



FACULDADES EST
MESTRADO PROFISSIONAL EM TEOLOGIA

HÉBER MONTEIRO DA CRUZ

ISRAEL E OS גלולים (*gillûlím*): IDOLATRIA NA PERSPECTIVA DE EZEQUIEL

SÃO LEOPOLDO (RS)

2017

HÉBER MONTEIRO DA CRUZ

ISRAEL E OS גלולים (*gillûlim*): IDOLATRIA NA PERSPECTIVA DE EZEQUIEL

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Linha de pesquisa Leitura e Ensino da Bíblia
Orientador: Flávio Schmitt

SÃO LEOPOLDO (RS)

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C957i Cruz, Héber Monteiro da
Israel e os גִּלּוּלִים (gillulim): idolatria na perspectiva de
Ezequiel/ Héber Monteiro da Cruz; orientador Flávio Schmitt.
– São Leopoldo : EST/PPG, 2017.
156 p. : il. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa
de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo,
2017.

1. Idolatria. 2. Bíblia – Ezequiel. 3. Israel. I. Schmitt,
Flávio. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

HÉBER MONTEIRO DA CRUZ

ISRAEL E OS גלילים (*gillûlîm*): IDOLATRIA NA PERSPECTIVA DE EZEQUIEL

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Linha de pesquisa Leitura e Ensino da Bíblia

Data de Aprovação: 20 de julho de 2017.

Flávio Schmitt – Doutor em Ciências da Religião – EST (Presidente)

Nelson Kilpp – Doutor em Teologia – EST

DEDICATÓRIA

Ao pequeno עמיאל¹, meu filho. Ainda não sabes claramente quanto tempo que era teu
foi dedicado a construir este trabalho, mas em homenagem ao teu desprendimento
inconsciente e inocente, dedico-lhe este.

¹ Heb. עמיאל (*ami'el*), meu povo é de Deus, uma lembrança de pertença no contexto da eterna aliança.

AGRADECIMENTOS

A Deus, soberano, pelo privilégio da vida e por tudo que me tem proporcionado apesar das minhas falhas.

À União Norte Brasileira e à Associação Sul do Pará, através de seus administradores ao longo do período de 2015 a 2017, pela autorização e apoio para cursar este Mestrado em Teologia. Aos irmãos e irmãs das congregações pelas quais sou responsável, obrigado pela compreensão e pelas orações neste período. Aos pastores Melquíades Brugnoli e Mayco Cordeiro pelo auxílio em cuidar de minhas congregações durante os períodos de estudo em janeiro e julho por dois anos.

Ao professor e orientador Flávio Schmitt, e ao professor Nelson Kilpp pelas observações e sugestões por ocasião da banca de defesa. À equipe da biblioteca das Faculdades EST pela prestatividade a cada módulo. Destaco especialmente o auxílio da Sra. Leonice Hartmann Leal que, nas últimas semanas antes do encerramento do prazo de entrega deste trabalho, digitalizou e encaminhou por *e-mail* várias páginas de referências que precisei para finalizar alguns argumentos. Ao prof. Iuri Andréas Reblin pela orientação metodológica ao longo do curso, inclusive nos minutos finais antes da entrega deste trabalho. À professora Marie Ann Wangen Krahn pelo assessoramento linguístico durante a classe de hebraico, e pela tradução oficial do *Resumo* para a língua inglesa.

A esta altura da pesquisa teria de listar tantas outras bibliotecas e instituições acadêmicas que abriram suas portas e/ou plataformas de pesquisa para que eu tivesse acesso a toda a literatura acadêmica pesquisada ao longo da construção deste trabalho, bem como professores, professoras e outros estudiosos cujo diálogo ou colaboração de alguma forma contribuiu para o desenvolvimento do pensamento aqui exposto. Quero destacar o *insight* para esta pesquisa, fruto da pergunta amiga de Pablo Rotman, PhD. As inquietações que partilhamos após a banca de defesa de meu primeiro mestrado me instigaram na realização dessa pesquisa. Elias Brasil de Souza, PhD, meu orientador no mestrado anterior, também teve um papel importante neste ao ler os originais antes da defesa. Também sou grato a E. Ray Clendenen, PhD, que disponibilizou por e-mail um dos seus artigos e indicou outros materiais importantes para este trabalho.

Minha família tem sido um apoio constante nestes anos de estudo. *Minha esposa Lara, meus filhos Mical e Amiel*: não há como lhes recompensar pelo que são e pelo que se dispõe conceder-me em horas preciosas em que poderíamos estar juntos e que foram investidas em leitura e pesquisa. Obrigado pela compreensão e apoio.

"Uma sociedade que renega o sobrenatural normalmente acaba por elevar o natural à condição de sobrenatural. Permitimos que divindades substitutas, ou falsos infinitos, preenchassem o vácuo de nosso mundo desencantado. Um idólatra opta por coisas que podem ser intrinsecamente boas, às quais concede um poder que ele jamais deveria ter. O que já foi denominado 'idolatria', ocidentais esclarecidos chamam de 'vícios'. Por consequência, um ídolo ou vício, começa a controlar o devoto, em lugar do oposto. Praticamente tudo pode tornar-se um ídolo. O que tem sido seu ídolo?"

Phillip Yancey²

² YANCEY, Philip. *Rumores de outro mundo: a realidade sobrenatural da fé*. Tradução de REIS, James Monteiro dos. São Paulo: Vida, 2004. p. 34 e 35.

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד

(Dt 6:4)

RESUMO

A presente pesquisa enfoca a perspectiva que se desenha a partir da tensão *idolatria* versus *adoração exclusiva de יהוה (Yhwh)* à luz dos conceitos de Ezequiel de *mobilidade, reputação e soberania de Yhwh; desprezo pelos ídolos; quebra dos princípios da aliança equiparada à idolatria e infidelidade cúltica como razão para o Exílio*. O pano de fundo cúltico do Antigo Oriente Próximo, a normatização cúltica calcada na cláusula de exclusividade da Aliança e as denúncias dos profetas do VIII século fornecem um cenário contextual abrangente para que se discuta o uso que Ezequiel faz do termo גלולים (*gillûlîm*) para se referir aos ídolos como resultado de sua percepção de nulidade das divindades que eles representam e do desprezo que o profeta nutre por elas em contraste com a alta consideração que, como sacerdote, devota a *Yhwh*. Ainda que de modo diferente dos demais profetas bíblicos, na medida em que aqueles textos empregam outros termos para se referir aos ídolos, parece que Ezequiel herdou uma significativa carga de aversão à idolatria de seus antecedentes e contemporâneos no ministério profético, e transmitiu esta repugnância para com os ídolos em suas mensagens de advertência e juízo, incluindo a justificativa para o exílio. Em virtude desta herança e apesar de sua origem sacerdotal, ele rompe com a visão romantizada da história israelita da perspectiva da eleição e sua suposta inviolabilidade e desenvolve uma perspectiva quanto à história e tradição de Israel que parece não apenas revisionista, mas também tendenciosa ao acusar Israel de ser culticamente infiel desde suas origens. O uso do termo *gillûlîm*, entretanto, não se restringe ao bloco de denúncia da infidelidade, revisão histórica e anúncio de juízo, mas é continuado, com número menor de ocorrências, na segunda parte do livro, dentro da descrição do projeto restauracionista, como um paradigma indicativo do desprezo nutrido pelos ídolos e a esperança de que a idolatria seja erradicada. A metodologia de estudo adota a perspectiva sincrônica, tomando o livro de Ezequiel em seu contexto canônico e em sua forma final. Trata-se de pesquisa bibliográfica, baseada principalmente na literatura acadêmica disponível sobre o livro de Ezequiel e alguma análise gramatical e etimológica não exaustiva em que as perícopes de Ez 8:1-18, Ez 14:1-11, Ez 16 e Ez 23 em paralelo, e Ez 20:1-44, são estudadas à luz do emprego que Ezequiel faz do termo *gillûlîm*, bem como as demais passagens em que o termo aparece a partir de Ez 6:4, estas agrupadas sob uma hipótese dialética.

Palavras-chave: Ezequiel – Idolatria – Infidelidade Cúltica – Ídolos – Israel

ABSTRACT

This research focuses on the perspective which is drawn up based on the tension of *idolatry versus exclusive adoration of יהוה (Yhwh)* in the light of the Ezekiel concepts of *mobility, reputation and sovereignty of Yhwh; despising idols; breaking the principles of the alliance equaled to idolatry and cultic infidelity as a reason for the Exile*. The cultic background of the Near East, the cultic normalization based on the exclusivity clause of the Alliance and the denouncements of the prophets of the 8th century furnish a broad contextual scenario in order to discuss the use that Ezekiel makes of the term גלולים (*gillûlîm*) to refer to the idols as a result of his perception of the nullity of the divinities which they represent and of the despise that the prophet nourishes against them in contrast to the high regard which, as a priest, he devotes to *Yhwh*. Even though he differs from the other biblical prophets, to the measure that those texts employ other terms to refer to the idols, it seems that Ezekiel inherited a significant load of aversion to the idolatry of his ancestors and contemporaries in the prophetic ministry, and transmitted this repugnance of the idols in his messages of warning and judgment, including the justification for the exile. Due to this inheritance and in spite of his priestly origins, he breaks with the romanticized view of Israelite history from the perspective of being the chosen and its supposed inviolability and develops a perspective as to the history and tradition of Israel which appears to be not only revisionist but also tendentious when accusing Israel of being cultically unfaithful since its origins. The use of the term *gillûlîm*, however, does not restrict itself to the block of denouncements of infidelity, historic review and announcement of judgment, but is continued with a smaller number of occurrences in the second part of the book, within the description of the restoration Project, as an indicative paradigm of the despise nourished toward the idols and the hope that the idolatry may be eradicated. The methodology of study adopts the synchronic perspective, taking the book of Ezekiel in its canonic context and in its final form. It is about bibliographic research based mainly on academic literature available on the book of Ezekiel and some non-exhaustive grammatical and etymological analysis in which the pericopes of Ez 8:1-18, Ez 14:1-11, Ez 16 and Ez 23 in parallel and Ez 20:1-44, are studied considering the use Ezekiel makes of the term *gillûlîm*, as well as the other passages in which the term appears based on Ez 6:4, these being grouped under a dialectic hypothesis.

Keywords: Ezekiel – Idolatry – Cultic Infidelity – Idols - Israel

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Panteão cananeu.....	40
Figura 2 - Deportação para a babilônia	68
Figura 3 - O ministério de Ezequiel.....	155

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Hipótese dialética do emprego do termo <i>gillûlîm</i> no livro de Ezequiel	93
Tabela 2 - Elementos de relação entre Ez 16 e Ez 20 que favorecem o tema da idolatria....	112

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

cf.	conferir, confrontar ou confira
e.g.	“exempli gratia”, por exemplo
et al.	“et alii”, e outros
EvTh	Evangelische Theologie
Heb.	Hebraico
i.e.	“id est”, isto é, ou seja
JETS	Journal of Evangelical Theological Society
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
p.	página
pp.	primeira parte
SBL	Society of Biblical Literature
up.	última parte
v.	verso(s) ou volume(s), conforme o caso
ZwTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	29
1 INFIDELIDADE E IDOLATRIA NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO.....	35
1.1 Idolatria como conflito e conceituação	35
1.2 Culto, deuses e deusas no Antigo Oriente Próximo	40
1.2.1 Politeísmo e monoteísmo	43
1.2.2 Imagens, aniconismo e idolatria	46
1.3 Israel e o fascínio dos ídolos	48
2 IDOLATRIA DENUNCIADA PELOS PROFETAS PRÉ-EXÍLICOS.....	55
2.1 Idolatria como um tema central na Bíblia Hebraica.....	55
2.2 Desprezo e zombaria dos profetas pré-exílicos para com os ídolos.....	59
2.2.1 A inutilidade dos ídolos na percepção do livro de Isaías	59
2.2.2 A infidelidade à aliança denunciada no livro de Jeremias.....	61
2.2.3 Consequências da idolatria	63
3 O PROFETA-SACERDOTE EZEQUIEL, SUA OBRA E OS <i>gillûlîm</i>	67
3.1 Cativo babilônico como contexto	67
3.1.1 O profeta Ezequiel com Israel no exílio	69
3.1.2 O livro e o ministério profético de Ezequiel	75
3.2 Conceitos fundamentais na teologia de Ezequiel quanto aos ídolos.....	77
3.2.1 Mobilidade de Yhwh	78
3.2.2 Reputação de Yhwh.....	78
3.2.3 Soberania de Yhwh.....	79
3.2.4 Desprezo pelos ídolos e nulidade dos deuses	80
3.2.5 (In)justiça social e idolatria em Ezequiel	85
3.2.6 Idolatria como razão para o cativo	87
4 EZEQUIEL CONTRA A IDOLATRIA DE ISRAEL.....	91
4.1 Divisão literária, recorrência do termo e hipótese dialética.....	91
4.2 Idolatria denunciada e sentenciada.....	94
4.2.1 Interdição dos espaços idolátricos	94
4.2.2 Abominações no templo	96
4.2.3 <i>Gillûlîm</i> no coração	104
4.2.4 Desobediência a preceitos da Aliança	106
4.3 Perspectivas revisionistas da história israelita	108

4.3.1	Alegorias: uma família com tendência à infidelidade	109
4.3.2	O Êxodo revisitado	115
4.3.2.1	Uma origem historicamente idólatra	117
4.3.2.2	Os juramentos de Yhwh.....	119
4.3.2.3	Ação vindicatória e juízo restauracionista didático	122
4.4	Restaurar a nação e responsabilizar a liderança	125
	CONCLUSÃO.....	129
	REFERÊNCIAS	135
	ANEXO A – MINISTÉRIO DE EZEQUIEL	155

INTRODUÇÃO

O assunto proposto para discussão nesta pesquisa é a concepção histórico-profética da relação de infidelidade cúltica de Israel em relação a יהוה (*Yhwh*)³, designada como idolatria. A análise se dá a partir da perspectiva do livro de Ezequiel, cujo discurso profético é marcado pelo uso do termo גִּלּוּלִים (*gillûlîm*) para se referir aos ídolos, provavelmente de forma pejorativa, e pela insistência em revisar a tradição histórico-religiosa de Israel afirmando sua recorrente infidelidade a Yhwh.

Aparentemente o termo *gillûlîm* é uma espécie de neologismo para se referir aos ídolos, e a maioria das ocorrências deste termo na Bíblia Hebraica estão no livro de Ezequiel a partir de 6:4 – “diante dos vossos ídolos”⁴ / לִפְנֵי גִלּוּלֵיכֶם (*lipnēy gillulēykem*). Seu uso parece enfatizar a gravidade desta abominação na perspectiva do profeta, ao mesmo tempo em que rebaixa os ídolos e idólatras a algo desprezível. Possivelmente esta postura é resultante da formação sacerdotal de Ezequiel e sua afinidade pessoal com as questões ligadas à santidade, principalmente, e à soberania de Yhwh em contraste com a ideia de territorialidade dos deuses aos quais se atribuía as vitórias ou derrotas das nações em batalha no Antigo Oriente Próximo⁵.

A perspectiva revisionista que Ezequiel parece ter da história de Israel possivelmente é fruto do contexto histórico em que está vivendo no cativeiro, com o fim de explicitar o contraste entre as mais santificadas prerrogativas divinas na aliança e as práticas abomináveis

³ Os termos hebraicos aparecem neste trabalho em caracteres hebraicos apenas na primeira ocorrência com a respectiva transliteração entre parêntesis. As ocorrências seguintes são sempre transliteradas. O texto hebraico e respectivos caracteres utilizados neste trabalho foram extraídos da edição eletrônica da Bíblia Hebraica Stuttgartsia (ver *Bíblia Hebraica Stuttgartsia*. 5ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997). As transliterações são baseadas em SWANSON, J. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. Ed. eletrônica. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997a, e adaptadas em sua maioria para se adequar ao padrão descrito em ALEXANDER, Patrick H. *The SBL handbook of style: for Ancient Near Eastern, Biblical, and early Christian studies*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1999. p. 25-29.

⁴ Motyer menciona trinta e oito ocorrências do termo גִּלּוּלִים (*gillûlîm*) em Ezequiel, a partir de 6:5 (MOTYER, J. A. Idolatria. In: DOUGLAS, J.D. *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 605) embora o termo já apareça em 6:4. Taylor informa “nada menos que 38 vezes, em contraste com as 9 vezes no restante do Antigo Testamento”(TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984. vol. 19. p. 84) e Nichol menciona 39 ocorrências (NICHOL, Francis D.;DORNELES, Vanderlei. *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia: Isaías a Malaquias*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013. vol. 4. p. 651). Exceto quando indicado, todas as referências bíblicas neste trabalho são da versão Almeida Revista e Atualizada – Com Números de Strong, versão eletrônica disponibilizada por Logos Research em 2005 (ver ALMEIDA, João Ferreira de (trad.). *Bíblia Sagrada: Almeida Revista e Atualizada - com números De Strong*. Ed. eletrônica. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005).

⁵ Ver CLEMENTS, R.E. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 300 e BLOCK, D.I. *The Gods of the Nations: A Study in Ancient Near Eastern National Theology*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2013.

de Israel na adoração de outras divindades, desprezíveis para Yhwh. Também parece ser fruto de uma experiência pessoal do profeta, cuja origem sacerdotal possivelmente lhe proporcionou uma cosmovisão peculiarmente ligada ao tema da santidade, a qual contrasta com a prática regular de sua comunidade em seu tempo e no passado mais imediato.

Assim o propósito deste trabalho é estudar a questão da idolatria de Israel, extensamente descrita e condenada por Ezequiel, a partir do emprego do termo *gillûlîm* em detrimento de outros mais comuns ao vocabulário da Bíblia Hebraica e à luz das narrativas revisionistas que o profeta-sacerdote faz da história e tradição de Israel. Para este fim esta pesquisa busca estabelecer uma visão geral sobre a tensão *infidelidade cúltrica e adoração exclusiva de Yhwh* contrastando a prática religiosa dos povos do Antigo Oriente Próximo e a norma cúltrica estabelecida para Israel no contexto da Aliança numa tentativa de compreender por que a idolatria é tão atrativa que Israel parece não resistir a ela.

Esta pesquisa se justifica especialmente por buscar aprofundar o tema da idolatria, que percorre o livro e se liga à preocupação central do seu autor: a soberania e a santidade de Yhwh, tema estudado anteriormente por este pesquisador a partir de outra expressão recorrente em Ezequiel⁶. Foi na defesa daquele trabalho, aliás, que se percebeu a relevância do tema da idolatria de Israel no contexto ora em estudo.⁷ Além disso, o tema em pauta (bem como outros temas do livro) não se limita ao registro histórico-profético bíblico, mas transcende ao tempo e ao contexto bíblico original ao se transportar para a prática social contemporânea em novas roupagens tão rivais da soberania divina quanto o eram os ídolos abomináveis aos quais Ezequiel seguidamente condena.

Compreendendo que a idolatria assume diferentes configurações em cada cultura e período da história humana, no contexto em que se propõe este estudo é esperado que da compreensão do uso que Ezequiel faz do termo *gillûlîm* se possa desenhar uma reflexão sobre os ídolos modernos que tem ocupado espaços no coração do homem contemporâneo. De modo semelhante, a constatação de que a idolatria tornou-se um hábito praticamente irresistível na história israelita pré-exílio suscita a pergunta sobre o porquê da idolatria, em suas diferentes modalidades, ser ainda hoje tão atrativa aos seres humanos que estes dificilmente a resistem.

⁶ Naquele trabalho, defendido em 2014 como Dissertação de Mestrado intra-corpus, o autor discute o uso que Ezequiel faz continuamente da expressão שֵׁם־קֹדֶשׁ (shem qodeshi) e equivalentes, e sua relação com o movimento de vindicação do nome (reputação) de Yhwh predito pelo profeta Ezequiel.

⁷ Cabe aqui um agradecimento do pesquisador ao Dr. Pablo Rotman, PhD, que na banca de defesa daquele trabalho formulou a pergunta “por que a idolatria parece tão atrativa que Israel não resiste?”, emendando em seguida: “Bem, este pode ser outro trabalho de pesquisa.” Daí em diante o tema tem sido “companheiro” do autor nestes mais de dois anos de estudo.

Neste sentido, é importante reconhecer que os estudos sobre a ideia de idolatria tem abarcado uma variedade de subtemas, não apenas nos aspectos religiosos propriamente ditos, mas especialmente nos desdobramentos sociais e econômicos da prática religiosa e das relações entre as pessoas no cotidiano. Os profetas da Bíblia Hebraica discorreram sobre estes aspectos ligados especialmente às injustiças sociais decorrentes da quebra dos princípios da Aliança. Na percepção moderna, autores como Richard⁸, Croato⁹ e Pixley¹⁰ discutiram a idolatria a partir do tema da opressão (materialista e/ou capitalista, geralmente) e da busca do Deus libertador ou do conflito decorrente, como Storniolo¹¹, e outros desdobramentos elencados por Caravias¹², enquanto que Hinkelammert¹³, Assman¹⁴, Mo Sung¹⁵, Rieth¹⁶, Löwy¹⁷, entre outros, optaram por desenvolver estudos a partir do conceito de idolatria do mercado. Tais exemplos constituem uma diminuta amostra do universo de subtemas associados ao estudo contemporâneo da ideia de idolatria desde a denúncia dos profetas bíblicos à prática social vigente.

Em virtude desta ampla significação dada ao tema e amplitude de aplicações possíveis do mesmo, e considerando que também em Ezequiel há evidências de que o tema também possa ser estudado a partir desta visão abrangente (injustiça social, opressão estrangeira, etc.), optou-se neste trabalho por aproximar o estudo da idolatria ao seu aspecto de infidelidade cúltica. Assim, apesar de se usar tanto a expressão infidelidade cúltica como o termo idolatria de maneira associada ou intercambiável, a perspectiva de análise do pesquisador neste trabalho é geralmente de infidelidade cúltica de Israel a Yhwh.

A leitura do texto bíblico adotada neste trabalho segue uma metodologia que é determinada por conceitos e pressupostos acerca da natureza do texto da Bíblia Hebraica que,

⁸ RICHARD, Pablo. Nossa luta é contra os ídolos. In. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. Tradução de Cunha, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982.

⁹ CROATO, Severino. Os deuses da opressão. In. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. Tradução de Cunha, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982.

¹⁰ PIXLEY, Jorge V. Deus julga os ídólatras na história. In. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. Tradução de Cunha, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982.

¹¹ STORNILO, Ivo. Da "sobra" nasce a idolatria (Isaías 44,9-20). *Vida Pastoral*, (Maio-Junho de 1992). p. 2-8, São Paulo, 1992.

¹² CARAVIAS, José L. *O Deus da vida e os ídolos da morte*. Tradução de Stein, Neri Emílio. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

¹³ HINKELAMMERT, Franz J. As raízes econômicas da idolatria: a metafísica do empresário. In. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. Tradução de Cunha, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982.

¹⁴ ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do Mercado: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989.

¹⁵ SUNG, Jung Mo. Quando nem todos são filhos de Deus. *Vida Pastoral*, (Julho-Agosto de 1994). p. 17-22, São Paulo, 1994.

¹⁶ RIETH, Ricardo W. Economia e idolatria. *Estudos Teológicos*, v. 34. p. 72-86, São Leopoldo, 1994.

¹⁷ LÖWY, Michael. A idolatria do mercado. *Cultura Vozes*, v. 93. p. 90-101, Petrópolis, 1999.

em virtude do escopo do trabalho e de seu espaço, são geralmente apenas afirmados sem, no entanto, serem rigorosamente demonstrados academicamente uma vez que outros autores já o fizeram e estão aqui referenciados. Assim, neste trabalho o texto bíblico é analisado a partir de uma perspectiva sincrônica, tomando-o em seu contexto canônico e em sua forma final, distanciando-se, portanto, da *crítica das fontes* quanto à sua metodologia e propósito. Embora se reconheça que alguns eruditos tenham divergido quanto à unidade e autoria de Ezequiel¹⁸, tem sido consenso entre uma grande maioria de pesquisadores ao longo dos anos que o livro é de autoria do profeta Ezequiel e que contém suficiente evidência interna quanto à sua unidade e data de composição durante o Exílio¹⁹.

Além disso, a abordagem canônica assume que, uma vez aceito no cânon da Bíblia Hebraica, o livro de Ezequiel está diretamente relacionado ao restante deste cânon, de forma que os demais livros da Bíblia Hebraica compõe seu contexto imediato e necessário para sua interpretação. Essa postura hermenêutica reconhece, portanto, o caráter sincrônico da narrativa histórica e profética do texto bíblico, e ao distanciar-se da proposta de análise da *crítica das formas* também se afasta da *crítica da redação*, adotando uma abordagem que se assemelha em muitos aspectos à defendida por Brevard Childs²⁰, Rolf Rendtorff²¹, Paul House²², Gerhard F. Hasel²³, entre outros, ainda que uma ou outra ressalva ou atualização se faça necessária em algum momento.

Tratando-se de uma pesquisa basicamente bibliográfica, fundamentada principalmente em comentários bíblicos disponíveis e alguma análise gramatical e etimológica não exaustiva, geralmente desenvolvida a partir de trabalhos publicados por

¹⁸ Entre estes autores Taylor destaca J. Herrmann (*Ezechielstudien*, em *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament*, 1908), Gustav Hölscher (*Hesekiel, der Dichter und das Buch*, 1924, onde altera seus pontos de vista conservadores de dez anos antes), W. A. Irvin (*The problem of Ezekiel*, 1943) e C. C. Torrey (*Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, 1930). Ver também BERRY, George Bicker. Was Ezekiel in the exile? *Journal of Biblical Literature*, v. 49, n. 1. p. 83-93, 1930.

¹⁹ TAYLOR, 1984, p. 14 a 16; COOPER, Lamar Eugene. *Ezekiel*. Ed. eletrônica, Logos Library System. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001. p. 31. Para Cooke o conteúdo básico e o plano do livro são do profeta Ezequiel no exílio (COOKE, George Albert. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*. Endinburgh: T&T Clarke, 1985. p. xxiv-xxvii) e outros tem concordado que Ezequiel ministrou exclusivamente na Babilônia antes e depois do exílio, embora nem todos estejam de acordo que ele seja o único autor do livro (ver VAWTER, Bruce; HOPPE, Leslie. *A new heart: a commentary on the book of Ezekiel*. Grand Rapids; Endinburgh: Eerdmans; Handsel Press, 1991. p. 4-5; GREENBERG, M. *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*: Doubleday, 1983. p. 12-17; WEVERS, John W. *Ezekiel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. p. 25; EICHRODT, Walther. *Ezekiel: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970. p. 7-9.).

²⁰ CHILDS, Brevard S. *Old Testament theology in a canonical context*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

²¹ RENDTORFF, Rolf. *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*: Fortress Press, 1993.

²² HOUSE, Paul. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de REDONDO, Márcio Loureiro; SARAIVA, Sueli. São Paulo: Vida Nova, 2005.

²³ HASEL, Gerhard F. *Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual*. Tradução de SANDER, Luís M.; ARIAS, Jussara Marindir P. S. São Paulo: Academia Cristã; Edições Loyola, 2008.

outros eruditos e devidamente referenciados, este estudo faz uma análise contextual do tema em Ezequiel com o fim de compreender seu sentido em contextos similares (especialmente profetas da Bíblia Hebraica e cultura do Antigo Oriente Próximo), a partir de uma proposta de pesquisa que se desenvolve também ao avaliar o uso do termo *gillûlim* sem, no entanto, pretender cobrir todo o escopo do tema ou de seus contextos.

O primeiro capítulo estabelece o conceito de idolatria sob a perspectiva contextual de Israel em contraste com a cultura religiosa do Antigo Oriente Próximo. Tal empreendimento se dá a partir de definições adotadas por eruditos do Antigo Testamento em diálogo com o cenário que faz pano de fundo ao texto bíblico, isto é, os costumes religiosos e as múltiplas práticas culturais das civilizações do Antigo Oriente Próximo, em contraste com a determinação de adoração exclusiva presente na Bíblia Hebraica como elemento central da aliança de Yhwh com Israel. Nele a discussão sobre a singularidade da norma cültica da a Israel é encerrada com uma reflexão sobre o fascínio que os ídolos parecem exercer sobre os israelitas e como o desenvolvimento histórico desta relação viabiliza o revisionismo histórico de Ezequiel.

Considerando que o tema da idolatria assume um lugar central como conflito quase sempre presente na Bíblia Hebraica, o segundo capítulo discute alguns dos seus principais aspectos, especialmente os relacionados à infidelidade cültica. Com base em conceitos pinçados no *corpus* profético, especialmente em Isaías e Jeremias, o capítulo apresenta um sintético pano de fundo comparativo para a atividade profética de Ezequiel no papel de denunciar a conduta de infidelidade cültica de Israel. Com tal panorama em mente se discute de forma abreviada o tom zombeteiro com que os profetas pré-exílicos se referiram aos ídolos, encerrando o capítulo com uma reflexão sobre os aspectos sociais da idolatria que formam o conjunto de razões evocadas por Yhwh para o juízo sobre Israel.

O terceiro capítulo inclui um apanhado geral sobre os escassos elementos biográficos do profeta conforme apresentados em seu próprio livro, especialmente da perspectiva de sua origem sacerdotal. Um ou outro aspecto ligado ao exílio em si, à forma de sua execução e possíveis consequências para os exilados ou para os que foram deixados na terra são mencionados quando relevantes para a compreensão do tema. É ainda nesta perspectiva que são apresentados alguns conceitos considerados fundamentais na teologia de Ezequiel no tocante aos ídolos em contraste com Yhwh. No desenvolvimento do tema descreve-se como diferentes eruditos empreenderam suas pesquisas em busca de uma etimologia adequada para o termo *gillûlim*. Como parte da reflexão final do capítulo, a argumentação de que a idolatria é a razão para o exílio em que profeta e povo estão inseridos é sucintamente apresentada.

No quarto capítulo as principais perícopes de Ezequiel em que o tema da idolatria é evidentemente central, e nas quais o uso do termo *gillûlîm* associado à revisão da história e tradição israelita é recorrente, são analisadas e comentadas a partir da literatura especializada disponível. Deste modo são estudados exegeticamente, embora de maneira não exaustiva, o contexto da primeira ocorrência de *gillûlîm* em Ez 6:4, e as perícopes de Ez 8:1-18, Ez 14:1-11, Ez 16 e Ez 23 em paralelo e Ez 20:1-44. Os demais versos em que o termo ocorre também são comentados ainda que brevemente, sem pretensão de cobrir extensivamente a exegese dos mesmos²⁴.

O trabalho é encerrado com as reflexões finais sobre o tema na Conclusão, onde inclui uma síntese crítico-teológica das tendências idolátricas contemporâneas que rivalizam com a adoração exclusiva a Yhwh e que, na linguagem de desprezo empregada por Ezequiel podem muito bem ser chamadas de *gillûlîm*.

²⁴ Apesar de não se pretender cobrir extensivamente a exegese das perícopes selecionadas, o trabalho foi desenvolvido com cuidadosa leitura do texto, com constantes consultas ao original hebraico conforme publicado na Bíblia Hebraica Stuttgartensia (ELLIGER;RUDOLF, 1997, p. 896-990), bem como o uso de comentários técnicos reconhecidos, além de bibliografia especializada, e ferramentas de análise exegetica eletrônicas (como BibleWorks8. Versão 8.0.013z.1. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2009. Software), e seguindo os passos básicos descritos em STUART, Douglas;FEE, Gordon D. *Manual de Exegese Bíblica: Antigo e Novo Testamentos*. Tradução de KIRSCHNER, Estevan;OLIVEIRA, Daniel de. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2008.

1 INFIDELIDADE E IDOLATRIA NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Neste capítulo se estabelece o conceito de idolatria sob a perspectiva contextual de Israel em contraste com a cultura religiosa do Antigo Oriente Próximo. Para tal tomou-se como ponto de partida definições adotadas por teólogos e eruditos de ciências afins em diálogo com o cenário que faz pano de fundo ao texto bíblico, isto é, os costumes religiosos e as múltiplas práticas cultuais das civilizações do Antigo Oriente Próximo em contraste com a determinação de adoração exclusiva a Yhwh presente na Bíblia Hebraica como elemento central da aliança de Yhwh com Israel. Uma breve reflexão sobre o fascínio que os ídolos parecem exercer sobre os israelitas, e como o desenvolvimento histórico desta relação viabiliza o revisionismo histórico de Ezequiel, encerra o capítulo.

1.1 IDOLATRIA COMO CONFLITO E CONCEITUAÇÃO

Em meio ao cenário cültico do Antigo Oriente Próximo, Israel se destaca por reunir elementos próprios e elementos às vezes comuns a outros povos. Geralmente estes elementos comuns adotados de povos vizinhos foram ressignificados à luz da ideia de adoração exclusiva, fruto de um tratado (aliança) celebrado com Yhwh. Neste cenário, a narrativa histórica e o estatuto normativo da sociedade israelita, ambos descritos na Bíblia Hebraica, revelam diferentes conflitos importantes os quais fornecem um pano de fundo bastante peculiar para a leitura e interpretação do que Israel representou em seu tempo e representa ainda hoje para o contexto religioso contemporâneo.

Entre tais conflitos, entretanto, há um que se destaca no plano imediato da história de Israel no contexto da aliança com Yhwh, isto é, a premissa do primeiro mandamento e sua exigência de adoração exclusiva a Yhwh. Esse conflito no qual Israel está imediatamente envolvido perpassa a Bíblia Hebraica no aspecto que tem que ver com a questão da adoração, com a perspectiva da fidelidade ou infidelidade cültica, como descreveu Storniolo:

[...] qual seria o conflito básico que perpassa a Bíblia inteira, de começo a fim? Sem dúvida o conflito entre *Javé*, o Deus vivo, e os *Ídolos*, os deuses mortos. Não se trata, porém, de uma polêmica teológica abstrata. Pelo contrário, se levarmos em conta que Javé é o único Deus que cria liberdade e vida para todos, e que os ídolos são “deuses” que criam escravidão e morte para todos, logo perceberemos a importância prática que este conflito acarreta para todos, trazendo consequências sérias e até mesmo trágicas para todos os setores e situações da vida. A questão, em

última análise, é de liberdade ou escravidão, de vida ou morte. E com essas realidades, todos nós sabemos, não se brinca²⁵.

Ligado à legitimidade da adoração exclusiva a Yhwh, tal conflito básico traz à tona questões tais como a de soberania de Yhwh sobre todas as nações, do papel de Israel em representar a Yhwh diante dos povos vizinhos e do movimento promovido por Yhwh no sentido de vindicar sua própria reputação diante das demais nações ao restaurar Israel em sua própria terra e mudar-lhe as disposições originalmente idólatras (culticamente infieis) em uma disposição inclinada à obediência da Aliança de exclusividade, temáticas, aliás, que perpassam o livro de Ezequiel²⁶.

Tal conflito básico, idolatria enquanto infidelidade cúltica, não é abordado unicamente por Ezequiel, mas está presente na narrativa histórica e na experiência profética de Israel de forma bastante ampla, seja como advertência seja como motivo para o Exílio. Se bem que tal conflito possa ser descrito de diferentes maneiras e a partir de variadas perspectivas na Bíblia Hebraica, é no aspecto da idolatria que ele parece ser mais bem expresso²⁷.

Deste modo, entender o que seja idolatria e como seu aspecto de *infidelidade cúltica* realça a gravidade e a profundidade deste conflito pode ser uma chave interpretativa especialmente útil para o estudo do mesmo no contexto de Ezequiel e do Exílio Babilônico, já que este profeta parece inclinado a discutir o tema de um ponto de vista bastante peculiar, provavelmente em virtude de sua origem sacerdotal e conseqüente formação religiosa profundamente enraizada na Torá.

O termo idolatria é formado por duas palavras gregas, εἰδωλον²⁸ (eidōlon – imagem)²⁹ e λατρεία (latreia – adoração), isto é, etimologicamente “adoração de imagens”, conforme

²⁵ STORNILO, 1992, p. 2. Apesar de Storniolo argumentar neste artigo na perspectiva da Teologia da Libertação e, aparentemente em um segundo momento, da perspectiva da discussão do que se chamou “idolatria do mercado”, sua percepção de que a questão da idolatria é um tema conflituoso que perpassa a Bíblia Hebraica bem como sua formulação conseqüente de que Yhwh é responsável pela liberdade e pela vida em contraste com os ídolos geradores de escravidão e morte, não apenas é clara e acertada como também se alinha com a perspectiva do tema, também recorrente na Bíblia Hebraica, da soberania de Yhwh sobre os povos e suas “divindades”.

²⁶ Para uma exposição desta temática em Ezequiel, da perspectiva do nome divino como reputação, veja CRUZ, Héber Monteiro da. *Profanação e vindicação de יְהוָה-דָּשׁ em Ezequiel: divindade, soberania e reputação de יהוה em Israel e nações vizinhas* 2014. 170 f. Dissertação (Mestrado), Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Cachoeira, 2014.

²⁷ Para a perspectiva do tema na Bíblia Hebraica veja KAUFMANN, Yehezkel. *A Religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989. Diferente de outros autores, Kaufmann trabalha fora do consenso crítico, assumindo que a idolatria foi algo característico e dominante em toda a vida e prática de Israel.

²⁸ O texto grego e respectivos caracteres utilizados neste trabalho foram extraídos da edição eletrônica da Septuaginta (ver RAHLFS, Alfred. *Septuaginta: with morphology - Published in electronic form by Logos*

Julien Riens³⁰. Apesar da etimologia do termo aparentemente delimitar o sentido do mesmo para o pensamento atual, ainda assim é aberta a outras interpretações uma vez que *imagem* não finaliza totalmente com o sentido de estátua ou escultura, mas também pode ter o significado mais subjetivo de cópia ou reprodução de sistemas, ideologias, etc. Como exemplo, deve-se lembrar de que o ser humano foi criado à imagem de Deus (Gn 1:26,27; 5:1; 9:6)³¹, e o termo hebraico usado nestas passagens para designar imagem (*תְּצַלֵּם* - *tselem*) é o mesmo que em outro lugar vai se referir às “imagens de culto idólatra e à grande imagem de Daniel 2”³². Deste modo, a ideia de idolatria pode reunir uma amplitude de possibilidades e práticas, além de adoração de imagens.

A complexidade da conceituação de idolatria é tal que os autores nem sempre concordam completamente nas definições que apresentam. Em linhas gerais, um apanhado de diferentes definições trazidas por estes estudiosos reúnem elementos distintos que precisam ser acumuladamente incluídos com os elementos comuns, a fim de produzir um quadro mais amplo do tema. Riens, por exemplo, se vale tanto da pré-análise etimológica do termo como

Research Systems. electronic ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996). As transliterações, em sua maioria, seguem o padrão utilizado em SWANSON, J. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)* (electronic ed.) Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997b e foram adaptadas quando necessário para se adequar ao padrão descrito em ALEXANDER, 1999, p. 29.

²⁹ O termo *είδωλον* (*eidōlon*), de acordo com Riens, raramente é encontrado nos textos gregos mais antigos desde Homero. Ele explica ainda que a palavra é formada a partir de *είδω* (*eidōs*) cujo sentido é de aspecto, forma, e teria inicialmente significado “fantasma, forma indeterminada, imagem refletida em espelho ou na água”, ou ainda uma imagem formada na mente humana, e que no mundo grego antigo *είδωλον* (*eidōlon*) não era usado com sentido religioso, tendo sido empregado na Septuaginta para traduzir uma lista de termos hebraicos referentes às divindades dos povos ao redor de Israel especialmente com sentido pejorativo (RIES, Julien. *Idolatry*. In: ELIADE, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. Tradução de Anderson, Kristine. New York: MacMillan Publishing Company, 1987. v. 7. p. 73.) Esta e as demais traduções, exceto se indicado de outra maneira, são do pesquisador.

³⁰ RIES, 1987, p. 72. Ver também STOLZ, Fritz. Ídolo/idolatria. In: KÖNIG, Franz; WALDENFELS, Hans. *Léxico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 272; LAUGHLIN, John C. H. *Idolatry*. In: SAKENFELD, Katharine Doob. *The New Interpreters' Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 2006. v. 3. p. 11; DELAHOUTRE, Michel. *Idolatry*. In: POUPARD, Paul. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Editorial Herder, 1987. p. 794.

³¹ Sobre a imagem de Deus no homem e sua relação com a origem da idolatria, veja BEALE, G. K. *Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria*. Tradução de THROUP, Marcos. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 127-140.

³² VENTURA, Samuel Vila; ESCUAIN, Santiago. *Imagen*. In: *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*. Barcelona: Libros CLIE, 1985. p. 520. Tanto Holladay quanto Kirst, *et alii*, indicam para o termo *תְּצַלֵּם* (*tselem*) os sentidos de *estátua, imagem, modelo, desenho*, sendo que Holladay também inclui o sentido de sombra para um significado secundário para o termo (HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. Tradução de OLIVEIRA, Daniel. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 435; KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 18ª. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 205.). Para uma análise ampliada do termo *תְּצַלֵּם* (*tselem*) na Bíblia Hebraica veja GRIMM, Charles Ludwig. *צֶלֶם na Bíblia Hebraica: contribuições para um novo dicionário semântico do hebraico bíblico*. 2011. 121 f. Dissertação (Mestrado), Escola Superior de Teologia - EST, São Leopoldo, 2011.

das definições de Eugène Goblet d'Alviella e de J. Goetz. Aliás, ambas merecem ser citadas aqui, à par de outras que se seguem.

Para Goblet d'Alviella, uma imagem (ou estátua) não deve ser classificada como um ídolo apenas por ser venerada ou por receber homenagem religiosa, mas quando é tida como “consciente e animada”, mas assume logo em seguida que “a distinção não é sempre precisa” e enumera entre as variáveis que podem alterar esta classificação os diferentes graus de maturidade dos adoradores de uma mesma religião. Para ele, idolatria seria “olhar para uma imagem como o corpo de uma personalidade sobre-humana de um personagem *sui generis*”³³.

A definição de J. Goetz, por outro lado, parece ser menos precisa ao mesmo tempo em que busca um controle mais apurado do problema. Não apenas relembra a etimologia da palavra enquanto designando a “adoração de imagens, enfatizando a natureza específica do culto em torno de objetos, um culto de adoração”, mas reconhece a imprecisão dos conceitos de ídolo e idolatria ao lembrar que “os autores que abordaram o problema da idolatria na maioria das vezes definiram o ídolo como um objeto em forma antropomórfica, a intenção de representar um espírito, o objeto de adoração” e arrisca uma definição do ídolo como sendo “qualquer objeto material que recebe uma forma de culto mais ou menos estruturada”³⁴.

Também vale incluir aqui a perspectiva de Louw e Nida, que em seu léxico instruem os tradutores do termo εἰδωλον (eidōlon) a distinguirem tecnicamente entre *imagem* e *ídolo* a partir do conceito em que

imagem pode apenas representar um ser sobrenatural, ao passo que o ídolo não apenas representa tal ser, mas é visto como tendo certos poderes sobrenaturais inerentes. Imagens muitas vezes se tornam ídolos quando se pensa que as mesmas possuem tais poderes em e de si mesmas, em vez de serem simples representações de alguma entidade sobrenatural³⁵.

Apesar da complexidade da tarefa de conceituá-la, e do fato de que uma definição pode tornar a “idolatria uma questão mais fluida e complexa do que o que, na superfície, parece ser um conceito claro e fixo”³⁶, em essência, idolatria é um *desvio*³⁷, neste caso, do

³³ d'ALVIELLA, Eugène Goblet. *Croyances, rites, institutions*: Questions de méthode et d'origines; hiéologie. Paris: Geuthner, 1911. vol. 2. p. 125-126.

³⁴ GOETZ, J. Idolâtrie. In. *Catholicism heir, aujourd'hui, demain*. Paris, 1962. v. 5. apud RIES, 1987, p. 73

³⁵ LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de SCHOLZ, Vilson. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 60.

³⁶ LAUGHLIN, 2006, p. 11.

³⁷ Assim também define Storniolo, ao discutir a ideia presente em Isaías 44:14-19 de que o ídolo enquanto imagem de madeira é resultante do *desvio* de uma coisa útil (a matéria prima madeira, fonte de energia e calor, entre outras utilidades) para a fabricação de uma coisa inútil (a imagem do ídolo, um nada). Veja STORNILO, 1992, p. 3.

culto que deveria ser oferecido unicamente a Yhwh e que passa a ser oferecido a uma criatura³⁸, geralmente tida como divindade³⁹ e suas representações, os ídolos, em geral, imagens ou estátuas. Como bem resume Hempel ao citar North, “a idolatria é a adoração da criatura em vez do Criador... idolatria é a adoração... da força da vida... em vez do Criador”⁴⁰ ou nas palavras de Delahoutre, “como um substituto para o divino”⁴¹.

Ainda neste mesmo contexto, Clendenen define idolatria como “a crença de que um deus (ou deuses) habita ou é representado por uma imagem, tais como uma estátua. A prática da idolatria é, portanto, o culto da imagem e sua utilização para fins religiosos, como a adivinhação”⁴², razão pela qual se proíbe o uso de imagens com fins de adoração tanto no Decálogo quanto em outros textos da Bíblia Hebraica⁴³. Entretanto este mesmo autor defende a ideia de que este conceito pode ser ampliado, como faz o texto bíblico ao equiparar a adoração de “outros deuses” com a adoração de ídolos/imagens (Sl 96: 5a: "Porque todos os deuses dos povos são ídolos").

É com este conceito ampliado em mente que se opta neste trabalho por utilizar a terminologia *infidelidade cúltica* intercambiavelmente com o termo *idolatria* ao invés de simplesmente *idolatria*⁴⁴, no sentido de que, em Ezequiel (e em grande parte da Bíblia Hebraica e da história de Israel e Judá), a idolatria não se resume à adoração de imagens ou ídolos que representam (ou pretendem representar) a Yhwh. Neste sentido o trabalho profético de denunciar a idolatria de Israel e de Judá era tão vasto quanto era o panteão de deuses e deusas no Antigo Oriente Próximo.

³⁸ SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. Idolatria. In: SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Crenças, seitas e símbolos religiosos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. p. 190. Ver também SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. Idolatria. In: *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. v. 1. p. 1316.

³⁹ AUSEJO, Serafin de. Idolatria. In: *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1964. p. 876.

⁴⁰ NORTH, C. R. The essence of idolatry. In: HEMPEL, J. *Von Ugarit nach Qumran: Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschungen. Otto Eissfeldt zum 1 September 1957*. Berlin: A. Topelmann, 1958. p. 158-159., apud SCHMIDT, Brian B. The aniconic tradition. In: EDELMAN, Diana V. (ed.). *The Triumph of Elohim: on reading images and viewing texts*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996.

“Idolatry is the worship of the creature instead of the Creator...Idolatry is the worship of ... the life force... instead of the Creator...”.

⁴¹ DELAHOUTRE, 1987, p. 794.

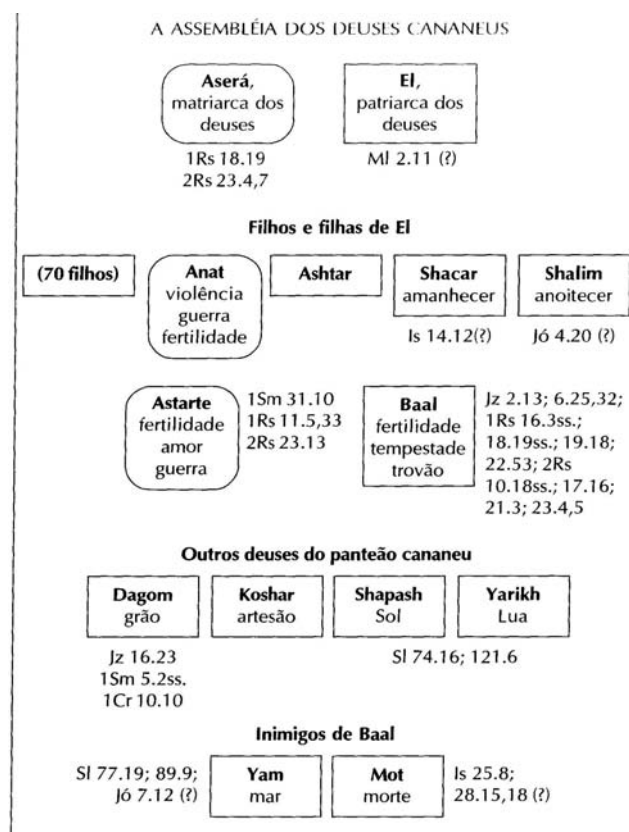
⁴² CLENDENEN, E. Ray. Idols and idolatry in the ancient Near East. *Biblical Illustrator*, v. 40, n. 4, (Summer). p. 14-17, 2014.

⁴³ Ex 20: 4-6; 32: 1-8; Dt 04:12; 5: 8-10, entre outros.

⁴⁴ Já no término deste trabalho este pesquisador encontrou em um artigo de Rodrigues a menção a conceito semelhante sob a rubrica de *infidelidade religiosa* e a ideia de “prática religiosa oposta ao verdadeiro Deus” em que o tema das imagens está vinculado como infidelidade religiosa (RODRIGUES, José Raimundo. O problema da idolatria nas tradições legal e profética: um problema ético-teológico sempre atual. *Interações - Cultura e comunidade*, v. 6, n. 9, (jan-jul, 2011). p. 53-74, Uberlândia, 2011, p. 54.

1.2 CULTO, DEUSES E DEUSAS NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Ainda que nem todas sejam amplamente conhecidas, os arqueólogos e eruditos no Antigo Oriente Próximo catalogaram mais de três mil divindades na Mesopotâmia, incluindo deuses e deusas e mesmo casais divinos como El e Athirat bem como Baal e Anat, adorados pelos cananeus em Ugarit ⁴⁵. No pensamento destas civilizações o panteão de deuses que adoravam era responsável por tarefas geralmente específicas no conjunto de necessidades tais como ordem e bem estar do povo, do cosmos, da política, entre outras. Para muitas destas cidades-estados do Antigo Oriente Próximo, a adoção de uma divindade como patrona era comum, e entendia-se que a mesma era responsável (e muitas vezes limitada) por aquele território geográfico ⁴⁶.



Observação: Para ver uma lista mais detalhada dos deuses e a relação entre eles, v. Mark Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. San Francisco: HarperCollins, 1990; e dois ensaios em *Religions of Antiquity*, R. M. Seltzer (org.), New York: Macmillan, 1989; por Alan M. Cooper, *Canaanite Religion* e por Merlin Stone, *Goddess Worship in the Ancient Near East*. (Diagrama de Diane Carol Wakabayashi.)

Figura 1 - Panteão cananeu⁴⁷

⁴⁵ CLENDENEN, 2014, p. 14.

⁴⁶ G. K. Beale menciona, em nota, que se acreditava na ideia de que o deus ia junto com a imagem caso esta fosse capturada e levada embora por outra nação (ver BEALE, 2014, p. 65; CLEMENTS, 1989, p. 300).

⁴⁷ HILL, Andrew E.; WALTON, John H. *Panorama do Antigo Testamento*. Tradução de NORONHA, Lailah de. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 520.

Apesar da profusão de divindades e cultos entre os povos do Antigo Oriente Próximo, Walton afirma que nas diferentes linguagens das civilizações desta região não há uma palavra para expressar “religião”⁴⁸, tal como nós compreendemos. Provavelmente isto se dá em virtude de, ainda segundo Walton, os habitantes do Antigo Oriente Próximo não fazerem distinção entre sagrado e secular, natural e sobrenatural. Para estes povos, “a única dicotomia adequada é entre espiritual e física, embora mesmo isso fosse uma distinção menos significativo para eles do que para nós”, e no final mesmo os eventos no reino celestial e na realidade terrestre estavam interligados ou em paralelo⁴⁹.

Considerando o papel individual de cada divindade na economia sócio-religiosa, bem como as suas prerrogativas específicas nos diferentes eventos e fenômenos tais como chuva, ventos, entre outros, e no ciclo agrícola (semeadura, colheita), esta multiplicidade de divindades basicamente coexistia no imaginário religioso destas civilizações numa espécie de simbiose ou comunidade colaborativa. Não que estivessem sempre de acordo uns com os outros, ou que trabalhassem sempre em conjunto, nem significa que fossem, na concepção de seus adoradores, iguais em poder, origem ou sabedoria, por exemplo, acarretando “uma restrição de sua divindade: onde reina um, não há lugar para outro”⁵⁰.

Uma vez que havia muitos deuses, no entanto, ninguém poderia possuir poder ou sabedoria de forma ilimitada. As atividades de um deus poderia muitas vezes ser neutralizada pelas atividades, oposição, ou engano de outro. Na história do dilúvio babilônico, por exemplo, o plano de deus Enlil para destruir a humanidade em uma inundação foi frustrado por Ea-Enki que secretamente revelou o plano para o herói humano, com instruções para construir um grande barco. Em uma versão do herói Atrahasis ele declara aos anciãos: "Meu deus não está mais em acordo com o seu, Enki e Enlil estão em guerra uns com os outros" (NERT, 92). (Tradução nossa)⁵¹

⁴⁸ Apesar do largo emprego do termo “religião” para designar sistemas de crenças e cultos (ou de forma mais técnica “um sistema de pensamento, sentimento e ação que é compartilhado por um grupo e que dá aos membros um objeto de devoção; um código de comportamento pelo qual os indivíduos podem julgar as consequências pessoais e sociais de suas ações; e um quadro de referência pelo qual os indivíduos podem se relacionar com seu grupo e seu universo”, LAGASSÉ, Paul (ed.). *The Columbia Encyclopedia*. 6th, electronic edition. New York; Detroit Columbia University Press, 2000. p. não indicada, verbete "religion"), a controversa etimologia desta palavra criada pelos romanos parece indicar duas origens (e sentidos) diferentes. Para uma discussão sobre estas duas possibilidades, uma defendida por Cícero e outra por Lactâncio e Tertuliano, veja AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. *Religare*, v. 7, n. 1, (Março de 2010). p. 90-96, 2010.

⁴⁹ WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006. p. 87.

⁵⁰ GUNNEWEG, Antonius H. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. Tradução de KAISER, Ilson. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 202.

⁵¹ “Since there were many gods, however, none could possess unlimited wisdom or power. The activities of one god could often be counteracted by the activities, opposition, or deceit of another. In the Babylonian flood story, for example, the god Enlil's plan to destroy humankind in a flood was thwarted by Ea-Enki who secretly revealed the plan to the human hero, with instructions to build a great boat. In one version the hero Atrahasis declares to

Neste sentido, a ideia de infidelidade cúltica entre os povos do Antigo Oriente Próximo talvez dificilmente pudesse ser, ainda que precariamente, desenvolvida na consciência religiosa popular, já que geralmente a prática cúltica baseada numa espécie de magia mimética envolvia a invocação de diferentes divindades conforme cada necessidade e caso, pressupondo que o adorador não devia exclusividade obrigatória de devoção a nenhum deus ou deusa, exceto àqueles ou aquelas que lhe estivessem ao alcance e que pudessem atender suas necessidades específicas e imediatas⁵². “De modo geral,” argumenta Schmidt a este respeito, “a tolerância a divindades estrangeiras e seus cultos era algo natural no Antigo Oriente”. E completa “o politeísmo e o sincretismo se correspondem. Por não se conhecer uma exclusividade de fé, também não havia, a rigor, apostasia por adesão a outras divindades”⁵³.

Também é importante destacar aqui a natureza fluida do próprio panteão cananeu, sendo “extremamente difícil fixar o domínio particular dos diferentes deuses, ou definir o parentesco de uns para com os outros” em um cenário simbólico em que “relações físicas, e mesmo mudança de sexo, aparecem com desconcertante facilidade” sendo este “um dos aspectos brutalmente irracionais da religião Cananéia” cujo panteão parece indicar a representação do “mais bárbaro e primitivo politeísmo”⁵⁴ ao mesmo tempo em que dificulta a formulação de um conceito de exclusividade de adoração ou ainda a própria ideia de infidelidade cúltica dada a permeabilidade e fusionabilidade entre tais divindades.

Além disso, o conceito de territorialidade de certas divindades⁵⁵ aliado ao pensamento de paralelismo entre realidade terrestre e reino celestial, expressados na prática cúltica da magia mimética, predisponha povos vencidos a adotarem em definitivo ou sincreticamente as divindades do povo que os vencera sem, no entanto, incorrerem em culpa

the elders, 'My god is no longer in accord with yours, Enki and Enlil are at war with one another' (NERT, 92)." CLENDENEN, E. Ray. Religious Background of the Old Testament. In: DOCKERY, D. S., MATHEWS, K. A. ;SLOAN, R. B. *Foundations for Biblical Interpretation*. Nashville: B&H Academic, 1994. p. 274. A citação interna da fala de Atrahasis é de BEYERLIN, Walter (ed). *Near Eastern Religious Texts Relating to the OT*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.

⁵² Os israelitas no tempo do profeta Ezequiel haviam desenvolvido pensamento semelhante ao igualar às divindades pagãs nos cultos sincréticos em voga, de modo que “a escolha dos deuses se baseava em qual, na opinião deles, lhes traria mais prosperidade (ver 2Cr 28:23)”. NICHOL;DORNELES, 2013, p. 651.

⁵³ SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. Tradução de SCHNEIDER, Vilmar. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 121.

⁵⁴ UNGER, Merrill F. *Arqueologia do Velho Testamento*. Tradução de KRIEVIN, Yolanda M. São Paulo: Editora Batista Regular, 2004. p. 154. Para uma exposição sobre a natureza do panteão cananeu e demais aspectos cúlticos, veja as páginas 154 a 160 desta mesma obra ou ainda HARRISON, R.K. *Tempos do Antigo Testamento*. Tradução de RIBAS, Degmar. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2010. p. 162-165.

⁵⁵ Para uma exposição aprofundada deste tema veja os autores mencionados na nota 5, página 15 deste trabalho.

de infidelidade cültica uma vez que entendiam que suas divindades haviam sido derrotadas assim como eles mesmos haviam sido. Fosse a vitória na guerra ou sua derrota, ou qualquer outra experiência individual ou coletiva, entendiam que

Toda experiência era experiência religiosa, toda lei era de natureza espiritual, todos os direitos eram deveres para com os deuses, todos os eventos tiveram divindades como a sua causa. A vida era a religião e a religião não podia ser compartimentada dentro da vida⁵⁶.

Desse modo, a própria ideia de idolatria ou de infidelidade cültica é resultante de um contexto histórico-religioso bem específico, isto é, o monoteísmo israelita, como bem indicou Riens⁵⁷. Ele também lembra que uma aproximação adequada do tema também só pode ser realizada a partir da Bíblia Hebraica, a fonte normativa da religiosidade israelita. Não é sem motivo que tanto o primeiro quanto o segundo mandamento não encontram paralelos no mundo de seus dias: o contexto religioso do Antigo Oriente Próximo era majoritariamente politeísta⁵⁸, com um ou outro aspecto henoteísta (ou monolatra) e raras abstrações quanto à ideia de um vago monoteísmo.

1.2.1 Politeísmo e monoteísmo

Em geral, estudiosos do Antigo Oriente Próximo concordam que as civilizações que se formaram nesta região, especialmente no contexto cananita, foram majoritariamente politeístas. Inclusive algumas divindades eram comuns a mais de um povo, podendo assumir

⁵⁶ WALTON, 2006, p. 87.

⁵⁷ RIES, 1987, p. 73.

⁵⁸ Politeísmo pode ser definido como “crença em uma pluralidade de deuses em que cada deidade se distingue por funções especiais” (LAGASSÉ, 2000, p. não indicada, verbete "polytheism" - tradução nossa) ou ainda “a cosmovisão de que muitos deuses finitos existem no mundo” (GEISLER, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Books, 1999. p. 602 – tradução nossa). No politeísmo se crê que “há dois ou mais deuses pessoais que têm distintas esferas de influência no universo” os quais “não são vistos como estando além do mundo do espaço-tempo. Pelo contrário, eles estão no mundo. Também ao contrário do teísmo e do deísmo, esses deuses não são criadores do universo, mas são seus formadores e transformadores” (GEISLER, Norman L.; WATKINS, William D. *Worlds apart: a handbook on World Views*. 2nd Grand Rapids: Baker Book House Co., 1989. p. 2017 – tradução nossa). Para o pensamento desenvolvimentista as religiões politeístas tendem a evoluir e deidades menores são absorvidas ou eliminadas até que a religião assuma características monoteístas. Tal pensamento tem sido aplicado indistintamente a todos os povos, incluindo a nação israelita e no estudo da Bíblia Hebraica. Os pressupostos sobre os quais este trabalho foi desenvolvido, entretanto, rejeitam a proposta desenvolvimentista *em sua concepção generalista*, e afirmam que o surgimento do politeísmo é resultante do desvio da adoração do Criador para criaturas e que a religião israelita, embora tenha sofrido com as influências dos cultos cananitas e com a adoção popular e por vezes estatal do sincretismo religioso, é originalmente monoteísta, ainda que seja necessário admitir diferentes graus de compreensão monoteísta ao longo da história israelita. Como lembra House, “foi a clara atividade de Deus na história que provocou essa crença, não a evolução lenta e constante ao longo do tempo” (HOUSE, 2005, p. 41).

as mesmas características, nomes, forma de culto em dois ou mais povos ao mesmo tempo ou ainda possuir uma ou mais características, ou ainda nome, ou mesmo formas de culto diferentes de um povo para outro sem, no entanto, ser necessariamente uma divindade diferente, ocupando o que Redford chamou de “o mesmo lugar” na “cadeia alimentar da divindade”⁵⁹.

Também é conhecido o pensamento presente entre os povos do Antigo Oriente Próximo quanto à territorialidade de suas divindades, bem como a ideia da luta cósmica entre estes, associando a vitória de determinado povo ou nação sobre outro com a conquista deste deus (da nação ou povo conquistador) sobre aquele dos conquistados⁶⁰. Em tal multiplicidade de crenças, deuses e cultos, falar de infidelidade cúltica (ou mesmo de outras formas de idolatria) pode soar um tanto descontextualizado do cenário do Antigo Oriente Próximo, não fosse pelo fato de que em um ou outro momento da história alguns povos adotaram, ainda que temporariamente, uma concepção básica de monoteísmo ou de monolatria.

Entre os egípcios, por exemplo, pareceu haver uma noção de fluidez e intercambialidade sintetizadora entre os elementos cúlticos e as divindades ao ponto de alguns egiptólogos crerem que todos os deuses foram agrupados em um único deus⁶¹ (uma interpretação realmente confusa deve-se admitir, e não muito próxima de um conceito monoteísta, talvez mais ligada a uma forma modificada de politeísmo monárquico). Também é aceitável assumir que uma ideia de monoteísmo gradual perpassou o pensamento de alguns povos do Antigo Oriente Próximo, podendo ter em maior ou menor grau influenciado o pensamento israelita mais tarde⁶², inclusive por não se poder afirmar inteiramente que Abraão, por exemplo, fosse radicalmente monoteísta antes ser chamado a sair de Ur dos Caldeus⁶³.

Alguns eruditos atribuem a ideia do monoteísmo em Israel ao período pós-exílico, talvez com algum desenvolvimento já na reforma josiânica⁶⁴, enquanto que outros delegam a

⁵⁹ REDFORD, Donald. The Monotheism of Akhenaten. In: SHANKS, Hershel ;MEINHARDT, Jack. *Aspects of Monotheism*. Washington: Biblical Archaeology Society, 1996.

⁶⁰ A título de exemplo veja comentário a respeito da ascensão do império Assírio e posteriormente do império Babilônico e suas respectivas divindades em EDELMAN, Diana V. (ed.). *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996. p. 20 e 21.

⁶¹ FRANKFORT, Henri et al. *The intellectual adventure of ancient man: an essay about speculative thought in the Ancient Near East*. Chicago: The University of Chicago Press, 1946. p. 65 e 66.

⁶² FRANKFORT et al., 1946, p. 225.

⁶³ Considerando os diferentes níveis de monoteísmo “variando da preferência por uma divindade, à adoração de uma divindade, ou a crença na existência de apenas uma divindade” e o fato de que os “parentes de Abraão praticavam o paganismo politeísta comum na Mesopotâmia (Js 24:2,14)”, Hill e Walton defendem que “Abraão era, no mínimo, um monoteísta prático”. Ver HILL;WALTON, 2007, p. 84 e 85

⁶⁴ Por exemplo, REIMER, Haroldo. A construção do Uno. *Pistis Praxis*, v. 4, n. 1, (jan-jun/2012). p. 177-195, Curitiba, 2012.

Moisés a responsabilidade pela concepção que os hebreus israelitas desenvolveram a respeito de Deus, denominando-o *pai do monoteísmo israelita*. Estes últimos geralmente consideram que a convivência de Moisés na corte egípcia e sua educação entre o alto sacerdócio egípcio o teriam colocado em contato com ideias de Akhnaton⁶⁵. Ocorre que, ainda que tal teoria pudesse ser consolidada a partir do texto bíblico, é evidente que há alguma distância entre o alegado monoteísmo de Akhnaton⁶⁶ ou qualquer outra forma de culto semelhante ao monoteísmo que tenha se desenvolvido entre os povos do Antigo Oriente Próximo, e o pensamento e prática monoteísta israelita conforme exigidos pela perspectiva da adoração exclusiva na Bíblia Hebraica. Já a dificuldade para a aceitação do modelo pós-exílico está relacionada principalmente por sua inadequação ao modelo canônico.

Parece certo que o contraponto mais significativo no cenário religioso do Antigo Oriente Próximo seja a radical exigência da religião hebraica, expressa na sua declaração exclusivista de adoração a Yhwh formulada no contexto da *aliança*, ainda que muitas vezes não tenha sido a prática corrente entre a totalidade dos israelitas, a despeito das regulações legais dos textos sagrados e das constantes advertências e admoestações dos profetas.

Se para o contexto geral do Antigo Oriente Próximo predominou o politeísmo, com uma ou outra ocorrência de henoteísmo (ou monolatria)⁶⁷, em Israel a norma cültica vigente na perspectiva de Ezequiel deveria ser de um monoteísmo radicalmente exclusivista e que não reconhecia a eficácia de qualquer outra divindade em paralelo a Yhwh, ou mesmo sua real existência. Desviar-se disto incorria em infidelidade cültica, tida como idolatria, ideia dificilmente compreendida pelos vizinhos de Israel acostumados a um processo de ascensão e queda sucessivas de deuses e deusas no agrado sociopolítico local e a uma fluidez de conceitos cülticos intercambiáveis em que o uso cültico e místico de imagens eram o padrão.

⁶⁵ Para uma discussão a respeito do alegado monoteísmo de Akhnaton ver REDFORD, 1996, p. 11-26.

⁶⁶ FRANKFORT et al., 1946, p. 225. Para Adolf D. Roitman, a fê de Akhnaton estava mais para henoteísta que para monoteísta propriamente, como fora defendido inicialmente por Freud (ROITMAN, Adolf D. *Bíblia, exegese e religião: uma interpretação do judaísmo*. Tradução de Souza, Reginaldo. São Paulo: Editora Vida, 2015. p. 172.).

⁶⁷ Para uma discussão sobre a hipótese de manifestações de formas primitivas de pensamento pré-monoteísta (tais como monoteísmo inclusivo e politeísmo hierárquico) no Antigo Oriente Próximo veja SCHMIDT, 2004, p. 120-121. Para Eichrodt, o surgimento de monoteísmo vivo e ético em Israel não tem como fator fundamental “a especulação filosófica, mas sim, ao contrário, a experiência do Deus vivo e realmente próximo” e argumenta ainda que se o processo em Israel tivesse como origem a especulação “o monoteísmo não teria passado por ser uma abstração sem força interior” como na religião egípcia, no hinduísmo e no pensamento grego (EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de RODRIGUES, Cláudio J. A. São Paulo: Hagnos, 2005. p. 199.)

1.2.2 Imagens, aniconismo e idolatria

O termo idolatria, como já foi mencionado, pode fazer referência a diferentes aspectos cúlticos ou mesmo a perspectivas não puramente religiosas. Entretanto, no contexto bíblico e em especial na narrativa da Bíblia Hebraica a respeito de Israel, tanto o termo quanto o conceito geralmente estão relacionados à questão do culto prestado às imagens e ao uso de objetos ligados às divindades estrangeiras e, algumas vezes, supostamente representações de Yhwh.

A estrutura cúltica do Antigo Oriente Próximo estava geralmente construída em torno do culto às imagens, especialmente na forma de estátuas. Ainda que não se tenha preservado uma quantidade significativa de exemplares destas estátuas, suas descrições são abundantes nos registros pictóricos e literários da época, fornecendo pistas importantes sobre como elas eram fabricadas, qual a sua aparência, seu uso e que rituais estavam designados para seu culto. Há, inclusive, textos em que as divindades discutem o abandono do culto às suas imagens ou a precariedade da conservação e manutenção das mesmas e como isto lhes teria afetado⁶⁸. Entretanto, objetos que não tinham necessariamente a imagem de uma divindade também eram usados no culto a tais divindades como as representando, como é o caso das chamadas colunas de pedra ou poste-ídolo e árvores sagradas⁶⁹.

Enquanto em outros lugares em suas condenações de seus vizinhos os escritores bíblicos podem ser culpados de polêmica e hipérbole, no caso de idolatria o retrato da Bíblia parece bastante preciso. Tanto as evidências arqueológicas quanto as evidências textuais ao longo do Ocidente Semítico e do mundo Mediterrâneo oriental indicam que o uso de imagens para representar a divindade era a norma na tradição religiosa da Ásia Ocidental⁷⁰.

Outros elementos cúlticos que por si mesmos não tinham significado idólatrico e estavam legalmente prescritos no serviço de adoração ou em outro contexto autorizado por

⁶⁸ CURTIS, Edward M. Idol, idolatry. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 3. p. 376. Curtis cita como exemplo da discussão entre as divindades sobre o descuido com suas imagens um trecho do Épico de Erra, em que “*Erra aponta para Marduk que sua aparência e traje (isto é, a de sua estátua) perderam seu brilho, presumivelmente porque as pessoas haviam negligenciado o culto de Marduk. Marduk explica que depois de um desastre anterior causado por ele, ele mudou o local onde madeira mesu, lapiz lazulli e o tipo de ouro necessário para fazer estátuas culto poderia ser obtido*”.

⁶⁹ Para uma descrição de objetos culturais veja LAUGHLIN, 2006, p. 12-13.

⁷⁰ “*While elsewhere in their condemnations of their neighbors the biblical writers can be guilty of polemic and hyperbole, in the case of idol worship the Bible’s portrait seems fairly accurate. Both archaeological and textual evidence from throughout the West Semitic and eastern Mediterranean worlds indicate that the use of images to represent the deity was the norm in West Asian religious traditions*”. ACKERMAN, Susan. Idol, idolatry. In: FREEDMAN, David Noel. *Eerdman Dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdman, 2000. p. 626. Ver também CURTIS, 1992, p. 376.

Yhwh vieram também a sofrer a corrupção supersticiosa e idolátrica provavelmente em virtude desta tendência em imitar as práticas culturais vizinhas e misturar o culto a Yhwh com o culto aos ídolos. Neste contexto Motyer menciona o “uso supersticioso da estola (Jz 8:27) e o culto à serpente (2 Rs 18:4)”⁷¹ e poderíamos acrescentar o uso da Arca da Aliança como amuleto de guerra (I Sm 4:4-11).

O aspecto anicônico⁷² (averso ao uso de imagens na adoração) da religião israelita é pouco comum no Antigo Oriente Próximo, entretanto, pode não ter sido singular. Para Mettinger, aniconismo pode ser definido como “culto no qual não há representação icônica da divindade (antropomórfica ou teriomórfica) servindo como o símbolo cültico dominante ou central”⁷³. Em seu trabalho Mettinger parece defender a ideia de que, além de Israel, outras culturas do Antigo Oriente Próximo também poderiam ter desenvolvido um sistema de culto que não era necessariamente icônico, ainda que alguns de seus exemplos tenham tido uma duração curta⁷⁴.

Ainda que algumas culturas do Antigo Oriente Próximo tenham em algum momento desenvolvido alguma forma de culto anicônico, o uso de imagens para fins de adoração era, como já foi visto anteriormente, a norma ou padrão especialmente entre os povos mais próximos a Israel e Judá e, por vezes, influenciou de tal forma os hebreus que os textos narrativos e proféticos da Bíblia Hebraica terminaram por dar destaque e relevância ao tema do combate e denúncia deste tipo de adoração à par de outras práticas idolátricas.

Na discussão profética (e também na narrativa e poesia da Bíblia Hebraica) os ídolos e as divindades que eles representavam foram tratados como sendo sem valor e os autores bíblicos procuraram enfatizar sua impotência em contraste com o todo poderoso Yhwh. Não poucas vezes os autores bíblicos utilizaram termos pejorativos, sarcásticos e ironia para indicar o desprezo que nutriam pelos ídolos, e pelos seus adoradores. Em algumas ocasiões, os adoradores de ídolos foram comparados aos próprios ídolos, e a inutilidade daqueles atribuída à estes como no Salmo 115 que,

⁷¹ MOTYER, 2006, p. 604.

⁷² **Alguns autores entendem** que a prescrição anicônica seria pós-exílica (ver, por exemplo, REIMER, Haroldo. Monoteísmo e identidade. *Protestantismo em Revista*, v. 16. p. 66-79, São Leopoldo, 2008, p. 73.). Neste trabalho assume-se o aniconismo já como norma pré-exílica (como explicitado no segundo mandamento), mas admite-se a existência de cultos icônicos na prática cotidiana e popular, como testemunhado pela narrativa bíblica e pela denúncia recorrente dos profetas.

⁷³ METTINGER, Tryggve N.D. *No Graven Image?: Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995. p. 19.

⁷⁴ Para uma análise do trabalho de Mettinger veja o artigo de LEWIS, Theodore J. Divine images and aniconism in ancient Israel. *Journal of the American Oriental Society*, v. 118, n. 1. p. 36-53, 1998.

depois de salientar que os ídolos são impotentes e mortos, acrescenta: ‘*aqueles que os fazem ficam como eles, todos aqueles que neles confiam!*’ (Sl 115,8). Em outras palavras, as pessoas são um espelho do seu deus. Se este for o Deus Vivo, que gera liberdade e vida, eles terão liberdade e vida. Se, porém, for um deus morto, as pessoas terão escravidão e morte. Coisa grave. Já dissemos que o conflito Javé X Ídolos é luta entre a vida e a morte. E com isso não se brinca⁷⁵.

Em um raciocínio semelhante Motyer afirma que “o contraste entre Javé e os ídolos deve ser baseado em termos de vida, atividade e governo. [...] o ídolo é um pedaço impotente a flutuar no rio da história [...] mas Javé é o controlador da história”⁷⁶, ideia que especialmente Ezequiel tinham sempre em mente ao exaltar o papel soberano de Yhwh diante das nações.

1.3 ISRAEL E O FASCÍNIO DOS ÍDOLOS

Muitos estudiosos modernos propõem que a religião israelita é herdeira de um suposto processo desenvolvimentista que partiu de conceitos animistas e reações mitológicas ao medo e aos fenômenos até então inexplicáveis por nossos antepassados para um elaborado sistema de culto politeísta entre os povos do Antigo Oriente Próximo. Nesta proposta, o colapso do culto politeísta em alguns sistemas teria tornado possível o surgimento do henoteísmo e o politeísmo hierárquico como formas de pré-monoteísmo e, finalmente, o monoteísmo ético⁷⁷.

Ainda que isto possa ser parcialmente aplicável ao estudo de algumas civilizações mesopotâmicas, tal ideia dificilmente se harmoniza com o relato bíblico exceto talvez como uma fase de decadência religiosa após o abandono da adoração exclusiva ao Criador. Em outras palavras, se a leitura canônica da Bíblia Hebraica for levada a sério, antes de qualquer sistema religioso politeísta, totêmico, fetichista ou animista, por exemplo, vigorava a adoração exclusiva a um Deus Criador de todas as coisas, o qual fora conhecido por diferentes nomes pelos patriarcas, conforme sua experiência pessoal com o mesmo⁷⁸, e mais tarde por Yhwh⁷⁹.

⁷⁵ STORNILO, 1992, p. 6.

⁷⁶ MOTYER, 2006, p. 605.

⁷⁷ CLENDENEN, E. Ray. *The Uniqueness of Israel's Religion in Its Ancient Context*, 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/26224768/The_Uniqueness_of_Israels_Religion_in_Its_Ancient_Context>. Acesso em: 07/09/2016.

⁷⁸ CHILDS, 1986, p. 38. Para uma discussão sobre a questão dos diferentes nomes de Deus e sua relação com a experiência pessoal com Deus, veja CRUZ, 2014. p. 55; METTINGER, Tryggve N.D. *O significado e a Mensagem dos Nomes de Deus na Bíblia*. Santo André: Academia Cristã, 2008. p. 283; SCHMIDT, 2004, p. 45 e

A concepção cristã posterior vai registrar no Novo Testamento uma postura semelhante, ao assumir que o paganismo (enquanto culto a outras divindades que não Yhwh) começou “quando o pecado corrompeu o culto do verdadeiro Deus (cf. Rm 1:18-23)”⁸⁰. É importante lembrar aqui que a percepção desenvolvimentista é resultante da erudição iluminista em que o deísmo dominava a teologia e cujos pressupostos favoreceram a aplicação da teoria da evolução no “desenvolvimento da história da religião de Israel de forma que os hebreus estavam sempre passando do ‘primitivo para o complexo’ (ou do politeísmo para o monoteísmo)”⁸¹, resultando em diferentes escolas críticas cujas conclusões ainda hoje estão sendo gradualmente revistas ou mesmo abandonadas⁸².

Mesmo entre estes autores há quem assuma que estas percepções cúlticas, bem como outras ideias presentes no pensamento de Israel e referentes às relações de Deus com o mundo, são herdadas de vizinhos pagãos, como é o caso de Eichrodt⁸³. Outros autores, como Gerstenberger, parecem deixar subentendido que a adoração a Yhwh constitui o culto oficial (ou na percepção de alguns eruditos, o principal – nem sempre correspondendo a um politeísmo monárquico) mesmo quando advogam indícios de uma adoração popular a uma diversidade de divindades⁸⁴.

Neste sentido o texto de Ezequiel também parece indicar que a par do culto oficial a Yhwh outras práticas religiosas, sejam declaradamente distintas ou com nuances de sincretismo, tinham seu lugar na sociedade israelita como uma marca de sua decadência espiritual. Aliás, os constantes combates travados pelos profetas contra a idolatria reinante em Israel são evidência inequívoca disto. E não apenas os profetas próximos ao Exílio testemunharam isto, notadamente Ezequiel com seu discurso revisionista da história de Israel, mas também profetas anteriores reconheceram tal condição e a denunciaram.

Não é sem motivo que a história da religião israelita no Antigo Testamento seja descrita como sendo de “uma tensão entre um conceito e adoração de Deus espirituais, a

53; MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*. Tradução de CLANSEN, Jaime A. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 180, entre outros.

⁷⁹ HILL;WALTON, 2007, p. 85 e 86.

⁸⁰ CLENDENEN, 2016.

⁸¹ HILL;WALTON, 2007, p. 648. Ver também, na página 639, a referência desses autores à *crítica das fontes* e ao resultado de uma aplicação radical da mesma, cujo desenvolvimento resulta em uma posição de que tudo o que é aparentemente mais elaborado teologicamente seria fruto de uma redação supostamente “recente”, de modo que temas tais como sacerdócio aaronico, monoteísmo, etc., passam a ser considerados interpolações conceituais tardias (geralmente tidas por tais eruditos como pós-exílicas).

⁸² HILL;WALTON, 2007, p. 652-653.

⁸³ EICHRODT, 2005, p. 193,481.

⁸⁴ GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. Tradução de KILPP, Nelson. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007. p. 170. Ver também SCHMIDT, 2004, p. 131.

marca d'água da fé genuína de Israel, e várias outras pressões, tal como a idolatria.”⁸⁵ Ao contrário do que defendem os que Alvarez chama de “eruditos racionalistas-evolucionistas e cientistas da religião partidários da escola antropológica”⁸⁶, “não encontramos, no AT, uma ascensão que partisse da idolatria para a pura adoração a Deus” mas sim o entendimento de que “a idolatria é um declínio para a anormalidade, e não um estágio anterior que gradualmente e com dificuldade é superado.”⁸⁷

É assim que a apresentação em defesa do monoteísmo hebraico, sintetizada por Clendenen em três argumentos gerais, começa por sugerir que “algumas das semelhanças entre o paganismo e fé bíblica poderia resultar de uma memória comum (porém com defeito) de eventos precoces e um culto legítimo anterior que permanece na personalidade e cultura humanas.”⁸⁸ Nessa mesma linha de pensamento Clendenen ainda defende que o desenvolvimento das nações bem como dos povos e culturas do mundo foi supervisionado por Deus mesmo que o tenham rejeitado, e que neste processo de supervisão Deus teria permitido que certos aspectos culturais encontrassem pontos de contato com a religião israelita, afim de que o Oriente Próximo estivesse culturalmente preparado “para a revelação do nome divino em Israel.”⁸⁹

Um conjunto de diferenças significativas entre a adoração exclusiva ordenado no Sinai e o politeísmo do Antigo Oriente Médio é apontado por Hill e Walton:

Neste sistema, Deus é o poder supremo no universo. Não é subordinado a nada e a ninguém. Não se manifesta em fenômenos naturais, embora controle toda a natureza. É moral e coerente e exige conduta moral e justa. É autônomo e, portanto, não pode ser manipulado por rituais de culto. [...] A religião Cananéia pode ser conhecida por meio de tabuinhas encontradas na cidade portuária de Ugarite na época dos juízes. Cada deus possuía sua área de influência e estava sujeito aos decretos da assembleia dos deuses maiores. Também havia um poder acima deles que podia se apropriado por eles e, em menor grau, por homens e mulheres mediante a adivinhação. Os deuses eram contatados e se manifestavam por intermédio das forças da natureza. Eram excêntricos, imprevisíveis e, de nenhuma forma, propensos à cultura moral. Em geral suas exigências eram de ordem ritual, e se acreditava que o templo e os sacrifícios satisfaziam suas necessidades. E como tinham necessidades e dependiam dos seres humanos para supri-las, podiam ser manipulados. Estes dois conceitos de divindades - o monoteísmo israelita e o politeísmo cananeu – eram incompatíveis⁹⁰.

⁸⁵ MOTYER, 2006, p. 603.

⁸⁶ ÁLVAREZ, F. *Idolatría: Antiguo Testamento*. In: MACHO, Alejandro Díez; BARTINA, Sebastian. *Enciclopedia de la Biblia*. Barcelona: Ediciones Garriga, 1964. v. 4. p. 73-75.

⁸⁷ MOTYER, 2006, p. 603.

⁸⁸ CLENDENEN, 2016.

⁸⁹ CLENDENEN, 2016. Para uma argumentação apologética quanto às questões em que certas práticas ligadas à idolatria são descritas como comuns entre os patriarcas veja MOTYER, 2006, p. 603.

⁹⁰ HILL;WALTON, 2007, p. 219 e 220.

Enquanto que os demais povos do Antigo Oriente Próximo viam nos ciclos naturais e nas catástrofes a ação de suas divindades e tinham nos ritos e nas cerimônias e cantinelas religiosas um recurso para, de certa forma, controlar ou influenciar as ações dos deuses e deusas, os israelitas “não precisavam se preocupar com várias divindades que poderiam influenciar a história compulsivamente”⁹¹ e deviam unicamente manter a lei e conformar-se à aliança já que Yhwh era definido por atributos constantes e comprometido por obrigações mútuas e específicas através de alianças.

Assim, “as ações da divindade não podiam ser previstas, anuladas ou manipuladas mediante ritos”⁹², eliminando assim grande parte dos elementos cúlticos ligados à idolatria. Essa era a essência da prescrição dada a Israel pela aliança, na qual o testemunho da Bíblia Hebraica indica uma compreensão de Deus “radicalmente transcendente, mais do que todos os deuses” bem como uma “compreensão da existência e do mundo que, apesar de todas as dependências, inter-relações e analogias com a cultura e a religião dos povos circunvizinhos, é inconfundivelmente diferente”⁹³.

Portanto, a ideia de adoração exclusiva apresentada a Israel não se encaixa completamente no cenário religioso do Antigo Oriente Próximo, ainda que a prática cúltica (popular, e outras vezes estatal) nem sempre correspondeu a tal prescrição. Talvez por isso alguns eruditos insistam na ideia de um monoteísmo resultante de uma revisão a partir do politeísmo, ao invés do contrário.

Apesar de se defender a prescrição bíblica do monoteísmo na perspectiva da adoração exclusiva a Yhwh, é preciso reconhecer que os ídolos dos povos contemporâneos sempre exerceram uma influência significativa sobre a prática religiosa popular e, várias vezes, estatal em Israel. Esse fascínio intrigante que os ídolos exerceram sobre Israel e exercem ainda hoje sobre os seres humanos em outras modalidades de idolatria tem sido discutido em diferentes âmbitos. A grande questão é: se a norma religiosa é tão taxativa quanto à exclusividade de adoração a Yhwh no contexto da aliança, e se Yhwh através de seus profetas se faz constantemente presente em advertências contra tais práticas idolátricas, *porque Israel é recorrentemente idólatra?* Ou, na definição de Ezequiel, *historicamente idólatra, desde suas origens?*

Ao discutir este tema Clendenen observa que o “apelo da envolvente cultura” que se deriva da crença popular disseminada pelos povos ao redor de Israel “é tal que os ídolos que

⁹¹ HILL;WALTON, 2007, p. 189.

⁹² HILL;WALTON, 2007, p. 190.

⁹³ GUNNEWEG, 2003, p. 201.

prometem a felicidade, segurança e sucesso muitas vezes atraem o povo de Deus.”⁹⁴ E o fazem especialmente por que aparentemente preenchem um vazio humano que não foi completado pelo verdadeiro absoluto. Em outras palavras, as pessoas de qualquer tempo ou cultura tem dentro de si uma ansiedade natural por serem completas, realizadas, reconhecidas. E, por vezes, o preencher-se com a crença em alguém superior sem algo representativo que possa ser visto, tocado, e até mesmo de certa forma controlado, parece não ser suficiente. Huey, comentando o poema de Jeremias a respeito da inutilidade dos ídolos, argumenta que “a natureza humana é tal que queremos crer em algo, mesmo que não seja digno de nossa fé” e acrescenta que além do aspecto visual e da possibilidade de controle, há ainda o fato de que o ídolo não exige uma vida santa ⁹⁵. Provavelmente seja assim que surja a idolatria na forma de magia mimética, de invocação nominal e de objetos cúlticos, sobretudo imagens do divino⁹⁶. Ou como argumentou Storniolo,

O povo se deixa enganar, porque o ídolo fascina. O fascínio está no fato de que o ídolo é fabricado exatamente para dar a impressão de um absoluto que responde à eterna ânsia que as pessoas têm de se realizar. O v. 13 alude a alguns traços: ‘*faz a escultura com medidas do corpo humano e com rosto de homem...*’ Em outras palavras, beleza e realização do corpo humano servem para dar as medidas do ídolo. Esse texto faz logo lembrar Gn 1,26-27: a humanidade foi criada à imagem e semelhança de Deus. O ídolo porém é o contrário: ele é criado à imagem e semelhança da humanidade⁹⁷.

Então, como Israel sucumbiu à idolatria? Pode haver mais de um motivo. A conquista incompleta de Canaã a qual teria deixado “os hebreus suscetíveis à influência sedutora do baalismo cananeu e à sua idolatria e imoralidade (Dt 7:1-7; Js 13:1-7; Jz 2:11-

⁹⁴ CLENDENEN, 2014, p. 17.

⁹⁵ HUEY, F.B. *Jeremiah, Lamentations*. electronic ed. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001. p. 126.

⁹⁶ Uma discussão sobre este preenchimento e sobre as noções mais básicas que poderiam ter, mais tarde, ter se desenvolvido em uma religião natural (desconsiderando-se o aspecto da revelação) pode ser lida em OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de SCHLUPP, Walter O. 3ª. São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 155-168.

⁹⁷ STORNILO, 1992, p. 4-5. O verso 13 aludido na citação é de Isaías 44.

Comentando sobre Romanos e sua relação com o relato da Criação em Gênesis, Elias Brasil de Souza lembrou que o “homem foi criado por Deus como imagem de Deus, a única imagem legítima de Deus sobre a terra. E há teólogos que dizem que Deus proibiu aos homens que se fizessem imagens, ídolos, porque o homem é a única imagem legítima de Deus. E quando o ser humano faz uma imagem, um ídolo, o ser humano não apenas diminui a Deus, porém diminui a si mesmo como imagem de Deus.” SOUZA, Elias Brasil de. *Relevancia de la Epístola a los Romanos para la teología adventista contemporánea*. Entre Rios: Universidad Adventista Del Plata, 2017. Video Streaming. (XII Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano: El justo por la fe vivirá). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hreB4sJcHZY>>. Acesso em: 28 de abril de 2017. (ver o trecho entre 28min37 a 29min12).

15)»⁹⁸ poderia ser um deles. Também é significativo mencionar o papel posterior que os reis de Israel e de Judá desempenharam ao desenvolver alianças com povos vizinhos, especialmente através de casamentos, e permitir que os costumes religiosos de suas esposas fossem trazidos para Israel, ou mesmo ao adotá-los eles mesmos, geralmente de forma sincrética⁹⁹, tornando-se um exemplo idólatra para o povo. Isso se deu especialmente a partir da apostasia de Salomão, quando “Israel se entregou aberta e oficialmente a idolatria nos santuários de Betel e Dã, pecado que ocasionou sua ruína com a deportação realizada pelos assírios”¹⁰⁰.

Anterior a tais influências, entretanto, pode-se incluir a própria experiência cültica egípcia à qual estiveram expostos durante o período em que viveram no Egito como escravos, e todo o contexto cultural e religioso do Antigo Oriente Próximo vivenciado pelos patriarcas antes do Egito. Aqui é importante relembrar como os povos do Antigo Oriente Próximo relacionavam os acontecimentos naturais com a ideia de seres divinos que, responsáveis pelos desastres e catástrofes, precisavam ser apaziguados e a estratégia de Yhwh ao separar Israel deste contexto a partir do chamado à seu ancestral Abraão para uma região menos habitada de Canaã e mais tarde aos próprios descendentes de Jacó ao serem instalados em uma região mais isolada do Egito, como descreve Merrill. Apesar disto, “a remoção total daquele mundo era impossível, e Israel se viu presa nas contra-correntes da vida cultural e religiosa da época”¹⁰¹ resultando no conflito quase permanente entre a prática religiosa, as normas cülticas delineadas nos textos sagrados e a denúncia dos profetas. Entre estes, Ezequiel vai defender a ideia de que *Israel sempre foi infiel a Yhwh desde suas origens*.

⁹⁸ HILL;WALTON, 2007, p. 35 e 521. A par da conquista de Canaã as guerras decorrentes deste processo e as ideias de juízo e vingança são associadas à ação de prevenir a influência religiosa destes povos porque “a idolatria do inimigo pode ser uma armadilha para Israel”. Ver EICHRODT, 2005, p. 118

⁹⁹ MOTYER, 2006, p. 604.

¹⁰⁰ ÁLVAREZ, 1964, p. 77. Ver também COOPER, 2001, p. 118.

¹⁰¹ MERRILL, Eugene H. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de ARANHA, Helena;ARANHA, Regina. São Paulo: Shedd Publicações, 2009a. p. 325-326. Alvarez também menciona, brevemente, a ideia de escolher um patriarca (Abraão) a fim de preservar o monoteísmo (ÁLVAREZ, 1964, p. 76).

2 IDOLATRIA DENUNCIADA PELOS PROFETAS PRÉ-EXÍLICOS

A centralidade do tema da idolatria na Bíblia Hebraica é discutida neste capítulo, no qual também são elencados alguns dos principais aspectos ligados à idolatria. O tom zombeteiro com que os profetas pré-exílicos se referiram aos ídolos é brevemente delineado a partir de Isaías e Jeremias, especialmente, em diálogo com profetas menores, sem pretender cobrir todo o *corpus* profético pré-exílico, no entanto. Os conceitos discutidos a partir destes profetas foram pinçados aqui e ali como um sintético pano de fundo comparativo para a atividade profética de Ezequiel no papel de denunciar a conduta idolátrica de Israel, encerrando com uma reflexão sobre os aspectos sociais da idolatria que formam o conjunto de razões evocadas por Yhwh para o juízo sobre Israel.

2.1 IDOLATRIA COMO UM TEMA CENTRAL NA BÍBLIA HEBRAICA

Além de ocupar um papel significativo no decálogo (os quatro primeiros mandamentos tratam especificamente de prevenir e proibir a idolatria¹⁰²), é fácil notar a centralidade, na Bíblia Hebraica, da “guerra contra a idolatria”¹⁰³ enquanto conflito básico seja na narrativa seja na palavra profética. Para os profetas posteriores pré-exílio, e em especial para Ezequiel como profeta exílico, a denúncia da idolatria é fundamental, mesmo quando abordam outros aspectos presentes no texto¹⁰⁴, relacionados ou não à idolatria. Assim, embora a mensagem do livro de Ezequiel pareça estar fundamentada na histórica relação de idolatria de Israel, observa-se que o tema não é abordado exclusivamente pelo profeta-sacerdote do exílio, mas está amplamente discutido e combatido pelos demais profetas.

Teologicamente, os eventos da eleição, revelação do nome e aliança, embora nem sempre facilmente distinguíveis um do outro como esta sequência artificial pode fazer parecer, estabelecem as bases do relacionamento entre Yhwh e Israel, e implicam em uma atitude fundamental de adoração que só pode ser corretamente expressada mediante o termo exclusividade. Entretanto, do êxodo ao exílio a experiência israelita é marcada pela tensão

¹⁰² AMORIM, Nilton Dutra. *Desecration and defilament in the Old Testament*. 1985. 402 f. Tese (Doutorado) - Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, Berrien Springs, 1985, p. 192.

LUC, Alex. A Theology of Ezekiel. *JETS*, v. 26, n. 2, (June/1983). p. 137-143, 1983, p. 138.

¹⁰³ FROMM, Erich. *Y sereis como dioses*. Buenos Aires: Paidós, 1980 apud COOK, Guillermo. La revelación de Dios en las culturas: pistas misionológicas desde una perspectiva anabautista. *Vida y Pensamiento*, v. 18, n. 2, (outubro, 1998), San José, 1998, p. 101.

¹⁰⁴ WONG, Ka Leung. Profanation/Sanctification and the Past, Present and Future of Israel in the Book of Ezekiel. *JSOT*, v. 28, n. 2. p. 210-239, 2003, p. 217.

entre adoração exclusiva a Yhwh e a adoração às divindades do Antigo Oriente Próximo, incluindo diferentes formas de sincretismo, desvios da norma de exclusividade e quebra de outros princípios da aliança. Assim, “[...] o conflito entre a exigência incondicional de reconhecimento exclusivo do Senhor, por um lado, e a ameaça por parte da realidade política e cultural da Palestina, por outro lado, percorrem toda a história religiosa de Israel.”¹⁰⁵ Ou como se expressou Laughlin:

Desde o antigo Israel e Judá cercados por nações (isto é, Egito, Canaã, Síria, Assíria, Babilônia), que usavam imagens de culto em suas religiões, um dos temas mais persistentes no AT é um ataque contra a idolatria (Ex 20:4; Lv 19:4, 26:1; Dt 5:8, 27:15 e especialmente as paródias em Jr 10:2-16; Is 44:9-20; Sl 115:4-8). (Tradução nossa).¹⁰⁶

A própria exposição dos israelitas à cultura religiosa politeísta durante o tempo em que durou sua escravidão no Egito pode ter moldado fortemente suas concepções do divino, sua compreensão de santidade e mesmo suas tendências de adoração¹⁰⁷, de modo que não seria estranho que mais tarde, em meio não a uma única cultura politeísta, mas imersos em um universo de culturas politeístas, Israel tivesse dificuldades em desenvolver uma adoração exclusiva¹⁰⁸ e se voltasse frequentemente aos *gillûlîm*.

Enquanto que a prescrição cültica normatizava a adoração exclusiva a Yhwh, a prática cültica popular (e estatal, muitas vezes) frequentemente destoava da norma religiosa, alimentando o discurso inflamado dos profetas que denunciavam o desvio e a infidelidade do povo. Talvez seja por isso que autores como Susan Ackerman consideram tarefa complicada avaliar a exatidão do registro bíblico quanto à insistência legal sobre a falta de ídolos, em contraste com as narrativas em que eles parecem ser tão recorrentes, nem sempre acompanhadas de reprovação, esta mais abundante nos profetas posteriores pré-exílicos. Apesar da suspeita com que trata esta tensão, ela conclui que

Quaisquer que sejam ambivalências que encontremos em relação aos ídolos nestes materiais israelitas anteriores, até o final do Exílio babilônico ca. 539, os que

¹⁰⁵ FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. Tradução de CUNHA, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 147.

¹⁰⁶ “Since ancient Israel and Judah were surrounded by nations (i.e., Egypt, Canaan, Syria, Assyria, Babylonia) that used cultic images in their religions, one of the most persistent themes in the OT is an attack upon idolatry (Exod 20:4; Lev 19:4; 26:1; Deut 5:8; 27:15; and esp. the parodies in Jer 10:2-16; Isa 44:9-20; Ps 115:4-8).” LAUGHLIN, 2006, p. 11.

¹⁰⁷ Comentando sobre o período em que Israel esteve no Egito, Ellisen deixa escapar ideia semelhante e baseia-se em Ez. 20:6-10 (ELLISEN, Stanley A. *Conheça melhor o Antigo Testamento*. Tradução de LIMA, Emma Anders de Souza. 2 ed. São Paulo: Vida, 2007. p. 37).

¹⁰⁸ Ver MERRILL, 2009a, p. 325 e 326.

adoram ídolos sofrem condenação por atacado. [...] Isaías, e.g., contém diversos textos marcantes que apresentam a adoração de ídolos como fútil e até mesmo absurda. (Tradução nossa).¹⁰⁹

A literatura profética contrasta os falsos deuses das nações ao redor de Israel e Judá, bem como os ídolos que lhes representavam e que eram fabricados por mãos humanas, com o todo poderoso Yhwh que deu origem a todas as coisas. Na mesma linha de pensamento os profetas também condenaram a tendência idolátrica de tentar representar Yhwh a partir de imagens ou objetos cúlticos, geralmente tomados emprestados da cultura dos povos ao redor.

Assim, a questão da idolatria na Bíblia Hebraica pode ser abordada de duas perspectivas diferentes, porém complementares. Em uma delas está a questão idolátrica clássica cujo conceito parece ser aquele ao qual o termo geralmente remete com mais facilidade o leitor moderno da Bíblia Hebraica, e que resulta da interpretação menos profunda (mas não menos acertada) da combinação entre os dois primeiros mandamentos, isto é, a ideia de idolatria enquanto adoração a deuses estrangeiros, descritos pelos escritores bíblicos como deuses falsos, frequentemente através do culto às imagens (em geral estátuas, mas também objetos representativos) associadas a tais divindades oriundas da cultura religiosa dos vizinhos de Israel e de Judá bem como de civilizações antepassadas no Antigo Oriente Próxima, algumas vezes em paralelo a Yhwh.

Outra perspectiva deste tema tem que ver com o sincretismo cultural também presente em certos períodos em que as divindades estrangeiras adotadas no culto popular ou estatal receberam uma roupagem de identificação com Yhwh. Tal disfarce cúltico, entretanto, adotado por aqueles que foram atraídos pelo fascínio dos objetos cultuais de origem duvidosa, ou que tinham dificuldades com a adoração não representativa de Yhwh ou ainda foram tomados por um zelo cúltico excessivo para com objetos legalmente autorizados para o culto a Yhwh a ponto de atribuir a tais objetos características próprias da divindade, também foram denunciados pelos profetas como idolatria.

Assim, na percepção profética, tanto a adoração a outros deuses como o sincretismo entre tais divindades com o culto a Yhwh, representadas ou não por imagens, prevalecendo esta última¹¹⁰ foram consideradas idolatria. Esta percepção dupla da idolatria é partilhada por Pablo Richard, ao declarar que

¹⁰⁹ “Whatever ambivalences we find regarding idols in these earlier Israelite materials, by the end Babylonian Exile ca. 539 those who worship idols suffer wholesale condemnation. [...] Isaiah, e.g. contains several noteworthy texts presenting the worship of idols as futile and even absurd.” ACKERMAN, 2000, p. 626.

¹¹⁰ ÁLVAREZ, 1964, p. 73.

A idolatria tem dois sentidos diferentes no Antigo Testamento: a que se dá no culto ao Deus verdadeiro e a que se dá fora deste culto. No primeiro caso, a idolatria apresenta-se ligada ao problema das imagens cultuais de Iahweh ou à questão dos ‘ídolos javistas’. No segundo caso, trata-se do culto a outros deuses ou falsos deuses¹¹¹.

Como mencionado anteriormente, o conceito de idolatria tem contornos não muito fáceis de serem delimitados, e o próprio texto bíblico por vezes o amplia além da simples veneração ou adoração de imagens ou objetos cúlticos ao argumentar que os deuses estrangeiros são falsos ou incapazes, ou ainda ao equiparar a adoração de “outros deuses” com a adoração de ídolos/imagens (Sl 96: 5a: "Porque todos os deuses dos povos são ídolos"). Assim, um conceito ampliado de *infidelidade cúltica* ao invés de simplesmente *idolatria* ajuda a lembrar de que, em Ezequiel (e em grande parte da Bíblia Hebraica e da história de Israel e Judá), a idolatria não se resume à adoração de imagens ou ídolos que representam (ou pretendem representar) a Yhwh, mas pode incluir desde a adoração anicônica a outras divindades, passando pela própria adoração de imagens ou objetos cúlticos, até a disposição pessoal interna de agir em desobediência aos preceitos da aliança, abrindo assim uma porta para o entendimento de que injustiça social e opressão também são formas de idolatria (como Ezequiel parece indicar ao relacionar violência e derramamento de sangue com a prática cultural a falsos deuses, assunto discutido a partir da página 85 deste trabalho).

Enquanto que os profetas pré-exílicos e os demais profetas exílicos parecem ter pregado e escrito mais contra o aspecto da idolatria enquanto culto a imagens supostamente representativas de Yhwh bem como contra as práticas que envolviam conceitos mistos entre as religiões politeístas do Crescente Fértil e a religião monoteísta israelita, parece que Ezequiel lida mais com a questão do culto às divindades reivindicadas pelos povos vizinhos em contraste com a soberania de Yhwh, apesar de também condenar o culto a imagens e o sincretismo religioso. Seu desprezo pela infidelidade cúltica e pelos ídolos é expresso pelo uso que faz especialmente do termo *gillûlîm*.

¹¹¹ RICHARD, 1982, p. 11 Em nota de rodapé o autor menciona que “nos dicionários bíblicos de língua alemã, faz-se uma distinção entre *Bilderdienst* e *Gützendienst*. Tanto em grego (segundo a *Septuaginta*) como em sua transcrição portuguesa a palavra ‘idolatria’ não comporta essa distinção.”

2.2 DESPREZO E ZOMBARIA DOS PROFETAS PRÉ-EXÍLICOS PARA COM OS ÍDOLOS

O profeta Ezequiel não é o único a zombar dos ídolos e de seus adoradores, se bem que parece ser o que utiliza uma linguagem mais indelicada (ainda que realista)¹¹². Profetas anteriores ao Exílio também denunciaram a infidelidade cúltica em termos de desprezo ao compararem a inutilidade e impotência das divindades estrangeiras com a soberania de Yhwh. Aliás, “a condenação da idolatria, imoralidade e injustiça seguida de convite para o arrependimento” é um dos temas éticos comuns aos profetas da “escrita” como indicou Ellisen¹¹³. Nesta linha temática, pode-se destacar ênfase de Isaías quanto à inutilidade dos ídolos de fabricação humana, a denúncia de Jeremias quanto à quebra da aliança e os aspectos morais e sociais da idolatria indicados de forma mais evidente ou às vezes imperceptível pelos doze profetas menores, em especial Oséias e Amós.

2.2.1 A inutilidade dos ídolos na percepção do livro de Isaías

Anterior ao Exílio, conforme indicam suas frequentes referências às cidades de Judá ainda existentes no seu tempo e à idolatria reinante¹¹⁴, Isaías registrou “enérgicas condenações à idolatria” especialmente nos capítulos 41,44, 57, 65 e 66¹¹⁵. Ainda de acordo com Ellisen um dos objetivos de Isaías é “admoestar a nação do iminente julgamento por causa da idolatria e de alianças seculares”¹¹⁶. Já no início do texto, mesmo antes do registro de seu chamado, a questão da infidelidade à aliança por parte de Judá é apresentada por Isaías (1:4b),

¹¹² TAYLOR, 1984, p. 121.

¹¹³ ELLISEN, 2007, p. 246.

¹¹⁴ O espaço e escopo deste trabalho não permitem argumentar a respeito da unidade e data do texto de Isaías, apesar de conhecer a diversidade de opiniões entre os eruditos. A posição adotada quanto a este tema aqui reflete a metodologia de estudo escolhida, isto é, a abordagem canônica em sua forma final. Para uma argumentação especializada quanto à autoria única e pré-exílica de Isaías pode se ver MERRILL, 2009a, p. 481,482 (uma abordagem sintética); RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. Tradução de OLIVEIRA, Adiel Almeida. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 17-44 (uma abordagem mais ampliada). Sobre a discussão a respeito da suposição de dupla ou mesmo tripla autoria do livro de Isaías com base no argumento de que o Isaías de Jerusalém não poderia ter predito os eventos do Exílio bem como o retorno do mesmo, e especialmente o nascimento de Ciro, indicando-o pelo nome, e com tantos anos de antecedência, vale registrar a ironia com que Motyer lida com isso ao afirmar que, da perspectiva da habilidade profética como defendida canonicamente (subentendido), isso equivaleria a “punir um homem porque ele é muito bom em seu trabalho!” (MOTYER, J. Alec. *O Antigo Testamento: entenda sua mensagem*. São Paulo: Shedd Publicações, 2010. p. 173).

¹¹⁵ ELLISEN, 2007, p. 252.

¹¹⁶ ELLISEN, 2007, p. 255.

uma linguagem que, conforme destaca Merrill, é “similar à comparação de Israel à esposa adúltera, feita por seu contemporâneo Oséias”¹¹⁷.

Para House, “bem poucos textos colocam a fé monoteísta num nível tão elevado” como este grupo de capítulos em Isaías no qual, segundo este autor, a teologia bíblica atinge, de muitas maneiras, “um de seus pontos mais elevados” ao acentuar, nesta seção, a singularidade de Yhwh em contraste com os aspectos politeístas propagados nos capítulos 36 e 37¹¹⁸.

Provavelmente nenhum outro livro apresente “uma sátira mais brilhante, que mostra a absoluta estupidez da idolatria, como Isaías o faz em 40-48” sendo que “os capítulos clássicos são 44 e 46, onde vemos o contraste da onipotência do Senhor com um bloco de madeira sem vida, que não anda nem fala, e muito menos pode livrar o povo ou predizer o futuro (44:19)”¹¹⁹. Ou, como definiram Lasor, Hubbard e Bush, o profeta torna clara a insensatez em adorar ídolos usando uma “linguagem sarcástica tão inflamada que chamusca o rolo em que o registra (44:9-20; 45:20-21; 46:1-7)”¹²⁰.

Talvez aqui, e também com relação a outros pontos semelhantes neste trabalho, se argumente que tanto Isaías como este pesquisador tenham adotado uma percepção unilateral, injusta para com a cultura religiosa do Antigo Oriente Próximo na medida em que para a maioria destes povos provavelmente as imagens eram apenas representações de suas divindades, e não necessariamente a divindade em si. Entretanto, como argumentou Ridderbos em seu comentário a Isaías, na prática religiosa popular e na mente dos devotos em sua maioria, “a imagem era mais do que um símbolo. Para eles, os deuses na verdade estavam presentes em suas imagens, e os adoradores clamavam às imagens como se fossem deuses”, de forma que mesmo os gentios não adeptos do culto às imagens também fizeram piadas a este respeito (Ridderbos menciona *Sátiras* de Horácio, 1.8.1ss.)¹²¹.

Em síntese, Isaías descreve o processo de fabricação de um ídolo em metal, com destaque para a falibilidade de quem o constrói (o ferreiro precisa parar para comer e beber porque sente fome e sede – 44:12, e “é por este processo que os *deuses* são feitos”¹²²). Em seguida o profeta expande a ideia de que o artífice é um *fabricante de deuses* ao descrever como se planeja a fabricação do ídolo de madeira (são mencionados não apenas as

¹¹⁷ MERRILL, 2009a, p. 483.

¹¹⁸ HOUSE, 2005, p. 363.

¹¹⁹ ELLISEN, 2007, p. 262.

¹²⁰ LASOR, William S, HUBBARD, David A; BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de YAMAKAMI, Lucy. 7ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 321.

¹²¹ RIDDERBOS, 1995, p. 368.

¹²² RIDDERBOS, 1995, p. 369.

ferramentas e materiais, bem como o processo de confecção, mas também *um plano ou desenho* – 44:13a). É válido destacar aqui a relação que Isaías evoca entre homem e ídolo, especialmente no que diz respeito à habitação (44:13up.). A ideia de que o ídolo é colocado em uma casa assim como o homem mora em uma contraria o conceito corrente de que a imagem seria a habitação da divindade, e reforça a percepção do profeta Isaías de que, para os idólatras, a imagem é o próprio deus fabricado.

Toda a descrição destes dois versos fora resumida também de forma jocosa em 41:7 onde um detalhe final lembra a incapacidade dos ídolos em manterem-se a si mesmos (“com pregos fixa o ídolo para que não oscile”¹²³), conclusão repetida no verso 29: “são nada; as suas obras são coisa nenhuma, as suas imagens de fundição, vento e vácuo.” Esta figura da incapacidade dos deuses falsos de se sustentarem é retomada no capítulo 46 onde as divindades babilônicas são identificadas nominalmente (v. 1) e as suas imagens levadas por animais que não as suportam mais e nem as divindades em questão podem salvar a carga – “a carga são as suas imagens!” e as divindades são derrotadas e levadas com suas imagens “porque de fato não se distinguiam delas”¹²⁴.

O ridículo mais inexplicável da idolatria, entretanto, reside na própria origem do ídolo (44:14-17), mais do que em seu processo de fabricação ou em sua incapacidade inerente: “é mero acaso qual pedaço de madeira será usado para o fogo e qual será usado para se fazer um ídolo” de forma que fabricar um deus (como entende Isaías ser a manufatura de uma imagem, isto é, a criação de um deus) com algo que o próprio ser humano pode destruir é tolice¹²⁵ e “se não estivessem totalmente cegos e absurdamente enfatuados, veriam a idiotice do seu comportamento”¹²⁶, resultante de quebra da aliança de exclusividade com Yhwh.

2.2.2 A infidelidade à aliança denunciada no livro de Jeremias

Ao emoldurar o tema em termos teológicos como a “quebra do jugo (2:20), forma apropriada de falar de transgressão da aliança”, Jeremias enfatiza a gravidade do pecado da idolatria na “busca por outros deuses” e em não mais confessar “o Senhor como o Deus que

¹²³ Ou como contrasta Elliger, citado por Watts, tal estabilidade não é apenas relativa como também faz com que o falso deus seja completamente imóvel, ao contrário de Yhwh cuja estabilidade e mobilidade são destacadas ao se manifestar a seu povo na Babilônia (contrariando também a ideia de territorialidade) e ao mobilizar reis e povos para a conquista, além de ser o criador que traz estabilidade ao caos (WATTS, John D. W. *Word Biblical Commentary : Isaiah 34-66*. Dallas: Word, Incorporated, 2002. vol. 25. p. 104).

¹²⁴ RIDDERBOS, 1995, p. 381.

¹²⁵ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 276.

¹²⁶ RIDDERBOS, 1995, p. 370.

lhes dava sustento (v. 23,24)” e no fato de que se tornaram incapazes de se envergonharem de suas ações abomináveis (6:15)¹²⁷, sendo esta violação intencional da aliança a acusação mais importante no conjunto de acusações feitas pelo profeta¹²⁸. Para ele, a catástrofe resultante da punição ao “desprezo obstinado às obrigações da aliança” era questão de tempo já que “ao invés de aderirem ao alto padrão moral e espiritual da aliança do Sinai os israelitas haviam se acomodado, em larga escala, à religião corrupta e idólatra de Canaã”¹²⁹.

Assim, os principais problemas sofridos por Israel estão ligados aos “problemas fundamentais da terra”, isto é, “idolatria e imoralidade”, de forma que ao seguirem ídolos sem valor eles próprios se tornaram sem valor (2:5)¹³⁰. A ideia presente ao longo do livro de Jeremias provavelmente está relacionada não apenas com o pecado de Israel na “adoração dessas fraudes inertes”, mas especialmente com “sua insensibilidade em relação à verdadeira natureza desses objetos como criaturas criadas por mentes depravadas”¹³¹.

Neste contexto Jeremias apresenta o poema (10:1-16) no qual contrasta os ídolos e Yhwh. Aqui também o texto é uma “denúncia sarcástica da idolatria, por alguém que viu suas consequências em primeira mão”, e a semelhança entre este poema e o discurso de Isaías sobre o mesmo tema levou alguns eruditos a supor que Jeremias talvez estivesse citando Isaías, mas isso não parece ser relevante aqui.¹³² No enredo do poema, há tanto o destaque para a futilidade ou vaidade (הֶבֶל - *hebel*) dos ídolos (v.3,14) como para o processo de fabricação dos mesmos como meros objetos de criação humana, bem como sua incapacidade de realizar qualquer coisa (“são como um espantalho em um pepinal”¹³³). Como definiu Harrison, a “adoração de ídolos transforma em assunto material o que deveria ser uma experiência espiritual, e encoraja o espetáculo ridículo de pessoas venerando suas próprias criações inúteis.”¹³⁴

Em um jogo de versos em que alterna o louvor a Yhwh e o escárnio aos falsos deuses representados pelos ídolos, Jeremias enfatiza a estupidez (v.8, 14) dos que adoram aos ídolos e os compara ao material de que os próprios ídolos são feitos. Apesar dos esforços de seus criadores humanos em embelezar os ídolos com metais e tecidos caros (v. 4 e 9), eles ainda

¹²⁷ MERRILL, 2009a, p. 502.

¹²⁸ HILL;WALTON, 2007, p. 473.

¹²⁹ HARRISON, R. K. *Jeremias e Lamentações: introdução e comentário*. Tradução de FUCHS, Hans Udo. São Paulo: Vida Nova, 1980. p. 22 e 31.

¹³⁰ HOUSE, 2005, p. 385.

¹³¹ MERRILL, 2009a, p. 502.

¹³² HARRISON, 1980, p. 73.

¹³³ Esta tradução não é unânime, apesar de ser lógica e ter apoio em outras fontes (ver NICHOL;DORNELES, 2013, p. 430).

¹³⁴ HARRISON, 1980, p. 74.

são meros objetos mortos, “nada mais do que os materiais de que eles foram feitos”¹³⁵ em contraste com Yhwh vivo e eterno (v.10). Assim como em Isaías, os adoradores de ídolos são comparados aos próprios ídolos sem sabedoria.

2.2.3 Consequências da idolatria

A adoração ao ídolo pode ser definida como uma relação unilateral, na medida em que o ídolo é incapaz de realizar algo pelo adorador, tornando-a uma relação egoísta. Assim, o idólatra, corre o risco de tornar-se insensível às necessidades do próximo, resultando em uma prática religiosa desconectada da realidade social e irrelevante do ponto de vista da justiça. Huey, discutindo sobre a razão pela qual Yhwh teria proibido a fabricação de imagens para adoração lembra que além do “perigo maior é que a imagem venha a se tornar o objeto de adoração no lugar de Deus a que representa (cf. Deut. 4:12-19)” também há o perigo de o adorador se tornar como o objeto de adoração (Os. 9:10 up.) .

Deste modo, “um deus frio e sem vida” (o ídolo) produz “uma fé fria e sem vida” além de promover uma degradação ao se adorar algo que é inferior ao ser humano que foi criado à imagem de Deus. Tal prática é comparada, por Oseias (5:3-4) à prostituição.¹³⁶ Neste sentido, “é provável que muitas vezes a adoração de ídolos implique não apenas a usurpação das prerrogativas divinas, mas também a egolatria, uma vez que as pessoas rendiam culto a vários deuses no mundo antigo para garantir seu próprio bem estar físico, econômico e espiritual”¹³⁷ .

As relações entre o mundo cotidiano no Antigo Oriente Próximo e o mundo espiritual eram, como estudado neste trabalho nas páginas 41 a 43, muito próximas, por que não dizer espelhadas. A vida religiosa e a vida comum se misturavam com tal intensidade que provavelmente seria muito difícil saber onde começava uma e terminava a outra, especialmente no contexto do ciclo agrícola em que a maioria das culturas cananitas havia construído seu culto. E nisso talvez tenha residido um perigo social e moral grave para Israel.

Enquanto que infiéis à aliança com Yhwh no quesito adoração, também deixaram de lado outros aspectos mais práticos da religiosidade tais como o cuidado com o próximo, a equidade nas relações comerciais, a prática do bem e um alto código moral. Na medida em que a adoração dos deuses estrangeiros os levaram para uma coisificação da divindade em

¹³⁵ CRAIGIE, Peter C. *Word Biblical Commentary : Jeremiah 1-25*. Dallas: Word, Incorporated, 2002. p. 159.

¹³⁶ HUEY, 2001, p. 125.

¹³⁷ BEALE, 2014, p. 138.

termos de imagens de qualquer natureza, também em certa medida permitiram-se, talvez inconscientemente mas como consequência, transformar a pessoa humana em mero objeto, desqualificando nela a imagem do Criador e promovendo a opressão. A idolatria, “como sistema religioso, [... tem certa] transigência com o egoísmo e o materialismo, enquanto a religião da aliança não era assim”¹³⁸, de modo que este é um aspecto que a ortodoxia israelita defendida por Ezequiel não aprova. A infidelidade cúltica se torna, portanto, um problema ético, como pontua Rodrigues:

[...] num contexto social em que a religião determina as mais diversas relações, é impossível pensar o problema da idolatria como distinto da vida prática e cotidiana das pessoas. Sendo assim, toda a crítica legal ou profética aos ídolos é, ao mesmo tempo, crítica a todo sistema injusto, desleal, opressor. Aceitar os ídolos é aceitar o que com eles está associado e suas consequências que conduzem à morte.¹³⁹

Enquanto Isaías enfatizou esta relação mortal em termos de inutilidade, ineficiência e insignificância dos ídolos (dos deuses que, como Isaías compreende, eles são) e Jeremias criticou e condenou a quebra da aliança com Yhwh ao se escolher tais deuses-espantinho em lugar do vivo e atuante Yhwh, Oseias usa a figura do matrimônio (de alguma forma simbolizando a aliança) em contraste com a prostituição (novamente a ideia da quebra da aliança, só que como uma prática recorrente), e o uso desta metáfora parece ainda mais chocante no contexto dos cultos de fertilidade no Antigo Oriente Próximo. O contraste entre Yhwh como marido (e por extensão, procriador), argumenta Hubbard, equivale a declarar que Baal não é marido¹⁴⁰ (e, portanto, é um amante ilegal e, por extensão, incapaz de prover fertilidade e vitalidade à terra!). A ironia do texto é clara. Mais tarde Ezequiel vai usar de uma linguagem realista e ainda mais chocante para descrever tal quadro de infidelidade¹⁴¹.

Aqui talvez caiba um pequeno excursão, para lembrar a maneira zombeteira com que outro profeta da Bíblia Hebraica lidou com representantes do pervertido culto à Baal e destacou ironicamente esta relação estéril e sem vida. Anteriormente neste trabalho foi mencionado que na cultura religiosa do Antigo Oriente Próximo estava presente o pensamento de paralelismo entre realidade terrestre e reino celestial, expressados na prática

¹³⁸ STUART;FEE, 2008, p. 86.

¹³⁹ RODRIGUES, 2011, p. 71.

¹⁴⁰ HUBBARD, David A. *Oseias: introdução e comentário*. Tradução de REDONDO, Márcio Loureiro. São Paulo: Vida Nova, 1993. p. 34-35.

¹⁴¹ Uma breve análise desta linguagem quase “pornográfica” usada por Ezequiel pode ser encontrada em REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos Editora, 2009. p. 99-101. Também sobre o mesmo tema veja SLOANE, Andrew. Aberrant textuality? The case of Ezekiel the (porno) prophet. *Tyndale Bulletin*, v. 59, n. 1. p. 53-76, 2008.

cúltica da magia mimética. É essa magia mimética (ou “mágica solidária/imitativa”, como nomeia Motyer) que vemos descrita nos esforços que os profetas de Baal desenvolvem ao redor de seu altar na tentativa de, pelo seu exemplo, fazer com que Baal entendesse que queriam fogo sobre o sacrifício. E não apenas as sugestões irônicas que Elias dirige a eles durante sua atuação teatral, mas o próprio fato de Elias ter encharcado todo o sacrifício, altar e mais uma valeta ao redor (I Reis 18:20-35), como uma “visível e total negação da mágica baalista”. Afinal, “se você quiser que fogo caia do céu, a última coisa a fazer é derramar água! Isso seria confundir completamente o velho e pobre Baal”, ironiza Motyer¹⁴².

É neste contexto de negação dos efeitos da magia mimética que Oseias (e em certa medida outros profetas, como Isaías, Jeremias e, em um número maior de episódios, Ezequiel) assume um papel representativo no que se pode denominar profecia vivencial¹⁴³, em que a mensagem não é mero discurso, mas a própria vida do profeta representando o drama da infidelidade do povo de Deus e ironizando suas escolhas.

Ao passo que a profecia vivencial de Oseias critica a adoração aos falsos deuses equiparando-a a prostituição e enfatizando a insensibilidade moral e frieza afetiva que o povo desenvolveu em relação a Yhwh e sua aliança, Amós se volta para a questão da “injustiça social como incompatível com o verdadeiro culto”¹⁴⁴ e possivelmente como um reflexo da idolatria enquanto prática egoísta (Amós 5:2,7,11 e 12, 25 e 26)¹⁴⁵. O uso de linguagem sarcástica em relação à infidelidade cúltica e aos ídolos, entretanto, é quase nulo, exceto talvez pelo trocadilho com os nomes de Gilgal e Betel (v. 5)¹⁴⁶, lugares de culto, e mais à frente ao mencionar que a imagem erguida para a adoração de um falso deus é de fabricação dos próprios adoradores (v. 26).

Basicamente na mesma linha de Amós está o profeta Miquéias. Considerado pelos comentaristas como um profeta com uma mensagem bastante atual no sentido em que “sua crítica incisiva do mundo da época ajusta-se ao mundo em que vivemos”¹⁴⁷, Miquéias denuncia os males sociais de uma perspectiva teológica e do conceito que ele tem a respeito de Deus. Diferente dos atuais ativistas que se baseiam nos assim chamados “direitos

¹⁴² MOTYER, 2010, p. 167.

¹⁴³ Ou atos simbólicos ou dramáticos, como preferem alguns autores (ver, por exemplo, LASOR, HUBBARD; BUSH, 1999, p. 390).

¹⁴⁴ AMARAL, Junior Vasconcelos. Movimento profético e idolatria: A dura crítica de Jeremias ao poder idolátrico. *Revista Contemplação*, n. 7. p. 63-74, 2013, p. 65.

¹⁴⁵ HUBBARD, David Allan. *Joel e Amós: introdução e comentário*. Tradução de REDONDO, Márcio Loureiro. São Paulo: Vida Nova, 1996. p. 101.

¹⁴⁶ HUBBARD, 1996, p. 184 Para detalhes sobre este jogo de palavras veja página 187 da mesma obra.

¹⁴⁷ BAKER, David, ALEXANDER, T. Desmond; STURZ, Richard J. *Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias: introdução e comentário*. Tradução de REDONDO, Márcio Loureiro; MEDEIROS, Fabiane S. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 155.

humanos”, o profeta do VII século entende injustiça social como sendo uma transgressão dos princípios estabelecidos na aliança com Yhwh e, portanto, subentende-se que derivada da infidelidade cúltica no sentido em que Miquéias vê o problema como de “desobediência interpessoal (6:8)”¹⁴⁸.

Obviamente que não há neste trabalho o propósito de explorar profundamente todos os desdobramentos proféticos em torno da infidelidade cúltica, mas os exemplos mencionados acima ajudam a construir uma posição prévia a respeito do que consiste este aspecto prático da vivência religiosa da perspectiva de Yhwh e como o culto aos falsos deuses ou ao próprio Yhwh com elementos sincréticos, especialmente representados por imagens, modifica e rebaixa os padrões morais e sociais de seus adoradores.

Portanto, a verdadeira religião, o verdadeiro culto em Israel consistiria em proceder justa e retamente. Viver segundo o direito e a justiça consistiria em fazer a vontade de Iahweh. O verdadeiro culto seria voltar-se para Deus - amando-o de todo coração, com toda a alma e com todo entendimento (Dt 6,4-9) – ouvindo sua palavra que é expressão de vida para todos. Para o profetismo bíblico culto e vida, fê e práxis, ortodoxia e ortopráxis, teologia e ética, são inseparáveis. Uma não se entende sem a outra. Teologia sem vida é vazia. Vida sem culto a Iahweh é mero existir, é hebel, vento que passa. [...] No entanto, o culto tornou-se desconectado da práxis. A teologia tornou-se estéril sem a ética. Ofereciam-se holocaustos e sacrifícios no interior do templo, enquanto do lado de fora se extorquia o agricultor, adulteravam-se as balanças comerciais, vendia-se o estrangeiro, explorava-se o órfão e a viúva. A pregação profética é brado angustiado daquele que conclama a todos a reverem suas vidas e voltarem para Iahweh de todo o coração¹⁴⁹.

Os profetas que antecederam a Ezequiel tinham uma perspectiva anti-idolátrica bastante solidificada, a qual desdobraram em aspectos consequentes, tornando a preocupação com a preservação da fidelidade cúltica a Yhwh enquanto denúncia irrefutável da idolatria um aspecto central da Bíblia Hebraica e do próprio *corpus* profético. Considerando o conjunto de esforços destes profetas em condenar a idolatria, demonstrar os efeitos deletérios da infidelidade cúltica e exortar o povo a retornarem de coração a Yhwh, os juízos advindos sobre Israel e Judá na forma dos cativeiros não se constituem injustos ou surpresas.

Herdeiro desta tradição profética anti-idolatria, bem como de um legado sacerdotal, Ezequiel revisa as admoestações proféticas, apresenta razões para o juízo iminente e indica uma proposta divina de restauração, sempre à luz de uma história de Israel revista na qual assume a constante da infidelidade israelita, num tom de desprezo profundo pelos ídolos e seus adoradores.

¹⁴⁸ BAKER, ALEXANDER; STURZ, 2001, p. 179 e 180.

¹⁴⁹ AMARAL, 2013, p. 67.

3 O PROFETA-SACERDOTE EZEQUIEL, SUA OBRA E OS *gillûlîm*

É importante considerar que a história de vida bem, como o ambiente de origem, influenciam de alguma maneira a linguagem do profeta bíblico enquanto que ele possui liberdade na escolha dos termos e das figuras com que transmite e registra a mensagem recebida. Assim, este capítulo destaca em um apanhado geral os escassos elementos biográficos do profeta conforme apresentados em seu próprio livro, especialmente da perspectiva de sua origem sacerdotal, bem como conceitos considerados fundamentais na teologia de Ezequiel no tocante aos ídolos em contraste com Yhwh. Também descreve-se o desenvolvimento da pesquisa quanto à etimologia do termo *gillûlîm* e apresenta sua argumentação de que a idolatria é a razão para o exílio em que profeta e povo estão inseridos.

3.1 CATIVEIRO BABILÔNICO COMO CONTEXTO

O livro de Ezequiel, a despeito das disputas mais modernas quanto à sua datação e autoria, tem sido reconhecido pelos eruditos em geral como uma fonte significativamente importante para compreender o período e fenômeno do Exílio, bem como as razões e quem sabe, as consequências deste. Assim, a obra de Ezequiel “representa uma verdadeira tentativa contemporânea de dar sentido aos acontecimentos do início do século VI e continua a ser uma das nossas melhores fontes para compreender a experiência dos exilados judeus na Babilônia”¹⁵⁰.

O livro de Ezequiel foi escrito no período do cativeiro babilônico num modelo de exílio no qual os captivos dos israelitas lidavam com povos vencidos de um modo diferenciado dos demais impérios de seu tempo, uma vez que sua política era favorável a certo desenvolvimento dos grupos deportados e mesmo à preservação de alguma identidade¹⁵¹. Isto pode ter permitido que alguma influência (Ellisen sugere que pode ter sido de Daniel), promovesse o estabelecimento de uma colônia de judeus exilados em lugares como Tel-Abibe.¹⁵² É possível ainda que este modelo de exílio favorecesse algum tipo de acomodação cultural que poderia mais tarde dar origem a algum acultramento, inclusive religioso.

¹⁵⁰ MEIN, Andrew. *Ezekiel and the Ethics of Exile*: Oxford University Press, 2006. p. 50.

¹⁵¹ LASOR, HUBBARD; BUSH, 1999, p. 387.

¹⁵² ELLISEN, 2007, p. 290.

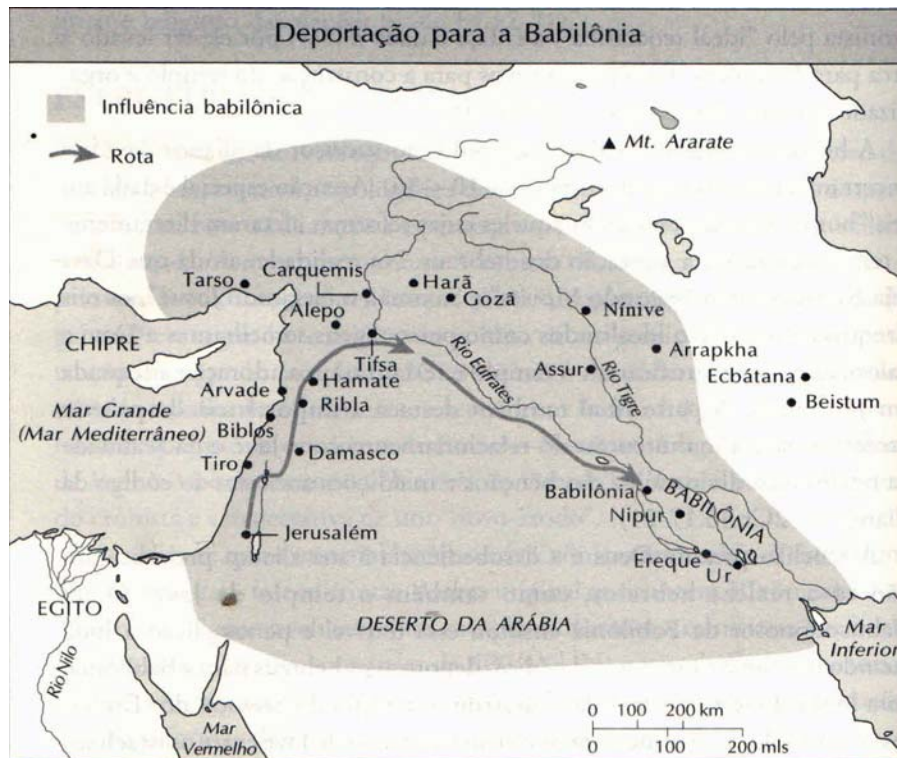


Figura 2 - Deportação para a babilônia¹⁵³

Este ou qualquer outro grupo dos deportados, bem como os que os que permaneceram em Jerusalém e redondezas, tinham como único elo de unidade, “a origem étnica e uma mesma religião.”¹⁵⁴ Tal unidade, entretanto, já era enfraquecida já desde antes do exílio, inclusive com a divisão entre Reino do Norte e Reino do Sul, sendo possível perceber ao longo do livro uma significativa perda de identidade religiosa por parte do povo de Israel, onde as “carências eram mais religiosas que materiais”.¹⁵⁵

No livro de Ezequiel as consequências de tais carências religiosas, ou apostasia, como são tratadas, são vividamente descritas e as ações pecaminosas do povo de Israel recebem pesadas repreensões e advertências. A própria razão do exílio já evoca, em I Crônicas 9:1, última parte, como sendo em virtude de “sua transgressão”, numa clara oposição aos que, em Israel, possivelmente, ainda viam o evento do exílio mais como uma questão política que uma consequência de seus erros idolátricos.¹⁵⁶ Sendo Ezequiel, ele próprio, um exilado, uma breve incursão em sua biografia pode auxiliar a compreensão da mensagem e narrativa proféticas em seu livro.

¹⁵³ HILL;WALTON, 2007, p. 284.

¹⁵⁴ KUNZ, Marivete Zanoni. *O termo kabod no livro de Ezequiel*. 2006. 158 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia - EST, São Leopoldo, 2006. p. 41.

¹⁵⁵ KUNZ, 2006. p. 41.

¹⁵⁶ MESQUITA, Antonio Neves. *Estudo no Livro de Ezequiel*. 3ª ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987. p. 25.

3.1.1 O profeta Ezequiel com Israel no exílio

Não há muita coisa a respeito da biografia de Ezequiel que se possa saber exceto a partir de seu próprio livro, escrito em estilo autobiográfico, e mesmo este possui dados bem escassos. Além do silêncio sobre Ezequiel, a Bíblia também não dá pistas sobre seu pai, Buzi. Nenhum outro livro do Antigo Testamento o menciona e, com exceção das alusões aos seus símbolos aparentemente presentes no Apocalipse, nenhuma citação direta ao seu ministério e mensagem é feito no Novo Testamento. Fora do cânon bíblico, apenas Josefo (Antiguidades Judaicas, xx5.1;6.3;7.2;8.2) e Jesus Ben Siraque (Eclesiástico 49:10) o mencionam sem, no entanto, acrescentar nenhuma informação adicional significativa.¹⁵⁷

Comentaristas geralmente concordam que era sacerdote¹⁵⁸, filho de sacerdote, conforme Ezequiel 1:2,3 mas, como pontuou Taylor, isso poderia ser facilmente percebido ao longo do livro mesmo que não tivesse sido informado¹⁵⁹, especialmente pela ênfase dada pelo autor ao aspecto da santidade e pelos elementos recorrentes tais como “ofertas, templo, altar, sacerdotes, etc.”¹⁶⁰ Seu nome, “Deus fortalecerá ou prevalecerá” ou ainda “aquele que Deus fortalecerá”, “foi singularmente apropriado à vida e à obra de seu portador”¹⁶¹, seja como exilado, seja como mensageiro à “casa rebelde de Israel”, lembrando possivelmente sua obra de consolação e incentivo aos compatriotas no Exílio.¹⁶² A designação “casa rebelde de Israel” é dada em seu livro aos seus conterrâneos cuja “maior parte resistiam às suas palavras, alimentando a esperança de um rápido regresso ao seu país” e a quem “Ezequiel teve a tarefa amarga de desiludi-los”¹⁶³.

¹⁵⁷ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 619.

¹⁵⁸ Para uma discussão ampliada sobre o papel sacerdotal de Ezequiel, veja BETTS, Terry Joe. *Ezekiel the priest: A custodian of tôrâ*. 2002. 224 f. Tese de Doutorado (Ph.D.), The Southern Baptist Theological Seminary, Ann Arbor, 2002.

¹⁵⁹ TAYLOR, 1984, p. 20, ver nota 35. Outros autores como LASOR, HUBBARD;BUSH, 1999, p. 386; HOUSE, 2005, p. 416; ELLISEN, 2007, p. 289; HILL;WALTON, 2007, p. 487; RÖSEL, Martin. *Panorama do Antigo Testamento: história, contexto e teologia*. Tradução de KILPP, Nelson. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p. 106, para mencionar alguns, concordam que Ezequiel era de linhagem sacerdotal, que era sacerdote, e que sua linguagem tem uma ênfase sacerdotal. Ao menos Rösel supõe que ele deva ter atuado no culto dos exilados e que originalmente talvez tenha sido um profeta cultural (RÖSEL, 2009, p. 107). Milton Schwantes parece defender a ideia de que Ezequiel já tivesse, inclusive, atuado como sacerdote em Jerusalém antes do Exílio (SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3ª ed. São Leopoldo: Oikos Editora, 2009. p. 75,77).

¹⁶⁰ ELLISEN, 2007, p. 289.

¹⁶¹ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 619.

¹⁶² HILL;WALTON, 2007, p. 487 Ver também ARCHER, Jr. Gleason L. *Merece confiança o Antigo Testamento*. Tradução de CHOWN, Gordon. São Paulo: Vida Nova, 1984. p. 308.

¹⁶³ ANGUS, Joseph. *História, doutrina e interpretação da Bíblia*. Tradução de FIGUEIREDO, J. Santos. São Paulo: Hagnos, 2004. p. 496-497.

Levado ao cativeiro como parte do grupo deportado em 597/598 A.C. , Ezequiel era contemporâneo de Jeremias e de Daniel, embora mais jovem ¹⁶⁴, e provavelmente tenha iniciado seu ministério profético cerca de 5 anos depois de sua chegada à Babilônia (Ezequiel 1:2)¹⁶⁵. Enquanto que desempenhou o papel profético entre os exilados na Babilônia, seu contemporâneo mais velho, Jeremias, desenvolveu semelhante ministério em Jerusalém¹⁶⁶, de forma que algumas poucas semelhanças entre as mensagens de ambos não são inesperadas, especialmente pelo fato de ambos terem se originado de famílias sacerdotais e também pela possibilidade de que Ezequiel tivesse testemunhado parte do ministério de Jeremias em Jerusalém antes de sua deportação¹⁶⁷. Apesar disso, tais semelhanças entre a forma de escrever, discursar e pensar não são muito evidentes, nem abundantes, como se poderia esperar¹⁶⁸, e também não citam um ao outro por nome¹⁶⁹, mesmo quando tratam de temas similares.

Talvez o ponto mais convergente entre eles seja que em sua mensagem ele tenha resgatado “uma parte da inspiração de Jeremias” de modo a apontar “para os exilados as causas fundamentais do desastre que havia se abatido sobre Judá, e condenou veementemente a iniquidade e a idolatria de seus compatriotas” e por meio de sua versatilidade teria logrado “agir como profeta, sacerdote e pastor para a comunidade exilada” uma vez que “a consciência que tinha do seu chamado é fortemente similar à tradição profética de Jeremias, por cujos ensinamentos havia sido influenciado antes da queda de Jerusalém”.¹⁷⁰ Cooper comenta o fato de ser desconcertante a ausência de referência dos dois profetas um ao outro apesar de suas mensagens serem consistentes entre si.¹⁷¹ Em nota, resgata a ideia de

¹⁶⁴ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 619,627; HARRISON, 2010, p. 272; HOUSE, 2005, p. 416; ARCHER, 1984, p. 309; TAYLOR, 1984, p. 20. Von Rad defende a ideia de que o profeta teria chegado à Babilônia com o grupo dos primeiros deportados, recebendo o chamado para o ministério profético cerca de quatro anos depois (RAD, G. Von. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de CATÃO, Francisco. São Paulo: ASTE, 1986. vol. 2. p. 212. Na edição atualizada desta obra, em um único volume, publicada em 2006, a página é 643.)

¹⁶⁵ Assim indicam TAYLOR, 1984, p. 20 e 21; HARRISON, 2010, p. 272.

¹⁶⁶ UNGER, 2004, p. 259.

¹⁶⁷ SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de MARQUES, João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 401. Com base no “paralelo entre as três primeiras palavras de Jeremias 15:16, "Suas palavras foram encontradas e eu as comi", e a narrativa do chamado em Ezequiel 2: 8-3: 3 em que o profeta está comendo o rolo oferecido por Deus declarando-o doce como mel” Holladay sugeriu que “Ezequiel tinha estado pessoalmente familiarizado com Jeremias em Jerusalém.” HOLLADAY, William L. Had Ezekiel known Jeremiah personally? *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 63, n. 1, (jan, 2001). p. 31-34, 2001, p. 32.

¹⁶⁸ RAD, 1986, p. 211.

¹⁶⁹ TAYLOR, 1984, p. 33.

¹⁷⁰ HARRISON, 2010, p. 272.

¹⁷¹ COOPER, 2001, p. 24.

Greenberg¹⁷² de que Jeremias 29, por exemplo, forneceria “excelente cenário para o Livro de Ezequiel”. Em sua avaliação, Cooper vai além ao afirmar que

três das mensagens de Ezequiel podem ser extensões das profecias de Jeremias. As visões de Ezequiel do caldeirão em 11: 1-12 e 24: 3-14 são semelhantes a Jer 1: 13-15. A referência à parábola das uvas verdes em 18: 1-32 é semelhante a Jer 31: 29-30. Também a parábola das duas irmãs em 23: 1-49 pode ser uma extensão da mensagem de Israel rejeitado em Jer 3: 6-11. Esse fenômeno talvez seja devido à influência direta do ministério de Jeremias em Ezequiel. Mesmo que Ezequiel não soubesse ou nunca tivesse ouvido Jeremias, ele refletia a mente comum de inspiração, o Espírito Santo, que estava por trás dos registros escritos dos dois profetas. (Tradução nossa).¹⁷³

Tal papel de denunciador e combatente dos desvios culturais de seu povo aliado à mensagem vivencial que dramatiza permite evidenciar sua origem sacerdotal e reforça seu chamado profético. Entretanto, ainda que sacerdote, e profeta, Ezequiel é um exilado entre exilados¹⁷⁴ e sua própria percepção pessoal em reconhecer seu estado é marcada pelo uso frequente da expressão *no meio de* ou *entre os* (para se referir à sua posição com os deportados, cerca de 116 vezes, provavelmente mais que qualquer outro escritor na Bíblia Hebraica, pontua Cooper)¹⁷⁵. Sua origem sacerdotal levou a se conjecturar que a frase “no trigésimo ano” em Ezequiel 1:1 poderia se referir à idade de Ezequiel quando de seu chamado, calculando então o ano de seu nascimento em 623¹⁷⁶, ideia que parece ser apoiada

¹⁷² GREENBERG, 1983, p. 14.

¹⁷³ “Three of the messages of Ezekiel may be extensions of Jeremiah’s prophecies. Ezekiel’s visions of the cauldron in 11:1–12 and 24:3–14 are similar to Jer 1:13–15. The reference to the parable of the sour grapes in 18:1–32 is similar to Jer 31:29–30. Also the parable of the two sisters in 23:1–49 may be an extension of the message of backsliding Israel in Jer 3:6–11. This phenomenon perhaps may be due to direct influence of the ministry of Jeremiah on Ezekiel. Even if Ezekiel did not know or had never heard Jeremiah, he reflected the common mind of inspiration, the Holy Spirit, who was behind the written records of both prophets.” COOPER, 2001, p. 40.

¹⁷⁴ Obviamente este não é um pensamento que encontra unanimidade entre os comentaristas, apesar de ser um consenso mais geral. Entre os autores que discordam desta proposta veja BERRY, 1930, p. 83-93; BERRY, George Bicker. The composition of the book of Ezekiel. *Journal of Biblical Literature*, v. 58, n. 2, (junho, 1939). p. 163-175, 1939. Um artigo interessante sobre a presença de levitas no Exílio, apesar do seu viés crítico, é o de LEUCHTER, Mark. The Levites in Exile: A Response to L. S. Tiemeyer. *Vetus Testamentum*, v. 60, n. 4. p. 583-590, 2010.

¹⁷⁵ COOPER, 2001, p. 29. Em nota, Cooper informa que “‘no meio’ é a palavra מִבֵּינֵינוּ. Veja KHAT, 1510–11. Ela é usada pela primeira vez em 1:1 para designar o seu lugar ‘no meio’ dos cativos na Babilônia e em 3:15 como um termo de identidade significando que ele estava com eles ‘no meio’ de sua situação como cativos”.

¹⁷⁶ CHISHOLM Jr., Robert B. *Handbook on the prophets: Isaiah; Jeremiah; Lamentations; Ezekiel; Daniel; minor prophets*. Grand Rapids: Baker Book House Co., 2005. p. 231. A sugestão de que esta fosse a idade de Ezequiel foi feita por Orígenes e tem sido adotada por muitos comentaristas. Se for assim, aponta Habtu, este seria o ano em que Ezequiel começaria o ministério sacerdotal caso tivesse permanecido em Jerusalém (HABTU, Tewoldemedhin. Ezequiel. In: ADEYEMO, Tokunboh. *Comentário Bíblico Africano*. Tradução de MARTINS, Heloisa et al. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2010. p. não indicada, recurso digital).

por diferentes autores, apesar de também se admitir que o sentido desta expressão ainda pode ser discutido¹⁷⁷.

Uma conjectura a este respeito é apresentada por Lawrence Boadt no sentido de que o “trigésimo ano” remeteria ao período da descoberta e promulgação do Livro da Lei, durante o reinado de Josias¹⁷⁸ (cerca de 629-622 A.C.). Se estas considerações são factíveis tem-se aqui um perfil bastante característico que explicaria, em grande parte, a “afinidade marcante de sua linguagem com o linguajar sacerdotal, especialmente com a Lei da Santidade (Levítico 17-26) – o que não se conhece no profetismo literário anterior”¹⁷⁹. Afinal, se as propostas acima se harmonizam então Ezequiel poderia ter iniciado sua vida no período da grande reforma promovida por Josias¹⁸⁰. Isto elucidaria em parte sua infância e juventude, esclarecendo certas tendências ao desempenhar mais tarde seu papel como profeta e líder no exílio, ministério que se estendeu por aproximadamente vinte e dois anos.

Boa parte da biografia de Ezequiel, entretanto, é pura inferência tomada a partir destas escassas informações espalhadas no seu livro. Além do que já foi mencionado é sabido que foi casado (há o relato da morte de sua esposa em 24:18), mas não há menção de filhos. Com o pouco que se tem em mãos, resta apenas a sua origem sacerdotal como pano de fundo para a compreensão de seu conceito de santidade espalhado por toda a sua mensagem, sua constante referência às tradições religiosas de Israel e a relação disto para com o nome de Yhwh, e sua postura rígida e debochada quanto aos ídolos, os quais ele chama de *gillûlîm*.

Seu “apego sacerdotal ao simbolismo ao longo do livro”¹⁸¹ pode ser justificado da perspectiva de que ele “também era um sacerdote por treinamento e criação, e, portanto, o simbolismo em grande escala era uma segunda natureza para ele, especialmente um

¹⁷⁷ Ver, por exemplo, CLARKE, Adam. *The Holy Bible, containing the Old and New Testaments: the Old Testament - Isaiah to Malachi*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1826. p. 416 ; TAYLOR, 1984, p. 21; ELLISEN, 2007, p. 289.

¹⁷⁸ BOADT, Lawrence. Ezequiel. In: BROWN, Raymond E. , FITZMYER, Joseph A. ;MURPHY, Roland E. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 624.

¹⁷⁹ SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de HÖHN I, Annemarie São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 238.

¹⁸⁰ Uma possibilidade de interpretação seria entender o primeiro dos trinta anos como sendo o 18º de Josias, considerando que este 30º ano referido em Ezequiel corresponderia ao quinto ano do cativeiro de Jeoaquim (593 A.C). Considerando que a reforma de Josias, se continuada, poderia ter mudado o futuro de Judá, este poderia ser o evento que Ezequiel tem em mente. Se de fato sua vida se iniciou neste período e os trinta anos se refere à sua idade, é uma possibilidade discutível, apesar de possível. Taylor considera que se for assim seu chamado ao ministério profético seria uma espécie de "compensação pelo ministério sacerdotal que o infortúnio do exílio arrebatara dele" (NICHOL;DORNELES, 2013, p. 626; TAYLOR, 1984, p. 51). Por outro lado, Milton Schwantes se refere à relação entre a reforma josiânica e Ezequiel como este tendo exercido o sacerdócio ainda em Jerusalém (SCHWANTES, 2009, p. 78).

¹⁸¹ TAYLOR, 1984, p. 16.

simbolismo que combinava palavras e ações”¹⁸², facilmente identificado ao longo do livro pelo uso constante de termos de origem cúltica ritual e referências à prescrições legais originadas no sistema sacerdotal. Seu respeito para com a mensagem divina, sua dedicação irrestrita à proclamação desta bem como sua apaixonada preocupação para com a santidade do nome divino enquanto despreza tanto os ídolos quanto os idólatras, revelam que “a Ezequiel não foi dada somente a Palavra de Deus, mas as palavras de Deus e elas são o único e suficiente instrumento de seu ministério”¹⁸³. A exemplo de Asurmendi, que descreve Ezequiel como um impressionante exemplo de como Deus utiliza um sacerdote como profeta¹⁸⁴, Taylor resume a vida de Ezequiel como sendo alguém que “[...] combinava de maneira sem igual o senso que o sacerdote tem da santidade de Deus, o senso que o profeta tem da mensagem com que foi confiado, e o senso que o pastor tem da sua responsabilidade para com o povo”¹⁸⁵.

Alguns estudiosos se aventuraram pelo caminho da análise psicológica da personalidade de Ezequiel no afã de encontrar possíveis traços que ampliassem a perspectiva de sua biografia. Entretanto, grande parte destes empreendimentos descambou para a especulação e serviram unicamente para fortalecer a onda crítica liberal em descaracterizar os aspectos sobrenaturais do profetismo e reduziu Ezequiel a um esquisito patológico, quem sabe mesmo um esquizofrênico. A este respeito Sellin e Fohrer rebatem as proposições extracanônicas ao reafirmarem que “os fenômenos estranhos estão relacionados com as ações simbólicas e são sintomas do êxtase” típico dos profetas e resultante da ação de Deus sobre eles¹⁸⁶. Ao menos um psiquiatra, B. Bron, teria publicado em artigo uma análise de Ezequiel na qual teria julgado que “embora Ezequiel tivesse experiências extáticas, o modo como é descrito no livro não mostra sintomas psicóticos ou esquizofrênicos”¹⁸⁷.

Além disto, argumentam ainda Sellin e Fohrer, “seu pensamento não se distingue daquele de uma pessoa sadia” e “suas ideias aparecem unidas logicamente entre si, delas resultando um contexto homogêneo e coerente” de forma que se pode dizer que “ele é um extático excitável, mas pensa de forma coerente e sistemática”¹⁸⁸. Sua personalidade incomum é justificada, segundo Schreiner pela “*enorme tensão*” que “paira sobre sua vida. Ele era, por

¹⁸² TAYLOR, 1984, p. 26.

¹⁸³ MOTYER, 2010, p. 158.

¹⁸⁴ ASURMENDI, J. M. *O profeta Ezequiel*. Tradução de dominicanas, Monjas. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 46.

¹⁸⁵ TAYLOR, 1984, p. 27.

¹⁸⁶ SELLIN, E.;FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de ROCHA, D. Mateus. São Paulo: Paulinas, 1977. vol. 2. p. 624.

¹⁸⁷ BRON, B. Zur Psychopathologie und Verkündigung des Propheten Ezechieel. Zum phänomenon der prophetischen Ekstase. *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, v. 128. p. 21-31, 1981; apud LASOR, HUBBARD;BUSH, 1999, p. 804 , nota 1 do capítulo 25.

¹⁸⁸ SELLIN;FOHRER, 1977, p. 624.

natureza, um ser humano de *mente profunda e sensibilidade refinada*, muitas vezes afetado e comovido até o mais íntimo de seu ser, vulnerável e assoberbado por sentimentos”, treinado como um sacerdote e , portanto, portador de um “desejo de ser *exato e completo*” mesmo quando seu ofício parecia levá-lo “à beira do colapso”¹⁸⁹.

Da mesma maneira que há quem se intrigue com sua personalidade a ponto de julgá-lo esquizofrênico¹⁹⁰ também se encontram estudiosos que o admiram quase com adoração intelectual. Louis Monloubou, por exemplo, dedica um capítulo de dez páginas de rasgados elogios ao homem, sacerdote e profeta Ezequiel¹⁹¹, exaltando desde sua capacidade “deslumbrante” como poeta, apesar de reconhecer que ocasionalmente seu texto é quase incompreensível e penosamente traduzível¹⁹², passando por sua formação sacerdotal (tida como base para uma atitude meticulosa, detalhista), seu amplo conhecimento de diferentes áreas (como história contemporânea, mitologia, engenharia naval, comércio, tradições e costumes populares, questões étnicas, geopolítica e, obviamente, liturgia e o que hoje chamamos de história das religiões). Em suas palavras, “o que caracteriza a intelectualidade de Ezequiel é uma qualidade que não se encontra nos demais escritores bíblicos” e praticamente encerra sua descrição com “em uma palavra: um gênio”¹⁹³.

Quanto ao chamado de Ezequiel este se deu em condições singulares: nenhum outro profeta verdadeiro tivera seu ministério profético inaugurado fora de Jerusalém até então¹⁹⁴. Seu chamado “argumenta que Yahweh não está confinado ao templo, mas move-se

¹⁸⁹ SCHREINER, Joseph. Palavra-espírito-visão. In: SCHREINER, Joseph. *O Antigo Testamento: um olhar atento para sua palavra e mensagem: a atividade profética de Ezequiel*. Tradução de SANDER, Luis Marcos. São Paulo: Hagnos, 2012. p. 282.

¹⁹⁰ Entre outros autores que avaliaram Ezequiel da perspectiva de sua personalidade e a julgaram portadora de traços patológicos e até mesmo esquizofrênicos, os seguintes são mencionados por SELLIN;FOHRER, 1977, p. 624: B. BAENTSCH, “Pathologische Züge in Israel Prophetentum”, *ZwTh* 50 (1970), 52-81 – BERTHOLET. – F. GIESEBRECHT, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten*, 1897. – K. Jaspers, “Der Prophet Ezechiel”, em: Kurt Schneider-Festschrift, 1947, 77-85. – KRATZCHMAR. – PFEIFFER *. – STEUERNAGEL *.

¹⁹¹ MONLOUBOU, Louis. *Um sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel*. Tradução de BERNALDÉZ y ROMERO, José Maria. Madri: Ediciones Fax, 1973. p. 61-70.

¹⁹² MONLOUBOU, 1973, p. 62.

¹⁹³ MONLOUBOU, 1973, p. 66-67 e 69.

¹⁹⁴ Se considerarmos, entretanto, que a interpretação de Daniel ao sonho de Nabucodonosor em Daniel 2, por exemplo, pode ser entendida como inauguração de sua atividade profética já em 603 A.C. então seria Daniel e não Ezequiel o primeiro profeta cujo ministério teria sido inaugurado fora de Jerusalém. Porém se consideramos como inauguração de ministério profético em seu sentido mais estrito as visões propriamente ditas, dadas originalmente ao profeta e não as que foram dadas primeiro a outro e então a este para ser interpretadas, então teria de ser, no caso de Daniel, sua primeira visão já em 552/551 A.C. , conforme Daniel 7, mantendo à Ezequiel a primazia de ter sido o primeiro profeta a ter o ministério profético inaugurado em terra estrangeira. Uma forte tendência a esta maneira de pensar se constrói especialmente pelo fato de não haver em Daniel uma narrativa de seu chamado profético em uma manifestação teofânica, por exemplo, diferente de outros profetas tais como Ezequiel (para as datas de Daniel 2 e 7, veja BALDWIN, Joyce G. *Daniel: introdução e comentário*. Tradução

livremente através do antigo Oriente Próximo”¹⁹⁵, de modo que “o próprio fato de seu chamado em solo no exterior era parte integrante da mensagem de Ezequiel para o Israel cativo”¹⁹⁶, tornando-se um dos conceitos fundamentais no livro de Ezequiel. Não há nenhum registro bíblico quanto ao seu fim, mas uma tradição preserva o suposto relato de que teria sido “morto por um dos seus companheiros de exílio, pessoa de qualidade, a quem o profeta tinha censurado pela sua idolatria”¹⁹⁷. Se isso for real, seu desprezo pelos *gillûlîm* e sua sarcástica linguagem para referir-se a eles pode ter lhe custado a vida que lhe restara do ministério profético vivencial.

3.1.2 O livro e o ministério profético de Ezequiel

O livro de Ezequiel segue uma estrutura diferenciada dos profetas de sua época. Não se trata apenas do fato de que ele exerceu seu ministério fora da terra de Israel. Este também foi o caso de Daniel, exilado antes, cerca de 605 a. C., e que serviu na corte Babilônica enquanto que Ezequiel ministrava como conselheiro dos judeus exilados¹⁹⁸. O fato é que a maneira como Ezequiel escreve é bastante diferente dos demais profetas, especialmente no uso que faz de linguagem figurada e nas descrições históricas que inclui em suas ameaças, e encerra alguns conceitos teológicos bem peculiares, ainda que tenha uma tendência em abranger diferentes aspectos da culpa de Israel além da questão da idolatria em si¹⁹⁹. Sua composição indica “uma mente literária magistral por trás da estrutura de visões e metáforas intimamente ligadas a antigas maldições, simbolismo e motivos da aliança do Oriente Próximo”²⁰⁰.

A própria análise dos estilos literários mostram que em Ezequiel há um abandono do uso de pequenas perícopes clássicas usadas pelos profetas na transmissão de suas mensagens (discursos de invectiva, palavras de ameaça) e em seu lugar o uso abundante de dissertações e descrições de ações proféticas revelam sua genialidade literária²⁰¹. No livro de

de MUELLER, Enio R. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 91 e 146.). Para Schwantes, Ezequiel é, de fato, “o primeiro a profetizar fora da terra de Israel!” (SCHWANTES, 2009, p. 77).

¹⁹⁵ BENJAMIN, Don C. *The Old Testament story*. Minneapolis: Fortress Press, 2004. p. 387.

¹⁹⁶ PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento: estruturas e mensagens dos livros do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2006. p. 653.

¹⁹⁷ ANGUS, 2004, p. 497.

¹⁹⁸ ELLISEN, 2007, p. 290.

¹⁹⁹ SCHWANTES, 2009, p. 80,82.

²⁰⁰ PETERSON, Brian Neil. *Ezekiel in Context: Ezekiel's Message Understood in its Historical Setting of Covenant Curses and Ancient Near Eastern Mythological Motifs*. 2009. 424-n/a f. Tese de Doutorado (Ph.D.), University of St. Michael's College (Canada), Ann Arbor, 2009. p. ii.

²⁰¹ RAD, 1986, p. 213 (na edição atualizada, publicada em volume único em 2006, a página é 645).

Ezequiel aparecem pelo menos três formas de comunicação de Deus com o profeta: a) visões (1:1); b) palavra do Senhor (1:2) e c) a mão do Senhor sobre ele (1:3)²⁰². A forma, porém, de apresentar ao povo as mensagens resultantes destas experiências de comunicação com Deus seguem um estilo próprio e vivencial, além de uma linguagem peculiar ao se referir, por exemplo, aos ídolos como *gillûlîm*.

Provavelmente Ezequiel tenha sido, à exceção de Daniel, o profeta com maior índice de manifestações visionárias na Bíblia Hebraica²⁰³. Além disso, sua mensagem inclui alegorias e representações ou atos simbólicos²⁰⁴, sendo que esta característica profética relacionada à vivência e dramatização dos eventos preditos ou das mensagens de advertência é também partilhada por outros profetas do Antigo Testamento, podendo ser, por vezes, acompanhadas por “uma interpretação verbal divina de seu significado”²⁰⁵. Para Schwantes, esta linguagem simbólica “marca amplamente o estilo” de Ezequiel, e talvez o seu uso contínuo, persistente e atípico (“até mesmo a morte da mulher de Ezequiel transforma-se em um gesto parabólico”) seja uma marca diferenciadora entre outros profetas vivenciais²⁰⁶.

Uma observação importante, levantada por Habtu quanto à natureza destes atos simbólicos deve ser incluída aqui, já que este trabalho discute o desprezo de Ezequiel aos ídolos e, por extensão, às práticas mágicas que os envolvem. É pensando neste desprezo inerente em Ezequiel pelo que é oposto a Yhwh, ou proibido por Ele, que Habtu afirma que as *ações simbólicas* não devem ser entendidas como uma espécie de “*magia simpática* (imitativa), na qual um gesto feito a um modelo ou representação de alguém ou alguma coisa terá efeito semelhante sobre a pessoa ou objeto representado”²⁰⁷.

²⁰² SCHWANTES, Siegfried Julio. ARAÚJO, G. P. *Ezequiel - O profeta do Exílio: comentário do livro de Ezequiel*. Artur Nogueira: Centro Adventista de Artes Gráficas - UCB, 2002. p. 8; HILL; WALTON, 2007, p. 497 e 498.

²⁰³ COOPER, 2001, p. 29.

²⁰⁴ LASOR, HUBBARD; BUSH, 1999, p. 390.

²⁰⁵ DAVIDSON, Richard M. Interpretando a profecia do Antigo Testamento. In: REID, George W. *Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista*. São Paulo: UNASPRESS, 2007. p. 185.

²⁰⁶ SCHWANTES, 2009, p. 76 Sobre isto veja também FLEMING, Don. *Bridgeway Bible Commentary: a running explanation of the biblical text for the people of today's world*. Brisbane: Bridgeway Publications, 2005. p. 328.

²⁰⁷ Sua insistência em negar a relação entre as ações simbólicas e quaisquer atividades de magia a elas relacionada segue ao declarar que “em momento nenhum, porém, Ezequiel afirma que suas encenações com o modelo de Jerusalém ou as porções de cabelo provocariam o sofrimento vindouro de Jerusalém. O profeta estava apenas ilustrando de forma vívida aquilo que Deus pretendia fazer com a cidade.” (HABTU, 2010, p. não indicada, recurso eletrônico). Um estudo histórico-crítico sobre o contexto das ações simbólicas e manipulações visuais em Ezequiel pode ser encontrado em UEHLINGER, Christoph. Virtual Vision vs. Actual Show: Strategies of Visualization in the Book of Ezekiel. *Die Welt des Orients*, v. 45, n. 1. p. 62-84, 2015. Inclusive, Uehlinger discute as diferentes posições adotadas por outros autores quanto às ações simbólicas estarem ou não associadas à magia simpática também presente no contexto babilônico em que o livro de Ezequiel foi escrito e parece ser a favor da ideia de que as ações simbólicas teriam sim a intenção de possuir alguma correspondência com a realidade controlada pela divindade.

Seja assim ou de outra forma, não se pode negar que certas ações de Ezequiel bem como parte de sua mensagem represente de alguma maneira uma ruptura com o sistema vigente em seu tempo, inclusive quando assume a postura revisionista da história de Israel ao indicar que “a culpa não é de agora” mas “a própria marca da trajetória do povo de Deus”²⁰⁸. Sendo de formação sacerdotal, não é natural que Ezequiel assuma uma postura tão radical quanto à tradição histórica de seu povo contrariando o pensamento estabelecido a partir da ideia da eleição de Israel. Este também é um aspecto único em Ezequiel.

Seu chamado ao ministério profético não tirou dele o conhecimento sacerdotal, porém, sua subordinação profética é exclusivamente a Deus, que se revela no encontro pessoal ao invés de proposições sobre seu caráter. Ou seja, ele “é um exemplo impressionante da liberdade do Senhor que pode utilizar alguém, aqui um sacerdote, a fim de lhe confiar um ministério para o qual nada o preparava.”²⁰⁹.

Ao se discutir a posição que Ezequiel assume quanto à história de Israel e sua tendência à idolatria, mais à frente neste trabalho, especialmente a partir da página 108, é possível perceber como esta perspectiva que mistura a institucionalidade da origem sacerdotal com o ministério profético bíblico transparece no texto e evidencia a dureza do ministério de Ezequiel, enviado “aos filhos de Israel” os quais “são casa rebelde” (Ez 2:3 e 5). O profeta “viveu em um tempo que foi marcado pela invasão do materialismo (16: 15-34), ceticismo religioso (13: 1-14: 11), sincretismo religioso (8: 1-8) e decadência moral (22: 1-31), um tempo não muito diferente do nosso”²¹⁰.

3.2 CONCEITOS FUNDAMENTAIS NA TEOLOGIA DE EZEQUIEL QUANTO AOS ÍDOLOS

Entre principais temas teológicos significativos que podem ser identificados em Ezequiel (Cooper identifica ao menos seis)²¹¹ pode-se também observar o desenvolvimento de alguns conceitos que, de forma nem sempre explícita, se ligam ao cerne da problemática judaico-israelita conforme apontada repetidamente por Ezequiel, isto é, sua disposição história para a idolatria. Tais conceitos serão avaliados a seguir.

²⁰⁸ SCHWANTES, 2009, p. 82.

²⁰⁹ ASURMENDI, 1985, p. 46; ASURMENDI, 1985, p. 46 Os conceitos distintivos entre profeta-bíblico e profeta-instituição são apresentados por Assurmendi neste contexto em que analisa a obra profética de Ezequiel.

²¹⁰ COOPER, 2001, p. 52.

²¹¹ Os temas teológicos centrais identificados por Cooper são: 1) A santidade e a transcendência de Deus; 2) A pecaminosidade humana; 3) A inevitabilidade do juízo; 4) Responsabilidade individual; 5) Esperança da restauração; 6) O objetivo redentivo de Deus (COOPER, 2001, p. 40-44).

3.2.1 Mobilidade de Yhwh

Por sua ligação ao sacerdócio, Ezequiel provavelmente estava consciente do pensamento de certos círculos judeus de seu tempo que identificava as ações de Yhwh com a terra israelita e com o templo em Jerusalém. Entretanto, é justamente ele quem não apenas é chamado para o ministério profético em terra estrangeira como se torna a testemunha e propagador da mobilidade de Yhwh e de que o Senhor não apenas está também no Exílio, mas que está, de certa forma, *apenas lá*²¹², ainda que por um intervalo apenas (entre o abandono do Templo em Ez. 10:18 e seu retorno em Ez.43:1-4, pelo menos).

[...] o ponto de partida decisivo para Ezequiel é a experiência de sua vocação, em que ele, ao contrário da concepção tradicional de que Deus e país estão interligados e que é somente no país que se pode servir a Deus, toma consciência de que a presença divina não está ligada a um lugar, e que o fiel, pelo contrário, pode sentir esta presença onde quer que habite.²¹³

Estas perspectivas de mobilidade e ateritorialidade de Yhwh presentes em Ezequiel se opõem sutilmente ao estado imóvel (no sentido voluntário dos mesmos) em que os ídolos se encontram. Ao contrário de Yhwh que voluntariamente (ainda que por causa da rebeldia idolátrica de Israel) escolhe seguir seu povo no Exílio manifestando-se fora de Israel e designando um profeta seu em território primariamente estrangeiro, os ídolos incapazes de se moverem por si mesmos *são levados* involuntariamente pelos captores e subjugados (no imaginário popular do Antigo Oriente Próximo) pelos deuses da nação vencedora²¹⁴ (ver páginas 43 e 61).

3.2.2 Reputação de Yhwh

É em virtude deste contraste entre Yhwh e os deuses das nações vizinhas, e o contexto da aliança de exclusividade estabelecida entre Yhwh e Israel enquanto nação eleita, que a mensagem e o núcleo teológico de Ezequiel são tão singulares no Antigo Testamento: “Ezequiel focou a Pessoa e a reputação do Senhor de maneira inigualável no Antigo

²¹² SCHWANTES, 2009, p. 77-80. A ideia de *apenas lá* não deve, entretanto, contrariar a característica onipresente de Yhwh, mas reforçar o simbolismo de sua retirada do Templo como demonstração de repulsa à idolatria reinante no território de Judá.

²¹³ SELLIN;FOHRER, 1977, p. 627.

²¹⁴ Ver OPPENHEIM, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. p. 184 ; RIDDERBOS, 1995, p. 381 ; WATTS, 2002, p. 104.

Testamento”, afirma Merrill²¹⁵. E esta preocupação zelosa para com sua reputação, indicada pela expressão recorrente em Ezequiel “*mas por causa de meu santo nome*” (אִם-לְשֵׁם-קְדוֹשִׁי – *’im shem qodeshi*, Ez. 36:22 em especial) “se deve ao fato de que não se poderia admitir uma quebra no compromisso de Yhwh sem que isso representasse uma mancha em sua reputação”²¹⁶.

A idolatria israelita era uma quebra visível da aliança de exclusividade com Yhwh e criou uma situação difícil para Yhwh: ignorá-la seria negar os termos da aliança, cumprir os dispositivos punitivos previstos nas cláusulas deste contrato seria expor a nação israelita diante de outras nações e, conseqüentemente expor o próprio Yhwh como fragilizado diante dos falsos deuses. Deste modo, “a derrota e o exílio do povo escolhido criou uma necessidade dolorosa de defender Javé diante de Israel e do mundo e deixar claro seu verdadeiro caráter e vontade”, reforçando o conceito de soberania de Yhwh sobre Israel.

3.2.3 Soberania de Yhwh

Tal soberania sobre Israel é expressa em Ezequiel pelo uso repetitivo de uma fórmula de autodesignação que pode ser considerada outra marca registrada do livro: “Eu sou Yhwh”²¹⁷. Além disso, o desdobramento lógico dos conceitos de mobilidade e ateritorialidade de Yhwh bem como de sua preocupação quanto ao seu nome (reputação) deve ser o reconhecimento da soberania sobre todas as nações da Terra. Talvez seja neste sentido que Ezequiel, escrevendo para o público de sua nação que está no Exílio, e para os restantes fora dele, tenha incluído uma longa sessão de oráculos relacionados a outras nações. Deste modo, não apenas a presença e atuação de Yhwh através de seu profeta em geografia estrangeira confirmam sua jurisdição além de do território de Israel, mas também suas mensagens de advertência, denúncia e ameaça endereçadas às demais nações indicam que estas estão sob sua autoridade. Por conseqüência, no contexto do pensamento da época, as supostas divindades de tais nações, inclusive a nação vencedora, estão submetidas a Yhwh!

²¹⁵ MERRILL, Eugene H. Uma teologia de Ezequiel e Daniel. In: ZUCK, Roy B. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de MACEDO, Luís Aron de. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2009b. p. 207.

²¹⁶ CRUZ, 2014. p. 106. Para uma discussão ampliada sobre a reputação de Yhwh no contexto de Ezequiel, veja a dissertação completa.

²¹⁷ LASOR, HUBBARD; BUSH, 1999, p. 393,398. Alex Luc informa que Ezequiel a usa setenta e oito vezes, incluídas as pequenas variações, ligada à punição de Israel ou das demais nações ou ainda à restauração de Israel, mas sempre a uma declaração de ação (LUC, 1983, p. 140).

Esta é uma perspectiva singular a respeito da posição dos exilados, quem sabe um recurso motivacional para aqueles que foram derrotados e removidos de sua terra, mas muito além disso, “Ezequiel estava preocupado em demonstrar que o Senhor” é Senhor “também de toda a terra, e que a sua fidelidade às promessas do concerto com os israelitas comprovará a sua soberania sobre a criação no dia em que ele” defender a Israel²¹⁸ em contraste com os ídolos (e deuses que tais ídolos representam), cuja incapacidade é repetidamente declarada pelos profetas.

3.2.4 Desprezo pelos ídolos e nulidade dos deuses

Como foi visto anteriormente, os profetas em geral nutriam desprezo particular para com os ídolos, suas imagens e às divindades aos quais representavam. Mais do que zombaria literária ou desdém conceitual, os profetas estavam convictos de que os deuses das nações ao redor não eram absolutamente nada exceto resultado da criatividade manual de seus fabricantes. Em Ezequiel, entretanto, esta convicção e a postura decorrente parece assumir um caráter mais aprofundado no sentido em que o evidenciamento da superioridade e exclusividade de Yhwh em contraste com a linguagem de nojo com que se refere aos ídolos faz com que estes últimos sejam reduzidos a menos ainda que os demais profetas pareceram dispostos a afirmar.

Ao longo do texto de Ezequiel, por exemplo, não se encontram referências que possam ser entendidas como admissão da existência de outros deuses, diferente de outros textos na Bíblia Hebraica onde esta admissão parece implícita mesmo enquanto os considera ineficazes²¹⁹. Em outras palavras, no pensamento de Ezequiel há apenas o Deus de Israel, Yhwh, e os ídolos que as nações adoram e diante dos quais Israel também se curva em infidelidade cúltica não são nada, e a ideia de sua suposta existência é tão desprezível quanto excrementos, como se verá a partir da página 82 deste trabalho ao discutir-se a etimologia de *gillûlîm*. Alguns deles são identificados por nome ou referente (Tamuz, em 8:14, e o sol, em 8:16, por exemplo), mas nenhuma indicação explícita de que Ezequiel os tenha reconhecido como *deuses*.

Os termos usados por Ezequiel para se referir aos ídolos também não são os comumente empregados pelos demais escritores da Bíblia Hebraica. Enquanto que o texto da

²¹⁸ MERRILL, 2009b, p. 397.

²¹⁹ A exemplo de versos como Êx. 15:11, 18:11, 23:32; 1Cr. 16:25; Sl 82:1, 86:8, 95:3, 136:2; Jr. 10:11 e tantos outros.

Bíblia Hebraica normalmente emprega um rico vocabulário para descrever os ídolos ou imagens de divindades, com destaque para os termos תַּרְפִּיּוֹת (*târaphiyim* - Ezequiel o usa uma vez)²²⁰, צֶלֶם (*tselem*)²²¹, פֶּסֶל (*pesel*)²²², עֲצָב (*atsab*)²²³, צִיר (*tsir*)²²⁴, Ezequiel quase que se limita ao largo emprego de *gillûlîm* ao longo do livro e a um uso isolado de אֱלִילִים (*elilîm*)²²⁵ em paralelo a *gillûlîm* em 30:13. No capítulo 5, verso 11, aparece שְׂקוּצִים (*shiqqutsim*) associado à תוֹעֵבָה (*tow'ebah*)²²⁶, no entanto este não é um termo para designar ídolos ou imagens de divindades, embora geralmente ocorra relacionado à eles como um adjetivo e possa ter influenciado na formação do termo *gillûlîm* ou ao menos no sentido zombeteiro que se dá ao mesmo. Já no capítulo 8, nos versos 3 e 5, Ezequiel emprega סֵמֶל (*semeḥ*)²²⁷, outro termo raro na Bíblia Hebraica (além de Ezequiel, aparece apenas em Dt.4:16 e em 2 Cr. 33:7,15).

Alguém com o conhecimento legal e a familiaridade com os textos rituais como Ezequiel teria de ter alguma intencionalidade em empregar uma terminologia tão restritiva tendo à sua disposição tão vasto vocabulário. Avaliando o contexto geral do livro, sua temática principal e os conceitos fundamentais descritos até aqui, a conclusão mais óbvia

²²⁰ A palavra תַּרְפִּיּוֹת (*târaphiyim*) é geralmente traduzido como “ídolos do lar”, e ocorre sempre no plural na Bíblia Hebraica, por cerca de quinze vezes (Gn. 31:19, Jz 17:5, 1 Sm 15:23, etc.) LAUGHLIN, John C. H. *Idol*. In: SAKENFELD, Katharine Doob. *The New Interpreters© Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 2008. v. 3. p. 8. Aparece em Ezequiel 21:21 (ou 21:26, BHS).

²²¹ Também com cerca de quinze ocorrências na Bíblia Hebraica, צֶלֶם (*tselem*) pode significar “imagem” ou “ídolo” e é empregado largamente para designar desde a imagem de Deus no homem (Gn 1:26) até a forma dos ídolos (Am 5:26), imagens de ratos e furúnculos (1 Sm 6:5 – ofertas votivas ?) ou estátuas de Baal (2Cr 23:17) (LAUGHLIN, 2008, p. 8).

²²² Com mais de trinta ocorrências na Bíblia Hebraica, פֶּסֶל (*pesel*) significa “esculpido”, provavelmente uma referência à figuras trabalhadas em madeira, pedra ou metal. Destaca-se seu emprego nos Dez Mandamentos (Ex 20:4; Dt 5:8) ao proibir imagens representativas de Yhwh (LAUGHLIN, 2008, p. 8).

²²³ Sempre no plural, עֲצָב (*atsab*) geralmente é traduzido como “ídolos” ou “imagens”. Entre outras referências, em Is 10:11 é usado na comparação entre os ídolos e os deuses de Samaria enquanto que Os 4:17 afirma que Efraim (Israel) é *viciado* nos ídolos (LAUGHLIN, 2008, p. 9).

²²⁴ Também significa “ídolos” ou “imagens” (LAUGHLIN, 2008, p. 9).

²²⁵ “deusinhos”, de אֱלִילִים (*elilîm*), significando ídolos, ou seja, “imagens trabalhadas que são artefatos de adoração (Levítico 19: 4; 26: 1; 1Cr 16:26; Sal 96: 5; 97: 7; Isa 2: 8, 18, 20), Nota: pode haver um significado associativo implícito de inutilidade; idolatrias, ou seja, uma exortação para adorar e reverenciar outro deus (Jer 14:14, por exemplo)” (SWANSON, 1997a, p. não indicada, HGK496).

²²⁶ O termo שְׂקוּצִים (*shiqqutsim*) significa “imagens” ou “abominações”, ou ainda “coisas detestáveis”. A ideia básica da palavra parece ser transmitir a noção de algo que é horrível e/ou monstruoso, especialmente quando é empregada na descrição de símbolos ligados às divindades pagãs. Em Ezequiel o emprego de שְׂקוּצִים (*shiqqutsim*) associado à תוֹעֵבָה (*tow'ebah* - abominação) é empregado em um paralelismo, possivelmente com a intenção de fortalecer o sentido do termo anterior (LAUGHLIN, 2008, p. 9).

²²⁷ Significando “imagem ou estátua divina”, aparece em Ez 8:3 e 5 ligada à palavra קִנְאָה (*qina'h*) sendo traduzida como “imagem de ciúmes”, talvez uma referência ao poste-ídolo ou árvore sagrada de אֲשֵׁרָה (*asherah*) (LAUGHLIN, 2008, p. 9).

parece ser que Ezequiel optou por tal terminologia restritiva para enfatizar seu desprezo para com os ídolos e sua própria percepção de nulidade de quaisquer divindades que não Yhwh.

Este pensamento se torna mais ainda fortalecido quando se avalia o principal termo empregado por Ezequiel para se referir aos ídolos: *gillûlîm*. Das quarenta e oito vezes em que a palavra *gillûlîm* aparece na Bíblia Hebraica, trinta e nove são em Ezequiel, e em ambos os casos sempre no plural, por vezes paralela a *shiqqutsim*²²⁸. Tal substantivo não é encontrado fora da literatura judaico-israelita e além dos livros canônicos da Bíblia Hebraica aparece poucas vezes nos textos de Qumran e uma vez no obra de Siraque (Eclesiástico)²²⁹.

Embora a etimologia do termo *gillûlîm* seja discutível, os eruditos concordam que o termo é usado por Ezequiel em um sentido desdenhoso. Apesar deste trabalho não pretender explorar exhaustivamente a etimologia ou mesmo o universo semântico do termo, parece ser útil para uma compreensão do pensamento de Ezequiel a respeito dos ídolos, e dos deuses que eles representam, revisar brevemente a percepção de alguns autores sobre o termo.

Geralmente o sentido atribuído ao termo é o de “bolas de esterco”, e provavelmente o trabalho de Daniel Bodi tenha sido o que reuniu mais argumentos etimológicos e semânticos no sentido de favorecer esta significação. Enquanto que eruditos anteriormente tenham debatido sobre se o termo era originado de uma raiz que lhe desse o sentido de *rolar* ou se de outra que trouxesse o sentido de *fezes* ou *lixo*, e outros ainda tenham defendido a proposta de que o termo, a despeito do sentido, fosse uma criação de Ezequiel, o artigo de Bodi defende que o termo pode estar ligado a ambas as raízes, englobando tanto o sentido de rolar como o de excrementos, e que seu significado pode ser mais bem compreendido a partir do emprego do termo por Ezequiel em associação a outras palavras relacionadas no texto²³⁰.

Quer o termo provenha da raiz גָּלָה (*galal* - rolar) ou de גָּלָה (*galal*- pelota de esterco, fezes)²³¹, a ideia de que tenha sido vocalizado artificialmente a partir de

²²⁸ ZIMMERLI, Walther. CROSS, Frank Moore; BALTZER, Klaus. *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*. Tradução de CLEMENTS, Ronald E. Philadelphia: Fortress Press. p. 187. Há, fora do texto canônico da Bíblia Hebraica, uma ocorrência no singular em Eclo 30:18,19 e algumas outras nos textos de Qumran (e.g. 1QS2:11, 17; 1QH4:15,19; 4QFlor 1:17. Ver PREUSS, Horst Dietrich. גָּלָה (gillûlîm), גָּלָה (gillulîm). In: Botterweck, G. Johannes; Ringgren, H. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 3. p. 1.

²²⁹ PREUSS, 1977, p. 1.

²³⁰ BODI, D. Les gillûlîm chez Ézéchiél et dans l'Ancien Testament et les différentes pratiques culturelles associées à ce terme. *Revue Biblique*, v. 100, n. 4, (out, 1993). p. 481-510, Paris, 1993.

²³¹ HOLLADAY, 2010, p. 83. Ver também HKG1670 e HKG1672 em SWANSON, 1997b, p. não indicada.

*shiqqutsim*²³² parece plausível com a disposição desprezível com que Ezequiel aborda o tema idolatria. O emprego que Ezequiel faz de *shiqqutsim* associado à *tow'ebah* em 5:11 reforça o sentido de abominação dado à palavra *shiqqutsim* e que, se a teoria de vocalização artificial apontada por Greenberg e resgatada por Bodi for correta, se transfere à palavra *gillûlîm*.

Também é importante notar o paralelismo que Ezequiel usa em 30:13 com *'elilîm*. A palavra *'elilîm*, cujo o sentido é de *nada, insignificante ou sem valor*²³³, é usada por Ezequiel possivelmente para reforçar a inutilidade e nulidade dos ídolos (e divindades representadas por eles). Deste modo, entende-se que Ezequiel nutria um profundo desprezo escarnecedor pelos ídolos, à semelhança talvez dos demais profetas, mas também tinha a convicção de que tais representações não eram, de fato, deuses, e que só Yhwh é Deus, como está formulado no *shema* (Dt 6:4), tão conhecido pelo sacerdote.

Quanto à etimologia do termo, tão discutida pelos eruditos, vale considerar ainda uma ou outra anotação colhida entre o material pesquisado com o fim de reforçar a proposta de que seu emprego por Ezequiel reflete desprezo pelos ídolos e a percepção de nulidade dos deuses. Ao abordar o termo *gillûlîm*, Preuss discute a possibilidade de que o mesmo tenha sido criado artificialmente para, através de uma cacofonia, evocar um sentido negativo e irônico. Também traça um paralelo com Ez 4:12 e 15 onde se menciona *fezes humanas*, e compara a raiz *לָלַג* (*galal*) com *לָג* (*gel*) na expressão *גֵּלְלֵי תֵּשֶׁבַח אָדָם* (*gellei tse'ah ha 'adam*)²³⁴.

Em nota de rodapé Bowen informa que a citação que Preuss faz de Wolff²³⁵ a respeito da etimologia de *gillûlîm* corresponderia à esta associação terminológica e que Wolff oferece como alternativa de tradução “deuses de merda”²³⁶. O possível trocadilho também é indicado por Weavers (citado por Price)²³⁷. Já Taylor não faz nenhuma discussão elaborada sobre o termo e assume que seja “o máximo de desdém e nojo que uma palavra pode expressar”²³⁸ mas é curioso que ao comentar a passagem difícil de Ez 8:17, especialmente a última sentença, ele tenha lembrado que *שָׁלַח* (*shalach*) pode ser “emitir”, e em seguida incluído a afirmação de que “antigos comentaristas judaicos traduziam” *שָׁלַח*

²³² GREENBERG, 1983, p. 132. Ver também WEAVERS, John W. *Ezekiel*. London: Thomas Nelson & Sons, Ltd., 1969. p. 68.

²³³ HOLLADAY, 2010, p. 23.

²³⁴ PREUSS, 1977, p. 2.

²³⁵ WOLFF, H.W. Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie. *EvTh*, v. 29. p. 397-416, 1969, p. 407.

²³⁶ BOWEN, Nancy Ruth. *The role of YHWH as deceiver in true and false prophecy*. 1994. 164 f. Dissertation (PhD), Princeton Theological Seminary, Princeton, 1994. p. 107.

²³⁷ WEAVERS, 1969, p. 68 apud PRICE, John Randall. *The desecration and restoration of the Temple as an eschatological motif in the Tanach, Jewish Apocalyptic Literature and the New Testament*. 1993. Tese (Doutorado) - Faculty of the Graduate School, University of Texas, Austin, 1993. p. 253.

²³⁸ TAYLOR, 1984, p. 84.

(*šmowrah*) “como ‘fedor’, de modo que a expressão que encerra o verso poderia ser entendida como ‘emitem um fedor diante do meu nariz’”²³⁹. A conexão que Taylor não faz, mas que seria perfeitamente cabível aqui, é que os *gillûlim*, e por extensão a idolatria, fedem.

Embora North e Wolff tenham se perguntado se Ezequiel poderia ter cunhado a palavra, e Preuss pareça defender tal ideia²⁴⁰, Bodi afirma que concluir que Ezequiel tenha fabricado o termo é realmente tentador, mas lembra que inferir isso unicamente do fato de que ele o usa sem explicá-lo e que seu uso em outro lugar é extremamente raro não seria um argumento válido haja vista que seu livro está repleto de palavras que aparecem pela primeira vez na língua hebraica mas são usadas várias vezes em Ezequiel²⁴¹. Além disso, de uma perspectiva canônica e de forma final, vale lembrar que o termo já aparecera anteriormente em Lv 26:30, Dt 29:16, I Rs 15:12 e 21:26, 2 Rs 17:12, 21:11 e 23:24 e é usada também pelo contemporâneo Jeremias em 50:2²⁴². Zimmerli, por exemplo, entende que Ezequiel fez uso do termo já cunhado e que a formação desta palavra pode ser atribuída “à esfera de vida a qual Ezequiel pertencia, isto é, o círculo do sacerdócio de Jerusalém”²⁴³, provavelmente como parte de uma família sacerdotal antes de seu envio ao Exílio.

Outro aspecto importante do uso que Ezequiel faz da palavra *gillûlim* tem que ver com a aparente amplitude simbólica que ele parece dar ao termo. Neste sentido, parece que a própria ideia de idolatria é muito mais ampla e subjetiva em Ezequiel que simplesmente a adoração de outros deuses ou das imagens destes deuses ou do próprio Yhwh, podendo abarcar uma série de outras transgressões inclusive de cunho político, moral e social.

Uma rápida olhada no texto indica que Ezequiel associou o termo com a adoração de árvores e pedras (ou deuses de madeira e de pedra) bem como ao próprio anseio de assemelhar-se às nações estrangeiras (Ez 20:31-32), incluiu a adoração a deuses mesmo quando suas imagens não são mencionadas (como chorar a Tamuz, no capítulo 8 ou o sacrifício de crianças em 16,20 e 23), com a ideia geral de infidelidade cúltica (Ez 23:37) mas também o relacionou com a disposição interna à desobediência (Ez 14:1-11), ampliando lhe o sentido para denotar tudo o que é estranho ou abominável a Yhwh²⁴⁴.

²³⁹ TAYLOR, 1984, p. 92 e 93.

²⁴⁰ PREUSS, 1977, p. 1. As citações que Preuss faz de North e de Wolff são, respectivamente, NORTH, 1958, p. 151-160 e WOLFF, 1969, p. 397-416.

²⁴¹ BODI, 1993, p. 487.

²⁴² Obviamente que este argumento não seria considerado válido na perspectiva histórico-crítica uma vez que tal escola considera a autoria de todos estes textos exílica ou pós-exílica. Ver KUTSKO, John F. *Between heaven and earth*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000. p. 32.

²⁴³ ZIMMERLI, 187.

²⁴⁴ BOWEN, 1994. p. 107.

Se é assim, o desprezo de Ezequiel não teria se limitado ao ato de adorar falsos deuses ou imagens destes ou representações (físicas ou conceituais, representações são sempre limitadoras em algum aspecto) de Yhwh, mas incluiria qualquer coisa que obliterasse ou limitasse a soberania e exclusividade do governo integral de Yhwh sobre Israel²⁴⁵. Neste caso, injustiça social decorrente do abandono das prescrições de Yhwh quanto às relações com o semelhante ou quanto o direito à propriedade, por exemplo, poderiam ser considerados aspectos ampliados da idolatria.

3.2.5 (In)justiça social e idolatria em Ezequiel

À par de sua indignação pela condição de infidelidade cúltica e de seu desprezo pelos ídolos, Ezequiel também aborda, ainda que não de maneira central ou mesmo sistemática, questões que estão ligadas às injustiças sociais resultantes da quebra dos princípios fundamentais da aliança e, em certa medida, consequentes da própria idolatria²⁴⁶. Sua herança sacerdotal lhe permite lidar com estas questões da perspectiva de uma vida holística em que a santidade deve se estender por todo e qualquer aspecto de conduta, refletindo o relacionamento e a adoração exclusivos a Yhwh. Assim,

Ao invés da distinção, Ezequiel combinou as exigências do culto com as da ética social, como se fez na Lei de Santidade (Lv 19,2-18). Em seu pensar, a pessoa justa combina as duas exigências. Segundo NARDONI (1997, p. 120), a combinação se vê também por contraste na lista de pecados abomináveis que caracterizam os malvados (22,1-12). Nela, o profeta enumera a idolatria, o desprezo pelas coisas sagradas (santuário, sacrifício, templo) e a violação do sábado (22,8) junto com a desonra do pai e da mãe, o maltrato do estrangeiro, a exploração do órfão e da viúva, a calúnia, o suborno, a usura, o lucro à custa do próximo (22,6-7.9.12)²⁴⁷.

²⁴⁵ Outras interpretações ampliadas de idolatria e do uso de *gillûlîm* em Ezequiel tem sido apontadas. Com relação ao uso do mesmo em Ez 14:1-11, por exemplo, Bowen menciona que na LXX o termo é traduzido, especificamente nessa perícopé, como *διανοήματα* (*dianoēmata* - pensamentos) ou *ἐνθυμήματα* (*entimēmata* - pensamentos) ou ainda *ἐπιτηδεύματα* (*epitedeimata* - estilo de vida), apesar de ser vertido como *εἶδωλον* (*eidōlon* - ídolos) no restante do livro (BOWEN, 1994. p. 108). Já Johan Lust argumenta que seu significado seria mais amplo que o de ídolos (LUST, Johan. *Idols? ידולין and εἶδωλα in Ezekiel*. In: H. Ausloos, B. Lemmelijn, and M. Vervenne. *Florilegium Lovaniense: Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez*: BETL 224. Leuven: Peeters, 2008.) mas Gile (em nota de rodapé) desconsidera sua perspectiva sob o argumento de que a compreensão do termo *gillûlîm* na Septuaginta, na qual o trabalho de Lust se baseia, “não é determinante para o significado da palavra no século VI BC” (GILE, Jason. *Deuteronomistic influence in the Book of Ezekiel*. 2013. 351 f. Tese de Doutorado (Ph.D.), Wheaton College, Ann Arbor, 2013. p. 148).

²⁴⁶ Para uma exposição mais ampliada destas questões veja MACKIE, Timothy P. *Expanding Ezekiel: The hermeneutics of scribal addition in the ancient text witnesses of the book of Ezekiel*. 2010. 382 f. Tese de Doutorado (Ph.D.), The University of Wisconsin - Madison, Ann Arbor, 2010. p. 65-90.

²⁴⁷ AMARAL, 2013, p. 66-67.

É interessante observar como sutilmente Ezequiel associa a questão da violência, por exemplo, à perspectiva cültica. Em meio à descrição das abominações do Templo ele inclui um protesto divino contra a violência (8:17). O termo usado ali é חָמָס (*hamas*), e sua aparição bem como o tema que ele evoca é, no mínimo, inesperada²⁴⁸. Apesar de isolado ali, especialmente pelo fato de que o restante do verso tem um sentido incerto, o protesto contra a violência não é único no livro de Ezequiel, e geralmente está associado com a questão cültica.

Em 7:23 já havia sido usado em paralelo com מִשְׁפַּחַת דָּמִים (*mishpāt dāmīm*), geralmente traduzido como crime de sangue ou juízo de sangue, uma expressão que é singular na Bíblia Hebraica²⁴⁹. Aliás, a ideia de derramamento de sangue está bem presente no livro de Ezequiel. O profeta a utiliza mais abundantemente que qualquer outro para descrever parte dos crimes de Judá.²⁵⁰ “São crimes contra a humanidade”, pontua Block, “os mesmos que Habacuque condenou na Babilônia (Hc 2.8, 11, 17). A terra foi contaminada não somente pela idolatria, mas também pelo sangue de vítimas inocentes” e acrescenta, em nota: “36.17-18 fala de Yahweh derramando sua ira sobre Israel por causa da ‘profanação da impureza menstrual’ da terra (tum’at hanniddâ) pelo derramamento de sangue (šāpak haddâm) e da idolatria (gillûlîm)”²⁵¹.

O termo חָמָס (*hamas*) aparece novamente em 28:16 no contexto do oráculo contra Tiro e associado à atividade comercial (e se tomada literalmente, pode ser entendida como uma referência implícita à injustiça social)²⁵². Sua última ocorrência em Ezequiel é no contexto dos oráculos de restauração e também tem um tom de protesto ou apelo. Aqui a relação com os aspectos sociais se torna bem evidente ao se exigir que seja encerrada a opressão e desapropriações e estabelecidas medidas justas (45:9 e 10). A conexão com as

²⁴⁸ MACKIE, 2010. p. 104.

²⁴⁹ Só aparece em Ez 7:23. Quando estas frases são repetidas em 9:9 מִשְׁפַּחַת (*mishpāt*) é omitido, observa BLOCK, Daniel I. *Ezequiel: capítulos 1 a 24*. Tradução de SILVA, Déborah Agria Melo ; NOCETTI, Sylvia Oliveira São Paulo: Cultura Cristã, 2012. vol. 1. 2 v. p. 263,799.

²⁵⁰ WAHONYA, Paul Onyango. *Ezekiel 5:5-17 and theodicy: A theological investigation of the character of God*. 2011. 489 f. Tese de Doutorado (Ph.D.), Andrews University, Ann Arbor, 2011. p. 66. O autor, em nota de rodapé, chama a atenção para a observação de que embora Hummel os tenha caracterizado como “crimes sociais” (ver HUMMEL, Horace D. *Ezekiel 1-20*. St. Louis: Concordia, 2005. p. 220), Block “argumenta que os crimes de derramamento de sangue tratados em Ezequiel não se limitam a crimes contra a humanidade, mas que eles também englobam os pecados do culto sempre que os animais sacrificados não foram devidamente abatidos (Lev 17: 1-4)” (ver BLOCK, 2012, p. 633-634). Vale notar que a observação de Block é feita no contexto de seu comentário à “cidade sanguinária” em Ez 22:2 e que a continuidade de seu argumento defende a ideia de que “conforme o catálogo de crimes que vem a seguir dá a entender, isto inclui opressão social. De qualquer maneira, ações sociais e de adoração não são exatamente distintas no pensamento hebreu” (BLOCK, 2012, p. 634).

²⁵¹ BLOCK, 2012, p. 263,799.

²⁵² Tomado literalmente, talvez uma forma incipiente de se referir ao que hoje se chama de “idolatria do mercado”.

questões do poder corrompível são evidentes na perícopes e reconhece-se que até no Israel restaurado isso pode ser um problema, por isso o apelo²⁵³.

Outras injustiças sociais são apresentadas por Ezequiel como parte dos pecados abomináveis de Israel. No contexto da aliança, o respeito aos pais tem um papel importante, assim como a responsabilidade para com as viúvas e outras pessoas em condição de vulnerabilidade. É neste cenário que Ezequiel 22:6-12 apresenta uma coletânea de pecados sociais que incluem o desrespeito aos pais, extorsões de estrangeiros e opressão de vulneráveis tais como órfãos e viúvas (v. 7), por exemplo. A coletânea pode ser classificada em três grupos: “pecados de desumanidade (v.6-8); na segunda, pecados de idolatria, incesto e lascívia (v. 9-11); na terceira, pecados de avareza e cobiça (v.12)”²⁵⁴.

3.2.6 Idolatria como razão para o cativo

Em meio ao conjunto de transgressões que precederam à queda de Israel e de Judá, ocasionando o Exílio, a idolatria é, sem dúvida, a principal motivadora, de acordo com os profetas. Sua presença na história de Israel e Judá é fartamente documentada na Bíblia Hebraica já desde o Êxodo e foi recapitulada ainda mais profundamente em Ezequiel. O exílio, de igual modo, é um tema presente em Ezequiel e para ele não apenas um fato no que tange à primeira deportação como é consumado e mais duradouro que seus contemporâneos estão dispostos a aceitar. Entre outros indicadores desta certeza de Ezequiel, o capítulo 12 descreve um oráculo a respeito da continuidade do exílio, inclusive com uma ação simbólica em que o profeta encena uma tentativa frustrada, dos que ainda estão em Jerusalém, de escapar do cativo iminente.

A conexão, entretanto, com a idolatria como razão para o exílio está no verso 16, segunda parte, em que se diz que isto será “para que publiquem todas as suas coisas abomináveis” e no verso 19, última parte, “por causa da violência de todos os que nela habitam”, mais uma referência associativa entre infidelidade cúlrica e os pecados sociais resultantes da quebra dos preceitos da Aliança. No capítulo 33, por ocasião da queda de Jerusalém, Ezequiel se dirige aos que restaram na terra e aos que se uniram a eles fugindo de outros países também derrotados pelo império babilônico²⁵⁵. Este grupo, apesar de pilhado e

²⁵³ TAYLOR, 1984, p. 246.

²⁵⁴ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 718.

²⁵⁵ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 757.

abandonado, ainda se apegava à eleição divina de Israel e julgava-se, a despeito de sua impiedade, detentora do direito à terra.

Assim como fora dito contra a nação como um todo anteriormente, este grupo é denunciado como culpado dos mesmos pecados, no verso 25: impurezas rituais, idolatria e injustiça social, de modo que seu direito à posse da terra (ou a reivindicação de nação de Yhwh) é questionado no oráculo e, de forma sintetizada, as mesmas sentenças dadas à nação toda com exceção do exílio propriamente dito são proferidas contra eles (v. 27-28). Não estão exilados, mas sofrem as consequências do exílio.

Deste modo parece claro que para Ezequiel não há dúvida de que idolatria quer em seu sentido básico ou em uma perspectiva mais ampla, era a razão para o cativeiro babilônico, bem como para as desolações e dificuldades dos que restaram na terra. E, como demonstrado mais adiante, este comportamento de infidelidade à aliança de Yhwh é, para o profeta, profundamente histórico. Como já foi mencionado anteriormente na página 52, Israel se desenvolveu, no Egito, depois na peregrinação e finalmente na terra conquistada, em meio a um cenário multifacetado religiosamente em que a profusão de deuses e deusas só não era menor que a larga e criativa maneira de concebê-los, representá-los e adorá-los das formas as mais inusitadas, eróticas e místicas possíveis.

Se bem que alguma distância desconfiada tenha sido guardada de seus vizinhos cananitas do ponto de vista oficial ou da religião institucionalizada durante algum tempo, o fato é que desde os primórdios da ocupação por Israel da Terra Prometida, a convivência com a população cananita ocasionou um fenômeno sincrético fruto de “uma coexistência mais ou menos equilibrada entre Israel e Canaã”, isto é “uma fusão e amalgamação” que “se tornou constitutivo para toda a história pré-exílica e a história da religião de Israel”²⁵⁶.

Tal convivência se traduziu na idolatria e apostasias recorrentes a que Israel, e mais tarde Israel e Judá, esteve envolvido²⁵⁷. A atividade profética esteve bastante atuante durante os anos que antecederam o exílio no sentido de advertir, admoestar e condenar a infidelidade cúltica da nação enquanto que apontava para o castigo iminente. Em um artigo sobre a natureza e extensão da idolatria em Judá entre o VIII e VII séculos, Jacob Milgrom parte de

²⁵⁶ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: dos primórdios até a formação do estado*. Tradução de MOLZ, Claudio; TREIN, Hans. São Leopoldo: Sinodal, 1997b. vol. 1. 2 v. p. 65-66.

²⁵⁷“Deus originalmente pretendia que não houvesse Cananitas deixados na terra depois da conquista (ver Êxodo 23: 31-33; 34: 12-16; Números 32: 20-23; 33: 51-56; Deuteronômio 1: 30-32; 6: 16-19; 7: 1-6; 8: 11-20; 11: 29-12: 3). Seu motivo era preservar a integridade espiritual dos hebreus. Quando os hebreus entraram na terra, eles foram enganados em acreditar que os cananeus não eram ameaça. Assim, em vez de livrar a terra deles como o Senhor havia instruído, Israel encontrou maneiras de coexistir com os cananeus (Juizes 1: 27-36), pelos quais eles foram punidos. Além disso, os cananeus os perturbaram ao longo de sua história (Juizes 2: 1-3, 20-23)”. COOPER, 2001, p. 25.

um comparativo estatístico impressionante quanto ao número de ocorrências, entre os profetas, de acusações contra a idolatria²⁵⁸: “a literatura bíblica datável do oitavo século acusa Israel de idolatria 15 vezes” e o “sétimo século seguinte 166 vezes” (!) das quais 82 estão em Ezequiel, aliás, o profeta com maior índice de ocorrências na contagem de Milgrom²⁵⁹.

Judá recebeu amplas e extensas advertências, tanto por preceito como por exemplo, de que se continuasse na apostasia e na idolatria, a nação seria destruída e exilada em um país estrangeiro. [...] Isaías e Miquéias haviam predito o cativo de Judá um século e meio antes de sua ocorrência (Isaías 6:11; 12:11,12), anunciando a Babilônia como o lugar (Isaías 11:11; 39:6; Miquéias 4:10), enquanto o profeta Jeremias havia declarado realmente que ele haveria de durar setenta anos (Jeremias 25:1,11,12)²⁶⁰.

Em Ezequiel, a idolatria como motivo para o cativo se torna especialmente evidente. Aparentemente o profeta sacerdote concebe a idolatria como o pecado-raiz²⁶¹ e, para ele, "a idolatria é a causa por excelência do exílio babilônico"²⁶² e “a principal razão para o julgamento de Deus sobre Israel - seja a idolatria nos lugares altos (capítulo 6), a idolatria no templo (capítulo 8), ou a idolatria no coração (capítulo 14).”²⁶³ No contexto da promessa de restauração no capítulo 36, por exemplo, uma rápida revisão histórica é apresentada no verso 17, seguida da descrição do derramamento do furor de Yhwh sobre Israel “por causa dos seus ídolos (*gillûlim*) com que a contaminaram (*טָמְאוּ* - *tame* ’)”, isto é, à terra.

Com base em Levítico 26:14-33 onde Yhwh apresenta razões para uma eventual punição, Ezequiel argumenta que o cativo é resultante de uma lista de pecados encabeçados pela idolatria: “ataca o culto não-ortodoxo nos lugares altos ou santuários locais em todo Judá (cap. 6)”, aponta para os “atos grosseiros de idolatria” no templo (8: 4-16) colocados a descoberto por Yhwh, “denuncia os pecados sociais irrestritos em Judá e em Jerusalém (7:23; 9:9; 22:6-13; 25-29)” e a infidelidade de Jerusalém seja “por abrigar formas pagãs de culto”

²⁵⁸ A classificação dos textos por Milgrom parte de pressupostos quanto à datação de alguns textos que não é partilhada por este pesquisador já que difere da proposta canônica e de forma final. Apesar disso, parece que mesmo uma reclassificação dos textos seguindo o critério canônico ainda resultaria em uma quantidade muito maior de acusações no sétimo século.

²⁵⁹ MILGROM, Jacob. The Nature and Extent of Idolatry in Eighth-Seventh Century Judah. *Hebrew Union College Annual*, v. 69. p. 1-13, 1998, p. 1.

²⁶⁰ UNGER, 2004, p. 257.

²⁶¹ MEIN, 2006, p. 109.

²⁶² KUTSKO, John Francis *Between Heaven and Earth: divine presence and absence in the book of Ezekiel*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999. p. 25.

²⁶³ DAY, John N. Ezekiel and the heart of idolatry. *Bibliotheca Sacra*, v. 164, (jan-mar, 2007). p. 21-33, Dallas, 2007, p. 21.

incluindo “o sacrifício de crianças” (16:15-29; 23: 11-21; 36-45) e por buscar alianças políticas estrangeiras (2:3,4)²⁶⁴.

²⁶⁴ LASOR, HUBBARD; BUSH, 1999, p. 394

4 EZEQUIEL CONTRA A IDOLATRIA DE ISRAEL

Neste capítulo as principais perícopes de Ezequiel em que o tema de idolatria é evidentemente central, e nas quais o uso do termo *gillûlîm* associado à revisão da história e tradição israelita é recorrente, são analisadas e comentadas a partir da literatura especializada disponível. Deste modo são estudados exegeticamente, embora de maneira não exaustiva, o contexto da primeira ocorrência de *gillûlîm* em Ez 6:4, e as perícopes de Ez 8:1-18, Ez 14:1-11, Ez 16 e Ez 23 em paralelo e Ez 20:1-44. Outras passagens em que o termo é empregado também são estudadas, dentro de uma proposta que tenta agrupá-las dialeticamente, a despeito das perícopes em que ocorrem.

4.1 DIVISÃO LITERÁRIA, RECORRÊNCIA DO TERMO E HIPÓTESE DIALÉTICA

O esquema adotado por alguns comentaristas prioriza a divisão do texto de Ezequiel em duas sessões (1-32 e 33-48) e há quem defenda que o livro se divide perfeitamente ao meio, e que talvez seja esta uma boa explicação para a informação de Josefo em sua *Antiguidades Judaicas* (10.79) de que o profeta teria legado duas obras²⁶⁵. Uma estrutura tripartite, entretanto, é defendida por outros comentaristas, e deve ser considerada se for ignorado que a sessão dos oráculos contra as nações em 25-32 “embora ostensivamente dirigido contra nações estrangeiras, deveria ser ouvido por um público israelita”²⁶⁶ e, portanto, cabível na primeira sessão.

De qualquer maneira, quer se adote a divisão em duas sessões (oráculos contra Israel e contra as nações em 1-32 e promessa de restauração e retorno do Exílio em 33-48), ou a que separa os oráculos contra as nações em uma sessão intermediária, as discussões mais contundentes de Ezequiel quanto à idolatria bem como a maioria das vezes em que se

²⁶⁵ EHRLICH, Carl S. Ezekiel: The prophet, his times, his message. *European Judaism: a journal for the new Europe*, v. 32, n. 1, (Spring 1999). p. 117-131, 1999, p. 120. Cooper também sugere, ao discutir as evidências de autoria única, que o livro se divide em duas partes, correspondentes entre si, em que “a primeira metade do livro contém mensagens de julgamento e conclui com o anúncio da queda de Jerusalém (24: 21-24). A segunda metade do livro contém mensagens de esperança e encorajamento, concluindo com o estabelecimento da nova Jerusalém (48: 31-35)”. Apesar disso mais à frente (seguindo Wood, *Prophets of Israel*, 360; J. B. Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (New York: Harper & Row, 1973), 350; Cooke, *Ezekiel*, xvii; e Hals, *Ezekiel*, 3-4) ao discutir o conteúdo do livro, afirma que o mesmo se divide em quatro sessões. Também no esboço que faz do livro no final de sua Introdução ao comentário de Ezequiel, Cooper classifica as perícopes em quatro blocos. Em sua proposta a sessão que seria a primeira em uma divisão tripartite se transforma em duas, com os capítulos 1-3 relacionados ao chamado do profeta separados de 4-24 onde há as mensagens relacionadas a Israel e Judá (COOPER, 2001, p. 31,39 e 53).

²⁶⁶ EHRLICH, 1999, p. 120 Allen, por exemplo, parece favorecer a esta divisão tripla (ALLEN, Leslie C. *Ezekiel 20-48*. Dallas: Word, Incorporated, 2002b. vol. 29. p. xxvi-xxxvi.)

emprega o termo *gillûlîm* estão concentradas basicamente na primeira parte: apenas seis ocorrências estão na segunda parte (ou terceira, no modelo alternativo - Ez 33:25; 36:18,25; 37:23; 44:10,12). Deste modo, o *corpus* em que Ezequiel utiliza o termo *gillûlîm* é formado por trinta e seis passagens que estão inseridas em contextos diferentes distribuídos em basicamente todo o livro. Seu uso inicial, por exemplo, é parte do cenário em que o profeta denuncia as práticas ligadas à idolatria e que são parte do cotidiano não apenas da população geral, mas inclui líderes políticos e religiosos, sem distinção.

Ao menos três grandes blocos contextuais podem ser identificados, ainda que a construção seja, em certos aspectos, artificial. Apesar de se ter respeitado a temática da passagem, o arranjo de pelo menos um texto na tabela a seguir pode não estar necessariamente relacionado ao seu papel na narrativa original do profeta. Sem pretender exatidão exegética, a tabela é aqui apresentada apenas como uma forma de organizar dialeticamente um possível desenvolvimento do pensamento de Ezequiel ao tomar a idolatria (ou sua erradicação) como um dos temas centrais que percorre o livro.

Assim, enquanto que os textos de Ez 6:4,5,6,9 e 13, que são parte de uma perícopes em que a denúncia é seguida pela interdição e inutilização dos espaços dedicados às práticas idolátricas, são naturalmente agrupáveis (apesar de Ez 30:16 estar em outra perícopes, é estudada junto a estas por causa de um possível caso de paralelismo textual), e passagens como Ez 8:10 e Ez 14:3,4,5,6 e 7 estão na trama de perícopes distintas que descrevem a idolatria seja nas abominações praticadas no templo ou na disposição interna dos líderes de Israel, outras passagens podem ser agrupadas mais com a perspectiva temática que com o fluxo natural do oráculo. Tal é o caso de Ez 18: 6,12 e 15, Ez 22:3 e 4 e Ez 33:25, passagens em que o conceito de idolatria parece ser ampliado (ou no mínimo equiparado a) para incluir injustiça social e outros aspectos ligados à quebra de preceitos da Aliança, ainda que estejam em perícopes diferentes.

Uma vez que a infidelidade cúltica presente é denunciada e sentenciada no que se poderia chamar de primeiro bloco nesta estrutura hipotética, o profeta desconstrói na sessão seguinte qualquer possibilidade de se alegar que a idolatria possa ser um incidente no percurso histórico de Israel ao revisar as tradições israelitas demonstrando que, desde os primórdios, o problema já se constituía em um mal latente na própria formação da nação. Aqui os textos em que ocorre o termo *gillûlîm* são parte de três perícopes distintas: Ez 16:36 está inserida na alegoria da criança miserável e da adulta lasciva (Ez 16:1-63) enquanto que Ez 23: 7,30,37,39,49 são da parábola das duas irmãs (Ez 23:1-49), mas foram agrupadas por

serem ambas alegorias da história de apostasia de Israel; Ez 20: 7,8,16,18,24,31,39 estão na narrativa das rebeliões de Israel (Ez 20:1-49).

Ez 6:4	Interdição dos espaços idolátricos e destruição dos ídolos	Denúncia: Israel é culticamente infiel
Ez 6:5		
Ez 6:6		
Ez 6:9		
Ez 6:13		
Ez 30:13		
Ez 8:10	Abominações no Templo	
Ez 14:3	Ídolos no coração	
Ez 14:4		
Ez 14:5		
Ez 14:6		
Ez 14:7		
Ez 18:6	Desobediência aos preceitos da Aliança	
Ez 18:12		
Ez 18:15		
Ez 22:3		
Ez 22:4		
Ez 33:25	Êxodo revisitado	DESCONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO DE ORIGEM "INOCENTE": Israel sempre foi tendencioso à idolatria
Ez 20:7		
Ez 20:8		
Ez 20:16		
Ez 20:18		
Ez 20:24		
Ez 20:31		
Ez 20:39		
Ez 16:36	Alegorias relacionadas à história de Israel revisada	
Ez 23:7		
Ez 23:30		
Ez 23:37		
Ez 23:39		
Ez 23:49	Projeto de Restauração	
Ez 36:18		
Ez 36:25		
Ez 37:23	Consequência da iniquidade dos líderes religiosos	Erradicação: Israel não mais será culticamente infiel
Ez 44:10		
Ez 44:12		

Tabela 1 - Hipótese dialética do emprego do termo *gillûlîm* no livro de Ezequiel

Denúncia e desconstrução, entretanto, não encerram a mensagem do profeta. Há um projeto de restauração, e nele diferentes subtemas são apresentados. Assim, respeitando o

fluxo dos oráculos, reúne-se neste bloco as passagens de Ez 36:18,25; Ez 37:23, sob a rubrica “restauração”, e Ez 44:10,12 que, apesar de incluídas no projeto de restauração, formam um conjunto a parte no qual as consequências das iniquidades dos líderes (religiosos) de Israel é atribuída. A síntese de Yhwh para Israel é *erradicação da idolatria*. A dialética presente, portanto, parece ser que *Israel culticamente infiel* não é mero incidente histórico mas *Israel sempre foi tendencioso à idolatria* e por isso apenas a intervenção de Yhwh fará com que *Israel não seja mais culticamente infiel*.

4.2 IDOLATRIA DENUNCIADA E SENTENCIADA

Depois da vocação do profeta e de sua iniciação na profecia vivencial, o conflito que irá justificar toda a ação de Yhwh em relação a Israel e às nações estrangeiras é apresentado já na forma de denúncia e sentença, entrelaçadas no texto que descreve interdição e inutilização dos espaços em que a idolatria é praticada. Como conflito central na mensagem de Ezequiel, a idolatria é descrita em termos de abominações no templo, disposição à infidelidade cúltica por parte dos líderes de Israel e desobediência aos preceitos da Aliança.

4.2.1 Interdição dos espaços idolátricos

A primeira vez que Ezequiel se refere diretamente aos ídolos é no verso 4 do sexto capítulo e já o faz empregando o termo *gillûlîm*. Nesta primeira referência, a ironia óbvia e mórbida presente na cena evocada pela sentença dada aos altares idolátricos e aos idólatras marca o tom desprezível com que o profeta lida com o tema ao longo do livro. Apesar de os israelitas se dedicarem à adoração destes ídolos tão intensamente ao ponto de virarem as costas a Yhwh, a promessa é que “esses ídolos não mais seriam adorados pelos vivos, mas corpos inertes de adoradores mortos estariam diante deles”²⁶⁷ de modo que “os objetos insensatos da sua confiança no dia do mal devem testemunhar a sua ruína”²⁶⁸ enquanto que “os cadáveres dos adoradores exporiam a impotência dos ídolos”²⁶⁹.

Tanto nos versos 4, 5 e 6 como também no verso 13 de Ez 6 a ênfase está na promessa de destruição ou inutilização dos lugares e meios de adoração aos ídolos. Em outras

²⁶⁷ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 651.

²⁶⁸ JAMIESON, R, FAUSSET, A. R;BROWN, D. *A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments*. Ed. eletrônica. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc, 1997.

²⁶⁹ BRUCE, F.F. Ezequiel. In: BRUCE, F.F. *Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de KROKER, Valdemar. São Paulo: Editora Vida, 2008. p. 1131.

palavras, a denúncia de Ezequiel contra a idolatria se inicia com a sentença de sua erradicação planejada por Yhwh e a intenção de exterminar os ídolos²⁷⁰. Para Taylor, o processo de inutilização destes lugares de culto a partir do espalhamento de cadáveres e ossos ao redor dos altares evocaria Levítico 26:30²⁷¹ e também é “uma lembrança da prática de Josias de queimar ossos sobre os altares dos altos como maneira eficaz de fechá-los (2 Rs 23:20)”²⁷². Aliás, a menção a lugares altos (*בָּמֹת* - *bamah*), no verso 3, seguida de altares (*מִזְבְּחֵי* - *mizbecha*) nos versos 4-6, demonstra que “as medidas de reforma que Josias havia iniciado em 621 B.C. tinham falhado. Depois da morte de Josias, o povo voltou à sua antiga prática de adorar ídolos”²⁷³ como representações de falsos deuses e às demais práticas de idolatria, como as descritas por Ezequiel na visão das abominações no templo.

No verso 6 há uma sentença específica para os *gillúlim*, sentença esta que marca, já neste primeiro momento, a intenção final de Yhwh: quebrados e extintos²⁷⁴, é como se encontrarão ao final os ídolos a exemplo de seus altares eliminados. Ao longo do capítulo o foco tem que ver com os lugares onde se pratica a idolatria, mas aqui o destaque é para a erradicação da idolatria e dos ídolos. O final do verso reforça a ideia da erradicação ao declarar “serão desfeitas as tuas obras”, isto é, os ídolos que não são deuses como Israel

²⁷⁰ COOPER, 2001, p. 108.

²⁷¹ Para uma exposição comparativa entre Levítico 26 e seus paralelos em Ezequiel 4-6 veja ALLEN, Leslie C. *Ezekiel 1-19*. Dallas: Word, Incorporated, 2002a. vol. 28. p. 92-96.

²⁷² TAYLOR, 1984, p. 84.

²⁷³ COOPER, 2001, p. 108 Ver também ALLEN, 2002a, p. 87.

²⁷⁴ Uma curiosidade, cujo escopo do trabalho não permitirá explorar apropriadamente, é o emprego do termo *שָׁבַת* (*shabat*), que aqui significa “exterminar, destruir, remover”, mas que tem o sentido principal de “cessar, dar repouso” e é o termo pelo qual a Bíblia Hebraica identifica o dia de repouso semanal conforme o quarto mandamento do Decálogo em Êxodo 20:8 e Deuteronômio 5:12. Embora Ezequiel tenha empregado dois termos aqui (*שָׁבַר*-*shabur*, para “quebrado” e *שָׁבַת*-*shabat*, para “extinto”), a Septuaginta preservou apenas o primeiro termo como *συντριβῶ* (*syntribō*): quebrado em pedaços (RAHLFS, 1996, p. não indicada, Ez 6:6 ; SWANSON, 1997b, p. não indicada, GGK5341). A Vulgata preserva os dois termos com seus sentidos distintos (*et confringentur et cessabunt idola vestra* - e os vossos ídolos se quebrem e se acabem, ver FISCHER, Bonifacius et al. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Editionem quintam emendatam retractatam. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. p. 1272 , Ez 6:6) porém perdeu a conexão com o termo *שָׁבַת* (*shabat*). Ezequiel poderia ter empregado outros termos para obter sentido semelhante, como *מַחָה*-*machah* (Gn 6:7, e também empregado no mesmo verso de Ezequiel para se referir à anulação das obras de Israel – “desfeitas as suas obras”) ou *דָּאַק*-*da'ak* (Is 43:17), por exemplo, mas por alguma razão aqui ele usou este. O mesmo ocorre em Ez 30:13, passagem que preserva paralelos à esta, onde ele emprega primeiro *אָבַד* (*'abad*) e em seguida *שָׁבַת* (*shabat*). Quer tenha feito de propósito ou não (o termo aparece no livro de Ezequiel em outros textos, sem este possível sentido associativo, entretanto), o uso deste termo aqui pode fazer referência ao descanso e refrigério obtidos quando não se está sob o domínio opressor dos ídolos e sim submetido a Yhwh. Também pode ser uma forma de fazer lembrar que, uma vez cessado o domínio dos ídolos, não apenas há descanso como também há adoração a Yhwh no dia em que Ele escolheu (se este raciocínio for levado adiante, a observância de outro dia de repouso em lugar daquele que foi designado também seria idolatria!). De qualquer forma, a erradicação da idolatria deve dar lugar, como prevê o projeto de Restauração no livro de Ezequiel, à adoração exclusiva a Yhwh e a obediência a seus preceitos.

“supôs, mas a mera obra das mãos dos homens (Is 40: 18-20)”²⁷⁵. Esta declaração está em flagrante contraste com a do verso seguinte “sabereis que eu sou o Senhor”, não os vossos ídolos (subentendido).

Um remanescente deverá ser deixado, diz o verso 8, talvez como uma demonstração da misericórdia divina e para que façam parte do projeto de restauração pós erradicação da idolatria. Como apontou Nichol, “a ideia de um remanescente se baseia no fato de que a salvação é um assunto individual, isto é, de escolha pessoal”²⁷⁶, temática importante em Ezequiel e que será retomada no capítulo 18. Na sequência do oráculo, o verso 9 descreve o que se pretende obter com a erradicação da idolatria (o remanescente terá nojo de si mesmos em sua condição antiga e de seus “desvios culturais e assim seriam trazidos de volta a um verdadeiro sentido do ser de Yahweh. Tal remorso seria sua reação a sua alienação anterior dele”²⁷⁷) e o verso 13 promete uma carnificina profanatória para tais lugares de culto. Que, aliás, também é prevista para o templo de Yhwh, em virtude das práticas sincréticas e idolatria aberta que são praticadas no Templo (Ez 9).

A ideia de erradicação se repete em Ez 30:13. Ali, dentro do oráculo contra o Egito, é dito que Yhwh destruirá os ídolos (*gillûlim*) e suas imagens ($\text{לִילִי} - \text{elil}$, seu uso aqui pode ter um significado associativo implícito de inutilidade²⁷⁸). O oráculo contra o Egito possivelmente está relacionado com a revisão histórica de Ez 20 onde o argumento principal de Ezequiel é que os israelitas foram culticamente infiéis desde o Egito e que não abandonaram os ídolos egípcios (Ez 20:6). Considerando a perspectiva que Ezequiel desenvolve de que a idolatria é um problema fincado na origem histórica de Israel, com menção regular ao Egito como parte deste cenário de origem, o oráculo contra os ídolos e imagens em Mênfis, isto é, no Egito, equivaleria a dizer que Yhwh cortará o mal pela sua raiz.

4.2.2 Abominações no templo

A visão relatada no capítulo 8 dá início a “uma nova série de profecias que se estende até o final do capítulo 19” e a indicação do sexto ano (do cativeiro de Joaquim) indica que esta visão ocorre pouco mais de um ano depois da vocação de Ezequiel²⁷⁹. A experiência

²⁷⁵ JAMIESON, FAUSSET; BROWN, 1997, p. não indicada, Ez 6:6.

²⁷⁶ NICHOL; DORNELES, 2013, p. 652.

²⁷⁷ ALLEN, 2002a, p. 89

²⁷⁸ SWANSON, 1997a, p. não indicada, HGK496.

²⁷⁹ NICHOL; DORNELES, 2013, p. 658. Taylor afirma que foram exatamente catorze meses depois da sua primeira visão, em acordo com Cooper (TAYLOR, 1984, p. 88; COOPER, 2001, p. 119).

desta visão se deu na própria casa de Ezequiel, na presença de um grupo de anciãos que, possivelmente, estavam ali para obter alguma resposta de Deus através do profeta. Talvez, como argumentou Jamiesson, Fausset e Brown com base em Ez 33:30 e 31, “na ausência do templo ou de outros lugares públicos de adoração sabática, durante o exílio” eles se assentaram diante do profeta em sua casa para ouvirem a palavra de Yhwh por ele²⁸⁰ e nessa ocasião testemunharam o momento em que o Espírito de Deus toma Ezequiel em visão e lhe apresenta o estado catastrófico da religião israelita com base em quatro diferentes cenas de infidelidade cúltica praticadas no templo.

Aqui optou-se por deixar de lado o debate crítico quanto à natureza das abominações descritas nesta visão e seguiu-se a ideia de Taylor de que estas seriam ações típicas “dos desvios religiosos de segmentos diferentes da comunidade de Jerusalém”²⁸¹, bem como considerou-se o conceito de Nichol quanto aos deslocamentos do profeta como não literais, mas “em visão”²⁸². A narrativa de abominações presenciadas no templo evidenciaram “uma desintegração da religião nacional”²⁸³ evidentemente muito realista e consistente com a revisão histórica que Ezequiel faz do desenvolvimento de Israel capítulos à frente.

A presença de objetos de adoração pagã e os rituais de adoração estranhos ao culto de Yhwh no templo “dão testemunho da penetração da adoração sincrética em Israel no tempo de Ezequiel”²⁸⁴ na qual “os israelitas compararam Yahweh com os deuses dos pagãos e O consideraram com uma das muitas divindades que deviam ser adoradas.”²⁸⁵ A plausibilidade deste sincretismo religioso é atestada na Bíblia Hebraica em diferentes narrativas, e seu ápice remonta ao período salomônico. A construção de templos pagãos naqueles dias desencadeou o declínio espiritual de Israel à medida que Salomão, tendo se casado com diferentes esposas pagãs, “permitiu que cada uma que assim quisesse construísse um templo e um altar ao seu deus (1 Rs 11: 1-8)”, possibilitando o ressurgimento “do culto de Baal (1 Rs 16: 31-34; 17: 1-17)” e favorecendo a disputa que ocasionou a “divisão da nação em reinos do norte e do sul na morte de Salomão (1 Rs 11: 41- 12:33)”²⁸⁶.

Também se sabe pelo testemunho histórico da Bíblia Hebraica que Acáz incluiu um altar idólatra no templo e que mudou o altar de bronze para o norte em virtude disto (2 Rs

²⁸⁰ JAMIESON, FAUSSET; BROWN, 1997, p. não indicada, recurso eletrônico. Ez 8:1.

²⁸¹ TAYLOR, 1984, p. 89.

²⁸² NICHOL; DORNELES, 2013, p. 659 Ver também COOPER, 2001, p. 119; JAMIESON, FAUSSET; BROWN, 1997, p. não indicada, recurso eletrônico. Ez 8:3.

²⁸³ TAYLOR, 1984, p. 89.

²⁸⁴ COOPER, 2001, p. 118.

²⁸⁵ NICHOL; DORNELES, 2013, p. 651.

²⁸⁶ COOPER, 2001, p. 118; ÁLVAREZ, 1964, p. 77.

16:10-16), abrindo um precedente para que, mais tarde, Manassés edificasse outros altares no templo (2Rs 21:4). Tal cenário “evidenciou uma crescente propensão para a idolatria”²⁸⁷ de modo que “nos anos anteriores à queda de Jerusalém em 587/586 aC, houve um aumento no culto sincrético que abundou nas práticas pagãs dos vizinhos de Judá”²⁸⁸ e “embora os últimos reis não fossem tão maus quanto Manassés, quando Ezequiel foi levado em visão para o templo em Jerusalém, ele viu os judeus realizando abominações como as introduzidas por Manassés”²⁸⁹.

Os quatro tipos de ações idolátricas descritas no capítulo podem ser entendidos como uma forma de abranger e responsabilizar diferentes segmentos da sociedade israelita. Em especial Taylor relaciona a imagem de ciúmes com o rei e o povo; a adoração aos animais com os anciãos de Israel, a lamentação de Tamuz como uma maneira de abarcar os interesses femininos e o culto ao sol, por se limitar ao ambiente exclusivo do sacerdócio e dos levitas, com o clero²⁹⁰.

O uso do termo *semel* para se referir ao ídolo na primeira cena parece dar uma pista para qual seria a divindade pagã representada. Alguns comentaristas mencionam a possibilidade de que se tratasse da imagem de Asherah “estabelecida no templo por Manassés (2 Rs 21: 7; 2 Cr 33: 7, 15)”, uma proposta que pode ser mais do que especulativa já que a mesma palavra foi empregada pelo cronista para se referir ao ídolo de Manassés, sendo que além destas ocorrências o termo só aparece “na proibição contra a adoração de ídolos em Dt 4: 16-18”²⁹¹. Neste caso, embora Manassés tenha mais tarde removido tal ídolo (II Cr 3:15), o fato de que ele pode ter sido novamente colocado lá uma vez que Josias mandou que fosse retirado e eliminado (2 Rs 23:6), como lembra Taylor, indicaria que uma terceira imagem semelhante pode ter sido colocada próxima à porta norte²⁹². Ao invés de uma escultura tradicional de Asherah alguns eruditos defendem que *semel* se refere a uma placa em relevo na parede retratando uma cena mista de divindades na qual poderia estar incluída Asherah²⁹³.

²⁸⁷ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 659.

²⁸⁸ COOPER, 2001, p. 118.

²⁸⁹ GANE, Roy. The end of the israelite monarchy. *Journal of the Adventist Theological Society*, v. 10, n. 1-2. p. 333-356, 1999, p. 344.

²⁹⁰ TAYLOR, 1984, p. 89.

²⁹¹ COOPER, 2001, p. 119.

²⁹² TAYLOR, 1984, p. 90. Gane argumenta que possivelmente o ídolo de Manassés tivesse sido colocado no Lugar Santíssimo em substituição à Arca da Aliança, considerando que Josias em 2 Cr 35:3 manda os levitas colocarem a Arca da Aliança de volta em seu lugar (GANE, 1999, p. 344,355).

²⁹³ BRUCE, 2008, p. 1133. Em nota de rodapé Taylor menciona ideia semelhante defendida por Albright (ALBRIGHT, W.F. *Archaeology and the Religion of Israel: The Ayer Lectures of the Colgate-Rochester Divinity School, 1941*: John Hopkins Press, 1942. p. 165,166) o qual compara achados similares de Gozan e Carquemis (TAYLOR, 1984, p. 90). A ideia de um ortostato com representações míticas em relevo como as que se conhecem sobretudo no norte da Síria” é mencionada por DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos*

Embora sua interpretação ainda esteja sendo contestada, as inscrições recentemente descobertas em Kuntillet 'Ajrud, na fronteira norte do Sinai, datada do nono ou oitavo século aC, associam Yahweh a "sua Asherah" e confirmam a impressão obtida de certas passagens na Bíblia Hebraica de que na religião popular ela foi entendida como consorte de Yahweh. Foi talvez nessa capacidade que seu culto foi estabelecido no templo ao lado do próprio Yahweh e ainda estava sendo defendido por sobreviventes do desastre na diáspora egípcia, de acordo com Jer. 44: 17-19 (um texto interessante, uma vez que, por uma vez, as mulheres têm a sua palavra sobre o tema da religião). (Tradução nossa).²⁹⁴

A despeito da identidade ou forma do ídolo em questão, “a expressão ‘imagem de ciúmes’” indica que “colocação de um deus rival no local dedicado à adoração de Yahweh produziria tal efeito”²⁹⁵ especialmente se for considerado que “o culto que Ezequiel descreveu sugere um programa desenvolvido de adoração pagã regular no santuário que deveria ser exclusivamente para a adoração de Javé.”²⁹⁶ Tal ato afrontava Yhwh e denotava desconsideração não apenas para com a cláusula de exclusividade cültica da Aliança, mas para com a própria Aliança.

Enquanto Taylor destaca o contraste entre o ídolo intruso e a presença legítima da glória de Yhwh em seu templo não apenas como uma forma de ampliar o aspecto hediondo da idolatria israelita mas também para indicar que Ele estava disposto a permanecer com os seus “até o último momento da sua rejeição”²⁹⁷, a lembrança de Nichol de que Ezequiel, nesta visão, provavelmente se encontra dentro do pátio dos sacerdotes pois apenas assim lhe seria possível olhar ao norte e ver o ídolo nitidamente naquele portão²⁹⁸, se combinam para relembrar a origem sacerdotal de Ezequiel e como isso marca seu ministério profético. Como sacerdote de Yhwh e responsável por ensinar e defender os princípios da Aliança, estar presente neste cenário paradoxal é terrivelmente escandalizador, como se pode apreender da frase recorrente “maiores abominações verás”.

vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno. Tradução de MOLZ, Claudio; TREIN, Hans. São Leopoldo: Sinodal, 1997a. vol. 2. 2 v. p. 440.

²⁹⁴ “While their interpretation is still being disputed, inscriptions recently discovered at Kuntillet ‘Ajrud on the northern border of the Sinai, dated to the ninth or the eighth century b.c., associate Yahweh with “his Asherah” and confirm the impression gained from certain passages in the Hebrew Bible that in the popular religion she was understood to be Yahweh’s consort. It was perhaps in this capacity that her cult was established in the temple alongside that of Yahweh himself and was still being advocated by survivors of the disaster in the Egyptian diaspora, according to Jer. 44:17–19 (an interesting text, since, for once, women have their say on the subject of religion).” BLENKINSOPP, Joseph. *Ezekiel: interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*. Louisville: J. Knox Press, 1990. p. 54.

²⁹⁵ NICHOL; DORNELES, 2013, p. 659.

²⁹⁶ COOPER, 2001, p. 119.

²⁹⁷ TAYLOR, 1984, p. 90 Jamiesson, Fausset e Brown também interpretam a presença da glória divina aqui como um ato misericordioso (JAMIESON, FAUSSET; BROWN, 1997, p. não indicada, recurso eletrônico. Ez 8:4).

²⁹⁸ NICHOL; DORNELES, 2013, p. 659.

A descrição “toda a forma de répteis, e animais abomináveis, e de todos os ídolos da casa de Israel” (Ez 8:10) na cena de adoração secreta dos anciãos parece lembrar rituais egípcios²⁹⁹ embora a similaridade entre certas divindades reptilíneas estivessem em outros panteões como o cananita e o babilônico, podendo assim refletir “a influência generalizada das seitas estrangeiras sobre o culto israelita”³⁰⁰. Embora as versões geralmente traduzam o termo חֲקֻקִים (*chaqah*) como “pintados”, o sentido do termo tem mais a ver com esculpido³⁰¹, sugerindo um relevo na parede ou mesmo uma placa com cenas em relevo.

O segredo em que os anciãos praticam seu ritual idólatra na cena seguinte é interpretado geralmente como ligado a algum aspecto político-religioso³⁰² embora no contexto geral do capítulo se encaixe sem nenhum problema em uma interpretação que privilegie o sentido religioso. Embora os comentaristas parecem ter evitado esta associação, parece haver uma ligação interessante entre os anciãos da visão e os anciãos presentes na casa de Ezequiel durante a visão do capítulo oito. Embora a cena seja de um grupo de setenta anciãos em uma mesma sala adorando representações pagãs em um painel, a fala dirigida ao profeta no verso 12 individualiza a ação idólatra e a localiza em quartos privados, pessoais.

De alguma maneira, isso deveria ter despertado nos anciãos diante do profeta em visão, se a ouviram em seguida, algum alerta interno quanto à sua própria conduta individual³⁰³, o que parece não ter acontecido já que no capítulo 14 eles estão novamente diante de Ezequiel para consultar a Yhwh e o fazem “com ídolos no coração.” Se o raciocínio interpretativo aqui tem algum sentido, a ideia é de que “o que os anciãos da casa de Israel fazem nas trevas, cada um nas suas câmaras pintadas de imagens” (Ez 8:12, ou como traduz Bruce “no santuário de sua própria imagem esculpida”³⁰⁴) o fazem em seu coração, isto é, alimentam sua tendência pecaminosa à idolatria.

Embora os setenta anciãos possivelmente representassem um número arredondado daqueles líderes de Israel que se renderam à idolatria, e não necessariamente o Sinédrio ou

²⁹⁹ F. F. Bruce associa tais figuras com “os manuscritos ilustrados do Livro dos Mortos” (BRUCE, 2008, p. 1133).

³⁰⁰ TAYLOR, 1984, p. 91.

³⁰¹ SWANSON, 1997a, p. não indicada, HGK2977. Assim também entendeu NICHOL; DORNELES, 2013, p. 660.

³⁰² BRUCE, 2008, p. 1133. Ver também TAYLOR, 1984, p. 91; COOPER, 2001, p. 121; BLENKINSOPP, 1990, p. 55.

³⁰³ A individualização ou a responsabilidade individual é um tema importante em Ezequiel, com inferências recorrentes (a ideia do remanescente, por exemplo, fornece uma compreensão do papel da escolha individual) e é explorado no capítulo 18. Schwantes destaca a *atenção dada à pessoa* como uma marca de Ezequiel, resultante de sua origem sacerdotal, e argumenta que “é patente que Ezequiel dá ênfase no direcionamento da profecia a cada pessoa”, mas discorda dos autores que defendem que o profeta tenha “descoberto o indivíduo como principal referencial para a ação de Javé” (SCHWANTES, 2009, p. 76).

³⁰⁴ BRUCE, 2008, p. 1133.

instituição semelhante³⁰⁵, de alguma forma eram um grupo que simbolizava toda a nação, como defende F.F. Bruce ao evocar a experiência de Ex 24:1,9 e Nm 11:16³⁰⁶. A ironia velada aqui é que se estes anciãos na visão estão de fato relacionados à instituição tradicional dos representantes das tribos na ratificação da Aliança no Sinai³⁰⁷, então sua idolatria é uma afronta sem precedentes a Yhwh e à Aliança da qual deveriam ser protetores e difusores.

A lamentação fúnebre à divindade da vegetação denominada Tamuz provavelmente incluía “ritos de fertilidade”³⁰⁸, sendo “extremamente popular no Oriente Próximo antigo e no Mediterrâneo Oriental, onde assumiu formas gregas e se ligava com os nomes de Adônis e de Afrodite”³⁰⁹. Ainda que originalmente o mito por trás do ritual de adoração a esta divindade estivesse relacionado à sua morte anual a qual seria marcada “pela seca das colheitas, dos pastos e dos veios d’água durante o calor do verão”, a ideia de que Ishtar (por vezes irmã, mãe, esposa ou amante!) “descia ao mundo subterrâneo para despertar” a Tamuz e assim “a vegetação florescesse novamente” meio que se preservou no mito grego de Demétrio e Perséfone, bem como nas divindades Vênus e Adonis, difundidas pelos romanos depois³¹⁰.

A adoração a Tamuz, que “continuou no Oriente Médio até o século XIV a.d. e se transformou em uma celebração de um mês de duração na Mesopotâmia do Norte”, possivelmente teve um impacto significativo na cultura judaica antes, durante e mesmo depois do Exílio, uma vez que “após o exílio, o calendário hebraico incluía um mês chamado Tammuz, o quarto mês (junho-julho)”³¹¹. Diferente das demais cenas, em que os personagens são definitivamente homens, nesta são descritas mulheres como protagonistas, talvez porque o culto a Tamuz tenha apelado especialmente a elas³¹². Entretanto, sua realização no recinto do

³⁰⁵ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 658; TAYLOR, 1984, p. 91 Allen, entretanto, parece discordar e afirma em seu comentário que “eles não eram outro senão o conselho nacional de Judá” e utiliza as mesmas referências do Pentateuco sobre a instituição tradicional do corpo representativo de Israel (ALLEN, 2002a, p. 143).

³⁰⁶ BRUCE, 2008, p. 1133.

³⁰⁷ BLENKINSOPP, 1990, p. 55.

³⁰⁸ Ao menos a descrição de Jamieson, Fausset e Brown quanto a “uma festa anual” que teria sido “celebrada para ele em junho (chamada de Tammuz no calendário judaico) em Biblos, quando as mulheres sírias, em aflição selvagem, arrancaram seus cabelos e renderam suas pessoas à prostituição, consagrando o aluguel de sua infâmia a Vênus” parece confirmar a hipótese levantada por Taylor (ver JAMIESON, FAUSSET;BROWN, 1997, p. não indicada, Ez 8:14). O curto comentário de Henry e Scott diz apenas que “o lamento anual de Tammuz foi acompanhado de práticas infames” (HENRY, Matthew;SCOTT, Thomas. *Matthew Henry's Concise Commentary*. Ed. eletrônica. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997. p. não indicada, Ez 8:14).

³⁰⁹ TAYLOR, 1984, p. 92.

³¹⁰ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 660. De acordo com Bruce, a Ishtar dos acadianos seria a mesma Inana dos sumérios, a deusa do amor. Ainda de acordo com o mesmo autor, Tamuz foi mais tarde identificado como o Adonis, dos sírios (ver BRUCE, 2008, p. 1134).

³¹¹ COOPER, 2001, p. 123.

³¹² ALLEN, 2002a, p. 144.

Templo talvez seja uma indicação de que sua prática “fazia parte de um sincretismo patrocinado oficialmente envolvendo a monarquia, a classe dominante e o sacerdócio”³¹³.

Aliás, parece que é exatamente o grupo de sacerdotes que finalmente é flagrado na cena final das abominações praticadas no Templo. Embora o número de vinte e cinco não seja exato (a LXX traduz como “vinte”) supôs-se que fosse uma referência “ao sumo sacerdote com os chefes dos 24 turnos” (1Cr 24:1-19) “representando assim todo o corpo de sacerdotes”³¹⁴. Embora Henry e Scott sejam cautelosos em supor que os personagens em questão fossem sacerdotes, ao menos Taylor parece estar convencido de que se trata realmente de um grupo de sacerdotes³¹⁵ enquanto que Cooper explora esta possibilidade juntamente com outra oposta, avaliando que, neste último caso seria uma dupla profanação uma vez que o lugar em questão seria de acesso exclusivo do sacerdócio³¹⁶, ideia que é contestada por Nichol ao mencionar que “outras pessoas, além dos sacerdotes, às vezes entravam ali (2Rs 11:4-15)”³¹⁷.

A referência de Nichol, entretanto, parece não se tratar de uma normatização para o acesso de outros que não os sacerdotes àquela área em particular, mas uma exceção controlada por um sacerdote em face de uma situação em particular. O espaço em questão, lembra Allen, “é investido com santidade especial na tradição judaica” e na Bíblia Hebraica “é apontado como o local da lamentação dos sacerdotes em uma cerimônia pública de arrependimento (Joel 2:17)” e ainda de acordo com ele, “em Mateus 23:35, o assassinato do profeta-sacerdote Zacarias é considerado especialmente abominável porque foi cometido neste lugar.”³¹⁸ De qualquer forma, o tema central não tem que ver com os personagens ou sua identificação, mas com a idolatria aberta por eles praticada: adoração ao sol, de costas para o templo (e como consequência, de costas para Yhwh). Aliás, ainda é Allen quem lembra que

Virar as costas a Yahweh era uma metáfora não rara para a apostasia (Jeremias 2:27, 32:33, 2 Cr 29: 6). Aqui ela é usada literalmente, mas mantém o sentido da metáfora. A adoração do sol nascente implicava virar as costas para a estrutura do templo, a qual a mesma se posicionava contra o leste e era considerada a casa de Yahweh. Assim, uma situação de intolerável tensão entre o culto ao sol e Javismo é descrita. Os participantes podem ter intenção de praticar sua adoração do sol como uma extensão legítima de sua fé tradicional (cf. Zimmerli 243-44; McKay, *Religion* 34-

³¹³ BLENKINSOPP, 1990, p. 55.

³¹⁴ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 661. Ver também JAMIESON, FAUSSET;BROWN, 1997, p. não indicada, Ez 8:15,16.

³¹⁵ TAYLOR, 1984, p. 92.

³¹⁶ COOPER, 2001, p. 124.

³¹⁷ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 661.

³¹⁸ ALLEN, 2002a, p. 144.

35). No entanto, o texto envolve polêmica deliberada e mantém a incompatibilidade das duas formas de fê³¹⁹.

A adoração ao sol era um problema antigo para os judeus. A reforma de Josias envolveu a remoção de cavalos dedicados ao sol pelos reis anteriores de Judá e a destruição dos carros de sol (2Rs 23:11)³²⁰. Quer fossem os sacerdotes ou quaisquer outros representantes do povo, tratava-se de idolatria aberta e historicamente institucionalizada em Judá, portanto, altamente afrontadora a Yhwh assim como os pecados ligados às práticas de opressão que acompanharam a idolatria apoiada pelos governantes de Judá.

O tema da injustiça social parece ser mencionado aqui novamente pelo uso de *hamas*, como já discutido a partir da página 85 deste trabalho. “No livro de Ezequiel”, argumenta Allen, “os pecados culturais e sociais constituem a base do juízo divino. Em resumos sobre o erro de Judá, os dois tipos de pecado estão lado a lado (22: 4; 33: 25-26)”³²¹. Todo o texto seguinte (8:17 up.) é de difícil entendimento, e tem sido interpretado geralmente com base em um certo ritual atribuído ao culto de Adonis³²², ou como alguma forma textual corrompida (ou propositadamente alterada) e que poderia ter o sentido original de afronta³²³, ou ainda a improvável possibilidade de significar um gesto de tentativa de apaziguação “(cf. o uso clássico de ramos de oliveira em súplicas)”³²⁴.

Também se tentou recriar algumas possibilidades quanto a gestos de adoração comuns no Antigo Oriente Próximo que envolviam beijar as mãos com a boca ou levar ao nariz as mãos com um objeto nelas, podendo ser, talvez um ramo ou talo³²⁵. Apesar de todas estas possibilidades, parece que a inferência apresentada anteriormente a partir de uma ideia não finalizada por Taylor pode ser uma alternativa interessante para o contexto: toda a prática idolátrica em Ezequiel está relacionada à abominação (*tow'ebah*) e ao termo *gillûlîm*, cujo uso por Ezequiel parece estar associado ao sentido de bolas de excremento. Se é assim, e se a interpretação rabínica trazida à tona anteriormente com base em Taylor for válida, então pode-se concluir que Ezequiel era de opinião que a idolatria fede nas narinas de Yhwh. Quer seja este o sentido do texto ou outro, a ideia central permanece: a idolatria e as injustiças

³¹⁹ ALLEN, 2002a, p. 145.

³²⁰ TAYLOR, 1984, p. 92; NICHOL;DORNELES, 2013, p. 661. De acordo com Donner, baseado em Spieckermann, “cavalos e carros são atributos correntes de deuses assírios e babilônicos e simultaneamente utensílios de culto” e Shamash, o deus do sol, teria um carro puxado por cavalos que seria conduzido no céu durante o dia e à noite pelo mundo subterrâneo (DONNER, 1997a, p. 395).

³²¹ ALLEN, 2002a, p. 145.

³²² TAYLOR, 1984, p. 92 e 93.

³²³ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 661.

³²⁴ BRUCE, 2008, p. 1134.

³²⁵ ALLEN, 2002a, p. 145.

sociais que a acompanham precisam ser eliminadas. E os idólatras envolvidos perderam o privilégio da comunicação divina (v.18 – “nem assim os ouvirei”). Sentença semelhante é dada aos anciãos que, em Ez 14:1-11, vão consultar Yhwh com tal disposição à infidelidade cúltica.

4.2.3 *Gillûlm* no coração

Em Ezequiel 14:1-11 o núcleo do problema de Israel (idolatria) é trazido à luz, novamente, num resumo da situação de Israel e da maneira como Deus lida com estes erros. Entendendo-se que o sentido de דָּרַשׁ (*daras*), no verso 3, seja o mesmo que *consultar a Deus* ou *buscar o conselho de Deus*, como ocorre em outros versos, evidencia-se a negativa enfática de Deus quanto à atender a idólatras. O consenso geral sobre esta perícopé parece apontar para a ideia de que se trata da conclusão de uma longa unidade de oráculos sobre falsas profecias que teria início no capítulo 12:21 e encerraria em 14:1.³²⁶ Daí por diante microestruturas específicas podem ser observadas no texto e, dentro delas, a característica especial dos escritos de Ezequiel, onde se passa da narrativa para a antiga ordem sacral (ou jurídica) típica do Código de Santidade.

Dentro da narrativa, no v. 4, a fala de Yhwh aos anciãos de Israel é introduzida por uma fórmula “impessoal duma regulamentação sacral e jurídica”, à qual se segue a palavra de ameaça com o mesmo estilo literário deste tipo de “linguagem jurídica e sacral” logo após à introdução tradicional לָקַח (*laken*). O mesmo estilo se repete mais à frente ao anunciar o castigo.³²⁷ A característica narrativa está presente no texto, marcada adequadamente pela presença do ו (*wāw*) consecutivo tanto no primeiro quanto no segundo versos. A partir daí o que se dá é a descrição de uma cena cujos personagens centrais são os anciãos de Israel, o profeta Ezequiel e Yhwh. O terceiro verso apresenta uma séria acusação à “estes homens” (הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה - *hā’ānāšīym hā’ēleh*), vinda da parte de Deus. Quem seriam “estes homens” aos quais Deus se refere num possível tom de desprezo³²⁸? A leitura do verso introdutório da perícopé elucida à pergunta e tem um paralelo interessante com os versos iniciais dos

³²⁶ODELL, Margareth S. *Ezequiel*. Georgia: Smyth & Helwys Publishing, Inc, 2005. p. 158.

³²⁷RAD, 1986, p. 2016.

Ver também ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel 2: a commentary on the Book of the prophet Ezekiel chapters 25-48*. Tradução de MARTIN, James D. . Philadelphia: Fortress Press, 1983. vol. 2.

³²⁸TAYLOR, 1984, p. 115.

capítulos 8 e 20, onde são mencionados anciãos de Judá em 8:1 e alguns dos anciãos de Israel em 20:1, em ambos os casos em visita a Ezequiel.

Diferente do primeiro (8:1) e do terceiro (20:1) encontros, este não menciona uma ocasião específica que indique a data ou evento marcador do tempo da narrativa³²⁹. Além disso, no primeiro caso os anciãos são identificados como sendo de Judá e nos demais como de Israel. Apesar desta nomenclatura diferente o contexto nos ajuda a perceber que se trata possivelmente do mesmo grupo nas três narrativas e que a distinção, provavelmente, é deliberada a fim de enfatizar a responsabilidade deles, pelo povo e seu futuro, desde o início de tudo.³³⁰

A terminologia empregada por Ezequiel para indicar o estado idolátrico dos anciãos de Israel infere ao menos outra possibilidade de tradução. Na cláusula inicial do paralelo duplo deste verso a preposição על (*al*) poderia assumir outros sentidos além do tradicionalmente utilizado “em, dentro de”. As demais possibilidades incluem “sobre, sobre a superfície, em cima, isto é, uma posição espacial sobre outro objeto”³³¹, o que tiraria do texto o sentido tradicional de pecados ocultos ou acariciados e daria a ideia de idolatria aberta, comum a outros textos na Bíblia.³³² Ocorre que o uso da expressão על־לְבָבָם (*al lebām*) e suas derivadas

³²⁹A primeira consulta dos anciãos (Ez. 8:1) ocorreu no sexto ano do exílio e a terceira no sétimo ano. Lind entende estas datas como sendo contadas a partir do exílio de Ezequiel e coloca a segunda consulta em alguma data entre estes dois anos (LIND, M. *Ezekiel*. Scottsdale: Herald Press, 1996). Fredenburg prefere afirmar que este encontro poderia ter ocorrido em qualquer ponto do ministério de Ezequiel e arrisca um palpite de que talvez fossem ao mesmo tempo em que 20:1-44 (o que reduziria para duas consultas apenas) – ver FREDENBURG, B. *Ezekiel*. Joplin: College Press Pub. Co., 2002.

³³⁰EICHRD, 1970, p. 179 Aqui, entretanto, nem todos os comentaristas concordam. Enquanto um número significativo se silencie a respeito, ao menos Brown, Fitzmyer & Murphy discordam que os anciãos sejam os mesmos nos três textos (ver BROWN, R. E., FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *The Jerome Biblical commentary*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1996. p. 353). Já o comentarista do CBA parece entender que provavelmente não se deva fazer diferenciação entre os anciãos do cap. 8:1 e estes no 14:1 (NICHOL; DORNELES, 2013, p. 680).

³³¹SWANSON, 1997a, p. não indicada, HGK6584.

³³²Alguns críticos, segundo Margaret S. Odell (2005, p. 160), entendem a expressão como literal e sugerem que os homens em questão levariam amuletos sobre o coração. Entretanto vários eruditos, incluindo Walther Zimmerli, entre outros comentaristas consultados para este trabalho, entendem que o uso natural da expressão idiomática remete o entendimento para a ideia de uma disposição ou inclinação interna à idolatria. Em seu comentário, Zimmerli insinua que a expressão poderia ser traduzida literalmente como “os fez subir a partir de uma profundidade oculta” (ZIMMERLI, 1983, p. 306). Também Richards verte a expressão toda como “trouxeram à tona os seus ídolos em seus corações” e compara com Dt 6:6 onde se menciona a Lei no coração (RICHARDS, Lawrence O. *The Bible Readers Companion*. Edição eletrônica por Logos Research Systems. Wheaton: Victor Books, 1991. p. 493). Na *Believer's Study Bible* também é dito que não se trata de “idolatria aberta mas a criação de ídolos em seus corações” e acrescenta ainda a influência que tais anciãos teriam absorvido de práticas e pensamentos pagãos e como teriam se tornado responsáveis “pelo sucesso e aceitação generalizada dos falsos profetas” (Studies, Criswell Center for Biblical. *Believer's Study Bible*. Edição eletrônica por Logos Research Systems. Nashville: Thomas Nelson, 1997, Ez.14:3).

nos demais textos bíblicos, com exceção de Isaías 65:17³³³ referem-se a atitudes internas em relação à idolatria³³⁴, o que abre um precedente para justificar a tradução de עַל (*al*) como “em, no” ao invés de “sobre” e similares³³⁵.

Já a expressão “tropeço para a iniquidade” (מִכְשׁוֹל עֲוֹנָה - *mikšowl ‘āōnām*) na segunda cláusula se torna melhor compreendida à luz do contexto geral. Esta é uma expressão peculiar a Ezequiel e aparece também em 7:19; 14:3,4,7; 18:30 e 44:12, como uma referência geral aos motivos ocasionadores de pecado para o povo (ídolos).³³⁶ Além disso, o uso do substantivo “iniquidade” (עֲוֹנָה / עֲוֹן - *‘āōnām / ‘āōn*) na segunda cláusula indica, pelo uso mais comum no Antigo Testamento, uma tendência à atitude interior, espiritual, e não unicamente (ou principalmente) à dimensão física do ato de idolatria.³³⁷

Em síntese, o que temos aqui parece ser mais do que uma descrição da prática da idolatria aberta. As expressões das duas cláusulas paralelas vão se repetir mais duas vezes nesta perícopes (vs. 4 e 7) e se levarmos em consideração o fato de que Ezequiel poderia ter descrito claramente o ato idolátrico aberto numa linguagem simples (como o faz no capítulo 8)³³⁸ então, além da evidência idiomática e literária temos a conclusão lógica de que se trata de um “estado de espírito” tendencioso à idolatria.³³⁹

4.2.4 Desobediência a preceitos da Aliança

Dois conjuntos de textos em que o termo *gillûlîm* é empregado são comparados aqui. Apesar de pertencerem a perícopes diferentes, a semelhança temática dos versos permite que sejam analisados em conjunto sob a rubrica de “desobediência aos preceitos da Aliança”.

³³³Os textos seriam principalmente Jeremias 3:16, 7:31, 19:5, 32:35, 44:21, 51:50, nos quais a expressão é traduzida na Almeida Revista e Atualizada como “mente”, referindo-se à mente de Deus ou seu pensamento, propósito, contrário à atitude idolátrica dos israelitas. Em Isaías 65:17 a expressão está ligada a lembranças comuns, não necessariamente idolátricas.

³³⁴ODELL, 2005, p. 160.

³³⁵Ao comentar este texto Barton & Muddiman também apresentam, em sua tradução, a ideia de “em seus corações (into their hearts)” (BARTON, J.; MUDDIMAN, J. *Oxford Bible commentary*. New York: Oxford University Press, 2001, Ez.14:1). Além dele, Lind menciona que “a idolatria”, neste caso, “é uma questão de seu compromisso interior ao invés da prática do culto de adoração de ídolos” e cita o texto de Ez. 33:31 (LIND, 1996, p. 116).

³³⁶TAYLOR, 1984, p. 115 Zimmerli menciona que esta expressão só aparece em Ezequiel e destaca o fato de que nesta perícopes ela ocorra nada menos que seis vezes e a entende como sendo uma expressão cunhada por Ezequiel ou extraída de seu conhecimento sacerdotal (ZIMMERLI, 1983, p. 306).

³³⁷SWANSON, 1997a, p. não indicada, HGK6411.

³³⁸“A idolatria de Jerusalém foi exibida abertamente (cap. 8), mas a idolatria na Babilônia era mais sutil – era interna ao invés de externa” (WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. *The Bible knowledge commentary: An exposition of the scriptures*. Wheaton: Victor Books, 1985. p. 1252).

³³⁹ELWELL, W. A. *Evangelical commentary on the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House Co., Ez.14:1.

Em ambos estão presentes elementos de conduta que refletem tanto a questão cültica como questões ligadas à justiça social e comportamento moral, os quais foram anteriormente discutidos como aspectos que podem, na perspectiva profética pré-exílica, estar intimamente relacionadas com o problema da idolatria ou, no pensamento de alguns profetas ou conforme a interpretação dada a estes, ser desdobramentos dela.

O primeiro conjunto pertence ao capítulo 18 (são os versos 6,12 e 15), onde é desenvolvido o tema da responsabilidade individual. Ezequiel retoma de forma sistemática e clara um tema que já havia tocado de leve em seus oráculos, talvez como uma mudança de estratégia nas advertências e denúncias dos pecados de Israel. Nos oráculos anteriores, embora a ideia da individualidade esteja presente, a interpretação que seus ouvintes deu à denúncia da idolatria, bem como ao anúncio do juízo, parece ter privilegiado a ideia da coletividade. Assim, “as pessoas se consideravam filhos inocentes que sofriam pela iniquidade dos pais” e entendiam que “consequentemente, o arrependimento era desnecessário e inútil”. Cooper argumenta que “a prática de transferir responsabilidade e culpa para alguém aparentemente é uma característica da natureza humana pecaminosa”³⁴⁰. Com tal postura fazia-se necessário que o profeta desenvolvesse uma modo de ajudá-las a “reconhecer a culpa pessoal o a responsabilidade individual”³⁴¹. A explanação deste assunto logo antes do discurso de revisão da história de Israel no capítulo 20, ou nas alegorias dos capítulos 16 e 23, fornece um ponto de equilíbrio importante justamente por evitar que, da antítese de que Israel é tendenciosamente idólatra desde suas origens, se fabrique o pensamento fatalista de que – ou a acusação de que – Yhwh é injusto (v.25)³⁴².

Uma coleção de atitudes comportamentais é listada em 18:5-9 para descrever como a abstenção de certas práticas proibidas indica que determinada pessoa é ou não um “homem justo”. A inversão de tais valores é indicada em 18:10-13, 15-17 e novamente no capítulo 22:6-12 (onde o termo *gillûlim* ocorre nos versos 3 e 4), ali como parte da denúncia dos pecados dos príncipes de Israel. Em ambos os casos os pecados enumerados estão relacionados a um amplo conjunto de regulamentações que compõem os preceitos da Aliança, especialmente o Decálogo e o conjunto de leis levíticas no assim chamado Código de

³⁴⁰ COOPER, 2001, p. 188 Ou “uma marca universal da natureza corrupta”, postula Jamieson, Fausset e Brown, lembrando o episódio seminal de Gn 3:12 (JAMIESON, FAUSSET; BROWN, 1997, p. não indicada, Ez 18:2).

³⁴¹ NICHOL; DORNELES, 2013, p. 319.

³⁴² BLENKINSOPP, 1990, p. 81. Para uma discussão sobre o desenvolvimento que Ezequiel faz do tema veja TAYLOR, 1984, p. 134-136. Taylor argumenta que os israelitas se aproveitaram do conceito de continuidade do efeito dos pecados ancestrais, conforme expresso nos Dez Mandamentos (Ex 20:5) e na própria mensagem de Ezequiel de que o exílio era resultado da infidelidade à Aliança desde seus antepassados para se eximirem de sua própria culpa enquanto idólatras eles mesmos.

Santidade (Lv 17-26)³⁴³. Em 18:6 idolatria e impureza ritual (sangue) estão associadas, ideia ampliada em 18:15 para incluir a infidelidade sexual, outra metáfora recorrente para indicar idolatria. Esta relação conceitual aparece também em 22:3 e 4, onde idolatria e derramamento de sangue estão novamente associados. Aqui, além da impureza ritual, parece ser evocado a prática de “derramamento de sangue na forma do sacrifício infantil” mas também pode abranger o “assassínio judicial e opressão, segundo o padrão de Nabote (1 Rs 21) bem como a privação dos cidadãos da sua liberdade e meios de vida” ou ainda “qualquer ato de violência que incorria em culpa de sangue”³⁴⁴. A associação entre idolatria ou apostasia espiritual e injustiças sociais e pecados morais, já discutida anteriormente, está presente em 8:12 como centro da lista de 8:10-13.

Os pecados relacionados nesta perícope parecem ter sido sintetizados em Ez 33:25 em um contexto ligeiramente modificado, em que a responsabilização volta a ser coletiva, neste caso os judeus que permaneceram na terra e aqueles que a ela retornaram fugindo do países conquistados pela Babilônia. Aqui estão indicadas de forma resumida as três principais classes de iniquidades ligadas entre si: impureza ritual, idolatria e injustiça social, demonstrando que “as pessoas deixadas na terra não mostravam qualquer disposição para se afastar dos pecados de seus pais.”³⁴⁵ Assim, embora este segundo conjunto de textos (Ez 22:3,4 e Ex 33:25) estejam em perícopes diferentes e pertençam a oráculos distintos, eles parecem estar relacionados textual e conceitualmente pela associação de diferentes aspectos da quebra dos preceitos da Aliança, tendo a infidelidade cúltica como centro.

4.3 PERSPECTIVAS REVISIONISTAS DA HISTÓRIA ISRAELITA³⁴⁶

A compreensão que Ezequiel desenvolve quanto à culpa é radical e fundamentada na sua percepção de que não é apenas a rebeldia contemporânea de seus conterrâneos e companheiros de exílio, mas “a própria marca da trajetória histórica do povo de Deus”, cujo

³⁴³ TAYLOR, 1984, p. 152.

³⁴⁴ TAYLOR, 1984, p. 152.

³⁴⁵ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 758.

³⁴⁶ Esta sessão foi previamente desenvolvida em outro trabalho deste autor. Parte das ideias aqui apresentadas foram construídas originalmente em um artigo preparado como parte dos requisitos para a disciplina “Teologia do Antigo Testamento” no programa de Mestrado *intra-corporis* em Teologia - Interpretação e Ensino da Bíblia, e que foi integrado à Dissertação de Mestrado defendida no mesmo programa no SALT-IAENE em 07 de julho de 2014 (ver CRUZ, 2014. p. 91-99). Uma versão do artigo reunindo estas primeiras percepções foi publicado na Revista Hermenêutica, também mantida pelo programa de mestrado do SALT (CRUZ, Héber Monteiro da. O nome de Deus numa revisão da história israelita: notas em Ezequiel 20:1-44. *Revista Hermenêutica*, v. 16, n. 2. p. 9-28, Cachoeira, 2016).

“pecado é de berço”³⁴⁷. A relação entre Israel e os *gillûlîm* é tratada no livro de Ezequiel a partir de uma perspectiva revisionista³⁴⁸, na qual se ignora (de forma proposital, provavelmente) as celebrações dos feitos do passado e todo o cenário poético e positivo da eleição e aliança em detrimento de uma ênfase acusatória e que justifique as ações punitivas de Deus contra Israel.

Assim, o livro de Ezequiel, particularmente nos capítulos 16 (e em seu quase paralelo 23) e 20, encerra uma perspectiva um tanto revisionista da história de Israel. Ao passo que a percepção israelita de sua eleição pode ter produzido uma espécie de orgulho nacional e a cômoda sensação de invulnerabilidade aos castigos divinos, o profeta do exílio parece dedicar uma parte significativa de sua mensagem à tarefa de tornar claro a Israel que sua história não se destaca no cenário das nações como o povo santo de Yhwh, ao contrário do que se esperava. Nos dois momentos principais em que Ezequiel analisa a história israelita (capítulos 16/23 e 20), ele o faz “reconstruindo o passado da nação do ponto de vista de Deus, em lugar da visão idealista dos contemporâneos”³⁴⁹ que lhe ouvem e assistem, enfatizando a persistente conduta israelita de seguir após os *gillûlîm*.

4.3.1 Alegorias: uma família com tendência à infidelidade

Controvérsias sociais e depreciação da figura feminina à parte³⁵⁰, as perícopes de Ezequiel 16 e Ezequiel 23 são, no mínimo, embaraçosas mesmo para o contexto de sua época. Ao menos “parte da linguagem empregada na alegoria é repulsiva a pessoas discretas e que não falam de coisas íntimas de maneira tão direta” e, ainda que a temática presente em ambos os capítulos trabalhe questões recorrentes e cotidianas na cultura e religiosidade do Antigo Oriente Próximo, para um cenário religioso conservador, bem como para os círculos

³⁴⁷ SCHWANTES, 2009, p. 82.

³⁴⁸ Habtu argumenta que “alguns estudiosos consideram erroneamente que Ezequiel apresenta a história ao povo de forma ‘revisionista’ ou ‘distorcida’” e que “rótulos como este ignoram o fato de que é perfeitamente aceitável interpretar a história tornando-a relevante para seus ouvintes” e conclui que “se há algum ‘revisionismo’, Deus deve ser responsabilizado, e não Ezequiel, pois o profeta apenas transmitiu a mensagem que recebeu de Deus” (HABTU, 2010, p. não indicada, recurso digital, comentário a Ez 20:1-4). Embora o pesquisador concorde com o pensamento de Habtu de que Deus é o originador da mensagem apresentada por Ezequiel, discorda que não haja nela algum revisionismo, embora não no sentido de distorção, como Habtu parece insinuar, mas no aspecto de que o ponto de vista de Deus da história de Israel é diferente (e muito) daquele que é demonstrado na tradição que se escora na eleição e na falsa premissa de inviolabilidade do povo escolhido ou mesmo na ideia de que o povo de Israel, como nação santa, esteve isento de uma conduta idólatra insistente.

³⁴⁹ BLOCK, 2012, p. 73.

³⁵⁰ Alguns estudiosos modernos veem nestes capítulos um reflexo de uma sociedade patriarcalista e acostumada à depreciação feminina. Allen argumenta que “no atual clima de pensamento, sua descrição depreciativa da mulher como vítima da violência social é particularmente perturbadora” e cita o trecho do artigo de DARR, Katheryn Pfisterer. Ezekiel's justifications of God: teaching troubling texts. *JSOT*. p. 97-117, 1992, p. 114-116.

sacerdotais³⁵¹, tanto a linguagem quanto a narrativa em si são um tanto desconcertantes³⁵², embora pareça que o público para o qual Ezequiel se dirigia pudesse ser acostumado com esta linguagem, de modo que não ficaria chocado com o “realismo indelicado” do profeta³⁵³.

Enquanto que o capítulo 16 parece oferecer “um panorama da história espiritual de Israel, desde suas primeiras origens até os seus próprios dias”³⁵⁴, a alegoria das duas irmãs no capítulo 23 pode ser entendida como uma continuidade porém com uma nova ênfase: as alianças políticas que Israel e Judá desenvolveram com as nações ao redor³⁵⁵. Tal aspecto político-histórico, entretanto, é tratado por Ezequiel como uma simbolização paralela ao tema da idolatria, de modo que em ambos os capítulos as questões se misturam com o desprezo do profeta para com os ídolos e a adoração dos deuses falsos que representam.

O intérprete moderno talvez seja tentado a olhar estes textos com uma lente progressista e de uma perspectiva “politicamente correta”, mas no contexto em que a narrativa profética e o oráculo de julgamento destes capítulos estão inseridos, muitas destas expressões provavelmente não soavam como hoje são ouvidas, de modo que “não devemos julgar essas expressões pelas ideias modernas, mas pelas dos tempos e lugares em que foram usadas” sob a perspectiva de que a intenção do profeta “era elevar o ódio à idolatria, e tal parábola era bem adequada para esse propósito”³⁵⁶.

Também é importante observar que tais alegorias não devem ser tomadas com precisão histórica, pois “a alegoria é uma descrição livre” em que “os detalhes da história, semelhantemente às parábolas, não tem relação exata com a realidade, enquanto em outros momentos a realidade se rompe, deixando a metáfora para trás”³⁵⁷. Assim, a declaração de ancestralidades amorreia e heteia não contraria, necessariamente, a tradição hebraica que remonta à origem aramaica pura (Dt 26:5), mas deve ser entendida como uma sátira bem ao gosto do projeto revisionista de Ezequiel para enfatizar como sua nação estava impregnada pelas influências culturais e religiosas de outros povos.

³⁵¹ ALLEN, 2002a, p. 246. A exemplo da reação resultante da ortodoxia judaica, relatou-se que “um dos primeiros rabinos, Eliezer discípulo de Johanan ben Zakkai, proibiu seu uso litúrgico, e embora, no entanto, tenha sido mantido no lecionário, foi estipulado que devia ser seguido sempre por seu targum (Megillah 4.10). Este targum substancialmente reescreve a passagem, reduzindo o elemento sexual a um mínimo absoluto, começando a história com Abraão e o “pacto das partes” (Gênesis 22) e introduzindo Sara como a mãe hitita mencionada no verso 45. Comentários posteriores – como, por exemplo, o de Rashi - interpretou-o em termos alegóricos, como seria de esperar.” BLENKINSOPP, 1990, p. 76.

³⁵² Versões modernas tem recorrido à paráfrase e artifícios literários para contornar ou amenizar o linguajar grosseiro e quase pornográfico (ver BLENKINSOPP, 1990, p. 76).

³⁵³ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 686; TAYLOR, 1984, p. 121.

³⁵⁴ TAYLOR, 1984, p. 121.

³⁵⁵ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 723.

³⁵⁶ HENRY;SCOTT, 1997, p. não indicada, Ez 16:1.

³⁵⁷ ALLEN, 2002a, p. 233.

Talvez aqui esteja a pista de Ezequiel para a pergunta “por que a idolatria era tão atrativa, irresistível e recorrente” para os israelitas. Taylor, discutindo sobre esta acusação de ancestralidade não convencional lembra que Jerusalém, para quem o oráculo é nominalmente dirigido, “era uma cidade cananita”³⁵⁸. Uma vez que os jebuseus nativos não foram expulsos de Jerusalém, “ela manteve muito de sua natureza não-israelita”³⁵⁹ e estes antigos habitantes pagãos provavelmente foram parte da influência religiosa que dominou Israel. Além disso, “foi em Canaã que Israel primeiramente se tornou uma nação estabelecida” mas, apesar destas conexões históricas, a ênfase deve ser a ironia do termo “cananita” que, na cultura hebreia e na Bíblia Hebraica, é uma forma de expressar “decadência moral”³⁶⁰, de modo que “a semelhança de caráter era muito mais importante do que a mera descendência étnica”³⁶¹.

A relação entre os dois capítulos parece ir além das semelhanças temáticas ou das similaridades linguísticas. Em ambos são descritos relacionamentos com estrangeiros que podem ser entendidos tanto da perspectiva política quanto do ponto de vista cültico, mas sempre envoltos pelo tópico da infidelidade. A interpretação cültica destes relacionamentos é apoiada pelo argumento de Allen de que

Ezequiel herdou uma tradição profética desenvolvida em que a infidelidade sexual foi usada como uma metáfora tanto para a adoção de Israel da religião Cananéia (Os 1:2; 2:7-15 [5-13]; 3: 1; Jr 2:20) e para alianças políticas com potências estrangeiras (Os 8:9 e Jr 2:33, 36). Sua mistura de ambos os temas é um exemplo de sua frequente dependência da profecia anterior³⁶².

Assim, embora outros eruditos tenham discordado da conclusão de Zimmerli quanto ao sentido cültico dado aos “amantes” (Ez 16:37) como sendo os “ídolos estrangeiros” ao invés das nações estrangeiras³⁶³, o contexto parece favorecer ambas as possibilidades³⁶⁴. Considerando que a posição de Zimmerli de que o oráculo “carecia de orientação política e tratava unicamente de sincretismo com as religiões de Canaã e das grandes nações”³⁶⁵ além de reducionista também parece estar relacionada a um pressuposto que não se encaixa na leitura

³⁵⁸ TAYLOR, 1984, p. 122.

³⁵⁹ BRUCE, 2008, p. 1140.

³⁶⁰ TAYLOR, 1984, p. 122.

³⁶¹ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 687.

³⁶² ALLEN, 2002a, p. 235.

³⁶³ ZIMMERLI, 345,346. Para a posição discordante, veja Krüger, T. *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*: W. de Gruyter, 1989. p. 147-151.

³⁶⁴ Sobre as prostituições específicas (16:26-29) Taylor também apoia a dupla interpretação (TAYLOR, 1984, p. 126,156) e comentando Ez 23:1-49 Bruce argumenta que “adulterio nesse capítulo simboliza não só a idolatria, mas também alianças estrangeiras (que na verdade incluíam o reconhecimento dos deuses das nações aliadas)”. Ver BRUCE, 2008, p. 1150.

³⁶⁵ ALLEN, 2002a, p. 235.

canônica (para ele a composição de Ezequiel passou por diferentes etapas e colaboradores), o elemento que justifica a dupla interpretação precisa ser encontrado na maneira abrangente com que Ezequiel aborda a questão da idolatria, discutida anteriormente, e nas próprias referências internas do texto à idolatria (Ez 16:36, imediatamente antes, parece fazer um paralelo entre “prostituições com os teus amantes” e “abominações de todos os teus ídolos e do sangue dos teus filhos a estes sacrificados”, ver também Ez 16:20-22; Ez 23:30,37-39), como indicado na tabela abaixo.

16:18	Uso idólatra de incenso e óleo pertencentes a Yhwh	23:41
16: 20-21	Sacrifício de filhos aos ídolos	23:37-39
16:26-29	Infidelidade política e cúltica 16:26 – Egito – 23:19 16:28 – Assíria – 23:12 16: 29 – Canaã e Caldeia – 23:16	23:12,16,19
16:36-39	Juízo por humilhação, saque e exílio	23:22-29
16:36	Razão para o Juízo: idolatria	23:30
16:38	Julgada como adúltera	23:45
16:40-412	Linchamento popular para aplacamento do ciúme de Yhwh	23:46-49
16:58	Levar as consequências da infidelidade	23:35

Tabela 2 - Elementos de relação entre Ez 16 e Ez 20 que favorecem o tema da idolatria

Os termos usados por Ezequiel para descrever como Yhwh perfuma, veste e adorna a jovem Jerusalém parecem estar ligados ao Tabernáculo, de acordo com Darr e também Allen. Tais termos podem ser assim relacionados: óleo (שֶׁמֶן - *shemen*, é o mesmo azeite presente em diferentes situações e rituais no Santuário), roupas bordadas (רִקְמָה - *riqmah*, participação da mesma raiz רָקַם (*rqm*) usada em Êxodo 28:33 para designar o trabalho do bordador das cortinas do Santuário), couro de melhor qualidade (תַּחַשׁ - *tachash*, ou peles finas como na cobertura do tenda do Tabernáculo, ver Números 4:6,8,10 e etc.), joias e ornamentos em ouro e prata (metais presentes no Santuário), flor de farinha e azeite (סֹלֶת - *solet*: flor de farinha, שֶׁמֶן - *shemen*: azeite ou óleo, ambos elementos da oferta de manjares – Lv 2:1 e 11, por

exemplo), mel (שֶׁבַע - *debash*, aceito como oferta de primícias – Lv 2:11 e 12³⁶⁶), incenso (traduzido como perfume no verso 18, קֶטֶרֶת - *qetoret*, mesma palavra para incenso aromático em Ex 25:6 no contexto do Tabernáculo)³⁶⁷.

Embora o próprio Allen não tenha considerado útil traçar tais paralelos linguísticos com o Santuário³⁶⁸, para o contexto deste estudo pode ser particularmente interessante o apelo resultante disto. Afinal, se Ezequiel usou estes termos propositadamente para fazer referência ao Santuário, o uso que a personagem faz de tais presentes de Yhwh mais à frente torna o contraste entre a Aliança de exclusividade e a infidelidade cúltica ainda mais escandalosa: aquilo que fora consagrado ao culto a Yhwh agora é usado para adorar os *gillûlîm*!

Sinteticamente o enredo alegórico do capítulo 16 descreve Jerusalém como um bebê do sexo feminino abandonado por seus pais e resgatado por Yhwh. Atinge a maturidade e é cortejada por Yhwh que torna-se seu marido (linguagem figurada para se referir à Aliança). Apesar dos mimos e cuidados para com a jovem, seu interesse se volta para outros e se torna uma prostituta que paga para se prostituir (!), de forma que Yhwh decide julgá-la e a sentencia a castigos humilhantes. Ao longo da narrativa do capítulo 16 o elemento idolátrico está visivelmente presente. No verso 17 é dito que a jovem usou a prata e ouro dos ornamentos para fazer זָכָר עֲלֶמָה (*tselem zakar*), uma imagem masculina para se relacionar com ela³⁶⁹; nos versos 20-21 é dito que os filhos e as filhas foram sacrificados a tais deuses em oferta pelo fogo; nos versos 24-25,31,39 são descritos altares (lugares altos) e possíveis alusões a cultos de fertilidade; o bloco dos versos 26-29 descreve diferentes nações ou, como sugerido mais acima, deuses estrangeiros; no verso 36 Ezequiel emprega o termo *gillûlîm* para resumir todas as práticas de idolatria até então descritas.

O recurso literário a que Ezequiel lança mão para encerrar sua alegoria no capítulo 16 é justamente inserir uma nova alegoria dentro desta. Assim, lembrando a referência que a alegoria principal fizera à ancestralidade questionavelmente mista de Israel, o profeta sugere que Samaria e Sodoma seriam, respectivamente, irmã maior e irmã menor³⁷⁰ de Jerusalém (a partir do verso 44). Nesta alegoria, Ezequiel utiliza a representação de Sodoma de forma

³⁶⁶ Por alguma razão Allen ignora esta disposição e considera a inclusão do mel como uma evidência da heterodoxia com que os cultos sincréticos estavam revestidos (ALLEN, 2002a, p. 239).

³⁶⁷ Parte das referências linguísticas ao Tabernáculo aqui identificadas foram apontadas por DARR, 1992, p. 102. A partir daquelas o pesquisador listou outras, sem, no entanto pretender ser exaustivo, nem reivindicar exatidão interpretativa.

³⁶⁸ ALLEN, 2002a, p. 238.

³⁶⁹ SWANSON, 1997a, p. não indicada, HGK2351.

³⁷⁰ Tanto Bruce como Nichol concordam que as expressões “mais velha” e “mais jovem” são literalmente “maior” e “menor” e que aqui se referem ao tamanho (especialmente populacional) das cidades em questão (BRUCE, 2008, p. 1141; NICHOL; DORNELES, 2013, p. 691).

poética como se ela ainda existisse³⁷¹, e compara os pecados desta e de Samaria como sendo ainda menores ou menos absurdos que os cometidos por Jerusalém, de modo que, na restauração prometida Jerusalém ficará envergonhada diante delas (v. 53-55)³⁷². A ênfase, mais uma vez, na ascendência mista, cananita, revela a intenção do profeta em demonstrar como a família (Samaria, Sodoma e Jerusalém) tem a tendência para rejeitar Yhwh e suas leis ou, visto de outra perspectiva, estão naturalmente condicionadas à infidelidade cúltica, de modo que não resistem ao apelo idólatrico.

As cidades irmãs Samaria e Jerusalém retornam no capítulo 23 representadas por Oolá e Oolibá, respectivamente, e nesta alegoria o profeta apresenta uma “visão retrospectiva da perspectiva do reino dividido de Judá e Israel”³⁷³. Aqui, mais uma vez, não se deve tomar os detalhes da alegoria como rigorosamente históricos, mas apenas que “as duas cidades tem estreita afinidade desde o passado com suas origens no Egito, e o início de sua conduta subsequente remonta até sua pré-história no Egito”. Taylor defende a ideia de que “as irmãs representam cidades e seus habitantes, ao invés de tribos” já que Judá e Efraim são tio e sobrinho, respectivamente³⁷⁴, e Bruce amplia a interpretação da metáfora ao afirmar que a ideia de “mais velha” atribuída a Samaria (que historicamente é mais recente que Jerusalém) é na verdade uma maneira de dizer que o “Reino do Norte é maior e mais poderoso que o Reino do Sul (cf. 16:46)”³⁷⁵. A ênfase histórica deixa de ser na ancestralidade mista e foca no período de vivência no Egito pré-êxodo. Se por um lado há um contexto histórico-político contemporâneo a Ezequiel envolvido³⁷⁶, por outro esta é também uma maneira de reforçar a postura revisionista assumida no capítulo 20.

O enredo do capítulo 23 é semelhante ao do capítulo 16, e a narrativa de Oolá como Samaria parece ser desenvolvida primeiro para contrastar com a de sua irmã Oolibá (Jerusalém). Como se pode depreender do texto (v. 11), escolheu ser ainda mais depravada que sua irmã, suscitando o ciúme e a ira de Yhwh que, a exemplo do capítulo 16, lhe provê humilhação como castigo. Da maneira como o enredo foi construído, a ideia que Ezequiel passa da história israelita indica que a nação “estava meramente perpetuando os padrões de comportamento aprendidos no Egito”, argumenta Taylor. E acrescenta: “o hebreu nunca achou fácil resistir às tentações e seduções de civilizações mais sofisticadas que a sua, seja

³⁷¹ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 691.

³⁷² TAYLOR, 1984, p. 128.

³⁷³ ALLEN, 2002b, p. 48.

³⁷⁴ TAYLOR, 1984, p. 155.

³⁷⁵ BRUCE, 2008, p. 1150.

³⁷⁶ O propósito, segundo Allen, teria que ver com uma “intenção de desacreditar o envolvimento político atual de Judá com o Egito” (ALLEN, 2002b, p. 48).

tratando-se das panelas de carne do Egito, ou dos valentes vistosos dos regimentos de cavalaria assírios.”³⁷⁷

4.3.2 O Êxodo revisitado

Parece ser um consenso que o evento do Êxodo marca definitivamente a história de Israel e sua teologia, e é a partir dele que o profeta do exílio inicia sua exposição da história do povo de Deus. Empreendimento semelhante aparece em Salmos 78 e Atos 7³⁷⁸. Mais que uma mera recapitulação ou narrativa saudosista que lembra a história de Israel, a fala de Ezequiel aos anciãos tem uma agenda revisionista bastante clara e objetiva: mostrar que a nação de Israel é tendenciosa, desde suas origens, ao que é mal, abominável e idólatra.

Pontos em comum a 12:1-19:14 como uma espécie de catálogo dos pecados da nação israelita podem ser identificados neste capítulo 20, mencionado por Cooper como “uma das unidades mais fortemente estruturadas de todo o livro”³⁷⁹, e que se divide em duas seções principais: dos versos 1 a 32 descreve a história pregressa da perspectiva do comportamento idólatrico de Israel; a partir do verso 33, apesar de não haver nenhum indicador formal de transição, o profeta apresenta o projeto de restauração, iniciativa de Deus objetivando vindicar seu nome entre as nações³⁸⁰ ainda que Israel continue a escolher o caminho da infidelidade cúltica e a servir os *gillûlîm*.

Esta perícópe do livro de Ezequiel é iniciada no estilo cronologicamente organizado do profeta. É dito que um grupo de anciãos de Israel se dirigiu a Ezequiel com o intento de consultar a Yhwh através dele, evento que teria ocorrido por volta de agosto de 591³⁸¹. Este episódio tem paralelos em 14:1-11, quando um grupo de anciãos de Israel também busca consultar Yhwh através de Ezequiel e pela primeira vez, no relato do profeta, este grupo é rejeitado pela divindade. Neste encontro³⁸², porém, as repreensões assumem um tom mais

³⁷⁷ TAYLOR, 1984, p. 156.

³⁷⁸ Nichol e Dorneles (2013, p. 708) inclui aqui o primeiro capítulo de Números. Entretanto esta referência é deixada de lado em virtude de não enfatizar as quedas idólatricas de Israel *na perspectiva do projeto divino de restauração* didática de Israel.

³⁷⁹ COOPER, 2001, p. 199.

³⁸⁰ BLOCK, 2012, p. 559.

³⁸¹ EICHRODT, 1970, p. 262.

³⁸² É correto lembrar que um encontro entre Ezequiel e um grupo de anciãos do povo é mencionado duas outras vezes antes deste, de forma que este poderia ser considerado o terceiro, exceto pelo fato de que o primeiro diverge em muitos aspectos dos dois últimos. No primeiro encontro não há uma rejeição direta aos anciãos da parte de Yhwh, talvez uma inferência indireta apenas à classe de anciãos de Jerusalém que se envolvia com a idolatria. Outro aspecto diferente também reside na identificação dos anciãos: o primeiro grupo é nomeado como de Judá, os outros dois de Israel. Na proposta de Fredenburg (2002, p. 131) este encontro de 20:1-44 poderia ter ocorrido ao mesmo tempo em que o de 14:1-11, mantendo a ideia de dois encontros apenas, mas

abrangente, com base “em uma acusação de delito” mais claramente perceptível à luz da narrativa da história de Israel³⁸³, disparada pela ordem “Faze-lhes saber as abominações de seus pais” (20:4). Aqui a expressão “seus pais” se refere aos ancestrais de Israel³⁸⁴, estando ligado à própria origem dos israelitas e seu desenvolvimento histórico³⁸⁵, podendo também ser ligada à expressão semelhante em 16:2 e 3 em que o profeta recebe a ordem de fazer “conhecer a Jerusalém as suas abominações” e em seguida descreve os ancestrais da cidade símbolo da nação: amorreus e heteus. A descrição das “abominações”, nesta perspectiva histórica, tem o objetivo de esclarecer as ações repetidamente tomadas por Deus com vistas a oportunizar arrependimento, conversão e devoção de Israel a Ele somente, e de demonstrar quão baixa e desprezível é a infidelidade cültica israelita.

É importante lembrar que Ezequiel defendera, dois capítulos antes, o tema da responsabilidade individual, de modo que não se pode afirmar que Ezequiel estivesse promovendo uma teologia de culpa corporativa, mas lembrando que a natureza pecaminosa dos antepassados fazia parte da história individual dos israelitas. Com isto em mente, a resposta negativa aos anciãos baseada nos erros dos antepassados, provavelmente só fará sentido entendermos que a pergunta (que não nós é revelada) é impertinente e que o profeta entendia que a exposição dos pecados passados de Israel demonstraria que já fora respondida³⁸⁶. A hipótese de que o questionamento dos anciãos se relacionasse a uma provável iniciativa para estabelecer no exílio um núcleo de culto baseado no sistema de sacrifícios³⁸⁷ parece menos provável especialmente se o verso 32 marcar uma nova unidade

sem resolver o caso das identidades dos anciãos. Já Walter Eichrodt (1970, p. 179) parece entender que se trata do mesmo grupo nos três relatos, identificados como Judá e Israel aparentemente de forma deliberada a fim de enfatizar a responsabilidade dos mesmos sobre todo o povo, a despeito da separação entre Reino do Norte e Reino do Sul, o que parece coerente com a perspectiva segundo a qual o livro de Ezequiel apresenta sobre os dois reinos como participantes não apenas de uma origem comum, mas também de um destino conjunto (BLOCK, 2012, p. 73). Aqui, entretanto, nem todos os comentaristas concordam. Enquanto um número significativo se silencia a respeito, ao menos Boadt (2007, p. 353) discorda que os anciãos sejam os mesmos nos três textos.

A proposta deste autor ao mencionar “segunda experiência” considera este um segundo encontro com os anciãos de Israel, ou ao menos, com os anciãos denominados no texto como “de Israel”.

³⁸³ ALLEN, 2002b, p. 8.

³⁸⁴ O termo אָב (‘*ab*) expressa, entre outras possibilidades de tradução, também a ideia de antepassado, ancestral (SWANSON, 1997a, p. verbete אָב (‘*ab*)).

³⁸⁵ BLOCK, 2012, p. 73.

³⁸⁶ TAYLOR, 1984, p. 142.

³⁸⁷ BLENKINSOPP, 1990, p. 86.

no texto³⁸⁸. De qualquer maneira, a negativa de resposta por Yhwh seguida do longo capítulo de resposta parece uma incongruência, se não uma ironia³⁸⁹.

Tomando a narrativa que se segue como uma espécie de descrição das razões de Deus e de suas ações didáticas para com o povo em contraposição às atitudes tomadas por este, parece então tornar-se claro que esta fala está de fato se referindo ao motivo pelo qual ocorreu o exílio, isto é, a idolatria que se inicia com os ancestrais porém continua com o povo, incluindo os anciãos diante de Ezequiel. Nesta sequência, a narrativa divina faz um contraponto à situação verificada de Israel a partir da eleição, assumindo-a como sendo o ponto de origem da história israelita e relembrando as três coisas que se ofereceram naquela ocasião: “a revelação de seu nome, o juramento ou promessa de libertá-los, o fato de ele ser o Deus deles” nos parâmetros de soberania e exclusividade estabelecidos pela aliança³⁹⁰.

Dois destes marcadores importantes são mencionados logo no início: o juramento (levantar da mão de Yhwh) e a razão das ações de Deus (לְמַעַן שְׁמִי - *l'ma'an shemy* - *por causa do meu nome*), e os mesmos vão se repetir de forma alternada no restante da perícopa, como lembretes constantes do compromisso divino durante os vários ciclos da história de Israel e do relacionamento com seu Deus. Tal relacionamento deveria ser baseado na exclusividade de adoração a Yhwh como uma maneira de apresentá-lo às outras nações sem “adiar o dia em que se dará a conhecer que ele é Deus”³⁹¹.

4.3.2.1 Uma origem historicamente idólatra

O ponto de partida para a origem de Israel, na perspectiva de Ezequiel, e que determina o restante da história é sua eleição no Egito, conforme apresentado no verso cinco. Aqui Ezequiel utiliza a expressão “no dia em que escolhi a Israel” (בְּיוֹם בָּחַרְתִּי בְּיִשְׂרָאֵל - *beyowm bahri be yisra'el*, v.5 pp.) na qual o verbo בָּחַר (bħr- ar. escolher) sintetiza a ideia teológica da eleição especial de Israel conforme apresentada em Deuteronômio 7: 6-10 e 14:10. Apesar de Ezequiel elaborar sua narrativa profética tendo tal ideia como ponto de

³⁸⁸ ALLEN, 2002b, p. 9.

³⁸⁹ OSBORNE, William R. Elements of irony: history and rhetoric in Ezekiel 20:1-44. *Criswell Theological Review*, v. 9, n. 1. p. 3-15, 2011, p. 6.

³⁹⁰ SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *Profetas II: Ezequiel, doze profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 775.

³⁹¹ BLANK, Sheldon H. Isaiah 52:5 and the profanation of the Name. *Hebrew Union College Annual*, v. 25, n. 1, (January). p. 1-8, Jerusalem, 1954, p. 8. apud ALLEN, 2002b, p. 10.

partida, este verbo é utilizado esta única vez por ele³⁹² e longe de reafirmar a concepção popular sobre a posição especial de Israel antes reforça a responsabilidade que deriva da eleição e evidencia a incapacidade de Israel em justificá-la já desde suas origens.

Ao mesmo tempo em que Yhwh se fez conhecido a Israel através de sua auto-revelação pelo nome no verso 5 também fez um juramento de tirá-los do Egito e conduzi-los a uma terra que excede às expressões descritivas do profeta, tomadas de empréstimo e adaptadas da linguagem pentateucal (terra que “mana leite e mel”, “glória de todas as terras”³⁹³). Tal juramento, seguido de promessa, encerra uma cláusula de exclusividade que deveria ter sido obedecida por Israel.

Entretanto o relato resgatado pelo profeta pontua que já neste momento inicial Israel revelou uma crônica e doentia tendência para substituir a adoração a Yhwh pelo culto aos mais variados ídolos, evocados aqui como sendo de sua devoção já desde o Egito. “Houve, porém, uma época”, argumenta Ellisen, “em que os descendentes de Jacó aderiram aos deuses egípcios, e a corrupção tomou conta de quase todos eles. Moisés não registrou este fato, mas Ezequiel (20.6-10)” o fez³⁹⁴. Assim como é verdade que não se encontra no Pentateuco um registro preciso de idolatria israelita quando de sua estada no Egito, também é claro que há algumas pistas disto, além da declaração do profeta.

Em Josué 24:14 o povo é advertido a se livrar dos deuses que seus ancestrais teriam adorado dalém do rio e no Egito, o que também é palidamente refletido no Salmo 106:7³⁹⁵. Também há a declaração de Levítico 17:7 contra sacrificar aos שְׂעִירִים (*sa 'irim* - geralmente traduzida como *demônios*, *sátiros*, *bodes*), inferindo que em algum momento no passado, talvez no Egito, a adoração a deuses representados por estes animais tenha tido lugar no culto dos israelitas. Além disso, a facilidade com que se dispuseram à adorar o bezerro de ouro (Êxodo 32:4³⁹⁶) também evidencia tal inclinação para a idolatria³⁹⁷.

Talvez seja por esta razão, ousadamente apresentada pelo profeta Ezequiel a despeito do que quaisquer outras evidências ou mesmo o testemunho dos demais profetas possam

³⁹² BOADT, 2007, p. 642 ; ALLEN, 2002b, p. 9.

³⁹³ Ver Êx 3:8,17; 13:5; 33:2; Lv 20:24; Nm 13:27; Dt 11:9.

³⁹⁴ ELLISEN, 2007, p. 37.

³⁹⁵ ALLEN, 2002b, p. 9.

³⁹⁶ Alguns autores veem uma vaga semelhança com Ápis, o boi egípcio. Cole entende que esta semelhança é vaga demais especialmente considerando que Ápis provavelmente não fosse adorado em forma de imagem, mas de um animal vivo. Após discutir outras possibilidades conclui que o bezerro de ouro se assemelharia mais ao “touro em que Baal costumava se transformar, de acordo com o ciclo das lendas de Ras Shamra” e argumenta ainda que provavelmente os israelitas já tivessem se corrompido no Egito com um culto semelhante (COLE, R. Alan. *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986. p. 207)

³⁹⁷ JAMIESON, FAUSSET; BROWN, 1997, p. não indicada, comentário a Ez 20.

apresentar, que a expressão “abominação de seus pais” (תועבת אבותם - *tow`ebot` abotam*, v. 4) comumente usada como “abominações das nações” (תועבת הגוים - *tow`ebot` hagowy*, Dt 18:9, 1 Rs 18:24), no contexto das nações ao redor de Israel, é uma distorção intencional que ganha força significativa e um sentido revisionista ímpar na mensagem do profeta. Esta forma de olhar a Israel seria como se Deus a enxergasse meramente, do aspecto do seu comportamento, como uma das nações dos cananitas, argumenta Block.³⁹⁸ Certamente esta inversão deve ter chocado os ouvintes de Ezequiel. Este trocadilho linguístico provavelmente tem como objetivo ressaltar que Israel não se tornou melhor que as nações ao seu redor nem acima delas, antes, no entanto, se igualou a elas ou mesmo se rebaixou além delas, como também é evidenciado pelo trocadilho com o termo *gillûlîm* mencionado mais acima.

G. K. Beale defende um conceito que bem pode ser aplicado aqui. A tese de Beale³⁹⁹ descrita aqui em um resumo simplista, é que o idólatra assume as características do ídolo que adora⁴⁰⁰. Neste caso, aplicar a tese de Beale a este contexto, significaria assumir que Israel se afastara tanto de Deus em sua prática de adoração aos *gillûlîm* que os altos ideais de santidade requeridos por Yhwh não apenas deixaram de ser atendidos mas que Israel fora degradado e rebaixado a pouco menos que o *esterco* ao qual adoravam (importante observar o jogo de palavras usado por Ezequiel para se referir aos ídolos, ao empregar um termo que etimologicamente está conectado ao sentido de bolas de excrementos⁴⁰¹).

4.3.2.2 Os juramentos de Yhwh

O juramento de Yhwh é um dos elementos recorrentes neste capítulo de Ezequiel. Além do juramento original da eleição/aliança mencionado nos versos 4 a 6 e lembrado em dois outros pontos do discurso divino (v. 28 e 42), ainda há dois outros momentos de juramento *de juízo* sobre o povo de Israel, derivados de sua conduta permanentemente rebelde. O juramento original, por ocasião da *בְּחִירָה* (*bāḥūrâ* – escolha, eleição), é descrito nos versos 4 a 6. Alguns pontos importantes podem ser observados aqui. A tripla repetição do gesto indicativo do juramento (levantar a mão), se é permitido tomar emprestada aqui a ideia da ênfase hebraica dada pela tripla repetição de um termo ou expressão, indicaria uma

³⁹⁸ BLOCK, 2012, p. 565 e 566.

³⁹⁹ BEALE, 2014, p. 16, 40-48.

⁴⁰⁰ “Aqueles que adoram os ídolos se tornam semelhantes a eles (Sl 115:8; Jr 2:5; Os 9:10)”, afirma J. A. Motyer (2006, p. 605).

⁴⁰¹ Para uma análise aprofundada e comparativa do uso do termo *gillûlîm*, ver BODI, 1993, p. 481-510.

garantia de que este é um pacto sério, solenemente declarado por Yhwh sobre a ainda incipiente nação que escolhera⁴⁰².

Esta seriedade pode ser confirmada pela análise do longo discurso narrativo e profético que seguem o restante do capítulo. Enquanto as duas outras ocasiões de juramento são seguidas por imediato arrependimento e retrocesso da parte de Deus em suas intenções contra o povo, convertendo o juízo em uma ação semi restauracionista numa perspectiva didática, este primeiro juramento pactual não é retrocedido, *mesmo quando o outro pactuante, Israel, repetidamente falha* em cumprir a exigência de exclusividade.

Outro aspecto importante a ser observado reside no fato de que é este primeiro juramento que é colocado como memorial diante de Deus e de Israel ao longo da narrativa e que serve de parâmetro tanto para o *libellu*⁴⁰³ ou indiciamento nos termos mais contemporâneos (vs. 27-32)⁴⁰⁴ quanto para promessa de execução do novo êxodo (vs. 40-44). Em relação aos demais juramentos circunstanciais (vs. 15 e 23), é notado que surgem como uma resposta/consequência do comportamento irresponsável de Israel como segundo pactuante. Numa perspectiva mais aproximada do contexto do pacto original, é possível notar que ambos os juramentos circunstanciais são, em realidade, derivados, senão parte, do primeiro juramento. Ao menos o dispositivo de retribuição à rebeldia idólatra já estava inserido no pacto com Israel, como pode ser inferido das declarações em textos como Deuteronômio 8:19, 20 e Josué 24:20.

Ainda assim é curioso observar que Yhwh não executa completamente a sentença que este dispositivo lhe autoriza. Em ambos os textos mencionados a sentença é de *destruição*. Entretanto, Ezequiel apresenta dois juramentos distintos e relativamente atenuados em relação à sentença pré-definida: um de impedimento (v. 15) e um de dispersão (v. 23). Obviamente que o impedimento de entrar na terra prometida *poderia* provocar o desaparecimento do povo como nação, assim como sua dispersão entre as outras nações *poderia* levar à assimilação e conseqüente desaparecimento como povo.

O impedimento é executado sobre *uma geração* específica, porém sua sobrevivência é restrita aos “limites do deserto” como determina a sentença registrada em Números 14:30-35 e ecoada pelo salmista em Salmo 95:11⁴⁰⁵, e mais tarde evocada pelo autor de Hebreus (4:3). O verso 18 indica que a responsabilidade de manter-se fiel ao juramento não apenas foi

⁴⁰² JAMIESON, FAUSSET; BROWN, 1997, p. Ez 20.

⁴⁰³ Termo jurídico. Refere-se à peça descritiva do fato criminoso, suas circunstâncias agravantes, etc.

⁴⁰⁴ ALLEN, 2002b, p. 9.

⁴⁰⁵ ALLEN, 2002b, p. 17.

transferida para a geração seguinte, mas também que esta segunda geração foi instruída novamente sobre as exigências divinas, provavelmente quando lhe foram dirigidos os discursos de Deuteronômio⁴⁰⁶.

Desafortunadamente, porém, esta nova geração herdou a mesma índole inclinada para a idolatria e rebeldia. Foi a esta geração que as ameaças de dispersão (Deuteronômio 28:64) foram proclamadas e sua disposição em seguir suas próprias leis ao invés das leis dadas por Deus se mostrou inadequada e resultante em abominações (v. 25 e 26).

Entre as várias tendências dos comentaristas quanto a estes versos (25 e 26) uma parece ser mais coerente com o contexto geral e o que tem sido exposto até agora. Blenkinsopp supõe que “Deus deixou os israelitas seguirem suas próprias disposições equivocadas”⁴⁰⁷, e argumenta que isto ocorreu dentro de um contexto em que a narrativa do sacrifício de Isaque (Gênesis 22) provê um modelo de substituição, incorporado nas leis relacionadas aos primogênitos (Êxodo 13:13 e 34:20; Números 18:25). Menos específico que o argumento de Blenkinsopp, mas na mesma linha de pensamento é a breve explicação de Taylor que associa a possível prática de sacrifício infantil a uma interpretação incorreta da lei dos primogênitos e dá como alternativa interpretativa a declaração neotestamentária de Romanos 1:24⁴⁰⁸.

A ideia de que “Deus os entregou para a prática da idolatria e do abandono de suas leis” é compartilhada por Cooper⁴⁰⁹ que evoca princípio semelhante em Romanos 1:26-32, da mesma maneira que Allen considerou estes ritos pagãos como “um curso destrutivo em que as próprias pessoas haviam se trancado”⁴¹⁰. Ideia semelhante, se tomarmos este texto com este sentido, vai aparecer mais à frente no verso 26. Em uma linha de raciocínio não muito diferente Siegfried J. Schwantes menciona que este verso “ilustra como um preceito divino podia ser mal interpretado por pessoas que em vez de crescer em sensibilidade moral permitiram que seus sentidos fossem embotados pelo convívio com as supertições pagãs.”⁴¹¹ Assim, “pelos pecados do povo, até o que em princípio se lhe deu como bênção, se lhe converte em maldição”⁴¹². Habtu simplifica a questão ao argumentar que “de acordo com 20:18, a primeira geração do deserto instituiu seus próprios estatutos e juízos” e que não seria de admirar que “a segunda geração, cujos ‘olhos se iam após os ídolos de seus pais’, seguiu,

⁴⁰⁶ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 709.

⁴⁰⁷ BLENKINSOPP, 1990, p. 89.

⁴⁰⁸ TAYLOR, 1984, p. 144.

⁴⁰⁹ COOPER, 2001, p. 205.

⁴¹⁰ ALLEN, 2002b, p. 15.

⁴¹¹ SCHWANTES, Siegfried Julio. *Ezequiel*. São Paulo: SALT-IAE, 1985. p. 86.

⁴¹² EICHRODT, 2005, p. 126.

semelhantemente, os estatutos e juízos de seus pais”. Assim, ele finaliza, “foi o próprio povo, e não Deus, quem criou os ‘juízos pelos quais não havia de viver’”⁴¹³.

Israel se afastara tanto de Deus em sua prática de idolatria que não era mais capaz de obedecer aos mandamentos que Deus estabelecera, de forma que tais estatutos não seriam mais considerados bons, já que implicariam em exigências que, uma vez não atendidas em virtude da própria incapacidade de Israel imerso na idolatria, resultam em condenação. Aqui, portanto, é feito um contraste significativo entre os pecados e imoralidades da nação israelita e o caráter e reputação de integridade de Yhwh⁴¹⁴. Também pode incluir uma repreensão à postura de orgulho nacional como eleitos⁴¹⁵, especialmente nos versos 39 e 44.

Isto é verdade em relação a cada uma das três fases da história de Israel conforme apresentada por Ezequiel neste capítulo. A primeira geração, logo após a saída do Egito, teve dificuldades em cumprir a exigência divina de quebrar os outros vínculos religiosos e como complemento se voltou várias vezes contra a liderança de Moisés, estabelecida por Yhwh. Tais rebeliões são descritas detalhadamente no Pentateuco e fazem parte da experiência no deserto. Ainda no chamado de Ezequiel (2:5-7) é mencionado que ele seria enviado à *casa rebelde* בַּיִת מְרִי (*bayt merí*), uma descrição apropriada para Israel.

4.3.2.3 Ação vindicatória e juízo restauracionista didático

Um retrato de idolatria persistente desde os primórdios da nação israelita marca todo o discurso deste capítulo. Entretanto, ao invés da aplicação consistente de um juízo destrutivo como fora previsto, Deus desenvolve um programa de recuperação de seu povo. A leitura dos versos 8 e 9 transmitem a ideia de que Deus está sofrendo por causa da rebeldia de seu povo. Um tom de lamento (“não quiseram me ouvir” – v.8a, ARA) pode ser percebido e depois da descrição do comportamento indiferente de Israel a reação de Deus é destruí-lo, *antes mesmo de retirá-los do Egito* (v.8b). Daniel I. Block afirma que o motivo pelo qual Yhwh não age conforme sua ira reflete “a teocentricidade radical da perspectiva de Ezequiel quanto à história do povo e sua escatologia.”⁴¹⁶

Outro autor enxerga na forma de Ezequiel relatar este episódio a ideia de que o êxodo pode ter sido uma espécie de pausa forçada da idolatria egípcia, e a experiência do

⁴¹³ HABTU, 2010, p. não indicada, recurso digital, comentário a Ez 20:25.

⁴¹⁴ COOPER, 2001, p. 199.

⁴¹⁵ JAMIESON, FAUSSET; BROWN, 1997, p. Ez.20.

⁴¹⁶ BLOCK, 2012, p. 573.

deserto como um misto de infidelidade e de julgamento, diferente do que seria a perspectiva do profeta Oséias, cuja descrição do deserto seria ligada a uma ideia mais idílica da história de Israel⁴¹⁷.

É no deserto que Yhwh apresenta a Israel a revelação de sua vontade, expressada através de decretos (חֻקִּים - *chuqah*) e leis (מִשְׁפָּטִים - *mishpat*) pelos quais se poderia conservar a vida. A declaração destes estatutos, com a ênfase de Ezequiel sobre a observância do Sábado⁴¹⁸, é evocada como um lembrete de que os israelitas no deserto tinham suficiente conhecimento de seu Deus e das exigências que o pacto com Ele implicavam. Esta atitude didática de Yhwh vai gradualmente expandindo-se na forma de outras ações que objetivam direcionar Israel a um comportamento aceitável e que represente adequadamente a relação com seu Deus diante dos povos.

Ocorre que a segunda geração, a despeito das advertências insistentes para uma mudança de atitude (v. 18), incluindo a repetição dos estatutos (ver Deuteronômio), seguiu a mesma disposição daquela primeira geração retirada do Egito, chegando mesmo a superá-la, como já mencionado acima. Um longo discurso acusatório demonstra a coleção de erros insultuosos cometidos por Israel (v. 24 a 32), culminando com a aspiração israelita em ser como as nações ao seu redor (v. 32)⁴¹⁹.

A declaração enfática “de maneira nenhuma sucederá” (v.32) quando da menção da intenção oculta na mente israelita em ser como as demais nações marca o início de uma nova etapa na proposta didática de Yhwh. Henry e Scott argumentam que, apesar de ter seguido as demais nações em sua idolatria, Israel não deverá permanecer misturado com as demais nações em seu aparente sucesso mas será separado deles para juízo⁴²⁰. Espalhado entre as nações por causa de sua rebeldia, os israelitas serão de daí em diante reunidos e congregados pelo braço forte de Yhwh. Esta declaração tem a força de um novo êxodo, e tomando emprestada a figura já mencionada da pausa da idolatria no Egito, poderia ser descrita como

⁴¹⁷ BLENKINSOPP, 1990, p. 88.

⁴¹⁸ Veja WAHONYA, 2011. p. 78-80. Para Walter Brueggman, “o mandamento do sábado também olha para frente: para uma comunidade humana, uma comunidade israelita pacificamente comprometida com uma vida de respeito ao próximo, que não está furiosamente envolvida em produção e consumo, mas que conhece os limites dessa atividade e tem ao centro de sua vida uma concretização de tranquilidade que manifesta o governo estabelecido de Javé” como parte da marca distintiva que reivindica “uma forma alternativa de existir no mundo; uma alternativa às tendências exploradoras do mundo que começam em idolatria a serviço de si mesmo e terminam em cobiça destrutiva.” BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: Testemunho, disputa, defesa*. Tradução de HACK, Jonathan Luis. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2014. p. 265.

⁴¹⁹ Block (2012, p. 591) lembra a semelhança desta ideia com a dos anciãos que pediram um rei a fim de serem como as demais nações (1Sm 8:20).

⁴²⁰ HENRY;SCOTT, 1997, p. Ez. 20.

uma interrupção definitiva da idolatria considerando os termos nos quais se descreve o processo seguinte.

Ezequiel evoca mais uma vez a experiência do deserto, ou terra de ninguém⁴²¹, onde Israel será colocado *face a face* (פָּנִים אֶל-פָּנִים - *panim 'el panim*) em juízo com seu Deus. A figura do juízo, reforçada pela ação de colocar a nação face a face diante de Deus, ganha um elemento adicional que mais tarde vai ecoar em outra cena de juízo no Novo Testamento⁴²². Como o pastor fazia “passar debaixo do [...] cajado” seus animais quando da contagem dos mesmos, no verso 37 é dito que assim Deus fará a seu povo. Apesar das possibilidades de interpretação deste verso, o raciocínio mais coerente com a linha de pensamento desenvolvida até aqui deve ligar o sentido deste ato à seleção mencionada no verso seguinte e reafirmar a “obrigação do pacto”⁴²³.

Neste ponto da narrativa profética, a menção a uma seleção que separará “os rebeldes e os que transgrediram” (v.38) contra Yhwh implica na existência de um grupo que tenha permanecido fiel ou ao menos tentado fazê-lo. A declaração no verso 39 poderia ser entendida como uma expressão de desistência da parte de Deus em relação à Israel, exceto pelo fato de que está encurralada entre uma declaração de seleção para a nova terra de Israel (v. 38b) e uma declaração que estabelece as condições para se habitar nesta mesma nova terra (v. 39).

Daí em diante é descrito como a vida nesta nova etapa de Israel deverá alcançar o ideal de Deus, desta vez condicionada à uma nova forma de lidar com o povo: Yhwh será seu rei (v. 33) e não se permitirá que a pecaminosidade permaneça no caminho de Israel⁴²⁴. Ou como expressa Siegfried J. Schwantes “o que Deus não podia tolerar é que Seu povo Lhe oferecesse um culto dividido com outros deuses.”⁴²⁵ De certa forma as declarações deste verso podem exprimir alguma ironia, talvez evocando a cláusula de Josué 24:15. No “santo monte” de Yhwh não haverá espaço para os que oscilam entre fidelidade a Deus e às suas próprias inclinações: ali *toda a casa de Israel* (כָּל-בַּיִת יִשְׂרָאֵל - *kol bayt yisra'el*) servirá a Yhwh, diz o verso 40. Não mais *casa rebelde* (בַּיִת מְרִי *bayt merî*), de 2:5, mas *casa de Israel* (בַּיִת יִשְׂרָאֵל - *bayt yisra'el*), (20:44b).

⁴²¹ BLOCK, 2012, p. 593.

⁴²² A figura da seleção do rebanho, utilizada por Ezequiel, também serve de referência para Jesus em Mateus 25:31 em diante.

⁴²³ COOPER, 2001, p. 206.

⁴²⁴ ALLEN, 2002b, p. 16.

⁴²⁵ SCHWANTES, 1985, p. 87.

É importante lembrar que mais acima foi deixada subentendida a existência de um grupo diferente dos rebeldes, um grupo de indivíduos que teriam permanecido fiéis *ou ao menos intentado fazê-lo*. O verso 43 parece se referir a esta última possibilidade. Não que tais indivíduos necessariamente tenham sido fiéis todo o tempo. Talvez nem todos o tenham sido, mas todos em algum momento experimentaram uma mudança (a qual Ezequiel descreveu no cap. 18:26 a 32 e falará mais tarde no cap. 36:24-28) e é essa mudança, fruto da experiência didática de Yhwh que lhes permite ser parte do projeto de restauração descrito no bloco final da perícopes.

4.4 RESTAURAR A NAÇÃO E RESPONSABILIZAR A LIDERANÇA

O último conjunto de textos em que Ezequiel emprega o termo *gillûlîm* está inserido já no contexto da promessa de restauração (capítulos 36 e 37) e da visão de restauração futura, neste caso, especificamente dentro da perícopes que trata do ritual no novo templo (capítulo 44). Uma vez que o foco desta segunda parte do livro de Ezequiel não é mais a polêmica da idolatria, é natural que o termo não seja mais o protagonista da narrativa profética. Entretanto, como numa espécie de marcação mnemônica objetivando evitar que o assunto caia totalmente no esquecimento e alimente o risco de voltar a ser um problema, Ezequiel o emprega em cinco versos já dentro da sessão que trata da promessa e da visão de restauração: Ez 36:18 e 25, Ez 37:23 e Ez 44: 10 e 12.

O capítulo 36, onde estão as duas primeiras passagens (v. 18 e 25), marca uma mudança no discurso do profeta. De denúncia e anúncio judicativo ele passa a encorajamento, de modo que este capítulo funciona como uma contraparte de Ez 6:1-14⁴²⁶. Nele, após um longo discurso motivacional dirigido a Israel, o oráculo recomeça a partir do verso 16 e uma rápida revisão denunciante da história de Israel é apresentada nos versos 17 a 19 na perspectiva pessimista de Ezequiel: a história de Israel é uma história de fracasso, apresentada em termos culturais como impureza⁴²⁷. A razão do derramamento do furor de Yhwh sobre Israel é dada no verso 18: tem a ver com os ídolos (*gillûlîm*) e com as práticas decorrentes que provocaram a contaminação da terra (*tame'*), esta última indicada por uma metáfora cujo uso neste contexto é explicado pela “íntima associação entre santuário e terra”⁴²⁸.

⁴²⁶ COOPER, 2001, p. 311.

⁴²⁷ ALLEN, 2002a, p. 178.

⁴²⁸ BLENKINSOPP, 1990, p. 165.

Dentro da lista de ações de restauração, o verso 25 apresenta a reversão da contaminação que fora provocada pelos israelitas em sua infidelidade à Aliança com Yhwh. Neste verso, a figura de purificação com água é provavelmente evocada da lei cerimonial (Nm 8:7, 19:9,17,18)⁴²⁹ mas com a lembrança, inferida do verso seguinte, de que a limpeza cerimonial era um rito externo que exigia também um arrependimento interno, razão pela qual é dito que Yhwh dará a Israel um novo coração e um novo espírito (v. 26)⁴³⁰. Esta nova disposição deverá resultar no abandono completo dos pecados morais, sociais e culturais até então presentes na vida israelita. Esta erradicação da idolatria é triunfalmente afirmada em Ez 37:23. A negação é categórica e remete ao conceito de purificação de 36:25. A promessa é que, erradicada a infidelidade cültica, Israel seja novamente povo de Yhwh e Yhwh seja o único Deus de Israel.

Neste processo de restauração, um novo cenário de responsabilizações à liderança parece ser desenhado. Conforme Ez 44:10-14, haverá restrições funcionais para um grupo específico de levitas (ou sacerdotes, o uso do termo é ambíguo neste ponto em Ezequiel), talvez aqui uma representatividade de todas as instâncias da liderança nacional que estiveram envolvidas em algum momento com a idolatria. Se for assim, a escolha dos levitas para representar tais grupos pode estar relacionada à afinidade funcional do profeta Ezequiel como sacerdote e à percepção de que eram os levitas (que inclui a linhagem sacerdotal) os responsáveis pela manutenção do culto a Yhwh nos termos da aliança. Também há uma ironia velada aqui. O episódio seminal de idolatria israelita, retomado implicitamente por Ezequiel em sua retrospectiva histórica (Ez 20:8,13,16), foi o do bezerro de ouro no deserto⁴³¹.

Naquela ocasião a tribo de Levi se absteve da adoração ao ídolo, embora tenha sido Arão, o *líder levita* em exercício e mais tarde, sumo sacerdote, quem tenha executado a confecção da imagem e promovido seu culto. Neste novo momento, entretanto, o castigo é mais brando: no deserto os idólatras foram massacrados (pelos levitas, aliás). Aqui os levitas que se envolveram com a idolatria perderão o privilégio da linhagem sacerdotal: “Ezequiel não diz que todo o corpo dos levitas deve ser degradado, mas fala apenas de levitas que se tinham extraviado após ídolos”⁴³². Sua ministração no Templo, entretanto, permanece mesmo

⁴²⁹ NICHOL;DORNELES, 2013, p. 767.

⁴³⁰ COOPER, 2001, p. 316.

⁴³¹ Apesar de não mencionar explicitamente o bezerro, “Ezequiel diz que Israel não se livraria de seus ídolos egípcios e que só o desejo de Deus de manter seu santo nome é que salvou Israel nessa época (v. Êx. 32.7-10)”. HOUSE, 2005, p. 156.

⁴³² ABBA, Raymond. Priests and levites in Ezekiel. *Vetus Testamentum*, v. 28, n. 1. p. 1-9, 1978, p. 5.

que restrita às atividades servis: serão porteiros ou responsáveis pelo serviço pesado relacionado aos sacrifícios e a servir ao povo no Templo.

Os princípios para o serviço ao Senhor são baseados em altos padrões morais e espirituais. Os levitas comprometeram suas convicções e tornaram-se imorais e idólatras (Mal 1: 6-14; 3: 1-4). Aqueles que servem a Deus em papéis de liderança devem apresentar um exemplo sem mácula (1 Tim 3: 1-13). Um Deus santo não exige menos. O incrédulo nunca levará a sério a mensagem de um mensageiro ímpio (Ezequiel 44: 4-14).

Deus tem um lugar de serviço para todos. Embora os levitas fossem desqualificados dos papéis de liderança, eles ainda tinham uma parte significativa no serviço do templo. A falha moral do passado não exclui a adoração ou o serviço na casa de Deus. Pode, no entanto, evitar que alguém sirva em papéis de liderança onde um fracasso moral apresenta um testemunho comprometido (44: 11-14). (Tradução nossa).⁴³³

Além da infidelidade cúltica na forma de adoração de ídolos representativos de deuses falsos, os israelitas são acusados também por permitir o envolvimento de estrangeiros e pagãos na ministração do santuário (Ez 44:6-8). É necessário ter-se o cuidado de não se cometer o exagero de indicar esta como sendo a principal (ou única razão) para o rebaixamento dos levitas idólatras e a preeminência que é dada ao clã zadoquita quanto ao sacerdócio oficial. Assim, é importante observar que, enquanto que o contexto amplo inclui esta acusação como um dos motivos para o rebaixamento levítico, o contexto imediato prioriza a infidelidade cúltica enquanto ministração diante dos ídolos⁴³⁴: o verso 10 diz que aqueles levitas teriam se afastado de Yhwh para “irem atrás de seus ídolos” e o verso 12, depois de iniciada a descrição das restrições funcionais, afirma que isto se dá “porque ministraram diante dos ídolos e serviram à casa de Israel de tropeço de maldade”.

É importante ressaltar que os eruditos divergem quanto ao significado deste rebaixamento. Enquanto que alguns defendam que Ezequiel estava inovando nesta distribuição de funções no Templo, também há quem entenda, no contexto restauracionista da períclope ampla, que o profeta apenas se valeu de uma divisão já existente no serviço do templo e degradou os sacerdotes idólatras ao grupo (cuja existência anterior é atestada especialmente no Código de Santidade) dos demais levitas servisais. De qualquer forma, o

⁴³³ *“The principles for service to the Lord are based on high moral and spiritual standards. The Levites compromised their convictions and became immoral and idolatrous (Mal 1:6-14; 3:1-4). Those who serve God in leadership roles must present an unblemished example (1 Tim 3:1-13). A holy God demands no less. The unbeliever will never take seriously the message of an unholy messenger (Ezek 44:4-14).*

God has a place of service for everyone. Though the Levites were disqualified from leadership roles, they still had a significant part in the service of the temple. Past moral failure does not exclude one from worship or service in the house of God. It may, however, preempt one from serving in.” COOPER, 2001, p. 393.

⁴³⁴ Ver ABBA, 1978, p. 3.

ponto central aqui é que os levitas que se envolveram em idolatria, ainda que permaneçam em uma linha inferior de atividade levítica, terão de arcar com uma responsabilidade extra.

O papel de vigia, defende Duke, está relacionado com “levarão sobre si a sua iniquidade”, expressão que para ele significaria que os levitas, e não mais o povo, seriam responsabilizados pelos pecados de idolatria que viessem a ser cometidos. Isso faz algum sentido uma vez que, como se mencionou acima, os levitas como um todo eram responsáveis pela preservação da obediência aos princípios da aliança, mas ao menos parte desta classe falhou ao permitir que abominações idolátricas se instalassem inclusive no templo. Agora, como porteiros e como responsáveis em levar a culpa de tais transgressões futuras, eles estão ali para impedir que invasões culturais estrangeiras e os *gillûlîm* ocupem novamente o templo.⁴³⁵

⁴³⁵ DUKE, Rodney K. Punishment or restoration? Another look at the levites of Ezekiel 44:6-16. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 40. p. 61-81, 1988.

CONCLUSÃO

O conceito de infidelidade cúltica, bem como o desprezo pelos ídolos (e pelos idólatras), se demonstrou desconhecido ou improvável entre as culturas do Antigo Oriente Próximo à medida que o culto aos múltiplos deuses e deusas, geralmente representados por suas imagens, se constituía em um padrão generalizado. A este padrão se somava o conceito de territorialidade das divindades e a ideia de que as divindades de povos vencidos também teriam sido derrotadas pelas da nação vencedora, além de uma complexa cadeia de relações hierárquicas e funções específicas que facilitavam ao adorador escolher sua divindade conforme a ocasião ou necessidade, de forma que a exigência de adoração exclusiva a Yhwh prescrita para Israel pode ser entendida como única em seu tempo.

Apesar de o termo idolatria ser geralmente utilizado para se referir ao culto icônico, a ideia presente em Ezequiel (e em grande parte da Bíblia Hebraica e da história de Israel e Judá), parece ser que a idolatria não se resume à adoração de imagens ou ídolos que representam (ou pretendem representar) divindades estrangeiras ou mesmo Yhwh, mas se equipara a adoração de “outros deuses”, ainda que de forma anicônica, incluindo a disposição interna para desobedecer aos preceitos da Aliança ou substituir Yhwh por outras prioridades. Uma vez tais ídolos e os falsos deuses a que representam podem ser vistos, tocados, ou controlados de alguma forma, transmite-se para o idólatra a ideia de um absoluto que, ainda que não seja verdadeiro, ao menos se assemelha a um para seu adorador, e esta suposta afinidade lhe permite satisfazer seu desejo de reconhecimento e, enquanto criador ou manipulador do objeto cúltico, de poder. A isso se soma à ausência de um compromisso de exclusividade na adoração e a completa isenção da responsabilidade de obediência a um código moral elevado, isto é, uma vida santa, de modo que o idólatra se acomoda e se deixa cativar à opressão do ídolo.

Tendo já um passado comprometido no sentido de que por quatro séculos testemunharam a multiplicidade de divindades egípcias, possivelmente participando de seu culto, a convivência com os cananitas e o forte apelo imoral da cultura cúltica destes povos despertaram a idolatria semiadormecida e finalmente fez com que Israel caísse numa desenfreada adoração a todo tipo de divindades e na prática de toda sorte de abominações associadas aos cultos pagãos, especialmente a partir de quando os reis e líderes de Israel, por causa das alianças políticas que haviam feito, importaram tais cultos para Israel.

Na posição singular de uma norma cúltica elevada que exigia adoração exclusivamente a Yhwh os profetas pré-exílicos enxergaram no mal da idolatria outros

desdobramentos causadores do declínio nacional, dentro de uma cosmovisão holística da relação entre prática social, conduta de vida e experiência religiosa como elementos da aliança com Yhwh. Assim a idolatria terminou por se tornar um tema central na Bíblia Hebraica e a absorver em seu conceito bíblico não apenas a ideia da adoração de falsos deuses ou de suas representações icônicas, mas principalmente, os aspectos geralmente negligenciados na leitura das Escrituras: injustiça social, quebra de princípios morais exarados no Pentateuco em especial, egolatria e os diferentes tipos de infidelidade. A denúncia que os profetas pré-exílicos fizeram deste cenário contrário à aliança foi acompanhada, em diferentes ocasiões, por uma fina ironia e um desprezo generalizado pelos ídolos e por seus adoradores. Assim, a concepção de que os ídolos (e os deuses a que representam) não são nada, assumiu um tom ainda mais desprezível em Ezequiel. Este profeta, provavelmente influenciado por sua formação sacerdotal, adotou uma linguagem própria para se referir aos ídolos ao empregar o termo peculiar *gillûlîm* bem como uma postura revisionista quanto à história israelita.

Assim o tema da idolatria em Ezequiel pode ser delimitado por dois eixos: o uso que faz do termo (*gillûlîm*), raro na Bíblia Hebraica, e cujo emprego parece ter o propósito de enfatizar a inutilidade, inferioridade e repugnância dos ídolos; e o ponto de vista que ele tem da história de Israel a qual, da perspectiva da tradição de seu tempo escorada na eleição e nas garantias da aliança, pode ser considerada revisionista ao indicar não apenas a predisposição original à infidelidade cúltica por parte de Israel, mas sua prática recorrente já anterior ao Êxodo. Estes dois eixos formam uma estrutura quase dialética para os conceitos fundamentais da teologia de Ezequiel: mobilidade, reputação e soberania de Yhwh; desprezo pelos ídolos; quebra dos princípios da aliança em diferentes aspectos como decorrentes da idolatria e equiparados à esta; idolatria como razão para o exílio. Tais conceitos fundamentais estabelecem em Ezequiel um diálogo tal que seus oráculos dirigidos a Israel (como nação única apesar de já estar dividida há muitos anos, e ocasionalmente a Israel e Judá, como nações irmãs) promovem uma narrativa histórica própria, por vezes alegórica, mas sempre indicativa do problema central de Israel.

Ao se analisar a história dos israelitas pode-se perceber que a prática da idolatria coletiva ou comunitária era um problema constante. Profetas eram chamados por Deus para ajudar o povo a abandonar as práticas idolátricas e compreenderem as razões e princípios envolvidos no processo redentivo. Tais mensageiros também apresentavam ao povo as oportunidades de retornarem a Deus e a restauração planejada para a nação. Este duplo propósito presente na obra do profeta Ezequiel é resumido em 14:1-11, nos paralelos de Ez 16 e 23, e em Ez 20:1-44. Apesar de seus esforços focarem as nações restantes de Israel (Reino

do Norte e Reino do Sul) seu propósito, porém, não se limitava ao coletivo da nação, mas visava atingir os indivíduos e “reformatar sua conduta”, ecoando a ênfase de Jeremias quanto à “responsabilidade pessoal pelas próprias ações diante de Deus”.⁴³⁶ A idolatria fez com que Israel perdesse de vista o verdadeiro Deus e corrompessem seus conceitos sobre a soberania divina e a devida reverência. Deus não tolera que Seu povo o divida com os falsos deuses do paganismo. O erro dos representantes de Israel consiste justamente em tentar ocultar daquele que conhece os corações sua disposição idólatra.

O salmista já advertia que havendo iniquidade no coração o Senhor não lhe ouviria (Sl 66:18). Na perícopa de Ezequiel 14:1-11 esta consequência é apresentada de forma inequívoca. Deus estabelece que a resposta a tais indivíduos não seja dada mediante o profeta, mas pelo próprio Senhor e conforme a disposição rebelde do coração do que faz a consulta. Quando estes líderes vieram hipocritamente buscar uma resposta da parte de Deus, em seus corações já tinham levantado seus próprios deuses.⁴³⁷ É por esta razão que são condenados pelo Senhor. Externamente aparentavam estar em comunhão com o único Senhor, mas, em seu interior, não eram sinceros.

Ainda que cristãos e seguidores da Bíblia hoje dificilmente declarem conscientemente devoção à outra divindade que não o triuno Deus cristão, é na vida prática que se revelam outros objetos da devoção, relegando o discurso religioso a uma abstração mística ao passo que se opta por ignorar que “qualquer coisa que substitui a Deus em nossas afeições e obediência é certamente um ídolo”.⁴³⁸ Os ídolos atuais podem ser a busca por “reputação, aceitação, riqueza ou prazer sexual” ou qualquer outra coisa, mesmo boa ou necessária, “com a intensidade e compromisso que deveriam ser reservados somente para Deus”.⁴³⁹

Num mundo em que os absolutos parecem ter perdido o seu lugar em detrimento do relativismo, o cristianismo é desafiado a apresentar indivíduos diante de Deus com o coração livre de ídolos e pedras de tropeço. Somente habitará no “santo monte do Senhor” aquele que “de coração fala a verdade.” (Sl.15:1 e 2). O tema permanece atual na medida em que

[...] com muita facilidade o Deus apresentado por Jesus é trocado por simulacros divinos, obra de mentes humanas, dissimulações de opressão e crueldade. Nenhum sistema religioso é fiel a Deus se permite a exploração ou a negação da dignidade do ser humano. [...] A versatilidade dos ídolos exige discernimento constante: com facilidade os ídolos podem se revestir de argumentos aparentemente sérios e

⁴³⁶ CERESKO, Anthony R. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. Tradução de VIDIGAL, José Raimundo. São Paulo: Paulus, 1996. p. 242.

⁴³⁷ WALVOORD;ZUCK, 1985, p. 1252.

⁴³⁸ WIERSBE, W. W. *Be reverent*. Colorado Springs: Chariot Victor; Cook Communications, 2000. p. 64.

⁴³⁹ *Bíblia del diario vivir*. Edição eletrônica. Nashville: Editorial Caribe, 2000,Ez.14:1.

verdadeiros. Por exemplo, a ideia de que Deus quer nossa felicidade pode dar margem a uma idolatria do sucesso, do lucro, inclusive respaldada por certa teologia da prosperidade. Independentemente do aspecto religioso, é necessário ainda discernir sobre outras realidades que podem dominar o ser humano, levando-o a desrespeitar o semelhante. A convivência com a injustiça social, a ideologia do sucesso como conquista, a insensibilidade para com os necessitados, a violência e outros atos de desrespeito à vida são provas de que existem falsos deuses sendo adorados tais como o egoísmo, o individualismo, o poder econômico e psicológico, a beleza, o prazer etc. Não estamos isentos de, a qualquer momento, nos defrontarmos com ídolos e termos a sensação de se parecerem mais agradáveis que o Deus bíblico.⁴⁴⁰

Além disso, ao entendermos que os anciãos representavam o povo, cabe uma segunda reflexão: podem os líderes religiosos contemporâneos representar seus irmãos e interceder por eles estando com o coração impedido pela disposição consciente à idolatria em suas sutis formas contemporâneas? O texto bíblico parece nos fazer entender que não. Aquilo que temos em nossos corações certamente irá definir a maneira como vivemos. Não é sem motivo que a Bíblia apresente tantas recomendações sobre guardar e santificar o coração, como a que se lê em 1 Pe 3:15.

No livro do profeta Ezequiel há denúncia da idolatria, desconstrução de conceitos equivocados sobre Deus e sobre sua relação com a nação de Israel, e mensagem de esperança na proposta de restauração em que se pretende a erradicação da prática de idolatria em Israel como parte da renovação da Aliança. No mundo moderno tal denúncia, desconstrução e esperança são igualmente necessárias, especialmente no sentido em que o distanciamento entre discurso e prática tem sido cada vez mais presente nos círculos religiosos e os preceitos da aliança renovada de Yhwh na Bíblia Cristã têm sido relegados ao esquecimento em benefício de interesses egoístas, o culto à personalidade, a cultura da posse materialista, a loucura do ganho e tantos outros deuses opressivos modernos, incluindo o discurso equivocado, tímido ou distorcido a respeito de Deus, o que Brueggeman também chama de idolatria⁴⁴¹.

E uma vez que se mencionou o discurso equivocado ou distorcido a respeito de Deus como um tipo de idolatria, vale lembrar também que a prática da intolerância, crescente em alguns lugares hoje, não é apenas prejudicial como também descontextualizada do pensamento cristão genuíno. Ezequiel escreve para um público judaico-israelita essencialmente para condenar a prática da idolatria como desvio do compromisso assumido por seu povo na Aliança com Yhwh, e ainda que reafirme a soberania de Yhwh sobre as

⁴⁴⁰ RODRIGUES, 2011, p. 72.

⁴⁴¹ BRUEGGEMANN, 2014, p. 200,204.

demais nações nos oráculos registrados nos capítulos 25 a 32, não menciona ali seus deuses ou ídolos, nem os condena por suas práticas cúlticas, mas essencialmente por sua postura de zombaria e escárnio da situação desprivilegiada na qual veio a se encontrar o povo de Yhwh. Interpretações controversas à parte, não se pode ignorar a postura de tolerância ensinada no Novo Testamento (ver Lc 9:46-56, 15:1 e 2; Jo 4:9-27; Cl 3:13; 1Pe 4:8, por exemplo), nem a ideia de livre arbítrio implícita no próprio relato vetero-testamentário em que os seres humanos foram criados não como autômatos, mas dotados de tal poder de escolha que lhes permitiu inclusive desviar-se do plano original de Yhwh (Gn 3), embora não sem consequências.

É no campo das consequências relacionadas a tais escolhas que se faz necessário avaliar as diferenças entre a tolerância cristã e a própria postura de soberania divina. Enquanto que o ser humano não esteja apto para julgar as ações de outro com base em sua escolha individual, Yhwh, no entanto, não precisa ser tolerante para com aqueles que um dia escolheram viver sob sua Aliança, mas a abandonaram e foram em busca dos ídolos. É sua soberania que está em jogo bem como as cláusulas da Aliança, e as consequências precisam tomar o seu curso natural. Transferir aspectos e qualidades humanas a Deus é um equívoco frequentemente cometido, fazendo com que se esqueça que o que chamamos de intolerância no quesito *exclusividade cúltica* é na verdade um absoluto divino.

Ainda assim, no discurso profético de Ezequiel encontra-se abundante demonstração de misericórdia por parte de Yhwh em relação ao seu povo rebelde e de certa forma isso pode ser também tomado como uma espécie de concessão tolerante, não para a prática idolátrica, obviamente, mas para aqueles que se dispõem ao arrependimento individual (aliás, tema abordado em um capítulo inteiro, Ez 18). Para Ezequiel, os falsos deuses (ou a ideia de sua existência), suas representações icônicas e os defeitos morais e sociais decorrentes de sua adoração, eram *gillúlim*. Sua perspectiva calcada na Aliança com Yhwh era de que não havia nenhuma outra fonte de salvação para seu povo, de modo que quaisquer supostas divindades eram ineficazes e, portanto, não se poderia considerá-las Deus. O discurso cristão também é de exclusividade, fundamentada na Nova Aliança para a qual “[...] em nenhum outro há salvação; porque debaixo do céu nenhum outro nome há, dado entre os homens, em que devamos ser salvos” (At 4:12). Para o verdadeiro cristão, também é imperativo obedecer aos preceitos divinos ao invés de ir atrás dos (com perdão pela má palavra) *deuses de merda*, como definiu alternativamente H. W. Wolff (ver página 83), sejam eles ídolos antigos ou novos, falsas divindades ou hábitos nocivos (vícios).

REFERÊNCIAS

ABBA, Raymond. Priests and levites in Ezekiel. *Vetus Testamentum*, v. 28, n. 1. p. 1-9, 1978.

ACKERMAN, Susan. Idol, idolatry. In: FREEDMAN, David Noel. *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 625-627

ALBRIGHT, W.F. *Archaeology and the Religion of Israel: The Ayer Lectures of the Colgate-Rochester Divinity School, 1941*: John Hopkins Press, 1942

ALEXANDER, Patrick H. *The SBL handbook of style: for Ancient Near Eastern, Biblical, and early Christian studies*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1999

ALLEN, Leslie C. *Ezekiel 1-19*. Dallas: Word, Incorporated, 2002a. v. 28. (Word Biblical Commentary)

_____. *Ezekiel 20-48*. Dallas: Word, Incorporated, 2002b. v. 29. (Word Biblical Commentary)

ALMEIDA, João Ferreira de (trad.). *Bíblia Sagrada: Almeida Revista e Atualizada - com números De Strong*. Ed. eletrônica. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. (Logos Research Systems, Inc)

ÁLVAREZ, F. Idolatría: Antiguo Testamento. In: MACHO, Alejandro Díez; BARTINA, Sebastian. *Enciclopedia de la Biblia*. Barcelona: Ediciones Garriga, 1964. v. 4. p. 73-77

AMARAL, Junior Vasconcelos. Movimento profético e idolatria: A dura crítica de Jeremias ao poder idolátrico. *Revista Contemplação*, n. 7. p. 63-74, 2013.

AMORIM, Nilton Dutra. *Desecration and defilament in the Old Testament*. 1985. 402 f. Tese (Doutorado) - Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, Berrien Springs, 1985

ANGUS, Joseph. *História, doutrina e interpretação da Bíblia*. Tradução de FIGUEIREDO, J. Santos. São Paulo: Hagnos, 2004. 797 p.

ARCHER, Jr. Gleason L. *Merece confiança o Antigo Testamento*. Tradução de CHOWN, Gordon. São Paulo: Vida Nova, 1984

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do Mercado: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989. (Desafios da vida na sociedade)

ASURMENDI, J. M. *O profeta Ezequiel*. Tradução de dominicanas, Monjas. São Paulo: Paulinas, 1985

AUSEJO, Serafin de. Idolatria. In. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1964. p. 876-877

AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. *Religare*, v. 7, n. 1, Março de 2010. p. 90-96, 2010.

BAKER, David; ALEXANDER, T. Desmond; STURZ, Richard J. *Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias: introdução e comentário*. Tradução de REDONDO, Márcio Loureiro; MEDEIROS, Fabiane S. São Paulo: Vida Nova, 2001. 410 p. (Cultura Bíblica)

BALDWIN, Joyce G. *Daniel: introdução e comentário*. Tradução de MUELLER, Enio R. São Paulo: Vida Nova, 1983. 223 p. (Cultura Bíblica)

BARTON, Bruce B.; MAYO, Juan Rojas (ed.). *Bíblia del diario vivir*. Edição eletrônica. Nashville: Editorial Caribe, 2000

BARTON, J.; MUDDIMAN, J. *Oxford Bible commentary*. New York: Oxford University Press, 2001

BEALE, G. K. *Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria*. Tradução de THROUP, Marcos. São Paulo: Vida Nova, 2014. 320 p.

BENJAMIN, Don C. *The Old Testament story*. Minneapolis: Fortress Press, 2004

BERRY, George Bicker. Was Ezekiel in the exile ? *Journal of Biblical Literature*, v. 49, n. 1. p. 83-93, 1930.

_____. The composition of the book of Ezekiel. *Journal of Biblical Literature*, v. 58, n. 2, junho, 1939. p. 163-175, 1939.

BETTS, Terry Joe. *Ezekiel the priest: A custodian of tôrâ*. 2002. 224 f. Tese de Doutorado (Ph.D.), The Southern Baptist Theological Seminary, Ann Arbor, 2002

BEYERLIN, Walter (ed). *Near Eastern Religious Texts Relating to the OT*. Philadelphia: Westminster Press, 1978

BLANK, Sheldon H. Isaiah 52:5 and the profanation of the Name. *Hebrew Union College Annual*, Jerusalem, v. 25, n. 1, January. p. 1-8, 1954.

BLINKINSOPP, Joseph. *Ezekiel: interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching*. Louisville: J. Knox Press, 1990

BLOCK, D.I. *The Gods of the Nations: A Study in Ancient Near Eastern National Theology*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2013

BLOCK, Daniel I. *Ezequiel: capítulos 1 a 24*. Tradução de SILVA, Déborah Agria Melo ; NOCETTI, Sylvia Oliveira São Paulo: Cultura Cristã, 2012. v. 1. 2 v. (Comentários do Antigo Testamento)

BOADT, Lawrence. Ezequiel. In: BROWN, Raymond E. ; FITZMYER, Joseph A. ; MURPHY, Roland E. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007

BODI, D. Les gillûlîm chez Ézéchiél et dans l'Ancien Testament et les différentes pratiques culturelles associées à ce terme. *Revue Biblique*, Paris, v. 100, n. 4, out, 1993. p. 481-510, 1993.

BOWEN, Nancy Ruth. *The role of YHWH as deceiver in true and false prophecy*. 1994. 164 f. Dissertation (PhD), Princeton Theological Seminary, Princeton, 1994

BRON, B. Zur Psychopathologie und Verkündigung des Propheten Ezechiél. Zum phänomenon der prophetischen Ekstase. *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, v. 128. p. 21-31, 1981.

BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *The Jerome Biblical commentary*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1996

BRUCE, F.F. Ezequiel. In: BRUCE, F.F. *Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de KROKER, Valdemar. São Paulo: Editora Vida, 2008. p. 1119-1173

BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: Testemunho, disputa, defesa*. Tradução de HACK, Jonathan Luis. Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2014. 991 p.

CARAVIAS, José L. *O Deus da vida e os ídolos da morte*. Tradução de Stein, Neri Emílio. São Paulo: Edições Paulinas, 1992

CERESKO, Anthony R. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. Tradução de VIDIGAL, José Raimundo. São Paulo: Paulus, 1996

CHILDS, Brevard S. *Old Testament theology in a canonical context*. Philadelphia: Fortress Press, 1986

CHISHOLM Jr., Robert B. *Handbook on the prophets: Isaiah; Jeremiah; Lamentations; Ezekiel; Daniel; minor prophets*. Grand Rapids: Baker Book House Co., 2005

CLARKE, Adam. *The Holy Bible, containing the Old and New Testaments: the Old Testament - Isaiah to Malachi*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1826

CLEMENTS, R.E. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 436 p.

CLENDENEN, E. Ray. Religious Background of the Old Testament. In: DOCKERY, D. S.; MATHEWS, K. A. ; SLOAN, R. B. *Foundations for Biblical Interpretation*. Nashville: B&H Academic, 1994. p. 274-305

_____. Idols and idolatry in the ancient Near East. *Biblical Illustrator*, v. 40, n. 4, Summer. p. 14-17, 2014.

_____. The Uniqueness of Israel's Religion in Its Ancient Context, 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/26224768/The_Uniqueness_of_Israels_Religion_in_Its_Ancient_Context>. Acesso em: 07/09/2016.

COLE, R. Alan. *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986. (Série Cultura Bíblica)

COOK, Guillermo. La revelación de Dios en las culturas: pistas misionológicas desde una perspectiva anabautista. *Vida y Pensamiento*, San José, v. 18, n. 2, outubro, 1998, 1998.

COOKE, George Albert. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*. Endinburgh: T&T Clarke, 1985. (International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments)

COOPER, Lamar Eugene. *Ezekiel*. Ed. eletrônica, Logos Library System. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001. (The New American Commentary)

CRAIGIE, Peter C. *Word Biblical Commentary : Jeremiah 1-25*. Dallas: Word, Incorporated, 2002. (Word Biblical Commentary)

CROATO, Severino. Os deuses da opressão. In. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. Tradução de Cunha, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 39-66

CRUZ, Héber Monteiro da. *Profanação e vindicação de שֵׁם-יְהוָה em Ezequiel: divindade, soberania e reputação de יהוה em Israel e nações vizinhas* 2014. 170 f. Dissertação (Mestrado), Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Cachoeira, 2014

_____. O nome de Deus numa revisão da história israelita: notas em Ezequiel 20:1-44. *Revista Hermenêutica*, Cachoeira, v. 16, n. 2. p. 9-28, 2016.

CURTIS, Edward M. Idol, idolatry. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. v. 3. p. 376-381

d'ALVIELLA, Eugène Goblet. *Croyances, rites, institutions: Questions de méthode et d'origines; hiéologie*. Paris: Geuthner, 1911. v. 2. 432 p.

DARR, Katheryn Pfisterer. Ezekiel's justifications of God: teaching troubling texts. *JSOT*. p. 97-117, 1992.

DAVIDSON, Richard M. Interpretando a profecia do Antigo Testamento. In: REID, George W. *Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista*. São Paulo: UNASPRESS, 2007

DAY, John N. Ezekiel and the heart of idolatry. *Bibliotheca Sacra*, Dallas, v. 164, jan-mar, 2007. p. 21-33, 2007.

DELAHOUTRE, Michel. Idolatria. In: POUPARD, Paul. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Editorial Herder, 1987. p. 794-796

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. Tradução de MOLZ, Claudio; TREIN, Hans. São Leopoldo: Sinodal, 1997a. v. 2. 2 v. 547 p.

_____. *História de Israel e dos povos vizinhos: dos primórdios até a formação do estado*. Tradução de MOLZ, Claudio; TREIN, Hans. São Leopoldo: Sinodal, 1997b. v. 1. 2 v. 280 p.

DUKE, Rodney K. Punishment or restoration? Another look at the levites of Ezekiel 44:6-16. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 40. p. 61-81, 1988.

EDELMAN, Diana V. (ed.). *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996

EHRlich, Carl S. Ezekiel: The prophet, his times, his message. *European Judaism: a journal for the new Europe*, v. 32, n. 1, Spring 1999. p. 117-131, 1999.

EICHRODT, Walther. *Ezekiel: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970. (The Old Testament Library)

_____. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de RODRIGUES, Cláudio J. A. São Paulo: Hagnos, 2005. 966 p.

ELLIGER, Karl; RUDOLF, Wilhem. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997

ELLISEN, Stanley A. *Conheça melhor o Antigo Testamento*. Tradução de LIMA, Emma Anders de Souza. 2 ed. São Paulo: Vida, 2007

ELWELL, W. A. *Evangelical commentary on the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House Co. (Baker reference library)

FISCHER, Bonifacius et al. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Editionem quintam emendatam retractatam. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007

FLEMING, Don. *Bridgeway Bible Commentary: a running explanation of the biblical text for the people of today's world*. Brisbane: Bridgeway Publications, 2005. 650 p.

FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. Tradução de CUNHA, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982

FRANKFORT, Henri et al. *The intellectual adventure of ancient man: an essay about speculative thought in the Ancient Near East*. Chicago: The University of Chicago Press, 1946. 409 p. (An Oriental Institute Essay)

FREDENBURG, B. *Ezekiel*. Joplin: College Press Pub. Co., 2002. (The College Press NIV commentary)

FROMM, Erich. *Y sereis como dioses*. Buenos Aires: Paidós, 1980

GANE, Roy. The end of the israelite monarchy. *Journal of the Adventist Theological Society*, v. 10, n. 1-2. p. 333-356, 1999.

GEISLER, Norman L.; WATKINS, William D. *Worlds apart : a handbook on World Views*. 2nd Grand Rapids: Baker Book House Co., 1989

GEISLER, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Books, 1999. (Baker Reference Library)

GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. Tradução de KILPP, Nelson. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007. 388 p.

GILE, Jason. *Deuteronomic influence in the Book of Ezekiel*. 2013. 351 f. Tese de Doutorado (Ph.D.), Wheaton College, Ann Arbor, 2013

GOETZ, J. Idolâtrie. In. *Catholicism heir, aujourd'hui, demain*. Paris, 1962. v. 5

GREENBERG, M. *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday, 1983

GRIMM, Charles Ludwig. צלם na *Bíblia Hebraica*: contribuições para um novo dicionário semântico do hebraico bíblico. 2011. 121 f. Dissertação (Mestrado), Escola Superior de Teologia - EST, São Leopoldo, 2011

GUNNEWEG, Antonius H. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. Tradução de KAISER, Ilson. São Leopoldo: Sinodal, 2003

HABTU, Tewoldemedhin. Ezequiel. In: ADEYEMO, Tokunboh. *Comentário Bíblico Africano*. Tradução de MARTINS, Heloisa et al. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2010. p. 960-1015

HARRISON, R. K. *Jeremias e Lamentações: introdução e comentário*. Tradução de FUCHS, Hans Udo. São Paulo: Vida Nova, 1980

HARRISON, R.K. *Tempos do Antigo Testamento*. Tradução de RIBAS, Degmar. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2010

HASEL, Gerhard F. *Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual*. Tradução de SANDER, Luís M.; ARIAS, Jussara Marindir P. S. São Paulo: Academia Cristã; Edições Loyola, 2008

HENRY, Matthew; SCOTT, Thomas. *Matthew Henry's Concise Commentary*. Ed. eletrônica. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997

HILL, Andrew E.; WALTON, John H. *Panorama do Antigo Testamento*. Tradução de NORONHA, Lailah de. São Paulo: Vida Nova, 2007

HINKELAMMERT, Franz J. As raízes econômicas da idolatria: a metafísica do empresário. In. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. Tradução de Cunha, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 227-265

HOLLADAY, William L. Had Ezekiel known Jeremiah personally? *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 63, n. 1, jan, 2001. p. 31-34, 2001.

_____. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. Tradução de OLIVEIRA, Daniel. São Paulo: Vida Nova, 2010. 628 p.

HOUSE, Paul. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de REDONDO, Márcio Loureiro; SARAIVA, Sueli. São Paulo: Vida Nova, 2005. 759 p.

HUBBARD, David A. *Oséias: introdução e comentário*. Tradução de REDONDO, Márcio Loureiro. São Paulo: Vida Nova, 1993. 248 p. (Cultura Bíblica)

HUBBARD, David Allan. *Joel e Amós: introdução e comentário*. Tradução de REDONDO, Márcio Loureiro. São Paulo: Vida Nova, 1996. 274 p. (Cultura Bíblica)

HUEY, F.B. *Jeremiah, Lamentations*. electronic ed. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001. (The New American Commentary)

HUMMEL, Horace D. *Ezekiel 1-20*. St. Louis: Concordia, 2005. (Concordia Commentary)

JAMIESON, R; FAUSSET, A. R; BROWN, D. *A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments*. Ed. eletrônica. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc, 1997

KAUFMANN, Yehezkel. *A Religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989

KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 18^a. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 305 p.

Krüger, T. *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*: W. de Gruyter, 1989

KUNZ, Marivete Zanoni. *O termo kabod no livro de Ezequiel*. 2006. 158 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia - EST, São Leopoldo, 2006

KUTSKO, John F. *Between heaven and earth*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000

KUTSKO, John Francis *Between Heaven and Earth: divine presence and absence in the book of Ezekiel*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999. 185 p. (Biblical and Judaic Studies)

LAGASSÉ, Paul (ed.). *The Columbia Encyclopedia*. 6th, electronic edition. New York; Detroit Columbia University Press, 2000

LASOR, Willian S; HUBBARD, David A; BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de YAMAKAMI, Lucy. 7ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999

LAUGHLIN, John C. H. Idolatry. In: SAKENFELD, Katharine Doob. *The New Interpreters© Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 2006. v. 3. p. 11-14

_____. Idol. In: SAKENFELD, Katharine Doob. *The New Interpreters© Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 2008. v. 3. p. 8-11

LEUCHTER, Mark. The Levites in Exile: A Response to L. S. Tiemeyer. *Vetus Testamentum*, v. 60, n. 4. p. 583-590, 2010.

LEWIS, Theodore J. Divine images and aniconism in ancient Israel. *Journal of the American Oriental Society*, v. 118, n. 1. p. 36-53, 1998.

LIND, M. *Ezekiel*. Scottdale: Herald Press, 1996. (Believers church Bible commentary)

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de SCHOLZ, Vilson. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. 786 p.

LÖWY, Michael. A idolatria do mercado. *Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 93. p. 90-101, 1999.

LUC, Alex. A Theology of Ezekiel. *JETS*, v. 26, n. 2, June/1983. p. 137-143, 1983.

LUST, Johan. Idols? עִלְלִים and εἰδωλα in Ezekiel. In: H. Ausloos, B. Lemmelijn, and M. Vervenne. *Florilegium Lovaniense: Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez*: BETL 224. Leuven: Peeters, 2008. p. 317-333

MACKIE, Timothy P. *Expanding Ezekiel: The hermeneutics of scribal addition in the ancient text witnesses of the book of Ezekiel*. 2010. 382 f. Tese de Doutorado (Ph.D.), The University of Wisconsin - Madison, Ann Arbor, 2010

MEIN, Andrew. *Ezekiel and the Ethics of Exile*: Oxford University Press, 2006

MERRILL, Eugene H. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de ARANHA, Helena; ARANHA, Regina. São Paulo: Shedd Publicações, 2009a

_____. Uma teologia de Ezequiel e Daniel. In: ZUCK, Roy B. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de MACEDO, Luís Aron de. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2009b

MESQUITA, Antonio Neves. *Estudo no Livro de Ezequiel*. 3ª ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987

METTINGER, Tryggve N.D. *No Graven Image?: Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995

_____. *O significado e a Mensagem dos Nomes de Deus na Bíblia*. Santo André: Academia Cristã, 2008

MILGROM, Jacob. The Nature and Extent of Idolatry in Eighth-Seventh Century Judah. *Hebrew Union College Annual*, v. 69. p. 1-13, 1998.

MONLOUBOU, Louis. *Um sacerdote se volve profeta: Ezequiel*. Tradução de BERNALDÉZ y ROMERO, José Maria. Madri: Ediciones Fax, 1973

MOTYER, J. A. Idolatria. In: DOUGLAS, J.D. *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 603-605

MOTYER, J. Alec. *O Antigo Testamento: entenda sua mensagem*. São Paulo: Shedd Publicações, 2010

MUÑOZ, Ronaldo. *O Deus dos cristãos*. Tradução de CLANSEN, Jaime A. Petrópolis: Vozes, 1986

NARDONI, E. . Justicia, monarquía y profetismo. In: NARDONI, E. *Los que buscan la justicia: um estudio de la justicia en el mundo bíblico*. Navana: Verbo Divino, 1997

NICHOL, Francis D.; DORNELES, Vanderlei. *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia: Isaías a Malaquias*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013. v. 4. (Logos)

NORTH, C. R. The essence of idolatry. In: HEMPEL, J. *Von Ugarit nach Qumran: Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschungen. Otto Eissfeldt zum 1 September 1957*. Berlin: A. Topelmann, 1958. p. 151-160

ODELL, Margareth S. *Ezequiel*. Georgia: Smyth & Helwys Publishing, Inc, 2005. (The Smyth & Helwys Bible Commentary)

OPPENHEIM, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. 493 p.

OSBORNE, William R. Elements of irony: history and rhetoric in Ezekiel 20:1-44. *Criswell Theological Review*, v. 9, n. 1. p. 3-15, 2011.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de SCHLUPP, Walter O. 3ª. São Leopoldo: Sinodal, 2014. 224 p.

PETERSON, Brian Neil. *Ezekiel in Context: Ezekiel's Message Understood in its Historical Setting of Covenant Curses and Ancient Near Eastern Mythological Motifs*. 2009. 424-n/a f. Tese de Doutorado (Ph.D.), University of St. Michael's College (Canada), Ann Arbor, 2009

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento: estruturas e mensagens dos livros do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2006

PIXLEY, Jorge V. Deus julga os idólatras na história. In. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. Tradução de Cunha, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 67-92

PREUSS, Horst Dietrich. גִּלּוּלִים (gillulîm), גִּלּוּלִים (gillûlîm). In: Botterweck, G. Johannes; Ringgren, H. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 3

PRICE, John Randall. *The desecration and restoration of the Temple as an eschatological motif in the Tanach, Jewish Apocalyptic Literature and the New Testament*. 1993. Tese (Doutorado) - Faculty of the Graduate School, University of Texas, Austin, 1993

RAD, G. Von. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de CATÃO, Francisco. São Paulo: ASTE, 1986. v. 2

RAHLFS, Alfred. *Septuaginta: with morphology - Published in electronic form by Logos Research Systems*. electronic ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996

REDFORD, Donald. The Monotheism of Akhenaten. In: SHANKS, Hershel ; MEINHARDT, Jack. *Aspects of Monotheism*. Washington: Biblical Archaeology Society, 1996. p. 11-26

REIMER, Haroldo. Monoteísmo e identidade. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 16. p. 66-79, 2008.

_____. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos Editora, 2009. 136 p.

_____. A construção do Uno. *Pistis Praxis*, Curitiba, v. 4, n. 1, jan-jun/2012. p. 177-195, 2012.

RENDTORFF, Rolf. *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*: Fortress Press, 1993

RICHARD, Pablo. Nossa luta é contra os ídolos. In. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. Tradução de Cunha, Álvaro. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 9-38

RICHARDS, Lawrence O. *The Bible Readers Companion*. Edição eletrônica por Logos Research Systems. Wheaton: Victor Books, 1991

RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. Tradução de OLIVEIRA, Adiel Almeida. São Paulo: Vida Nova, 1995. 515 p. (Cultura Bíblica)

RIES, Julien. Idolatry. In: ELIADE, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. Tradução de Anderson, Kristine. New York: MacMillan Publishing Company, 1987. v. 7

RIETH, Ricardo W. Economia e idolatria. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 34. p. 72-86, 1994.

RODRIGUES, José Raimundo. O problema da idolatria nas tradições legal e profética: um problema ético-teológico sempre atual. *Interações - Cultura e comunidade*, Uberlândia, v. 6, n. 9, jan-jul, 2011. p. 53-74, 2011.

ROITMAN, Adolf D. *Bíblia, exegese e religião: uma interpretação do judaísmo*. Tradução de Souza, Reginaldo. São Paulo: Editora Vida, 2015. 246 p.

RÖSEL, Martin. *Panorama do Antigo Testamento: história, contexto e teologia*. Tradução de KILPP, Nelson. São Leopoldo: Sinodal, 2009. 232 p.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. Idolatria. In: SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Crenças, seitas e símbolos religiosos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. p. 190-191

_____. Idolatria. In: *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. v. 1. p. 1316-1317

SCHMIDT, Brian B. The aniconic tradition. In: EDELMAN, Diana V. (ed.). *The Triumph of Elohîm: on reading images and viewing texts*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996. p. 75-106

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de HÖHN I, Annemarie São Leopoldo: Sinodal, 1994

_____. *A fé do Antigo Testamento*. Tradução de SCHNEIDER, Vilmar. São Leopoldo: Sinodal, 2004

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. *Profetas II: Ezequiel, doze profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2011

SCHREINER, Joseph. Palavra-espírito-visão. In: SCHREINER, Joseph. *O Antigo Testamento: um olhar atento para sua palavra e mensagem: a atividade profética de Ezequiel*. Tradução de SANDER, Luís Marcos. São Paulo: Hagnos, 2012

SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de MARQUES, João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2009

SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3ª ed. São Leopoldo: Oikos Editora, 2009

SCHWANTES, Siegfried Julio. *Ezequiel*. São Paulo: SALT-IAE, 1985

_____. ARAÚJO, G. P. *Ezequiel - O profeta do Exílio: comentário do livro de Ezequiel*. Artur Nogueira: Centro Adventista de Artes Gráficas - UCB, 2002

SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de ROCHA, D. Mateus. São Paulo: Paulinas, 1977. v. 2. (Nova Coleção Bíblica)

SLOANE, Andrew. Aberrant textuality? The case of Ezekiel the (porno) prophet. *Tyndale Bulletin*, v. 59, n. 1. p. 53-76, 2008.

SOUZA, Elias Brasil de. *Relevancia de la Epístola a los Romanos para la teología adventista contemporánea*. Entre Rios: Universidad Adventista Del Plata, 2017. Video Streaming. (XII Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano: El justo por la fe vivirá). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hreB4sJcHZY>>. Acesso em: 28 de abril de 2017.

STOLZ, Fritz. Ídolo/idolatria. In: KÖNIG, Franz; WALDENFELS, Hans. *Léxico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 272-273

STORNIOLO, Ivo. Da "sobra" nasce a idolatria (Isaías 44,9-20). *Vida Pastoral*, São Paulo, Maio-Junho de 1992. p. 2-8, 1992.

STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de Exegese Bíblica: Antigo e Novo Testamentos*. Tradução de KIRSCHNER, Estevan; OLIVEIRA, Daniel de. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2008. 377 p.

Studies, Criswell Center for Biblical. *Believer's Study Bible*. Edição eletrônica por Logos Research Systems. Nashville: Thomas Nelson, 1997

SUNG, Jung Mo. Quando nem todos são filhos de Deus. *Vida Pastoral*, São Paulo, Julho-Agosto de 1994. p. 17-22, 1994.

SWANSON, J. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*. Ed. eletrônica. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997a

SWANSON, J. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)* (electronic ed.) Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997b

TAYLOR, John B. *Ezequiel: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984. v. 19. 255 p. (Cultura Bíblica)

UEHLINGER, Christoph. Virtual Vision vs. Actual Show: Strategies of Visualization in the Book of Ezekiel. *Die Welt des Orients*, v. 45, n. 1. p. 62-84, 2015.

UNGER, Merrill F. *Arqueologia do Velho Testamento*. Tradução de KRIEVIN, Yolanda M. São Paulo: Editora Batista Regular, 2004

VAWTER, Bruce; HOPPE, Leslie. *A new heart: a commentary on the book of Ezekiel*. Grand Rapids; Endinburgh: Eerdmans; Handsel Press, 1991. (International Theological Commentary)

VENTURA, Samuel Vila; ESCUAIN, Santiago. Imagen. In. *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*. Barcelona: Libros CLIE, 1985. p. 520-521

WAHONYA, Paul Onyango. *Ezekiel 5:5-17 and theodicy: A theological investigation of the character of God*. 2011. 489 f. Tese de Doutorado (Ph.D.), Andrews University, Ann Arbor, 2011

WALTON, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006. 118 p.

WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. *The Bible knowledge commentary: An exposition of the scriptures*. Wheaton: Victor Books, 1985

WATTS, John D. W. *Word Biblical Commentary : Isaiah 34-66*. Dallas: Word, Incorporated, 2002. v. 25. (Word Biblical Commentary)

WEAVERS, John W. *Ezekiel*. London: Thomas Nelson & Sons, Ltd., 1969. (The Century Bible [New Series])

WEVERS, John W. *Ezekiel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (The New Century Bible Commentary)

WIERSBE, W. W. *Be reverent*. Colorado Springs: Chariot Victor; Cook Communications, 2000

WOLFF, H.W. Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie. *EvTh*, v. 29. p. 397-416, 1969.

WONG, Ka Leung. Profanation/Sanctification and the Past, Present and Future of Israel in the Book of Ezekiel. *JSOT*, v. 28, n. 2. p. 210-239, 2003.

YANCEY, Philip. *Rumores de outro mundo: a realidade sobrenatural da fé*. Tradução de REIS, James Monteiro dos. São Paulo: Vida, 2004. 235 p.

ZIMMERLI, Walther. CROSS, Frank Moore; BALTZER, Klaus. *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*. Tradução de CLEMENTS, Ronald E. Philadelphia: Fortress Press. (Hermeneia)

_____. *Ezekiel 2: a commentary on the Book of the prophet Ezekiel chapters 25-48*. Tradução de MARTIN, James D. . Philadelphia: Fortress Press, 1983. v. 2. (Hermeneia)

ANEXO A – MINISTÉRIO DE EZEQUIEL

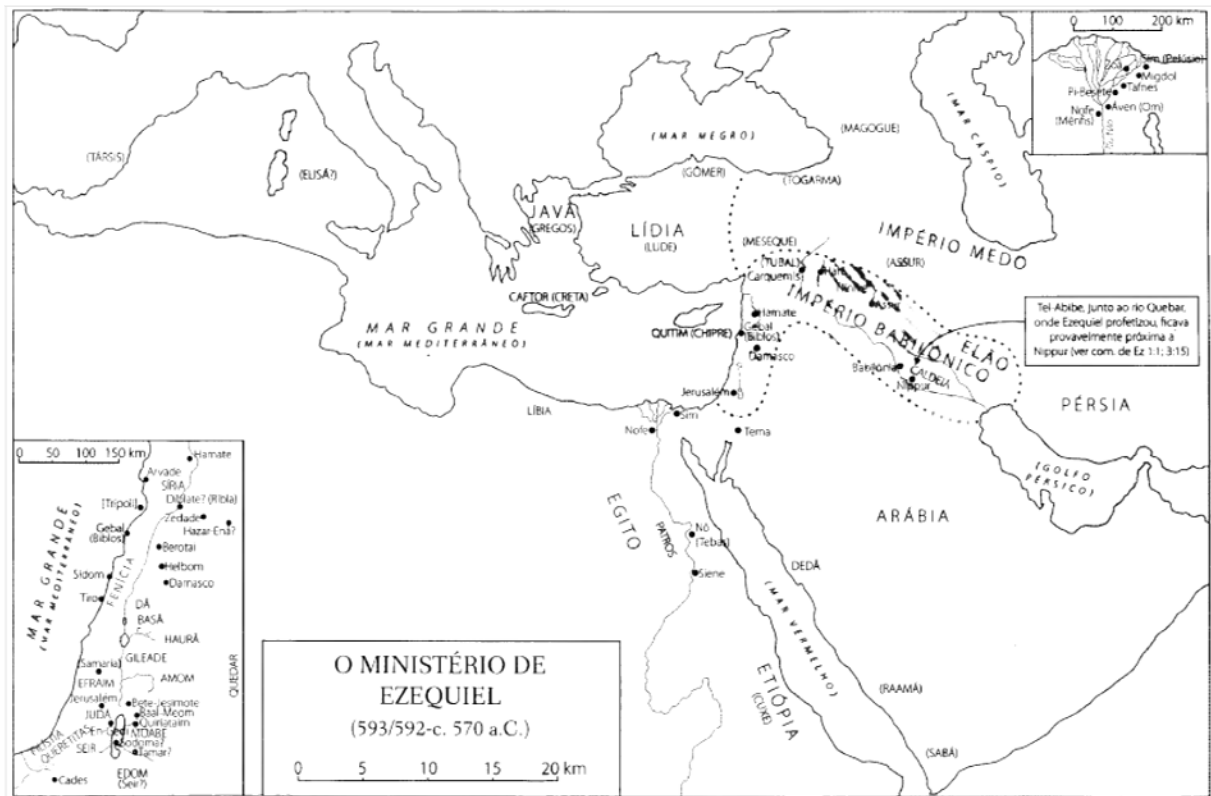


Figura 3 - O ministério de Ezequiel⁴⁴²

⁴⁴² NICHOL;DORNELES, 2013, p. 618

