem, semelhança, feição) 12 vezes, e também de כְּמֵרְאָה, (aparência, aspecto vista, aparição, semblante) 12 vezes, revelam isso. O que deve ser avaliado é o que esta presença estaria indicando. Parece bem claro que a presença divina se manifestou a fim de que Ezequiel trouxesse algumas palavras para Israel. Isso foi cumprido, conforme 2.8b e 3.3. A ordem dada ao profeta foi executada, sendo que o próprio Senhor alimentou o profeta conforme 3.2-3.²⁶⁰

O que também pode se supor é que todos esses símbolos e aquilo que o profeta vê nestes textos trazem a mente a soberania e domínio do Senhor sobre todas as coisas. Ao que parece, os sinais neste bloco são expressões de Deus e os mesmos estão diretamente ligados à aparição de *kabod Iavé* (כבוד יהוה). Após a visão de כבוד

²⁵⁹ BROWN, R. E., FITZMYER, J.A., MURPHY, R. E. **Comentario bíblico San Jerônimo**, p. 33.

²⁶⁰ KUTSKO, J. F. **Between heaven and earth: divine presence and absence in the book of Ezekiel**, p. 89.

(*kabod, glória*), o profeta tem a descrição daquilo que deve fazer ou como fazê-lo. Isso sugere que כבוד (*kabod, glória*) era um ser que tinha vontades e as manifestava. Essa כבוד (*kabod, glória*), neste bloco, apresenta-se como alguém que não pode conviver em meio a maldade de um povo perverso (3.18-19), nem mesmo se comunicar com tais. Assim, fica claro que כבוד (*kabod, glória*) neste bloco é o próprio Senhor revelando seu querer. Mais à frente, no bloco de 9-11, כבוד (*kabod, glória*) também se mostra como um ser com vontades próprias. Ele se mostra como alguém que não pode morar em locais contaminados ou profanos, e por isso afasta-se deste local e retorna quando acontece a purificação do mesmo.

O texto de 3.22-27 foi destacado neste trabalho porque confirma que durante toda a atividade do profeta o que conduziu sua missão foi o próprio כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), ou seja, aquele ser que havia aparecido ao profeta durante seu chamado, conforme descrição do capítulo um. Este texto se torna muito importante a partir do momento que traz esse destaque da visão do capítulo um.

3.2 Visão do juízo (Ezequiel 8-11)

Este bloco de textos destaca, de forma compreensível, visões de abominações e julgamento contra o povo e a cidade de Jerusalém. As visões de abominações que aconteciam na cidade de Jerusalém são descritas no capítulo oito do livro. O texto relata que o profeta está sentado em sua casa, na Babilônia, junto com os anciãos de Judá, quando então "a mão do Senhor Deus caiu" sobre ele. Neste momento, o profeta vê uma figura como de fogo, e esta resplandecia como metal brilhante. Então o profeta é levado pelo Espírito para Jerusalém. Por meio de visões ele vai até a entrada da porta do pátio de dentro, onde havia imagens que provocavam o ciúme de Deus. Neste local, o profeta vê a כבוד (*kabod, glória*) do Deus de Israel. Ali ele também viu as grandes abominações que os filhos de Israel estavam fazendo, e Deus lhe avisa que ele ainda veria coisas piores. Seguindo, Ezequiel é conduzido até a porta do átrio, ele olha e vê um buraco na parede. Recebendo a ordem de

cavar, ele o faz e encontra uma porta. Por esta porta o profeta entra e novamente vê as terríveis abominações que estavam acontecendo. O profeta viu toda forma de répteis e de animais abomináveis e de todos os ídolos da casa de Israel, pintados na parede. Vê também setenta homens dos anciãos da casa de Israel, com Jazanias, filho de Safã, que se achava no meio deles; eles estavam em pé diante das pinturas, tendo cada um na mão, o seu incensário; e deste subia aroma. Agora o profeta é avisado sobre o que os anciãos da casa de Israel fazem e dizem. Outra vez o profeta fica sabendo que ainda verá abominações maiores.

Desta forma ele é levado à entrada da porta da casa do Senhor, que está no lado norte, e ali ele vê mulheres assentadas chorando a Tamuz. Novamente ele é avisado que verá abominações maiores. Então ele é levado para o átrio de dentro da casa do Senhor, e ali estavam, à entrada do templo do Senhor, entre o pórtico e o altar, cerca de vinte e cinco homens, de costas para o templo do Senhor e com o rosto para o oriente. Estes homens adoravam o sol, virados para o oriente. O profeta é constantemente indagado sobre o que vê e, no final desta perícope, fica relatado que o Senhor os tratará com furor e sem piedade, sendo que, mesmo que eles vierem a gritar em alta voz, não serão ouvidos.

A visão dos castigos encontra-se no capítulo nove. Nesta visão o profeta ouve um clamor em alta voz dizendo: *"Chegai-vos, vós executores da cidade, cada um com a sua arma destruidora na mão"* (9.1). Ele vê seis homens, vindo a caminho da porta superior, cada um com sua arma na mão e, entre eles, estava certo homem vestido de linho, com um estojo de escrevedor à cintura. Estes entraram e se puseram junto ao altar de bronze.

Assim, a **כבוד** (*kabod*, glória) do Deus de Israel se levantou do querubim sobre o qual estava, indo até à entrada da casa; e o Senhor clamou ao homem vestido de linho, que tinha o estojo de escrevedor à cintura, lhe dizendo: *"Passa pelo meio da cidade, pelo meio de Jerusalém, e marca com um sinal a testa dos homens que suspiram e gemem por causa de todas as abominações que se*

cometem no meio dela" (9.4). Quanto aos outros homens, Ezequiel viu que foi dito que fizessem o seguinte: *"Passai pela cidade após ele; e, sem que os vossos olhos poupem e sem que vos compadeçais, matai; matai a velhos, a moços e a virgens, a crianças e a mulheres, até exterminá-los; mas a todo homem que tiver o sinal não vos chegueis; começai pelo meu santuário"*. Assim, ele viu que todos saíram e aconteceu a matança na cidade.

Diante do fato, o profeta caiu com o rosto em terra e clamou dizendo: *"ah! Senhor Deus! Dar-se-á o caso que destruas todo o restante de Israel, derramando o teu furor sobre Jerusalém?"* (9.8). Como resposta o profeta ouviu que a iniquidade da casa de Israel e de Judá é excessivamente grande, e a terra estava cheia de sangue, a cidade de injustiça e o povo ainda dizia *"o Senhor abandonou a terra, o Senhor não nos vê"*. Por isso, Deus faria recair sobre a cabeça do povo suas obras. O profeta então relatou que o homem que estava vestido de linho, a cuja cintura estava o estojo de escrevedor, disse: *"Fiz como me mandaste"* (9.11).

Na visão do capítulo dez, o profeta vê uma descrição do trono, por cima da cabeça dos querubins. Um homem vestido de linho disse ao profeta: *"Vai por entre as rodas, até debaixo dos querubins, e enche as mãos de brasas acesas, e espalha-as sobre a cidade"* (10.2). Os querubins estavam ao lado direito da casa, e uma nuvem encheu o átrio interior, quando o homem foi recolher as brasas. Assim, levantou-se a **כבוד** (*kabod, glória*) do Senhor de sobre o querubim, indo para a entrada da casa; e a casa encheu-se da nuvem, e o átrio do resplendor da **כבוד** (*kabod, glória*) do Senhor. Depois que o Senhor deu a ordem ao homem vestido de linho, dizendo: *"Toma fogo dentre as rodas, dentre os querubins"* (10.2), um outro querubim estendeu a mão de entre os querubins para o fogo, que estava entre eles, o tomou e o pôs nas mãos do homem que estava vestido de linho, o qual o pegou e saiu.

O profeta relatou que os querubins tinham uma semelhança de mão de homem debaixo das suas asas. Ele olhou e viu quatro rodas junto aos querubins, uma roda junto a cada um dos querubins; o

aspecto das rodas era brilhante como de pedra semi preciosa. Todos tinham a mesma aparência; eram como se estivesse uma roda dentro da outra. Quando elas andavam, podiam ir em quatro direções sem virarem-se; para onde ia a primeira, seguiam as outras. O corpo dos querubins, suas costas, as mãos, as asas e também as rodas que os quatro tinham, estavam cheias de olhos ao redor. Cada um dos seres viventes tinha quatro rostos: o rosto do primeiro era rosto de querubim, o do segundo, rosto de homem, o do terceiro, rosto de leão, e o do quarto, rosto de águia. Estes eram os mesmos querubins que o profeta viu junto ao rio Quebar, na ocasião em que foi chamado. Quando os querubins andavam, as rodas andavam juntamente com eles; e, quando os querubins se levantavam da terra, as rodas não se separavam deles. Quando eles paravam, as rodas paravam também. Assim, saiu כבוד (*kabod, glória*) do Senhor da entrada da casa e parou sobre os querubins. Os querubins se elevaram da terra à vista do profeta, quando saíram acompanhados pelas rodas; pararam na entrada da porta oriental da casa do Senhor, e a כבוד (*kabod, glória*) do Deus de Israel ficou no alto, sobre eles.

No capítulo onze, vê-se que o Espírito levou o profeta à porta oriental da casa do Senhor. À entrada da porta, estavam vinte e cinco homens; no meio deles, estava Jazanias, filho de Azur, e Pelatias, filho de Benaías, príncipes do povo. Ezequiel recebeu a notícia de que estes homens eram os que faziam o mal e davam conselhos perversos. O profeta deveria profetizar contra eles, dizendo que o Senhor conhecia as coisas que lhes surgia na mente e coração, também que haviam multiplicado os mortos da cidade. Por esta razão, Deus iria trazer o castigo sobre eles, tirando-os dali e os entregando na mão de estrangeiros, bem como levando-os a cair pela espada. Agora chegou o tempo e o povo seria julgado, pois não andaram nos estatutos de Deus, mas seguiram os exemplos das nações que estavam ao seu redor.

Ezequiel caiu em terra clamando em alta voz, pedindo ao Senhor se Ele daria fim a Israel. O Senhor lhes disse que ainda que os lançasse para longe entre as nações e ainda que os espalhasse

pelas terras, todavia, lhes serviria de santuário, por um pouco de tempo, nas terras para onde fossem. E, ainda, que novamente seriam recolhidos das terras para onde seriam lançados e trazidos novamente a Israel, onde deixariam todos os ídolos e abominações. Eles receberiam um novo coração que obedeceria e guardaria os Seus estatutos, executando-os.

Assim, seriam Seu povo outra vez. A seguir, o profeta viu os querubins elevarem as suas asas, sendo acompanhados pelas rodas; e a כבוד (*kabod, glória*) do Deus de Israel ficar no alto, sobre eles. Ele viu a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor subir do meio da cidade e se pôr sobre o monte que estava ao oriente da cidade. Então, o profeta foi levado pelo Espírito de Deus, em visão, para o cativoiro. Assim a visão chega ao fim e o profeta fala aos do cativoiro todas as coisas que o Senhor lhe havia mostrado.

3.2.1 Texto Hebraico com análise crítica textual

Neste ponto, da mesma maneira que anteriormente será feita a avaliação da tradução do texto bíblico, agora será trabalhado o capítulo 10 do livro de Ezequiel. Este texto recebe destaque por também ter forte ligação com o assunto pesquisado, כבוד (*kabod, glória*). Ele também destaca uma das maneiras da apresentação de כבוד (*kabod, glória*), bem como sua retirada do templo.

- 1 וְאַרְאֶה וְהִנֵּה אֱלֹהֵי הַרְקִיעַ אֲשֶׁר עַל־רֹאשׁ הַכְּרֻבִים
כְּאֶבֶן סַפִּיר כְּמֵרְאָה דְמוּת כֶּסֶף נִרְאָה עָלֵיהֶם:
- 2 וַיֵּאָשֶׁר אֱלֹהֵי אִישׁ לְבָשׁ הַבָּדִים וַיֹּאמֶר בֹּא
אֶל־בֵּינֹת לְגִלְגַּל אֶל־תַּחַת לְכְרוּב וּמֵלֵא חֲפְנֵיךְ
גַּחֲלֵי־אֵשׁ מִבֵּינֹת לְכְרוּבִים וְזָרַק עַל־הָעִיר וַיָּבֹא
עַמֻּדִים מִיַּמִּין לְבַיִת בָּבֹאוּ הָאִישׁ לְעֵינַי:
3 וְהַכְּרֻבִים
- הָאִישׁ וְהָעֲנַן מֵלֵא אֶת־הַחֲצַר הַפְּנִימִית:
- 4 וַיֵּרָם כְּבוֹד־יְהוָה מֵעַל הַכְּרוּב עַל מִפְתַּן הַבַּיִת
וַיֵּמָלֵא הַבַּיִת אֶת־הָעֲנַן וְהַחֲצַר מֵלֵא אֶת־נֹגַהּ
כְּבוֹד יְהוָה:
- 5 וְקוֹל כְּנָפֵי הַכְּרוּבִים נִשְׁמַע עַד־הַחֲצַר חֲחִיצָנָה
כְּקוֹל אֱלֵשֶׁדִי בְדַבְרוֹ:

6 וַיְהִי בַצּוּתוֹ אֶת־הָאִישׁ לְבַשְׂהַבְדִּים לֵאמֹר קח
אֵשׁ מִבֵּינֹת לְגִלְגַל מִבֵּינֹת לְכְרוּבִים וַיָּבֵא
וַיַּעֲמֵד אֶצֶל הָאוֹפֶן:

7 וַיִּשְׁלַח הַכְּרוּב אֶת־יָדוֹ מִבֵּינֹת לְכְרוּבִים אֶל־
הָאֵשׁ אֲשֶׁר בֵּינֹת הַכְּרָבִים וַיִּשָּׂא וַיִּתֵּן אֶל־חִפְנֵי
לְבַשׁ הַבְּדִים וַיִּקַּח וַיֵּצֵא:

8 וַיֵּרָא לְכְרוּבִים תְּבֻנִית יְד־אָדָם תַּחַת כַּנְּפֵיהֶם:
9 וַאֲרָאָה וְהִנֵּה אַרְבַּעַה אוֹפָנִים אֶצֶל הַכְּרוּבִים
אוֹפֵן אֶחָד אֶצֶל הַכְּרוּב אֶחָד וְאוֹפֵן אֶחָד
אֶצֶל הַכְּרוּב אֶחָד וּמְרָאָה הָאוֹפָנִים כְּעֵין אֶבֶן
תְּרֻשִׁישׁ:

10 וּמְרָאִיהֶם דְמוֹת אֶחָד רַבְעֵתָם כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה
הָאוֹפֵן בְּתוֹךְ הָאוֹפֵן:

11 בְּלַכְתֶּם אֶל־אַרְבַּעַת רַבְעֵיהֶם יֵלְכוּ לֹא יִסְבוּ
בְּלַכְתֶּם כִּי הַמְּקוֹם אֲשֶׁר־יִפְּנֶה הָרֹאשׁ אַחֲרָיו
יֵלְכוּ לֹא יִסְבוּ בְּלַכְתֶּם:

12 וְכָל־בְּשָׂרָם וְגִבְהֵם וַיְדִיֵּהֶם וְכַנְּפֵיהֶם וְהָאוֹפָנִים
מְכַאִים עֵינַיִם סָבִיב לְאַרְבַּעֵתָם אוֹפְנֵיהֶם:
13 לְאוֹפָנִים לָהֶם קָרָא הַגִּלְגַל בְּאֲזָנָיו:

14 וְאַרְבַּעַה פָּנִים לְאֶחָד פְּנֵי הָאֶחָד פְּנֵי הַכְּרוּב
וּפְנֵי הַשְּׁנַי פְּנֵי אָדָם וְהַשְּׁלִישִׁי פְּנֵי אֲרִיָּה
וְהָרְבִיעִי פְּנֵי־נֶשֶׁר:

15 וַיְרֹמוּ הַכְּרוּבִים הִיא הַהֵיָה אֲשֶׁר רָאִיתִי
בְּנִהְר־כְּבָר:

16 וּבְלַכְתׁ הַכְּרוּבִים יֵלְכוּ הָאוֹפָנִים אֶצְלָם וּבִשְׂאֵת
הַכְּרוּיִם אֶת־כַּנְּפֵיהֶם לְרוּם מֵעַל הָאָרֶץ לֹא־יִסְבוּ
הָאוֹפָנִים גַּם־הֶם מֵאֶצְלָם:

17 בְּעַמְדָם יַעֲמֵדוּ וּבְרוּמָם יְרוֹמוּ אוֹתָם

18 וַיֵּצֵא כְבוֹד מִפְּתֵן הַבַּיִת כִּי רוּחַ וַיַּעֲמֵד יַחֲחִיָּה בָּהֶם:
יְהוָה מֵעַל וַיַּעֲמֵד עַל־הַכְּרוּבִים:

19 וַיִּשְׂאוּ הַכְּרוּבִים אֶת־כַּנְּפֵיהֶם וַיְרֹמוּ מִן־הָאָרֶץ
לְעֵינַי בְּצֵאתָם וְהָאוֹפָנִים לְעַמְתָם וַיַּעֲמֵד פֶּתַח
שַׁעַר בֵּית־יְהוָה הַקְּדֹמוֹנִי וּכְבוֹד אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל
עָלִיהֶם מִלְמַעְלָה:

20 הִיא יַחֲחִיָּה אֲשֶׁר רָאִיתִי תַּחַת אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל
בְּנִהְר־כְּבָר וְאָדַע כִּי כְרוּבִים הֵמָּה:

21 אַרְבַּעַה אַרְבַּעַה פָּנִים לְאֶחָד וְאַרְבַּע כַּנְּפֵים

לְאָחַד וּדְמוֹת יְדֵי אָדָם תַּחַת כְּנַפֵּיהֶם:
 22 וּדְמוֹת פְּנֵיהֶם הֵמָּה הַפְּנִים אֲשֶׁר רָאִיתִי
 עַל־נְהַר־כְּבֹד מְרֵאֵיהֶם וְאוֹתָם אִישׁ אֶל־עֵבֶר
 פְּנֵיו יִלְכוּ:

No versículo 1 há uma retroversão em hebraico da tradução citada אֶל. O termo כְּמֵרְאָה (aparência, aspecto vista, aparição, semblante) encontrado em 10.1 está ausente em manuscritos hebraicos medievais e na LXX. Bem como o termo נִרְאָה (deixar ver, tornar-se visível, aparecer) do mesmo versículo, está ausente em manuscritos hebraicos medievais, na LXX e na versão Peshitta.

O termo do versículo 2, וַיֹּאמֶר (ser dito, ser chamado, ser denominado) está ausente dos manuscritos hebraicos medievais e na LXX. Neste versículo o termo לְכְרוּב (para/querubim) na LXX, na Peshitta, Targum, e Manuscritos da Vulgata encontra-se como τῶν χερουβιν (dos querubins), provavelmente deve ser lido לְכְרוּבִים (para/querubins); uma haplografia.

Em 10.3, o termo בָּבֵאוּ (entrar, chegar, vir) deve ser lido por בּוֹא

O termo הַכְּרוּב (o querubim) encontrado em 10.4, na LXX encontra-se como τῶν χερουβιν (dos querubins). E o termo עַל é uma retroversão de אֶל

O termo הַכְּרוּב (o querubim) encontrado em 10.7 está ausente na LXX. Bem como os termos לְכְרוּבִים (entre os querubins) e מִבֵּינֹת (de/entre). Ainda em 10.7, o termo אֶל־הָאֵשׁ (para o fogo) no texto da LXX encontra-se como εἰς μέσον τοῦ πυρός (pelo meio do fogo). Talvez o texto וַיִּשָּׂא וַיִּתֵּן אֶל־חַפְּנֵי לְבָשׁ הַבְּדִים (e tomou e deu nas mãos do que estava vestido de linho {entre eles}), deste versículo, também tenha sido adicionado.

A LXX (Siriaco/ Peshitta) usa o termo και εἶδον (e vi) para וַיֵּרָא (e apareceu), termo encontrado no versículo 8 do capítulo 10. E o texto de Alexandria usa ἴδου (veja) para וַיֵּרָא (e apareceu). Ainda o texto da LXX usa o termo χερῶν (das mãos) para יָד (mão).

Os termos **אָחַר אֶצֶל הַכְּרוּב וְאֹפֶן** (uma roda junto do querubim) encontrados em 10.9 estão ausentes no texto da LXX e na Siriaco/Peshitta.

Poucos manuscritos hebraicos medievais usam **לֹא** (não) no texto de 10.11. A Peshitta, edições do Targum e manuscritos da Vulgata têm **וְלֹא** (e não). O termo **אֶחָרָיו** (atrás, detrás depois/delas) na LXX encontra-se como **ἑμῶν**, (a uma).

O termo **וְכָל־בְּשָׂרָם** (e todo corpo deles) encontrado em 10.12, está ausente do texto da LXX. Também o termo **וְגִבָּתָם** (e as costas deles) deve ser lido como **וּגְבָתָם** (e costas) e o texto **וְיָדֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם וְהָאֹפְנָאִים** (e as mãos deles, e as asas deles, e as rodas) foi acrescentado. O termo **מְכֻּאִים** (cheios) deve ser lido como **מְלֵאִים** (cheio). Ainda o termo **אֹפְנֵיהֶם** (asas) foi acrescentado.

O termo **וְאַרְבָּעָה** (e quatro) em 10.14 está ausente no texto da LXX. Também foi proposto para o termo **פָּנָיו** (rostos) o termo **פְּנֵי** (rostos deles) ou que fosse cortado. E o foi proposto o termo **שׂוֹר** (gado) para **הַכְּרוּב** (o querubim). Deve-se comparar 1.10.

Em 10.15, o termo **וַיִּרְמוּ** (afastaram) pode ter sido acrescentado.

Em 10.18, o texto grego usa o termo **ἀπο** (da parte de) para **מֵעַל מִפְתָּח** (de sobre a entrada de).

O termo **אַרְבָּעָה** (quatro) de 10.21 está ausente texto da LXX, e na Vulgata. E o texto da LXX traz o termo **οκτω** (oito) para a palavra **וְאַרְבַּע** (e quatro).

O termo **מֵרְאִיָּהֶם** (aspecto, aparência, semblante, aparição/deles) de 10.22 está ausente do texto da LXX.

3.2.2 Tradução do texto de 10.1–22

Da mesma forma que no capítulo anterior, a partir da observação do texto hebraico e da crítica textual segue agora uma tradução do texto de 10.1–22, com as modificações necessárias.

1 - Olhei e eis que no firmamento que estava por cima da cabeça dos querubins, apareceu sobre eles como pedra de safira semelhante como o aspecto de um trono.²⁶¹

2 - E disse ao homem vestido de linho, dizendo: vai por entre as rodas, até debaixo do querubim, e enche as tuas mãos de brasas acesas dentre os querubins, e espalha-as sobre a cidade. E o homem entrou à minha vista.

3 - Os querubins estavam ao lado direito da casa, quando entrou o homem; e a nuvem encheu o átrio interior.

4 - Então, se levantou a glória do Senhor de sobre o querubim, e foi para a entrada da casa; a casa enheu-se da nuvem, e o átrio se encheu do resplendor da glória do Senhor.

5 - O ruído das asas dos querubins se ouvia até o átrio exterior, como a voz do Deus todo-poderoso, quando fala.

6 - E deu ordem ao homem vestido de linho dizendo: toma fogo dentre as rodas, dentre os querubins, ele entrou e se pôs junto às rodas.

7 - E estendeu um querubim a sua mão de entre os querubins para o fogo que estava entre os querubins; e pôs nas mãos do homem que estava vestido de linho, o qual o tomou e saiu.

8 - E apareceu nos querubins uma semelhança de mão de homem debaixo das suas asas.

9 - e olhei, e eis quatro rodas junto aos querubins, uma roda junto a um querubim e uma junto a outro querubim; o aspecto das rodas era brilhante como pedra de berilo.

10 - E ao seu aspecto tinham as quatro a mesma semelhança; como se estivesse uma roda dentro da outra.

²⁶¹ Na tradução deste versículo está sendo feito uso da indicação do aparato crítico.

11 - Andando elas, iam pelas quatro direções, não se viravam quando iam; pois para o lugar que viravam a cabeça elas andavam e não se viravam quando iam.

12 - E todo o corpo dos querubins, e as suas costas, e as suas mãos, e as suas asas, e as rodas que os quatro tinham estavam cheias de olhos ao redor.²⁶²

13 - Quanto às rodas, foram elas chamadas giradoras, ouvindo eu.

14 - Cada um dos seres viventes tinha quatro rostos: o rosto do primeiro era rosto de querubim, o do segundo, rosto de homem, o do terceiro, rosto de leão, e o quarto, rosto de águia.

15 - Os querubins se elevaram. São estes os mesmos seres viventes que vi junto ao rio Quebar.

16 - Andando os querubins, andavam as rodas junto com os querubins e levantando os querubins as suas asas, para se elevarem de sobre a terra, também as rodas não se separavam deles.

17 - Parando eles, paravam elas; e, elevando-se eles, elevavam-se elas, porque o espírito de vida estava nelas.

18 - Então, saiu a glória do Senhor da entrada da casa e parou sobre os querubins.

19 - E levantando os querubins as suas asas, se elevaram da terra à minha vista, quando saíram acompanhados pelas rodas; pararam à entrada da porta oriental da casa do Senhor, e a glória do Deus de Israel estava no alto, sobre eles.

20 - São estes os seres vivente que vi debaixo do Deus de Israel, junto ao rio Quebar, e percebi que eram querubins.

21 - Cada um tinha quatro rostos e cada um quatro asas e a semelhança de mãos de homem debaixo das asas.

²⁶² Na tradução deste versículo está sendo feito uso da indicação do aparato crítico.

22 - A aparência dos seus rostos dos rostos que eu vira junto ao rio Quebar; tinham o mesmo aspecto, eram os mesmos seres. Cada qual andava para a sua frente.²⁶³

3.2.3 Aspectos literários da perícopes e seu contexto

3.2.3.1 Forma literária e estrutura da perícopes

A forma literária desta perícopes é o *relato de visão* (como também o capítulo 8), e sua estrutura pode ser descrita como constando de dez sub-seções: (1) relato do ato de ver v.1a; (2) descrição geral do trono v. 1B; (3) instrução para espalhar fogo na cidade v. 2A; (4) relato de aceitação v. 2B; (5) descrição mais detalhada do pano-de-fundo da cena v. 3-5; (6) relato de aceitação, segunda fase v. 6-8; (7) descrição das rodas v. 9-13; (8) descrição dos rostos dos querubins v. 14; (9) movimento da glória em direção à porta oriental v. 15-19; (10) elaboração da identidade da visão no cap. 10 com a visão no cap.1, v.20-22.²⁶⁴

3.2.3.2 A perícopes em seu contexto literário

Toda a parte do livro que vai do capítulo oito ao onze tematiza o julgamento. Dentro destas palavras de julgamento, encontram-se também algumas visões sobre o julgamento de Israel que podem ser destacadas. Estas seriam a visão da abominação em Jerusalém, a visão dos castigos de Jerusalém e visão do juízo contra os chefes do povo. As visões de abominações de Jerusalém são descritas no capítulo oito do livro. Neste vê-se que o profeta é levado através do Espírito para Jerusalém, onde ele viu grandes abominações. No capítulo nove encontra-se a visão dos castigos. Aqui ele viu seis homens com suas armas e entre esses um homem vestido de linho que é convocado pelo Senhor a passar pela cidade marcando aqueles que temiam devido às abominações e matando outros. Tudo aconteceu devido a excessiva iniquidade. Na visão do capítulo dez, o profeta viu a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor se

²⁶³ Na tradução deste versículo está sendo feito uso da indicação do aparato crítico.

²⁶⁴ HALS, R. *Ezequiel*, p. 59.

levantar de sobre o querubim e a casa encher-se da nuvem, e o átrio do resplendor da כבוד (*kabod, glória*) do Senhor.

No capítulo onze, vê-se que o Espírito levou o profeta à porta oriental da casa do Senhor, onde encontravam-se vinte e cinco homens, os quais davam conselhos perversos e faziam o mal. O profeta então foi conduzido a falar contra estes proclamando que o Senhor conhecia as coisas que lhes surgia na mente e coração e por isso Deus os castigaria, entregando-os na mão de estrangeiros e os matando. O capítulo relata que agora o povo seria julgado por não ter andado nos estatutos de Deus. Somente assim, seriam Seu povo outra vez.

É aceitável que a certeza que o profeta tinha da punição foi algo que o levou a falar.²⁶⁵ Na descrição de todo este bloco, evidencia-se uma crítica às formas cultuais. Isso está bem presente nesta seção do livro de Ezequiel, onde vê-se que o culto prestado pelo povo foi rejeitado devido a contaminação com os ídolos. A acusação também é algo igualmente presente no livro de Ezequiel.

Muitos autores concordam que os capítulos oito a onze fazem parte de uma grande unidade que mostra a visão de um julgamento. Pode-se dividir os capítulos deste bloco de maneira que o oito constitui a acusação dos pecados, o nove constitui a sentença e a execução e o dez, juntamente com o onze, dos versículos 23 a 25, termina a execução com o Senhor abandonando o templo, bem como a cidade.²⁶⁶ Há além da estruturação deste bloco em relação ao julgamento, correspondências entre as mensagens de desgraça e salvação. O gesto de Deus de retirar-se do templo (8-11) corresponde a iniciativa de retornar (40-48),²⁶⁷ o que é algo bastante coerente.

É interessante observar que está evidente que as imagens do capítulo um são repetidas no capítulo dez. Ao que parece, é

²⁶⁵ WOLFF, F. W. **Bíblia Antigo Testamento**: introdução aos escritos e aos métodos de estudo, p. 74-75.

²⁶⁶ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 724.

²⁶⁷ SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 243.

possível observar que o texto de 10.5 traz a repetição de 1.24. Ainda é possível observar que 10.6-7, cronologicamente, não faz à seqüência de 10.5, mas acrescenta informações à 10.2.

O texto de 10.8 é visto por alguns como uma cópia "desajeitada" de 1.8, feito por um redator posterior. Dentro deste pensamento os versículos 10.9-10, seriam repetições, com variações insignificantes de 1.15-16. E ainda, os versículos de 10.11-12, estariam adaptando o versículo de 1.18. Também 10.14, seria confuso e sua fonte estaria em 1.10, pois, novamente um redator teria feito cópia das figuras de maneira inadequada. Os versículos de 10.16-17 estariam semelhantes a 1.20-21. Ainda 10.21 seria a repetição de 1.8, 10, 23.²⁶⁸ Fica claro que o texto do capítulo dez tem evidências de descrições parecidas com a do carro-trono encontrada no capítulo um; entretanto, é importante considerar estes trechos são mais do que meras cópias fora de ordem, mas complementos do capítulo um, através de algo que aconteceu com o profeta, e era semelhante com o que já havia ocorrido no início de sua chamada. Não há nada de inviável em considerar esta descrição a partir da idéia de um complemento aquilo que havia acontecido no capítulo um.

É preciso avaliar também a idéia e posição de autores, como Brownlee, que vêem partes da descrição do capítulo dez, como por exemplo, até o versículo três do capítulo dez, uma representação de um truque literário, para que uma repetição com novos detalhes fosse justificada.²⁶⁹ Outros autores também vêem que na seqüência, ou seja, em 10.4 há uma mudança de posição dos querubins como algo que já havia acontecido em 9.3, por isso, se ambos os textos estiverem corretos deve-se supor que no meio deste tempo כבוד (*kabod, glória*) voltou, reassumiu o trono e depois saiu de novo para a mesma posição de antes.²⁷⁰ Entretanto, novamente pode-se aceitar que o fato foi repetido com outros complementos, pois em

²⁶⁸ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 3223-3224.

²⁶⁹ BROWNLEE, W. H. **Ezequiel 1-19**, p. 149-150.

²⁷⁰ COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel**, p. 115-119.

9.3 a כבוד (*kabod, glória*) se levanta de sobre o querubim e clama ao homem vestido de linho, enquanto em 10.4 a כבוד (*kabod, glória*) levanta-se e a casa enche-se da nuvem e do resplendor do Senhor. Assim, isso tudo pode ser visto como algo que vai além de um simples truque do redator.

Segundo a tradição samaritana, os querubins, dos quais se relata a partir de 10.8, tinham a aparência de pombas. Um fato interessante dos querubins, neste texto, é que as quatro faces continuaram nas mesmas direções como no capítulo um: "o rosto do homem na frente" olhando para o sul, "o rosto de leão no lado direito" olhando para o oeste, "o rosto de boi no lado esquerdo" olhando para o leste e o "rosto de águia" olhando para o norte. Em 10.14, Ezequiel olha de um ângulo diferente: do nordeste do santuário ele olha ao sudoeste. Com esta perspectiva, o primeiro rosto é do boi. Então ele está olhando ao leste exatamente como o boi em 1.10. Indo na direção do relógio, o segundo rosto é de homem. O terceiro, do oeste, é de leão e o quarto, do norte, é aquele da águia. Tudo está concordando entre 10.14 e 1.10.²⁷¹ Isso pode trazer a evidência da relação entre os acontecimentos que descrevem o seu chamado e os que descrevem a destruição e julgamento do povo e de Jerusalém. Ou seja, o mesmo ser que se manifestou de maneira tão grandiosa no seu chamado é o que se manifesta agora para anunciar a destruição.

Não há problemas de se observar o texto de 10.18-19 junto com 11.22-23, como uma conclusão da visão em si, isto é, da saída da כבוד (*kabod, glória*) do Senhor da cidade, conforme afirma Wevers. Entretanto, a idéia de inserção de 10.20-22 e 11.1-21, pelo fato de 11.22 repetir as palavras de 10.19, não pode ser aceita e nem ser vista como uma expansão dentro da história, pois não há nada de estranho se a narrativa original repetisse isso. Novamente é possível aceitar o pensamento de que o versículo 19b no hebraico é "e aquele ficou" e não "e eles ficaram", e é uma referência à כבוד (*kabod, glória*) do Senhor e não dos querubins. Entretanto,

²⁷¹ BROWNLEE, W. H. **Ezekiel 1-19**, p. 151.

esta não pode ser a razão para dizer que o resto do versículo 19 é uma expansão necessária por causa da introdução dos querubins que é estranha na saída simples da כבוד (*kabod, glória*). É interessante observar que o versículo 19 do capítulo dez, como bem enfatiza Wevers, apresenta o portão mais importante, pois estava na frente do templo. Este momento da saída, apresentado neste versículo, simplesmente significa a saída. A cidade já estava destruída por fogo, o julgamento já havia se completado. Agora a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor saiu, e não voltou até que o templo novo foi concebido estaticamente na seção final do livro, nos capítulos 40-48. O portão da entrada que era tão importante no culto do Senhor, conforme Salmo 118.19-20 e Salmo 24, agora se torna o portão da saída simbólica.²⁷²

Cooke comenta, em relação a 10.18, que, se como parece provável 9.3a ter feito parte da narrativa original, deve-se supor que não houve mudança de situação entre 9.3a e 10.18. Isso acontece novamente entre 10.19 e 11.23. Para o autor, a saída do Senhor aconteceu em duas partes, ou seja, primeiro ela muda ao portão do leste e fica ali (10.19b), depois sobe do meio da cidade e fica na subida ao leste, fora (11.22). Isto é uma clara descrição da mesma situação; para verificar, basta fazer a comparação entre 10.18-19 e 11.22-23. Desta forma, não são duas saídas, mas apenas uma.²⁷³

Para Zimmerli, o texto em 10.18a e 19b refere-se simplesmente à saída do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) e não um acompanhamento do citado querubim em 10.4. O auto-erguimento, ou início do movimento, do querubim em 10.4 era justamente o sinal da saída, pelo portão leste, dirigindo-se ao Monte das Oliveiras. Ele acrescenta que como os querubins são considerados parte móvel do carro ou da condução do trono do Senhor, necessariamente participaram das viagens. Assim, era necessário que o Senhor embarcasse no carro dos querubins (10.8b). Neste carro, com asas e rodas, o Senhor se

²⁷² WEVERS, J. W. **New century bible commentary**, p. 74-75.

²⁷³ COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel**, p. 115-119.

deslocou de sua posição (19a), mesmo que em princípio, trate-se de uma distância curta ao portão leste. Esta saída nada lógica do Senhor, neste carro, não só é palpável (sentido, notado) pela dupla declaração que a **כבוד** (*kabod, glória*) do Deus de Israel está sobre os Querubins, mas também é confirmada provavelmente por um adendo posterior de outra mão.²⁷⁴

No capítulo onze, os versículos 22 e 23 parecem estar ligados com 8.4 e completam o capítulo dez. Os versículos 24 e 25 do capítulo parecem constituir uma inclusão com 8.3 quando o profeta está narrando a visão aos anciãos e depois ao povo.²⁷⁵

Não há dúvidas que neste bloco o ponto chave constitui-se na saída da **כבוד** (*kabod, glória*) do templo, devido à idolatria e pecados cometidos pelo povo. O capítulo oito relata os pecados de Jerusalém e os motivos de sua punição.²⁷⁶ Anteriormente, Ezequiel já havia tido uma experiência semelhante à que está descrita no capítulo um, isso ocorreu no momento de sua vocação, relato encontrado em Ezequiel 1.26-28. Ali ele também viu uma figura que resplandecia como metal brilhante. Na descrição de 8.1 é possível que os anciãos tenham vindo até Ezequiel lhe fazer perguntas, quem sabe até mesmo sobre Jerusalém. É neste momento que o profeta foi arrebatado, no êxtase descrito a partir de 8.2 até 11.24.²⁷⁷

As quatro ações de pecado descritas no capítulo oito consistem em gestos de idolatria e de abandono do Senhor. Existe uma progressão entre esses quatro pecados que podem ser vistos, ou são indicados, pela aproximação do profeta ao templo. A primeira ação abominada está na abertura da porta, a segunda na entrada do pátio, a terceira na entrada do portal do templo do Senhor e a quarta no átrio interior do templo do Senhor, na entrada do santuário. Assim, fica claro que o movimento é de fora para dentro e em cada uma destas etapas Ezequiel assiste as

²⁷⁴ ZIMMERLI, W. *Ezechiél*, p. 240-241.

²⁷⁵ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. *Profetas II*, p. 737.

²⁷⁶ MONARI, L. *Ezequiel um sacerdote profeta*, p. 40-41.

²⁷⁷ TAYLOR, J. B. *Ezequiel: introdução e comentário*, p. 88-89.

abominações que se tornam cada vez mais graves. Primeiramente, as abominações são descritas como figuras em uma laje. Estas causam ciúmes em Deus, pois são figuras de outros deuses. Depois, através de um culto, há animais abomináveis que são sacrificados por setenta anciãos de Israel. A seguir, vem o culto a Tamuz, que é abertamente praticado pelas mulheres. Neste culto era lamentada a morte do mesmo. Finalmente, ele vê vinte e cinco homens prostrados olhando para o sol, ao invés de estarem voltados para o templo. Como resultado de tudo isso, o Senhor iria agir com fúria, sem pena e sem poupar a ninguém.²⁷⁸ Toda esta falta de integridade e santidade do povo, que está descrita no capítulo oito, a começar com líderes sendo seguida pelos anciãos e mulheres, era algo possível, tendo em vista as práticas pagãs que existiam na região. Diante dessa situação também é possível compreender o porquê da terra estar cheia de violência, conforme 8.17.

É impressionante que, apesar de todas as corrupções que existiam, Ezequiel ainda tenha dito: "*Eis que a glória do Deus de Israel estava ali*" (8.4). A impressão é que o profeta estava querendo dizer que Deus estaria com o povo até "o último momento de sua rejeição".²⁷⁹ Entretanto, de maneira diferente, Brownlee cita Eichrodt e Zimmerli que vêem o versículo quatro, ou esta expressão, como sendo uma interpretação, feita mais tarde, por um editor. Isto é afirmado devido ele dar a impressão de antecipar a verdadeira visão do profeta que está em 8.5. Entretanto, isto não significa que o versículo seja "inautêntico". O que deve ser salientado é que, de qualquer maneira, a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor desceu dos céus, como no capítulo um e veio para lançar o julgamento sobre Jerusalém.²⁸⁰ Pelo fato de ser possível entender e destacar que este versículo esteja dando um cenário visionário para os versículos 5-18, onde um poder dá a Ezequiel uma visão momentânea da כבוד (*kabod, glória*) divina, manifesta a ele pela

²⁷⁸ MONARI, L. **Ezequiel um sacerdote profeta**, p. 42.

²⁷⁹ TAYLOR, J. B. **Ezequiel: introdução e comentário**, p. 90.

²⁸⁰ BROWNLEE, W. H. **Ezekiel 1-19**, p. 131.

primeira vez na planície,²⁸¹ não é possível falar que este versículo (8.4) seja inautêntico ou não faça parte da visão do profeta, nem mesmo que o versículo está “desajeitado”, pois o que parece é simplesmente que o profeta fez questão de enfatizar a presença da **כבוד** (*kabod, glória*) antes do relato das abominações, querendo mostrar que era ela quem o conduzia na visão tão aterradora.

A imagem dos ciúmes que está retratada a partir de 8.5, estaria na mais honrosa das três portas, porque deveria ser a que o rei utilizava para entrar no templo e adorar. O culto aos animais, relatado em 8.7-13, aparentemente, parece ser algo que era feito em segredo. Entretanto, ao profeta foi mostrado como chegar ao local, e assim, surpreender os anciãos. Este incidente poderia estar refletindo a influência generalizada das seitas estrangeiras sobre o culto israelita. Tudo indica que esta visão estava mostrando a Ezequiel aquilo que na realidade cada um fazia em particular, “cada um nas suas câmaras pintadas de imagens (v.12)”.²⁸²

O texto de 8.13-14 mostra a adoração à natureza, que provavelmente acontecia fora do templo “à entrada da porta” (v.14), que dava para o átrio exterior do templo. Ali Ezequiel viu as mulheres chorando a Tamuz, que era um deus da vegetação, que, conforme a mitologia, após sua morte tornou-se um deus no mundo dos mortos. O culto relacionado a ele incorporava ritos de fertilidade. A adoração ao sol, relatada em 8.16-18, estava acontecendo na entrada do templo, local onde o povo deveria estar clamando por Deus. Mesmo não sendo muitos os sacerdotes que ali estavam, eles eram homens de posição, e estavam utilizando o templo para praticar algo que ia contra o propósito do local.²⁸³

Aquilo que foi proferido em 8.18, contra o povo, efetivou-se na visão, que está no capítulo nove. Percebe-se que, num primeiro momento, aconteceu a matança daqueles que faziam abominações ao

²⁸¹ BROWNLEE, W. H. **Ezekiel 1-19**, p. 131.

²⁸² TAYLOR, J. B. **Ezequiel**: introdução e comentário, p. 89-91.

²⁸³ *Ibidim*, p.92-93.

Senhor e enchiam a terra de violência (v.18). Os executores foram convocados pelo Senhor, e eles vieram do lugar onde havia a imagem dos ciúmes (9.2) ou de onde as mulheres choravam. Seis destes executores tinham em suas mãos armas descritas, no texto, como destruidoras. O texto de 9.3-7 é importante, pois traz relatos dos movimentos da **כבוד** (*kabod*, glória). O versículo três relata o movimento que antecede a partida do Senhor do templo. A partir do quatro até o sete encontram-se instruções ao anjo e para os outros seis homens que estavam juntos, mostrando que a o que evitaria a matança de algumas pessoas seria a preocupação ou o sofrimento devido às abominações (9.4) e a apostasia da cidade. Na realidade, não haveria nada que isentasse alguém, a não ser o sinal.²⁸⁴ Os que não tinham o sinal seriam mortos, independentemente se fossem velhos, moços ou crianças. Tudo começou pelo santuário, e ninguém além dos que tinham a marca foram poupados. O interessante é que neste castigo o caminho feito era o inverso, ou seja, do centro do santuário (9.6) para a cidade. Para alguns autores, estes seis homens são apresentados como sendo que se submeteram como instrumentos nas mãos de Deus, pois cumpriam a sua vontade.²⁸⁵

Os versículos 8-11, do capítulo nove, revelam a aflição do profeta diante de Deus, devido à matança, e ainda mostram que o apelo (9.8) de nada valeu, pois Israel havia ido muito longe. Eles ainda declaram que Ezequiel não sentia prazer em transmitir a mensagem de julgamento, pois tinha sentimentos de piedade para com seu povo.²⁸⁶ Neste sentido, a intercessão do profeta vem para denotar algo importante, pois ao mesmo tempo em que ele aceita participar dos sentimentos de Deus, ele também está envolvido com os sentimentos do povo. Por isso, Ezequiel é visto como mensageiro de Deus e defensor do povo.²⁸⁷ É interessante observar que no final do capítulo nove (9.9) o povo pecava acreditando que o Senhor havia abandonado a terra, entretanto, o Senhor estava

²⁸⁴ TAYLOR, J. B. **Ezequiel**: introdução e comentário, p.93-95.

²⁸⁵ MONARI, L. **Ezequiel um sacerdote profeta**, p. 43-44.

²⁸⁶ TAYLOR, J. B. *Op. Cit.*, p.94-95.

²⁸⁷ MONARI, L. *Op. Cit.*, p. 44.

presente vendo a tudo aquilo que ocorria, e por isso houve o julgamento e condenação.

O tempo de juízo chegou e o texto deixa evidências de que isso aconteceria devido a maldade da nação. O extermínio deveria acontecer porque algumas práticas e abominações não deveriam ser ensinadas e praticadas pelo povo de Israel. Este castigo torna-se até paradoxal quando visto que o povo de Israel, que na realidade deveria exterminar os inimigos gentios a fim de não serem contaminados por suas idolatrias, agora estavam tão contaminados, que também deveriam ser eliminados. Talvez ali estivesse a esperança, pois a matança era para "a *salvação dos santos*", conforme Rad, no sentido do povo não ser contaminado com as abominações que aconteciam, bem como para que em Jerusalém houvesse santos. Desde o início do capítulo nove, fica claro que o castigo aconteceu devido aos pecados que o povo estava cometendo, pois aqueles habitantes que apegaram-se ao Senhor foram salvos.²⁸⁸ Por isso este episódio prenuncia uma individualização, visto que alguns são excluídos do juízo que está ameaçando todo o povo. Desta forma pode-se dizer que a punição vista por Ezequiel era na realidade purificação de Deus.

Não é possível afirmar que devido à matança que aconteceu no santuário o mesmo ficou contaminado, pois isso já havia acontecido com as abominações de idolatria. Também deve-se lembrar que quando aconteceu a matança o Senhor já não estava mais neste local, porque seu próprio povo já o havia abandonado. Esta também foi uma das razões pela qual Deus não usou de misericórdia com eles.

No capítulo onze percebe-se que antes da **כבוד** (*kabod, glória*) afastar-se do templo de Jerusalém, Ezequiel está com dois recados para transmitir. Um deles está ligado às perspectivas das pessoas em Jerusalém (11.1-13), e o outro com àqueles que já estavam no exílio (11.14-21). O primeiro recado seria dirigido a liderança ou ao grupo de políticos que estão sendo acusados de defenderem

²⁸⁸ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 224.

políticas que prejudicavam Jerusalém. Para estes, o profeta prediz a morte pela espada. A segunda mensagem é o relato de um futuro esperançoso aos exilados desprezados.²⁸⁹ Esta visão mostrava acontecimentos ainda distantes, mas o profeta pode vê-los com os seus próprios olhos. Esta era uma visão triste, pois o profeta viu os mortos que os dominadores mataram, estendidos pelas ruas, sendo que não havia ninguém para enterrá-los. Toda esta tragédia aconteceu por causa da rebeldia dos habitantes de Jerusalém, que desobedeceram ao seu Deus, e ao Deus da nação.²⁹⁰

O texto de 11.1-4 mostra que Ezequiel é transportado para a porta, fora da área do templo e é neste local que ele vê um grupo de vinte e cinco homens, que não tem ligação nenhuma com os vinte e cinco sacerdotes, mas são um grupo de liderados por príncipes do povo. Estes homens são acusados de maquinarem o mal e de darem conselhos perversos. Em 11.5-12, vê-se que a parte digna da nação, os homens de valor da nação, são aqueles que haviam sido mortos pela guerra ou por políticas perversas. Desta forma, o profeta queria dizer que o único bom jerusalemita é um jerusalemita morto, isso porque grande parte dos vivos eram jerusalemitas perversos, visto que os bons haviam sido mortos. Assim quanto aos que promoviam a guerra iriam morrer nos confins de Israel.²⁹¹

Os versículos 14 a 25, do capítulo onze indicam que Deus tinha planos para restaurar um remanescente do seu povo. Os exilados eram considerados como pessoas abandonadas por Deus, e agora Ezequiel vê a situação de modo diferente; longe de serem rejeitados, eles se tornaram o verdadeiro Israel. Conforme os versículos 19 a 21, do capítulo onze, Deus lhes daria um novo coração.²⁹² Nos últimos versículos, a כבוד (*kabod, glória*) afasta-se para o monte ao oriente da cidade. Ali ela parou como se estivesse relutando em ir mais longe. A descrição dá a impressão que o profeta quer dizer que, embora o Senhor tenha deixado o

²⁸⁹ TAYLOR, J. B. **Ezequiel**: introdução e comentário, p. 99.

²⁹⁰ MESQUITA, A. N. **Estudo no livro de Ezequiel**, p. 50.

²⁹¹ TAYLOR, J. B. *Op. Cit.*, p. 101.

²⁹² MESQUITA, A. N. *Op. Cit.*, p. 51.

templo e a cidade, ainda está atento, para o arrependimento do povo. Depois destas cenas, o Espírito traz Ezequiel de volta a sua realidade.²⁹³ Estes versículos mostram que a situação atual poderia ser suavizada pelo poder de Deus, pois este poder era algo que não estava limitado a terra e ou ao templo. Agora com um novo coração e mente, eles iriam jogar fora todos os seus ídolos.²⁹⁴

Os versículos 22 a 25, do capítulo onze, parecem estar deslocados ou serem uma continuação do trecho anterior, ou seja, 10.18-19. Desta forma a história seria mais lógica. Entretanto, alguns autores, como Mesquita, não se colocam como autoridade para fazer tal deslocamento. Assim, vêem os versículos a partir de 22 como uma outra visão, além da encontrada no capítulo dez.²⁹⁵ A partir desta ligação, faz-se a seguinte afirmação aos que permanecem em Jerusalém: *"Esta cidade é a panela, e nós somos a carne"*, ou seja: *"Jerusalém é a panela na qual os habitantes são levados ao fogo até serem consumidos"*.²⁹⁶ Ainda deve-se notar que aqueles que foram mortos na cidade eram um sinal do começo de tudo o que aconteceria, pois os habitantes seriam na realidade expulsos de Jerusalém devido aos seus pecados. Todavia, havia um contraste entre a destruição dos líderes e o remanescente de Israel, visto que Deus assegurou ao profeta que a nação retornaria a Israel. Se a destruição era algo que aconteceria literalmente, pode-se imaginar que a promessa do remanescente também. Por isso, vê-se que a mensagem de retorno também era algo que aconteceria como aconteceu com a destruição por causa dos pecados do povo. Assim, fica evidente que no capítulo onze o profeta procura falar para o povo que seus pecados são a causa deles estarem na Babilônia. A intenção era fazê-los esquecer da idéia pregada, por alguns falsos profetas, que diziam que logo o povo estaria de volta a Jerusalém. O profeta estava, na realidade, preparando o povo para a destruição da cidade e do templo que viria logo, como

²⁹³ TAYLOR, J. B. **Ezequiel**: introdução e comentário, p. 102-104.

²⁹⁴ MESQUITA, A. N. *Op.cit.*, p. 51.

²⁹⁵ *Ibidim*, p. 51.

²⁹⁶ MONARI, L. **Ezequiel um sacerdote profeta**, p. 77.

manifestação do juízo de Deus. Em suas profecias até o capítulo onze, Ezequiel descreve a כבוד (*kabod, glória*) gradativamente retirando-se do templo, como sinal de juízo e condenação ao pecado (8.3-4; 9.3; 10.4, 18-19; 11.22-24). Esta כבוד (*kabod, glória*) só veio a retornar no templo na parte final de seu ministério, quando é anunciada a restauração de Israel. É interessante observar que toda a autenticidade destas profecias era confirmada com o cumprimento ou não da palavra profética, conforme Deuteronômio 18.21-22.

Assim, estas visões dos capítulos oito a onze, apresentadas nos textos, revelam entre outras coisas a situação irreversível do juízo que não poupa nada. Anunciam ao país e à cidade de Jerusalém seu fim. De maneira especial, trabalham o julgamento do povo. Estes capítulos podem ser considerados o ponto culminante da primeira parte do livro, visto que nestes acontece o fim de Jerusalém e do templo.

3.2.4 Análise semântica de 10.1-22

Na visão de Ezequiel, relatada no capítulo dez, tem-se a primeira menção feita que confere com a visão da כבוד (*kabod, glória*) que aconteceu em 1.26-28.²⁹⁷ Neste capítulo, o Senhor se apresentou chegando numa tempestade com fogo e sentado num trono de julgamento, o que deixa claro que haveria uma sentença. Esta visão deixou claro ao povo o poder do Senhor e o julgamento. O trono descrito neste capítulo tem vindo, segundo alguns autores, de algum lugar desconhecido, ou até mesmo do santuário interior, onde o Senhor foi entronizado²⁹⁸; outros dizem que este trono era um trono carregado pelos querubins vivos vindo dos céus, de forma diferente a Tammuz, que ascende do mundo dos mortos.²⁹⁹ O lugar de onde veio este trono não é tão significativo, mas sim o que este poderia estar significando ou descrevendo. Ao que parece em 10.1 o trono está vazio; isso pode estar indicando um desagrado da

²⁹⁷ WEVERS, J. W. *New century bible commentary*, p. 73.

²⁹⁸ COOKE, G. A. *A critical and exegetical commentary on the book of Ezekiel*, p. 115-119.

²⁹⁹ BROWNLEE, W. H. *Ezekiel 1-19*, p. 149-150.

parte do Senhor, bem como pode-se compreender que em algum momento o Senhor voltaria a ocupá-lo.³⁰⁰ Quanto a 10.1 ainda existe o questionamento sobre o versículo aparecer em 1.26. Ainda que vários autores concordam com esta semelhança³⁰¹, levando o leitor novamente ao capítulo um e a visão ali descrita, o versículo de 10.1, e outros, não podem ser simplesmente omitido como se fosse apenas uma repetição.

A cena na qual os querubins pairaram no portão oriental pode ser interpretada como a proteção dada ao profeta até que ele cumprisse sua missão, ou a completasse. Também pode ter significado semelhante, a **כבוד** (*kabod, glória*) divina estar pairando em cima da área do templo até o profeta estar fora seguramente. Em visão, a cidade está começando a queimar, mas a carruagem celestial não a abandona até que Ezequiel esteja fora seguramente.³⁰² Aqui a presença da **כבוד** (*kabod, glória*) divina está acompanhada por nuvens e um esplendor parece ser o que preparou a sua saída do santuário. A nuvem que estava ali enchendo a casa era um sinal da presença divina. Os querubins que ainda tinham uma tarefa a cumprir ficaram. Eles mostram ao mensageiro da destruição divina, a maneira para destruir a cidade. O duplo fenômeno da coluna de nuvem e da coluna de fogo são símbolos da presença divina.³⁰³

A retirada da **כבוד** (*kabod, glória*) do templo acontece por causa do pecado e da idolatria do povo. Jerusalém e o templo receberão o julgamento e juízo divino. É interessante observar que, conforme relato do capítulo dez, após a retirada da **כבוד** (*kabod, glória*) do Senhor do templo, nem mesmo este, de onde a **כבוד** (*kabod, glória*) emigrava, foi poupado. O juízo seria algo irreversível.³⁰⁴ Por isso, a saída da **כבוד** (*kabod, glória*) marca o início do fim da cidade, que ficaria totalmente sem proteção.

³⁰⁰ TAYLOR, J. B. **Ezequiel**: introdução e comentário, p. 97.

³⁰¹ *Ibidim*, p. 97.

³⁰² BROWNLEE, W. H. *Op. Cit.*, p. 151.

³⁰³ WEVERS, J. W. **New century bible commentary**, p. 73.

³⁰⁴ SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**, p. 242.

Este capítulo é, na realidade, descrito como a segunda fase do castigo, na qual, depois do extermínio do povo, também a cidade e o templo são entregues ao fogo. É o homem vestido de linho que inicia o incêndio, provavelmente com brasas tiradas do altar do incenso, que ficava no interior do santuário. É possível que os querubins tenham tirado as brasas e colocado nas mãos do homem vestido de linho, mas antes do fogo começar a כבוד (*kabod, glória*) de Deus deixa o templo. Enquanto a כבוד (*kabod, glória*) de Deus se movia do santo dos santos para o limiar do templo, a nuvem cobriu o templo, e o átrio se encheu do esplendor da כבוד (*kabod, glória*) de Deus. Isso aconteceu logo depois que o homem vestido de linho recebe as brasas. A כבוד (*kabod, glória*) movimentou-se da parte direita do santuário, para a entrada da porta do templo e, com hesitação, abandonou o templo e foi para o monte das Oliveiras.³⁰⁵

A última coisa ouvida no templo foi uma ordem para incendiar a cidade; a última coisa vista foi uma nuvem dentro e um resplendor fora. Assim, em silêncio e sem imagem definida, a כבוד (*kabod, glória*) abandonou a sua morada.³⁰⁶ Ainda vale salientar que Deus estava se recusando a compartilhar a Sua כבוד (*kabod, glória*) com os deuses que estavam sendo adorados na cidade. Ele também não queria compartilhar seu templo e seu povo.

Os símbolos neste capítulo, para alguns autores, são obscuros.³⁰⁷ Entretanto, alguns destes dão claramente a idéia de julgamentos. Entre eles, podem-se destacar as brasas e o fogo que estão muito próximos. As brasas acesas significam a destruição da cidade pelo fogo³⁰⁸ e o fogo era sinal de castigo, tanto para a cidade como aos homens.³⁰⁹ A luz de Israel sendo convertida em fogo e habitando no templo, seria o mesmo que estar habitando ali um fogo devorador. Este seria o fogo sagrado que na realidade tinha a função de consumir a cidade. Cidade esta, que só poderia ser

³⁰⁵ MONARI, L. **Ezequiel um sacerdote profeta**, p. 45.

³⁰⁶ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 731.

³⁰⁷ TURRO, J. C. **El libro de Ezequiel**, p. 37.

³⁰⁸ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 3222.

³⁰⁹ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. *Op. Cit.*, p. 731.

purificada pelo fogo.³¹⁰ Turro também concorda que esta imagem do fogo pode sugerir que esta ação teria um efeito purificador.³¹¹ A verdade é que a presença de Deus poderia ser sentida como fogo que destruía os pecados. Finalmente, deve-se recordar que a porta por onde a כבוד (*kabod, glória*) saiu era a porta oriental, e esta era a entrada que desembocava no vale de Cedrón, no monte das Oliveiras, e por esta mesma porta a presença de Deus voltaria.

A כבוד (*kabod, glória*) no capítulo dez deve ser compreendida como uma כבוד (*kabod, glória*) destrutiva, diferente de outros textos onde ela é bênção. A proximidade da presença divina aqui significa ira, ao invés de aprovação. Quando a כבוד (*kabod, glória*) deixou o templo, ele tornou-se desamparado e viria a se tornar uma pilha de escombros. Através do versículo sete, é possível verificar que tudo estava pronto para que a cidade fosse queimada e assim se consumasse o julgamento que o Senhor tinha solicitado. Ezequiel mostra que o Senhor estava pondo fim a todas as abominações que estavam acontecendo na vida de Israel, inclusive na resistência à sua obediência.

O profeta ficou muito sentido com a visão do que aconteceria com sua amada cidade, porque era um homem piedoso. E esta pode ter sido a razão pela qual Deus lhe antecipou a visão. Também para que quando tal coisa acontecesse, ele pudesse relatar o que tinha visto aos seus conterrâneos. Entretanto, é possível que o profeta não relatou o que viu aos seus, pois isso somente agravaria a sua situação diante deles, visto que ainda esperavam voltar para a cidade.³¹² Zimmerli, de maneira diferente, enfatiza que no capítulo dez a intenção era de mostrar e relatar a presença condenadora e a saída da כבוד (*kabod, glória*) do Senhor numa forma nada menos gloriosa, do que quando é relatado o seu aparecimento. Aqui se quer exaltar a כבוד (*kabod, glória*) de Deus mesmo dentro de seu agir condenador.³¹³ Deve-se considerar que a dura tarefa de Ezequiel era justamente a de transmitir a mensagem

³¹⁰ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 731.

³¹¹ TURRO, J. C. **El libro de Ezequiel**, p. 37.

³¹² MESQUITA, A. N. **Estudo no livro de Ezequiel**, p. 48.

³¹³ ZIMMERLI, W. **Ezechiel**, p. 240-241.

para o povo, ainda que Deus não tivesse mais nada a ver com a cidade devido aos cultos e aos sacrifícios estarem corrompidos. Também pelo fato d'Ele ter sido trocado pelos ídolos de todos os tipos. Foi por essas razões que aconteceu o abandono da cidade. Assim, de maneira especial os capítulos de oito a dez trazem este conhecimento ao povo.

3.2.5 Discussão específica sobre a כבוד

A כבוד (*kabod, glória*), em Ezequiel, é na realidade o nome pelo qual Deus é chamado.³¹⁴ Stein afirma que aqui o Senhor (Iavé) se apresenta ao profeta como o majestoso, onipotente, o infinitamente perfeito Deus que não está preso a um templo ou país específico e aquele a quem todo o universo, e também os deuses babilônicos estão subordinados.³¹⁵ O profeta Ezequiel foi envolvido em um processo dinâmico, próprio do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), experimentando aquilo que se pode denominar como concreto e abstrato no campo cognoscível. Deus se manifestou, em Ezequiel, sob os atributos da santidade, majestade, fidelidade e justiça, essencialmente.³¹⁶ A partir desta descrição ou ponto de vista percebe-se que o objetivo da visão tem a finalidade teológica de mostrar às nações a diversidade de qualidade do ser כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*). Sem dúvida a presença da כבוד (*kabod, glória*) no capítulo dez indica algo poderoso, mas que vem com a intenção de trazer destruição, de maneira sobrenatural. Aqui ela é vista como maldição, é a manifestação de um ser que vem causar a ruína.

As visões de julgamento descritas nos capítulos oito a onze do livro estão claras. São visões contra a cidade de Jerusalém, bem como contra o povo de Judá. E todo este julgamento tem ligação com a permanência ou não de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) junto ao povo e no templo. Percebe-se que no capítulo oito é a própria כבוד (*kabod, glória*) que desceu dos céus para lançar julgamento sobre a cidade de Jerusalém. Fica claro que os pecados de Jerusalém foram os

³¹⁴ TURRO, J. C. *El libro de Ezequiel*, p. 36.

³¹⁵ STEIN, B. *Der begriff kebed Iahweh und seine bedeutun für die alttestamentliche gortesianntnis*, p. 274.

³¹⁶ *Ibidim*, p. 265-290.

motivos de sua punição. Estes pecados podem ser resumidos como gestos de idolatria e de abandono do Senhor. As conseqüências destes pecados foi o furor do Senhor ou de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*). No capítulo nove, a כבוד (*kabod, glória*) de Deus também está representando o próprio Deus que retirou-se do templo, porque o local na verdade já estava profanado com adoração a outros deuses. Este capítulo também revela a ira do Senhor contra o povo de Jerusalém. Esta ira do כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), no capítulo nove, é manifesta por meio de uma visão, onde um julgamento foi executado por seres angelicais.

O capítulo dez, de forma não diferente, narra à chegada de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), como sendo um sinal de julgamento. A saída da כבוד (*kabod, glória*), dá-se quando este julgamento está completado. Novamente, destaca-se que a retirada da כבוד (*kabod, glória*) do templo aconteceu por causa do pecado e da idolatria do povo. De forma comovente, a כבוד (*kabod, glória*) deixou a sua morada, por não aceitar a idolatria e o abandono. Foi esta a razão de Jerusalém e do templo serem destruídos. Houve a destruição até mesmo do local onde a כבוד (*kabod, glória*) habitava. Assim, esta saída denotava julgamento, ou seja, o fim do povo e da cidade.

É perceptível que o profeta Ezequiel teve uma grande experiência que envolvia כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*). Neste bloco há todo um acompanhamento por nuvens e fogo, para com o כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), que realmente revela que כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) era nada mais e nada menos do que o próprio Senhor que não poderia ser visualizado. A nuvem de maneira especial trouxe a indicação da presença divina. A decisão irreversível de retirada, por parte de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), é outro indício de que כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) é um ser com vontades próprias.

Além disso, alguns seres que são apresentados neste bloco, a exemplo do homem vestido de linho, são descritos como estando a serviço de um ser superior. Isso novamente traz a indicação de um comando superior que, está claro, é כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*). É compreensível que כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) fazia-se sentir como um ser

poderoso e de importância para o templo e para o povo. Entretanto ela fazia-se conhecer e sentir não como aprovação, mas como destruição. כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) esperava ser ouvido, bem como obediência por parte do povo. Como isso não aconteceu, parece que כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) exaltou sua condenação e mostrou o seu poder sobrenatural.

Esta perícope destaca um ser que domina. Ele é a parte conclusiva que mostra o que aconteceria devido as atitudes do povo descrita neste mesmo bloco, mais especificamente 8.9-17, ou seja, as idolatrias. Esta perícope destaca que a saída de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) era sim por causa de atitudes que estavam acontecendo tais como: o templo estar poluído a tal ponto que ninguém percebia 8.4; pelo fato do povo ter negligenciado ao Senhor pensando que ele não estava entre eles 8.12 por isso precisavam buscar outros deuses; enfim o povo estava pervertido.

A perícope foi destacada porque contribui para revelar que כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) por ser um ser pessoal esperava que a confiança estivesse nele e não em símbolos ou paredes, pois está era a idéia do povo, ou seja, que enquanto as paredes do templo estivessem em pé, independente do que eles fizessem כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), estaria ali, mesmo que fosse idolatria. Esta perícope revelou que justamente por ele ser um ser superior esperava confiança ilimitada do seu povo e não poderia aceitar dividir seu poder com ninguém, mesmo que para o povo entender isso fosse necessário a destruição da sua morada e da cidade. Esta perícope mostra uma condenação absoluta, completa não somente pela destruição da cidade, pessoas e templo, mas a maior condenação seria realmente o abandono de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) do templo, em outras palavras, do povo, o que na realidade era o mais triste de todos os acontecimentos.

Esta perícope conduz ao capítulo 43 que vem para revelar que nem tudo estaria perdido, pois ainda assim כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), retornaria quando toda a situação mudasse.

3.3 Visão da renovação (Ezequiel 40-48)

Este bloco fala da regeneração do povo e retorno de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) ao templo. Ele relata a visão da comunidade restaurada e também de um novo templo. No capítulo 40, o profeta é levado para o templo através de uma visão. Nesta visão ele percorre o templo. Há uma descrição do mesmo com seqüência no capítulo seguinte. Dos capítulos 40.1 ao 42.20 há o plano do novo templo com seus átrios e quartos. Nesta, há a descrição dos átrios e quartos, a medida do pátio externo, do templo e seus arredores e de outros edifícios do pátio interno.

Na descrição encontrada no capítulo 41, percebe-se que Ezequiel, por ser sacerdote, pode entrar no templo; entretanto, não tem acesso ao santo dos santos, pois este local estava reservado exclusivamente ao sumo-sacerdote. Quem teve acesso ao local foi apenas o seu acompanhante. O capítulo 43 seria um símbolo da perfeição, onde o templo é visto como algo separado do profano, possuindo muitos espaços separados. A entrada neste local estaria sendo controlada por várias escadas e portas que também tinham uma função simbólica.³¹⁷

Algumas orientações sobre o santuário são encontradas no capítulo 44. Neste capítulo o profeta recebeu instruções sobre o ministério desenvolvido no templo, tais como quem poderia trabalhar ali (v.10-16), as rendas dos sacerdotes, levitas e príncipes, bem como suas obrigações com o templo, regras sobre o sacrifício, festas e cerimônias.

Na seqüência, o capítulo 45 traz o relato da divisão da terra aos arredores do templo; das porções destinadas aos sacerdotes, levitas e príncipes; das obrigações dos príncipes, e vários tipos de ofertas para as estações sagradas tais como Páscoa. O capítulo 46 dá seqüência a estas ofertas descritas no 45, sendo que estas estão mais voltadas as estações do ano como lua nova e dias como o sábado. Este capítulo traz especificações de rituais. Já o

317 SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 865-867.

O termo שַׁעַר (porta) encontrado no versículo 1 está ausente no texto grego LXX, nas versões Peshitta e Vulgata. Pode ser um caso de ditografia. Ainda neste versículo, foi proposto para o termo פָּנָה (levou) o termo פָּנִי. No versículo 4 também encontra-se o termo wyfnfP.

No versículo 3, os termos וּכְמֵרְאָה הַמֵּרְאָה (e conforme a visão, a visão) na LXX encontram-se como και ἡ ὄρασις (e a visão). Devem ser lido por וְהִמְרָאָה (e a visão). Ainda no versículo 3, poucos manuscritos hebraicos medievais possuem o termo בְּבֵאִי (quando/ vim). Teodocião e a Vulgata têm o termo בבאו. O termo אֵל é uma retroversão do grego, do termo על.

Poucos manuscritos hebraicos medievais possuem o termo encontrado no versículo 4, שַׁעַר (porta). Muitas versões trazem o termo r8Vah (a porta).

O termo מְדַבֵּר, no versículo 6, deve ser lido conforme muitas versões, que trazem o termo מְדַבֵּר que também se encontra em 2.2 (מְדַבֵּר). O termo וְאִישׁ (e homem) deve ser lido conforme muitas versões que trazem וְהָאִישׁ (e o homem).

No versículo 7, os manuscritos hebraicos medievais e a LXX trazem εν οἷς κατασκηνοῦσιν το ονομα μου (os que habitarão o meu nome). Foi proposto ler אֲשַׁכְּנֵם שְׁמִי שָׁם no lugar de אֲשַׁכְּנֵם (minha habitação/lá). Também neste versículo, a LXX têm οἴκου (da casa) para בֵּית (casa). Ainda neste versículo, os manuscritos hebraicos medievais, Teodocião e as edições do Targum têm בְּמוֹתָם (em altos) ao invés de בְּמוֹתָם. Depois das letras בִּמְ o resto da palavra é igual ao que está no texto bíblico hebraico.

O termo עֵתָה (agora), do versículo 9, é encontrado em poucos manuscritos hebraicos medievais; a LXX e a Vulgata têm o termo como וְעֵתָה (e agora). Depois das letras וְע o resto da palavra é igual ao texto bíblico hebraico.

3.3.2 Tradução do texto de 43.1-9

Este será o último bloco a ser traduzido. Partindo, novamente, da observação do texto hebraico e da crítica textual segue-se a tradução de 43.1-9, com as modificações necessárias.

1 - Então o homem me levou a porta que olha para o caminho do oriente.

2 - E eis que eu vi a glória do Deus de Israel que vinha do oriente. A sua voz era como o ruído de muitas águas, e a terra resplandeceu por causa da sua glória.

3 - O aspecto da visão que tive era como o da visão que eu tivera, quando veio destruir a cidade; e como a que tive junto ao rio Quebar; e me prosteei, rosto em terra.

4 - A glória do Senhor entrou no templo pela porta que olha para o oriente.³¹⁸

5 - E o Espírito me levantou e me levou ao átrio interior; e eis que a glória do Senhor encheu o templo.

6 - Então ouvi uma voz falar para mim do interior do templo, e o homem se pôs de pé junto a mim.

7 - E o Senhor me disse: filho do homem, este é o lugar do meu trono, e o lugar das plantas dos meus pés, onde habitarei no meio dos filhos de Israel para sempre. Os da casa de Israel não contaminarão mais o meu nome santo, nem eles nem os seus reis, com as suas prostituições e com os cadáveres dos seus reis, nos seu monumentos,

8 - pondo o seu limiar junto ao meu limiar e a sua ombreira, junto à minha ombreira, e havendo uma parede entre mim e eles. Contaminaram o meu santo nome com as suas abominações que faziam; por isso, eu os consumi na minha ira.

³¹⁸ Na tradução deste versículo está sendo feito uso da indicação do aparato crítico.

9 - Agora, lancem eles para longe de mim as suas prostituições e os cadáveres dos seus reis, e habitarei no meio deles para sempre.

3.3.3 Aspectos literários da perícope e seu contexto

3.3.3.1 Forma literária e estrutura da perícope

O final desta perícope não é facilmente delimitável, o que pode perceber nas discussões entre comentaristas. Opto aqui pelo final no verso 9, antes das instruções ao profeta relativas ao novo Templo. A forma literária usada pelo profeta é uma mescla de relato de visão com oráculo de salvação, e sua estrutura é relativamente clara: (1) introdução v.1; (2) relato da visão propriamente dito v. 2-4; (3) transição do relato para o oráculo v. 5; e (4) oráculo de salvação v. 6-9. A perícope 43.1-9 é compreendida por alguns autores como uma inserção, talvez a mais "recente" do livro. Sendo que esta visão estaria funcionando para fazer uma ligação acessível com as visões de 1-3 e 8-11.³¹⁹ Outros autores, pensando na ligação do capítulo 43 com 1-3 e 8-11, interpretam que o profeta estaria propondo uma reconstrução das estruturas antigas pois foi refeito a partir de um enfoque de alguém que estava no cativeiro e antes havia sido um líder em Sião.³²⁰ Porém, do ponto de vista literário, o mundo do texto constrói uma visão, na qual o profeta foi conduzido por um ser angelical, para receber um recado que deveria dizer ao povo, sendo que em alguns momentos era a própria כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) quem falava. Por isso não é possível aceitar isso apenas como sendo uma proposta do profeta para se voltar às estruturas antigas. Ele teria sido muito criativo para usar deste meio de maneira tão enfática. Também é importante salientar que pode ter acontecido que uma interpretação tardia tenha aperfeiçoado o texto; entretanto, a estrutura fundamental do texto provém de Ezequiel.³²¹

³¹⁹ GOTTWALD, N. K. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica**, p. 455.

³²⁰ GASS, I. B. **Uma introdução à Bíblia**, p. 47.

³²¹ SHREINER, J. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**, p. 293.

3.3.3.2. A perícopie em seu contexto literário

Autores como Cooke questionam como assuntos similares repetem-se a exemplo dos textos de 43.1-12 e 44.1-8. Nestes, na opinião do autor, parece estar repetindo-se a questão do profeta ver a **כבוד** (*kabod*, glória) encher o templo e ouvir a voz proclamar os estatutos e leis. Outra questão seria o fato de em 43.7-8 a santidade do templo ter sido profanada devido aos túmulos reais, enquanto em 44.6-8 a culpa seria dos estrangeiros incircuncisos. A questão seria como responder tanto as similaridades como as diferenças.³²² Na realidade, o que acontece entre os pensamentos de autores, é que enquanto alguns acreditam que estas passagens são versões semelhantes do mesmo texto (a exemplo de Kr. Steuern, citado por Cooke.), outros acreditam que 44.1-8 é outra e uma descrição posterior do evento narrado em 43.1-12. Porém, o próprio Cooke, apesar de afirmar que 43.1-12 revela sinais de expansão e alteração, especialmente nos versículos 10-12, de maneira ponderada, também afirma que dificilmente pode-se ir além do apreciar ou avaliar as explicações. Já, para Williams, todo o bloco dos capítulos 40-48 são profecias que podem ter sido acrescentadas depois. Segundo o autor, existe um espaço de tempo de 13 anos entre 33.21 e 40.1 e também uma mudança de estilo.³²³ Realmente esse espaço de tempo existe; entretanto, deve-se lembrar que por haverem várias datas não significa que coisas foram acrescentadas, mas ao contrário isso pode dar a entender que o autor do livro realmente queria deixar registrados os acontecimentos conforme se sucederam. Assim, isso pode ser tanto um argumento para falar de acréscimo como, da mesma forma, para afirmar a autenticidade. Em uma perspectiva literária, a presença das datas provoca um efeito de objetividade nas pessoas que ouvem ou lêem o texto.

Há concordância, e na realidade está muito evidente que a estrutura dos capítulos 40-42 apresenta a visão do novo templo com seus servidores, cultos e solenidades, que também foi o tema

³²² COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel**, p. 462.

³²³ WILLIAMS, D. **Dicionário bíblico Vida Nova**, p. 127.

dos capítulos 44-46. Os capítulos 47-48 enfatizam a divisão da terra. Algumas adições são baseadas no fato de, em alguns momentos, existir um personagem que conduz e ensina ao profeta questões sobre a disposição do templo, enquanto em outros momentos essa descrição se dá de maneira estática. Entretanto, todos estes acontecimentos "estáticos" ou não, apenas revelam que além do profeta existia mais alguém juntamente com ele que lhe transmitia o recado, que possivelmente seria o ser angelical a serviço do próprio Senhor. Assim, não há nada neste fato que possa indicar tais irregularidades descritas pelo autor. Ainda é usado como argumento para se falar das adições o fato de algumas partes serem em formas de "anúncios" e outras de "preceitos".³²⁴ Porém, deve-se lembrar que é algo totalmente possível o uso de anúncios e preceitos juntos. Neste bloco destacam-se também detalhes da área do templo de 40.1 a 42.20 além de, na seqüência, "um ministério apropriado", no 44, regulamentos sobre pesos e medidas, bem como contribuições no 45 e um "exame" no 46.³²⁵

É interessante que alguns autores, que apesar de afirmarem que muitos dos detalhes de alguns dos capítulos, como de 40-42 são difíceis e obscuros, ainda assim, insistem em fazer diferenciação de passagens que seriam consideradas como o trabalho do próprio Ezequiel das consideradas expansões editoriais. Entre as que são consideradas como trabalho de Ezequiel, enfatizam-se algumas como 40-42, 43, parte de 44, 46.19-24 e 47.1-12. O restante dos capítulos 40-48 seriam expansões posteriores. O que está bem evidente é o fato de que tendo ou não estas complicações, há a estrutura de uma visão, pois há um mensageiro enviado do céu, que tem a função de medir os prédios e agir como um guia. Quando o exame está concluído (42), o templo e seus prédios ficam prontos, mas desocupados, esperando somente pela presença do Senhor para consagrá-los e colocar em ação todo o ministério de adoração. E, assim, os capítulos 43 e 44 vêm para proporcionar o resultado. Ou seja, o profeta vê a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor entrar pelo

³²⁴ SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 860.

³²⁵ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 3326.

lado do portão leste e encher o santuário. Apesar do guia estar presente, quem fala é o Senhor, anunciando a santidade do templo e das normas as quais são para governar sua adoração. Ainda que a seqüência apresente um "jeito" diferente, logo a frente, em 46.19-24, a característica dos capítulos 40-42 reaparecem. O final, 47.1-12, novamente traz o cenário da visão e o profeta termina seus escritos.³²⁶

Apesar de Cooke fazer boas observações, tais como: os textos 43.13-27; 44.25-27,31; 45-48 tratam de uma variedade de assuntos como, o templo de adoração, normas sobre o príncipe, a partilha da terra; a descrição do altar de 43.13-27 complementa a passagem referente a 40.47b; as regras para os sacerdotes em 44.17-24 e a provisão feita por eles vv. 28-30 são expandidas nos vv. 25-27, 31; 45.1-6, 13-15; 48.9-14; a menção do príncipe em 44.3 sugere uma lista dos sacrifícios a serem feitos por ele em certos dias que aparecem em 45.17-25; 46.1-12 é muito complicado falar de adições as adições, como ele sugere, pois pelo fato dos sacrifícios do príncipe serem especificados não necessariamente pode-se considerar que o relato da menção dos sacrifícios por expiação, duas vezes ao ano, e de sacrifícios diários pela manhã e noite, 45.18-20 e 46.13-15, sejam uma adição da adição. Nem mesmo o fato da terra ser repartida pelo príncipe pode ser a razão para se considerar o texto de 46.16-18 como uma nota adicional a adição sobre os direitos do príncipe em relação a sua propriedade. Ainda, o fato de em alguns casos o estilo ser semelhante a linguagem de P (sacerdotal), como em 43.13-27, 45.18-20 e 46.13-15, não pode ser a razão para afirmar-se que alguns dos círculos sacerdotais foram envolvidos na prática corrente de escrita e assim sugeriram planos para a futura legislação, as quais foram copiadas para o livro de Ezequiel e então preservadas. É preciso considerar que Ezequiel tinha uma linguagem sacerdotal por ser desta linhagem. A seguinte análise dos caps. 40-48 é baseada nas investigações de Herrmann,

³²⁶ COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel**, p. 425-462.

Steuernagel e Hölscher. Uma tentativa é feita ao distinguir os vários elementos, sem expressar nenhuma visão precisa da conexão entre elas, ou, exceto no sentido mais amplo, na ordem em que foram originalmente compostas. Aqui o presente escritor difere dos eruditos (escolas) recém citados; ele não se arrisca a ir mais além do que em manter as adições que foram feitas várias vezes por várias mãos.³²⁷

Com relação ao texto do capítulo 43, Wevers também acredita em acréscimos devido representações da tradição sacerdotal. Para ele os versículo 7b-12, do capítulo 43, seriam uma série de acréscimos por estarem representando esta tradição sacerdotal concernente com a corrupção de cadáveres. Ele ainda avalia que esta seria a mesma tradição que se encontra em 9.7 e o versículo 8a, do capítulo 43, seria uma explanação de como a corrupção foi obtido. Assim, o verso 9 do capítulo 43 seria dependente do verso 7b e o verso 8b seria uma sentença de julgamento que não estaria em acordo com o contexto de restauração.³²⁸ A relação com o capítulo 9 é evidente, mas não necessariamente que isso seja devido a tradição, pois ao que parece foi lembrado ao profeta aquilo que tinha acontecido, para que não se repetisse novamente e então traz-se ao conhecimento os regulamentos para a consagração do templo. Para Wevers, os versículos 10-12 seriam secundários e a relação destes com o contexto não estaria clara. Pois ele vê os versículos 10-11 como sendo uma nova ordem para o profeta para esboçar todos os detalhes da arquitetura do templo e as ordenanças. Por isso, tudo isso estaria sendo, provavelmente, um resumo editorial. É possível compreender estes versículos como um resumo, ou fechamento de toda a descrição, entretanto, isso não pode significar novas ordenanças, mas apenas uma ênfase a elas, como fechamento do assunto em questão.

Compreende-se que 43.1-3 servem de relato para a transição da descrição do templo que vem na seqüência. Estes versículos também

³²⁷ COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel**, p. 425-462.

³²⁸ WEVERS, J. W. **New Century Bible commentary**, p. 214-215.

estariam preparando o relato para a entrada da כבוד (*kabod, glória*) do Senhor. Entretanto, não é possível afirmar, conforme Vogt, que a expressão "levar" encontrada em 43.1 mostra que o versículo é uma adição. É possível, entretanto, aceitar a idéia de que o sujeito desse versículo é o homem mencionado no capítulo 40.3-4 e em 42.15. Este mesmo homem conduziu o profeta através da porta leste para fora e depois no versículo 16 a 19 este homem mediu os 4 lados do grande muro quadrado.³²⁹

Há uma diferença de termos neste bloco, mais especificamente entre os 43.2 e 43.4-5. No primeiro versículo, a כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) divina é designada como a "glória do Deus de Israel" enquanto nos versículos 4 e 5 ela é chamada de "glória do Senhor". Esta diferença no nome já se encontra na visão em Ezequiel 8-11, quando da saída da כבוד (*kabod, glória*). Vogt é contra a idéia de Zimmerli que pensa ser correto o texto básico da visão que fala da "glória do Senhor" (10.4; 10.18; 11.23). Entretanto, ele aceita o pensamento que as redações posteriores usam o nome "a glória do Deus de Israel" (8.3; 9.3; 10.19b; 11.22). O uso distinto dos dois termos também aparece na visão de Ezequiel 43, em consequência disso, para Vogt, o versículo 2 é secundário. Além do mais, para Vogt, outros motivos confirmam o caráter secundário do versículo 2, como por exemplo o fato dele estar no meio de dois outros que também são secundários, ou seja, os versículos 1 e 3. Ainda, para o autor, no versículo 2, a declaração sobre aquilo que ele ouviu, o barulho da כבוד (*kabod, glória*) de Deus, vem do versículo 1.24, e por isso, na sua opinião, isso também confirma que este versículo é secundário e depende da introdução em 3.12ss. Já o versículo 3, que fala da aparição da כבוד (*kabod, glória*) de Deus, seria, na sua opinião, explicação redacional que já está em 3.13; 8.4; 10.20-22. Ele ainda afirma que a declaração que o Deus de Israel veio para destruir a cidade é vaga, porque na visão dos capítulos 8-11 Deus não veio, e sim já estava lá e abandonou a cidade para que o homem vestido de linho pudesse espalhar as brasas acesas sobre

³²⁹ VOGT, E. *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, p. 146-147.

ela. Assim, o versículo 3 estaria pressupondo o versículo secundário 2, e, por isso, seria igualmente secundário.³³⁰ Vogt ainda compreende que quando o 6b fala sobre o homem aparentemente também é uma adição porque interrompe o contexto. Para ele esta parte pode ter sido inserida por alguém que sentiu falta da intervenção deste homem no v.5a ou talvez porque este homem ressurgue outra vez com papel mais importante em 44.1, bem como em outros momentos.³³¹ É complicado desmanchar o texto da maneira como Vogt faz, pois usando versículos isolados pode-se chegar a muitas conclusões.

Ao que tudo indica o texto de 43.4-7a está ligado ao 40.1-2. Pois o decorrer dos acontecimentos deixa claro que o Senhor tinha levado o profeta durante um êxtase ao monte Sião e o deixou ao norte do Novo Templo. Estando no norte, o profeta enxergou o sul na forma do templo velho, que era bem conhecido dele. Também foi deste lugar que o profeta viu "a glória do Senhor" entrar através do portão leste, no templo. É neste momento que uma força espiritual (*ruah*) o leva para cima e para dentro do pátio. Assim o profeta vê a "glória do Senhor" encher o templo e também ouve as palavras do Senhor sobre a presença permanente dele ali dentro do templo. Entretanto, a visão não termina; há uma interrupção e mais à frente, nos versículos seguintes, há a seqüência.³³²

Em 43.4-5 o profeta "olha". Nos versículos 6a e 7a ele "ouve" alguém que falou. No versículo 6a não é outro senão o próprio Senhor, assim como mostra o conteúdo das palavras do versículo em 7a. Assim, a declaração encontrada em 7a seria o ponto culminante relatado sobre a volta do Senhor para o seu santuário. Aquilo que o profeta predisse em Ez 37.26-28 é exatamente o que ele contempla neste trecho, já realizado. As duas partes concordam que a presença eterna do Senhor no meio do seu povo seria um presente que o Senhor daria incondicionalmente. O relato sobre a entrada da **כבוד** (*kabod*, *glória*) do Senhor no futuro templo culminou

³³⁰ VOGT, E. **Untersuchungen zum Buch Ezechiel**, p. 147.

³³¹ *Ibidim*, p. 148.

³³² *Ibidim*, p. 147.

no discurso de Deus em 43.7a, mas esse discurso terá continuidade, não através do profeta e sim de outra pessoa, um outro redator, segundo Vogt.³³³

Vogt tem uma posição muito interessante quando afirma que as palavras de 7b a 9 são o texto base da visão, entretanto ele tem dificuldades de aceitar esse trecho como sendo parte do texto original, devido a mudança de estilo. Ou seja, pelo fato de que em 7a há uma declaração clara onde o Senhor promete habitar incondicionalmente e para sempre junto ao seu povo, enquanto no 7b os verbos não são tão claros e, sobretudo, porque a promessa da habitação está condicionada e a anterior não estava. Vale observar que o fato do Senhor habitar para sempre no meio do povo, conforme 7a é devido a atitude encontrada em 7b, ou seja, a casa de Israel não mais se contaminaria.

Outras dificuldades ainda são levantadas no trecho de 7b a 9. Uma seria o texto ter uma estrutura difícil e muitas repetições de palavras em detalhes. Palavras como abominação e contaminação são mencionadas, tem-se detalhes dos reis mortos e também da proximidade dos túmulos ao palácio real. Por isso, alguns autores, como Eichrodt, acreditam que se pode ter uma melhor compreensão, ou as dificuldades diminuirão, se for eliminado o final de 7b, ou seja, a partir de *"...nem eles nem os seus reis"* até o 8a. Para Vogt, as palavras de 7b *"eles e seus reis"* tem o objetivo de introduzir o começo de 8a; por isso, 7b não teria uma grande ligação com 7a. Assim se forem tirados 7b e 8a, na sua opinião, ter-se-iam duas frases bem estruturadas em paralelos e quase com o mesmo comprimento. Porém, esse pensamento está equivocado visto que não há nada de estranho no relato de 7b e 8a, pois não são nada mais do que a explicação daquilo que estava contaminando o templo do Senhor. Os versículos 7b e 8b não estão tratando de deixar os pecados anteriores e do resultado que seria a destruição, conforme Vogt, mas estão apenas explicando o motivo da destruição.

³³³ VOGT, E. *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, p. 149-150.

Enquanto Vogt questiona 7b e 9, afirmando que são ambíguos e trazem incerteza e confusão pelo fato de no versículo 9 existir uma ordem para que os pecados fossem deixados, e o 7b expressar algo que viria a acontecer no futuro, Zimerle acredita que é possível usar os dois significados no versículo 9, pois (no seu livro p. 1084) ele descreve que estes estão ligados como um nó.³³⁴ Se os dois verbos tiverem o sentido de ordem ou advertência, isso significa que o povo estava pecando e era um povo suscetível às circunstâncias. Mas, se esses dois verbos querem expressar o futuro, mostram o bom comportamento do povo e a razão da permanência do Senhor. Entretanto, seja como for, ordem ou futuro, para Vogt, estas duas declarações estão contrárias a 7a onde para ele a promessa é incondicional.³³⁵ Entretanto isso é um equívoco pois o restante do texto mostra claramente que a promessa estava totalmente condicionada a mudança de atitude do povo. Por isso, também o texto ou as palavras 7b e 9 formam parte do texto básico ainda que elas parecem estar debaixo da influência do segundo plano do templo de Ezequiel 40-42. Além disso, o versículo 9 fala sobre afastar as prostituições do templo e esse verbo afastar deixa claro que as frases se orientam muito numa imagem concreta de templo. Como diz von Rad, as perícopes do livro de Ezequiel mostram que as transgressões do povo não se tratavam apenas de transgressões isoladas, mas era toda uma geração que demonstrava resistência a Deus desde que nasceram.³³⁶

3.3.4 Análise semântica de 43.1-9

Esses capítulos possuem um caráter simbólico. Através deste simbolismo, o profeta torna notável a superioridade do Senhor, que é ilimitada. Na visão exposta neste bloco há um preparo para o retorno da *כבוד* (*kabod*, glória) de Deus, que tinha abandonado o templo num ato de julgamento dos pecados de Israel (capítulos 10-11). Observa-se que o profeta, dirigido de forma divina, trouxe

³³⁴ VOGT, E. *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, p. 150-151.

³³⁵ *Ibidim*, p. 150-151.

³³⁶ RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 220.

orientações à comunidade restaurada descrita de 40-48. Os detalhes destes capítulos, especialmente naquilo que se refere à arquitetura, são de difícil interpretação. E questões tais como se esses sacrifícios descritos neste bloco serão atualizados num tempo futuro, não influenciam no presente trabalho. Na realidade, é considerável observar que o profeta tinha um interesse na mudança de vida do povo, e por isso os regulamentos foram destinados a um povo regenerado.

No capítulo 43, mais especificamente do versículo 1 ao 12, está o relato do retorno de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*). Nos capítulos anteriores, 40-42, vê-se que os prédios haviam sido medidos e assim tudo estava preparado para o retorno e consagração, ou seja, para o acontecimento daquilo que está relatada em 43. Os versículos iniciais de 43.1-5 mostram que o profeta além de ver também ouviu a כבוד (*kabod, glória*) divina e percebe-se que agora o templo novamente será o local da habitação divina.³³⁷ O fato do profeta ter ouvido a voz de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) é um acontecimento marcante e significativo, e é mencionado por vários autores, como Cooke e Vowter³³⁸, pois pode ser a garantia que agora a כבוד (*kabod, glória*) estaria no meio do povo de Israel para sempre.

O retorno da כבוד (*kabod, glória*) de Deus é visto por alguns autores como um último sinal da restauração de Israel. Inclusive esse retorno é visto como símbolo do fim do exílio, bem como do começo de um relacionamento entre o Senhor e o povo de Israel.³³⁹ Ele também é considerado como uma antecipação do momento que futuramente seria celebrado, ou seja, o retorno, como um sinal de compromisso e lealdade que agora deveria acontecer para com o Senhor (Ez 43.10-12). Deve ainda ser avaliado o retorno a partir da narração de sua partida registrada em 9.3; 10.18-22; 11.22-24. É interessante que, da mesma maneira que na ocasião da saída da כבוד (*kabod, glória*) nestes outros textos citados, agora ela é

³³⁷ COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel**, p. 462.

³³⁸ VAWTER, B. e HOPPE, L. J. **A new heart: a commentary on the book of Ezekiel**, p. 194-195.

³³⁹ *Ibidim*, p. 194-195

anunciada pelo rugido de muitas águas e o bater das asas do querubim sustentando o Onipotente pelo ar (cf 1.24).³⁴⁰

Vários são os autores que dão ênfase ao fato da כבוד (*kabod*, glória) ter retornado pelo mesmo local que saiu, entre eles Joseph, Vawter³⁴¹ e Vogt³⁴², ou seja, o portão leste. Isso revela a importância do momento descrito bem como mostra que a entrada da כבוד (*kabod*, glória) está diretamente ligada ou corresponde a sua saída do templo que tinha sido profanado em Ezequiel 10; 11.23. Quando ela retornou foi direto para o santo dos santos (43.5); tomou todo o templo, o que revela que seu retorno foi grandioso. Além disso, a כבוד (*kabod*, glória), quando retorna, ainda estaria demonstrando que o mesmo Deus que castigou e julgou também estava restaurando e destruindo o passado.³⁴³ Percebe-se que é praticamente consenso, e não há dúvidas quanto a isso, que o abandono da כבוד (*kabod*, glória) havia sido um símbolo de julgamento e agora o retorno da mesma é um símbolo de restauração.

Vale salientar que o novo templo, cuja descrição detalhada está registrada nos capítulos 40-42, não cumpriria seu propósito caso a presença do Senhor não estivesse ali, ocupando tais espaços. Com o retorno do Senhor ao templo, descrição específica em 43.1-12, tornou-se importante e necessário providenciar as ordenanças e regulamentos para este. As primeiras referiam-se ao altar, ao que parece por ser o centro do templo, seguido por uma legislação que foi estabelecida mais adiante.³⁴⁴ Estes estatutos eram, sim, para garantir o caráter sagrado do altar. Independentemente dos estatutos, o importante era que o templo era significativo não apenas por ser um local de adoração, mas também por ser o lugar onde a presença de Deus habitava. A restauração do templo também foi algo que se concluiu com o retorno de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*).

³⁴⁰ BLENKINSOPP, J. **Ezekiel**, p. 210-211.

³⁴¹ VAWTER, B.; HOPPE, L.J. **A new heart: a commentary on the book of Ezekiel**, p. 194-195.

³⁴² VOGT, E. **Untersuchungen zum Buch Ezechiel**, p. 146.

³⁴³ CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, p. 3339.

³⁴⁴ VAWTER, B. e HOPPE, L. J. *Op. Cit.*, p. 194-195.

Uma vez que o templo ideal foi proposto, tudo está pronto para a reentrada da כבוד (*kabod, glória*) de Deus. Como já salientado, ele foi abandonado (11.23) como um símbolo de julgamento e agora o retorno era um sinal de restauração. O guia novamente trouxe o profeta ao portão leste (42.15), através do qual a divina כבוד (*kabod, glória*) viria. Como em 8.3, ele novamente foi levantado e transportado estaticamente pelo espírito (não mais guiado pelo guia, o qual ainda está com ele), para a corte secreta.

A reconstrução deste templo e a arquitetura do mesmo, segundo alguns autores, faz um paralelo com à visão que Moisés teve no Sinai, na qual Moisés recebeu o anteprojeto do tabernáculo e suas mobílias. Esta relação acontece porque a descrição da planta do templo também foi acompanhada de várias estipulações e detalhamentos concernentes ao pessoal do templo, a condução dos cultos, etc.³⁴⁵ De maneira diferente, Cooke comenta que este templo, descrito dos capítulos 40-42, parece estar baseado nas linhas do templo de Salomão, e também no modelo da muralha e santuários fortificados na Babilônia,³⁴⁶ mas sabe-se que a descrição deste não fecha com as do templo de Salomão. Precisa-se considerar, quanto ao templo descrito neste bloco, se ele realmente seria algo literal, isso devido ao grande uso de símbolos que traz o livro nos outros capítulos. É possível que esses símbolos venham expressar de maneira figurativa outras realidades, como por exemplo, a indicação da excelência e perfeição do Senhor, bem como pureza de adoração e vida completa. O que está em destaque neste bloco de textos é que Ezequiel viu um templo, bem como uma cidade onde a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor viria habitar, e ao que parece isso seria para sempre, o que de certa maneira leva a pensar que o pecado seria afastado e finalmente o Senhor estaria dominando de maneira absoluta. Devido neste bloco estar sendo concluído a restauração do povo e o retorno da כבוד (*kabod, glória*), fica evidente o triunfo do próprio Senhor.

³⁴⁵ BLENKINSOPP, J. *Ezekiel*, p. 212.

³⁴⁶ COOKE, G. A. *A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel*, p. 425-427.

Ao que parece, ainda há alguns questionamentos e diferenças entre alguns autores, sobre qual realmente seria o motivo que fez a כבוד (*kabod, glória*) retirar-se. A partir de Ezequiel 43.9, Cooke³⁴⁷, Wevers³⁴⁸ e Joseph³⁴⁹ trazem reflexões sobre algumas razões que fizeram a כבוד (*kabod, glória*) retirar-se do templo. Os três autores concordam que os versículos 6-9 emitem um alerta contra a profanação do lugar onde Deus estava presente através da idolatria ou por ignorarem a santidade do local. Em particular, eles alertam contra a colocação do cemitério de reis perto do templo, assim corrompendo-o. É importante salientar que para o povo do antigo Israel a morte era a fonte de um ritual de impureza (Nm 5.2-4; 19.11-13), e por isso qualquer contato com a morte deveria ser evitado. Isso era levado muito a sério a ponto de somente os sacerdotes terem permissão para enterrar membros de sua família enquanto os sumo-sacerdotes eram proibidos, para que pudessem manter sua santidade (Lv. 21.11-12).

Ao que parece, esses sepulcros faziam parte do complexo do palácio, sendo que somente uma parede os separava, assim o templo havia sido contaminado devido à proximidade dos túmulos. Entretanto, vale lembrar que diferente de alguns reis, como Manassés e Amom que foram enterrados nos jardins de suas próprias casas, ou seja, no palácio (II Rs 21.18; II Cr 33.20), nem todos os reis foram enterrados próximos do templo. Alguns estavam em algum lugar da Cidade de Davi, com distância incerta ou não declarada. Além da questão dos reis, também havia, conforme o texto de 44.6-8, a culpa da contaminação devido aos estrangeiros e pessoas não circuncidadas que ministravam dentro do santuário.³⁵⁰ Foi por causa destas contaminações que a purificação teve que acontecer e seria somente assim que o Senhor habitaria ali novamente. Ainda assim, com este problema da contaminação pelos cadáveres, não dá para esquecer que também existia o problema dos falsos cultos que desonravam o local. Na realidade

³⁴⁷ COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel**, p. 425-427, p. 462.

³⁴⁸ WEVERS, J. W. **New Century Bible commentary**, p. 214-215.

³⁴⁹ BLENKINSOPP, J. **Ezekiel**, p. 212.

³⁵⁰ COOKE, G. A. *Op. Cit.*, p. 462.

deve-se considerar o conjunto de fatores ou pecados que tornaram a partida da כבוד (*kabod, glória*) de Deus necessária.

Está bem plausível, neste bloco, que um homem, provavelmente um mensageiro que foi enviado do céu, agiu como um guia na visão do profeta (40.3). Este mensageiro parece que tinha a função de medir os prédios. Foi ele também quem explicou para o profeta vários detalhes (41.4,22; 42.13), os quais o profeta deveria levar a casa de Israel (40.3-4). Na realidade, o profeta recebeu uma ordem de olhar e ouvir com atenção tudo o que seria mostrado e então comunicar a casa de Israel. Tudo foi concluído no capítulo 42. Os capítulos 43 e 44 relatam um momento importante, pois foi quando o profeta viu a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor entrar pelo lado do portão leste e encher o santuário. Ainda que o guia estivesse ali junto com o profeta (43.6; 44.2,5), percebe-se que agora é o próprio Senhor que fala, dando as indicações para sua adoração. Esta fala termina no capítulo 44. Na etapa final, encontrada a partir de 47.1-12, na qual o profeta viu águas transbordando do templo até Arabá, o templo foi revelado e estabelecido como a morada do Senhor. Toda esta descrição é essencial, pois conduz o livro ao ponto culminante. O final do livro, mais especificamente 48.30-35, que traz um esboço da futura cidade, mostra que "Iavé está lá", habitando no centro de uma nação consagrada ao Seu serviço.³⁵¹ Através do Espírito, Ezequiel viu a כבוד (*kabod, glória*) tomando posse deste templo. As palavras foram proferidas ao profeta do interior do santuário, e não eram do seu guia, pois ele estava do lado de fora junto com o profeta. Assim como aconteceu na visão inaugural (2.2), o profeta agora ouviu uma voz falando, que facilmente pode ser compreendida como sendo a do Senhor, que assegurava ao profeta que permaneceria naquele lugar, ou seja, em meio a Israel para sempre.

Os primeiros sete versículos do capítulo 43 formam uma parte central do bloco 40-48, pois eles marcam a vinda do Senhor para o

³⁵¹ COOKE, G. A. **A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel**, p. 425-427.

novo templo e um novo começo para o povo de Israel junto com o seu Deus. Este retorno tem sido um sinal, pois além de manifestar a chegada da presença de Deus no novo templo marca o momento, na visão do profeta, sobre a restauração de Jerusalém quando “a glória do Senhor” estava entrando no templo (43.4). Os versículos 10-12 não deixam dúvidas que o futuro de Israel dependia do cumprimento das leis ritualísticas as quais o profeta tinha visto e estava anunciando. Eram estas ordenanças ritualísticas que visavam o retorno da כבוד (*kabod, glória*).

3.3.5 Discussão específica sobre a כבוד

Merece consideração o capítulo 43 por descrever o retorno de יהוה כבוד (*k^ebôd Yhwh*), ou seja, da presença de Deus para Jerusalém. É esse retorno que torna o capítulo 43 destaque nessa seção. Assim, esta perícopé foi destacada porque é a conclusão das duas apresentadas anteriormente. Esta perícopé contribui de maneira significativa para compreensão da כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) em Ezequiel. Esta presença agora vem significar um novo começo para o povo pois כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) estaria com eles para sempre (43.7,9). O texto contribui de maneira expressiva mostrando a pureza da כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), pois esta não habitaria em lugares contaminados. O texto deixa transparecer que havia uma condição para a habitação da כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) a saber que acontecesse a purificação necessária.

Pode-se dizer que a restauração foi consumada e assim a כבוד (*kabod, glória*) voltou ao templo. A visão que Ezequiel teve em 10.18-22 e 12.22-24 foi da saída de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*); agora ele recebe a visão da volta desta para o santuário, e assim fica clara a ligação desta visão com a que ele teve, provavelmente a 19 anos atrás, junto ao rio Quebar. Esta visão está diretamente relacionada com a anterior, pois esta exposição recorre àquela encontrada no capítulo um. O versículo 43.2 está diretamente ligado ao 1.24. Outro paralelo é o da chegada de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), pelo leste, exatamente por onde havia se retirado, em 11.23.

Após כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) ter enchido o templo, o que revela que ele é um ser, ou algo que ocupa espaço e lugar, (43.5), é o próprio כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) quem dá instruções ao profeta sobre os ensinamentos dos regulamentos que deveriam ser passados ao povo (43.6-12), e não o guia do profeta. É também este Senhor entronizado que afirma que o templo agora é o seu trono. As palavras descritas de 43.7 a 12 revelam a santidade deste ser, bem como da habitação do mesmo. Assim, percebe-se que não era qualquer um que iria habitar neste templo, mas uma divindade que tinha suas próprias vontades, a saber, não estava disposta a habitar em local contaminado, por isso ela mesma passa as instruções sobre o seu querer em relação à planta do templo.

Tudo isso estava indicando uma nova etapa. Seria um novo começo que surgiu devido à negação do passado. A volta de Deus não seria um retorno ao passado, mas a inauguração de uma "nova era", onde Ele estaria no meio do povo.³⁵² A visão do profeta repetiu-se por três vezes, isso mostra que alguma verdade deveria ser gravada na mente do povo, ou seja, o mesmo Senhor que deixou o templo sob o olhar do profeta, após a consumação da terrível sentença sobre a cidade infiel e dura (8-11), também está presente na Babilônia, junto com seu povo e algum dia no futuro irá tomar posse do templo restaurado, ou reconstruído, após o retorno do povo do exílio (43.1-9).

Foi a manifestação da כבוד (*kabod, glória*) de Deus que trouxe o julgamento garantindo então sua presença no meio deles. Isso dá a entender o propósito da כבוד (*kabod, glória*) em Ezequiel enfatizando a realidade da presença de Deus no meio do povo e o papel do profeta que mediava esta presença. A teologia da כבוד (*kabod, glória*) foi importante para Ezequiel porque trouxe tanto a noção de uma presença divina em Jerusalém, bem como sua ausência através da visão de julgamento onde Deus está removendo a sua כבוד (*kabod, glória*) do Templo. Assim, a כבוד (*kabod, glória*) em Ezequiel serviu para mostrar uma imagem da ausência de Deus de

³⁵² SCHÖKEL, L. A.; DIAZ, J. L. S. **Profetas II**, p. 868-869.

Jerusalém e uma efetiva imagem da presença de Deus no exílio.³⁵³ O Templo é importante porque ali está a localização da presença de Deus, porém as ênfases encontram-se na saída descrita no bloco 8-11 e retorno, descrito no capítulo 43. É preciso considerar ainda que o retorno ao templo, descrito no capítulo 43, é algo que não limita a presença de Deus a outros locais.

Kustso cita Metinger que sugere que

“...a teologia Kabod foi usada por Ezequiel para enfatizar a natureza condicional da presença de Deus frente ao pecado do povo. O Senhor deixa o Templo e entrega Jerusalém ao julgamento. Mas em direção ao fim de sua carreira profética, Ezequiel também encontrou uma ocasião para proclamar a esperança que o Senhor retornaria ao seu santuário”.³⁵⁴

Por isso percebe-se que a idéia de Deus habitando em meio ao seu povo é desenvolvida em toda a visão, mas é ampliada especialmente em 43.

Ainda que se perceba que o templo, descrito no capítulo 43, é importante por ser o local de habitação de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), está claro que o profeta, encontrando-se com כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) no exílio, experimentou algo que veio a determinar a mensagem que ali ele transmitiu, pois não foi apenas a presença de um ser insignificante, mas foi o próprio Senhor, manifesto por meio de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), que esteve com ele. Entretanto, como diz Kustso, “o Templo é um palco no qual o profeta dramatiza tanto a presença como a ausência de Deus”. “...a ausência de Deus foi um argumento para sua presença e poder, enquanto a presença de ídolos indicava a ausência e impotência deles”.³⁵⁵

O capítulo 43 mostra que a purificação era algo importante. O povo voltar do exílio também (36.34-35), mas deve-se considerar que mais essencial que isso era aquilo que Deus queria realizar no coração de cada um dos seus individualmente, ou seja, purificá-los da contaminação dos ídolos, dar-lhes um novo coração

³⁵³ KUSTSO, J. F. **Between heaven and earth**: divine presence and absence in the book of Ezekiel, p. 91.

³⁵⁴ *Ibidim*, p. 99-100.

³⁵⁵ KUSTSO, J. F. *Op. Cit.*, p. 99-100.

e espírito que guardassem os estatutos do Senhor; ser povo do Senhor (36.24-28). Von Rad chega a afirmar que a salvação do povo está ligada a purificação e perdão dos pecados. Para ele, quando Deus traz seu povo novamente ao seu país "Javé é santificado aos olhos das nações", isso não seria simplesmente algo interior ou espiritual, mas é algo que também se refletiria na questão política da história (36.22-23).³⁵⁶ A santificação era algo esperado do povo, visto que era aos cuidados deste povo santificado que o novo templo estaria (36.25,33; 37.23). A finalidade da atuação do Senhor também é a de ser conhecido entre outras nações.

Fica evidente que toda ação do Senhor através do profeta tem um objetivo, manifesto através da expressão que se repete inúmeras vezes, "*para que saibais que eu sou o Senhor*". Tanto os atos de juízo, bem como de salvação visavam levar o povo a tal reconhecimento. A expressão revela que isso se referia a uma restauração futura. Assim, verifica-se que era através de uma manifestação do Senhor, na qual a nação seria preservada e renovada, que todos saberiam quem realmente era o verdadeiro Deus.

Ezequiel foi o sacerdote e o mensageiro que levou ao povo terríveis palavras de destruição, até mesmo sobre o templo que indicava a presença divina, por outro lado ele também foi constituído como sentinela de Israel, tendo também a alegria de levar ao povo uma palavra de salvação. A visão de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), retornando ao templo, representa o Senhor habitando junto ao povo derramando a salvação. Assim, pode-se dizer que o profeta trouxe mensagens de juízo e salvação.

³⁵⁶ RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, p. 226-227.

CONCLUSÃO

O presente trabalho deixou evidências que o Antigo Testamento traz um destaque especial a כבוד (*kabod, glória*) do Senhor. Entretanto, há um direcionamento um pouco diferente, naquilo que se refere especificamente ao seu significado em Ezequiel. Enquanto está bem compreensível e é aceitável que o uso do termo tem o significado básico de peso em várias partes do Antigo Testamento, Ezequiel amplia este conceito.

Muitos textos do Antigo Testamento, através do termo כבוד (*kabod, glória*), trazem a idéia bem como revelam a importância de honrar a Deus, a exemplo de Sl 29.3, 96.7 e I Cr 16.28. Estes textos, de maneira diferente que em Ezequiel, salientam o poder do Senhor. É claro que, por trás de tudo, no livro de Ezequiel também fica evidente o poder de Deus. A diferença é que em Ezequiel este poder é o próprio Senhor, ou seja, neste livro o Senhor é a כבוד (*kabod, glória*), enquanto nos outros livros כבוד (*kabod, glória*) é muitas vezes apenas uma demonstração do poder do Senhor.

Porém, deve ser destacado que muitos textos trazem um significado que está bem próximo ao de Ezequiel. Estes são identificados ao que parece em vários momentos históricos nos quais a aparição ou apresentação da כבוד (*kabod, glória*) era algo manifestado para prestar auxílio ou juízo. A grande diferença é que nestes textos históricos do Antigo Testamento, כבוד (*kabod, glória*) aparece para prestar auxílio, e em Ezequiel כבוד (*kabod, glória*) aparece para que sua vontade se cumpra, basicamente em relação aquilo que é esperado do povo do Senhor. Uma outra semelhança entre os textos de Ezequiel e outros do Antigo Testamento é que em ambos ela tem uma morada especial, ao que parece no tabernáculo e no templo (I Rs 8.11; II Cr 7.1-2). Ainda destaca-se que em outras partes do Antigo Testamento ela é encontrada através de teofanias (Is 6.3). A maior diferença parece bem evidente, está especialmente com relação ao material da literatura sapiencial e proverbial, na

qual כבוד (*kabod, glória*) é usado também para prestar honra a alguém, referindo-se tanto a homens como a mulheres.

No Antigo Testamento, em alguns dos textos estudados, a כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) se apresenta numa tempestade, nuvem ou fogo. Entretanto, apesar de no livro de Ezequiel כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) também se apresentar de tal forma (10.3), aqui, em Ezequiel, há uma diferenciação e um destaque especial, porque כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) se apresenta através de especificações mais humanas, ou com tais características. Porém, existe algo mais, pois este ser também é apresentado e mais destacado como sendo superior ao ser humano, pois ele possui uma vontade que deve ser cumprida, o que significa que está acima das demais; isso ficou claro em 3.22-27, pois o profeta só falaria segundo e quando כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) o quisesse. Ele se apresenta como alguém que tem poder para julgar e sentenciar. Além disso, ele não somente tem o poder, mas o dá a quem quiser, a fim de executar o julgamento conforme sua própria vontade, a exemplo do ser angelical destacado no capítulo 9.6; 10.2. É a própria כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) que ordenou o castigo: matar todas as pessoas que não tivessem o sinal, independente de ser crianças, jovens ou adultos; destruir a cidade e o templo por meio do fogo. Sua vontade própria é destacada também na perícope do capítulo 10. Aqui não há dúvidas que כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) tem vontade própria, pois por estar descontente ou por não aceitar determinadas atitudes abandonou o trono. Sendo ainda que ela mesmo escolheu o lugar de sua saída, ou seja, em direção ao monte das Oliveiras.

O contexto do livro revela os momentos turbulentos que a nação de Israel vivia. Revela ainda que Iavé esperava que o seu povo tivesse uma atitude de retorno a Ele pois eles deveriam ser exemplo para as outras nações, era através deles que todos saberiam que Iavé era Senhor. É importante considerar que Ezequiel viveu num período, no qual presenciou várias transições políticas e tensões com nações estrangeiras. Momentos difíceis, pois viu seu povo sofrer e ser levado de sua terra natal. Ezequiel sempre estava informado dos acontecimentos de ordem

política, social e religiosa. Demonstrou observar tudo o que acontecia com atenção e vigilância. Percebe-se que foi um homem que estava envolvido com a vida religiosa de sua nação. Sua própria vida se transformou na mensagem que transmitia, pois tinha por propósito cumprir seu chamado. Usou vários meios para comunicar o recado do Senhor, para que o povo entendesse o que queria dizer. Toda sua tarefa foi realizada com atitudes extremas. Ele demonstrou estar preparado para conviver com outras pessoas e as influenciar, mesmo estando em condições adversas.

No livro de Ezequiel, diante do pecado, claramente identificado como sendo a idolatria do povo, o profeta construiu uma teologia sobre a presença de Deus, que em alguns momentos vai inclusive além das representações físicas conhecidas. Mas, no entanto, ficou claro que Deus estava além de um santuário ou local único, conforme pensamento do povo. A presença de כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), neste livro, ainda se apresentou como necessária para o sucesso e bem estar do povo. Pois esta não era somente importante, mas necessária entre o povo. Tudo o que aconteceu, nesta manifestação, foi um desafio feito por כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) ao seu povo, para que eles mudassem. É interessante que, ainda que os textos deixassem totalmente claro que כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) era além do templo, sua ausência era sinal de julgamento, e por isso foi tão importante a mensagem de restauração descrita no capítulo 43.

Os capítulos oito, nove, dez e onze do livro, deixam claro que a כבוד (*kabod, glória*) desceu dos céus para lançar julgamento sobre a cidade de Jerusalém e os pecados de Jerusalém foram os motivos de sua punição. Muitos cenários representaram o juízo, devido os pecados cometidos dentro da casa do Senhor. E o profeta os proclamou de maneira acentuada e sensível, através das ações realizadas (3.22-27; 4.8 e outras). Estas ações indicavam um acontecimento futuro e não há dúvidas que a intenção era que o povo atentasse para o juízo que aconteceria, simbolizado pelo abandono da כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) do local.

Ezequiel formou a idéia de que o julgamento era um ato de purificação (Ez 20.37; 22.17; 24.11), pois a santidade é claramente enfatizada no livro. Era devido a falta desta santidade que a כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*) deixou o templo (11.22). Entretanto, o texto de Ezequiel 43 mostra a possibilidade de renovação e o profeta estava consciente que se pregasse e houvesse mudança de atitudes algo melhor estava reservado para os filhos de Israel.

Ezequiel transmitiu sua mensagem enfatizando que esta, na realidade, não era sua palavra, mas sim, da כבוד יהוה (*k^ebôd Yhwh*), pois a palavra foi-lhe dirigida. A כבוד (*kabod, glória*) em Ezequiel é a manifestação do próprio Deus castigando por ser um Deus de justiça, bem como trazendo salvação, por ser um Deus bondoso. Através do acontecimento do exílio, vivido entre outros pelo profeta Ezequiel, Deus deu o exemplo tanto de sua justiça quanto de sua bondade, bem como de sua santidade que não convive em meio a abominações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTZ, Rainer. **Historia de la religión de Israel em tiempos Del Antiguo Testamento**: de los comienzos el final de la monarquía. Trad. Dionisio Minués. Madrid: Trotta, 1999. 570 p.

AMSLER, S.; et. all. **Os profetas e os livros proféticos**. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992. 452 p.

ASURMENDI, Jesus. **O profetismo**: das origens à época moderna. Trad. Estella de Almeida Sampaio. São Paulo: Paulinas, 1988.

BALLARINI, Teodorico; BRESSAN, Gino. **O profetismo bíblico**: uma introdução ao profetismo e profetas em geral. Trad. Oswaldo Antônio Furlan. Petrópolis: Vozes, 1978. 71 p.

BAUER, Johannes B. **Dicionário de teologia bíblica**. Trad. Helmuth Alfredo Simon. Loyola: São Paulo, 1973. 584 p.

BAXTER J. Sidlow. **Examinai as Escrituras**: Ezequiel a Malaquias. Trad. Neyd Siqueira. Vida Nova: São Paulo, 1995. Vol IV. 304 p.

BENTZEN, Aage. **Introdução ao Antigo Testamento**. Trad. Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 1968. 352 p.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1973. 1663 p.

BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 1574 p.

BÍBLIA Sagrada, Revista e Atualizada. Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: SBB, 1969. 1238 p.

BLENKINSOPP, Joseph. **Ezekiel**. Louisville: John Knox, 1990. 242 p.

BRIGHT, John. **História de Israel**. trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1978. 688 p.

BROWN, Raymond E.; et. all. **Comentario Biblico "San Jeronimo"**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971-1972. 5 v.

BROWNLEE, William H. **EzeKiel 1-19**. Waco: Word Books, 1986. 320 p. Série: Word biblical commentary; Vol. 28.

CHAMPLIN, Russel Norman. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2001. 7 vol.

CHAMPLIN, RUSSELL Norman. **Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia**. 5 ed. São Paulo: Hagnos, 2001. Vol. III, 1039 p.

COOKE, G. A. A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel. Edinburgh: T. & T. Clark, 1960. 558 p.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos:** da época da divisão do reino até Alexandre Magno. 3.ed. Trad. Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis:Vozes, 2004. Vol. II. 534 p.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos:** dos primórdios até a formação do estado. 3.ed. Trad. Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis:Vozes, 2004. Vol.I. 268 p.

EICHRODT, Walter. **Teologia del Antiguo Testamento.** Madrid: Cristiandad, 1975. 766 p.

FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel.** São Paulo: Paulinas, 1982. 507 p.

FOHRER, Georg. **O gênero dos relatos sobre atos simbólicos dos profetas.** In: PROFETISMO: coletânea de estudos. São Leopoldo: Sinodal, 1985. 261 p.

FOSSUM, J. E. **Glory.** In: TOOR, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. **Dictionary of deities and demons in the Bible DDD.** Leiden, Brill: Eerdmans, 1999. 960 p.

FRANCISCO, Edson de Faria. **Manual da Bíblia hebraica:** introdução ao texto massorético. São Paulo: Vida Nova, 2003. 270 p.

FREEDMAN, David Noel.; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B.(edit.). **Eerdmans dictionary of the Bible.** Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans, 2000. 1425 p.

GARDNER, Paul. (edit.). **Quem é quem na Bíblia Sagrada?** Trad. Josué Ribeiro. São Paulo: Vida, 2000. Vol. II, 674 p.

GASS, Ildo Bohn. **Uma introdução à Bíblia:** exílio babilônico e dominação persa. São Leopoldo: Paulus, 2004. 216 p.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do NT grego/português.** Trad. Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1983. 228 p.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica.** Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988. 639 p.

GREENBERG, Moshe. **Ezekiel: 1-20.** Garden City: Doubleday & Co., 1983. 388 p.

GWALTNEY, D. D.; VUNDERINK, R. W. **Glory.** In: **Dictionary of the Bible,** p. 507-508.

HALS, Ronald M. **Ezekiel.** Grand Rapids: Eerdmans, 1989. 363 p.

HARRINGTON, Wilfrid John. **Chave para a Bíblia.** Trad. José Xavier e Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulus, 1985. 654 p.

HARRIS, R. Laird; et. all. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão. São Paulo: Vida Nova, 1998. 1788 p.

HARRISON, Everett F. **Glória**. In: ELWELL, W. (edit.). **Enciclopédia histórica teológica da igreja cristã**. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol. III. 600 p.

HATCH, Edwin; REDPATH, Henry. A. **A concordance to the Septuagint: and the other greek versions of the Old Testament**. Graz, Austria: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1954. 696 p.

JENNI, Ernst (edit.). **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978.

KAISER, Walter C. **Teologia do Antigo Testamento**. Trad. Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1984. 312 p.

Kirst, Nelson; et. all. **Dicionário hebraico - português e aramaico português**. São Leopoldo: Sinodal, 1987. 305 p.

KLEIN, Ralph W. **Israel no exílio: uma interpretação teológica**. Trad. Wdwino Royer. São Paulo: Paulinas, 1990. 174. p.

KUTSO, John F. **Between heaven and earth: divine presence and absence in the book of Ezekiel**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000. 185 p.

LASOR, William S.; et. all. **Introdução ao Antigo Testamento**. Trad. Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1999. 851 p.

LISOWSKY, Gerhard. **Konkordanz zum Hebraeische Alten Testament**. Stuttgart: Privileg, 1958. 1672 p

MAINVILLE, Odette. **A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica**. Trad. Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999. 153 p.

MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. 3 ed. Trad. Álvaro Cunha; et al. São Paulo: Paulinas, 1984. 979 p.

MESQUITA, Antônio Neves de. **Estudo no livro de Ezequiel**. Rio de Janeiro: JUERP, 1978. 152 p.

MONARI, Luciano. **Ezequiel, um sacerdote-profeta**. pequeno comentário bíblico AT. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1992. 149 p.

MONLOUBOU, Louis. **Os profetas do Antigo Testamento**. Trad. Benoni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1986. 84 p.

MOUNGE, Willian D. **The analytical lexicon to the greek New Testament**. Zondervan, 1993.542 p.

- PFEIFFER, Charles F.; HARRISON, Everett F. **Comentário Bíblico Moody: Isaías a Malaquias**. São Paulo: IBR, 2001. Vol III. 390 p.
- RAD, Gerhard von. **Estúdios sobre el Antiguo Testamento**. Salamanca: Sigueme, 1976. 475 p.
- RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento**. Trad. Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1986. Vol. II, 466 p.
- RICOEUR, Paul. **Do texto a acção: ensaios de hermenêutica II**. Porto: Rés-Editora, 1989. 407 p.
- RICOEUR, Paul. **Ensaaios sobre a interpretação bíblica**. São Paulo: Cristã Novo Século, 2004. 177 p.
- SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. Trad. Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 562 p.
- SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. Trad. Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1994. 395 p.
- SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. **Profetas II: grande comentário bíblico**. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991. 1411 p.
- SCHREINER, Josef. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**. 2.ed. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Teológica, 2004. 559 p.
- SCHULTZ, Samuel J. **A história de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001. 413 p.
- SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C**. São Paulo: Paulinas, 1987. 134 p.
- SICRE, José Luís. **A justiça social nos profetas**. Trad. Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990. 553 p.
- SICRE, José Luís. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. Trad. João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996. 540 p.
- SMITH, Ralph Lee. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. Trad. Hans Udo Fuchs, Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2001. 444 p.
- STEIN, Bernhard. **Der Begriff kebôd Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis**. Emsdetten: Verlags-Anstalt Heinr. & J. Lechte, 1939. 366 p.
- STEIN, Robert H. **The method and message of Jesus' teachings**. Philadelphia: Westminster, 1978. 366 p.
- TAYLOR, John B. **Ezequiel: introdução e comentário**. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1984. 255 p.

- TURRO, James C. **El libro de Ezequiel**. Santander: Sal-Terrae, 1969. 140 p.
- VAWTER, Bruce; HOPPE, Leslie J. **A new heart: a commentary on the book of Ezekiel**. Grand Rapids, Eerdmans; Edinburgh: Handsel Press, 1991. 218 p.
- VOGT, Ernst. **Untersuchungen zum Buch Ezechiel**. Rome: Biblical Institute Press, 1981. 180 p.
- WEINFELD, M. **Kabod**. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Trad. David E. Green. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans. 1995.
- WESTERMANN, C. **כבוד**. In: JENNI, E. (edit.). **Enciclopédia de la Bíblia**. Barcelona: Garriga, 1963.
- WEVERS, John W. **Ezekiel**. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. 243 p.
- WEVERS, John W. **New century bible commentary**. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. 243 p.
- WILLIAMS, Dereck. **Dicionário bíblico Vida Nova**. Trad. Lucy Yamakami, Norio Yamakami, Gordon Chown, Robinson Malcomes. São Paulo: Vida Nova, 2000. 388 p.
- WOLFF, H. W. **Bíblia Antigo Testamento: introdução aos escritos e aos métodos de estudo**. São Paulo: Paulinas, 1978.
- WOSCHITZ, K. M. **Glória/doxa**. In: BAUER, Johannes B. (edit.). **Dicionário bíblico-teológico**. Trad. Fredericus Antonius Stein. Loyola: São Paulo, 2000. 455 p.
- ZIMMERLI, Walther. **Ezechiel: Teilband, Ezechiel 1-24**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969. 578 p.
- ZUCK, Roy B. **A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia**. Trad. César de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Vida Nova, 1994. 356 p.