

# O NOME DE DEUS NUMA REVISÃO DA HISTÓRIA ISRAELITA: NOTAS EM EZEQUIEL 20:1-44<sup>1</sup>

Héber M. da Cruz <sup>2</sup>

## RESUMO

Este trabalho objetiva apresentar a perspectiva revisionista da história de Israel conforme exposta na perícopes de Ezequiel 20:1-44 abordando as questões subjacentes do nome de Deus, do juramento por ocasião da eleição de Israel, e da inclinação à idolatria por parte da nação israelita. O texto da perícopes em questão é analisado sincronicamente a partir de uma perspectiva canônica do texto em sua forma final e seu estudo esclarece a maneira de Deus lidar com Israel a partir do êxodo até a promessa de restauração pós-exílio.

**Palavras-chave:** Ezequiel. Nome de Deus. História de Israel.

---

<sup>1</sup> Originalmente este artigo foi preparado como parte dos requisitos para a disciplina “Teologia do Antigo Testamento” no programa de Mestrado intra-campus em Teologia - Interpretação e Ensino da Bíblia, e foi integrado à Dissertação de Mestrado defendida no mesmo programa no SALT-IAENE em 07 de julho de 2014.

<sup>2</sup> Mestrando em Leitura e Ensino da Bíblia pela Escola Superior de Teologia-EST/São Leopoldo (2015-2016). Doutorando intra-campus em Teologia Pastoral pelo SALT/UNASP-EC (2016-2019).

## INTRODUÇÃO

O livro de Ezequiel, particularmente o capítulo 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 grande parte 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 יהוה, ao contrário do que se esperava.

Ao lerem-se as descrições que Ezequiel faz da nação israelita, seja no contexto das visões, seja na proclamação profética nas formas em que esta assume ao longo da vida do profeta (representações simbólicas, parábolas, etc.), é evidenciado que a história israelita, longe de ser um áureo relato, é um longo registro de apostasia e idolatria recorrentes. Nos dois momentos principais em que Ezequiel analisa a história israelita (cap. 16 e 20), ele o faz “reconstruindo o passado da nação do ponto de vista de Deus, em lugar da visão idealista dos contemporâneos” (BLOCK, 2012, p.73) que lhe ouvem e assistem.

Nessa perspectiva, Ezequiel traz à tona um tema emblemático no restante do seu livro: a razão das ações de juízo contra Israel estaria fundamentada na preocupação divina em preservar a santidade de seu nome entre as nações ao redor de Israel. Esse recorte temático no livro de Ezequiel se torna recorrente a partir do capítulo 20 e tem seu ápice provavelmente no capítulo 36, considerado por alguns como a própria essência da teologia de Ezequiel (CRAIGIE, 1983, p. 257; BOADT, 2007, p. 653). Com isso em mente, o leitor de Ezequiel passa de um espectador das ações simbólicas do profeta ou de um ouvinte das parábolas sobre Israel para o papel de um estudante da história a partir do ponto de vista do próprio Deus, seu requerimento de adoração exclusiva e o zelo por seu nome.

Este trabalho procura apresentar a perspectiva revisionista da história de Israel conforme exposta por Ezequiel na perícopes de 20:1-44 com base na análise do texto a partir de dois temas presentes na própria narrativa, a saber, a) o juramento de יהוה e seus desdobramentos de juízo, ensino e restauração e b) a insistência de Ezequiel 20:1-44 em demonstrar a integridade de Deus a partir da preservação de seu nome em contraste com os pecados e falhas persistentes de Israel.

A fim de alcançar esse propósito será realizada uma breve incursão na biografia do profeta Ezequiel, bem como no contexto geral da perícopes. Do ponto de vista metodológico propõe-se analisar sincronicamente a unidade escolhida a partir da perspectiva canônica do texto em sua forma final. A exposição dessa análise deverá seguir a ordem natural do texto, organizando-se dentro de duas sessões originadas da própria perícopes: uma sessão ligada à revisão histórica, com seus tópicos específicos, e outra relacionada ao programa de recuperação de Israel.

## BREVE BIOGRAFIA DE EZEQUIEL E O CONCEITO DE SANTIDADE

As visões de Ezequiel ocorrem durante o início e desenvolvimento do cativeiro babilônico (cerca de 597 a. C.). Ezequiel é descrito no texto bíblico como filho do sacerdote Buzi e residente com um grupo de judeus exilados em Tel-Abibe, “colina de espigas” em hebraico ou “colina do dilúvio” em babilônico (SCHMIDT, 1994 p. 234). Essa origem de Ezequiel ligada às famílias sacerdotais levou Robert Chisholm Jr. (2005, p. 231) a conjecturar que a frase “no trigésimo ano” poderia se referir à idade de Ezequiel quando de seu chamado, calculando então o ano de seu nascimento em 623, ideia que parece ser apoiada por Adam Clarke (1826, p. 416), que também admite ser discutível o sentido desta expressão.

Uma conjectura adicional é apresentada por Lawrence Boadt (2007, p. 624) no sentido de que o “trigésimo ano” remeteria ao período da descoberta do Livro da Lei, durante o reinado de Josias. 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” (SCHMIDT, 1994 p. 238). Afinal, se as propostas acima se harmonizam então Ezequiel teria vivido no período da grande reforma promovida por Josias. Isso elucidaria, em parte, sua infância e juventude, esclarecendo certas tendências ao desempenhar mais tarde seu papel como profeta e líder no exílio.

Von Rad (1986, p. 212) 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. Esse ministério se estenderia pelos vinte e dois anos seguintes, marcado por uma intensa proximidade afetiva com os que permaneceram na pátria, uma característica comum aos que sofrem exílio em qualquer época, ademais se considerando seu papel de liderança.

Boa parte da biografia de Ezequiel, entretanto, é pura inferência tomada a partir das 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 Ezequiel 24:18), mas não há menção a filhos. Com o pouco que se tem em mãos, resta apenas a sua origem sacerdotal como *background* para a compreensão de seu conceito de santidade espalhado por toda a sua mensagem, e constante referência às tradições religiosas de Israel.

## CONTEXTO GERAL

Essa perícopes do livro de Ezequiel é iniciada no estilo cronologicamente organizado do profeta. É dito que um grupo de anciãos se dirigiu a Ezequiel com o

intento de consultar a יהוה através dele, evento que teria ocorrido por volta de agosto de 591 a. C. (EICHRODT, 1970, p. 262). Esse episódio tem paralelos em Ezequiel 14:1-11, quando um grupo de anciãos também busca consultar יהוה através de Ezequiel e, pela primeira vez no relato do profeta, esse grupo é rechaçado pela divindade.

Nessa segunda experiência<sup>3</sup>, porém, as repreensões assumem um tom mais abrangente, com base “em uma acusação de delito” mais claramente perceptível à luz da narrativa da história de Israel (ALLEN, 2002, p. 8), disparada pela ordem “Faze-lhes saber as abominações de seus pais” (ARA). Aqui a expressão “seus pais” se refere aos ancestrais de Israel<sup>4</sup>, estando ligado à própria origem dos israelitas e seu desenvolvimento histórico (BLOCK, 2012, p. 73). A descrição das “abominações”, nessa 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.

É importante lembrar que Ezequiel defendera, dois capítulos antes, o tema da responsabilidade individual. Com isso em mente, a resposta negativa aos anciãos baseada nos erros dos antepassados, provavelmente, só fará sentido se pudermos inferir que sua pergunta (ou a intenção da consulta) estivesse relacionada ao próprio cativo, suas razões e sua duração (TAYLOR, 1984, p. 142). Além disso, 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 sacrifícios (BLENKINSOPP, 1990, p. 86) parece menos provável, especialmente se o verso 32 marcar uma nova unidade no texto (ALLEN, 2002, p. 9).

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 essa 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. Block (2012, p. 565) chama

---

<sup>3</sup> É correto lembrar que um encontro entre Ezequiel e um grupo de anciãos do povo é mencionado duas outras vezes antes desse, de forma que 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 יהוה, talvez uma inferência indireta apenas à classe de anciãos de Jerusalém que se envolvera 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) esse encontro de Ezequiel 20:1-44 poderia ter ocorrido ao mesmo tempo em que o de Ezequiel 14:1-11, mantendo a ideia de dois encontros apenas, mas 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 afim de enfatizar a responsabilidade dos mesmos sobre todos 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 desse autor ao mencionar “segunda experiência” considera esse um segundo encontro com os anciãos de Israel, ou ao menos, com os anciãos denominados no texto como “de Israel”.

<sup>4</sup> O termo אב (ab) expressa, entre outras possibilidades de tradução, também a ideia de antepassado, ancestral (SWANSON, 1997, verbete אב [ab]).

a atenção para a ordem de declarar as abominações dos ancestrais. Ele observa que a frase תועבת הגוים é uma distorção intencional de תועבת אבותם (as abominações das nações: Deuteronômio 18:9, 1 Reis 18:24, e outros) e que certamente essa inversão deve ter chocado os ouvintes de Ezequiel.

Nesta sequência, a narrativa divina faz um contraponto à situação verificada de Israel ao partir da eleição como sendo o ponto de origem da história israelita e relembrando as três coisas que ofereceu naquela ocasião: “a revelação de seu nome, o juramento ou promessa de libertá-los, o fato de ele ser o Deus deles” (SCHÖKEL e DÍAZ, 2011, p. 775).

Dois desses marcadores importantes são mencionados logo no início: o juramento (levantar da mão de יהוה) e a razão das ações de Deus (לְמַעַן שְׁמִי, *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 יהוה como uma maneira de apresentá-lo às outras nações sem “adiar o dia em que se dará a conhecer que ele é Deus” (BLANK apud ALLEN, 2002, p. 10). O rompimento desse compromisso por parte de Israel, portanto, leva Deus a agir em favor de seu nome. Esse tema assume relevância no contexto de Ezequiel porque “representa uma cessação da parte de Deus das suas bênçãos para com Israel, segundo a aliança, porque os israelitas tinham abandonado completamente suas próprias responsabilidades da aliança” (TAYLOR, 1984, p. 141).

## REVISANDO A HISTÓRIA DE ISRAEL

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 7<sup>5</sup>. 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.

Esta perícopa apresenta pontos em comum à 12:1-19:14 como uma espécie de catálogo dos pecados da nação israelita. Mencionado por Cooper (2001, p. 199) como “uma das unidades mais fortemente estruturadas de todo o livro”, o capítulo 20 se divide em duas seções principais: dos versos 1 a 32 descreve a história pregressa da perspectiva

<sup>5</sup> Nichols 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 idolátricas de Israel na perspectiva do projeto divino de restauração didática de Israel.

do comportamento idolátrico 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 nações (BLOCK, 2012, p. 559).

### Uma origem historicamente idólatra

O ponto de partida para a origem de Israel, na perspectiva ezequieliana, e que determina o restante da história é sua eleição no Egito, conforme apresentado no verso cinco. Aqui Ezequiel utiliza a expressão בְּיוֹם בָּחַרְתִּי בְּיִשְׂרָאֵל na qual o verbo בָּחַר 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 partida, este verbo é utilizado esta única vez por ele (BOADT, 2007, p. 642; ALLEN, 2002, p. 9) 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 יהוה se fez conhecido a Israel através de sua auto-revelação pelo nome no verso 5 [אָנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם] 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”<sup>6</sup>). 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 à יהוה 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 fez (2007, p. 37). Assim como se 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 106:7 (ALLEN, 2002, p. 9). Também há a declaração de Levítico 17:7 contra sacrificar aos עֲשֵׂיֵשׁ (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

<sup>6</sup> Ver Ex 3:8,17; 13:5; 33:2; Lv 20:24; Nm 13:27; Dt 11:9.

dispuseram à adorar o bezerro de ouro (Êxodo 32:4<sup>7</sup>) também evidencia tal inclinação para a idolatria (JAMIESON, FAUSSET e BROWN, 1997).

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 apresentar, que a já referida expressão תועבת אבותם comumente usada como תועבת הגוים, no contexto das nações ao redor de Israel, ganha uma 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 (2012, p. 566).

### Os Juramentos de יהוה

O juramento de יהוה é um dos elementos recorrentes nesse 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.

Por ocasião da בְּחֹרָה, é descrito nos versos 4 a 6 o juramento original. 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 garantia de que esse é um pacto sério, solenemente declarado por יהוה sobre a ainda incipiente nação que escolhera (JAMIESON, FAUSSET e BROWN, 1997).

Essa 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, esse 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 esse 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*<sup>8</sup> ou indiciamento nos termos mais

<sup>7</sup> Alguns autores veem uma vaga semelhança com Ápis, o boi egípcio. Cole (1986, p. 207) 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.

<sup>8</sup> Termo jurídico. Refere-se à peça descritiva do fato criminoso, suas circunstâncias agravantes, etc.

contemporâneos (vs. 27-32) (ALLEN, 2002, p. 9) 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 יהוה 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 95:11 (ALLEN, 2002, p.17) e mais tarde evocada pelo autor de Hebreus (Hb 4:3). O verso 18 indica que a responsabilidade de se manter fiel ao juramento não apenas foi 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 Deuteronômio (NICHOL e DORNELES, 2013, p. 709).

Desafortunadamente, porém, essa nova geração herdou a mesma índole inclinada para a idolatria e rebeldia. Foi a essa 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). Apesar de não ser o escopo principal deste trabalho, nem o espaço o permitir, uma análise aprofundada destes dois versos por completo deve esclarecer brevemente as discussões que têm lugar quanto ao seu sentido.

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 (1990, p. 89) supõe que “Deus deixou os israelitas seguirem suas próprias disposições equivocadas”, e argumenta que isso 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 (1984, p. 144) 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 1:24.

A ideia de que “Deus os entregou para a prática da idolatria e do abandono de suas leis” é compartilhada por Cooper (2001, p. 205) que evoca princípio semelhante em Romanos 1:26-32, da mesma maneira que Allen (2002, p.15) considerou esses ritos pagãos como “um curso destrutivo em que as próprias pessoas haviam se trancado”. Ideia semelhante, se tomarmos esse texto com esse sentido, vai aparecer mais à frente no verso 26. Em uma linha de raciocínio não muito diferente Siegfried J. Schwantes (1985, p. 86) menciona que esse 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.”

G. K. Beale, em sua obra recentemente traduzida e publicada em português, *Você se torna aquilo que adora*, defende um conceito que bem pode ser aplicado aqui. A tese de Beale (2014, p. 16, 40-48), descrita aqui em um resumo bastante simplista, é que o ídólatra assume as características do ídolo que adora. Nesse caso, aplicar a tese de Beale a esse texto poderia significar o reconhecimento de que 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.

Tendo esclarecido parcialmente esse aspecto, cumpre retomar o tema proposto neste estudo, lembrando ainda que uma gama mais ampla de temas pode ser explorada a partir desse capítulo, mas que pela exiguidade do espaço e considerando o foco proposto não serão abordados. Resta, entretanto, tratar das razões de Deus mencionadas mais acima, e da relação com seu nome.

## **Nome de Deus, reputação e as nações**

A santificação do nome divino, lembra Joseph Blenkinsopp (1990, p. 166), “é a força motriz por trás de toda a história da Israel”. Ele ainda menciona que apesar de a primeira petição da Oração do Senhor ser no sentido de que o nome de Deus seja honrado (santificado) isto é frequentemente esquecido pelos cristãos. Para ele, Paulo estava ciente de que “o pecado não é apenas falta de conformidade a um código moral, mas uma perda da glória de Deus” (Romanos 3:23).

Em cada uma das três etapas da história revisada de Israel<sup>9</sup> apresentada por

---

<sup>9</sup> Katheryn Pfisterer Darr em seu artigo Ezekiel's Justifications Of God: Teaching Troubling Texts (JSOT 55, 1992, p. 97-117) menciona quatro etapas ao invés de três. A diferença se dá em relação à experiência do deserto, que aquela autora compreende em duas fases distintas, a saber a primeira e a segunda gerações de israelitas. A mesma linha de raciocínio fora anteriormente adotada por Michael Fishbane, Sin and Judgment in the Prophecies of Ezekiel (Interpretation: A Journal of Bible and Theology, Abril 1984 38: 131-150). A divisão

Ezequiel há uma chave indicativa das razões de Deus em todo o processo, incluindo os retrocessos que faz em seus juramentos de juízo. Tal chave é reconhecida com a expressão *לְמַעַן שְׁמִי*, presente diretamente nos versos 9, 14 e 22, e usada por Ezequiel em conexão com um entendimento de profanação que ultrapassa a questão da desobediência, mas está focado nas consequências que podem ser vistas entre as nações ao redor de Israel, entre elas o retardamento de seu reconhecimento como o único Deus (ALLEN, 2002, p. 10). A esse respeito, Schwantes (1985, p. 87) menciona que:

Sempre fora a esperança do Senhor que os demais povos contemplando a paz e a felicidade de Israel inquirissem sobre o segredo de sua prosperidade, e descobrissem o caminho da bem-aventurança (Isaías 2:1-4 e Miquéias 4:1-4).

Essa ênfase nas razões de Deus para o juízo, especialmente no que tange à santidade de seu nome, se deve ao fato de que não se poderia admitir uma quebra no compromisso de יהוה sem que isso representasse uma mancha em sua reputação. Desse modo, mesmo que seu compromisso tenha sido quebrado por Israel, יהוה o mantém na perspectiva de sua auto-revelação e do cumprimento de suas promessas (ALLEN, 2002, p. 10). A esse respeito, Schökel e Díaz (2011, p. 775) evocam o Salmo 106:8 esclarecendo que a reputação ou fama de Deus fora comprometida no e pelo “objeto da eleição” e “centro da revelação”, isto é, o povo de Israel, dentro de sua história.

Nesse capítulo (e nos quatro seguintes) Ezequiel parece trabalhar mais as razões de Deus por trás dos seus juízos sobre Israel, refletindo isso na preocupação com seu nome, sinônimo de seu caráter. Aqui, portanto, é feito um contraste significativo entre os pecados e imoralidades da nação israelita e o caráter e reputação de integridade de יהוה (COOPER, 2001, p.199). Também pode incluir uma repreensão à postura de orgulho nacional como eleitos (JAMIESON, FAUSSET e BROWN, 1997), especialmente nos versos 39 e 44.

Isso é verdade em relação a cada uma das três fases da história de Israel conforme apresentada por Ezequiel nesse 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 יהוה. Tais rebeliões são descritas detalhadamente no Pentateuco e fazem parte da experiência no deserto. Ainda no chamado de Ezequiel (Ez 2:5-7) é mencionado que ele seria enviado à *בְּיַת מְרִי*, uma descrição apropriada para Israel.

É interessante notar como Moisés lidou com os juramentos de juízo de Deus no deserto. No episódio do bezerro de ouro, por exemplo, é lido que Deus estivera a ponto

---

adotada neste trabalho, entretanto, se justifica da perspectiva da ocorrência da expressão , presente diretamente nos versos 9, 14 e 22, como sendo um identificador de cada fase revista a partir de sua idolatria.

de deserdar todo o povo e formar uma nova nação e um novo pacto a partir da descendência de Moisés (Ex 32:9 e 10). Porém Moisés intercede pelo povo, veementemente, com base nos argumentos da aliança com os patriarcas, da palavra dada em juramento e da reputação do nome de Deus entre os egípcios (COLE, 1986, p. 2010).

Mais à frente, quando novamente Deus está pronto para deserdar o povo israelita durante o episódio da rebelião diante do relatório dos espias, mais uma vez é Moisés que se coloca entre o povo e Deus. Seus argumentos seguem na mesma linha de pensamento anterior, com mais ênfase porém na reputação do nome de יהוה ao mencionar os habitantes da terra e as “nações que tem ouvido da tua fama” (ARA). Em ambos os episódios pode ser observada a preocupação de Moisés em proteger a reputação de יהוה de um possível constrangimento por causa das faltas do povo (HARRISON, 1990, p. 213).

A evocação desses cenários por parte de Ezequiel expressa intensamente o relacionamento de reciprocidade ideal que Deus procura desenvolver com Israel a despeito de sua não-correspondência. Tal relacionamento, entretanto, não parece estar baseado em algum mérito existente em Israel, ou em algum ponto de sua história, mas dá a ideia de que “Israel não existe para si, mas para cumprir o propósito divino na história”, razão pela qual lhe é exigida exclusividade e santificação ao nome de Deus, primeira petição da Oração do Senhor em Mateus 6:9 e em Lucas 11:2 (BLENKINSOPP, 1990, p. 88).

## **AÇÃO VINDICATÓRIA E JUÍZO RESTAURACIONISTA DIDÁTICO**

Um retrato de idolatria persistente desde os primórdios da nação israelita marca todo o discurso de Ezequiel 20. 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 (2012, p. 573) afirma que o motivo pelo qual יהוה não age conforme sua ira reflete “a teocentricidade radical da perspectiva de Ezequiel quanto à história do povo e sua escatologia.”

Outro autor enxerga na forma de Ezequiel relatar esse episódio a ideia de que o êxodo pode ter sido uma espécie de pausa forçada da idolatria egípcia, e a experiência do 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 Israel (BLENKINSOPP, 1990, p. 88).

É no deserto que יהוה apresenta a Israel a revelação de sua vontade, expressada

através de decretos [חֻקֹּתַי] e leis [מִשְׁפָּטַי] pelos quais se poderia conservar a vida. A declaração destes estatutos, com a ênfase de Ezequiel sobre a observância do Sábado, 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 יהוה 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)<sup>10</sup>.

A declaração enfática “de maneira nenhuma sucederá” (ARA) 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 יהוה. Henry e Scott (1997) 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 juízo. Espalhado entre as nações por causa de sua rebeldia, os israelitas serão de agora em diante reunidos e congregados pelo braço forte de יהוה. Essa 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 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 ninguém (BLOCK, 2012, p. 593), onde Israel será colocado אֶל-פְּנֵים אֶל-פְּנֵים 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 Testamento<sup>11</sup>. Como o pastor fazia “passar debaixo do (...) cajado” (ARA) seus animais quando da contagem dos mesmos, no verso 37 é dito que assim Deus fará a seu povo. A despeito das possibilidades de interpretação deste verso, o raciocínio mais coerente com a linha de pensamento desenvolvida até aqui deve ligar o sentido desse ato à seleção mencionada no verso seguinte e reafirmar a “obrigação do pacto” (COOPER, 2001, p. 206).

É necessário observar que o empreendimento divino até o momento aparentemente não foi bem sucedido. Entretanto, neste ponto da narrativa profética, a

<sup>10</sup> Block (2012, p. 591) lembra a semelhança desta ideia com a dos anciãos que pediram um rei afim de serem como as demais nações (1 Sm 8:20).

<sup>11</sup> A figura da seleção do rebanho, utilizada por Ezequiel, também serve de referência para Jesus em Mateus 25:31 em diante.

menção a uma seleção que separará “os rebeldes e os que transgrediram” (ARA) contra יהוה 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: יהוה será seu rei (v. 33) e não se permitirá que a pecaminosidade permaneça no caminho de Israel (ALLEN, 2002, p. 16). A aparente liberação que é dada aos rebeldes, observada da perspectiva da profanação do nome divino (v. 39b), é nada mais que um dispositivo de inadequação seletiva, além de reforçar a ideia de que o julgamento é inevitável e irrevogável (COOPER, 2001, p. 206).

Uma vez removido do meio do povo eleito em virtude de suas próprias escolhas e inclinação, o rebelde não mais causará dificuldades à reputação de יהוה pois declaradamente não é mais parte de Israel. Ou como expressa Schwantes (1985, p. 87) “o que Deus não podia tolerar é que Seu povo Lhe oferecesse um culto dividido com outros deuses.” De certa forma as declarações desse verso podem exprimir alguma ironia, talvez evocando a cláusula de Josué 24:15. No “santo monte” de יהוה não haverá espaço para os que oscilam entre fidelidade a Deus e às suas próprias inclinações: *אלי קל-ישראל* servirá a יהוה, diz o verso 40. Não mais *בית מרי*, de 2:5, mas *בית ישראל* (20:44b).

É importante lembrar que mais acima foi deixado subentendido a existência de um grupo diferente dos rebeldes, um grupo de indivíduos que teriam permanecido fiéis ou ao menos tentado fazê-lo. O verso 43 parece se referir a essa 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 יהוה que lhes permite ser parte do projeto de restauração descrito neste último bloco da perícopé.

Cooper (2001, p. 207) resume esse projeto de restauração em quatro aspectos, que julga-se importante mencionar brevemente aqui: 1) Uma vez que יהוה seria santificado entre Israel, as nações ao redor reconheceriam a mão de Deus sobre eles; 2) Tanto Israel quanto Judá reconheceriam a Deus como único, tomando a sério a cláusula de exclusividade; 3) Uma vez trazidos de volta à sua terra, ao invés de retomar as práticas idolátricas como no passado, teriam um profundo remorso e aversão pelos atos do passado e 4) Ficaria claro para Israel e demais nações que Deus agiu de forma consistente com seu nome e seu caráter.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho procurou-se demonstrar que a perícopes de Ezequiel 20:1-44 encerra uma perspectiva revisionista da história de Israel ao apresentar um longo registro de apostasia e idolatria recorrentes cuja origem remonta já aos tempos de escravidão no Egito. A análise do texto foi realizada a partir de dois temas fundamentais, extraídos da própria narrativa, inserida num discurso profético presente na perícopes em questão.

Estes temas norteadores da discussão consistiram em a) O juramento de יהוה e seus desdobramentos de juízo, ensino e restauração e b) a insistência de Ezequiel 20:1-44 em demonstrar a integridade de Deus a partir da preservação de seu nome em contraste com os pecados e falhas persistentes de Israel. Outros temas importantes se unem a estes para formar a unidade estudada, porém foram abordados de forma bem superficial na maioria das vezes, tendo sido explorados um pouco mais apenas quando apresentavam alguma relação direta com os juramentos e a preservação ou vindicação do nome de Deus.

Dentro dessa proposta alguma atenção se deu à origem sacerdotal de Ezequiel, na segunda seção, por entender-se que essa perspectiva histórica e pessoal do profeta poderia de alguma maneira ter influenciado a sua própria percepção da proclamação profética a qual fora comissionado. Por extensão, entendeu-se que o conhecimento desses elementos não apenas lançaria alguma luz na escassa biografia do profeta como também poderia ajudar na compreensão de sua própria mensagem, inclusive esclarecendo as possíveis razões pelas quais o mesmo parece demonstrar certa predileção pelo linguajar sacerdotal e pelos temas ligados à santidade.

Com respeito a autoria do livro e demais questões subjacentes não se tomou espaço para apresentá-las nem discuti-las pelo fato de que o escopo principal do trabalho se objetivou na tarefa de analisar sincronicamente a perícopes de Ezequiel 20:1-44 numa perspectiva canônica do texto em sua forma final<sup>12</sup>. Por essa razão ao se abordar o chamado *contexto geral* na terceira sessão do trabalho, a tarefa foi executada a partir do posicionamento do episódio e discurso profético estudados dentro do contexto imediato do livro de Ezequiel e parcialmente no contexto mais amplo da Bíblia Hebraica.

Considerando a declaração de Cooper (2001, p. 199) que apresenta este capítulo como “uma das unidades mais fortemente estruturadas de todo o livro”, adotou-se a proposta de Block (2012, p. 559) que divide essa perícopes em estudo em duas seções principais, sendo elas v. 1-32 e 33-44. A partir dessa divisão optou-se por discutir as questões relacionadas à revisão histórica de Ezequiel na quarta seção, organizando a

---

<sup>12</sup> Além disso, Taylor (1984, p. 14) observa que a unidade e autoria do livro de Ezequiel tem permanecido livre de discussões, e que a maioria dos comentaristas o tem deixado de fora da fragmentação literária imposta pelos críticos, exceção feita aos trabalhos recentes de Kratzschmar, de Hölscher, de C. C. Torrey e de James Smith.

discussão em três tópicos.

Discutiu-se brevemente a eleição de Israel na perspectiva do profeta do exílio, concluindo que seu discurso profético 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. Não é sem motivo que Ezequiel choca seus ouvintes ao aplicar a Israel uma expressão de juízo reconhecidamente destinada às nações vizinhas, indicando que as atitudes da nação a tem igualado aos demais povos cananitas.

O segundo tópico lidou com a questão do juramento do pacto, ao qual Ezequiel faz recorrentes referências, e os seus possíveis desdobramentos de juízo, chamados de juramentos circunstanciais e que surgem no texto como uma resposta-consequência do comportamento irresponsável de Israel como segundo pactuante. Dois aspectos importantes foram observados sendo o primeiro que esses juramentos de juízo já estavam previstos no pacto como parte das retaliações aos desobedientes.

O segundo elemento importante, conhecido mais tarde na teologia como *graça*, demonstrou-se presente na história israelita na medida em que יהוה atenuou o dispositivo que exigia a execução do povo rebelde impedindo a primeira geração de tomar posse da terra prometida e, mais tarde, espalhando a última geração desse período contemplado pela narrativa entre as várias nações. Em ambas as ações, e também na ação final de restauração, observa-se um propósito didático e redentivo que visa vindicar o nome de Deus.

A questão da vindicação do nome de Deus, abordada no terceiro tópico, enfatizou a expressão לְמַעַן שְׁמִי יהוה, presente diretamente nos versos 9, 14 e 22, e usada por Ezequiel em conexão com um entendimento de profanação focado no retardamento do reconhecimento por parte das nações como sendo יהוה o único Deus. O estudo desta ênfase se deu no contexto do juramento e no recurso retórico do contraste fidelidade de Deus *versus* infidelidade de Israel, tomando como ponto de origem as intervenções de Moisés em favor da reputação de Deus no deserto.

A quinta sessão basicamente apresentou uma síntese do programa de recuperação do povo escolhido por Deus, numa última e definitiva proposta originária do misto de lamento frustrado, indignação furiosa e determinação firme em reinar sobre Israel em uma nova terra. Percebeu-se na análise desse último bloco o emprego de um recurso figurativo na evocação do deserto como meio pedagógico divino, repetido num novo êxodo, o qual se diferencia do primeiro, entre outros aspectos, por reunir na nova terra apenas indivíduos selecionados sob o cajado de יהוה e que não mais profanarão o nome dEle.

Deste modo demonstrou-se que as ações de Deus em relação a Israel, desde sua retirada do Egito até o Exílio e depois dele, foram realizadas a partir da perspectiva da reputação

de seu nome, evitando que o mesmo permanecesse manchado diante de outras nações pelo descumprimento do seu juramento. Apesar de Israel haver falhado na obediência à cláusula de exclusividade e deste modo profanado o nome divino, Deus manteve sua promessa de eleição e, abrindo mão do dispositivo que lhe permitia rejeitar e eliminar Israel como rebelde, utilizou mecanismos didáticos com gerações sucessivas afim de tornar possível a seleção de indivíduos que tivessem escolhido submeter-se a Ele e pudessem tornar-se parte de um novo êxodo em direção ao seu “santo monte”.

## REFERÊNCIAS

ALLEN, Leslie C. **Ezekiel 20-48**. Dallas: Word, Incorporated, 2002. 29 v. (Word Biblical Commentary).

BEALE, G. K. **Você se torna aquilo que adora**: uma teologia bíblica da idolatria. Trad. Marcus Throup. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BÍBLIA sagrada: Almeida revista e atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1998.

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

BLOCK, Daniel I. **O livro de Ezequiel**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. 1 v. (Série 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: Editora Academia Cristã; Paulus, 2007. 615-659 p.

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.

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

COOPER, Lamar Eugene. **Ezekiel**. ed. eletrônica. Logos Library System. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001. 17 v. (The New American Commentary).

CRAIGIE, Peter C. **Ezekiel**. Louisville: Westminster Press, 1983. (The daily study Bible series).

DARR, Katheryn Pfisterer. **Ezekiel's Justifications Of God**: Teaching Troubling Texts. (JSOT 55, 1992, p. 97-117). 1992.

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

ELLIGER, Karl; RUDOLF, Wilhem (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.



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

FISHBANE, Michael A. **Sin and judgment in the prophecies of Ezekiel**. Interpretation 38, no. 2 (April 1, 1984): 131-150.

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

HARRISON, R.K. **Numbers: an exegetical commentary**. Grand Rapids: Baker Book House, 1990.

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

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.

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

RAD, G. Von. **Teologia do Antigo Testamento**. Trad. Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1986. 2 v.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. Trad. Annemarie Höhn I. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHÖKEL, Luis Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. **Profetas II**. Trad. Anacleto Alvarez. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Grande Comentário Bíblico).

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

SWANSON, J. **Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)**. ed. eletrônica. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.

TAYLOR, John B. **Ezequiel: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1984. (Série Cultura Bíblica).