

André Henrique Macedo Veloso

MONOTEÍSMO E IDOLATRIA

CHAVES HERMENÊUTICAS NO DÊUTERO-ISAÍAS SOBRE O
DEUS ÚNICO E O COMBATE À IDOLATRIA

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vítório

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

André Henrique Macedo Veloso

MONOTEÍSMO E IDOLATRIA

CHAVES HERMENÊUTICAS NO DÊUTERO-ISAÍAS SOBRE O
DEUS ÚNICO E O COMBATE À IDOLATRIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vítório

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2026

André Henrique Macedo Veloso

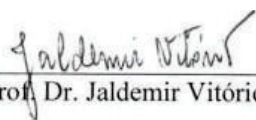
MONOTEÍSMO E IDOLATRIA

**CHAVES HERMENÊUTICAS NO DÊUTERO-ISAÍAS SOBRE O
DEUS ÚNICO E O COMBATE À IDOLATRIA**

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 12 de agosto de 2026.

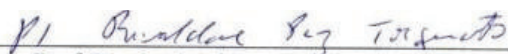
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Jaldemir Vitorio / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato / FAJE



Prof. Dr. José Ademar Kaefer / PUC PR (Visitante)

FICHA CATALOGRÁFICA

	Veloso, André Henrique Macedo
V167m	Monoteísmo e idolatria: chaves hermenêuticas no Dêutero-Isaías sobre o Deus único e o combate à idolatria / André Henrique Macedo Veloso. - Belo Horizonte, 2026. 180 p. Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vítório. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia. 1. Bíblia. A.T. Isaías. 2. Monoteísmo. 3. Idolatria. I. Vítório, Jaldemir. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.
	CDU 224.1

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus pelo dom da vida e da inteligência, bem como por me guiar em todos os momentos. Tenho plena consciência de que, sem o auxílio de YHWH, não teria sido possível viver esta experiência intelectual e espiritual de dar razão à minha fé.

À minha família, especialmente na pessoa de minha avó materna, a Sra. Nadir da Soledade Silva sempre presente em minha história, ensinando-me a perseverar mesmo diante dos obstáculos.

À Arquidiocese de Montes Claros, na pessoa de seu atual arcebispo, Dom José Carlos de Souza Campos, que me incentivou a retomar os estudos com coragem e proporcionou as condições estruturais e financeiras necessárias para a realização deste projeto. Expresso-lhe minha sincera gratidão pela confiança e pelo apoio.

À CAPES, pelo financiamento da bolsa de estudos durante estes dois anos. Minha gratidão a esta fundação do Ministério da Educação do Brasil, que, por meio do incentivo à pesquisa científica, contribui para o desenvolvimento das diversas áreas do conhecimento, de modo particular, neste caso, da Teologia.

À FAJE, cuja estrutura acolhedora favoreceu o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Teologia, bem como aos funcionários. De modo especial, manifesto minha gratidão ao meu orientador, Pe. Dr. Jaldemir Vitorio, pela paciência ao longo do processo. Sua inteligência e profundo conhecimento das ciências bíblicas foram fundamentais para uma melhor compreensão da Sagrada Escritura. Minha gratidão e preces.

Aos amigos que, de maneira especial, tornaram esta caminhada mais leve e significativa. À Alba Valéria pelas partilhas e conselhos. À Eva Maria Mendes (Evinha), pelas partilhas, escuta atenta e, sobretudo, pelas orações. A Dom João Justino de Medeiros Silva, por acreditar em meu potencial, enviando-me, no início de minha trajetória acadêmica, para Roma, e por incentivar os dons que Deus me concedeu. Ao padre Antônio de Oliveira Maia, amigo e conterrâneo, testemunho constante de humanismo e vida cristã. E, de modo particular, ao saudoso frei Valdomiro Soares Machado (in memoriam), que, no início de meu ministério presbiteral, me ajudou a reconhecer e desenvolver os dons recebidos de Deus.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO: Esta dissertação analisa o monoteísmo e a crítica à idolatria no Livro do Dêutero-Isaías (Is 40–55), buscando compreender como sua mensagem profética, no contexto do exílio babilônico, confronta as ideologias religiosas da Babilônia e desconstrói, diante dos judeus deportados, as pretensões dos panteões do Levante Antigo. O estudo fundamenta-se em uma abordagem histórico-crítica, articulando dados arqueológicos, históricos e análise semântica de perícopes selecionadas. Inicialmente, investiga-se o panorama religioso do Levante entre os séculos XIII a.C. e VI a.C., evidenciando a persistência de práticas politeístas e monolátricas também em Israel e Judá. Em seguida, examina-se o panteão babilônico, com destaque para a centralidade de *Marduk*, bem como a resposta teológica de Is 40–55, fundamentada nas tradições da criação e do êxodo. Por fim, demonstra-se que a condenação dos ídolos, associada à afirmação exclusiva da soberania de YHWH sobre a história e as nações, constitui elemento decisivo no processo de consolidação do monoteísmo bíblico, cuja formulação alcança expressão singular na teologia deuteroisaiana. Desse modo, evidencia-se que essa teologia desempenha papel fundamental na construção do monoteísmo estrito.

PALAVRAS-CHAVE: Monoteísmo. Dêutero-Isaías. YHWH. Idolatria. Exílio babilônico.

ABSTRACT: This dissertation analyzes monotheism and the critique of idolatry in the Book of Deutero-Isaiah (Is 40–55), seeking to understand how its prophetic message, in the context of the Babylonian exile, confronts the religious ideologies of Babylon and deconstructs, before the deported Judeans, the claims of the pantheons of the Ancient Levant. The study is grounded in a historical-critical approach, articulating archaeological and historical data with the semantic analysis of selected pericopes. It begins by examining the religious landscape of the Levant between the thirteenth and sixth centuries BCE, highlighting the persistence of polytheistic and monolatrous practices also in Israel and Judah. It then analyzes the Babylonian pantheon, with particular emphasis on the centrality of *Marduk*, as well as the theological response of Is 40–55, grounded in the traditions of creation and the exodus. Finally, it demonstrates that the condemnation of idols, together with the exclusive affirmation of YHWH's sovereignty over history and the nations, constitutes a decisive element in the process of consolidating biblical monotheism, whose formulation reaches a distinctive expression in Deutero-Isaian theology; thus, this theology is shown to play a fundamental role in the construction of strict monotheism.

KEYWORDS: Monotheism. Deutero-Isaiah. YHWH. Idolatry. Babylonian exile.

RESUMEN: Esta disertación analiza el monoteísmo y la crítica a la idolatría en el Libro del Deutero-Isaías (Is 40–55), buscando comprender cómo su mensaje profético, en el contexto del exilio babilónico, confronta las ideologías religiosas de Babilonia y deconstruye, ante los judíos deportados, las pretensiones de los panteones del Levante Antiguo. El estudio se fundamenta en un enfoque histórico-crítico, articulando datos arqueológicos e históricos con el análisis semántico de perícopas seleccionadas. Inicialmente, se investiga el panorama religioso del Levante entre los siglos XIII a. C. y VI a. C., evidenciando la persistencia de prácticas politeístas y monolátricas también en Israel y Judá. A continuación, se examina el panteón babilónico, con especial énfasis en la centralidad de *Marduk*, así como la respuesta teológica de Is 40–55, fundamentada en las tradiciones de la creación y del éxodo. Por último, se demuestra que la condena de los ídolos, asociada a la afirmación exclusiva de la soberanía de YHWH sobre la historia y las naciones, constituye un elemento decisivo en el proceso de consolidación del monoteísmo bíblico, cuya formulación alcanza una expresión singular en la teología deuteroisaiana; de este modo, se evidencia que esta teología desempeña un papel fundamental en la construcción del monoteísmo estricto.

PALABRAS CLAVE: Monoteísmo. Deutero-Isaías. YHWH. Idolatría. Exilio babilónico.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C.	= antes de Cristo
Am	= Amós
AEC	= Antes da Era Comum
ANEP	= Ancient Near East in Pictures
ANET	= Ancient Near Eastern Texts
AT	= Antigo Testamento
BCE	= Before Common Era
CAPES	= Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
cf.	= confira
Dn	= Daniel
Dr.	= Doutor
Dt	= Deuteronômio
Esd	= Esdras
Ex	= Êxodo
Ez	= Ezequiel
FAJE	= Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Fr.	= Frei / Frade
Gn	= Gênesis
Is	= Isaías
Jr	= Jeremias
Jz	= Juízes
Lm	= Lamentações
Lv	= Levítico
Na	= Naum
Ne	= Neemias
NEPE	= Núcleo de Estudos e Pesquisas em Exegese
Nm	= Números
Os	= Oseias
Pe.	= Padre
Prof.	= Professor
séc. / sécs.	= século / séculos
Sl	= Salmos
v.	= versículo
YHWH	= Nome divino / tetragrama sagrado
Zc	= Zacarias
1Cr	= Primeiro Livro das Crônicas
2Cr	= Segundo Livro das Crônicas
1Rs	= Primeiro Livro dos Reis
2Rs	= Segundo Livro dos Reis
1Sm	= Primeiro Livro de Samuel

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 DIVINDADES E RELIGIÕES NO LEVANTE ANTIGO, EM ISRAEL E JUDÁ: PRELIMINARES DA CONSTRUÇÃO DO MONOTEÍSMO BÍBLICO	15
1.1 Algumas características das religiões e divindades no Levante Antigo em relação com Israel e Judá	17
1.2 Elementos e relações entre os panteões cananeu, ugarítico e israelita.....	27
1.3 Teologia dos Patriarcas e sua(s) divindade(s).....	34
1.4 Teologia do êxodo: Moisés, YHWH e a libertação.....	44
1.5 Reformas religiosas de Ezequias e de Josias: YHWH, a deidade na liderança?	52
2 ENTRE O EXÍLIO E A ESPERANÇA: O DÊUTERO-ISAÍAS E A FORMULAÇÃO DO DEUS ÚNICO.....	61
2.1 O exílio babilônico: crise, memória e reelaboração da fé	63
2.2 A religião babilônica e seu politeísmo	78
2.3 A teologia deuterossaiana no contexto do exílio babilônico.....	92
2.4 O monoteísmo no Dêutero-Isaías e sua função no exílio babilônico	107
3 A IDOLATRIA NO DÊUTERO-ISAÍAS.....	125
3.1 Aspectos semânticos e o desenvolvimento bíblico-teológico de imagem, ídolo e idolatria.....	130
3.2 A desconstrução da idolatria e dos ídolos no Dêutero-Isaías: percurso exegetico- semântico	142
3.3 Idolatria e unicidade de YHWH no Dêutero-Isaías: uma síntese	161
CONCLUSÃO.....	168
REFERÊNCIAS.....	173

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo analisar o monoteísmo e a idolatria no Dêutero-Isaías (Is 40–55). O monoteísmo constitui uma das experiências teológicas centrais do judaísmo, do cristianismo e do islamismo. Embora atualmente seja compreendido como elemento estruturante dessas tradições religiosas, seu desenvolvimento no cânon judaico-cristão revela-se historicamente complexo. Longe de surgir de modo abrupto, tal concepção desenvolveu-se ao longo de séculos no Levante Antigo, em meio às transformações sociais, políticas e religiosas vivenciadas por Israel e Judá. Diversas experiências religiosas circularam entre os povos do Mediterrâneo Antigo até o século VI a.C., período do exílio babilônico, influenciando as tradições bíblicas. Para compreender o monoteísmo bíblico, não se pode ignorar o contato com as diversas culturas e divindades desse contexto. Este trabalho não pretende analisar exaustivamente os aspectos extrabíblicos, mas apresentar, de modo sintético, as experiências religiosas do Levante e suas possíveis ressonâncias em alguns textos bíblicos.

Nesse horizonte, esta pesquisa investiga o processo de formação do monoteísmo bíblico desde o século XIII a.C., com especial atenção ao período do exílio babilônico e à teologia do Dêutero-Isaías, a fim de compreender de que modo esse contexto histórico contribui para a consolidação da afirmação de YHWH como Deus único. Parte-se da hipótese de que a formulação monoteísta se desenvolve em estreita relação com a crítica deuterossaiana à idolatria e com o confronto com as tradições religiosas do ambiente babilônico.

A investigação parte da seguinte problemática central: em que contexto histórico e teológico se consolida a afirmação de YHWH como único Deus de Israel? Para responder a essa questão, desdobram-se algumas perguntas específicas: qual é o significado do termo “monoteísmo” no âmbito dos estudos bíblicos? As tradições mais antigas do Levante Antigo já apresentam traços monoteístas ou refletem contextos predominantemente politeístas? Em que momento as narrativas bíblicas passam a desqualificar outras divindades como ídolos, compreendendo-as como construções humanas? Seriam o profeta Isaías, a escola deuterossaiana ou grupos sacerdotais exilados os responsáveis por difundir a mensagem de que é YHWH, o único Deus, que conduz toda a história desde a criação? Qual é o papel do Dêutero-Isaías e dos grupos exílicos na formulação dessa perspectiva teológica? Como o Segundo Isaías compreende a idolatria e a desconstrói? Ao articular essas questões, busca-se compreender se o monoteísmo bíblico constitui uma herança

remota das tradições israelitas ou se é o resultado de um amadurecimento teológico ocorrido no contexto do exílio babilônico.

Como se verá, o conceito de “monoteísmo” não se encontra explícito nas narrativas bíblicas. Trata-se de uma categoria analítica utilizada nos estudos para se referir à perspectiva dos judeus e, posteriormente, dos cristãos, de reconhecer um único Deus. Há, contudo, divergências quanto ao grau de originalidade dessa formulação. Alguns argumentos sustentam que o monoteísmo resulta de uma radicalização teológica de tendências já presentes desde o período monárquico, especialmente nas possíveis reformas atribuídas a Ezequias e Josias. Teriam, então, as ideias monoteístas surgido nesse período antes do exílio babilônico? É nesse campo de tensões interpretativas que se insere a presente pesquisa, ao analisar de que modo o Dêutero-Isaías articula a crítica à idolatria e a afirmação da unicidade de YHWH, e em que medida tal formulação pode ser compreendida como expressão amadurecida do monoteísmo bíblico no contexto do exílio. Esta pesquisa não abordará o monoteísmo na perspectiva cristã. Seu foco principal é compreender quando ocorre o passo decisivo da afirmação de YHWH como única e suprema divindade.

No decorrer da pesquisa, verificou-se a necessidade de um maior refinamento metodológico em relação ao escopo inicialmente proposto. Embora o projeto de pesquisa tenha sinalizado a intenção de explorar as implicações do monoteísmo e da idolatria nos tempos atuais, sobretudo no contexto ocidental, a análise das fontes e a delimitação do objeto evidenciaram que tal abordagem exigiria um aprofundamento específico no campo da teologia sistemática e da tradição cristã, o que ultrapassaria os limites desta investigação. Desse modo, optou-se por concentrar o estudo na dimensão bíblico-teológica do monoteísmo e de seu contraponto à idolatria no Dêutero-Isaías, privilegiando uma abordagem mais contextual ao período deuterossaiano. Ainda assim, reconhece-se que as reflexões aqui desenvolvidas abrem possibilidades para futuras pesquisas que articulem, de modo mais direto, essas categorias com os desafios contemporâneos.

Por isso, sem dúvida, as ressonâncias da teologia monoteísta deuterossaiana são atuais nos estudos bíblicos, favorecendo uma compreensão cada vez mais ampla de quando, exatamente, Israel deu o passo teológico de negar as demais deidades cultuadas no mundo antigo. Desse modo, ao aprofundar as categorias de monoteísmo e idolatria no Dêutero-Isaías, busca-se lançar bases para uma compreensão crítica dessas mesmas realidades no tempo presente, reconhecendo que suas ressonâncias ultrapassam o horizonte histórico do texto bíblico e permanecem abertas à reflexão teológica contemporânea.

A pesquisa fundamenta-se em uma abordagem histórico-crítica,¹ com perspectiva histórico-literária, articulando dados arqueológicos e históricos a um percurso exegetico-semântico de perícopes selecionadas do Dêutero-Isaías. Este estudo organiza-se em três capítulos, acompanhados por introduções e conclusões parciais. As conclusões parciais encontram-se nos últimos parágrafos de cada capítulo. Todas as citações bíblicas utilizadas nesta pesquisa são da Bíblia de Jerusalém,² escolhida por sua ampla utilização nos estudos bíblicos acadêmicos. No segundo e no terceiro capítulos, serão analisadas perícopes de Is 40–48, privilegiando-se a análise semântica e teológica das expressões relacionadas ao monoteísmo e à idolatria no contexto exílico. Desse modo, a análise das perícopes nesses capítulos, se necessário, poderá ser a mesma. Quando relevante, algumas palavras e expressões hebraicas serão transcritas com o auxílio da Bíblia Interlinear da NEPE Brasil.³

O primeiro capítulo analisará em que momento Israel e Judá apresentam elementos de adoração de uma única divindade e quando YHWH possivelmente assume a liderança do panteão israelita. Para esse percurso, serão ponderadas algumas características das religiões do Levante Antigo, delimitando-se ao período compreendido entre os séculos XIII e VI a.C. Essa análise contará com as mais recentes pesquisas arqueológicas apresentadas por Mario Liverani,⁴ Karen Armstrong,⁵ Thomas Römer,⁶ Israel Finkelstein,⁷ Neil Silberman,⁸ José Ademar Kaefer,⁹ Melanie Peetz,¹⁰ entre outros.

Os dados arqueológicos são fundamentais para esta pesquisa, pois as descobertas recentes têm favorecido uma melhor compreensão de como, na região do Levante Antigo, os seres humanos

¹ “É um método que, como o próprio nome diz, procura remontar e identificar toda a trama histórica de um texto, isto é, a sua formação, o autor, o redator, as fontes, a língua, as características típicas daquele momento histórico, os eventos, as formas expressivas, os chamados gêneros literários, porque os eventos eram narrados de determinada maneira. Esse trabalho se realiza de forma ‘crítica’, isto é, de forma científica, examinando, verificando naturalmente onde é possível” (RAVASI, Gianfranco. *A página sagrada*. Como interpretar a Bíblia. São Paulo: Loyola, 2020, p. 42).

² BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

³ NEPE BRASIL. Interlinear Hebraico-Português: Isaías 40–48. Disponível em: <https://search.nepebrasil.org/interlinear/?livro=23&chapter=40&verse=1>. Acesso em: 28 dez. 2025.

⁴ LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus; Loyola, 2014.

⁵ ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém*. Uma cidade, três religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁶ RÖMER, Thomas. *A origem de Javé*. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.

⁷ RÖMER, Thomas; FINKELSTEIN, Israel. *As origens da Torá*. Novas descobertas arqueológicas e novas perspectivas. Petrópolis: Vozes, 2022.

⁸ SILBERMAN, Neil Asher; FINKELSTEIN, Israel. *A Bíblia desenterrada*. A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018.

⁹ KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012.

¹⁰ PEETZ, Melanie. *O Israel bíblico*. História, arqueologia, geografia. São Paulo: Paulinas, 2022.

expressavam suas crenças. Por meio dessas constatações, observa-se que Israel e Judá não constituem uma unidade desde suas origens, tampouco compartilham uma única divindade desde o início. Compreende-se que a região de Israel, até a invasão assíria em 721/722 a.C., possivelmente tenha se constituído como uma região mais desenvolvida e fértil que a região de Judá, contendo referências a santuários e a um panteão de divindades já organizado. Ao que indicam as pesquisas arqueológicas, nesses templos havia altares dedicados a uma divindade masculina e a uma divindade feminina.

No mundo antigo, o politeísmo não constitui novidade alguma. Era uma realidade comum. As civilizações antigas identificavam o mundo das divindades conforme a vida e as organizações humanas. Não se considera incomum a presença de panteões sagrados para proteger a vida humana. Com a destruição do Israel Norte, as tradições religiosas dessa região integram-se à teologia do Sul, contribuindo para a formação das tradições bíblicas relacionadas ao Êxodo, a Moisés, ao Sinai, a Sião, à centralidade de Jerusalém e à descendência davídica. Ainda nesse capítulo, serão abordados os impactos das possíveis reformas de Ezequias (725-697 a.C.) e de Josias (640-609 a.C.) nas ideias monoteístas, analisando se, de fato, é com eles que se inicia o monoteísmo estrito ou se eles realizam apenas uma reforma de caráter monolátrico. De todo modo, percebe-se que essas reformas, antes do exílio babilônico, colocaram YHWH como a divindade de maior evidência. Josias queria um reino unificado e, para isso, uma única divindade cultuada, num único local, favoreceria maior domínio de seu reinado.

O exílio babilônico, no século VI a.C., constitui um marco decisivo para a reflexão teológica de Israel. Nesse contexto de deslocamento e crise identitária, emergem formulações que reafirmam a soberania de YHWH sobre a história e as nações. Portanto, é no contexto exílico que essa afirmação ganha formulação mais explícita e radical. Desse modo, a literatura atribuída ao Dêutero-Isaías (Is 40–55) desempenha um papel central nesse processo, ao confrontar as representações cultuais babilônicas e afirmar a unicidade de YHWH, que, no período do exílio, já era a deidade em destaque na crença judaíta.

Diante disso, o segundo capítulo apresenta algumas das divindades da Babilônia, especialmente *Marduk*, e procura compreender como a mensagem monoteísta do Dêutero-Isaías combate o panteão babilônico e recupera a identidade das tradições religiosas dos exilados como forma de confrontar as ideologias vigentes. Dessa forma, alguns capítulos do Dêutero-Isaías (40–48) são submetidos a análises para melhor compreensão da teologia do autor. Observa-se a

construção monoteísta que o Segundo Isaías apresenta como a novidade teológica do exílio. O profeta interpreta a ascensão de Ciro como manifestação da ação de YHWH em favor de seu povo. Nenhum outro deus se equipara a YHWH, sendo os demais apresentados como inexistentes, isto é, como construções de mãos humanas (Is 44,9-20). Esse capítulo desenvolve, de modo mais detalhado, a perspectiva explícita do monoteísmo deuteroisaiano. Para a análise, conta-se com os estudos exegéticos de John McKenzie,¹¹ Jacir Faria,¹² John Bright,¹³ Sacha Calmon,¹⁴ José Severino Croatto,¹⁵ Eduardo Miranda,¹⁶ Jaldemir Vitório,¹⁷ entre outros.

O monoteísmo se torna, assim, um contraponto à idolatria. Percebe-se que a crítica à idolatria ocupa lugar central na argumentação deuteroisaiana. A sátira dirigida às imagens cultuais, descritas como obras humanas incapazes de agir, configura-se como estratégia retórica destinada a reforçar a singularidade de YHWH. Nesse sentido, o terceiro capítulo analisa perícopes selecionadas de Is 40–48 que evidenciam essa desconstrução das divindades babilônicas e denunciam a idolatria.

Algumas palavras em hebraico são transcritas para auxiliar a devida compreensão daquilo a que o texto propriamente se refere. Todas as palavras transcritas em hebraico são acompanhadas das traduções para o português. Embora não se trate de uma exegese minuciosa de cada versículo, a investigação busca identificar os principais recursos semânticos e teológicos utilizados pelo profeta para fundamentar a afirmação monoteísta como oposição à idolatria. Ao final, avalia-se em que medida o monoteísmo bíblico, em sua configuração exílica, emerge como resposta teológica à crise histórica e como elemento estruturante da identidade judaíta. José Luis Caravias,¹⁸ José Luiz

¹¹ MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 12.ed. São Paulo: Paulus, 2015.

¹² FARIA, Jacir de Freitas. *As mais belas e eternas histórias de nossa origem em Gn 1-11*. Mitos e contramitos. Petrópolis: Vozes, 2015.

¹³ BRIGHT, John. *História de Israel*. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

¹⁴ CALMON, Sacha. *A invenção do monoteísmo*. Deuses feitos de palavras. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2016.

¹⁵ CROATTO, José Severino. *Isaías*. A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. II: 40–55. A libertação é possível. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998.

¹⁶ MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Bíblia*. História, curiosidades e contradições. Petrópolis: Vozes, 2015.

¹⁷ VITÓRIO, Jaldemir. Proclamar la esperanza en medio del fracaso. Teología Bíblica del Exilio. *Christus* - Revue de Formation Spirituelle, México D.F., v. 69, n. 747, p. 10-16, 2005.

¹⁸ CARAVIAS, José Luis. *O Deus da vida e os ídolos da morte*. São Paulo: Paulinas, 1992.

Dietrich,¹⁹ Jean Ridderbos,²⁰ Jean Steinmann,²¹ entre outros, contribuem para a compreensão do que o Dêutero-Isaías compreende por ídolos e imagens.

A pesquisa conclui-se com uma síntese que evidencia como o monoteísmo se tornou contraponto à idolatria. De outro modo, indica-se como os exilados foram impulsionados a reconstruírem, com o fim do exílio, não somente as estruturas físicas de Jerusalém e de seus arredores, mas também a identidade religiosa, agora com características muito peculiares que iriam diferenciar a religião judaica de todas as outras ao redor do Mediterrâneo. Com essa síntese, será possível compreender como o Dêutero-Isaías encontrou na crítica à idolatria babilônica elementos para evidenciar que somente YHWH é Deus e as demais deidades são inexistentes. A síntese mobiliza elementos bíblicos, arqueológicos e contextuais apresentados ao longo da dissertação, com a finalidade de reforçar a importância da teologia deuteroisaiana no contexto exílico. Observa-se que a voz profética do Segundo Isaías promoveu uma releitura dos contextos políticos, sociais e religiosos, identificando a necessidade de reformular o horizonte das crenças religiosas a partir de uma novidade fundamentada nos feitos de YHWH. Essa inovação teológica foi de tal intensidade que continua a marcar, até hoje, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

¹⁹ DIETRICH, Luiz José. Quando as imagens viram ídolos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 31, n. 124, p. 341-354, out./dez. 2014.

²⁰ RIDDERBOS, Jean. *Isaías*: introdução e comentário. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

²¹ STEINMANN, Jean. *O livro da consolação de Israel, e os profetas da volta do exílio*. São Paulo: Paulinas, 1976.

1 DIVINDADES E RELIGIÕES NO LEVANTE ANTIGO, EM ISRAEL E JUDÁ: PRELIMINARES DA CONSTRUÇÃO DO MONOTEÍSMO BÍBLICO

O estudo e a análise da historiografia do Israel bíblico não são tarefas simples. Primeiramente, porque se trata de narrativas com milhares de anos que, inicialmente, foram transmitidas oralmente e, tempos depois, por escrito. Além disso, os escritos bíblicos foram organizados para serem usados em momentos litúrgicos; ou seja, sua finalidade primeira era fomentar e fortalecer a fé da comunidade. Em segundo lugar, quando se busca compreender a história religiosa de Israel, é necessário recorrer à arqueologia.

Muitos acreditam que, ao lerem a Bíblia, já conhecem toda a historiografia antiga de Israel. No entanto, as narrativas bíblicas não expressam propriamente a história em sentido estrito, ou como se entende “história” a partir da modernidade. São, antes de tudo, escritos teológicos que refletem a fé de um povo bem específico: Israel e Judá. Os textos do Primeiro Testamento¹ não foram redigidos de forma despretensiosa. Cada narrativa carrega consigo a teologia vinculada ao contexto vivido pela(s) pessoa(s) e/ou comunidade(s) a quem era destinada. Todas as temáticas bíblicas passaram por processos de construção, progressão, adaptação e transformação. Ainda hoje, alguns podem supor que a Bíblia tenha surgido de forma imediata ou sem processo histórico de composição, ou que os primeiros crentes já a receberam pronta e acabada.² Somente por meio de estudos exegéticos, arqueológicos e historiográficos é possível compreender as raízes da fé bíblica.³

¹ Nesta pesquisa, optar-se-á por utilizar as expressões “Primeiro Testamento” e, quando necessário, “Segundo Testamento”, em vez das denominações habitualmente adotadas por alguns estudiosos, como “Antigo” e “Novo Testamento”. Na sociedade atual, referir-se ao “velho” ou “antigo” pode transmitir a ideia de algo ultrapassado. Já as expressões “Primeiro” e “Segundo” Testamento evocam a noção de continuidade, o que, de fato, reflete a realidade dos textos bíblicos. Não há rupturas ou descontinuidade. Essa compreensão pode ser mais bem aprofundada na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, n.16. (CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 360).

² “A Bíblia é lida diariamente sem respeito ao tempo histórico das vicissitudes, cantos e louvações ali narrados. São livros escritos a dezenas de mãos, em vários momentos, em lugares diferentes e, sobretudo, em línguas mortas diversas, vertidas para dezenas de línguas vivas, com alto teor de polissemia: hebraico, aramaico, grego e latim. São inúmeras suas erronias e incongruências, sem falar nas glosas, emendas e remendos sofridos ao longo do devir histórico, segundo as conveniências de seus redatores” (CALMON, Sacha. *A invenção do monoteísmo*. Deuses feitos de palavras. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2016, p. 20).

³ “Os relatos bíblicos são contraditos por outras fontes: gregas, egípcias, babilônicas, hititas e cananeias; sem falar no estudo comparatístico das fontes históricas e os registros arqueológicos que, com a linguística, trazem à luz as verdades ocultas. Só para exemplificar, a partir de 1.840, arqueólogos dos Estados Unidos, Alemanha, França e Inglaterra desenterraram cidades grandiosas na Mesopotâmia, tais como Nínive e Babilônia. Alguns reis bíblicos e a época em que reinaram foram então descobertos, como os reis de Israel: Amri, Acab e Jeú; e os reis Ezequias e Manassés de Judá, entre outros. Pela primeira vez, foi possível corrigir erros e ajustar os relatos históricos daquelas épocas a partir das várias fontes, situando Israel na política da região” (CALMON, 2016, p. 21-22).

Tais estudos ajudam, por exemplo, a perceber que, em seus primórdios, a(s) divindade(s) israelitas e judaítas não possuíam traços únicos ou exclusivos. Foram necessários tempos de experiências sociais e teológicas para que Israel e Judá construíssem sua identidade teológica, num processo que pode ser visto como uma espécie de “purificação”. O que hoje chamamos de politeísmo era uma realidade comum até o período pós-exílico (séculos VI a V a.C.).⁴ Não que essa realidade tenha desaparecido completamente após o exílio; ela continua, de certa forma, até os tempos atuais. Contudo, durante o exílio e no pós-exílio, a teologia bíblica dá um passo mais consistente em direção ao que chamamos de monoteísmo.⁵

Dessa forma, o objetivo principal deste capítulo é identificar, a partir de dados do mundo antigo, quais influências religiosas extrabíblicas Israel e Judá receberam e, a partir disso, como se deu um possível percurso bíblico-teológico até a mensagem monoteísta do Dêutero-Isaías. Para isso, nos tópicos 1.1 e 1.2, serão analisadas as características das religiões e panteões do Levante Antigo,⁶ a partir do século XIII a.C. Já nos tópicos 1.3 e 1.4, serão abordadas as teologias dos patriarcas bíblicos e do Êxodo, visto que essas teologias fundamentam a origem da historiografia bíblica e contêm elementos da religiosidade israelita e judaíta no que se refere a características de sua deidade, além de serem retomadas no Dêutero-Isaías. Por fim, no tópico 1.5, com o auxílio de

⁴ “As mais de 1.500 impressões de selos conhecidas até agora, provenientes dos séculos VIII e VII a.C., mostram que, naquela época, as pessoas ainda não enfrentavam problemas em usar símbolos que estavam associados igualmente ao poder divino e ao poder régio. Algumas décadas mais tarde, no final do século VII, usavam-se também como selo oficial o símbolo da roseta, mais inofensiva, ou um símbolo de cavalo. Estatuetas de Asherá e selos LMLK são, portanto, evidência de uma religião politeísta em Judá até o século VII a.C.” (ZWICKEL, Wolfgang; TILLY, Michel. *A história religiosa de Israel*. Desde a pré-história até os primórdios do cristianismo. São Paulo: Loyola, 2020. p. 151).

⁵ “O monoteísmo judaico surgiu num processo de emancipação de um deus tribal. Javé era um deus menor do panteão de El, o Deus de todos os *Elohim* (deuses menores da Cananeia). Alçado à condição de único Deus verdadeiro, torna-se inteiramente devotado ao povo judeu, por força de um impressionante movimento político-religioso, por alguns denominado ‘Javé sozinho’, por volta de 750 a 650 a.C., ao tempo dos reis Ezequias e, principalmente, Josias. Ver-se-á que jamais houve a escravidão no Egito, êxodo e muito menos a campanha de Josué, sagas míticas criadas pelos escribas que escreveram o Deuteronômio (que não é um dos livros do Velho Testamento, senão a reinvenção dele, até então uma tradição oral e não escrita). No princípio, Javé era um Deus familiar e atencioso, mas ainda não tinha nome próprio. Era o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Depois, desaparece na suposta fase egípcia de ‘seu povo’, reaparecendo em sua juventude como o Senhor dos Exércitos, general na guerra e legislador, a prometer mundos e fundos a ‘seu povo’, escolhido por ele dentre todos os existentes no mundo, num gesto claramente discriminatório para um Deus único (de todos os povos)” (CALMON, 2016, p. 19).

⁶ “O Levante (do italiano *levante*, particípio presente/adjetivo, “que se eleva” /” nascente”; substantivo “a nascente, Oriente, leste”) forma a parte central do Crescente Fértil. Trata-se de uma região estreita, de cerca de 600 km de extensão, cuja faixa de terra cultivável, de oeste a leste, no ponto mais largo, mal chega a 150 km. A terra cultivável encontra-se na costa leste do mediterrâneo, fazendo limite com o deserto siro-arábico. Diferentemente do Egito, a fertilidade desta faixa de terra não provém das águas dos rios, mas depende das precipitações pluviométricas invernais, vindas do Mediterrâneo, sobre as cadeias montanhosas. Por isso, no Leste, a quantidade de precipitações pluviométricas é significativamente menor do que no Oeste, e a terra cultivável vai-se transformando progressivamente em deserto. O Levante liga o Egito à Mesopotâmia e, portanto, está situado de modo geograficamente favorável ao trânsito” (PEETZ, Melanie. *O Israel bíblico*. História, arqueologia, geografia. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 34-35).

pesquisas arqueológicas recentes, será possível constatar a evolução religiosa no Levante Antigo e compreender melhor como a invasão assíria no Israel Norte, no século VIII a.C., contribuiu para a elevação político-religiosa de Judá, especialmente nos reinados de Ezequias e Josias, e como se deram as possíveis reformas religiosas, já que, desses reinados, começam a se delinear partes das teologias que hoje integram o texto bíblico.

A partir disso, também serão discutidas as possíveis consequências teológicas da união das tradições de Israel e Judá e a ascensão de YHWH como a divindade suprema. Com base nas teologias dos patriarcas e do Êxodo e dos acontecimentos do século VII a.C., pretende-se compreender o caminho bíblico-teológico até o período do Dêutero-Isaías.

1.1 Algumas características das religiões e divindades no Levante Antigo em relação com Israel e Judá

Voltando o olhar para o mundo antigo no Levante Meridional,⁷ é possível contemplar o movimento de uma sociedade enriquecida com mitologias e crenças de expressões diversas. Pode-se afirmar a existência de divindades para todas as realidades e circunstâncias da vida humana. As crenças nas várias divindades eram muito comuns. Não havia uma religião ou crença absoluta e homogênea. Os cenários religiosos podiam satisfazer todos os desejos e anseios humanos, e algumas divindades eram utilizadas para essas satisfações.

Nesse sentido, Liverani assegura que, ao contrário do que se pode imaginar, no Levante Meridional Antigo “não se podia pensar a constituição das cidades estados (Bronze Tardio, século XII até cerca de 1130 a.C.), clãs ou organizações tribais (Ferro Antigo I, final do século XII e primeira metade do século XI a.C.) sem a presença de suas divindades”.⁸

Calmon compreende que as divindades no mundo antigo podem ter sido construídas a partir de interesses de grupos, comunidades e reinos para se beneficiarem de alguma forma, já que a

⁷ Em consonância com Peetz, utilizar-se-á nessa pesquisa a denominação “Levante” para se referir às regiões bíblicas desde o Calcolítico tardio 4500-3600/3300 a.C. até o século V a.C., que são os períodos desse nosso estudo, embora a abordagem se concentre mais a partir do século XIII a.C. Não serão ignorados os vários nomes que as regiões bíblicas recebem, como, por exemplo, Crescente fértil, Palestina, Judeia, Israel, Antigo Oriente Próximo, etc. Em algum momento, poderá ser utilizada alguma dessas outras referências nominais (PEETZ, 2022, p. 38).

⁸ Ainda segundo Liverani, “em primeiro lugar, confia-se geralmente que possa ser atribuída ao primeiro período do Ferro a existência de ‘tribos’ e a estruturação da sociedade numa hierarquia de unidades familiares decrescentes: ‘tribo’ (sebet-matteh), ‘clã’ ou ‘linhagem’ (mispahah), ‘família ampliada’ (bêt ab), ‘família nuclear’ (geber).” (LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus, Loyola, 2014. p. 90).

busca de amparo junto ao transcendente era tão comum quanto necessária.⁹ As deidades se tornavam mais fortes e populares devido às práticas de difusão e legitimação em torno delas, ou quando realizavam aquilo que as autoridades ou pessoas comuns desejavam.¹⁰ Para Armstrong, “no mundo antigo, elas (as pessoas) achavam que, sem a possibilidade de viver em contato com esse elemento divino, a vida era insuportável”.¹¹ Segundo Gunneweg:

Sem dúvida, é o ser humano em sua mesmice que se empenha por segurança ao se preocupar com a vida e a preservação de seu mundo, até mesmo de forma particular com a ajuda de seus deuses-demônios que tenta tornar favoráveis a ele e com os quais coopera por meio do culto, dos ritos e das práticas mágicas, para que seja mantido o ritmo de vida, morte e vida. Vejam, esse é o ser humano: em sua preocupação por si e seu mundo, o mundo grande do universo e o pequeno de sua plantação; o ser humano na luta contra o caos- águas caóticas, seca, inimigos pessoais, inimigos do país. Modificam-se as imagens e os símbolos, os nomes dos deuses e os ritos, mas o ser humano preocupado com sua existência permaneceu, e nós próprios somos eles.¹²

Nesse sentido, o que certamente despertava nos seres humanos a busca pelo transcendente era o fato de que as deidades estavam ligadas ao cosmo e tinham pleno acesso ao infinito, além de, em alguns casos, exercerem certo domínio sobre a criação. Esse domínio era manifestado por meio das adivinhações, profecias, da própria natureza, das estações do ano e pelos elementos naturais: terra, água, fogo e ar. Muitas dessas divindades utilizavam esses elementos para demonstrar seu poder, sua fúria, bênção e proteção.¹³

No mundo antigo, dificilmente se pensava a vida humana que não tivesse ligação com divindades poderosas e transcendentes. A civilização era frágil: cidades inteiras podiam desaparecer praticamente da noite para o dia, como ocorreu na Palestina no início da Idade do Bronze. Sua única esperança de continuidade consistia em partilhar, em algum grau, a vida mais potente.¹⁴

⁹ CALMON, 2016, p. 28-33.

¹⁰ “A ‘crença em Deus’, deve, portanto, ter fornecido uma importante vantagem competitiva à nossa espécie, particularmente durante os primeiros períodos da evolução humana. Isto parece sumamente provável no estabelecimento de comunidades funcionais. É um fato que quase todas as sociedades antigas e modernas construíram um ‘Deus’ ou ‘Deuses’ para satisfazer suas necessidades. O conceito de um Deus sobrenatural desenvolveu-se possivelmente quando a imaginação humana e as habilidades de comunicação evoluíram e possibilitaram a grupos de indivíduos inventar histórias para explicar o maravilhoso e inexplicável- uma tentativa ignorante (em sentido não-pejorativo) de explicar a realidade física e a existência humana” (HIGGINS, Christopher F. Crença em Deus: uma emoção humana conveniente. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, v. 4, n. 337, p. 108, 2010).

¹¹ ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém. Uma cidade, três religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 29.

¹² GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*. Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Loyola, Sinodal, 2005. p. 71.

¹³ Alguns exemplos são: *Baal* estava ligado às tempestades, as chuvas e fertilidades. O deus *Yamm*, cujo nome significa mar ou águas marinhas. O deus *Mot* é o deus da morte, do submundo. Essas e outras divindades no Levante Antigo disputavam entre si o domínio sobre a criação, o cosmo e sobre os seres humanos (GUNNEWEG, 2005, p. 63-71).

¹⁴ ARMSTRONG, 2000, p. 31.

Schmidt, referindo-se às religiões da Antiguidade, acredita que “os deuses eram tornados presentes, ou simplesmente adorados em atividades sagradas, sem que a palavra, e muito menos uma palavra atribuída ao próprio Deus, tivesse mais do que um papel auxiliar”.¹⁵ Interessante notar que a divindade apresentada nos textos bíblicos como o Deus de Israel terá como importante ação sua palavra criadora (Gn 1,3-26; Sl 29,3-9; 33,4.6; Is 40,1; 44). Seus gestos e palavras serão critérios de sua identificação. Suas manifestações se darão, primeiramente, por meio da comunicação (Gn 1-2). Sua linguagem será a linguagem humana. A deidade israelita não é muda nem estática (Dt 6).

Smith, analisando as estruturas de divindades em Ugarit, aponta que,

deidades benevolentes são frequentemente traduzidas antropomorficamente, enquanto divindades destrutivas aparecem em forma de monstros. De fato, as representações teriomórficas (forma de besta) refletem a dicotomia entre deidades e inimigos cósmicos. Inimigos cósmicos são monstros ou não domesticados em caráter, enquanto os animais associados às deidades benevolentes (que têm sido chamadas por “atributos animais”) geralmente refletem domesticação.¹⁶

Algumas das divindades estavam ligadas à subsistência física da vida, ou seja, eram responsáveis por prover alimento, produção e fertilidade da terra e, de modo particular, no Levante Antigo, pelas águas e chuvas, o que possibilitava o plantio e a colheita dos alimentos.¹⁷ Conforme Zwickel e Tilly, no Egito não havia a necessidade de a divindade estar ligada estritamente às chuvas, já que a região egípcia era abastecida com as águas vindas da região da África e, também, por ser banhada pelos vários afluentes do rio Nilo.¹⁸

Por sua vez, o Levante está localizado em uma estreita faixa que liga o Egito à Mesopotâmia, às margens do Golfo Pérsico. Em seu litoral oeste está o Mar Mediterrâneo, cuja importância estava ligada às rotas de comércio marítimo. Trata-se, portanto, de uma região extremamente dependente das chuvas. Acreditava-se, no Levante, que algumas divindades tinham o poder de influenciar as precipitações, muitas vezes tornando-as torrenciais. *Baal* e *YHWH*

¹⁵ SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 98.

¹⁶ SMITH, Mark S. *O memorial de Deus*. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006, p. 138.

¹⁷ De acordo com Schmidt, “Divindades da natureza”, em sentido estrito, não existem. Mesmo que os deuses se manifestem na natureza e em seus vários fenômenos, eles sempre se voltam também para as pessoas. Mesmo divindades do sol, do céu e da tempestade não são estranhas às pessoas. Elas protegem a casa do rei, cuidam do direito, concedem a vida e bênção, ouvem orações” (SCHMIDT, 2004, p. 222-223).

¹⁸ ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 43.

figuram como protagonistas nessa crença.¹⁹ No próximo tópico deste capítulo, será apresentado a relação das chuvas e da abundância das águas com essas duas divindades, sendo que uma delas gozava de grande popularidade. No entanto, antes de tratar das divindades ligadas às águas, faz-se necessário retomar o panorama geral das religiões no mundo antigo.

As religiões, no período do Bronze Médio (2200/2000-1550 a.C.), também são marcadas por suas oferendas e sacrifícios realizados em locais dedicados às divindades, sendo que muitos desses lugares ainda não contavam com templos grandiosos e estavam a céu aberto. A arqueologia encontrou, nesses espaços, altares de sacrifícios, constatando que, no período do Bronze Médio, alguns “altares (para holocaustos) são abandonados”.²⁰ A vida nômade parece ter utilizado esse modelo de culto em áreas abertas.

Não apenas os templos eram considerados locais de encontro com as divindades. Os chamados “lugares altos”²¹ também têm sido objeto de estudos da arqueologia. Em se tratando dos textos bíblicos, Zwickel e Tilly afirmam que:

O Antigo Testamento menciona um grande número de locais de cultos ao ar livre (“lugares altos”, *bamah*, em hebraico), mas notavelmente poucos templos. Esta é uma marcante mudança em relação à idade do Bronze Tardio, quando havia um templo em quase todas as cidades; e, nisso, Judá e Israel também diferem, em parte, da prática com edificações religiosas nos estados vizinhos. Os lugares altos parecem ser uma novidade. Em todo caso, até o momento, a palavra *bamah* não foi encontrada em textos da Palestina da Idade do Bronze Tardio.²²

Esses lugares consistiam em montanhas elevadas, tidas como pontos que aproximavam os seres humanos do divino. Acreditava-se que algumas dessas montanhas, em especial, eram sagradas. Assim, “as montanhas simbolizavam a transcendência com uma força especial; os devotos que as escalavam até o cume se sentiam guiados a um plano distinto intermediário entre o

¹⁹ No contexto bíblico, o duelo entre YHWH e *Baal* é evidente no ciclo de Elias, 1Rs 17 e 18. Nessas narrativas se mostra quem de fato é o provedor das precipitações. Conforme Silva, “os episódios de 1Rs 18 apresentam de modo sempre mais evidente a não-potência de Baal: o encontro entre Elias e Acab, e o ordálio sobre o Carmelo são ocasiões para se demonstrar quem efetivamente comanda as forças da natureza. Em resumo: em 1Rs 18, a chuva não é dada novamente para salvar o povo, e sim como sinal da vitória de YHWH sobre Baal” (SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 112).

²⁰ ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 32.

²¹ São as altas montanhas que eram vistas como o lugar mais próximo das divindades. Smith entende que: “A extensão geográfica dos lugares altos igualmente reflete o difuso apoio popular a esses lugares. Estavam presentes seja no ambiente rural (Ez 6,13; Os 4,13), seja no ambiente urbano (1Rs 13,32; 2Rs 23,8), provavelmente para uma região clânica, em posição a santuários e templos, o que contribuía para níveis mais elevados de complexidade social (tribos e nações), sob autoridades “mais elevadas” (linhas sacerdotais tradicionais em santuários, alguns empregados como funcionários monárquicos)” (SMITH, Mark S. *História Primitiva de Deus*. Yahweh e outras divindades no Antigo Israel. Petrópolis: Vozes, 2023. p. 238-239).

²² ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 87.

céu e a terra”.²³ Esses lugares altos podiam estar relacionados à vida clâmica, em contestação aos santuários e templos das grandes cidades-reino. Nos escritos bíblicos, os montes terão uma relevância teológica marcante: Sinai (Ex 3,1-2; 19), Moriá (Gn 22,2.14), Carmelo (1Rs 18,19-39), Sião (Sl 48,1-2; Is 2,2-3), Oliveiras (Zc 14,4).

Para Smith, “algumas dessas práticas pertenciam ao culto javista anterior e subsequente os períodos em que as condenações legais e proféticas foram lançadas contra elas. Tal como a *asherah*, ‘os lugares altos’ eram aceitáveis tanto no período dos Juízes quanto durante a monarquia”.²⁴ Na teologia bíblica, dois montes ganham destaque: o monte Sinai²⁵ (ligado à tradição mosaica) e o monte Sião²⁶ (onde se situa a cidade de Jerusalém, vinculado ao Reino do Sul e, posteriormente, associado, segundo 2Cr 3,1, ao local no qual Abraão teria levado Isaac para o sacrifício).²⁷

A tradição do Sinai tem sido objeto de diversos estudos bíblicos e apresenta divergências quanto à sua origem. Isso porque, segundo McKenzie, “sendo raro o nome nas tradições J, alguns sugerem que não é possível identificar o grupo que teve a experiência do Sinai, e que é possível que a presença de Moisés e a Aliança do Sinai derivem de uma fusão de várias tradições”.²⁸

Nesse sentido, Crüsemann comenta que “indiscutivelmente trata-se de uma tradição que no seu cerne é pré-deuteronomista. A essa tradição deve-se, em todo caso, atribuir a relação com Madiã, como monte de Deus, com a tarefa da libertação/êxodo e com a revelação do nome”.²⁹ Entende-se que a importância desse monte está na sua vinculação à figura de Moisés. Caso a teologia do Sinai seja de fato pré-exílica, fortalece-se a possibilidade de que “o evento do Sinai é

²³ ARMSTRONG, 2000, p. 30.

²⁴ SMITH, 2023, p. 238.

²⁵ “G. von Rad fala, então de ‘duas tradições do Sinai originalmente independentes entre si e muito diferentes no seu conteúdo’. Destas, somente a primeira tem algo a ver com a aliança e a lei. Essa justaposição de tradições, com exceção de algumas opiniões mais recentes, é afirmada até hoje sendo, contudo, muito questionável. Ex 3-4, assim como 1Rs 19, deve ser lido primeiramente à luz da tradição do Sinai mais antiga: o monte de Deus em algum lugar no deserto madianita está relacionado com o Deus YHWH e por isso é o lugar de onde sai a salvação. Depois que Moisés, quase casualmente, encontra Deus e este monte, é que acontece a decisiva tarefa de conduzir o povo para fora do Egito. O evento decisivo do êxodo, portanto, é desencadeado a partir do monte. Com isso temos em essência uma estrutura semelhante à de Jz 5. O cântico de Débora, assim como outras tradições antigas, sabiamente ainda não conhece o papel preponderante do êxodo. Ao invés disso, o texto fala da mesma experiência de Deus, a salvação em situação de ameaça atual por inimigos mais fortes” (CRÜSEMANN, Frank. *A Torá. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 64).

²⁶ O Trito-Isaías (56-66) utiliza essa teologia. Para o autor, importante não é somente o monte em si, mas o templo que se encontra em Jerusalém. Desse modo, monte e templo simbolizam o lugar privilegiado do encontro com a divindade. O templo parece materializar a escolha da divindade sobre aquele território.

²⁷ “No mais tardar, no século III/II a.C., a montanha Moriá (“local, em que Yahweh vê”) foi identificada com a montanha do Templo de Jerusalém (2Cr 3,1)” (ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 88).

²⁸ SINAI. In: MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 12.ed. São Paulo: Paulus, 2015. p. 807.

²⁹ CRÜSEMANN, 2018, p. 63.

a forma concreta do êxodo”³⁰ e, portanto, o Deus do Êxodo seja compreendido como uma presença histórica real.

Sobre essa teologia, Crüsemann observa que:

O fim do reino do norte é o primeiro grande impulso. Depois segue-se o movimento deuteronômico que reage a este acontecimento. Aí vem o desafio teológico do exílio e, por fim, as possibilidades da autorização pelo império persa. Estas são as estações historicamente essenciais que estão por detrás dos passos da Torá a caminho do Sinai. Paralelamente ao surgimento dos textos, mas idêntico com este surgimento, cria-se um lugar para uma alternativa em lugar do direito divino e do culto real. Na medida em que o culto e o direito são situados no lugar de onde sempre saiu a libertação através deste Deus, a própria Torá torna-se uma forma decisiva da libertação. A sobrevivência real de Israel, apesar da subjugação através de grandes impérios, tem a ver com um lugar fictício de um passado fictício, o qual está fora do espaço de domínio de qualquer poder e por isso também está pré-ordenado a todo tipo de poder”.³¹

Outro elemento presente nas religiões antigas é o culto aos mortos, que incluía ereção de estelas, o acendimento de velas e ofertas de alimentos sob os túmulos, práticas que indicam a comunhão com os falecidos. De acordo com Smith, “Is 57,6-7 zomba do costume de alimentar os mortos: Com os mortos da correnteza está tua porção, eles são tua herança. Até mesmo para eles derramaste libações, ofereceste oblação”.³² Assim, em túmulos³³ encontrados pela arqueologia foram identificados acessórios como vasilhames, vestes e estatuetas.³⁴ Em estelas,³⁵ foram descobertos escritos que podem ser orações dirigidas aos mortos, além da prática de necromancias,³⁶ condenada em Is 59,9. No Primeiro Testamento, em determinados momentos, essa prática passa a ser rejeitada (Dt 18,10-12; 1Sm 28,7-20).

O sol, também parece ter sido objeto de culto no Levante.³⁷ Algumas divindades eram representadas em moedas e estelas. Em alguns locais, como em Ugarit e, possivelmente em

³⁰ CRÜSEMANN, 2018, p. 64.

³¹ CRÜSEMANN, 2018, p. 92.

³² SMITH, 2023, p. 249.

³³ SMITH, 2023, p. 249.

³⁴ RÖMER, Thomas. *A origem de Javé*. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016. p. 165.

³⁵ SMITH, 2023, p. 246.

³⁶ SMITH, 2023, p. 249.

³⁷ “Vários estudiosos situam a devoção solar ou astral em Judá, na Idade do Ferro, dentro de um contexto mais amplo da ‘astralização’ do deus principal em alguns panteões do Levante” (SMITH, 2023, p. 228).

Jerusalém, aconteciam os sacrifícios³⁸ de crianças e animais,³⁹ além de ofertas de alimentos com cerimônias de expiações realizadas pelos sacerdotes.

A sociedade da Antiguidade compreendia a organização política em relação com o mundo divino. As divindades estavam vinculadas aos reis e faraós e, em muitas situações, legitimavam ações de opressão e ostentação. Para Lambert,

Os deuses e deusas essenciais tornam-se reis e rainhas, príncipes e princesas. Como os soberanos, os grandes deuses ganham altura e distância, cercam-se de ordenanças, de conselheiros, de servidores, etc. a linguagem do relacionamento com os deuses é tomada de empréstimo à do relacionamento com os soberanos.⁴⁰

A relação entre divindades e monarca contribuía para o prestígio, temor e respeito à figura do rei. Quanto mais poderoso o império, mais se expressava a glória da sua divindade. Eram realidades inseparáveis. Em civilizações já organizadas no período do Bronze Antigo,⁴¹ como Egito, Assíria e Mesopotâmia, sabe-se que suas estruturas políticas e religiosas contribuíam para aumentar o poder dos reis, e ao mesmo tempo, para se se imporem às divindades cultuadas pelos soberanos.

Exemplo dessas ações encontra-se na pesquisa de Soleto, em referência ao Império Persa. Segundo ele, “no século VI a.C., os persas decretaram o fim das leis que limitavam o culto e a religião; depois disso liberaram os subjugados para adorar seus deuses. A política persa com o culto é mais liberal”.⁴² Entende-se, então, que se os persas adotaram políticas mais liberais em relação a outras nações, já que era comum, no Levante Antigo, que os soberanos, juntamente com suas divindades, impusessem suas crenças.

³⁸ Este procedimento é condenado em Dt 18,20. Rabelo constata que “conforme Römer, quatro textos bíblicos (Lv 18,21; 20,2–5; 2Rs 23,10; Jr 32,35) mencionam a palavra Molek como uma divindade sanguinária, ávida por holocaustos humanos. Geralmente, Molek era identificado com deuses conhecidos em outros lugares. Contudo, a solução mais simples para identificar tal divindade considera supor que Molek, uma variante de mélek (rei), era um título para YHWH. As críticas proféticas e sacerdotais confirmam a prática de passar crianças pelo fogo como uma forma de culto a YHWH em seu título de rei (mélek)” (RABELO, Fábio Cristiano. Teologia da unidade e da Aliança no Deuteronômio: In: SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronômio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 157).

³⁹ GUNNEWEG, 2005, p. 183.

⁴⁰ LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões*. Da pré-história às religiões universalistas. São Paulo: Loyola, 2011. p. 168.

⁴¹ Levando em consideração as divergências dos estudiosos a respeito de datas exatas sobre os períodos do Bronze e do Ferro, utilizar-se-á nessa pesquisa, as referências de Liverani (LIVERANI, 2014, p. 32). Do mesmo modo, utilizar-se-á a pesquisa do arqueólogo Israel Finkelstein (FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido*. Arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015. p. 22-23).

⁴² SOLETO, Daniel. A influência dos persas em Israel: In: LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa*. A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios. São Paulo: Loyola, 2018. p. 12.

Também Zwickel e Tilly, ao analisarem as influências da Assíria sobre a Palestina no século VIII a. C., afirmam que:

À influência cultural assíria acrescentou-se uma forte influência política. Isso pode ser observado em muitos fatos. O calendário judaico foi adaptado ao calendário assírio e, assim, deslocado um semestre. Os textos preservados na Bíblia, em particular as tradições jurídicas, exibem, quanto à sua estrutura uma forte influência assíria. Na iconografia, há numerosos elementos mesopotâmicos e aramaicos.⁴³

Em Ugarit, por exemplo, os reis tinham tanta ligação com suas divindades que deviam ser sua “imagem e semelhança”, atuando como pastores e, além disso, dispensando cuidados e proteção às viúvas e aos órfãos. Ademais, não podiam se esquecer da condução da justiça na sociedade.⁴⁴ Entretanto, conforme ainda aponta Gunneweg, “não era em todo o antigo Oriente que o rei tinha dignidade divina, como ocorria em certas épocas no Egito, como filho de deus em sentido físico, que o gerara à imagem dos precursores faraós”.⁴⁵ Um exemplo disso é o código de Hamurabi que,⁴⁶ já nos séculos XVIII- XVII a.C., era modelo ético e moral para muitas civilizações. Nota-se, assim, que juntamente com as divindades, os soberanos e os códigos de leis eram realidades necessárias para a organização da sociedade.

Os reis realizavam rituais religiosos cada vez mais luxuosos, investindo pesadamente na promoção de sua deidade. Smith aponta, entre esses rituais, altares de incenso oferecido às divindades.⁴⁷ Já no século XII a.C., sítios arqueológicos indicam na antiga Palestina sinais de templos vinculados ao palácio do rei.⁴⁸ É de se notar que em algumas culturas, a crença nos deuses não exigia templos, mas, na grande maioria dos casos sim. Karen afirma que “no mundo antigo, as pessoas muitas vezes percebiam o templo como um lugar da visão, onde aprendiam a ver mais longe e de outra forma, desdobrando-se para enxergar por dentro a vida das coisas”.⁴⁹ Em muitos contextos, o próprio palácio do rei era visto como a morada da deidade e sede do seu domínio. Pelos relatos bíblicos, nota-se que em Israel e Judá não era diferente. A grandiosidade dos templos

⁴³ ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 150.

⁴⁴ Gunneweg, referindo-se aos reis no Antigo Oriente, afirma que “está correto que a função redentora do estado, a concepção do estado como uma instituição salvadora abrangente necessariamente terá de destacar em termos sacros também o rei, particularmente o de um grande império. Afinal, o conceito abstrato do estado se torna concreto - naquele tempo como hoje - nos governantes. Um estado como instituição de salvação possui necessariamente um “salvador” como cabeça” (GUNNEWEG, 2005, p. 68).

⁴⁵ GUNNEWEG, 2005, p. 68.

⁴⁶ Por exemplo, Rabelo observa que “a estrutura dos capítulos 5–28 do Deuteronômio pode ser comparada aos de alguns códigos de leis do Antigo Oriente, como o código de Hamurabi” (RABELO, 2020. p. 146).

⁴⁷ SMITH, 2023, p. 237.

⁴⁸ LIVERANI, 2014, p. 45.

⁴⁹ ARMSTRONG, 2000, p. 39.

estava ligada à magnitude da divindade: quanto maior a estrutura (1Rs 6), mais poderosa ela era considerada (Is 2,2-3).

Segundo 1–2 Crônicas e 1 Reis, em Jerusalém, foi necessária a construção de um templo para abrigar a divindade, embora, em 1Rs 8,27, Salomão afirme que YHWH não necessita de morada, pois Ele está junto ao seu povo. De acordo com 1Rs 6–7, o templo de Jerusalém foi construído no período da monarquia unida, sob o reinado de Salomão, filho de Davi. O cronista (1Cr) sugere uma participação indireta de Davi na construção.

De outro modo, pesquisas arqueológicas ainda buscam evidências desse templo, datado no século X a.C. Até o momento, não há provas conclusivas que corroborem à existência da grandiosa construção descrita nos textos bíblicos.⁵⁰ A edificação do templo, em Jerusalém, pode refletir mais o desejo de se comparar Israel a outras nações do que uma realidade histórica concreta. O imaginário israelita parece conservar o saudosismo de uma realidade que talvez não tenha existido antes do exílio na Babilônia.⁵¹

As divindades também estavam relacionadas à guerra. A vitória de uma nação demonstrava a força de sua divindade. Quando uma nação era derrotada, a estátua do seu deus era levada pelos vencedores como símbolo de humilhação e fracasso, não apenas do povo, mas também da deidade. Por exemplo, afirma Smith que, “pelos padrões do antigo Oriente Próximo, entretanto, a derrota de uma nação poderia também indicar a impotência de seu deus patrono”.⁵² Israel e Judá experimentaram isso nas invasões assíria e babilônica. Foi nesse contexto que surgiram novas perspectivas teológicas, como as presentes no Dêutero-Isaías (40–55). Em Israel, a divindade também era associada à força contra os “inimigos” (2Rs 19,35).

Outra característica do mundo antigo é que as grandes divindades podiam apresentar atributos masculinos ou femininos (Is 66,10-13), sem necessariamente corresponderem a um gênero sexual definido. Algumas eram representadas com cabeça humana, corpo de animais, expressando o seu poder. Outras podiam até ter relações sexuais com humanos e gerar filhos ou, ainda, estabelecer vínculos de fertilidade com a natureza.

⁵⁰ “No entanto, até hoje não foram encontradas ruínas do supostamente magnífico templo de Salomão, o que não surpreende, pois, escavações arqueológicas no atual monte do templo islâmico, onde se presume ser a localização do templo salomônico, são estritamente proibidas. Contudo, também escavações ao redor do monte do templo não trouxeram à luz nenhum resquício de construções de Salomão” (PEETZ, 2022, p. 98).

⁵¹ PEETZ, 2022, p. 98-99.

⁵² SMITH, 2006, p. 174.

Nesse sentido, é possível notar, nos panteões de Ugarit, Mesopotâmia e Assíria, mais do que em Israel e Judá, a presença de divindades com características masculinas e femininas. Há discussões crescentes sobre a influência dessas deusas nos textos bíblicos.⁵³ A arqueologia tem encontrado vestígios que sugerem o culto a essas divindades em Israel e Judá até o período do exílio babilônico.⁵⁴

Smith menciona teólogos que consideram que, nessas regiões, o que se encontram são símbolos dessas deusas (2Rs 17,16), como uma árvore ou poste de madeira (2Rs 21,7), representando *Aserah*, *Anat*, ou a Rainha dos céus como consorte de YHWH, e não necessariamente templos ou cultos específicos.⁵⁵ Essa discussão será aprofundada em outros momentos desta pesquisa.

Portanto, percebe-se que a vida humana sempre foi marcada pela busca do transcendente e pelas respostas ao mistério da existência, e que não existia uma divindade única a ser adorada e cultuada. Essa busca se dirigia às inúmeras divindades, na esperança de encontrar nelas força e alento para os desafios da vida. No próximo passo, esta pesquisa analisará a presença das divindades nas estruturas dos panteões ugaríticos e israelitas. É necessário compreender como se organizavam as cortes celestes nos mitos do Levante e, de que modo, Israel e Judá também foram construindo sua própria história religiosa e seu “panteão”. A visão mais ampla dos elementos religiosos do mundo antigo, apresentada até aqui, mostra-se fundamental para esse aprofundamento.

⁵³ “As novas pesquisas revelam que por volta do século X a.C., Javé era um Deus dentre vários outros. As escavações arqueológicas mostram com definitiva clareza que no cotidiano do povo de Israel prestava-se culto a vários deuses e deusas. Entre eles e elas, a preferência recaía sobre os deuses da fertilidade, como Baal e suas consortes Asherah e Astarte” (ROSSI, Luiz Alexandre Solando; MATOS, Sue’Hellen Monteiro de. *Asherah a Deusa de Israel*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. p. 7).

⁵⁴ “No sítio arqueológico de Kuntilet ‘Ajrud foram encontrados fragmentos de cerâmica da metade do século VIII com desenhos que fazem referência explícita a Samaria. Em um dos fragmentos podemos ler: “... a benção de Javé da Samaria e sua Asherá.” A respeito de um dos desenhos encontrados nesse sítio, Kaeffer (2015, p. 61) afirma que “Javé está representado num desenho em forma de touro com a genitália em destaque. Ao lado está outro desenho representando Aserá.” As pesquisas de Finkelstein (2015, p. 179) ratificam essa compreensão: “O culto em Kuntillet ‘Ajrud parece ter sido dedicado a YHWH de Temã, que é YHWH das zonas áridas do Sul, e Aserá” (ROSSI, 2020, p. 7-8).

⁵⁵ SMITH, 2006, p. 164.

1.2 Elementos e relações entre os panteões cananeu, ugarítico e israelita

Encontram-se, implícita ou explicitamente, nos textos bíblicos, referências a algumas das divindades do Levante Antigo, pertencentes aos chamados panteões, que despertam o interesse de pesquisadores bíblicos e arqueólogos: *Baal* (Jz 2,11-13; 1Rs 18,17-40; Jr 2,8; 7,9), *Aserah* (Jz 3,7; 1Rs 15,13; 2Rs 23,4-7), *Moloque* (Lv 18,21; 2Rs 23,10; Jr 32,35), *Quemos* (Nm 21,29; 1Rs 11,7; Jr 48), *Dagom* (1Sm 5,1-5), *Astarote* (Jz 10,6; 1Sm 7,3-4), *El Elyon* (Gn 14,18-22; Dt 32,8-9), *El Shadday* (Gn 17,1), *El Roi* (Gn 16,13).⁵⁶

Atualmente, as pesquisas encontram-se em estágio mais avançado, devido às descobertas de lugares de culto, como as aserah e/ou consorte, especialmente nos períodos do Bronze Médio e Recente, bem como nos períodos do Ferro I, II e III. É sabido, pelas pesquisas arqueológicas, que, entre os séculos XII e VIII a.C., a organização social do Levante era composta por pequenos clãs⁵⁷ e diversos grupos de (semi)nômades,⁵⁸ os quais possuíam uma grande variedade de deidades.

Conforme estudos de Tilly e Zwickel:

Enquanto o Deus nacional na época de Davi era, por exemplo, Yahweh, Shalim, provavelmente ainda era, no início, o deus da cidade de Jerusalém. Uma residente de Jerusalém poderia evocar, por exemplo, a deusa Asherá para suas necessidades pessoais (por exemplo, infertilidade, dor de cabeça, doença). As responsabilidades das divindades eram claramente separadas umas das outras. O deus nacional era responsável pela casa real e pelos assuntos de política externa. Ele tinha de ajudar em caso de guerra. O deus da cidade, do clã ou da tribo era, por sua vez, responsável pelo bem-estar do grupo social. A divindade pessoal era adorada em questões totalmente particulares.⁵⁹

Em registros extrabíblicos, como os de Ugarit, encontra-se um panteão com inúmeros nomes de divindades. Algumas dessas divindades estavam intimamente ligadas às estruturas familiares. Até o século VI a.C., a família era referência central nas tradições sociais e religiosas em várias regiões do Levante. Um exemplo disso é a tradição do Deus dos pais, que pode ter vínculos com a classe social dos nômades. Esses cultuavam uma divindade de perfil paterno, cuja presença se dava no caminho por onde os seres humanos se faziam presentes.⁶⁰ Tratava-se de

⁵⁶ “No decurso de sua história, a fé de Israel esteve exposta a múltiplas influências das religiões vizinhas. O encontro com elas teve, em parte, importância decisiva” (SCHMIDT, 2004, p. 19).

⁵⁷ Por exemplo os amonitas, edomitas, moabitas.

⁵⁸ Exemplo são os *hapirus*, *shasu* e os midianitas.

⁵⁹ PEETZ, 2022, p. 113.

⁶⁰ “Assim, nessa religião o ser humano tem importância decisiva, pois a revelação só é possível para o ser humano e através dele. Ele (Deus) não mora em lugar nenhum, pois já está presente junto ao ser humano” (SMITH, 2023, p. 49).

divindade itinerante, possivelmente com características semelhantes às de um pai de família. Os patriarcas bíblicos parecem se identificar com esse estilo de vida (Ex 3,1; Gn 4,20; 31,25; 46,32).⁶¹

Outras divindades são apontadas por Zwickel, Tilly e Römer: *Koschar-we-Chasis* (deus artesão), *Yamm* (senhor dos rios), *Ashtar* (deus astral), *Ashirat* (deusa do mar),⁶² e *Milqart* (*Baal* dos omridas).⁶³ Nota-se, portanto, que Israel compartilhava algumas divindades com outras civilizações do Levante Antigo, embora não todas. Para Gunneweg, “na realidade, também a religião de Israel tem origem no antigo Oriente, até mesmo quando ela discute com as religiões de Canaã e dos povos vizinhos, tomando distância delas”.⁶⁴

Por isso, “é possível fazer nos textos israelitas antigos o mesmo tipo de análise dos quatro graus divinos que aplicamos aos textos ugaríticos, pois, semelhante à literatura ugarítica, a Bíblia manifesta a linguagem da assembleia divina e da família como também de deidades específicas”.⁶⁵ Assim, esta pesquisa se propõe a analisar a relação entre os panteões do Levante e de Israel, não de maneira estritamente separada, mas a partir de suas inter-relações.

Mas, afinal, qual era a estrutura desses panteões? Primeiramente, pode-se ver que alguns panteões tinham organizações de lutas e de guerras. Isso porque em muitas crenças, as divindades estavam relacionadas ao modo de vida humano, não somente no âmbito familiar, mas também nas estruturas dos reinos, em lutas e guerras, como salienta Lambert ao afirmar que “à medida que a sociedade se hierarquiza, o panteão tende a se hierarquizar à sua imagem”.⁶⁶ Por isso, acreditava-se que as divindades combatiam entre si pela vitória e pelo domínio sobre a natureza e a vida de todo o cosmo. A divindade vitoriosa tornava-se a maior entre as demais.

Outra perspectiva é a de um deus ancião, que possuía sua corte celeste a seu serviço, sendo ele o soberano. Os demais deuses recebiam dele atribuições de combate, sem que ele perdesse sua autoridade e posição. Nesse sentido, tem-se no panteão ugarítico *El* como o deus maior e mais velho, que, em sua posição sentada, governava juntamente com outras divindades: *Athartart*, *Athtar*, *Shapshu*, *Kothar*, *Baal*, entre outras.⁶⁷

⁶¹ No próximo tópico desse capítulo serão tratadas com maiores detalhes as relações que envolviam a tradição dos patriarcas.

⁶² ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 69-72.

⁶³ RÖMER, 2016, p. 116.

⁶⁴ GUNNEWEG, 2005, p. 63.

⁶⁵ SMITH, 2006, p. 155.

⁶⁶ LAMBERT, 2011, p. 168.

⁶⁷ “O deus El é conhecido nos textos Ugarit, descobertos a partir de 1930, como rei e deus maior do panteão” (SMITH, 2023, p. 54).

Já no panteão primitivo de Israel, além de *El*, encontram-se em sua corte YHWH⁶⁸ e *Baal*, que estavam em posições de luta por serem considerados mais jovens. Ambos participavam da corte do deus *El*, juntamente com outras divindades, como *Astarte*, *Shalim*, *Deber*, *Aserah*, possível consorte de *El* e que, posteriormente, pode ter sido consorte de YHWH, além de figuras associadas a regiões como Midia/Edom/Parã/Seir/Sinai, bem como o sol, a lua, as estrelas e o satã.⁶⁹ No mito ugarítico, no entanto, YHWH e *Baal* não são concorrentes, já que YHWH não aparece nesse panteão;⁷⁰ esse conflito acontece apenas nos relatos bíblicos. Na construção dos textos bíblicos (1Rs 18), *Baal* é descrito como uma divindade forte e popular, sendo a principal concorrente da divindade judaíta posterior, YHWH.

Em alguns textos bíblicos, YHWH e *Baal* parecem ser identificados como uma mesma divindade, compartilhando características semelhantes. Um exemplo se dá quando YHWH aparece como aquele que vem sobre as nuvens (Ex 19,9; Is 19,1), como quem domina as águas (Dt 11,14; 1Rs 18,41-45; Sl 147,8) e a tempestade (Sl 18,7-14; 29,3-4), como descrito nos salmos 29 e 104. A partir desses textos, estudiosos como Römer demonstram que a aproximação entre essas divindades ocorre em Israel, por influência da dinastia dos omridas em sua relação com os fenícios. Segundo ele:

Em um tratado do rei assírio Asaradon com Baal, rei de Tiro, encontram-se vários deuses fenícios mencionados como fiadores do tratado: Baal Shamen, Baal Malagé, Baal Saphon e Milquart, ‘príncipe da cidade’. Aparentemente, Milquart é que foi o deus tutelar por excelência de Tiro. Esse Milquart levava o título b’l Sr, o ‘mestre de Tiro’. É, portanto, plausível que seja essa divindade que se tornara o deus tutelar da dinastia dos omridas e que esse último tenha sido popular para o exército e para outros membros da corte de Samaria.⁷¹

Sabe-se que, com a dinastia dos omridas, Israel Norte alcança significativo crescimento econômico, pois a região baalista de Jezrael favorecia a colheita de azeitonas e cereais (1Rs 21). Percebe-se que havia no Norte a distinção entre o *Baal* YHWH e o *Baal* fenício. O YHWH cultuado

⁶⁸ “Yahweh parece derivar do sudoeste das montanhas israelitas numa região variavelmente chamada de Edom, Miriã, Farã, Seir e Sinai (Sinai/Seir/Farã, Deuteronômio 33,2; Seir/Edom e Sinai, Juízes 5,4-5; Temã/Farã, Habacuc 3.3; Sinai, Salmos 68,8.17). Semelhante a Baal no panteão ugarítico, Yahweh parece ser um Deus guerreiro estrangeiro que faz seu caminho para o cume do panteão. É verdade que alguns textos israelitas antigos- tal como Juízes 5- eleva Yahweh de modo que lembra a exaltação de Baal ou de Marduc, mas essas expressões pelo menos não alteram o status cerimonial de deuses de nível um, mais antigos como El e Enki-Ea dentro do panteão; eles permanecem figuras importantes” (SMITH, 2006, p. 157).

⁶⁹ SMITH, 2006, p. 152.

⁷⁰ SMITH, 2006, p. 151.

⁷¹ RÖMER, 2016, p. 117.

no Norte possuía atributos relacionados à tempestade e à chuva (1Rs 17–18).⁷² Já o YHWH cultuado em Judá apresentava características mais próximas do culto solar (Ez 8,16), embora isso não exclua a possibilidade de, em algum momento, a divindade do Norte também tenha sido relacionada com o sol. Ainda, aponta Römer:

Em Israel, Yhwh se torna definitivamente a divindade mais importante, com o golpe de Jeú. Yhwh foi primeiro venerado no Norte, sobretudo como um ‘Baal’, isto é, um deus da tempestade, assemelhando-se, sob certos aspectos, ao deus Baal de Ugarit. Ele não foi o único deus venerado em Israel: talvez tenha estado, primeiro subordinado a El (especialmente no caso de Betel). Sob os omridas, dois baalim faziam concorrência: o Baal fenício (talvez Milqat) e o Baal Yhwh. Em seguida Yhwh integrou aparentemente os traços de El assim como traços solares: ele se tornou um Baal shamen, um ‘Senhor do céu’.⁷³

Dados relevantes também são apresentados no livro de Tilly e Zwickel.⁷⁴ No capítulo terceiro da obra, os autores reúnem registros das divindades da Idade do Bronze Médio e Tardio, extraídos de textos e imagens palestinas. Numa lista, são elencados os nomes das deidades com seus respectivos significados, bem como a frequência com que estes aparecem nos escritos. Chama a atenção o fato de que, em ambas as listas, tanto do período do Bronze Médio, quanto do Bronze Tardio, *Haddad/Baal* lidera em número de citações, seguido por *El*. De acordo com Tilly e Zwickel, o “*El*, que era adorado em Ugarit como o deus supremo, é também na Idade do Bronze Tardio a principal divindade da região depois de Baal Haddad”.⁷⁵

Esse dado é relevante, pois indica que, se em Ugarit *Baal* ocupava a primazia, o panteão cananeu em Israel pode ter sofrido alterações: ou ele teria adquirido uma identidade própria, ou *El* compartilhava a soberania com outras divindades, algo que também poderá ocorrer com YHWH a partir do século VIII/VII a.C.⁷⁶ Contudo, os autores observam, nessa obra, que o nome YHWH não aparece no período do Bronze Tardio, o que sugere que sua adoração tenha surgido apenas posteriormente.⁷⁷ Assim, nos textos bíblicos, a posição de divindade suprema e, posteriormente, única, será ocupada por YHWH, em oposição direta a *Baal*.

⁷² RÖMER, 2016, p. 117-118.

⁷³ RÖMER, 2016, p. 122.

⁷⁴ ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 39-52.

⁷⁵ ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 49.

⁷⁶ “Ao contrário de Ugarit, onde havia certa hierarquia com El como o deus supremo, pode-se na melhor das hipóteses supor, mas não atestar, uma ordem semelhante para o panteão palestino, devido à falta de textos místicos da Idade do Bronze Médio e Tardio. Em todo caso, os deuses sentados mostram uma posição superior, enquanto a maioria das deusas e deuses do tipo de Baal ou Reshef detém posição inferior” (ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 52).

⁷⁷ ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 109.

Baal, cujo nome pode ser traduzido como “senhor”, “dono”, “proprietário” ou “marido”, era considerado o protetor da vida,⁷⁸ lutando contra o deus *Mot*, que simbolizava a morte. Ao lado de *Baal* estava sua consorte (ou irmã) *Anate*.⁷⁹ Seu mito estava intimamente ligado às questões das estações da natureza. Gunneweg observa que “logo prevalece um paralelismo entre *Baal* e *Mot*. Para *Baal*, chuva, fertilidade, vegetação e vida. Por outro lado, para *Mot*, seca, infertilidade, estepe e morte”.⁸⁰ Quando havia escassez de chuvas, acreditava-se que *Baal* havia morrido. Sua irmã/consorte *Anat* combatia *Mot* e,⁸¹ ao derrotá-lo, *Baal* ressurgia, trazendo novamente as chuvas e a fertilidade.⁸² O drama da sua morte e ressurreição era celebrado anualmente como uma realidade ritualizada.⁸³ Para Gunneweg,

A morte de Baal não é a causa do fim da vegetação assim como tampouco a causa é inversa. O mito não pensa de forma lógico-causal, mas mística. Para o mito, o acontecimento divino e terreno constituem uma unidade. Esse pensamento determina também a continuação do mito de Baal.⁸⁴

Para a análise das possíveis divindades encontradas nos textos bíblicos, *El*, YHWH, *Astarte*, *Aserah*, *Baal* e *Marduk* são as principais deidades observadas neste estudo. É interessante notar que os deuses *Marduk*,⁸⁵ do panteão babilônico, e *Assur*, dos assírios, não aparecem de forma

⁷⁸ “Essa característica será posteriormente atribuída a YHWH. No século VI a.C. se desenvolve a concepção de YHWH como aquele que sustenta a criação e tem o domínio sobre ela. Nesse sentido lembra Garmus que o “verbo bara’ (criar) foi usado a partir do exílio da Babilônia, para caracterizar a ação criadora específica de Deus” (GARMUS, Ludovico. Criação e História em Is 40–55. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n. 89, p. 33-43, 2006).

⁷⁹ “Uma deusa de Canaã, esposa de Aleian Baal. W.F. Albright interpreta o nome como indicação de intenção, vontade ativa, isto é, como a vontade de Baal personificada. Anat era uma deusa do tipo que se encontrava difundido em todo o antigo Oriente Médio. Representava a deificação do princípio feminino e sua função primária era o sexo. Ela unia em si as duas características mais desejáveis do seu sexo, a virgindade e a maternidade. Geralmente, Anat é representada nua, com a acentuação de suas características sexuais. Na mitologia de Ugarit, sua função é fazer ressurgir da morte o seu marido Aleian Baal e combater o seu adversário Mot; depois da ressurreição, o ciclo da fecundidade é renovado com a união de Baal e Anat” (MCKENZIE, 2015, p. 38).

⁸⁰ GUNNEWEG, 2005, p. 66.

⁸¹ “Anate, a irmã e esposa de Baal, tem saudade dele e se vinga de Mot; esparteja-o e espalha suas cinzas moídas pelos campos. Agora Baal revive, e El sonha que o ‘céu chove azeite, e nos ribeiros corre o mel’, assim que retornaram à fertilidade e com ela a vida. No mito da religião de Baal estão em jogo vida e morte em sentido abrangente, no ciclo de um eterno retorno” (GUNNEWEG, 2005, p. 66).

⁸² “Quando o mito é atualizado pelo rito, torna-se realidade presente, morrem Baal e a vegetação ou ressuscitam novamente Baal e a vegetação. Portanto Baal faz parte das divindades que morrem e tornam a reviver; destas há diversas na religião oriental. Na Mesopotâmia, ele se acha no Tamuz ao lado de Ishtar, no Egito são Ísis e Osíris, mais tarde Adônis. Todos eles são personagens de uma religião em uma sociedade predominantemente agrária, cuja vida depende da vegetação” (GUNNEWEG, 2005, p. 66).

⁸³ No judaísmo bíblico essa realidade não será aplicada à sua deidade. Já no cristianismo sim, com a morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, liturgicamente celebrada todos os anos.

⁸⁴ GUNNEWEG, 2005, p. 66.

⁸⁵ A presença dessa divindade será tratada mais especificamente quando for aprofundada a experiência de Israel e Judá no exílio da Babilônia, no próximo capítulo.

explícita nos textos bíblicos, assim como também não há menção direta ao dualismo cósmico do zoroastrismo persa. Contudo, há estudiosos, como Osvaldo Luiz Ribeiro, que defendem a hipótese de que parte considerável da teologia bíblica israelita tenha sido estruturada com base em conceitos da religião dos persas.⁸⁶

Nesse sentido, Gunneweg salienta, a respeito dos relatos bíblicos, que “os textos pressupõem um panteão bem-organizado, que não está estruturado de modo muito distinto do grego e do babilônico”.⁸⁷ Muitos textos bíblicos contêm críticas aos deuses egípcios,⁸⁸ mesopotâmicos e babilônicos,⁸⁹ mas não há censuras explícitas dirigidas aos persas.⁹⁰ Ainda que os textos veterotestamentários não apresentem conexões diretas com o panteão babilônico, os relatos da criação em Gênesis 1–2 possuem semelhanças com o mito da criação *Enuma Elish*, tendo *Marduk* como deidade principal. Tais relatos apontam para a superioridade da fé israelita em sua divindade, anulando, implicitamente, a validade das crenças de outros povos.

Como, afinal, YHWH se torna a divindade de Israel? A resposta não é simples. O YHWH de Israel pode estar associado ao panteão ugarítico,⁹¹ à tradição midianita, às tradições patriarcais, provavelmente (semi)nômades e, simultaneamente, à tradição mosaica, considerando que esses nômades participaram da libertação do Egito. O nome de YHWH parece estar mais associado a

⁸⁶ RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Posfácio: In: LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa*. A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios. São Paulo: Loyola, 2018. p. 127-128.

⁸⁷ GUNNEWEG, 2005, p. 64.

⁸⁸ Em 2Rs 18,4 Ezequias destrói a serpente de bronze que Moisés havia feito. O símbolo da serpente parece estar relacionado as crenças egípcias. Por isso, para Römer, “o fato de Ezequias ter retirado essa estátua pode refletir uma mudança de soberano; após o seu retorno à vassalagem assíria, ele pôde decidir a se desembaraçar desse símbolo egípcio” (RÖMER, 2016, p. 184).

⁸⁹ Exemplo são alguns dos textos do Dêutero-Isaías (Is 40, 18-20; 41, 6-7; 44, 9-20; 46, 1-2; 45,20).

⁹⁰ Vitorio em sua pesquisa sobre a tradição deuteronomista, cita a hipótese de Crüsemann apontando que “por isso, podemos concluir que nos documentos legais autorizados oficialmente não consta nada que pudesse prejudicar esses interesses (...) O Pentateuco não contém nada que possa ser entendido como ameaça aos persas” (VITÓRIO, Jaldemir. O Deuteronomio e a história deuteronomista. In: SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronomio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020. p. 50).

⁹¹ “Yahweh e El foram identificados em um ponto inicial na monarquia, se não antes, em muitas partes do antigo Israel. O paralelismo poético de Yahweh e El nos poemas antigos dos oráculos de Balaão (Números 23-24) sugerem forte tradição Transjordania que identificou os deuses separados originalmente, El e Yahweh (como mostrado mais profundamente por Levine, 2000). Do mesmo modo, a descrição de Yahweh em 1 Samuel 1–3, que conta a história de Elcana e sua esposa, Ana, no santuário de Silo, é atravessada pelos nomes El (como El-cana e Samu-el) assim como pela tradição da tenda-santuário, por seu modo de revelação em sonhos e seu papel como auxiliar em casos de infertilidade (como estudado perspicazmente por Seow, 1989). Na cena do conselho divino em 1 Reis 22,19, Yahweh está cercado pelas hostes celestiais, tal como El nos textos ugaríticos. É evidente que em 1Reis 22,19 Yahweh tem o lugar anteriormente ocupado por El. É também evidente a partir de textos como o da visão de Isaías com Yahweh cercado pelos serafins (Is 6) que Yahweh assumiria a posição daquele que presidia naquela época” (SMITH, 2006, p. 163).

uma área do sul, Judá.⁹² Todos esses elementos, contudo, ainda são insuficientes para responder à pergunta de como YHWH se torna a principal divindade de Israel e Judá.

O nome “Isra-*El*” traz consigo vestígios do deus supremo do panteão ugarítico, e por isso “sugere que este deus, e não Yahweh, era o cabeça original da casa divina no panteão mais antigo de Israel”.⁹³ Conforme Schröter e Schmid, “o nome prestigioso e importante de ‘Israel’ parece ter sido adotado pela própria Judá após 722 a.C.”.⁹⁴ É possível que a tradição do Norte tenha originalmente adorado a divindade *El*. No entanto, os relatos registram predominantemente a adoração a YHWH, em detrimento de *El*.⁹⁵

Segundo os relatos presentes em Êxodo (3;14–24), é YHWH quem se manifesta e se apresenta como o Deus de Israel. Essas narrativas ocorrem em meio a uma teofania, no monte Sinai, onde YHWH se apresenta como aquele que liberta o povo da escravidão no Egito: “vós mesmos vistes o que eu fiz aos egípcios, e como vos carreguei sobre asas de águia e vos trouxe até mim” (Ex 19,4). Em seguida, declara o seu nome: “Eu sou YHWH teu Deus, que te fiz sair da terra do Egito da casa da escravidão (Ex 20,2)”.⁹⁶

O texto do Êxodo sugere que a escolha de Israel foi uma iniciativa do próprio YHWH. No entanto, essa apresentação não é tão clara e simples de se compreender, uma vez que Moisés atua, em diversos momentos, como intermediário dessa relação. Torna-se necessário, portanto, analisar como e de onde Moisés conhece YHWH. Há décadas, estudiosos como Römer⁹⁷ e Bright⁹⁸, têm debatido se Moisés conheceu YHWH por meio dos midianitas, através de seu sogro Jetro, que era

⁹² “Há muitos indícios de que a veneração a Javé se enraizou na área de colonização de Josué e de modo geral na Palestina central, passando a ser irradiada a partir dali. Josué, o nome significa ‘Javé ajuda’ é efraimita (Js 24,30) e é considerado líder carismático na guerra de Javé, à semelhança de personagens dos grandes juízes Eúde, que é benjaminita, Gideão, oriundo de Manassés, e Jefté de Gileade (Jz 3.15; 6.11; 11.1). Localiza-se, portanto, aqui a região central, ou pelo menos uma (das regiões centrais), da veneração a Javé na região agricultável. Esse desenvolvimento foi fomentado pelo fato de que na região meridional, em Judá e mais ao Sul ainda, Javé tinha adoradores. Como foi exposto acima, a veneração de Javé era mediada por midianitas e quenitas. Também os descendentes de Calebe, residentes no Sul, na região do Hebrom são conhecidos como veneradores de Javé (Nm 13,30; 14.6,30; Js 14,6ss)” (GUNNEWEG, 2005, p. 137-138).

⁹³ SMITH, 2006, p. 157.

⁹⁴ SCHRÖTER, Jens; SCHMID, Konrad. *O surgimento da Bíblia*. Dos primeiros textos às Sagradas Escrituras. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2023. p. 115.

⁹⁵ “A estela de Merneptá (estela de granito medindo 3,18 metros de altura por 1,61 de largura) é a primeira e mais antiga estela encontrada que se faz referência a Israel que adora YHWH. Nela o rei do Egito deixou registros de suas conquistas no Levante” (PEETZ, 2022, p. 69-70).

⁹⁶ A tradição do Êxodo é fundamental nessa pesquisa, já que o Dêutero-Isaías parece retomá-la no contexto do exílio babilônico (Is 40,3; 43,16-19; 48,20-21).

⁹⁷ RÖMER, 2016, p. 73.

⁹⁸ BRIGHT, John. *História de Israel*. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 162-163.

possivelmente um sacerdote dessa divindade, ou por meio de outras classes sociais, como os *hapirus*⁹⁹ ou os *shasu*.¹⁰⁰

Uma descoberta relevante foi a estela de Mesa, datada de aproximadamente 840 a.C., escrita em moabita e atualmente preservada no museu do Louvre, em Paris. Segundo Peetz,

A estela testemunha o nome Israel, dessa vez não como na estela de Merneptá, em hieróglifos, mas em escrita semítica consonantal. Adicionalmente, menciona-se também o nome do deus israelita, IHHW. Diferentemente do caso das já mencionadas fontes egípcias que registram ‘shasus de IHW’, do contexto da estela de Mesa emerge claramente que IHHW, de fato, indica uma divindade, e não, por exemplo, um lugar. Além disso, a estela de Mesa apresenta esse nome não apenas com três consoantes, como fontes egípcias do segundo milênio, mas sim com quatro. Dessa forma é que se encontra também o nome de Deus na Bíblia.¹⁰¹

Antes, contudo, de melhor analisar a teologia do Êxodo e, nela, a presença de YHWH é preciso considerar a tradição dos Patriarcas bíblicos, não somente porque na estrutura dos textos canônicos ela aparece antes da experiência do êxodo, mas porque ela contém nomes de algumas das divindades apresentadas nesse tópico. Percebe-se, portanto, que há múltiplas conexões entre o panteão ugarítico e o israelita. Ainda se notará que na teologia dos Patriarcas não se encontram características de um monoteísmo absoluto, como se poderá perceber no Dêutero-Isaías. Entretanto, sua relevância para as tradições bíblicas de Israel e Judá, bem como para o amadurecimento do monoteísmo deuteroisaiano, é de extrema importância, pois, ao que indicam as recentes pesquisas arqueológicas, foi com a fusão do reino do Norte com o reino do Sul e as possíveis reformas de Ezequias e Josias que essa tradição foi direcionada a El-YHWH.

1.3 Teologia dos Patriarcas e sua(s) divindade(s)

O tópico anterior apontou os panteões e alguns nomes das divindades no Levante Antigo. Constatou-se que no panteão de Israel e Judá algumas divindades parecem ter destaque, pelo menos

⁹⁹ “Hapirus são pessoas com seus direitos limitados e de escassos recursos econômicos. Prestam serviço onde e quando são requisitados, como mercenários ou assalariados. Praticam também assaltos. ‘Hapiru’ ou hebreus são palavras que não indicam uma determinada etnia, nação ou raça, mas um grupo de mesma condição social. O que têm em comum é que todos são empobrecidos” (GASS, Ildo Bohn (Org.). *Formação do povo de Israel*. Uma introdução à Bíblia. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos; São Paulo: Paulus, 2002. v. 2, p. 35)

¹⁰⁰ “No caso, trata-se de grupos de pastores de gado pequeno que vivem como seminômades em tendas. Dos textos egípcios, depreende-se que o lugar de origem, ou melhor, a área de pastagem dos *shasus*, situa-se provavelmente no Levante meridional” (PEETZ, 2022, p. 71).

¹⁰¹ PEETZ, 2022, p. 119-120.

entre os séculos XII e VII a.C. Adentrando mais especificamente as narrativas bíblicas, não se pode deixar de contemplar a teologia dos Patriarcas.¹⁰² Primeiramente, porque ela trata de temas da religião primitiva de Israel e Judá, testemunhando suas experiências com os panteões do Levante. Em segundo lugar, porque ao que parece que ela contribuiu para construir o que será, mais tarde, no pós-exílio babilônico, a narrativa monoteísta.

Nos tópicos anteriores, foi possível perceber que cada aglomerado social no Levante, seja nas planícies, estepes ou colinas, de norte a sul, possuía suas múltiplas divindades. Por todos os cantos, floresciam as crenças populares, com seus próprios ritos. Essa realidade não foi diferente na Palestina. Encontra-se, por exemplo, na narrativa bíblica dos Patriarcas (Gn 12–36), Abraão¹⁰³ (Gn 12–13), que com sua fé, torna-se o “pai” daqueles que creriam na sua deidade. Ele sai de sua terra à procura de uma promessa feita pela divindade (Gn 12). Nessa perspectiva, o deus dos Patriarcas poderia ser um deus clâmico, pessoal, familiar ou transeunte, o Deus de uma promessa, o Deus no caminho. Mas, a pergunta ressoante é: de onde Abraão conhece sua deidade? Quem é o Deus de Abraão?¹⁰⁴ Seria o Deus de Israel uma divindade já adorada e conhecida na espiritualidade ugarítica?

O que se pode saber do(s) deus(es) cultuado(s) pelos patriarcas bíblicos, assim como de suas tradições, é algo bastante complexo, já que essas tradições, até por volta dos séculos VIII e

¹⁰² “Os patriarcas Abraão, Isaac e Jacó são chefes tribais que levavam a vida seminômade, vivendo da agropecuária que se desenvolvia no Crescente Fértil e no Delta do Nilo. Uma das histórias mais famosas dos três patriarcas ocorre nessa região: vem do Crescente Fértil, de Ur dos Caldeus, chegando à Palestina e de vez em quando se dirige para o Delta do Nilo, onde se insere a história da origem do povo saindo da fuga do Egito, no Êxodo. As narrativas dos patriarcas sobre suas viagens, falam de suas idas e vindas para habitarem a terra de Canaã. Abraão vem de terra distante, à terra prometida. A história do patriarca Abraão encerra em si mesma a primeira forma de explicar a origem do povo hebreu. E, entre as narrativas Javista, Eloísta e Sacerdotal são mais recentes. As narrativas abrangem longos trechos bíblicos: vão de Gênesis 1–11 a 12–50. Uma fala da origem da criação do cosmos; a outra da origem do povo” (SOLETO, Daniel Martins. *Introdução ao Antigo Testamento*. História e literatura. Santo André: Academia Cristã, 2014. p. 18).

¹⁰³ “A vida de Abraão se apresenta como um itinerário singular como uma dupla dimensão: geográfica e espiritual. Do ponto de vista geográfico, começa com a saída de Ur (11,31) e termina com o sepultamento em Macpela (25,9). Do ponto de vista espiritual, começa com um mandato e algumas promessas de Javé (12,1-3) e culmina num outro mandato e com novas promessas divinas (22,1-19); a primeira e a última palavra são de Deus, que transforma num itinerário espiritual extraordinário o que poderia ter sido um simples itinerário geográfico. Consequentemente, os relatos que precedem e que veem em seguida (11,27-32 e 22,20–25,11) funcionam como marco geral, a modo de introdução e conclusão, contribuindo, desta forma, para realçar o núcleo da história de Abraão (12,1-22,19)” (GARCÍA LÓPEZ, Félix. *O Pentateuco: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. 2.ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2004. p. 84-85).

¹⁰⁴ Não será interesse dessa pesquisa aprofundar os aspectos do tetragrama hebraico.

VII a.C., eram transmitidas oralmente.¹⁰⁵ O que indicam os estudos bíblicos mais recentes é que a elaboração teológica escrita de Israel e Judá acontece durante o exílio babilônico ou no período pós-exílico.¹⁰⁶

Os patriarcas podem ter adorado, num primeiro momento, o deus do(s) pai(s), a divindade maior *El* (Gn 32,23-32; 6.3) e, mais tarde, com a tradição mosaica, passado a adorar YHWH? Ou talvez *El* e YHWH já fossem conhecidos e adorados no Israel Norte, desde o período genuíno dos patriarcas (Gn 4,26)? Se, de fato, as tradições bíblicas beberam do panteão das grandes nações, a partir do século XIII a.C., é possível, então, afirmar que YHWH e *El* pertenciam à mesma família divina, e que, a partir do século VII a.C., YHWH assume o status de Deus supremo e anula os demais.¹⁰⁷

Schmidt recorda que “antes de Deus voltar-se a Moisés e, através dele, a Israel, houve uma época na qual ele se revelou aos patriarcas de modo diferente, quer sob o nome ‘Deus de teu pai’, ou ‘Deus de Abraão’, ou então *El*”.¹⁰⁸ A expressão “Deus de teu pai”, no singular, que aparece em Gn 31,5.29.42; 43,23, parece ser mais antiga do que a fórmula em Ex 3: “Deus de teus/nossos pais”, no plural. Isso pode indicar que “a forma plural pressupõe a unificação dos diversos deuses patriarcais, decerto venerados originalmente por diversos clãs, num único Deus dos pais”.¹⁰⁹

A fórmula no singular parece, portanto, mais antiga, ligada a uma experiência pessoal e subjetiva dos clãs do Levante entre o Bronze Antigo e o Ferro I. Já a expressão no plural seria posterior, pois traz uma divindade com vários nomes que evocam tradições diferentes e que parecem unir o Norte e Sul, Israel e Judá. Outro dado importante aparece em Ex 3,16, onde Abraão

¹⁰⁵ “A arqueologia, o estudo de textos extrabíblicos e a exegese bíblica sustentam que a Bíblia Hebraica contém o que eu descreverei como ‘memórias’ antigas, históricas, ou melhor, ‘quase-históricas’, que se formaram séculos antes da data mais antiga possível para a composição do texto bíblico. Elas teriam sido transmitidas oralmente antes de serem escritas e poderiam ser consideradas como a preservação de referências a situações históricas antigas, embora seja importante não considerar como descrições precisas do passado” (RÖMER, Thomas; FINKELSTEIN, Israel. *As origens da Torá*. Novas descobertas arqueológicas e novas perspectivas. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 29).

¹⁰⁶ Assim, “as tradições sobre Abraão emergiram na idade do Ferro; que o século VII foi um período importante para a sua colocação por escrito e que a fusão da tradição de Abraão (e de Isaac) com a tradição nortista de Jacó foi um produto do período que se seguiu à queda de Israel” (RÖMER; FINKELSTEIN, 2022, p. 95).

¹⁰⁷ De acordo com Sacha “com o tempo, Javé, um Deus tribal, suplantou *El*, seu pai, tornando-se o único para seu povo, daí a aliança entre ele e os judeus, e a promessa de Sião reinando sobre todos os povos material e espiritualmente” (CALMON, 2016, p. 84).

¹⁰⁸ SCHMIDT, 2004, p. 45.

¹⁰⁹ SCHMIDT, 2004, p. 48.

é apresentado como o primeiro a conhecer a deidade. E essa divindade ainda não seria o YHWH de Jerusalém, ou do Êxodo.¹¹⁰ Kaefer e Dietrich, entre outros, entendem que:

Dos patriarcas e matriarcas não sabemos muito além de seus nomes, sua provável origem pastoril e os locais onde se estabeleceram. Seu culto era vinculado ao grande Deus *El*, mas a vida cotidiana estava orientada pelo culto aos Deuses familiares, os *Elohim*, que muito provavelmente eram ancestrais divinizados. Cada família possuía os seus *Elohim*, como os *Elohim* de Abraão (Gn 20,13), os *Elohim* de Nacor (31,53), os *Elohim* do pai de Moisés (Ex 3,6). Os *Elohim* eram representados por imagens mantidas e veneradas pelas famílias – os *Terafins* (Gn 31,19. 30-35; cf. Jz 17,5; 18,14. 17-20; 1Sm 19, 13-16; 2Rs 23,24; Os 3,4; Zc 10,2). Seu Deus maior era *El* (Gn 31,13). Diversas manifestações de *El* eram cultuadas em locais marcados por colunas de pedra sagrada (Gn 28,18; 31,45-46; 1Rs 14, 23; 2Rs 17,20; Is 19,19; Os 10,1). Árvores, como os carvalhos também eram consideradas sagradas na espiritualidade dos pastores (Gn 18,1; cf. 12,6; 13,18; 14,13; 21, 33; 35, 4.8; Dt 16, 21; Jz 4,11; 6,11; 9,6. 37; 1Sm 10,3; Is 2,13; 4,13). Igualmente, poços (Gn 16,1-16; 21,8-11.22-34) e montanhas (Gn 31,54, cf. 33,18-20).¹¹¹

Outro patriarca importante é Jacó (Gn 25).¹¹² Sobre sua teologia, vale destacar que essa tradição pode ser ainda mais primitiva que a de Abraão, ligada ao Israel Norte. Aqui se encontra uma chave importante. Jacó está associado aos santuários de Betel (Gn 28) e Siquém (Gn 33,20), dedicados ao deus *El*.¹¹³ Esses santuários estão na região de Israel, e neles foram encontradas estelas ou pilastras sagradas, que faziam parte dos cultos cananeus.¹¹⁴ A teologia em torno de Jacó

¹¹⁰ “Abraão conhecia essa divindade não como Iahweh, que passou depois a ser adorado pelos israelitas, mas sim com El Shaddai. É um deus do mundo cósmico, que pode dar a Abraão a terra de Canaã; é um deus de justiça e retidão, que sanciona as obrigações morais. É um deus que pode se aproximar de seus adoradores, cujas preces escuta. Ele recebe o sacrifício, que era o rito comum no mundo antigo” (MCKENZIE, 2015, p. 7).

¹¹¹ DIETRICH, Luiz José; NAKANOSE, Shigeyuki; MARQUES, Maria Antonia; FRIZZO, Antonio Carlos; KAEFER, José Ademar (Orgs.) *Uma história de Israel*. Leitura crítica da Bíblia e arqueologia. São Paulo: Paulus, 2022. p. 40-41.

¹¹² “A História de Jacó é composta por três atos: o primeiro e o terceiro se desenvolvem em Canaã e os protagonistas são Jacó e Esaú; o segundo tem por cenário Harã, destaca-se em Betel, lugar do encontro entre Deus e Jacó. Assim mesmo, no caminho de retorno sobressai Fanuel, onde Deus aparece misteriosamente a Jacó e luta com ele (32,22-32). O ciclo de Jacó-Labão se insere no meio de Jacó-Esaú (25-28// 29-31// 32-33) (GARCÍA LÓPEZ, 2004, p. 94).

¹¹³ “Os textos sobre o ancestral Jacó de Gênesis 25-35 parecem ter sido transmitidos e cultivados no Santuário real em Betel, o que pode ser reconhecido pela função proeminente deste santuário no contexto do ciclo de Jacó. Em Betel Jacó recebe uma revelação decisiva de Deus (Gênesis 28,12-15), e ali ele faz um voto que acaba terminando na criação de um imposto templário em Betel” (SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 99).

¹¹⁴ De acordo com Bright “como ‘olam parece claramente ter sido um título de El, que é também conhecido nos textos como ‘criador’ (como é El ‘Elyon em Gn 14,18-20), é provável que os patriarcas adoraram suas divindades ancestrais em identificação com El. Isso ainda é mais corroborado por um título como ‘el ‘elohê yisra’el em Gn 33,20 (conferir também Gn 46,3), que tem a sua tradução natural ‘El, o Deus de Israel’ (isto é, de Jacó). Por outro lado, Shaddai, que parece significar ‘A montanha’ (isto é, uma das Montanhas Cósmicas), e que é o mais frequente dos nomes, não ocorre evidentemente nos textos como uma invocação de El e, além disso, não está ligado na narrativa do Gênesis com nenhum santuário específico. Pode muito bem ter sido o título de uma divindade patriarcal antiga de origem amorita, introduzida na Palestina pelos próprios antepassados hebreus, e aí identificada com El (que está também associada com a montanha cósmica) e adorada como El Shaddai. De qualquer modo, as divindades patriarais não eram meras divindades locais, porque esses nomes atestam uma fé em um Deus altíssimo, onipotente e que vela pelos interesses

remete ao período tribal de Israel, um tempo de politeísmos. Finkelstein e Römer oferecem dados relevantes. Segundo eles:

O relato sobre Jacó é provavelmente uma das mais antigas tradições sobre as origens preservadas da Bíblia Hebraica. Ela existiu de maneira independente, sem relação com os patriarcas do sul, e foi, inicialmente, um relato sobre as origens dos Benê Ya aqob transjordânicos, que somente mais tarde foram identificados com Israel. Essa identificação, e provavelmente também a primeira versão escrita do relato sobre Jacó, toma uma forma no século VIII a.C. Jacó se torna, então, o fundador dos santuários (principalmente dos santuários do deus El), os quais Jeroboão buscou integrar com YHWH. Pouco antes e/ou após a queda de Judá, e durante o século VI, Jacó foi vinculado a Abraão, que se tornou o primeiro antepassado, demonstrando assim a primazia de Judá.¹¹⁵

Caso essa hipótese seja verdadeira, pode-se constatar que, de fato, as teologias antigas de Israel e Judá, em certo sentido, caminhavam de forma independente, até o final do século VIII a.C., com deuses que tinham nomes e expressões diferentes. A deidade associada à tradição de Jacó parece estar ligada ao panteão ugarítico, o que fortalece a evidência de que, no sul de Judá, YHWH era cultuado.¹¹⁶ Com a confluência entre Israel Norte e a região do Sul, após a invasão assíria em 721 a.C., a tradição javista passou a exercer o domínio religioso. A partir desse momento, pode-se falar da ascensão de YHWH sobre *El*. Vale lembrar que, antes da união das tradições de Israel e Judá, ainda não se pode falar propriamente de um pensamento monoteísta, ou de um movimento do tipo “Javé sozinho”.¹¹⁷

de seu povo. El, ‘Olam, ‘Elyon, e Shaddai eram sempre considerados em Israel mais recente como nomes ou títulos convenientes a Iahweh, assim como não o era enfaticamente Baal” (BRIGHT, 2003, p. 133).

“Os textos sobre o ancestral Jacó de Gênesis 25–35 parecem ter sido transmitidos e cultivados no Santuário real em Betel, o que pode ser reconhecido pela função proeminente deste santuário no contexto do ciclo de Jacó. Em Betel Jacó recebe uma revelação decisiva de Deus (Gênesis 28,12-15), e ali ele faz um voto que acaba terminando na criação de um imposto templário em Betel” (SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 99).

¹¹⁵ RÖMER, FINKELSTEIN, 2022, p. 125.

¹¹⁶ Segundo Finkelstein e Römer, “é difícil reconstruir o quadro exato da antiga tradição sobre Jacó a partir das primeiras fases da Idade do Ferro. No entanto, a geografia do relato oferece alguns indícios sobre ‘*Haftpunkti*’ (ponto de ancoragem) dessa tradição, um dentre eles foi provavelmente Fanuel. Nessa fase, é possível que a divindade em questão tenha sido El, como ainda se reflete em certas passagens do relato de Gênesis. É possível que a relação entre Jacó e YHWH tenha sido estabelecida no relato do século VIII. É difícil saber também quando YHWH foi assumido no Norte. As histórias de Elias refletem uma concorrência entre YHWH e um Baal fenício. Se existe um fundo histórico por detrás do golpe de Jeú, é possível que ele tenha feito de YHWH a divindade titular dos reis de Israel e que Jeroboão II foi aquele que promoveu o culto de YHWH em Israel. Os nomes de Ocazias e Jorão dados a membros da dinastia omrida antes de Jeú atestam, contudo, que YHWH já era venerado nos círculos palacianos do omrida. A ‘revolução de Jeú’ deveria, então, ser compreendida com uma tentativa de erradicar a veneração dos ba’alim fenícios e de estabelecer YHWH como única divindade titular da monarquia, institucionalizado por Jeroboão II” (RÖMER, FINKELSTEIN, 2022, p. 115-116).

¹¹⁷ Esse movimento ganha força com as reformas de Josias. Segundo Römer, “a reforma de Josias marca, de alguma forma, o início do judaísmo, como o lugar teológico central dado a Jerusalém, a afirmação da unidade de YHWH

Ainda sobre as tradições do Norte, Finkelstein, em suas pesquisas arqueológicas, apresenta descobertas relevantes sobre o chamado Israel. Suas análises ajudam a compreender a importância histórica, política, religiosa e estrutural que Israel teve, possivelmente mais consolidadas que Judá já por volta do século IX a.C. Tudo indica que a ascensão econômica de Judá só ocorre após a invasão assíria, com a migração de israelitas para várias regiões, como Judá, Aram, Amon, Moab e Egito.¹¹⁸ Afirmando Schröter e Schmid que:

Jerusalém, em particular, cresceu bastante durante o século VI a.C. A Jerusalém régia tradicional estava localizada na área da cidade de Davi, no contraforte sudeste do monte do Templo. No século VII a.C. a área foi povoada em direção ao contraforte sudoeste, o que é designado na Bíblia em 2Rs 22,14 de ‘cidade nova’. É bem provável que esse reassentamento repentino esteja relacionado ao acolhimento de refugiados do norte. É claro que esses refugiados não trouxeram consigo apenas os seus bens materiais, mas também textos e tradições. Foi dessa forma que provavelmente chegaram até Jerusalém a tradição de Oseias, alguns Salmos, mas também determinadas tradições, então incorporadas ao Deuteronômio.¹¹⁹

Ao mesmo tempo, é possível perceber que os textos bíblicos, organizados pela comunidade sulista, transparecem muita rejeição às tradições vindas do Norte.¹²⁰ Muitos relatos do Primeiro Testamento estão mais alinhados à teologia da região Sul, exaltando, por exemplo, a importância da linhagem davídica, de Sião e de Jerusalém como locais centrais de culto e da manifestação da divindade, do que à teologia do Norte propriamente.

Vitório considera que “por ocasião da destruição da Samaria, o material foi trazido para o Reino do Sul pelos israelitas fugitivos. A chamada Lei Deuteronomista, correspondente a Dt 12–26 foi elaborada a partir desse material”.¹²¹ Esses relatos podem ter sido organizados pelos

recitada até hoje e a ideia monolátrica de uma veneração exclusiva de YHWH, que podia facilmente se transformar em monoteísmo” (RÖMER, 2016, p. 203).

¹¹⁸ “Se, por meio de Abraão, o reino de Judá possui a primazia nos relatos patriarcais e se constitui como o principal objeto da pesquisa tradicional, os textos extrabíblicos e a arqueologia demonstram que, sobre o plano histórico, Israel era a força dominante entre os dois reinos hebreus. De um ponto de vista demográfico e econômico, Israel se desenvolveu muito antes de Judá. Os territórios do Norte, às duas margens do Rio Jordão (os planaltos centrais e Galaad), eram densamente povoados desde o Ferro I, ao passo que os planaltos marginais de Judá tinham apenas uma população pouco numerosa. Nessa época, a proporção entre os habitantes dos planaltos de Israel (incluindo Galaad) e Judá pode ser estimada em 25 contra 1! Judá, por sua vez, começou a se desenvolver de maneira significativa somente ao longo da última fase do final do Ferro IIA (no final do século IX) e atingiu o seu apogeu apenas no Ferro IIB-C, o final do século VIII e o século VII. Ainda em meados do século VIII (ou seja, antes da conquista de Galaad por Damasco) a proporção entre a demografia de Israel e Judá era ainda estimada em 4 contra 1. A demografia pode, evidentemente, se traduzir em termos de força militar e econômica” (RÖMER, FINKELSTEIN, 2022, p. 99-101).

¹¹⁹ SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 114.

¹²⁰ “Os deuteronomistas, cuja ideologia e teologia sintonizavam as tradições sulistas, foram inflexíveis em condenar tudo quanto se referisse ao Norte. Seus reis receberam implacáveis reprovações. Na avaliação deuteronomista, nada de bom resultou da monarquia nortista” (VITÓRIO, 2020, p. 46).

¹²¹ VITÓRIO, 2020, p. 27.

deuteronomistas.¹²² Segundo Tilly e Zwickel, “para impor suas ideias, eles entregaram ao rei, em cooperação com os sacerdotes de Jerusalém, um livro da Lei que teria sido supostamente encontrado no templo e remontava a Moisés (2 Rs 22,3-10)”.¹²³ Os israelitas que migraram para Judá trouxeram não apenas as tradições do “Deus dos pais”, do patriarca Jacó e do êxodo, mas também a tradição da aliança mosaica, já bem fundada na promessa da terra.

Sobre a deidade na teologia de Jacó, Römer destaca um dado importante. Segundo ele:

A veneração de uma divindade de tipo El, precedendo a de YHWH, se reflete parcialmente na história patriarcal e, especialmente, na de Jacó que, lutando com “deus” e mudando de nome, se torna “Israel”. O nome de El aparece muito frequentemente nas narrativas patriarcais do Gênesis, nos capítulos 12–50, onde a sua frequência é a mais alta nos livros que vão do Gênesis aos Reis: 1.06 ocorrências em cada 1000 palavras”.¹²⁴

Assim, se *El* foi a deidade adorada na teologia de Jacó, a teologia sulista, mesmo com resistência, não ignorou o nome dessa divindade, pois o texto hebraico o preservou. Essa junção de tradições talvez tenha sido uma forma de afirmar uma origem comum entre Israel e Judá e mostrar que a história desses povos é única no cenário das antigas nações do Levante.

Para McKenzie, “as tradições patriarcais são primeiramente um prólogo à história da salvação, e não à história política e econômica”.¹²⁵ Já Sacha é mais cético:

A história dos patriarcas é altamente improvável. Como sabido, Abraão era caldeu e morava em Harã, às margens de um rio tributário do Eufrates. Sua família tem origem em Ur, no coração da antiga e respeitada civilização suméria-acadiana. De Acádia, vem o termo ‘caldeu’ para designar os semitas da Mesopotâmia (região do Tigre e do Eufrates), rios que desembocam no Golfo Pérsico, fronteira entre a antiguidade semita e ariana.¹²⁶

Segundo a visão mais otimista de Finkelstein “os relatos sobre os patriarcas começam com personagens do Sul, Abraão, que é apresentado como avô de Jacó, do Norte; o relato mais tardio, de José, coloca em evidência o papel de Judá e minimiza a importância de Rúben”.¹²⁷ De acordo com as visões acima, de McKenzie e Finkelstein, pode-se pensar na veracidade das tradições patriarcais, embora a ordem dos patriarcas, começando com Abraão, indique certa primazia da

¹²² “As tradições legais mais antigas reportam-se ao período pré-monárquico. As soluções dos conflitos entre famílias e clãs foram, pouco a pouco, sendo formuladas e postas por escrito. Esse material avolumou-se no decorrer do tempo, especialmente ao ser trabalhado no Reino do Norte pelos grupos empenhados em garantir a pureza da fé javista, num contexto de expansão do baalismo” (VITÓRIO, 2020, p. 27).

¹²³ ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 152.

¹²⁴ RÖMER, 2016, p. 81.

¹²⁵ MCKENZIE, 2015, p. 640.

¹²⁶ CALMON, 2016, p. 35.

¹²⁷ RÖMER; FINKELSTEIN, 2022, p. 70.

tradição sulista sobre a do Norte. Mesmo assim, a narrativa de Abraão já pode ter existido “na segunda metade do século IX e durando até o século VIII a.C.”.¹²⁸

Sobre as condições dos Patriarcas, o Primeiro Testamento evidencia sua condição de (semi) nômades,¹²⁹ ou de pastores.¹³⁰ As narrativas os apresentam como camponeses e criadores de rebanhos.¹³¹ Gass identifica Abraão, Isaac e Jacó como os pastores (semi)nômades pertencentes ao grupo dos pais.¹³² Eram povos de linhagem frágil, que se fortalecem por meio de seu(s) deus(es). Os textos bíblicos procuram mostrar que a força familiar e nacional de Israel e Judá reside na eleição da sua divindade. Isso não deve ser visto como privilégio, mas como sua marca identitária diante das outras nações. A deidade dos (semi)nômades era o Deus do grupo, o Deus dos pais, aquele que caminha com seu povo. McKenzie observa que os temas centrais que cercam os patriarcas são: “a revelação de Deus aos patriarcas, a promessa de uma posteridade numerosa que se tornaria um grande povo e a promessa da terra de Canaã, em que os pastores viveram como nômades”.¹³³

As origens dos patriarcas podem também estar relacionadas aos *hapisus* ou aos *shasu*. Vale explorar um pouco mais sobre esses grupos. Desde o século XVIII a.C., no Levante, havia cidades-estados prósperas localizadas em planícies costeiras, na planície de Jezrael, entre colinas, em meio a rotas marítimas e comerciais. Essas regiões eram alvo de interesse egípcio. A partir do século XVIII a.C., tais cidades passaram a ser dominadas pelo Egito, que, em troca de impostos, oferecia proteção e garantia de livre acesso à terra cultivável.¹³⁴ Por volta 1458 a.C., ocorreram rebeliões

¹²⁸ RÖMER; FINKELSTEIN, 2022, p. 86.

¹²⁹ “Os patriarcas levavam uma vida (semi) nômade durante a passagem paulatina para a sedentariedade (compare Gn 4,20; 13.3,5,7; 26.17,25;31.25; 46.32ss. com 26,12; também os conflitos em torno de poços em Gn 21.25; 26.25 ss). Com seus rebanhos de ovelhas e cabras eram obrigados a trocar de locais de pastagem, como quer que tenha sido sua forma de vida em seus aspectos particulares (conferir Ex 3.1 “ele levava as ovelhas...”)) (SCHMIDT, 2004, p. 46-47).

¹³⁰ “Um grupo que participou da formação das tribos de Israel são os pastores seminômades das estepes de Canaã. São seminômades porque não estão fixados a determinada região. Ficam acampados num lugar enquanto as condições naquele local, são favoráveis para a alimentação do grupo e de seus animais. Depois mudam para outra região, sempre em busca de pastagens melhores” (GASS, Ildo Bohn (Org.). *Formação do povo de Israel*. Uma introdução à Bíblia. Vol. 2. São Leopoldo, RS: Centro de Estudos Bíblicos. São Paulo: Paulus. 2002, p. 39).

¹³¹ Interessante que, em Gn 37,25, afirma-se que os patriarcas possuíam criação de camelos. Mas, Sacha salienta que “os camelos não são um assunto de secundária importância, muito pelo contrário. Os ossos desses animais na área do Oriente Próximo onde se situam Egito, Palestina, Arábia Saudita, Síria e Líbano, quando submetidos à datação com elementos como carbono 14, mostram que esses animais viveram na região em época recente, cerca de 900 anos antes de Cristo, numa época mais recente que a era patriarcal.” (CALMON, 2016, p. 37).

¹³² GASS, 2002, p. 39.

¹³³ MCKENZIE, 2015, p. 640.

¹³⁴ Sobre essa perspectiva os estudos de Melanie podem ser consultados (PEETZ, 2022, p. 60-68).

contra o Egito, sem sucesso. Já nos séculos XIV e XIII a.C., essas cidades entraram em declínio: algumas foram abandonadas, outras se enfraqueceram por disputas internas.¹³⁵

Outro fator apontado pela pesquisa arqueológica é a descoberta de uma possível seca dramática, vivida no século XIII a.C., que levou grupos de pastores do Levante a partirem em direção ao Egito, em busca de sobrevivência e subsistência,¹³⁶ visto que, por ser uma região banhada pelo grande rio Nilo e seus afluentes, a escassez seria mais amena. As cartas de *Amarna*, endereçadas ao faraó egípcio, Amenófis III (1388–1351 a.C.) e Amenófis IV (séc. XIV a.C.), registraram pedidos de ajuda diante dessas catástrofes.¹³⁷ Quando faltava água, os pastores recorriam aos camponeses e agricultores para garantir a subsistência de seu rebanho (Gn 4,1-16; 19: história de Caim e Abel, Sodoma e Gomorra).¹³⁸ Esse processo é chamado de transumância.¹³⁹

Estariam, então, os *hapirus* ou os *shasu* ligados a esses grupos? Acredita-se que os *hapirus* podem compor a formação inicial do povo de Israel. Para alguns estudiosos, como Bright, esse grupo está relacionado com o evento do Êxodo e com a história dos patriarcas, ligando-se à versão da ocupação violenta da terra da promessa.¹⁴⁰

Nas correspondências entre os reis de Canaã e o faraó Amenófis III, os *hapirus* aparecem como “bandos armados que, ora saqueavam o território das cidades, ora se faziam contratar por uma cidade para combater outra. Viviam refugiados no mato ou na estepe, faixa de vegetação entre a mata e o deserto”.¹⁴¹ Esse grupo parece ter sofrido as explorações da dominação egípcia sobre a organização das cidades-estados. Será dedicada mais atenção a esse grupo na teologia do Êxodo no próximo tópico (1.4).

Como visto, outra possibilidade para a origem dos patriarcas são os nômades *shasu*, que veneravam a divindade *Yahu*. Procurando por sobrevivência, esses nômades podem ter sido o grupo

¹³⁵ PEETZ, 2022, p. 61.

¹³⁶ Segundo Gn 46,1-7, o ancestral de Israel, Jacó, com sua família, chegou ao Egito, vindo de Canaã em decorrência da fome. Por conseguinte, o povo de Israel teria surgido no segundo milênio antes de Cristo, no Egito.

¹³⁷ “No caso trata-se de tabuinhas de argila achadas no arquivo da cidade de Amarna, oriundas do séc. XIV. Nesse tempo, Amarna, sob o Faraó Akenaton (Amenófis IV), é elevada a capital do Egito. As cartas são endereçadas ao faraó e provêm, em grande parte, dos reis vassalos do Levante. Foram transmitidas cartas, sobretudo, das cidades costeiras, como por exemplo, Biblos, Sidônia, Aco e Ascalon, mas também das cidades do interior, como Hasor, Meguido, Gezer, Jerusalém e Laquis. Nas cartas, às vezes os reis vassalos pedem insistentemente ajuda ao Faraó” (PEETZ, 2022, p. 62).

¹³⁸ GASS, 2002, p. 40.

¹³⁹ “Esse processo contínuo de ida e vinda, de migração, decorrente dos períodos de chuvas e de seca, é chamado de transumância” (GASS, 2002, p. 41).

¹⁴⁰ BRIGHT, 2003, p. 172.

¹⁴¹ GASS, 2002, p. 28.

que chegou ao Egito e levou consigo sua deidade.¹⁴² Após a fuga ou libertação da escravidão, por meio do testemunho desse grupo, *Yahu* (YHWH) começa a ser mais conhecido, como afirma Peetz:

O curioso é que grupos desses shasus possivelmente têm ligação com IHW, posteriormente o Deus de Israel. Na lista topográfica dos faraós Amenófis III e Ramsés II, nos sécs. XVI e XIII, os shasu são claramente classificados como shasu de IHW. O termo IHW, que na literatura moderna é dado como Iahu na maioria dos casos, é uma abreviação do nome divino, do tetragrama IHW.¹⁴³

Todavia, ao se referir ao Êxodo, encontram-se grandes dificuldades em comprovar sua veracidade.¹⁴⁴ De acordo com importantes vertentes da pesquisa bíblica atual, o relato do Êxodo pode ser compreendido como uma projeção ou releitura a partir da experiência do exílio na Babilônia. Argumenta-se que a esperança de reaver a Terra Prometida se alinha perfeitamente a crise de um povo sedentário que perdeu sua pátria, em vez de representar o nomadismo das primeiras tribos.¹⁴⁵

Destarte, a história dos patriarcas, por sua vez, parece estar cada vez mais unida ao grupo dos (semi)nômades e dos pastores, evidenciando, assim, sua pertença à Terra. Então, pode-se entender que a teologia dos patriarcas não é direcionada a um ser único chamado Abraão ou Jacó, mas sim a um povo com sua cultura e seus deuses. Sua divindade está a caminho; é o Deus de Abraão, de Jacó, o Deus do(s) pai(s), *El* e YHWH, divindade da promessa de uma Terra e de descendência. Compreende-se aqui a importância dos patriarcas bíblicos, pois, sem eles, a narrativa que une a história de Israel e Judá talvez não tivesse raízes tão antigas quanto se pode imaginar.

Entende-se que as duas teologias, a de Abraão e a de Jacó, de Israel e de Judá, foram unidas na Bíblia, juntamente com a teologia do Êxodo, com a finalidade de mostrar a superação de um povo com a ajuda de sua deidade, e o domínio de YHWH sobre um povo eleito, ainda que o nome de *El* apareça com mais frequência nos contextos ligados a Abraão e Jacó. Unida à história dos patriarcas e de suas divindades, a teologia do Êxodo, com a presença de Moisés, começa a dar visibilidade à monolatria javista, ou seja, apresenta YHWH como o Deus da libertação que merece adoração, embora ainda não se trate de um monoteísmo estrito.

¹⁴² “Quando o faraó Amenófis II, no século XV, empreende uma expedição para a Ásia, ele ordena que se tragam grupos de shasus como prisioneiros para o Egito. Ali eles trabalham como mineradores para a obtenção de cobre. Os shasus são atestados no Egito também na época subsequente, nos sécs. XIII e XII” (PEETZ, 2022, p. 71).

¹⁴³ PEETZ, 2022, p. 72.

¹⁴⁴ PEETZ, 2022, p. 71-72.

¹⁴⁵ Essa perspectiva interpretativa, que associa as principais camadas editoriais do Pentateuco (incluindo o Livro do Êxodo) ao contexto teológico e político do exílio babilônico, reflete um sólido consenso em vertentes da exegese.

1.4 Teologia do êxodo: Moisés, YHWH e a libertação

A teologia do Êxodo está inserida na historiografia bíblica de Israel como um pequeno avanço em relação à teologia dos patriarcas.¹⁴⁶ Nela, o Deus YHWH comunica seu nome e convida o povo a uma Aliança.¹⁴⁷ A divindade se manifesta a Moisés e lhe revela o seu nome no Sinai (Ex 3,14-17),¹⁴⁸ estabelecendo com o povo eleito uma espécie de contrato (Ex 19),¹⁴⁹ que se dá nos moldes de vassalagem, modelo muito presente nas culturas do Oriente Antigo.¹⁵⁰

Alguns textos bíblicos expressam a relação íntima e amorosa de YHWH com Israel, fundada na escolha (Dt 7,6-7; Is 44,1), na afeição (Dt 10,15) e no amor (Dt 7,6-8: nesta perícopes, as três dimensões anteriores são interligadas). Na teologia do Êxodo, dá-se a junção das narrativas da promessa feita a Abraão, relativa à descendência e à posse de uma Terra, com a narrativa do resgate dos descendentes de Jacó no Egito. Na teologia bíblica do pós-exílio, não se pode conceber a manifestação de YHWH a Israel sem a mediação de Moisés. A narrativa teológica do Êxodo fixa-

¹⁴⁶ “Por isso o êxodo, muito mais ainda do que a peregrinação que fez Abraão sair de sua terra natal, tornou-se sinal de partida rumo a um futuro melhor, símbolo de libertação da escravidão e de saída do estrangeiro rumo à pátria. Apesar dessa afinidade temática, é difícil verificar como o Deus dos patriarcas e o Deus do êxodo se relacionavam originalmente. A transição de uma tradição para outra não se deu de tal modo que quando estava no Egito tivesse adorado inicialmente o ‘Deus de Abraão, Isaac e Jacó’. O complexo das tradições interligadas sobre os patriarcas provavelmente não era conhecido, pois nem todas as tribos do Israel posterior estiveram no Egito” (SCHMIDT, 2004, p. 66).

¹⁴⁷ “A aliança surge a partir da iniciativa e da eleição de Yahweh e não dos méritos de Israel. Em outras passagens, a aliança do Sinai é resumida da seguinte forma: ‘Eu serei vosso Deus e vós sereis o meu povo’ (Jr 7,23; 11,4; 24,7; Ez 11,20; 14,11; Os 2,25). Talvez essa seja uma fórmula derivada dos contratos matrimoniais, já que, nos papiros de Elefantina, tal fórmula é praticamente idêntica: ‘Esta é minha mulher e eu sou o seu marido hoje e sempre’” (MCKENZIE, 2015, p. 23).

¹⁴⁸ “YHWH voltou-se para Moisés quando revelou seu nome divino. Ao mesmo tempo, porém, o Deus que se voltou para Moisés se distancia novamente, ao formular seu nome tautologicamente com “Eu sou quem sou”. Ao fazer isso, ele rejeita a pergunta sobre quem ele é, que segundo o pensamento da Antiguidade era respondida com o nome como revelação da natureza do interrogado. Essa ambivalência de distância e proximidade de Deus ao ser humano, que se manifesta na revelação do nome divino, aponta, para além da cena da sarça ardente, para a revelação no Sinai. Esta responde, à pergunta de Êxodo 3 pela natureza de Deus no trato das pessoas de seu povo, dizendo que YHWH se dá a conhecer como o Deus cheio de graça e misericórdia (Ex 34,6-7)” (OTTO, Eckart. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 41).

¹⁴⁹ “Agora, na montanha de Deus, deve-se dar outro passo na história de Deus com seu povo, para que Israel como povo de propriedade peculiar de Deus possa tornar-se um povo santo. No entanto, também se menciona a ameaça à ordem que deve ser estabelecida para isso na relação entre YHWH e seu povo, pois a promessa de se tornar um povo santo entre as nações já está vinculada à condição da disposição de Israel de ouvir a voz de Deus e de guardar a aliança concluída no sopé da Montanha de Deus (Ex 24,3-8). Moisés transmite essas palavras ao povo, que declara unanimemente estar disposto a fazer tudo o que Deus disse” (OTTO, 2011, p. 47).

¹⁵⁰ “(...) com a aliança do Sinai em Êxodo 24, acrescenta-se um aspecto novo. Com base no Código da Aliança, por meio do qual Deus interpreta o Decálogo (não compreendido pelo povo) em vista da prática da vida na Terra Prometida, para tornar o Decálogo assim compreensível, Israel como parceiro de Deus é submetido ao compromisso de observar essa lei. Como todas as ordens nos livros de Moisés, a ordem de separação entre o mundo divino e o mundo humano comprova-se, mais uma vez, precária, isto é, ameaçada pela transgressão” (OTTO, 2011, p. 49).

se, portanto, sob três pilares: YHWH, Moisés e libertação (ou fuga).¹⁵¹ Torna-se necessário observar como essa teologia se desenrola.

Em primeiro lugar, quanto a Moisés: as evidências históricas de sua existência não podem ser claramente comprovadas. No entanto, McKenzie aponta que “mesmo se ele não existisse, teria que ser inventado”.¹⁵² Para Crüsemann, “Moisés faz parte do levitismo, mas os levitas não representam simplesmente a Moisés. Moisés, inicialmente, não é um grupo em Israel, tampouco é sinônimo de Israel, como no caso de Abraão e Jacó”.¹⁵³ Seu nome carrega características egípcias (Ex 2,1-10), talvez querendo demonstrar ligações com o Egito.¹⁵⁴ O que importa nesta análise não são as comprovações históricas de sua pessoa, mas aquilo que ele representa nos textos bíblicos e na teologia do Êxodo.

Ao final do Livro do Deuteronômio, é afirmado que nunca existiu um profeta como Moisés (Dt 34,10). Para McKenzie, “Moisés é o criador de Israel. É obscura a unidade étnica do antigo Israel. Mas sua unidade, enquanto povo de Iahweh, aparece em todas as suas tradições e nessa unidade se amalgamaram todos os vários grupos que formaram Israel”.¹⁵⁵ Assim, salienta Brueggemann que “a pessoa de Moisés foi aceita por ambos os lados como o singular fundador do javismo, e que foram usadas medidas enérgicas e autoritárias para reagir a alternativas e desafios ao papel de Moisés, como nos casos de Arão (Ex 32), Arão e Miriã (Nm 12), e Coré, Datã”.¹⁵⁶ Assim entendem Schröter e Schmid ao afirmar que “Moisés-êxodo desempenha a função de dar continuidade ao Gênesis, sendo que, com seu fim natural, a apresentação da conquista da terra, no Livro de Josué, aponta para além do Pentateuco”.¹⁵⁷

¹⁵¹ Encontra-se uma infinidade de características teológicas na tradição do Êxodo, como por exemplo a do próprio Sinai e da Aliança. Entretanto, em consonância com esse estudo do Dêutero-Isaías opta-se por analisar essas três dimensões.

¹⁵² MCKENZIE, 2015, p. 571-575.

¹⁵³ CRÜSEMANN, 2012, p. 96.

¹⁵⁴ Em consonância com Ravasi “o nome de Moisés, assim como o de outros expoentes da tribo de Levi (conferir Ex 6,16.25; Nm 25,7; 1 Sm 1,3) é de origem egípcia. O nome *Moseh* é considerado a transliteração da palavra mesu: ‘é nascido’, ‘filho’ (da raiz msj, parir) que aparece em nomes de faraós como Tutmés, Ramsés, Amósis. ‘Moisés’ seria fragmento do nome originário, provavelmente privado da parte que se referia a uma antiga divindade egípcia (por exemplo Thot ou Ra).” (RAVASI, Gianfranco (Org.). *Dicionários de temas teológicos*. São Paulo: Paulinas, Paulus, Loyola, 2023. p. 1001).

¹⁵⁵ MCKENZIE, 2015, p. 574.

¹⁵⁶ BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. Testemunha, disputa e defesa. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014. p. 752.

¹⁵⁷ SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 103.

Moisés é considerado o mediador da libertação que YHWH realiza. Posteriormente, seria ele o transmissor das leis e da Aliança de YHWH com o povo por ele escolhido.¹⁵⁸ É interessante notar que, no judaísmo, mesmo com os atuais estudos arqueológicos comprovando a falta de evidências históricas sobre Moisés, sua presença no inconsciente religioso é sempre viva e atual. Com o Êxodo e com Moisés, Israel recebe a Torá no Sinai, como ensina o rabino Jehudá há-Nasi: “Moisés recebeu a Torá do Sinai e a transmite a Josué, Josué aos anciãos, os anciãos aos profetas e os profetas a transmitiram aos homens da grande assembleia”.¹⁵⁹ No exílio babilônico, a tradição deuteronomista e a tradição sacerdotal serão as responsáveis por fortalecer o pacto de Aliança com YHWH.¹⁶⁰

Durante muito tempo, foi atribuída a Moisés, na teologia judaica, e, ainda hoje, permanece, em alguns grupos, a autoria de toda a Torá. Segundo aponta Díaz: “a 27 de junho de 1906, a Pontifícia Comissão Bíblica manteve Moisés como autor substancial do Pentateuco embora possa ter utilizado fontes anteriores e tenha sido ajudado na redação definitiva por outros autores”.¹⁶¹ Schröter e Schmid lembram que:

A própria Torá não compactua com a concepção de que Moisés a tenha escrito em sua totalidade. Ela é só indicada na formulação de escritos bíblicos posteriores que falam da “Torá de Moisés” (cf. Daniel 9,11.12; Esdras 3,2; 7,6; Neemias 8,1). Mas o talmude babilônico surgido entre os séculos II e IV d.C. afirma que os últimos sete versículos da Torá (Deuterônimo 34,6-12) não provêm de Moisés, mas de Josué (bBB 14–15a), já que neles são descritos a morte e o sepultamento de Moisés.¹⁶²

Segundo Macchi:

O Êxodo teve uma repercussão considerável tanto no interior da Bíblia como no judaísmo e no cristianismo. Na história deuteronomista, o tema da subida para fora da terra do Egito vai se tornar um verdadeiro refrão lembrando a obra de Deus em favor do seu povo. No

¹⁵⁸ “A aliança feita por Deus com o povo após o êxodo tinha as mesmas bases das primeiras duas alianças (com Noé e Abrão) e visava ao cumprimento de um dos aspectos mais importantes da aliança com Abrão, isto é, abençoar todas as famílias da terra. A maneira pela qual Deus faria isso seria por meio do testemunho do povo que acabava de ser salvo por ele. A salvação efetuada no êxodo, em alguns momentos, se tornou uma das bases das proclamações proféticas” (JONES, Landon. *O Deus de Israel*. Na teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2015. p. 149).

¹⁵⁹ “Mosè ricevette (la) Torà dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani ai profeti e i profeti la trasmisero agli uomini dela grande assemblea” (MELLO, Alberto. *Ebraismo*. Brescia: Editrice Queriniana, 2000. p. 35).

¹⁶⁰ “Assim, o escrito sacerdotal defende que YHWH seria o verdadeiro Deus da criação que negaria ao deus imperial babilônico Marduk a pretensão de ser o criador do mundo. O Deus judaíta atuaria em favor de todos os povos do mundo, intermediado por seu povo Israel, no meio do qual teria tornado sua morada. Portanto, ele não precisa da hierarquia estatal de um império para ordenar o mundo das nações” (OTTO, 2011, p. 196).

¹⁶¹ DÍAZ, José Luis Sicre. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 79.

¹⁶² SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 67.

decurso do exílio, o autor do Segundo Isaías (Is 40–55) não deixará de desenvolver a ideia de que chegou o tempo para um novo êxodo.¹⁶³

A respeito da presença da tradição sacerdotal na teologia do Êxodo, Macchi aponta que:

Efetuem igualmente o vínculo com a história dos patriarcas, durante a qual, segundo a concepção deles, o Deus de Israel ainda não se tinha feito conhecer sobre seu nome próprio YHWH (Ex 6,2s), mas sim sob o nome EL Shadai (o Deus Poderoso). Nos relatos das chamadas ‘pragas’ (que para P são antes relatos da manifestação do poder de YHWH), os autores sacerdotais insistem na soberania de YHWH. É especialmente ele quem endurece o coração de Faraó (que não tem verdadeiro livre-arbítrio diante do Deus do universo), enquanto nos relatos não sacerdotais é o próprio Faraó que opta por se obstinar.¹⁶⁴

A tradição sacerdotal, na teologia do Êxodo, procura ligar a adoração a YHWH às mais primitivas experiências religiosas de Israel.¹⁶⁵ Outra constatação é a de que, nos textos da tradição sacerdotal e deuteronomista, observa-se um salto quanto à escolha da divindade que deve ser adorada. É YHWH quem assume o protagonismo.¹⁶⁶

Ao mesmo tempo, ainda é necessário entender, pelas narrativas bíblicas e pelos estudos arqueológicos, como Moisés poderia ter conhecido YHWH, e/ou como o grupo dos libertos testemunhava que a deidade que os libertou seria YHWH. Uma hipótese já apontada no tópico 1.2, é a de que esse conhecimento tenha vindo por meio do grupo do sogro de Moisés, os midianitas. Acrescentam-se aqui outras considerações. A primeira, segundo Ravasi, é que “de acordo com Ex 18,1-12, Jetro conhecia e louvava o nome do Senhor (YHWH); por isso foi proposto que os hebreus teriam recebido a fé em YHWH dos midianitas”.¹⁶⁷ A segunda é que confiar nessa possibilidade torna-se problemático, já que o sogro de Moisés recebe diversos nomes: Raguel (Ex 2,18), Jetro (Ex 3,1; 18), Jéter (Ex 4,18), Héber/Hobab (Jz 4.11). De acordo com Römer, “essa diversidade

¹⁶³ NIHAN, Christophe; MACCHI, Jean-Daniel; RÖMER, Thomas. *Antigo Testamento. História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 226.

¹⁶⁴ NIHAN, 2010, p. 223.

¹⁶⁵ “Os autores aarônidas conectaram no escrito sacerdotal pela primeira vez duas histórias das origens de Israel, na forma das tradições dos patriarcas e matriarcas e da narrativa de Moisés-Êxodo, e antepuseram-lhes a história dos primórdios. A história dos primórdios foi escrita pelos autores do escrito sacerdotal com o recurso a materiais e motivos mais antigos, inclusive extrabíblicos. No entanto, as narrativas dos patriarcas e matriarcas e de Moisés-Êxodo tinham uma história prévia no tempo pré-exílico, antes que se tornassem fontes para os autores do escrito Sacerdotal” (OTTO, 2011, p. 186).

¹⁶⁶ “A coligação de Israel com base na adoração de Deus (El), anfíctonia, tornou-se nação competente para a guerra, a qual se entendia como povo de Javé, o Deus de Israel. Mais tarde, os autores deuteronomistas e cronistas ainda sabiam e levavam em conta que era importante e essencial essa antiga característica guerreira de Javé, desenvolvendo esses e outros motivos para uma completa teoria teológica” (GUNNEWEG, 2005, p. 141).

¹⁶⁷ RAVASI, 2023, p. 1002.

mostra que se tentou identificar esse madianita de diversas maneiras”.¹⁶⁸ A perícope de Ex 18,1-12 é de difícil compreensão, pois, ora Jetro parece não se surpreender com as ações de YHWH, dando a entender que já as esperava, oferecendo-lhe até sacrifícios (Ex 18,12), ora parece não o conhecer, já que adorava outros deuses (Ex 18,11).

Outra discussão apresentada por Sacha Calmon é a tese de *Osarip*, embora menos recomendável, segundo a qual Moisés teria sido um príncipe egípcio e seguidor do faraó *Akhenaton*, de credo monoteísta. Desse modo, os beduínos hebreus teriam levado essa tradição monoteísta aos cananeus das montanhas de Canaã.¹⁶⁹ Essa ideia é problemática para ser aceita já que não se pode sustentar a existência de um monoteísmo em Israel e Judá antes do movimento profético e do exílio babilônico. Comentando essa questão, Lambert, citando Smith, afirma que “em um artigo de 1985, ela se lembra, de início, que o monoteísmo de Abraão, de Isaac e Jacó, e sobretudo de Moisés é uma construção tardia, deuteronômista”.¹⁷⁰

Como já visto, e em conformidade com Römer, acredita-se que:

É difícil saber que semelhança histórica se pode atribuir às narrativas sobre Moisés e Madiã. Moisés foi, talvez, o chefe de um grupo de apiru que, saído do Egito, encontrou Yhwh em Madiã e o deu a conhecer, em seguida, a outras tribos no sul.¹⁷¹

Assim, a possibilidade de serem os midianitas o grupo do êxodo não se sustenta. Se não foi por intermédio dos midianitas que Moisés conheceu YHWH, é necessário considerar outras possibilidades. Bright aponta a hipótese de que seria “mais plausível sustentar que Iahweh tinha sido cultuado entre os antepassados do próprio Moisés, talvez na família de sua mãe (se o nome *Jochebed* for composto com Iahweh, o que não é certo)”.¹⁷² Diante dessas hipóteses é difícil saber ao certo como Moisés de fato tem contato com a crença em YHWH. Talvez na origem dos “libertos” da teologia do Êxodo se encontre as possíveis respostas.

O grupo que vivenciou a experiência da libertação, com Moisés, pode estar ligado àqueles mencionados no tópico anterior (1.3): os (semi)nômades, os *hapiirus*, os *shasu* ou os camponeses. Não serão repetidas aqui as características desses grupos. Diante de todas as informações apresentadas, entende-se que quanto à origem do povo israelita, encontram-se dificuldades, pois os

¹⁶⁸ RÖMER, 2016, p. 67.

¹⁶⁹ CALMON, 2016, p. 48.

¹⁷⁰ LAMBERT, 2011, p. 387-388.

¹⁷¹ RÖMER, 2016, p. 73.

¹⁷² BRIGHT, 2003, p. 163.

próprios textos bíblicos não são unânimes quanto a isso. De acordo com Soletto, “ocorre que possuímos cinco versões sobre a origem do povo israelita”.¹⁷³ Segundo ele, essa origem pode ter se dado por meio dos patriarcas, ou da fuga dos escravos, dos que adoravam o *Yahweh Sebaoth* (Deus guerreiro), ou, ainda, pela conquista de cidades como Jericó, embora arqueologicamente estejam comprovadas as conquistas de Laquis, Betel e Devir, mas não de Jericó.¹⁷⁴

Outra hipótese é que apenas um pequeno grupo esteve no Egito, e esse grupo se tornou o portador dessa tradição. A divindade desse grupo é apresentada como o Deus libertador (Ex 3,7-8; 6,6-7), uma característica nova até então no cenário religioso do Levante Antigo. Gunneweg entende que:

O fato de que a vida religiosa de um pequeno grupo, que mais tarde formou Israel, tornou-se o conteúdo principal da religião de todo o Israel pode ser hoje melhor entendido do que há algumas décadas quando Martin Noth escreveu sua memorável “história de Israel”. Porque desde então ficou cada vez mais claro que a formação de Israel e sua consolidação em Canaã não se pode explicar unicamente pela imigração da estepe, e tampouco pela conquista de tribos invasoras de fora. Israel se constituiu também como resultado de um processo de transformação e deslocamento intracaneu.¹⁷⁵

Soletto entende que “o povo se originou e se formou saindo de um lugar e se dirigindo à terra da promessa”.¹⁷⁶ O Êxodo desse grupo, que pode ter sido formado por adoradores do deus do(s) pai(s), torna-se, posteriormente, o credo de todo o Israel. Essa teologia é parte constitutiva da sua história. A teologia do Êxodo e a dos patriarcas pertencem a Israel, ainda que tenham sido transmitidas de modo independente e, ao que tudo indica, foram organizadas, apresentando, inclusive, tendências de realidades assírias, como, por exemplo, Êxodo 2,1-12, que parece ser uma crítica ao rei Sargão.¹⁷⁷ Afirma Schröter que:

Na narrativa-Moisés-êxodo, essa orientação antiassíria foi transferida para um cenário egípcio prototípico imaginário: Egito e seu faraó, que por acaso não permanecem anônimos, não representam nenhum poder imperial concreto, mas a instituição de impérios terrestres por excelência.¹⁷⁸

¹⁷³ SOLETO, 2014, p. 18.

¹⁷⁴ SOLETO, 2014, p. 20.

¹⁷⁵ GUNNEWEG, 2005, p. 91.

¹⁷⁶ SOLETO, 2014, p. 19.

¹⁷⁷ RÖMER, 2016, p. 202.

¹⁷⁸ SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 104.

Sobre a redação da teologia do Êxodo, já se pensou tratar-se de narrativa do período da monarquia, entre Davi e Salomão. No entanto, torna-se difícil identificar indícios arqueológicos consistentes desse período, embora, em 1992, tenha-se encontrado uma inscrição de Tel Dan, “que no século IX a.C. refere-se explicitamente a *byt dwl*, à Casa de Davi”.¹⁷⁹ A historicidade de Davi pode ser real; já a importância de um governo tão potente a ponto de se organizar escritos teológicos é, arqueologicamente, improvável.

Ainda em tempo, convém notar que é YHWH quem aparece em várias narrativas bíblicas como o único protagonista do Êxodo, sem nenhuma menção à mediação de Moisés (Ex 20,2; Dt 5,6; Dt 26,5-9; Am 2,10; Sl 78,43-51; Sl 113,8-9; Sl 76,7; Sl 77,20, e o polêmico texto de Os 12, que pode ser um dos primeiros textos que, indiretamente, indica o intermédio de Moisés).¹⁸⁰ Interessante observar que, em Ex 32,4, o texto se refere a deuses, possivelmente fazendo menção aos santuários em Betel e Dã, onde provavelmente fossem adorados o Deus do Êxodo, como também *El*. Todas essas perícopes, entre outras, podem indicar que existia uma tradição do Êxodo que não contava com a presença de Moisés. De fato, YHWH é a divindade em destaque. Essa possível tradição, em que não aparece Moisés, mostra, claramente, que YHWH escolheu se autorrevelar, sem intermediários.

Römer e Finkelstein dão um passo ainda mais profundo. Segundo eles,

O relato bíblico sobre o êxodo foi escrito pela primeira vez em Judá. Moisés é apresentado, nesse relato, como o protótipo de Josias, e a situação de opressão no Egito parece refletir a situação de dominação da Assíria. A tradição do êxodo era, evidentemente, mais antiga e alcançou Judá a partir de Israel, depois de 722. Os contornos literários dessa tradição não podem ser reconstruídos. No entanto, Os 12 mostra como YHWH, o Deus do Êxodo, é apresentado em oposição com a tradição sobre Jacó. Isso poderia refletir a tentativa de fazer do êxodo o mito fundacional “oficial” de Israel. Os dois relatos sobre a revelação de YHWH a Moisés, colocados por escrito somente no século VI, preservam, no entanto, a memória de um YHWH que não era uma divindade autóctone, mas importada “do Sul”. Essa teoria é reforçada pelas inscrições de Kuntillet Ajrud, bem como pelas descobertas sobre os grupos de Shasú, alguns dos quais veneraram uma divindade chamada Yahu. Mesmo que isso nos faça remontar aos últimos séculos do segundo milênio a.C., os textos bíblicos preservaram uma memória de longa duração sobre as origens de YHWH ligadas ao êxodo.¹⁸¹

Compreende-se, portanto, que é com a vinda dos fugitivos do Norte em 720 a.C., como visto no tópico anterior, com a tradição dos patriarcas, especialmente de Jacó, e com a teologia do

¹⁷⁹ SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 69.

¹⁸⁰ RÖMER; FINKELSTEIN, 2022, p. 157-158.

¹⁸¹ RÖMER; FINKELSTEIN, 2022, p. 178-179.

Êxodo, que “a vitória de YHWH sobre o faraó egípcio, serviu muito bem à ideologia de Judá, sob o reino do Rei Josias”.¹⁸² Desse modo, sob o reinado de Josias as teologias de Israel e Judá, sob a condução de YHWH, ganharão maior forma e visibilidade. YHWH será possivelmente a divindade escolhida por Ezequias e Josias como protetor e libertador de todo o povo de Israel e Judá. Os libertos da teologia do Êxodo estão, de algum modo, ligados às tradições de Abraão e Jacó.

Pode-se concluir que não é possível comprovar arqueologicamente o evento do Êxodo, mas sua teologia, sim. Assim, Josias, em seu tempo, desejando libertar-se não somente da opressão egípcia, mas de qualquer outra dominação contra o povo de Israel e Judá, recorre a essa teologia para alimentar a esperança de novos processos de libertação. Compreende-se, portanto, que a teologia do êxodo pode ser aplicada em qualquer contexto de opressão e dominação. Independentemente de sua comprovação arqueológica, o Êxodo é uma realidade de fé. Sua teologia é real.

Nesse sentido, Bright entende que “o historiador não tem nenhuma evidência para contradizer o fato de Israel ter visto neste acontecimento a mão de Deus”.¹⁸³ Essa libertação só é possível com o auxílio de uma divindade que seja potente e compassiva. Assim,

todos tinham que “sair do Egito”!, mesmo os que nunca tinham sido levados como escravos para lá. “Sair do Egito” significava resistir, enfrentar e vencer o sistema opressor que escravizava e matava. Egito passa a ser mais que uma questão geográfica. Na verdade, representa o sistema opressor contra o qual todos devem lutar e vencer. O grupo de escravos fugitivos ensinava que liberdade não se ganha, mas se conquista! O opressor nunca concede liberdade. Dessa forma, “sair do Egito”, ou seja, vencer o sistema opressor, passou a ser a condição básica para ser “israelita”.¹⁸⁴

Por fim, Jean-Louis Ska afirma que:

Israel não nasceu de uma grande proeza ou de um milagre extraordinário. Não foi o fruto de um grande empreendimento humano ou o resultado de um longo combate travado com sucesso. Israel nasceu de um ato de fé incondicional baseado em uma promessa também incondicional. Trata-se de uma espécie de “salto no vazio”, de um desafio cujo resultado final ninguém pode adivinhar. Israel reconheceu, nesse antepassado que viveu antes dele, todos os riscos que ele se viu obrigado a passar em épocas obscuras de sua existência, especialmente quando o futuro se mostrava incerto. Foi certamente o que aconteceu durante o exílio, e talvez ainda muito mais depois do exílio, quando a euforia do primeiro retorno deu lugar à desilusão. Israel não reencontrou a sua independência, a monarquia davídica não foi restaurada e numerosos conflitos surgiram entre os diferentes grupos que

¹⁸² RÖMER; FINKELSTEIN, 2022, p. 156.

¹⁸³ BRIGHT, 2003, p. 157.

¹⁸⁴ MAZZAROLO, Isidoro; SCHLAEPFER, Carlos Frederico; OROFINO, Francisco Rodrigues. *A Bíblia*. Introdução historiográfica e literária. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 38.

viviam na terra. Era necessária uma fé semelhante à de Abraão para acreditar que Israel ainda tinha um futuro em sua terra.¹⁸⁵

O próximo tópico será importante, pois serão analisados os reinados de Ezequias e Josias, nos quais se podem encontrar muitos elementos que contribuíram para a compreensão do “salto teológico” que se deu na teologia bíblica de Israel e Judá, entre os séculos VII a V a.C., mais especificamente durante o exílio babilônico. Notar-se-á que o acontecimento de reformas, principalmente no período josiânico se fundamentou na monolatria e unificação política das regiões de Israel e Judá para fortalecimento de seu reinado.

1.5 Reformas religiosas de Ezequias e de Josias: YHWH, a deidade na liderança?

A ideia de reforma pode ser entendida de várias maneiras. Sob essa perspectiva, o que se pretende compreender é como Ezequias e Josias, possivelmente, deram forma escrita a algumas das tradições orais de Judá e Israel, sem deixar de incluir elementos que favorecessem seus governos e os de grupos religiosos. Para a melhor compreensão desse fato, algumas informações podem ajudar na busca de respostas. A primeira é que a possível reforma realizada por Ezequias e Josias torna-se difícil comprovar, devido à falta de dados arqueológicos convincentes.¹⁸⁶ Entretanto, as possíveis reformas são atestadas sobretudo pelos textos bíblicos (2Rs 18,1-8; 2Rs 22-23; 2Cr 29-31). Já a liderança de YHWH, a partir do século VII a.C., é cada vez mais reconhecida.

A partir de meados do século VIII a.C., após a invasão do Israel Norte, o reinado de Ezequias (725-697 a.C.) caracterizou-se pela busca da unificação política e religiosa entre Judá e

¹⁸⁵ SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único. São Paulo: Loyola, 2009. p. 24-25.

¹⁸⁶ “Não são fáceis de identificar confirmações arqueológicas e epigráficas da reforma monoteísta de Josias, dada a dificuldade de situar de modo preciso (no decênio) *ostraka* não datados. Diferentes cenários escalonados no tempo são fornecidos por algumas inscrições encontradas no Neguev. Deve-se lembrar que em Kuntillet’Ajrud, em meados do século VIII, tinha-se uma situação ‘sincretista’, com Yahweh associado ao culto à pedra Asherah. Em pleno século VII situa-se um grupo de *estraka* de Tel’Arad (estratos VII-VI, atribuíveis ao período de Josué; SSI 13) que revelam um ambiente fortemente javista: muitos nomes próprios são javistas, saúda-se em nome de Yahweh, e (Josias diria será?) há um templo de Yahweh. Um *ostrakon* de Mesad Hashavyahu perto de Yavne Yan (SSI I 9), na costa, também atribuível à última terça parte do século VII, é interessante do ponto de vista jurídico: um ceifeiro protesta porque lhe foram sequestradas as vestes, procedimento legal de penhora, que, porém, a lei (Dt 24,12-17) limita até o ocaso e que Amós (2,8) já havia condenado. Enfim, um *ostrakon* de proveniência ignorada (mas que as análises de laboratório dizem ser autêntico) registra um fornecimento de prata ao templo, ordenado pelo próprio Josias” (LIVERANI, 2014, p. 225-226).

Israel. Judá vive, então, seu período áureo.¹⁸⁷ Para o sucesso dessa unificação, leis e normas seriam imprescindíveis. Sob seu governo, Judá experimenta um período de prosperidade, graças à produção agrícola, especialmente o azeite de oliva, e à fabricação de produtos têxteis.¹⁸⁸ Como consequência, Judá começa a ser mais bem-visto pelas grandes potências, como a Assíria, que já era uma ameaça mesmo antes de Ezequias (2Rs 16,7-9). Uma prova disso são algumas tabuinhas assírias, contendo uma lista de pequenos estados que, por volta de 732 a.C., pagavam tributos a *Assur*. Nelas, “pela primeira vez, em uma fonte extrabíblica, atesta-se o nome de Judá para uma região na zona montanhosa judaíta”.¹⁸⁹

A aliança de Ezequias com o Egito, visando derrubar a Assíria, coloca em risco seu governo (Is 20,1-6). Para se proteger, ele ordena a fortificação dos muros da cidade de Jerusalém e constrói o túnel de Siloé, o qual foi posteriormente encontrado por arqueólogos.¹⁹⁰ Seu reinado é bastante elogiado pelos deuteronomistas, assim como também o de seu terceiro sucessor, o rei Josias. Esses elogios se devem, principalmente, às possíveis reformas religiosas (2Rs 18,3-5.22) e à contenção da invasão assíria em 701 a.C., em Jerusalém (2Rs 18–19).

Quanto a esse segundo motivo da exaltação de Ezequias, a Bíblia atribui a contenção da invasão a uma intervenção de YHWH, por meio de seu anjo (2Rs 19,35-36). No entanto, em 2Rs 18,14-16, surge outra explicação: *Senaquerib* não teria prosseguido com a invasão porque Ezequias lhe enviou ouro, prata, pedras preciosas, lápis-azul, marfim, mulheres, cantoras e cantores, configurando uma espécie de suborno.

Entretanto, arqueologicamente, sabe-se que Laquis, a segunda maior cidade depois de Jerusalém, foi ocupada e destruída pelos assírios.¹⁹¹ Nesse contexto de possíveis reformas,

¹⁸⁷ Ao mesmo tempo, recorda Peetz que “tal como décadas antes, no Reino do Norte, no Reino do Sul também aumentam os inconvenientes sociais. Sabemos a esse respeito graças aos profetas Isaías e Miquéias. A partir da mensagem deles, infere-se que a sociedade, no final do séc. VIII, divide-se em uma classe alta e uma subclasse. A prosperidade econômica não favorece a todos os judaítas” (PEETZ, 2022, p. 159).

¹⁸⁸ PEETZ, 2022, p. 157.

¹⁸⁹ PEETZ, 2022, p. 157.

¹⁹⁰ “Por volta de 701 a.C., Ezequias, rei de Jerusalém, se rebelou contra o domínio assírio. Foi então que Ezequias construiu a forte muralha (conferir Is 22,10; 2Cr 32,5) com pedras que chegam a alcançar sete metros de espessura, como pode ser visto atualmente nas escavações. Para essa época, Ezequias também cavou o túnel de 513 metros a fim de trazer água da fonte de Gion para dentro da muralha da cidade até o reservatório de Siloé (conferir 2Rs 20,20; 2Cr 32,2-4.30). O túnel foi escavado na rocha em forma de S começando simultaneamente pelas duas extremidades” (KAEFER, José Ademar (Org.). *Arqueologia das terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 110).

¹⁹¹ “A tomada da cidade de Laquis, na Sefelá, está particularmente bem documentada nas fontes assírias, não apenas textual como também figurativamente. Senaquerib manda confeccionar uma monumental série de relevos, de 19m de comprimento de 2,5m de altura, para seu palácio em Nínive, que mostram a conquista de Laquis em doze quadros, isto

Ezequias poderia ter começado a organizar, por escrito, as tradições religiosas de Judá e Israel, a fim de fortalecer seu governo. Também se destaca sua escolha por uma única deidade a ser adorada, possivelmente YHWH.

Porém, segundo Peetz:

é questionável se, sob Ezequias, tenha havido, afinal, uma reforma cultural. Os achados arqueológicos não são tão claros a esse respeito. De um lado, existem indícios da destruição de altares fora de Jerusalém; de outro, esses poucos indícios não podem ser remontados com certeza a uma reforma régia. Independentemente das descobertas arqueológicas, certamente não é possível descartar a ideia de que pelo menos uma reforma cultural tenha havido sob Ezequias.¹⁹²

É com Josias (640-609 a.C.) que, de fato, essas reformas ganham maior força. Mas, antes de Josias, está o reinado de Manassés. As análises arqueológicas demonstram uma maior prosperidade econômica em Judá, durante o reinado de Manassés (697-642 a.C.).¹⁹³ Porém, os deuteronomistas, interessados mais nos aspectos religiosos que nos econômicos, retratam-no como um dos piores e mais infiéis reis da monarquia judaíta (2Rs 21,2-9). Isso se deve ao fato de que foi um fiel vassalo da Assíria e, numa reforma no templo de Jerusalém, introduziu símbolos das divindades assírias, além de reconstruir altares que seu pai, Ezequias, havia mandado destruir (2Rs 21,9-18). Seu governo, para essa tradição bíblica, não foi agradável aos olhos de YHWH (2Rs 21,1-9; 23,26; 2Cr 33,10-13).

Sucede a Manassés seu filho Amon, que permanece no poder por apenas dois anos, segundo 2Rs 21,19. Já em 2Cr 33,21 se afirma seu reinado de apenas um ano. É após sua morte que Josias assume o trono com apenas oito anos de idade (2Rs 22,1; Cr 34,1). Ao que tudo indica, antes mesmo de assumir plenamente o poder, Josias contava com o apoio de um grupo de conselheiros (2Rs 22,8-14). Já no exercício do governo, ele começa a elaborar estratégias de domínio e, entre elas, está o projeto de reunificação política e religiosa das regiões do Norte e do Sul (2Rs 23,4-20; 2Cr

é, em doze cenas. Essa elaborada documentação revela claramente o orgulho de Senaquerib de ter conquistado. A conquista da segunda maior cidade de Judá representa o auge de sua campanha. Os doze quadros mostram o ataque, o cerco, a conquista e os saques à cidade de Laquis, bem como a rendição dos judaítas. O relevo atesta o amplo arsenal bélico dos assírios: Laquis é levada à queda mediante catapultas, lanças, flexas e arcos, rampas de assédio, bem como arietes gigantescos. A representação mostra a desesperadora situação dos judaítas, que procuraram resistir ao ataque com tochas acesas. De vez em quando, a composição da cena é dramática: judaítas são torturados, esfolados, assassinados e deixados nus. Mulheres e crianças, bens e haveres são levados da cidade após a conquista” (PEETZ, 2022, p. 163).

¹⁹² PEETZ, 2022, p. 167.

¹⁹³ PEETZ, 2022, p. 168-169.

34,3-7). Num período de trégua nos conflitos, Josias inicia suas ações. Contudo, com a chegada da dominação babilônica, seu projeto de unificação ruiu.

Josias utilizou seu poder político para impor a centralização do culto no Templo de Jerusalém como o único local autorizado para adoração e sacrifícios à divindade estatal.¹⁹⁴ Para isso, ordena a destruição de todos os santuários e locais de culto em outras regiões. Manda eliminar a *Aserah*¹⁹⁵ encontrada no templo de Jerusalém, bem como ordena a demolição de lugares de sacrifícios humanos (2Rs 23).

Conforme 2Rs 23,5, Josias ordena suprimir uma classe de sacerdotes que queimavam incensos em honra a *Baal*, ao sol e à lua, às constelações e todo o exército celeste. Sua política parece ter sido de imposição, chegando a ser considerada opressiva. Não havia espaço para critérios de escolha: sua vontade e sua crença deveriam prevalecer. Estudiosos como Sacha Calmon,¹⁹⁶ Dietrich¹⁹⁷ e Schmid,¹⁹⁸ entre outros, sustentam que é no governo de Josias que as tradições de Israel e Judá começam a ser trabalhadas por escrito e, nesse período, ganham forma os escritos da Torá e a chamada obra deuteronomista.¹⁹⁹ A importância dessa obra “está na tentativa de seguir no decurso dos séculos os episódios da relação entre Yahweh e seu povo, para explicar com a fidelidade ou a traição do pacto as sortes positivas ou negativas dos reinos de Judá e Israel”.²⁰⁰

¹⁹⁴ “Na época anterior ao exílio babilônico se cultivava em Israel e Judá uma religião de culto, que inicialmente se encontrava atrelada aos santuários locais do território e que viabilizava o contato com a divindade por meio de sacrifícios, dádivas e orações. Ao fim da época pré-exílica, quando chegava ao seu término o século VII a.C., as atividades cultuais em Judá foram concentradas no Templo existente em Jerusalém. A Bíblia apresenta esse processo como sendo a reforma cultural de Josias (conferir 2Rs 22s-23)” (SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 70).

¹⁹⁵ Sobre as *aserás*, Schröter e Schmid afirmam que, “a deusa Aserá encontra-se testemunhada em numerosas impressões de selos e assim denominadas estatuetas de pilar em inscrições dos séculos IX e VIII a.C, ela é denominada parceira de YHWH” (SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 71).

¹⁹⁶ “A Bíblia judaica existe graças a esse movimento e ao piedoso rei Josias, o mais decisivo monarca da história de Israel. Sem ele não haveria o que contar, apoiador e incentivador que foi do maior épico-religioso da história da humanidade” (CALMON, 2016, p. 29).

¹⁹⁷ “Mas não havia uma história de Israel porque antes desses reis não existia a noção de Israel como um só povo formado pelas doze tribos e descendente de um único patriarca, governado por um único rei, cultuando um único Deus” (DIETRICH, *et al.*, 2022, p. 29-30).

¹⁹⁸ “Pode-se dizer que, a rigor, antes de Ezequias e Josias, não havia uma história de Israel que incluísse tanto as tribos do norte quanto as do sul. Havia histórias de clãs, de santuários, de heróis tribais, talvez até um esboço de história da monarquia do Israel Norte” (SCHMIDT, 2004, p. 75-138).

¹⁹⁹ “A obra histórica do ‘Deuteronomista’, com efeito, chegou até nós numa formulação que (mesmo prescindindo de acréscimos tardios) não pode ser situada antes da época exílica, pois o desastre final do reino de Judá ocupa ali um lugar importante. Mais que a um único autor, portanto, a obra em questão deve ser atribuída a uma corrente (ou escola) de pensamento que teve início com a reforma de Josias para se prolongar depois no tempo por algumas gerações” (LIVERANI, 2014, p. 226).

²⁰⁰ LIVERANI, 2014, p. 226.

Sob essa lógica, não se pode negar que a organização escrita das leis da divindade adotada por Josias representa um esforço de imitar as grandes nações ao redor, que também possuíam seus grandes manuais de normas sociais, políticas e religiosas para assegurar sua continuidade histórica.

Vitório afirma que:

A Lei Deuteronomica pode ter justificado a reforma religiosa promovida pelo rei Josias, no século VI a.C. Dele se diz ter feito um expurgo da idolatria instalada no templo de Jerusalém (2Rs 23,4-14); destruído e profanado o santuário de Betel, santuário real do Reino do Norte (1Rs 12,26-33; 2Rs 23,15-19); “fez desaparecer também todos os templos dos lugares altos que estavam na cidade de Samaria (...) e procedeu com eles exatamente como tinha agido com Betel” (2Rs 23,19). A centralidade da escolha de Jerusalém como o lugar sagrado das ofertas a YHWH também é obra de Josias e da literatura deuteronomista. Assim, o templo de Jerusalém tornou-se, efetivamente, o lugar exclusivo para se prestar culto ao Deus de Israel.²⁰¹

Segundo Liverani:

Os conceitos fundamentais da ideologia deuteronomista são os seguintes: (1) Yahweh é o deus único. (2) A relação especial entre Yahweh e seu “povo eleito” está baseada no pacto, cujo núcleo são as “tábuas da Lei”, de Moisés, guardadas na arca de Yahweh depositada no templo desde Salomão. (3) Yahweh tirou do Egito Israel e lhe deu a terra de Canaã. (4) Canaã deverá ser conquistada segundo os processos da “guerra santa” e do *herem*. (5) Cabe ao povo a obrigação de ser fiel a Yahweh e à sua Lei e, portanto, de resistir a toda tentação de apostasia e idolatria. (6) O templo de Yahweh deve ser um só, o de Jerusalém, “morada do nome de Yahweh” e, isento de manifestações culturais por demais materiais (incluindo ícones), percebidas como estranhas e perigosas.²⁰²

De acordo com Dietrich:

Conclui-se deste fato que a estrutura básica: Abraão-Isaac-Jacó-José-Egito-Moisés-Êxodo-Deserto/Sinai/Mandamentos-Josué-Terra Prometida-Juizes-Reis... provavelmente foi criada pelos redatores das cortes de Ezequias e Josias, que organizaram nessa ordem e ampliaram as diversas tradições e narrativas a que tiveram acesso. Note-se também que tem sido essa a sequência básica com a qual tradicionalmente, até hoje, a história de Israel tem sido imaginada e apresentada.²⁰³

Interessante notar, como apontado no final do tópico 1.4, que em alguns desses escritos se pode encontrar, mesmo que implicitamente, a presença do rei Josias.²⁰⁴ Por exemplo, Römer e Finkelstein, ao se referirem ao Êxodo, afirmam que “Moisés é apresentado, nesse relato, como

²⁰¹ VITÓRIO, 2020, p. 117.

²⁰² LIVERANI, 2014, p. 222-223.

²⁰³ DIETRICH; FRIZZO; KAEFER, 2022, p. 29.

²⁰⁴ Em se tratando das formulações da historiografia deuteronomista, no que se refere a Josias, Liverani confirma que, “na formulação inicial, da época de Josias a trajetória histórica devia iniciar com Moisés e se encerrar com o próprio Josias; portanto, uma trajetória com êxito positivo, de celebração do reino de Josias, como realização final do pacto não observado por tanto tempo” (LIVERANI, 2014, p. 226-227).

protótipo de Josias, e a situação de opressão no Egito parece refletir a situação de dominação assíria”.²⁰⁵ Acrescenta ainda Römer que “outra história escrita sob Josias pode ser a primeira versão da vida de Moisés, cuja narrativa do nascimento assemelha-se à de Sargão, escrita na época de Sargão II”.²⁰⁶

Também na didática da Aliança e fidelidade a YHWH, apontada em Dt 6,4-6, encontra-se semelhança com os tratados de vassalagem assírios, do tempo de Ezequias e Josias. Entende-se, então, que Josias, ou seus conselheiros, tenham realmente organizado por escrito as tradições orais de Israel e Judá, além de imporem sua deidade como Deus nacional, como também as conquistas narradas no Livro de Josué podem refletir a expansão territorial alcançada durante seu reinado.²⁰⁷

Mas, afinal, o que motiva Josias a continuar as possíveis reformas iniciadas por Ezequias? Em princípio, pode-se supor que as tréguas políticas, no final do século VIII a.C. e em partes do século VII a.C., contribuíram para o crescimento econômico de Judá. Além disso, a expansão de seu governo a algumas regiões do antigo Israel Norte (2Rs 23,15-20) favoreceu a política de unificação, promovendo o crescimento da economia devido à centralização dos impostos religiosos na capital Jerusalém.

Outro fator que pode ter motivado as reformas está em 2Rs 22–23. Essas narrativas afirmam que são encontrados no Templo, pelo sacerdote Helcias, rolos de manuscritos que continham escritos sobre a história primitiva de Israel e Judá, textos que possivelmente tiveram início ainda no período de Ezequias. Josias, ao tomar conhecimento dessas propostas, busca a interpretação da profetiza Hulda e, após a leitura, solicita que alguns escribas deem continuidade à redação de narrativas sobre os patriarcas de Israel, bem como sobre a figura marcante de Moisés e a eleição do povo escolhido.²⁰⁸

Na visão de Römer, a descoberta desses manuscritos, possivelmente os apresentados a Josias em 2Rs 22–23, teria sido resultado da ação de conselheiros do próprio rei, com o objetivo de reafirmar seu domínio e sustentar suas iniciativas de restauração e centralização. As narrativas

²⁰⁵ RÖMER; FINKELSTEIN, 2022, p. 178.

²⁰⁶ RÖMER, 2016, p. 202.

²⁰⁷ “Josias se dava como modelos fundantes as figuras de Moisés (que havia estipulado o pacto), de Josué (que tinha efetuado a ocupação de Canaã), de Davi (que tinha realizado a unificação política), de Salomão (que tinha construído o templo)” (LIVERANI, 2014, p. 227).

²⁰⁸ “Uma razoável possibilidade é que o texto que Josias pretende ter encontrado no templo corresponda a Deuteronômio 4–28: o chamado ‘código deuteronimista’ (Dt 12–25) e também seu enquadramento como ‘pacto da aliança’, mediado por Moisés, entre Yahweh e Israel, pacto que comporta a fidelidade unívoca a Yahweh e à Lei por parte do povo em troca da benção ou para evitar maldições” (LIVERANI, 2014, p. 222).

podem seguir o padrão da literatura antiga, na qual se invocavam leis atribuídas a antepassados para justificar políticas presentes.²⁰⁹ O interesse de Josias residiria no fato de que, por meio desses escritos, se afirmasse que o povo de Israel e Judá possui origens distintas das populações cananeias. A história do povo sob seu governo é apresentada como singular: trata-se de um povo eleito, com uma divindade poderosa, capaz de se impor sobre as demais.²¹⁰ Elementos de outras divindades do antigo panteão israelita ainda são reconhecidos, mas a adoração a YHWH é progressivamente enaltecida.

Com a morte de Josias, em 609 a.C., Judá entra em severo retrocesso político e religioso.²¹¹ Sua reforma parece não ter obtido ampla adesão popular, visto que, tanto antes quanto depois do exílio babilônico, profetas, escribas e sacerdotes denunciaram as infidelidades à Aliança com YHWH, caracterizando-as como idolatria (Am 5,21-27; Is 2,8-9; 44,9-20; 46,1-7; Jr 10,1-16; Ez 8). Nesse sentido, a pesquisa de Peetz constata que “inúmeras estatuetas de argila em Jerusalém e em Judá sugerem que, por volta do séc. VII a.C., ao lado de YHWH, outros deuses também eram adorados”.²¹² Também Lambert afirma que foram “os profetas Jeremias e Ezequiel que levaram a ideia monolátrica ao exílio babilônico e o Dêutero-Isaías dá continuidade a esse pensamento até o fim”.²¹³

Portanto, conforme a questão apresentada por Lambert, entende-se que, no período josiânico, ou até mesmo anteriormente, não há evidências teológicas e arqueológicas na Palestina que comprovem práticas monoteístas. Ao contrário, nota-se que, antes do final do século VIII a.C., predomina a religiosidade henoteísta, que se baseava na adoração de uma só divindade, sem,

²⁰⁹ RÖMER, 2016, p. 188-191.

²¹⁰ “O empenho maior do rei foi, portanto, impor a unicidade do deus, do culto, do lugar de culto: positivamente com a valorização do templo de Jerusalém, que constituíram a ocasião para o encontro da Lei, o texto bíblico não insiste muito, mas deixa perceber intervenções em construções e decoração interna, com a participação de várias categorias artesanais e com o problema da retribuição a elas. Uma reforma voltada para o único templo não poderia certamente desinteressar pelo templo em questão. É provável que a importância dos trabalhos realizados por Josias no templo de Jerusalém tenha sido de certo modo (e talvez muito) obscurecida pela vontade da historiografia posterior de atribuir ao período “fundante” de Salomão a construção e ornamentação do templo numa configuração que depois milagrosamente inalterada nos séculos, passando por histórias de saques e destruições parciais” (LIVERANI, 2014, p. 223-224).

²¹¹ “A morte de Josias, todavia, deixou incompleto seu projeto: a unificação de Israel ficou letra morta, a confiança em Yahweh foi posta em discussão, o rigor reformista foi abandonado (os sucessores de Josias ‘fizeram o que desagradava a Yahweh’), a emergência político-militar venceu a atividade cultural, e o que por um breve período pudera parecer um reino no ápice foi reduzido a um enésimo episódio de uma alternada e difícil sucessão de acontecimentos. As reformas jvistas tinham sido certamente apoiadas por um círculo elitista centrado não só na família real, mas também na de Shafan e de Hilqiyahu; todavia, é difícil avaliar com que sucesso elas estavam difundidas na população” (LIVERANI, 2014, p. 228).

²¹² PEETZ, 2022, p. 173.

²¹³ LAMBERT, 2011, p. 389.

contudo, negar a existência de outras (politeísmo); e, nos períodos de Ezequias e Josias, observa-se uma forte imposição monolátrica, ou seja, a escolha e adoração exclusiva de uma única deidade. Referindo-se à reforma de Josias, centrada na monolatria, Tilly e Zwickel afirmam que:

Além disso, a nação inteira agora adoraria, em uníssono, o Deus de Yahweh. “Um Deus – uma fé- um reino - um santuário - eis o lema dos deuteronomistas. O objetivo dos deuteronomistas não era a implantação de um monoteísmo, mas de uma monolatria: o culto da única divindade, Yahweh, dentro das fronteiras de Judá, ao passo que a existência de outros deuses em outros países era ainda reconhecida.”²¹⁴

Também afirma Rabelo que:

Assim sendo, a reforma de Josias lançou os alicerces do judaísmo com o lugar teológico central dado a Jerusalém, a afirmação da unidade de Deus recitada até hoje e a ideia monolátrica que acabou por se tornar em monoteísmo durante e após os eventos do exílio na Babilônia.²¹⁵

Conclui-se que esse capítulo evidenciou o processo bíblico-teológico que moldou a identidade de Israel e Judá, revelando os possíveis caminhos pelos quais suas tradições foram organizadas. O próximo capítulo mostrará como o movimento profético deuterossaiaânico e o exílio babilônico foram fundamentais para a evolução social e espiritual da fé javista, especialmente no século VI a.C.

Será nos escritos do Dêutero-Isaías (40–55) que serão encontradas as bases para um desenvolvimento teológico que vá além da monolatria e do henoteísmo. Os textos do Segundo Isaías parecem apresentar uma fé voltada ao reconhecimento de um Deus único, como resposta à fragmentação e à crise existencial e teológica do povo judaico no exílio babilônico. Até meados dos séculos VIII a VI a.C., Israel e Judá compreendiam sua deidade em termos estritamente cultuais. Contudo, com os profetas, emerge uma nova concepção: uma religiosidade fundamentada na ética.²¹⁶ Assim, uma fé que transcende o culto e se volta para a vida se torna capaz de adquirir

²¹⁴ ZWICKEL; TILLY, 2020, p. 152-153.

²¹⁵ RABELO, Fábio Cristiano. Teologia da unidade e da Aliança no Deuteronomio. In: SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronomio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020. p. 162.

²¹⁶ “A teologia profética consiste em diferentes leituras da história de Israel, em diferentes momentos da caminhada do povo, mas sob a perspectiva única do projeto salvífico de Javé. Em geral, a intervenção profética acontece em momentos críticos, quando se faz necessário denunciar a infidelidade a Javé e chamar o povo à conversão. Converter-se consiste em recolocar a história nos rumos queridos por Javé, deixando a salvação fluir em forma de bem-estar e prosperidade para todos. Quando o direito e a justiça se tornam a pauta de ação do povo, a história corresponde ao querer divino” (VITÓRIO, Jaldemir. “Os olhos do Senhor estão sobre o reino pecador” (Am 9,8): profetismo e História na pregação de Amós. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 19, n. 71, p. 32-41, 2022. p. 32. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/861>. Acesso em: 05 jan. 2026).

dimensões universais.²¹⁷ Essa transição será explorada no próximo capítulo, com foco na teologia bíblica profética, especialmente no Dêutero-Isaías.

A teologia deuterossaiana lutará contra as deidades babilônicas, principalmente *Marduk*, já que pela fragilidade da situação de cativo, as propostas de rejeição e abandono da fé javista tomaram espaço entre os judaítas, constituindo-se uma ameaça à afirmação de YHWH como a verdadeira deidade, uma vez que suas promessas e proteção pareciam ter fracassado. Não será tarefa fácil para o profeta deuterossaiano reconstruir a imagem de YHWH. Contudo, nessa reconstrução, uma novidade surgirá que mudará os rumos da religião judaíta: YHWH não somente existe e age em favor de seu povo, mas ele é único, as demais divindades são apenas ideias, ídolos criados pela mente humana. O Dêutero-Isaías não apenas recupera a teologia monolátrica de Josias, como oferece uma nova teologia: o monoteísmo.

O primeiro passo do próximo capítulo consistirá em compreender como o exílio na Babilônia se tornou um forte momento de crise, de memória e reelaboração da fé javista.

²¹⁷ LIVERANI, 2014, p. 258.

2 ENTRE O EXÍLIO E A ESPERANÇA: O DÊUTERO-ISAÍAS E A FORMULAÇÃO DO DEUS ÚNICO

O primeiro capítulo desta pesquisa tratou de apontar elementos da(s) teologia(s) bíblica(s) em sintonia com as recentes pesquisas arqueológicas sobre a construção do monoteísmo bíblico. Para isso, foi necessário perceber que essa teologia não nasceu de modo rápido, nem tampouco é fruto dos primórdios do povo israelita. Esse processo acompanhou as evoluções históricas e políticas do Levante Antigo, que passou por inúmeras e importantes transformações desde o século XIII a.C.

Como visto no capítulo anterior, o domínio assírio sobre o Israel Norte (721 a.C.) trouxe impactos não apenas em termos de migrações para o Sul, mas também uniu crenças e culturas em um mesmo espaço geográfico, que passou a ser igualmente um espaço teológico. A partir do século VIII a.C., as teologias do Norte e do Sul, de Israel e Judá, começam a conviver. Contudo, constatou-se a sobreposição da teologia sulista. Logo após a tentativa de Ezequias e Josias de unificar e centralizar o culto e as leis,¹ bem como de buscar a independência política em relação aos assírios e egípcios, o pior estava para acontecer. A Babilônia se tornaria o maior império do Mediterrâneo e marcharia em direção ao Levante.²

Esse fato será importante para este capítulo, já que Judá, ao ser a próxima vítima entregue nas mãos dos babilônios, começa, nesse período, a formular grande parte dos textos que estão no cânon do Primeiro Testamento³ e que, segundo Mannucci, no pós-exílio, com o início do judaísmo,

¹ “De fato, parece-nos que houve uma etapa do desenvolvimento da religião israelita na qual havia uma crença henoteísta, preferindo YHWH aos outros deuses. A Lei Deuteronomica, no início, condena o politeísmo e impõe a monolatria como regra” (RABELO, Fábio Cristiano. Teologia da unidade e da Aliança no Deuteronomio. In: SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronomio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020. p. 162).

² “A cidade da Babilônia erguia-se na margem esquerda do rio Eufrates, não muito ao sul da atual Bagdá, rio ponto onde o Tigre e o Eufrates mais se aproximam. O clássico nome de Babilônia, derivado da cidade, correspondia geograficamente à antiga Acad. Trata-se de uma extensa planície de aluvião, cujo solo é enriquecido pelos sedimentos dos dois rios, cujos cursos, aliás, são devastadores quando não controlados por reservatórios e canais. A cidade de Babilônia foi descoberta pelas escavações realizadas por Koldewey, sob os auspícios da Deutsche Orientgesellschaft (Sociedade Alemã para o Oriente), entre 1899 e 1917, que revelou alguns aspectos da grandeza da cidade tão admirada pelos antigos” (MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 12.ed. São Paulo: Paulus, 2015. p. 92-93).

³ “A Bíblia surge neste contexto de exílio. Nesta época os livros começam a ser colecionados para servir de apoio na liturgia e no ensino. No final do período do exílio, a coleção dos livros históricos está praticamente pronta. O cânon dos livros proféticos também. Temos também as coleções sapienciais de Salmos e de Provérbios. Esta coleção encontrará sua forma definitiva ao longo da época persa” (MAZZAROLO, Isidoro; SCHLAEPFER, Carlos Frederico; OROFINO, Francisco Rodrigues. *A Bíblia*. Introdução historiográfica e literária. Petrópolis: Vozes, 6.ed., 2011. p. 86).

receberão sua redação definitiva.⁴ Além disso, o exílio babilônico tornou-se um grande perigo à fé javista, pois o politeísmo babilônico carregava seduções ideológicas que contrariavam a ética daqueles que adoravam YHWH.

Inicialmente, no tópico 2.1, serão abordadas a queda de Judá, nas mãos dos babilônios, a partir de 597 a.C., e suas consequências políticas e religiosas, analisando como as narrativas bíblicas releram esse acontecimento. Para isso, esta pesquisa recorrerá principalmente aos dados fornecidos pelos textos bíblicos sobre o exílio babilônico, complementando-os, quando necessário, com levantamentos extrabíblicos e evidências arqueológicas.

No tópico 2.2, será considerado o politeísmo babilônico e seu panteão, com destaque para suas principais divindades. Dentre elas, será dedicada especial atenção a *Marduk*, que, ao se tornar a principal divindade dos babilônicos, também se tornou o maior rival da crença javista. Serão apresentados alguns dos mitos babilônicos que expressam a cosmovisão dessa civilização, com o objetivo de compará-los aos contramitos bíblicos, alguns presentes no Livro do Gênesis, e de observar como essas narrativas dos contramitos aparecem também na teologia do Dêutero-Isaías. Serão ainda abordadas as relações das deidades com o rei e com o povo.

O tópico 2.3 será dedicado à introdução geral dos capítulos 40 a 55 do Livro de Isaías, denominados pelos estudiosos como Dêutero-Isaías. Nesse tópico, além de se discutir as possíveis autorias, serão apresentadas suas principais teologias, como: YHWH consolador, libertador e *goel*; o “novo êxodo”; Ciro como instrumento, pastor e messias de YHWH; e o caráter universal de sua teologia. Ainda nesse tópico, será apresentada a possível estrutura de Is 40–55 conforme as teologias que cada parte reflete, evidenciando que esta pesquisa concentrará sua atenção, com mais detalhes, no primeiro bloco, Is 40–48, sem, contudo, deixar de analisar os capítulos 49–55.

Por fim, o tópico 2.4 tratará do monoteísmo na teologia do Segundo Isaías. Será possível compreender como o profeta anuncia YHWH como o único Deus, em confronto direto com o politeísmo babilônico e como esperança de reconstrução de Jerusalém, uma vez que, com a chegada dos persas, novos tempos se aproximavam. Serão examinadas as possíveis influências da teologia persa sobre o monoteísmo deuteroisaiano, embora não seja objetivo desta pesquisa aprofundar as múltiplas perspectivas desse vasto tema. Serão analisadas semanticamente algumas perícopes do primeiro bloco (Is 40–48), que oferecem subsídios para a compreensão do monoteísmo. Dentro

⁴ MANNUCCI, Valério. *Bíblia*. Palavra de Deus. Curso de introdução à Sagrada Escritura. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 81-82.

dessa análise, algumas teologias aparecerão especialmente destacadas: o êxodo, a criação e a idolatria. Contudo, embora o monoteísmo seja apresentado como contraponto à idolatria, o tema dos ídolos, das imagens e da idolatria serão desenvolvidos com mais minuciosidade no próximo capítulo.

2.1 O exílio babilônico: crise, memória e reelaboração da fé

Com a morte de Josias (609 a.C.), o Reino de Judá tornou-se colônia dos egípcios até 605 a.C.⁵ Nesse período, o Reino viveu instabilidades políticas e religiosas, marcadas por sucessivas invasões estrangeiras, principalmente da Assíria, do Egito e da Babilônia.⁶ Este tópico, portanto, dedicar-se-á ao estudo das invasões babilônicas, bem como ao exílio de alguns judaítas, pois não é possível compreender o monoteísmo bíblico sem considerar esse marcante acontecimento.

Inicialmente, não se pode negar que as influências babilônicas contribuíram para o crescimento social e religioso tanto do Israel Norte quanto da região do Sul. Um exemplo disso são as narrativas bíblicas escritas por judeus que experimentaram o exílio.⁷ A maioria dos textos

⁵ “Com a morte do rei Josias, no campo de batalha, desvaneceram-se as esperanças de unificação das tribos do Norte, com as do Sul. A expectativa da imediata restauração do reino salomônico caiu por terra, quando, no mesmo ano, o faraó Necao reduziu o Reino do Sul à extensão de outrora, desmembrando de seu território as conquistas de Josias. Ruiu a perspectiva de exercer um papel de destaque na política externa, por sua condição de Estado soberano, situado em posição de estratégia para fiscalizar a mobilização de tropas e o tráfego de caravanas pelas estradas de acesso ao Egito e à Mesopotâmia. Ao subjugar a Judéia, o faraó Necao lhe impôs um pesado tributo; abalando a economia do país, impossibilitava-lhes a manutenção de um exército regular” (STADELMANN, Luís I. J. Fidelidade em época de crise. A importância dos remanescentes em Judá para a preservação da fé javista. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 19, p. 181-202, set./dez. 1987).

⁶ “A Bíblia narra que, após a morte de Josias, a partir da morte de Josias, a partir de 609 a.C., portanto, o Egito intervém ativamente nos negócios políticos de Judá. Em Judá, Joacaz, filho de Josias, ascende inicialmente ao trono. Contudo, é aprisionado rapidamente pelo faraó Necao II, destituído como rei e levado para o Egito. Possivelmente, para o faraó, o novo rei judaíta Joacaz posiciona-se como anti-egípcio. Necao II, no lugar dele, torna seu irmão Eliacim e muda-lhe o nome de Eliacim para Joaquim. Com essa mudança de nome, Necao II expressa sua pretensão de poder. Joaquim é vassalo egípcio e, como tal, deve pagar altos tributos ao Egito (2Rs 23,31-35)” (PEETZ, Melanie. O Israel bíblico. História, arqueologia, geografia. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 183).

⁷ “O exílio de parte da elite judaica na Babilônia durou duas gerações (do ano 586 ao 538 a.C.) e abriu amplos horizontes nacionais para os judeus, tanto em termos de organização política como no conhecimento do funcionamento de uma máquina estatal. Os registros escritos tornaram-se fundamentais e ainda na Babilônia começou a sistematização da Bíblia hebraica, continuada na corte judaica, com os primeiros livros escritos, como Deuteronômio, Crônicas, Reis, Esdras, Neemias, etc.” (MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Bíblia*. História, curiosidades e contradições. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 200).

bíblicos contém fortes influências da Babilônia,⁸ como também apresenta aportes do Egito e da Assíria.⁹

Um exemplo das influências da religião babilônica apontado por Miranda são os muitos relatos míticos encontrados no Gênesis 1–11. De modo especial, as narrativas da criação em Gênesis 1–2 são adaptações dos mitos ligados às divindades babilônicas,¹⁰ principalmente *Marduk*,¹¹ bem como dos contos do dilúvio e de Noé.¹²

Miranda analisa que:

para muitos historiadores, o que seria então da Bíblia sem o Egito, a Assíria e a Babilônia? Um nada. Provavelmente, ela não existiria. Talvez nem o povo de Israel. Ou, quem sabe, ela seria no máximo uma pequena brochura, sem todas essas histórias fantásticas devidas a *Mitzraim* e *Babilu*, ao Egito e à Babilônia: criação do mundo, dilúvios, anjos, demônios, prodígios e, sobretudo, o monoteísmo. Livros inteiros foram dedicados à temática da assimilação e incorporação da sabedoria, dos conceitos e mitos religiosos, dos conhecimentos legislativos, administrativos e até bélicos dos povos vizinhos pelos israelitas e de sua integração no texto bíblico.¹³

Os textos bíblicos que mais oferecem informações sobre Judá no período babilônico são: 2 Reis (24–25), Jeremias (1–52), Lamentações (1–5), Ezequiel (1–3; 4–24; 33–39), Daniel (1; 3; 6;

⁸ “Há documentação clara na Bíblia (incluindo as obras proféticas daquela época), confirmada por fontes extrabíblicas, que descreve a batalha tumultuada entre as grandes potências rivais que ocorreu nos anos subsequentes à morte de Josias. O Egito aparentemente manteve o controle dos territórios ocidentais do anterior Império Assírio ainda por vários anos, alçando a um novo patamar os sonhos de ressuscitar a glória dos faraós de antigamente. Porém, na Mesopotâmia, o poder dos babilônios estava em constante crescimento. Em 605 AEC, o príncipe herdeiro babilônico, mais tarde conhecido como Nabucodonosor, esmagou o exército egípcio em Carquemis na Síria (um evento registrado em Jeremias 46,2), fazendo as forças egípcias fugirem em pânico de volta para o Nilo. Com essa derrota, o Império Assírio foi desmembrando-se de forma final e irrevogável, e Nabucodonosor, então rei da Babilônia, procurou obter controle completo sobre todas as terras a oeste” (SILBERMAN, Neil Asher; FINKELSTEIN, Israel. *A Bíblia desenterrada*. A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 296).

⁹ MIRANDA, 2015, p. 196.

¹⁰ “O Escrito Sacerdotal encontra-se num diálogo estreito com a erudição babilônica no que concerne, principalmente, a suas partes textuais em Gênesis 1–11, que se referem à criação do mundo e à sua mais antiga história. De acordo com o seu conteúdo básico, sua cosmologia desenvolvida em Gênesis 1 foi extraída do poema épico babilônico sobre a criação do mundo, denominado de Enuma Elisch (GERTZ, 2009, p. 137-155; SCHMID, 2015, p. 51-104), sendo que temática e desenvolvimento da perícopa foram inspirados nos poemas épicos de Atrahasis e na décima primeira tabuleta de Gilgamesch (HALLOWAY, 1991, p. 328-355). Naturalmente pode-se aventar que seus autores foram sacerdotes retornados da Babilônia, que trouxeram junto seu conhecimento” (SCHRÖTER, Jens; SCHMID, Konrad. *O surgimento da Bíblia*. Dos primeiros textos às Sagradas Escrituras. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2023. p. 142).

¹¹ “O deus da Babilônia. A exemplo da cidade da qual era o patrono, Marduc foi um desconhecido até que Hamurabi fixou a Babilônia como centro do império e centro cultural da Mesopotâmia. Depois Marduc tornou-se o deus supremo do panteão, sendo-lhe dados os títulos e os atributos de outros deuses (...) Não se sabe qual era o caráter de Marduc antes da sua glorificação no primeiro império babilônico. Ele não apresenta traços de uma divindade de natureza; contudo, alguns estudiosos suspeitam que ele tenha sido uma divindade solar antes de ser reconhecido como gênio tutelar da Babilônia” (MCKENZIE, 2015, p. 534).

¹² MIRANDA, 2015, p. 201-205.

¹³ MIRANDA, 2015, p. 197.

7–12), Esdras (1; 2–3; 7–10), Neemias (1–10; 13), 1 e 2 Crônicas (2Cr 36,15-23), e o Dêutero-Isaías (40–55). Por outro lado, sobre os pormenores do exílio babilônico, entende-se que “é tarefa imensamente difícil escrever a história de Israel nesse período. Nossas fontes bíblicas são as mais inadequadas”.¹⁴ Do mesmo modo, Silberman e Finkelstein afirmam que “a Bíblia não fornece muitos detalhes sobre a vida dos exilados durante os próximos cinquenta anos. Nossas únicas fontes são as alusões indiretas e com frequências obscuras contidas em várias obras proféticas”.¹⁵

Bright salienta que “sobre o exílio propriamente, a Bíblia não diz virtualmente nada, a não ser o que se pode aprender indiretamente dos escritos proféticos e outros escritos da época”.¹⁶ Segundo Smith:

para explicar o papel divino no exílio, o(s) autor(es) deuterônômicos de Josué e 2Reis usaram várias fontes para criar uma história para o pecado israelita e para a ira divina, uma interpretação religiosa do passado bem conhecida no culto de Israel (por exemplo, o Salmo 78 atribui a queda do norte a seus pecados, o Salmo 106 interpreta o exílio como resposta divina às faltas de Judá).¹⁷

Dessa forma, esta pesquisa seguirá as interpretações sobre alguns pormenores do exílio apontados nos livros dos Reis e em alguns profetas, como Ezequiel, Jeremias e, principalmente, o Dêutero-Isaías.

Mesmo diante desses desafios, Smith traz uma abordagem muito interessante que merece destaque. Ele identifica algumas respostas à queda de Judá e de Jerusalém. A primeira delas está no Livro das Lamentações, cujo próprio título já sugere o conteúdo. Esse livro apresenta os lamentos dos judaítas diante da desolação, transmitindo aquele que foi, quiçá, o maior trauma da história de Israel. Segundo ele, o autor organizou os capítulos seguindo a ordem das letras do alfabeto hebraico para sugerir que o sofrimento do exílio foi do início ao fim.¹⁸

Schröter e Schmid também destacam que:

quem mais claramente reflete a situação do exílio na própria terra de Judá é, no entanto, o assim denominado Livro das Lamentações. Ele compreende uma coletânea de cinco cânticos, sendo que os primeiros quatro foram redigidos de forma acróstica, ou seja, seus 22 versos ou estrofes (Lamentações 3 compreende 66 versos) seguem o alfabeto hebraico com as suas 22 letras. O quinto cântico igualmente possui 22 letras, embora suas letras

¹⁴ BRIGHT, John. *História de Israel*. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 411.

¹⁵ SILBERMAN; FINKELSTEIN, 2018, p. 301.

¹⁶ BRIGHT, 2003, p. 411.

¹⁷ SMITH, 2006, p. 103.

¹⁸ SMITH, Mark S. *O memorial de Deus*. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006. p. 99 -100.

iniciais não sigam a ordem alfabética. A tradição grega confere a Jeremias a autoria das Lamentações (provavelmente com base na notícia de 2Crônicas 32,25, atribuindo a Jeremias um canto de lamentação ao Rei Josias).¹⁹

No que diz respeito à crise provocada pelo exílio, o Livro das Lamentações, segundo Mazzarolo e outros estudiosos, apresenta “cinco grandes lamentos” sobre a terra, o rei, a Lei, o Templo na cidade santa e Jerusalém. A terra agora pertence ao rei e ao povo estrangeiro (Lm 5,16). O rei de Judá, que deveria proteger e conduzir o povo, estava preso ou morto (Lm 5,16). A Lei foi substituída pela lei de outros povos, e o domínio passou ao rei da Babilônia (Lm 2,9). Os que permanecem na terra tornaram-se escravos (Lm 5,4). Além disso, o Templo foi destruído, e com ele Jerusalém deixou de ser a capital (Lm 1,1).²⁰

E quanto à política, à religião e à fé? Politicamente, um dos fatores que pode ter provocado o exílio babilônico, assim como outras invasões, foi o desejo de Israel e Judá de se assemelharem às grandes nações. Esse processo deu origem a monarquia do Norte e do Sul. Entretanto, mesmo depois da vinda de fugitivos do Norte, em 721 a.C., Judá nunca se tornou um Reino potente, com força militar própria. Israel e Judá sempre foram vassalos dos grandes impérios.²¹ Mais à frente, no período dos Macabeus (175-164 a.C.), essa realidade mudará, mas por pouco tempo.²²

Essas configurações políticas surgiram também como estratégia para se defenderem das invasões e conflitos,²³ embora tenham tido efeitos contrários, despertando o interesse dos grandes reinos. Bright, comentando a queda dos filisteus e o fim do período dos Juízes com Samuel, afirma:

Não podemos dizer quantas vezes o ardor patriótico transformou-se em resistência armada, durante esses anos. É provável que tenha havido choques e que os contingentes dos filisteus tenham sido atacados e destruídos algumas vezes. Mas os clãs não estavam mais à altura de desferir um golpe decisivo, indispensável para expulsar o invasor da terra. Muitos israelitas devem ter pensado que seu problema seria insolúvel se não encontrassem uma liderança mais forte.²⁴

¹⁹ SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 139.

²⁰ MAZZAROLO; SCHLAEPFER; OROFINO, 2011, p. 81.

²¹ “A partir de 736 a.C., Judá é um estado vassalo e assim sobrevive como um estado independente por mais 150 anos” (MAZZAROLO; SCHLAEPFER; OROFINO, 2011, p. 74).

²² “Particularmente relevantes são as passagens do 2 Livro dos Macabeus como 2,19-21: A história de Judas Macabeu e seus irmãos que (...) defenderam o judaísmo com bravura competitiva, de forma que, apesar de seu pequeno número, (re)conquistaram todo o país e expulsaram as hostes bárbaras” (SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 115).

²³ “Segundo o relato do livro dos Juízes, somente nos casos de ameaça por parte dos filisteus ou de outros estados vizinhos é que as tribos se associam em uma unidade militar, sob um líder comum. Os líderes são denominados juízes, dando a entender que são figuras de salvadores carismáticos que libertam Israel do perigo. A intervenção dos juízes é cronologicamente limitada. Tão logo o perigo é afastado, os juízes dão por acabada sua missão e deixam de ser figuras de domínio e de liderança” (PEETZ, 2022, p. 81).

²⁴ BRIGHT, 2003, p. 233.

Nesse sentido, de acordo com 1Sm 11,1-15, a monarquia foi um meio de organização política e Saul é o primeiro rei de Israel. Segundo Peetz, “ele mostra-se desobediente em relação a Deus e, por isso, YHWH faz com que ele caia novamente. A rejeição de Deus se mostra quando Saul passa a ser atormentado por um mau espírito”.²⁵ A monarquia foi, então, um exemplo de que Israel e Judá não desejavam apenas se proteger das invasões, mas também crescer economicamente, embora a Aliança com YHWH devesse ser sempre o fundamento social, político e religioso. Essa construção monárquica envolveu diversas alianças políticas, complicando ainda mais sua situação de dependência.²⁶ Essas alianças, por exemplo, foram criticadas por Isaías (7–8; 30,1-3) e Jeremias (37,5-10).

Outra realidade que pode ter colaborado para as invasões era o fato de que a região do Levante, como visto, estava situada entre as grandes nações: ao Norte, além de Israel, estavam a Fenícia e Aram; a Leste, Amon, Moabe, Edom e a própria Babilônia; ao Sul, o Egito. Além disso, possuía rotas comerciais dentro do seu próprio território e um litoral ocidental que servia como importante porto para as navegações.²⁷ Judá não possuía riquezas materiais maiores que as de outras nações, mas sua localização era cobiçada. A luta era de gigantes contra um pequeno reino.

Nesse cenário, a invasão dos babilônicos, em 597, 587 e 582 a.C., conforme Jr 52,28-30, trouxe consequências mais profundas do que a invasão assíria, em 721 a.C., devido ao modo como o domínio se desenrolou. Com os primeiros sinais de declínio do império assírio, a Babilônia e o Egito passaram a disputar as regiões da Síria e da Palestina. Em 598 a.C., Nabucodonosor II,²⁸ rei da Babilônia, marcha em direção a Jerusalém, que resiste por alguns meses, até que, em 597 a.C., se rende.²⁹

²⁵ PEETZ, 2022, p. 82.

²⁶ Segundo Horsley e Hanson, “o Israel tribal resistiu vigorosamente à instituição da monarquia durante a era dos juízes. Para os antigos israelitas, a realeza, conforme estava estabelecida nas cidades-estados cananéias, significava uma classe militar dominante numa sociedade estratificada, com pouco mais que exploração e opressão para os súditos camponeses. De acordo com a sua constituição da aliança, o verdadeiro e único rei de Israel era Javé, que os havia libertado da escravidão do faraó egípcio e os tinha estabelecido como sociedade livre na sua própria terra” (HORSLEY, Richard A.; HANSON, Jonh S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares do tempo de Jesus*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 94).

²⁷ PEETZ, 2022, p. 38-40.

²⁸ “Nabucodonosor era filho de Nabopolassar (acádico *nabu-apil-uçur*, ‘Nabu protege o filho’), chefe caldeu nomeado pelos assírios governador das ‘terras do mar’, o extremo S. da Mesopotâmia. A fraqueza da Assíria, então em declínio, tornou possível a Nabopolassar revoltar-se e proclamar-se rei da Babilônia em 626 a.C.” (MCKENZIE, 2015, p. 587).

²⁹ “Neste ínterim, a Babilônia surgiu com toda a força e Nabucodonosor fez com que Joaquim transferisse seu apoio e obediência ao novo dominador. Porém, com a pressão do partido pró-Egito, que retomava o modelo de Manassés, Babilônia se viu obrigada a sitiar Jerusalém e deportar, juntamente com o rei, a elite de Judá: governantes, sacerdotes,

O rei Joaquim é deposto e deportado para a Babilônia (Jr 22,18-20), juntamente com alguns de seus familiares, ministros, altos funcionários, homens mais abastados, militares, metalúrgicos (2Rs 24), além de sacerdotes e profetas, como é o caso de Ezequiel (Ez 1,1). De acordo com Soletto, “a Babilônia vem com toda a sua força triturando os seus inimigos; ninguém resiste ao seu furor”.³⁰ Também Bright aponta que “o desastre de 597 reviveu os problemas levantados pelas invasões assírias, mas com muito maior intensidade. Judá nunca conhecera tão grande humilhação”.³¹

Por outro lado, Silberman e Finkelstein observam que várias regiões nas proximidades de Jerusalém não foram devastadas. De acordo com eles:

a pesquisa mais completa sobre o povoamento de Judá no período babilônico, conduzida por Obed Lipschits da Universidade de Tel Aviv, mostrou que o sítio de Tell en-Nasbeh, perto da moderna Ramalá, identificado como a localização da Masfa bíblica, não foi destruído na campanha babilônica e que de fato foi o assentamento mais importante naquela região no século VI AEC. Outros sítios a norte de Jerusalém, como Betel e Gabaon, continuaram desabitados no mesmo período. Na área que se estende a sul de Jerusalém, em torno de Belém, parece ter havido significativa continuidade entre o período monárquico tardio e o período babilônico. Portanto, a norte e a sul de Jerusalém a vida continuou quase sem interrupção.³²

Todas essas invasões e o modo como se deram deixaram, sem dúvida, traumas e sentimentos de desolação social e espiritual: “nunca mais Israel seria recriado precisamente da mesma forma”.³³ No caso dos assírios, uma de suas maiores características era colocar outros povos no lugar dos deportados (2Rs 17,6), forçando-os até mesmo a se casarem com outros, o que levava à desconfiguração dos traços étnicos e, conseqüentemente, da identidade comunitária e religiosa de cada nação. O que aconteceu na Samaria³⁴ é exemplo dessa prática (2Rs 17,24). Os assírios

comerciantes etc. Nabucodonosor deixou na nova colônia, o tio de Joaquim, Sedecias (597-587), mas esse, por ceder às exigências do partido pró-Egito, acabou reprimindo e Jerusalém destruída” (SOUZA, José Nivaldo. *Dêutero-Isaías: entre desolação e consolação. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 1, p. 211-225, jan./abr. 2020. p. 217).

³⁰ SOLETO, Daniel Martins. *Introdução ao Antigo Testamento*. História e literatura. Santo André: Academia Cristã, 2014. p. 27.

³¹ BRIGHT, 2003, p. 399.

³² SILBERMAN; FINKELSTEIN, 2018, p. 311.

³³ BRIGHT, 2003, p. 411.

³⁴ “Foram deportados, portanto, 27.290 samaritanos, substituídos por deportados de outras províncias. A destruição assíria está arqueologicamente documentada pelo estrato IV da Samaria; a cidade assíria é a do estrato VII. Às províncias anteriores acrescentou-se a chamada precisamente de Samaria. Um reino poderoso (para a escala de valores do Levante) e aguerrido estava, portanto, derrotado em poucos anos, mas foi essa a sorte de todos os Estados da zona, de modo que a rapidez da conquista é somente sinal certo de uma enorme desproporção entre o grande império e os pequeninos Estados do Levante” (LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*. História antiga de Israel. 2.ed. São Paulo: Paulus, Loyola, 2014. p. 189).

entendiam que “a nova sociedade devia ser mista, não tanto entre dominados e dominadores (estes eram poucos e valorosos), mas entre dominados de diversas origens”.³⁵

Já a Babilônia conduzia seu domínio de modo que as lideranças locais fossem deportadas, bem como as pessoas inteligentes e letradas, de forma a não restar nenhuma possibilidade de os subjugados realizarem rebeliões ou incitarem confrontos (2Rs 24,12-16; 25,8-21; Jr 29,1-2). Diferentemente da Assíria, as deportações babilônicas³⁶ “não se dão outras metas para os deportados senão a própria Babilônia; não se faz referência a grupos estranhos deportados para a Palestina”.³⁷ Era um domínio inteligente.

Segundo Jeremias 39,10, na Babilônia, alguns dos deportados não foram misturados com outros povos; ao contrário, permaneceram unidos em algumas regiões, como os que estavam às margens do rio Cobar (Ez 1,1). É evidente que as comunidades exiladas não estavam blindadas do contato com os povos nativos da Babilônia ou com outros grupos que também viviam exilados. Nessas relações, muitos se tornaram pequenos empreendedores e construíram uma vida estável, certamente melhor do que em Judá, como mostra o exemplo de Daniel (1–6). Ao mesmo tempo, houve a possibilidade de conhecer e, em determinados momentos, relacionar-se com as várias crenças com suas respectivas divindades (Ez 20,32-34; Is 46,1-2; Dn 3).

O número dos deportados é bastante divergente: 2Rs 24,14 menciona 10.000, enquanto 2Rs 24,16 registra 8.000, e Jr 52,28 fala em 3.023. De acordo com Liverani,

o texto bíblico fornece para as deportações de Nabucodonosor cifras muito contidas: para 598 se fala (2Rs 24,14-16) de 10 mil notáveis mais um número impreciso de artífices e, dois versículos depois, de 7 mil notáveis mais mil artífices. Jeremias (52,28-30) dá cifras ainda mais modestas: 3 mil pessoas em 598, 832 em 597, outros 745 cinco anos depois, 4.600 ao todo. Parece claro que a deportação se referiu à classe dirigente, ao passo que a população camponesa fora deixada onde estava.³⁸

Sem lideranças e sem recursos, não havia como investir em armamentos para lutar contra o adversário. Imagina-se que, entre os que permaneceram na terra, houve aqueles que saquearam casas e propriedades, tomando posse de bens, terras e rebanhos. De fato, um verdadeiro caos se

³⁵ LIVERANI, 2014, p. 194.

³⁶ “A política de deportação dos babilônios no ano de 587 a.C. diferenciava claramente daquela dos assírios, que em 722 a.C. haviam conquistado o Reino do Norte. Os judeus deportados para a Babilônia não foram dispersos, mas assentados em colônias, e as comunidades judaicas desses locais parecem ter preservado suas identidades cultural e religiosas próprias” (SCHRÖTER; SCHMID, 2023, p. 138).

³⁷ LIVERANI, 2014, p. 243.

³⁸ LIVERANI, 2014, p. 243.

instalou. Mas, na primeira deportação, ainda não se havia causado o estrago maior. O pior estava por vir.

Nesses conflitos, as sedes políticas e religiosas eram destruídas ou dominadas. O que de mais valioso Judá possuía era o Templo,³⁹ e a cidade de Jerusalém. Na primeira dominação, em 597 a.C., o Templo ainda não havia sido destruído. Isso acontece na segunda invasão em 587 a.C.⁴⁰

Nessas destruições, era costume levarem as estátuas dos deuses das nações conquistadas, o que parece não ter acontecido em Jerusalém, já que não havia imagens esculpidas de YHWH.⁴¹ O Templo continha imagens de querubins (1Rs 6,23-28) e bois de bronze (1Rs 7,25). Ao que tudo indica, foram levados alguns objetos sagrados do Templo: vasos, utensílios de bronze e o candelabro de sete braços (2Cr 36,18; 2Rs 24,13; 25,13-17). O profeta Jeremias descreve uma lista completa e detalhada dos objetos levados (Jr 52,17-23). Nada se diz, porém, sobre a Arca da Aliança, um dos maiores símbolos do Templo. A última menção clara da Arca está no reinado de Josias (2Cr 35,3), pouco antes da destruição de Jerusalém.

Todas essas causas políticas e religiosas levaram ao pior momento do exílio, ocorrido em 587 a.C., quando Sedecias deixou de pagar os impostos à Babilônia.⁴² Nabucodonosor realizou a segunda deportação e destruiu o Templo, arruinando a monarquia e a organização política. As tradições sobre a dinastia davídica e a promessa de Jerusalém eterna entram em crise. O sentimento não era mais de punição de YHWH, mas de que YHWH de fato fora vencido por *Marduk*.

O Templo, lugar da habitação e domínio de YHWH, em ruínas, sugeria que outras deidades poderiam ser reconhecidas e adoradas. Stadelmann observa que mesmo “que o Templo em

³⁹ “Por todo o período monárquico, a religião de Israel tinha sido uma típica religião ‘cerimonial’, de Estado, baseada na relação entre templo e palácio real, entre rei e sacerdócio, e concretizada na regular execução de atos de culto formais, seja cotidiano, seja calendares, todos voltados para assegurar (e demonstrar) a correta relação existente entre indivíduo, rei e povo. Não se concebe uma religião cerimonial sem um ponto de referência político, sem um templo (ou outro lugar formal do culto coletivo), sem uma partilhada participação da comunidade no culto oficial. Com o fim da independência política, a destruição do templo e a deportação para ambiente estranho, essas condições cessaram” (LIVERANI, 2014, p. 259).

⁴⁰ BRIGHT, 2003, p. 413.

⁴¹ “Um fato curioso é que nas lutas que se sucediam entre os povos, os quais guerreavam sob a proteção de seus deuses, o deus perdedor tinha sua imagem destruída ou roubada. Porém, o aniconismo que veio se instaurando pouco a pouco entre os judeus tornara impossível a conquista de YHWH. Se considerarmos que quando Marduk e seus sequazes invadiram Jerusalém em 587 a.C. eles não encontraram nenhuma imagem de seu Deus, pode-se imaginar a ‘revolta’ do vencedor que não pôde se apropriar de seu espólio mais valioso: o deus perdedor” (ACQUAROLI, Armando Rafael Castro. Marduk x YHWH: duelo de gigantes. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 31, n. 124, p. 375-382, out./dez. 2014).

⁴² Sedecias “depois decidiu rebelar-se, após o debate político que, como vimos, acontecera em Jerusalém. Nabucodonosor, que não esperava outra coisa, investiu contra as praças fortes judaicas na *Shefala* (*Lakish e’Azeqa*) e assediou Jerusalém, assédio momentaneamente interrompido pela chegada de um exército egípcio, mas logo retomado (Jr 37,5-8). O assédio durou muito tempo, em condições cada vez mais duras de carestia” (LIVERANI, 2014, p. 24).

Jerusalém fosse entregue às chamas não foi um ato de vandalismo da soldadesca, mas uma medida política intencional de Nabucodonosor para exterminar o foco de insurreição”.⁴³

Ainda que com sua destruição, o culto a YHWH parece ter permanecido. Conforme Bright, o Templo, “embora tenha sido incendiado, ainda continuava a ser um local sagrado, ao qual os peregrinos continuavam a afluir, e também do norte de Israel (Jr 41,5), para oferecer sacrifícios entre as ruínas escurecidas”.⁴⁴ A memória de YHWH persistia viva. Também Silbermann e Finkelstein apontam que o Templo além de ser frequentado, havia nele alguma atividade cültica.⁴⁵ Para Mazzarolo, Orofino e Schlaepfer,

a religião dos novos governantes começa a penetrar nas casas e nas famílias. Afinal, como chamar Deus a Javé, se Ele não conseguiu proteger seu povo dos invasores?” Nesse sentido “a crise política é lida dentro desta perspectiva religiosa. Muitos abandonam a religião dos pais e se voltam para práticas religiosas antigas, dos tempos dos cananeus (Jr 44, 17).⁴⁶

Desde as primeiras invasões de Jerusalém, certamente surgiram diversos questionamentos: YHWH fora vencido por *Marduk*? Ou, seria *Marduk* a deidade mais potente? Onde estava YHWH que não os ajudou? Estariam, eles, sofrendo a destruição como castigo pelas infidelidades? Quem teria sido infiel: os reis, os profetas, todo o povo, uma só pessoa, ou os antepassados?

Compreende-se, portanto, que a experiência do exílio babilônico ultrapassou os limites de uma simples ocorrência histórica, atingindo profundamente a fé e a identidade do povo de Israel. A destruição de Jerusalém e a deportação provocaram uma realidade de sofrimento que envolveu diferentes dimensões da vida do povo: a prática da idolatria (Ez 14,5; 20,32-34; Is 44,9-20; 46,1-2; Dn 3,1-30), a dor (Lm 1,1.16), a desolação (Lm 2,11), a fome (Lm 4,9-10; 5,4-10), a violência da guerra (2Rs 25,9-10) e a experiência da perda (Sl 137,1; Jr 52,10-11). Diante dessa situação, o sofrimento também foi interpretado à luz da relação estabelecida entre YHWH e seu povo, sobretudo a partir da fidelidade ou infidelidade à Aliança. Alguns textos apresentam, assim, o exílio como uma experiência por meio da qual YHWH procura conduzir Israel à reflexão e à mudança de conduta (Jr 25,4-11; Ez 36,17-19). Jeremias e Isaías, nesse contexto assumem papel de advertirem sobre as consequências da infidelidade e convocam a conversão (Is 1,4-9; 5,13; Jr 7,1-15; 25,8-11).

⁴³ STADELMAN, 1987, p. 186.

⁴⁴ BRIGHT, 2003, p. 413.

⁴⁵ SILBERMANN; FINKELSTEIN, 2018, p. 310.

⁴⁶ MAZZAROLO; SCHLAEPFER; OROFINO, 2011, p. 82.

Além do profetismo, a Tradição Deuteronomista também desponta nesse cenário de crise, apontando as infidelidades diante da Aliança como possíveis respostas ao cativeiro babilônico. Desse modo,

Partindo da ideia de Aliança e suas exigências, os deuteronomistas fazem o percurso da história de Israel, desde o momento da instalação na terra até o exílio babilônico, com o intuito de mostrar como a infidelidade à Aliança foi uma constante na vida de Israel, com o consequente resultado do exílio babilônico.⁴⁷

Vitório aponta que os deuteronomistas releem a história “desde a conquista da terra prometida, a liderança de Josué, até a deportação do povo à Babilônia e procuraram captar como a relação de Israel com Yahvé estava marcada pela infidelidade”. Desse modo, “o exílio, por consequência, era resultado natural deste caminhar equivocado”.⁴⁸

Para os deuteronomistas:

A sedução das divindades estrangeiras exigia do israelita constante vigilância. Donde a prescrição: “fica atento a ti mesmo! Não te deixes seduzir, não vás seguir o que YHWH havia exterminado da tua frente; não procures pelos seus deuses dizendo: ‘como estas nações serviam os seus deuses? Vou fazer o mesmo? Pois elas faziam a seus deuses tudo o que é abominação para YHWH, tudo o que ele detesta: por seus deuses chegaram até queimar os próprios filhos e filhas (12,29-31). Quando alguém presta culto dispensado o discernimento, torna-se capaz de maiores desatinos, como no caso dos sacrifícios humanos, rejeitados pelo Deus de Israel. Caso um israelita se desvie do caminho prescrito por seu Deus, poderá se entregar a práticas repugnantes aos olhos de YHWH.”⁴⁹

Entretanto, nem tudo estava perdido. Os deuteronomistas criam que esse cenário poderia mudar pelo caminho da conversão. A rejeição à idolatria e à adoração exclusiva a YHWH libertariam Judá das opressões babilônicas. Segundo Vitório,

A conversão, para os deuteronomistas, era o caminho da esperança. Se Israel insistisse na infidelidade a Yahvé, preferindo adorar a outros deuses e deixar-se guiar por eles, estaria condenado a desaparecer. Se pelo contrário, se voltasse ao Senhor e cumprisse suas leis e mandamentos, poderia nutrir a esperança em seu coração.⁵⁰

⁴⁷ VITÓRIO, Jaldemir. O Deuteronomio e a historiografia deuteronomista. In: SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronomio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas. 2020, p. 33.

⁴⁸ “(...) desde la conquista de la tierra prometida, bajo el liderazgo de Josué, hasta la deportación del pueblo a Babilonia y procuraron captar cómo la relación de Israel con Yahvé estaba marcada por la infidelidad. El exilio, por consecuencia, era el resultado natural de este caminar equivocado” (VITÓRIO, Jaldemir. Proclamar la esperanza en medio del fracaso. Teología Bíblica del Exilio. *Christus* - Revue de Formation Spirituelle, México D.F., v. 69, n. 747, p. 10-16, 2005).

⁴⁹ VITÓRIO, Jaldemir. As leis cúlticas do Deuteronomio. In: SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronomio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020. p. 132.

⁵⁰ “La conversión, para los deuteronomistas, era el camino de la esperanza. Si Israel insistiera en la infidelidad a Yahvé, prefiriendo adorar a otros dioses y dejarse guiar por ellos, estaría condenado a desaparecer. Si por el contrario, se volviera al Señor y cumpliera sus leyes y mandamientos, podría nutrir la esperanza en su corazón” (VITÓRIO, 2005, p. 11).

Nessa direção, Smith aponta Jeremias 44, como outra resposta aos motivos do exílio. Em Jr 44, o próprio povo afirmara que o exílio seria consequência da não adoração à deusa Rainha do Céu, e não diretamente uma punição de YHWH.⁵¹ Mas, segundo Smith, a resposta mais “sustentável” foi gerada no livro dos Reis. Esse livro parece apoiar o que as demais teologias aceitaram como respostas ao exílio: a infidelidade à Aliança com YHWH é o que leva o povo ao cativeiro.⁵²

A teologia profética, que se fundamenta na Aliança e nas denúncias das injustiças, também entende a infidelidade a YHWH como uma das causas do cativeiro. Segundo Carmody:

sob o tema da aliança, os profetas insistem em duas faltas principais do povo: a injustiça e a idolatria. Estas são as duas principais áreas nas quais as pessoas deixam de cumprir o compromisso da aliança. As pessoas são propensas a adorar outros deuses ou, pelo menos, a colocar sua confiança em coisas alheias a Javé, quais sejam cavalos e carros, alianças militares ou tratados. A adoração de outros deuses e a confiança em outras coisas são as ações mais comparadas com a prostituição. Além disso, a nação também é censurada por acumular e centralizar riquezas, por maltratar os pobres e desamparados, por furtar os meios de subsistência dos pobres e pelo derramamento do sangue inocente. Essas ações são crimes gravíssimos contra a relação de aliança com Deus. Para os profetas, não existe nenhuma separação entre a idolatria e a injustiça, porque toda injustiça outra coisa não é senão confiar em outros deuses e não em Javé.⁵³

Por isso, YHWH é visto usando Nabucodonosor para corrigir o seu povo, que não escutou os profetas e fez alianças com as outras nações e seus deuses (Jr 25,8-9; 25,5-7; Ez 21,18-23). Diferente do fideísmo atribuído à tradição profética, o povo não confiou que YHWH os defenderia (Is 7,1-17; 30,1-5; 31,1; 36-37). Essa correção é entendida como pedagogia de amor, ensinando que a desobediência traz consequências inevitáveis.

Em Ezequiel 8-11 se pode constatar que: “o Templo tornara-se uma arena de idolatria de vários tipos: um tipo de imagem inaceitável em 8,3.5; outros tipos de imagens inaceitáveis pintadas em uma parede em 8,10; adoração ao deus mesopotâmico *Tammuz* em 8,14, e em 8,16 adoração ao

⁵¹ Smith observa, em Jeremias 44, que: “eles argumentavam que era tradição trazer ofertas a ela, e que esta prática tinha sido realizada por seus próprios ancestrais, como também os reis de Judá. Enquanto continuaram com sua devoção ritual à Rainha do Céu, eles prosperaram. Foi somente quando o culto à Rainha do Céu foi descontinuado que eles foram consumidos pela espada pela fome. Em outras palavras, a Rainha do Céu foi a divindade que os puniu, não Javé” (SMITH, 2006, p. 101).

⁵² SMITH, 2006, p. 102.

⁵³ CARMODY, Timothy R. *Como ler a Bíblia*. Guia para estudo. São Paulo: Loyola, 2008. p. 168.

sol”.⁵⁴ Para Smith “em suma, os profetas explicam ao povo o que eles tinham feito a Deus e como, em consequência de suas ações feriam a si mesmos”.⁵⁵

Jeremias (25,11-12; 29,10) afirmava que a correção de YHWH duraria setenta anos, número simbólico, pois o período efetivo foi de cerca de cinquenta anos.⁵⁶ Foram tantos anos que os primeiros deportados já nem mais existiam no fim do domínio babilônico. Durante esse tempo, Judá esteve sob altas taxas de impostos, e sob reis a serviço da Babilônia, em constante tensão.⁵⁷ Nesses anos, a fé javista se enfraqueceu; muitos abandonaram a fé em YHWH e se voltaram a deuses considerados mais fortes (Jr 44,15-18; Ez 14,1-5; 20,30-32; 23,30-37).⁵⁸

Diante destas inquietações, novas teologias aparecem. Primeiramente, o profeta Ezequiel, exilado na Babilônia, confronta-se com as antigas tradições religiosas segundo as quais as infidelidades contra a Aliança cometidas pelos antepassados poderiam trazer consequências às gerações presentes (Ez 18).⁵⁹ Alguns pensavam que o exílio era o resultado das infidelidades dos ancestrais e que Deus os estava punindo (Ez 18,2). Ezequiel desconstrói esse pensamento com a teologia da “responsabilidade pessoal”.⁶⁰ Ele não aceita mais a ideia de que as punições de Deus decorrem dos pecados do passado (Ez 18,3), afirmando que cada ser humano é responsável por suas escolhas e pelas implicações delas (Ez 18,20). Assim, o exílio seria reflexo dos erros presentes do povo.

⁵⁴ CRAVEN, 2012, p. 72.

⁵⁵ SMITH, 2006, p. 105.

⁵⁶ SILBERMAN; FINKELSTEIN, 2018, p. 301.

⁵⁷ “O assédio de Jerusalém teve êxito rápido. Yoyaqim fora por três anos tributário de Nabucodonosor, quando decidiu tentar a rebelião. Mas naquele mesmo ano morreu (598) e foi sucedido por seu filho Yoyaqim, de 18 anos (um selo de Elyaqim, funcionário de Yoyakin foi encontrado em Ramat Rahel V A). Este último, atingido pelo assédio babilônico, decidiu logo capitular. Os babilônicos deportaram ele, sua família, a classe dirigente, os artesãos especializados” (LIVERANI, 2014, p. 232-233).

⁵⁸ “Além do mais, entre os exilados havia gente que era incapaz de ver a ação de Javé na história e caía na idolatria: ‘Eu bem sabia que és obstinado, que tens nuca como barra de ferro e tua fronte é de bronze; por isso eu predisse de antemão, e antes que acontecesse o proclamei, para que não viesses dizer-me: Meu ídolo fez isso, minha estátua esculpida ou fundida o ordenou’ (Is 45,4-5) ... ‘Eu sabia quanto eras desleal, chamado rebelde desde o seio materno’ (48,8)” (GARMUS, Ludovico. Criação e história em Is 40–55. *Estudos Bíblicos*, n. 89, 2006, p. 36).

⁵⁹ “Ezequiel é porta-voz entusiasta e intransigente de Deus. Anuncia palavras de julgamento e estímulo à sua comunidade, quando ela enfrenta uma crise em sua existência religiosa e política. Ezequiel faz a comunidade judaica de Judá e Babilônia tomar consciência de sua falsa esperança em Jerusalém e seu falso desespero depois da queda da cidade em 587 a.C. De diversas maneiras (...) Ezequiel exige a responsabilidade individual, o arrependimento e a submissão à soberania de Deus” (BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert. J. *Comentário Bíblico: profetas posteriores*, escritos, livros deuterocanônicos. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 67).

⁶⁰ “Deus não destruirá Israel pelos pecados do passado, somente pelos do presente. Cada geração recebe a vida ou a morte de acordo com os seus atos (vv. 21-31). Se os maus se afastassem agora de sua maldade, Deus perdoaria e a geração atual viveria (cf. Dt 30,15-20)” (CRAVEN, Tom. Ezequiel. In: KARRIS, Robert J.; BERGANTE, Dianne (Orgs.). *Comentário Bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 2, p. 76).

Essa nova teologia também distribuiu a responsabilidade pelo exílio entre todo o povo. Não apenas o rei ou algum outro indivíduo seria responsável pela catástrofe, nem mesmo era uma punição de YHWH; cada um contribuiu para o cenário. A mudança não viria de acusar o passado ou buscar um único culpado, mas da ação misericordiosa de YHWH (Is 40–66). Só assim a libertação seria possível. Tendo-se perdido coletivamente, deveriam também reconstruir, juntos, a própria identidade. A visão de Ezequiel 37, com o campo de ossos secos sendo reanimado pelo sopro divino, “prefigura a reconstrução de Judá”.⁶¹

Em outra crença habitual acreditava-se na luta entre os deuses: a nação vencedora levava à vitória as suas divindades patronas (Dn 1,1-2; 2Rs 24,18-20; 25,1-11; Jr 50,2; 51,44; Is 46,1-2; Sl 137,1-4). Assim, com as invasões babilônicas YHWH lutaria contra *Marduk*.⁶² A vitória babilônica sobre Judá certamente fortaleceu a ideia de que YHWH teria sido vencido nessa batalha (Sl 74,1-3.10-11; 79,1-4; 137,1-4). Muitos dos judaítas acreditaram que as destruições mostravam o fim de YHWH, pois ele teria saído de Jerusalém, abandonando seu povo, e que *Marduk* era a divindade mais poderosa (Lm 1–2; Jr 44,17-18; Ez 8–11; 36,20).

Entretanto, para o profeta Ezequiel e para o Dêutero-Isaías a resposta seria outra: YHWH não está limitado a Jerusalém. Não abandonou seu povo. Ele se dirigiu para a Babilônia junto aos deportados (Ez 1,1-3; 11,16),⁶³ e os consolaria no momento oportuno (Is 40,1; 41,8-10; 43,1-2; 45,1-3; 46,3-4; 52,11-12). É Ele quem venceria *Marduk* (Is 46,1-2; Jr 50,2).⁶⁴

Nota-se, ainda, que no exílio não somente *Marduk* seria uma deidade adorada pelos judaítas. Segundo Smith, outras deusas eram conhecidas como *Ishtar*, *Astarte* ou a esposa do deus chefe. De outro modo, para ele “a questão não parece ter sido uma falha em adorar Javé, mas uma

⁶¹ CRAVEN, 2012, p. 83.

⁶² “Parece que o ciclo de lutas continua interruptamente entre os deuses que defendem territórios. Marduk vence Tiamat. YHWH vence Marduk. Zeus vence YHWH. Jesus vence os pagãos. Ala vence Jesus. A partir do momento em que surgem novas conquistas, novos deuses tomam o poder e assumem seu reinado” (ACQUAROLI, 2014, p. 381).

⁶³ “Este profeta mostra que Deus não está preso a determinada terra. Deus está ali onde seu povo se encontra (Ez 11,22-25). Se o povo está no exílio, Deus também acompanhou seu povo para a Babilônia. Assim, mesmo distante da terra natal, o povo pode continuar a celebrar a presença de Deus (Sl 137). Desta forma, lentamente, o povo vai recuperando sua identidade. Entre o povo exilado vai surgindo uma nova consciência: mesmo longe de Judá, eles são os judeus. Mesmo exilados, o povo não se dispersará no meio de outras nações. Esta é a base do judaísmo até os dias de hoje” (MAZZAROLO; SCHLAEPFER; OROFINO, 2011, p. 82).

⁶⁴ “O cume, porém, parece ter sido quando o grande Império da Babilônia, sob tutela do seu deus, esvaiu-se diante da Pérsia. Para os judeus, foi a vitória definitiva de seu Deus contra a nação que tanto os oprimiu” (ACQUAROLI, 2014, p. 381).

falha em adorar Javé da forma que os profetas consideravam como normativa”.⁶⁵ Bright comenta que:

tendo diante dos olhos riquezas nunca sonhadas e poderes quase ilimitados, com templos magníficos de deuses pagãos em toda a parte, deve ter ocorrido a muitos deles a dúvida de que Iahweh, o Deus Soberano de um pequeno Estado que parecia capaz de proteger, fosse realmente, afinal de contas, o único e supremo Deus. A gravidade da tentação de apostatar depreende-se da grande polêmica de Isaías (caps. 40 a 48), que, aliás, não teria sido necessária. A religião de Israel estava sendo provada numa situação de vida ou morte. Naturalmente, ela não podia continuar como um culto nacional, apegada ao status quo de antes como se nada tivesse acontecido. Ela devia esclarecer sua posição diante das grandes nações e de seus deuses, diante da tragédia nacional e de sua significação ou então perecer.⁶⁶

Durante as duas invasões babilônicas (597 e 587 a.C.), além dos deportados e dos remanescentes, outros fugiram. Stadelmann registra que:

temendo uma expedição punitiva de Nabucodonosor, um grupo de líderes judeus, emigrou para o Egito, levando consigo, à força, o profeta Jeremias, embora ele lhes garantisse a segurança na pátria; no exílio, ao contrário, eles haviam de sucumbir (Jr 42,1-43; 2Rs 26,26). Uma nova revolta eclodiu no país em 582 a.C. liderada por elementos infiltrados nos países vizinhos. Nabucodonosor empreendeu uma campanha militar contra Amon e Moab, capturou os membros da resistência na província de Judá e deportou 745 pessoas, elevando a 4.600 pessoas o número total de judeus exilados em Babilônia, nas três deportações de 597, 587 e 582 a.C. (Jr 52,28-30).⁶⁷

Os fugitivos criaram as comunidades da diáspora,⁶⁸ como possivelmente a de Elefantina, no Egito (Jr 42-43), embora não se saiba ao certo “quando esses povos chegaram ao Egito, se antes ou depois de 587 a.C. O fato de que eles se chamavam a si mesmos de ‘judeus’ prova que sua origem não era a Samaria”.⁶⁹ Muitas dessas comunidades continuaram a obedecer às leis da circuncisão e da Aliança, e certamente mantiveram a adoração a YHWH como Deus maior, embora não o exclusivo. Ao que tudo indica, essas comunidades também conheceram e adoraram outras

⁶⁵ SMITH, 2006, p. 102.

⁶⁶ BRIGHT, 2003, p. 417.

⁶⁷ STADELMANN, 1987, p. 185-186.

⁶⁸ “O termo hebraico *gola* designa a expulsão dos israelitas para o exílio, bem como a vida das pessoas deportadas para fora do país. Desde o ocaso de Israel em 724/582 a.C. e Judá em 597-582 a.C. existe uma D. israelita e judaica, respectivamente. Ao longo de muitos séculos, principalmente as comunidades da D. da Babilônia e do Egito eram importantes. A D. distingue-se do conceito do exílio especialmente por considerar permanente sua estada fora da Terra Santa (Jr 29,1-9, diferente: Jr 29,10-14; 45,1-5). A volta da D. acontecerá apenas no *éskaton*, juntamente com outros povos (Is 2,2-5; 43,5-7; 45,14s; 49,12.22s; 55,5; 60,3-4; 66,12.18-21). Neste contexto pode-se atribuir à D. ocasionalmente uma função missionária (Is 66,18-21; conferir Zc 8,23)” (FREVEL, Christian; BERLEJUNG, Angelika. In: *DICIONÁRIO de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2011. p. 174).

⁶⁹ BRIGHT, 2003, p. 415.

divindades. A própria comunidade de Elefantina “pode ser identificada com aquele sincretismo contra o qual frequentemente se lançavam os profetas do Antigo Testamento”.⁷⁰

Por outro lado, mesmo diante de idolatrias, muitos na comunidade dos exilados permaneciam convictos de sua fé javista; não a abandonaram e nem adoraram Marduk: “esperavam ansiosamente que Iahweh julgasse a orgulhosa Babilônia e finalmente os libertasse (Is 13,1 a 14,23)”.⁷¹ Embora na Babilônia não pudessem realizar os sacrifícios que eram feitos no Templo,⁷² o que os mantinha com a fé acesa era o repouso sabático e a circuncisão (Gn 17,9-14; Jr 17,19-27; Is 56,1-8; 58,1).⁷³

Westermann e Jenni acrescentam que “Israel, exilado na Babilônia, possui o ministério da palavra, porque assim Iahweh o preparou desde o nascimento, este mistério significa uma missão futura de Israel a serviço de Iahweh”.⁷⁴ De outro modo, Liverani não acredita que as sinagogas tenham surgido no período do exílio.⁷⁵

Em síntese, em meio às adversidades do exílio, a fé em YHWH foi preservada, ainda que desafiada por influências externas e pela ausência do Templo, centro da vida religiosa israelita. As comunidades dispersas, tanto da Babilônia quanto no Egito, revelam diferentes formas de resistência espiritual e de adaptação cultural, nas quais o javismo continuou a ser referência identitária, mesmo convivendo com práticas sincréticas e crenças locais. Essa tensão de fato mostra que o exílio despertou mais que uma crise política, uma crise religiosa.

A convivência na Babilônia com os cultos estrangeiros, trouxe novos questionamentos sobre a natureza e o poder das divindades. Nesse contexto é que a fé judaíta entrou em contato com o politeísmo babilônico, um universo marcado por uma complexa hierarquia de deuses, templos e rituais, o que provocou profundas reflexões sobre a identidade de YHWH e sua relação com o mundo. É a partir desse encontro e desse contraste que emergirá, mais adiante, a formulação

⁷⁰ MCKENZIE, 2015, p. 247.

⁷¹ BRIGHT, 2003, p. 420.

⁷² BRIGHT, 2003, p. 419.

⁷³ BRIGHT, 2003, p. 418.

⁷⁴ JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. (Eds.). *DICIONÁRIO Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madri: Crisandad, 1985. v. 2. p. 225.

⁷⁵ “Não é por acaso que não se tem notícia de “sinagogas” na Babilônia do período do exílio, idealmente mobilizada pelos defensores do retorno, ao passo que se têm essas notícias depois, no período pós-exílico, agora maduro, quando na diáspora haverão de ficar os que lá queriam permanecer, que não alimentavam sonhos de regresso, mas tinham necessidades de lugares de reunião para aprender a cultivar a Lei em situação descentralizada” (LIVERANI, 2014, p. 269).

teológica do único Deus proclamada pelo Dêutero-Isaías. O próximo tópico analisará a religião babilônica e seu panteão.

2.2 A religião babilônica e seu politeísmo

Como analisado, a dominação babilônica marcou os judaítas não apenas pelas destruições causadas nas invasões, mas também de modo profundo, na vida religiosa. O objetivo deste tópico é compreender o fenômeno do politeísmo no exílio babilônico, sem, contudo, esgotar o assunto. Para isso, serão apontadas abordagens gerais de como a Babilônia expressava suas crenças por meio de sua mitologia e como os exilados, com os contramitos,⁷⁶ (re)construíram sua identidade religiosa.

No primeiro capítulo, pôde-se notar que a espiritualidade marcava o imaginário religioso, social e político de todas as civilizações. No Levante, a relação com as divindades era uma realidade comum e se expressava por meio de cultos, sacrifícios, profecias, superstições e mitos,⁷⁷ entre outros. Israel e Judá, desde suas origens, já dialogavam com essas diversas tradições. Durante o exílio, Judá tem contato com as crenças mesopotâmicas.

O universo religioso da Babilônia refletia uma concepção de mundo profundamente politeísta e hierarquizada, na qual os deuses representavam as forças cósmicas e sociais responsáveis pela manutenção da ordem do mundo. Conforme descreve o verbete *Babilonia (Regione)* da *Enciclopédia dell'Arte Antica, Classica e Orientale*, entre as principais divindades figuravam *Anu*, deus do céu e princípio supremo, *Enlil*, senhor dos ventos e da autoridade, *Ea* (*Enki*), deus das águas e da sabedoria, bem como *Marduk*, que assumirá o papel central, sendo exaltado como soberano do panteão e protetor da cidade.⁷⁸

⁷⁶ Expressão adotada por Faria. Segundo ele, “Contramito é um neologismo criado por nós para conferir uma nova interpretação a alguns mitos de Gn 1–11. Como o próprio termo indica, contra é oposição. Chamemos esse contra de resistência. Resistência a quê? Ao pensamento e à cultura babilônicos que oprimiam os exilados” (FARIA, Jacir de Freitas. *As mais belas e eternas histórias de nossa origem em Gn 1-11*. Mitos e contramitos. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 20).

⁷⁷ “Em síntese, o mito é o modo que a linguagem humana encontrou para explicar as coisas a partir do Sagrado, de Deus, não importando o tipo de fé e a cultura da qual ele provém”. Para se compreender melhor o mito na perspectiva bíblica, conferir: (FARIA, 2015, p. 12-13).

⁷⁸ *GRANDE ENCICLOPÉDIA ILLUSTRATA DELLA BIBBIA*. Casale Monferrato: Piemme, 1997. v. 2, p. 193.

Além dessas grandes figuras, o panteão incluía divindades associadas à fertilidade, à vegetação e aos ciclos da vida, como *Damuzi (Tammuz)* e *Ishtar*, cuja dinâmica de morte e ressurreição expressava o ritmo natural da existência. Cada deus possuía templos, sacerdotes e rituais próprios, configurando um sistema religioso voltado à preservação da harmonia entre os planos humano e divino. Essa multiplicidade de funções e atribuições mostra que o politeísmo babilônico não constituía um conjunto difuso de crenças, mas uma teologia articulada e organizada, em que cada divindade ocupava um lugar determinado na estrutura cósmica.⁷⁹

Nesse sentido, não se pode compreender os textos bíblicos sem conhecer as crenças dos babilônicos. O politeísmo se apresentava como dimensão amplamente aceita no Oriente Próximo, sendo comum entre sumérios, assírios e babilônicos com seus panteões, mitos, sacerdotes e literatura. Por exemplo, Miranda aponta que:

o Gênesis reescreveu, tardiamente, mitos e cosmogonias babilônicas na perspectiva religiosa monoteísta. Seus capítulos se inspiram em relatos babilônicos da criação do mundo e do cosmo, de um deus oleiro moldando um homem de barro, de massinha, no estilo das crianças, como os presentes no *Enuma Elish* e, particularmente, na epopeia de Gilgamesh, considerado como o quinto rei de Uruk, herói da Suméria da primeira metade do terceiro milênio antes de Cristo. A Babilônia instigou as imagens de um paraíso semelhante aos édens irrigados pelos rios babilônicos Eufrates e Tigre, textualmente citados na descrição do paraíso e cujas cheias imensas inspiram o relato mesopotâmico do dilúvio, como arca, corvo, pomba e arco-íris, bem maior à aventura de Noé.⁸⁰

O fenômeno politeísta encontrado na Babilônia⁸¹ foi tão marcante que Israel nunca mais seria o mesmo. Para Liverani:

é preciso lembrar, ainda que de modo sintético, que o politeísmo (estruturado num panteão) se forma em paralelo com a chamada “revolução urbana”, ou seja, com o surgimento de sociedades complexas por diversificação de competências de trabalho, por acentuada estratificação socioeconômica, pela presença de um núcleo dirigente. Dessas sociedades complexas (e desse núcleo dirigente) o panteão é hipótese e legitimação. Todo deus é proposto a um setor específico e todo panteão é mantido pelas ofertas da comunidade, precisamente como ela mantém os especialistas e o grupo dirigente.⁸²

Nesse horizonte, percebe-se que o politeísmo não pode ser desvinculado das transformações sociais e políticas das sociedades do Levante Antigo. O panteão, ao oferecer

⁷⁹ GRANDE ENCICLOPÉDIA ILUSTRADA DELLA BIBBIA, 1997, p. 193.

⁸⁰ MIRANDA, 2015, p. 199.

⁸¹ O próprio nome da cidade faz referência aos deuses. Segundo Faria, a cidade de “Babilônia foi fundada sobre *Apsû*, o oceano de água doce, como uma casa de descanso e de demonstração da soberania dos deuses babilônicos, sobretudo de sua divindade maior, *Marduk*. A construção de uma casa com o nome Babilônia tinha como objetivo relacionar essa cidade milenar, fundada provavelmente no segundo milênio a.E.C., aos deuses babilônicos, sobretudo *Marduk*” (FARIA, 2015, p. 134).

⁸² LIVERANI, 2014, p. 257.

hipóteses e legitimação para a ordem vigente, consolidava o papel do grupo dirigente e assegurava a coesão comunitária. Assim, a religião se apresentava como dimensão estrutural da vida urbana, sustentada por especialistas e autoridades políticas que garantiam a continuidade do culto. Esse dado é fundamental para compreender o impacto que o exílio babilônico exerceu sobre os deportados de Judá, uma vez que a experiência de uma religiosidade organizada em torno dos grandes panteões contrastava diretamente com as tradições israelitas centradas em YHWH.

O cenário politeísta ganha ainda mais clareza quando se observa a própria configuração geográfica da Babilônia. Como visto anteriormente, ela estava localizada ao sul da Mesopotâmia, atual Iraque, mais especificamente ao sul de Bagdá, entre os rios Tigre e Eufrates, em uma planície fértil e estratégica para o desenvolvimento agrícola, comercial e urbano. A região ofereceu condições ideais para a formação de grandes centros populacionais.⁸³ Segundo McKenzie,

A área das ruínas abarca cerca de 2 km. A “cidade nova”, uma expansão urbana construída por Nabucodonosor na margem direita do Eufrates, presentemente se encontra na margem esquerda do atual curso do rio. A cidade era defendida por uma dupla cinta de muralhas; mais tarde Nabucodonosor construiu uma terceira muito maior que as outras.⁸⁴

É na Babilônia, a partir da dinastia de Nabopolassar e Nabucodonosor, que essa pesquisa se concentrará, pois, nesse período ganha maior visibilidade e prosperidade,⁸⁵ já que era considerada fraca até o século VII a.C. e, no império assírio, era vassala.⁸⁶ De acordo com McKenzie, quando Nabopolassar assume o trono da Babilônia, revolta-se contra os assírios. Em 612 a.C., Nínive cai nas mãos dos babilônios e medos. Nabucodonosor que, em 605 a.C., sucede seu pai, Nabopolassar, derrota os egípcios em Carquemis e alcança sua ascensão.⁸⁷

Depois disso, para Freedman, “a Babilônia permanece o centro psicológico ou, quando não, o centro da vida política e religiosa”.⁸⁸ Nesse contexto, se consolida o panteão babilônico, no

⁸³ MCKENZIE, 2015, p. 92-93.

⁸⁴ MCKENZIE, 2015, p. 93.

⁸⁵ “O período de maior prosperidade e poder da Babilônia veio sob a dinastia neobabilônica fundada por Nabopolassar. A cidade se tornou a capital de um império que se estendeu por grande parte do Oriente Próximo sob o governo de seu filho, Nabucodonosor II (605-562). Os reis neobabilônicos empreenderam projetos enormes de construções, e Nabucodonosor II, parcialmente para limitar as realizações de Hamurabi, buscou tornar a Babilônia um centro econômico e administrativo do mundo, um projeto que ele realizou, em alguma medida, com sucesso” (FREEDMAN, David Noel (Ed.). *Dicionário da Bíblia EEARMANS*. Exegético, expositivo, abrangente, histórico e atualizado. São Paulo: Hagnos, 2021. p. 197).

⁸⁶ MCKENZIE, 2015, p. 94.

⁸⁷ MCKENZIE, 2015, p. 94.

⁸⁸ FREEDMAN, 2021, p. 196.

qual cada divindade possuía funções específicas vinculadas aos aspectos da natureza, da cidade e do poder político, refletindo a íntima relação entre território, sociedade e religião.

As cidades mesopotâmicas eram repletas de divindades, com seus mitos. Interessante notar que, conforme Faria, “o mito tem como característica fundamental o politeísmo. Israel, no entanto, soube conferir aos mitos advindos de outras culturas o caráter monoteísta.”⁸⁹ Nos achados acádicos, encontram-se, pelo menos, “3.200 nomes divinos, embora muitos deles sejam nomes diferentes atribuídos à mesma divindade”.⁹⁰ As religiões eram sincréticas, com vários elementos da religião suméria, ligada a elementos semitas.⁹¹ Acreditavam nos anjos e em demônios.⁹²

Em se tratando do contato dos seres humanos com as divindades, “a relação com o Sagrado se dava por meio da natureza, a qual era vista como uma constante ameaça. Não alcançando o domínio da natureza, o ser humano via-se no meio de uma angústia existencial”.⁹³

Nessa relação, Faria aponta que o povo,

para se proteger, vivia ora seguindo os ciclos da natureza, ora divinizando-a, ora cultuando os deuses bons, a fim de que eles pudessem manter a ordem e a vida humana. Mitos da criação surgem em várias culturas. O deus bom vence as forças caóticas e impõe a ordem e o ritmo da criação. Marduk, o deus-sol da Babilônia, é dominado pelo Deus dos exilados, o Deus de Israel que domina toda a natureza e a coloca a serviço do ser humano.⁹⁴

Ainda conforme Faria, a relação dos seres humanos com as divindades babilônicas era de subserviência, pois estas não trabalhavam; eram os seres humanos que “as sustentavam”, prestando-lhes serviços e deixando suas ofertas nos templos, como acontecia no Templo de *Marduk*.⁹⁵ Os seres humanos teriam surgido da mistura do sangue do “líder dos deuses” vencidos numa guerra, sendo-lhes submissos.⁹⁶ Desse modo, quando a humanidade foi formada, as divindades “atribuíram a ela a morte e conservaram em suas mãos a vida plena”.⁹⁷

⁸⁹ FARIA, 2015, p. 14.

⁹⁰ MCKENZIE, 2015, p. 95.

⁹¹ MCKENZIE, 2015, p. 95.

⁹² Um exemplo é a crença na demônia *Lilit*. Conforme Miranda, “esse demônio feminino era desconhecido por parte dos judeus, como muitos de outros demônios, até o exílio da Babilônia. Seu nome mesopotâmico era *Lilitu*, era provavelmente ligado ao vento e à tempestade. Na Palestina, Lilit tornou-se um demônio noturno, em parte devido à semelhança entre seu nome e a palavra *laila*, noite em hebraico. Claramente nomeada pelo Profeta Isaías, ela anda esgueirando-se nos textos desérticos e escuros da Bíblia (Is 34,1; Jó 18,14). Lilit já fez correr tanta tinta entre romancistas, sonhadores, mitologistas, talmudistas, cabalistas etc” (MIRANDA, 2015, p. 211).

⁹³ FARIA, 2015, p. 53.

⁹⁴ FARIA, 2015, p. 53.

⁹⁵ FARIA, 2015, p. 61.

⁹⁶ FARIA, 2015, p. 46.

⁹⁷ FARIA, 2015, p. 41.

Já a relação dos deuses com os reis era diferente. O rei representava o governo divino, ou seja, era considerado como uma divindade. Era visto como seu sacerdote diante do povo, embora, em alguns momentos, confiasse essa função a outros sacerdotes, em grau menor.⁹⁸ Nas cerimônias sagradas, o papel do rei era tão importante que “em sua ausência, elas não podiam realizar-se”.⁹⁹

Numa de suas orações a *Marduk*, Nabopolassar mostra a relação dos monarcas com as deidades babilônicas:

Marduc, meu Senhor, olha com alegria, minhas boas obras. Por tua ordem suprema, que é imutável, seja forte para a eternidade, a obra que minha mão executou! Assim como os tijolos do E-temenanki são estáveis para sempre, estabelece por longos dias os fundamentos do meu trono.¹⁰⁰

Assim, entende-se que “no mundo antigo, tinha-se a concepção de que somente os reis e governantes eram criados à imagem e semelhança de Deus. Estes se consideravam a encarnação de Deus e, portanto, podiam estabelecer a comunicação entre os deuses e os seres humanos”.¹⁰¹ Essa concepção legitimava a soberania dos monarcas, justificando suas ações e consequências. Os soberanos, a seu bel prazer, atuavam em nome das deidades, muitas vezes sem pudor ético e moral.

No Livro de Daniel, o próprio rei tem uma visão que demonstra seu poder dominador. Conforme Dn 2,31-33, a estátua que representa o monarca babilônico tem “a cabeça de ouro fino; de prata era seu peito e os braços; o ventre e as costas eram de bronze; as pernas de ferro; e os pés, parte de ferro e de argila”. Interessante perceber que, nessa visão, o poder opressor e destruidor do rei é evidente, mas, ao mesmo tempo, ironicamente seus pés são de argila, mostrando sua fragilidade.¹⁰² É por causa dessa fragilidade que a visão indica que ele será vencido e destruído por uma pedra que bate nos seus próprios pés de argila, fazendo com que a prata, o ouro, o bronze e o ferro se tornem como “palha miúda”, levada pelo vento (Dn 2,34-36).¹⁰³

⁹⁸ MACKENZIE, 2015, p. 95.

⁹⁹ STEINMANN, Jean. *O livro da consolação de Israel, e os profetas da volta do exílio*. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 20.

¹⁰⁰ STEINMANN, 1976, p. 17.

¹⁰¹ FARIA, 2015, p. 57.

¹⁰² FARIA, 2015, p. 143.

¹⁰³ “O simbolismo da destruição é explicado como o desaparecimento de quatro impérios sucessivos, a começar pela Babilônia (v. 31-35). Como esta é a única passagem do Antigo Testamento onde as épocas da história humana são descritas por metais simbólicos, os reinos foram interpretados de várias maneiras. É mais provável, porém que a cabeça da estátua, que era de ouro, representasse a Babilônia; o peito e os braços, que eram de prata, a Média; o ventre e as coxas, que eram de bronze, a Pérsia; as pernas, que eram de ferro, a Grécia e os pés, que eram de ferro e de cerâmica, o império de Alexandre, dividido e governado pelos ptolomeus no Egito e os selêucitas na Síria (a dinastia à qual pertencia o odiado Antíoco Epifanes). Daniel confirma como certa a revelação a Nabucodonosor de que a pulverização

Mas, afinal, quais eram as divindades cultuadas pelos babilônicos por volta do século VII a.C.? As pesquisas apontam que *Marduk* era a principal delas. Conforme Faria,

Marduk era o deus supremo da Babilônia celeste e terrestre. Os babilônios acreditavam no sol como astro dominante. E nele identificavam Marduk, reverenciando-o como presença de Marduk, o astro/deus dominante. Ea, quando vê seu filho, Marduk, chama-o de “meu filho, o filho do sol, o sol do firmamento”.¹⁰⁴

Embora *Marduk*, em certo período, tenha se tornado a principal divindade do panteão babilônico, no politeísmo mesopotâmico outras deidades também se destacavam. Segundo McKenzie,

a tríade cósmica era composta por Anu, o deus do céu, Enlil (Bel), o deus dos ares superiores, e Ea, o deus dos abismos das águas. No período histórico, Anu (cujo sinal é um sinal que significa simplesmente “deus”) já havia perdido importância. A tríade astral era composta por Sin, o deus-lua, Shamash, o deus-sol, e Ishtar, identificada com o planeta Vênus. Sin era adorado em Ur e Harã, lugares recordados na tradição de Abraão. Sin era o deus do destino e Shamash era protetor da lei e da justiça.¹⁰⁵

De acordo com McKenzie, a Babilônia possuía cerca de 53 templos; o maior deles era dedicado a *Marduk* (o Templo de *Esagila*). Ao mesmo tempo, seus jardins suspensos¹⁰⁶ eram considerados uma das “sete maravilhas do mundo”.¹⁰⁷ Chegava-se ao Templo de Marduk:

por um caminho processional, cujo ponto de partida era a famosa porta de Istar, toda em tijolos esmaltados, como está reconstruída no *Staatliche Museen* de Berlim (ANEP, 760-762). Se a porta em si estava ornada com 575 dragões e touros, distribuídos em doze fileiras, o caminho processional era decorado com cerca de 120 leões passantes. A entrada da residência real dava para esta artéria. O palácio comportava muitos grandes pátios interiores, cercados de apartamentos e salas de recepção, entre elas a sala do trono, que media 15 x 45 metros. As paredes eram recobertas de tijolos esmaltados, misturando num fundo azul motivos decorativos multicores. Foi encontrado também um conjunto de terraços nos quais se quis ver os “jardins suspensos” de Babilônia. Foi dentro de uma construção pertencente a estes terraços que foram encontradas tabuinhas que

da estátua pela pedra não talhada por mão humana, é sinal do fim da era atual e da vinda de um reino indestrutível que o Deus do céu suscitará” (KARRIS; BERGANT, 2012, p. 295).

¹⁰⁴ FARIA, 2015, p. 52.

¹⁰⁵ MCKENZIE, 2015, p. 95.

¹⁰⁶ “No ângulo nordeste do palácio, perto da Porta de Istar, os escavadores encontraram sinais dos jardins suspensos. Eram terraços superpostos acima de abóbadas, que, graças à vegetação conservada sobre elas pela água que uma máquina hidráulica fazia subir, permaneciam frescos no calor estival mais forte. Esses jardins, considerados pelos escritores gregos como uma das maravilhas do mundo, foram uma criação original dos arquitetos e dos horticultores de Nabucodonosor, que nele haviam aclimatado plantas exóticas. Um baixo-relevo de Nínive representa semelhantes jardins. Pode-se supor que quando Nabucodonosor desposou Amitis, filha de Astíages, ‘ele quis, sem dúvida tentar lembrar à rainha, obrigada a viver na planície do Eufrates, as montanhas e florestas da Pérsia’” (STEINMANN, 1976, p. 15-16).

¹⁰⁷ MCKENZIE, 2015, p. 93.

mencionavam as nações concedidas a personagens da sociedade, como Joaquim, rei de Judá.¹⁰⁸

Nos templos babilônicos, encontravam-se imagens das divindades representadas em formas humanas, embora de estaturas mais altas, com chifres na cabeça, às quais se atribuía a imortalidade.¹⁰⁹ Eram-lhes oferecidos luxuosos cultos, sacrifícios, hinos e preces, custeados pela exploração do povo e pelas ofertas depositadas. Havia, ainda, no espaço mais inferior do Templo, salas dedicadas a expor as imagens das divindades de outros povos que se tornavam exilados na Babilônia.¹¹⁰ Em determinadas festas religiosas, essas imagens eram levadas junto com a do deus *Marduk*, simbolizando a superioridade dos babilônicos diante das outras nações.¹¹¹

Inicialmente, *Marduk* era uma divindade local de Babilônia, sem grande destaque no panteão sumério-acadiano. A partir do reinado de Hamurabi, no século XVIII a.C., quando a Babilônia se torna um império, *Marduk* também é elevado em importância.¹¹² Ele passa a ser identificado com as funções de *Enlil*, o antigo deus supremo sumério, e colocado no topo do panteão babilônico. Seus atributos são: “o poder, a sabedoria, a eficácia de sua palavra, sua capacidade de curar; é o símbolo do poder político, como era *Enlil* (também chamado ‘senhor’) para os sumérios, que antecederam os babilônios”.¹¹³

¹⁰⁸ RAVASI, Gianfranco (Org.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Santo André: Academia Cristã. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013. p. 208.

¹⁰⁹ Sobre a imagem de Marduk, Heródoto oferece alguns detalhes: “nesse templo encontra-se uma grande estátua de ouro, de Zeus assentado, e perto da estátua, uma grande mesa de ouro, o escabelo e o trono são de ouro; o conjunto, pelo que dizem os caldeus, é feito de oitocentos talentos. Fora desse templo, há um altar de ouro... Na época de Ciro havia ainda nesse santuário de que falo, uma estátua de ouro maciço, de doze côvados de altura. Pessoalmente não a vi, dizem os caldeus” (STEINMANN, 1976, p. 19).

¹¹⁰ MCKENZIE, 2015, p. 93-94.

¹¹¹ “No sétimo dia da festa, realiza-se a maior procissão. O rei toma a mão da estátua de ouro de Marduk. Conduzem-na à sua casa de vilegiatura do *akitû* pela via sagrada. Os monstros vencidos e acorrentados, pelo deus, figuram no seu cortejo triunfal. ‘É igualmente provável, escreve, Sabat, que os fiéis se espalhavam correndo pelas ruas para celebrar a vitória do jovem deus’. No dia seguinte, a multidão se reúne no pátio, onde estavam reunidas as estátuas dos deuses. ‘O sacerdote asperge o rei e o povo com a água que lavou as mãos de Anum e de Antum. Abluções, sacrifícios, libações se sucedem num altar portátil que chamam de ‘lugar de oferenda’. Os lamentadores, os cantores, os encantadores tomam parte ativa em todas essas cerimônias. Os deuses circulam em grande aparato, montados em seus carros. Trazem suas armas e seus emblemas solares” (STEINMANN, 1976, p. 20-21).

¹¹² “A história mais antiga da Babilônia é obscura por causa da ausência de fontes escritas e da obliteração virtual dos níveis arqueológicos mais antigos, mas durante o período de Ur III (aprox. séc. XXI a.C.) ela era a capital de uma província e sede de um governador local. A cidade se tornou o centro proeminente político e cultural ao sul da Mesopotâmia durante os séculos XIX e XVIII sob os reis amorreus de sua Primeira Dinastia, sendo o mais ilustre deles Hamurabi (1792-1750). Durante a última quarta parte do seu reinado, Hamurabi transformou a cidade no centro daquilo que cautelosamente pode ser chamado de um estado extraterritorial que controlava a maior parte da Mesopotâmia meridional (Acádia no Norte e Suméria no Sul) e, ainda que resumidamente, era um território na região do médio Eufrates (Mari) e Assíria” (FREEDMAN, 2021, p. 196).

¹¹³ CROATTO, José Severino. *Isaías*. A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. II: 40–55. A libertação é possível. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998. p. 156.

No período do exílio de Judá, *Marduk* está em alta. Segundo Freedman,

desde o final do período cassita até a ascendência do estado assírio-mesopotâmico do Norte, no primeiro milênio, uma série de dinastias sem importância governou a Babilônia. O monarca mais notável na série foi Nabucodonosor I (1125-1104), em cujo reinado o culto à estátua do deus Marduque foi recuperada do exílio de Elão, e o grande poema épico *Enuma Elish*, que celebra o surgimento de Marduque à preeminência no panteão, foi codificado. Marduque havia se tornado a divindade suprema do panteão, patrono da cidade e de seus reis. O texto topográfico erudito conhecido como TINTIR= Babilônia, que celebra a preeminência teológica e cosmológica da cidade, pode também ser datado desse período.¹¹⁴

O épico babilônico da criação, chamado *Enuma Elish* (“Quando no alto...”),¹¹⁵ escrito por volta do século XII a.C., conta como *Marduk* se tornou o rei dos deuses. Segundo esse mito, no início, havia as águas primordiais: *Apsu* (águas doces) e *Tiamat* (águas salgadas). Deles nasceram várias gerações de deuses, mas, o barulho dos jovens incomodava *Apsu*, que decidiu destruí-los. *Ea* (*Enki*), deus da sabedoria, matou *Apsu*. Isso despertou a fúria de *Tiamat*. Por isso, *Tiamat* criou monstros para se vingar. Os deuses precisavam de um campeão. *Marduk*, jovem deus, aceita lutar contra *Tiamat* com a condição de ser proclamado soberano de todos os deuses. Armado com rede, arco, flechas e ventos, *Marduk* derrota *Tiamat*, aprisiona seus monstros e mata seu consorte *Kingu*. Do corpo de *Tiamat*, *Marduk* criou o cosmo: com a metade faz o céu (águas de cima), com a outra a terra (águas de baixo). Do sangue de *Kingu* criou a humanidade, para servir aos deuses, como visto anteriormente. Pela vitória de *Marduk*, os deuses criaram em Babilônia o templo, local de refúgio e descanso para as divindades, e *Marduk* se torna o rei dos deuses.¹¹⁶

Assim era a parte do poema *Enuma Elish* que contava sobre o nascimento de *Marduk*:

Então, no lugar sagrado dos destinos, no templo das sortes, foi gerado um deus, o sábio dos sábios, o mais sábio dos deuses. No seio do *apsu*, nasceu *Marduc*. No seio do puro *apsu*, nasceu *Marduc*. Seus membros eram gigantescos, por sua estatura, foi

¹¹⁴ FREEDMAN, 2021, p. 197.

¹¹⁵ “O *Enuma Elish* é o mito de criação babilônico. Ele foi descoberto em 1849 nas ruínas da Biblioteca de Assurbanipal em Nínive (Mossul, Iraque), e publicado em 1876, por George Smith. O *Enuma Elish* tem cerca de mil linhas escritas em babilônico antigo sobre sete tábuas de argila, cada uma com 115 a 170 linhas de texto. Este épico é uma das fontes mais importantes para a compreensão da cosmovisão babilônica, centrada na supremacia de *Marduk* e da criação da humanidade para o serviço dos deuses. O *Enuma Elish* possui várias cópias na Babilônia e Assíria. A versão da Biblioteca de Assurbanipal data do século VII a.C. Depois versões ainda mais antigas desse relato foram encontradas em tabuletas de argila babilônicas, datadas do século XII a.C. São várias as similaridades entre a história da criação no *Enuma Elish* e no Livro do Gênesis. O Gênesis descreve seis dias de criação, seguido de um dia de descanso. O *Enuma Elish* descreve a criação de seis deuses e um dia de descanso. Em ambos a criação é feita pela mesma ordem, começa na luz e acaba no homem. A deusa *Tiamat* é comparável ao oceano no Gênesis. A palavra hebraica para oceano, águas de baixo, no Gênesis tem a mesma raiz etimológica que *Tiamat*” (MIRANDA, 2015, p. 201).

¹¹⁶ Este resumo foi feito da síntese do mito apresentada por Faria (FARIA, 2015, p. 44–50).

extraordinário. ‘Que criança! Que criança! Criança Sol, Sol dos céus!’ Vestido do terrível esplendor dos deuses, era de uma forma sublime.¹¹⁷

A tradição sacerdotal, presente entre os exilados na Babilônia, não aceitava esses mitos, pois entendiam que YHWH não deveria ser inferior a essas divindades.¹¹⁸ Segundo Crüsemann, somente a tradição sacerdotal “estava em condições de reagir à altura aos desafios do exílio”.¹¹⁹ Nesse sentido, os contramitos¹²⁰ presentes no Livro do Gênesis (Gn 1–11)¹²¹ são as respostas dadas pela fé javista.¹²² Conforme Soletto,

as tradições orais, os escritos J e P mais os relatos babilônicos são confrontados para que possamos entender melhor os mitos das origens. Em contato com a civilização babilônica, Israel vai criar, desenvolver e reelaborar sua própria tradição, sua cultura, seus mitos. Israel explora as fontes estrangeiras e cria sua própria mitologia, que, apesar de ter muita coisa absorvida, foi também reelaborada.¹²³

Por exemplo, nota-se que Gênesis 1,1–2,4a,¹²⁴

¹¹⁷ STEINMANN, 1976, p. 19.

¹¹⁸ “Todavia, a continuação de Gênesis 1 parece mais próxima dos conceitos babilônicos de uma criação por divisões e ordem de funcionamento, a ser situados a meio caminho entre *Enuma elish* e o relato resumido que dá Berosse da criação do mundo por Marduk de Babilônia. Diferentemente desses modelos mitológicos, o relato sacerdotal não reconhece nenhuma força má ou monstruosa que teria podido se opor à ação criadora de Deus” (UEHLINGER, Christoph. Gênesis 1–11. In: NIHAN, Christophe; MACCHI, Jean-Daniel; RÖMER, Thomas (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 161).

¹¹⁹ CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 395.

¹²⁰ “Partimos da afirmativa que a maioria dos mitos de Gn 1–11 foi escrita no exílio da Babilônia (587-536 antes da Era Comum - a.E.C.) e no pós-exílio. Tendo ouvido e convivido com uma política dominante, o povo reafirmava a sua fé em Deus, contando miticamente e a sua experiência de fé. era como se dissessem: ‘O deus de vocês age assim, mas o Nosso é diferente do deus de vocês’ (FARIA, 2015, p. 20).

¹²¹ “Os onze primeiros capítulos da Bíblia condensam reflexões milenares acerca do universo e do homem. Não são história na acepção usual do termo, nem pretendem suprir às crenças que se interrogam sobre as origens do universo, da terra e do ser humano. Representam, isto sim, um olhar ao homem a partir de posições eminentemente religiosas. A linguagem e os episódios trazem, em larga medida, a marca de antigos mitos do Egito, da Mesopotâmia e de Canaã, das cosmogonias e antropologias de suas tradições religiosas. A sequência ‘criação do mundo, criação do homem, iniciativas da humanidade, genealogias, transgressões, castigos, dilúvio, nova ordem da humanidade’ provém de algumas narrações mesopotâmicas nas quais o conjunto dos onze capítulos se inspirou” (RECIO, Jesús García. Gênesis 1–11 e Mesopotâmia. In: LÓPEZ, Félix García (Org.). *O Pentateuco*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 10).

¹²² “Poucos textos bíblicos suscitaram tanto interesse e tem provocado tantas polêmicas entre os especialistas de diversos campos como os do começo do livro do Gênesis. O avanço das ciências e das letras no século XXI obrigou os exegetas a repensarem o significado dos relatos das origens do mundo e da humanidade. As conclusões dos geólogos sobre a idade da terra ou das ciências naturais e biológicas sobre a origem das espécies colocaram um desafio para as interpretações tradicionais de Gn 1–11. Assim mesmo, o descobrimento da tábua XI de Gilgamesh e de *Enuma elish* tiveram consequências decisivas para a compreensão dos 11 primeiros capítulos da Bíblia” (LÓPEZ, Félix García. *O Pentateuco*. Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia. 2.ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2004. p. 64).

¹²³ SOLETO, Daniel. A influência dos persas em Israel. In: LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa*. A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros sinais. São Paulo: Loyola, 2018. p. 21.

¹²⁴ Não será interesse dessa pesquisa analisar os pormenores de todos os contramitos bíblicos, em relação aos mitos babilônicos. Serão apontados alguns deles, e as relações que favoreçam a compreensão de como os contramitos se organizaram.

não é uma ata da criação do mundo, mas uma manifestação de resistência ao pensamento oficial babilônico da criação. Ele expressa poeticamente o pensamento dos deportados que, longe da pátria querida, sofrem a dominação do conquistador e testemunham a fé em Deus criador do mundo.¹²⁵

Soletto ainda aponta que, enquanto “no *Enuma Elish*, *Marduk* é o demiurgo; em Gênesis 2,4b, Salmo 104,1.31 e Jó 37,1, YHWH é o criador de tudo (Ex 3,13-15)”.¹²⁶ Para ele,

na mitologia babilônica, sempre há uma rivalidade espiritual; vários deuses são criadores, há certo tipo de politeísmo, há uma hierarquia dos deuses. Os exilados em contato com essas concepções religiosas criaram um javismo puro, que é uma influência dos profetas que estruturaram uma teologia do único Deus, um tipo de henoteísmo (ou monoteísmo absoluto).¹²⁷

No contramito da criação, é interessante perceber como os escritores bíblicos organizaram a narração da atuação de YHWH contra a de Marduk. Para Soletto,

enquanto Marduk diz “coloca no lugar” e as criaturas foram geradas por Tiamat, o escriba bíblico mostra a preocupação com uma narrativa anáfora: Elohim diz, conforme o relato de P: Gênesis 1,3-6.9.11.14.20.24.26. A palavra é a ação criadora de YHWH (*dabar*). Na narrativa de Marduk, é a mágica e o seu domínio que formam a criatura. “E viu Deus que tudo feito era muito bom” (Gn 1,31), enquanto Marduk, com o ritual de maldição e de bênção, a conjuração e o exorcismo dos demônios, começa a primeira impulsão do movimento do Universo.¹²⁸

O mito da criação era proclamado na principal festa religiosa da Babilônia: a celebração do “Ano Novo”.¹²⁹ Essa festa acontecia no Zigurate,¹³⁰ o local associado à torre de Babel, que se

¹²⁵ FARIA, 2015, p. 51.

¹²⁶ SOLETO, 2018, p. 22.

¹²⁷ SOLETO, 2018, p. 22.

¹²⁸ SOLETO, 2018, p. 24.

¹²⁹ “Na Babilônia a festa do Ano Novo começava no 1º de Nisã (março-abril), o primeiro mês do ano mesopotâmico, e durava 11 dias. Conhece-se hoje uma grande parte do ritual dessa festa (ANET 331-334). Ele pode ser suplementado por mitos e hinos que podem estar seguramente ligados à festa de Ano Novo. Desses, o mais importante é o mito da criação (ANET 60-72), que era recitado na festividade. O mito da descida de Ishtar e Inana ao mundo inferior (sumeriano, ANET 52-57, acadiano, ANET 106-109) é também parte do ciclo mítico do Ano Novo, como é o mito sumeriano de Enki e Ninhursag (ANET 37-41). O hino a Marduk, que se encontra em ANET 389-390, é um exemplo do tipo de hino relacionado com a festa. A festa era uma promulgação de ritual ou antes repromulgação do mito, mas seus pormenores são obscuramente conhecidos” (MCKENZIE, 2015, p. 43).

¹³⁰ “Era o túmulo do deus moribundo, na arte mesopotâmica, mostra-se frequentemente o deus emergindo na montanha. Era também o templo da hierogamia ou casamento sagrado; e era ainda o templo da determinação das sortes. Além disso, os textos falam de um ‘templo rural’ do deus, que era um dos termos da procissão do Ano Novo; o significado desse templo é obscuro” (MCKENZIE, 2015, p. 43).

tornou o contramito¹³¹ ao mito da fundação da cidade babilônica e do templo lá construído.¹³² As cerimônias aconteciam em vários dias expressando a renovação da criação e o anúncio de novos tempos. Nessa festa, afirmava-se o domínio de *Marduk* como deidade principal e sua vitória sobre *Tiamat*, o dragão do caos. Toda ameaça de destruição da criação era vencida por *Marduk*.

McKenzie apresenta algumas cerimônias que aconteciam durante essa festa: a) procissões nas quais as imagens das divindades eram conduzidas ao templo de *Marduk*; b) sacrifícios rituais; c) o rito da morte da divindade, acompanhado de lamentações, durante o qual o rei era despojado de suas vestes reais e esbofeteado pelo sacerdote, seguido da purificação do templo por meio da aspersão de água; d) a exaltação das divindades, ocasião em que o rei recebia novamente suas insígnias; e) a hierogamia, isto é, a união sexual do rei ou de um sacerdote com uma sacerdotisa, simbolizando a união da divindade com sua consorte; f) a proclamação das sortes por meio de práticas divinatórias e g) a libação associada à árvore da vida.¹³³

Sobre o significado dessa festa, McKenzie aponta que ela estava ligada aos ciclos da natureza, como também representava os aspectos celestiais, ou seja, a batalha entre os deuses. Segundo ele,

cada novo ano era uma nova criação e uma nova vitória sobre o caos, um novo nascimento do deus de quem deriva a vida. O lugar do sexo nesse mito e o ritual era primário, pois é evidente que a vida vem da união dos princípios masculino e feminino. A existência das prostitutas sagradas demonstra que os adoradores individuais obtinham, desse modo, comunhão com o princípio divino da vida e renovação de suas forças.¹³⁴

McKenzie afirma que, a princípio, estudiosos como Widengren acreditavam que a festa de Ano Novo judaica tinha relações com a festa mesopotâmica. Acreditava-se que nessa festividade se entronizava YHWH em Jerusalém como rei, como se fazia com *Marduk* na Babilônia. Entretanto, nos estudos mais recentes, a tendência é de não mais se sustentar essa hipótese. Isso porque:

se houve tal festa, ela teve seu caráter peculiar israelita e rejeitou elementos tais como a morte do deus e a hierogamia. Além disso, o fato de que o AT não menciona semelhante

¹³¹ “Igualmente, os judeus exilados na Babilônia procuraram, com o mito de Gn 11,1-9, demonstrar o poder de seu Deus sobre os deuses babilônicos. O Deus que fez aliança com Israel é o mesmo que criou o ser humano, seus ancestrais, o colocou num jardim, promoveu o dilúvio e que agora iria dispensar o opressor babilônico, que os exilara e acabara com seu projeto” (FARIA, 2015, p. 134).

¹³² “O Enûma Elish fala de dois templos na terra, um construído a pedido de Marduk, e outro, pelos deuses da terra como gratidão a Marduk. Sobre o segundo é dito claramente que se trata de uma torre em Babel, o que evidencia ainda mais o contramito bíblico, a Torre de Babel” (FARIA, 2015, p. 134).

¹³³ MCKENZIE, 2015, p. 43.

¹³⁴ MCKENZIE, 2015, p. 43.

festa, mesmo por alusão, permanece um problema difícil, embora não seja decisivo. Um número crescente de estudiosos modernos está inclinado a crer que os textos que têm sido ligados com essa hipotética festa exigem alguma explicação com o desenvolvimento da crítica da forma e a explicação das formas literárias por uma “Sitz im Leben” no culto, tem aumentado a convicção de que tais passagens devem ser ligadas a algumas festas que não são mencionadas. Contudo, os elementos da festa não são claramente determinados por qualquer consenso.¹³⁵

Outro mito babilônico marcante é o do “dilúvio de *Gilgamesh*”.¹³⁶ Conforme Faria,

o poema faz referência a um dilúvio e ao encontro de Gilgamesh com Utnapishtim, o herói imortal do dilúvio. Gilgamesh, rei inteligente, quase divino e grande opressor do seu povo, luta com um humano criado pelos deuses, Enkidu. Sem vencedor nessa luta, ambos partem para uma viagem ao encontro do imortal e conhecedor dos segredos da vida eterna, Utnapishtim. Enkidu é morto pelos deuses. Gilgamesh se encontra com Utnapishtim, e este não lhe revela o segredo, mas lhe conta como tudo aconteceu com ele, como os deuses, instigados por Enlil, decidem em assembleia mandar o dilúvio sobre a terra.¹³⁷

No mito de *Gilgamesh*, os deuses decidem destruir a humanidade. A razão não é totalmente clara, mas o texto sugere que os humanos faziam muito barulho, perturbando o deus *Enlil*. O deus *Ea* (*Enki*), amigo dos homens, avisa *Utnapishtim* em sonho e o instrui a construir um grande barco para salvar sua família, amigos e diversos animais. *Utnapishtim* constrói um barco imenso com sete andares, divididos em compartimentos. O barco é calafetado com betume e carregado com ouro, prata, sementes e seres vivos. Chove torrencialmente durante seis dias e sete noites, e as águas cobrem toda a terra. Até os deuses ficam aterrorizados com a força da destruição. No sétimo dia, o barco encalhou no monte *Nisir*. *Utnapishtim* soltou uma pomba, depois uma andorinha e, por fim, um corvo, que não retornou, sinalizando que as águas haviam baixado. Em seguida, ofereceu um sacrifício aos deuses, cujo aroma lhes agradou. *Enlil*, porém, enfureceu-se ao perceber que alguém havia sobrevivido, mas *Ea* o acalmou e o convenceu a não repetir tal destruição. Como recompensa, *Utnapishtim* e sua esposa foram tornados imortais e enviados a viver nos confins do mundo.¹³⁸

¹³⁵ MCKENZIE, 2015, p. 44.

¹³⁶ “A epopeia de Gilgamesh é um antigo poema épico da Mesopotâmia, uma das primeiras obras conhecidas da literatura mundial compilados no século VII a.C. pelo Rei Assurbanipal. O Gilgamesh histórico, provavelmente, foi um monarca do fim do segundo período dinástico inicial da Suméria (por volta de 2700 a.C.). Esse rei tirânico foi um aventureiro intrépido, filho de uma deusa e de um humano. Ele buscou sair de sua finitude lançando-se em numerosas aventuras, acompanhado por seu fiel e amoroso amigo Enkidu. Esse mito foi descoberto pelos judeus no exílio babilônico. A palavra dilúvio, *mabul* em hebraico, não é usada em qualquer outra parte no texto bíblico (Gn 6,17), salvo no SI 29,10. O mito babilônico do dilúvio, conhecido como a Epopeia de Gilgamesh, é anterior ao relato bíblico, e também tem uma arca e um piloto bem hábil” (MIRANDA, 2015, p. 202).

¹³⁷ FARIA, 2015, p. 102.

¹³⁸ Este resumo foi feito da síntese do mito apresentada por Faria (FARIA, 2015, p. 103-104).

Sobre o mito de *Gilgamesh*, Faria compreende que “a narração mesopotâmica não tem caráter moral, é uma medida caprichosa e despropositada dos deuses que se sentiam incomodados com o barulho provocado pelos humanos”.¹³⁹ De acordo com Soleto,

na Suméria e na Babilônia, os relatos do dilúvio estão em várias versões. A mais famosa é a Epopeia de Gilgamesh, descoberta e decifrada por G. A. Smith em dezembro de 1872 (Sippur, Assur, Uruk, Nippur, Kis). Estes escritos, em acádio, com uma versão suméria de Nippur, são os protótipos dos grandes mitos da história da humanidade. O texto de Berosse, sacerdote de Marduk na Babilônia, no século III a.C., não é bem compreendido. Os judeus exilados são inspirados por esta herança literária.¹⁴⁰

No contramito presente em Gn 6,5–9,17, “o dilúvio é visto como lição da moralidade: Deus não pode mais suportar o proceder da humanidade que se corrompe de forma irreversível na prática do mal.”¹⁴¹ No contramito, o justo Noé, com sua família, as feras, as aves e os répteis se salvam. Isso depois dos quarenta dias de chuvas vindos das comportas do alto, já que “na cosmovisão mesopotâmica, o dilúvio era possível, pois esta concebia o mundo rodeado de águas inferiores e superiores”.¹⁴² Deus sela, então, uma aliança com seu povo, prometendo não mais destruí-lo (Gn 8,20-22).

Outro contramito importante é o da Torre de Babel (Gn 11,1-9), já referido anteriormente como o templo de *Zigurate*.¹⁴³ Faria observa que:

Para entender a relação entre os mitos Torre de Babel e Casa de Babilônia, há que se considerar os versículos 6a e 9b do capítulo 11 de Gênesis. O primeiro é o centro da narrativa, e o segundo, objetivo do final do relato. Eles afirmam que Deus vai impedir o fazer dos babilônios (v.6b) e dispersá-los por toda a terra (9b). Essas duas afirmativas podem ser comprovadas a partir da estrutura de Gn 11,1-9 e da semântica das palavras.¹⁴⁴

Ao que parece, nem todos os biblistas concordam em associar a Torre de Babel ao templo de *Zigurate*. Por exemplo, para Viviano,

¹³⁹ FARIA, 2015, p. 112.

¹⁴⁰ SOLETO, 2018, p. 27.

¹⁴¹ FARIA, 2015, p. 112.

¹⁴² FARIA, 2015, p. 113.

¹⁴³ Heródoto descreve o monumento: “Esse santuário existia ainda em meu tempo; era de forma quadrangular, de dois estádios em todas as suas faces. No meio do santuário está construída uma torre maciça, de um estádio de comprimento e de largura; sobre essa torre, ergue-se outra torre, sobre esta, de novo uma outra, até oito torres. A rampa que sobe para aí, é construída exteriormente, em espiral, em volta de todas as torres; mais ou menos no meio da rampa se encontram um patamar e assentos para se repousar, onde os que sobem, sentam-se e descansam. Na última torre, há um grande templo; nesse templo, um grande leito guarnecido de belas cobertas; e perto desse leito, uma mesa de ouro. Estátua alguma de divindade acha-se colocada nesse lugar, e nenhum ser humano aí passa a noite, a não ser uma única mulher da região, que Deus escolheu dentre todas, pelo que dizem os caldeus, que são sacerdotes desse deus” (STEINMANN, 1976, p. 16).

¹⁴⁴ FARIA, 2015, p. 137.

não há necessidade de identificar a torre com o templo babilônico (zigurate), como se costuma fazer. Mesmo se a torre fosse alguma ocasião associada a um desses antigos locais de culto, em nossa história não é dado nenhum significado religioso à torre.¹⁴⁵

Os *zigurates*, “existiam em todo o Oriente, desde a Assíria, a Mesopotâmia até a Pérsia. A ambição de ser divino, de alcançar com facilidade a condição divina e determinar a limitação humana, transformava a religiosidade no seu caminho horizontal para uma busca vertical”.¹⁴⁶ No contramito bíblico de Gn 11,1-9:

O fato de Deus dar um nome à torre significa deslegitimar a Babilônia de Marduk, da qual se diz que foi construída nos primórdios e por ordem expressa de sua divindade superior, Marduk. Por outro lado, sendo Deus ou os seres humanos os nomeadores da torre, quer o contramito de Gênesis ironizar e desprezar a ação do deus supremo da Babilônia, Marduk.¹⁴⁷

Compreende-se, portanto, que todos esses mitos babilônicos refletem a cosmogonia mesopotâmica do mundo: os deuses são poderosos e dominam o mundo, mas são também caprichosos, podendo destruir a humanidade por motivos banais. Não há relação pautada no amor ou na compaixão das divindades pelos seres humanos. As divindades utilizam a criação para seu bel-prazer.

Os contramitos reelaboram os mitos babilônicos com propósitos éticos e teológicos, mostrando que as deidades não existem, que apenas YHWH é o Criador e, por isso, entende-se que: “a tradição bíblica imprimiu o caráter monoteísta nos mitos que ela interpretou. Deus age diretamente na vida de seu povo escolhido. O povo responde aos apelos de Deus na busca incansável de ser o povo da aliança eterna”.¹⁴⁸ YHWH não se aproveita do trabalho humano para possuir regalias e subsistir; ao contrário, Ele mesmo trabalha e ainda oferece aos seres humanos o descanso (Gn 2,1-2). O Deus YHWH dos exilados não permite a existência dos seres humanos e do cosmo para suprir seus interesses, ou satisfazer suas necessidades; ao contrário, tudo existe por meio do seu amor e da sua misericórdia (Gn 1,28-31).

Portanto, os judaítas, na Babilônia, viram-se imersos em um sistema religioso exuberante, repleto de templos, imagens e rituais dedicados a uma multidão de deuses. O contraste entre fé em YHWH e o esplendor do culto babilônico acentuou a tensão entre fidelidade e acomodação. Ao

¹⁴⁵ VIVIANO, Pauline. Gênesis. In: KARRIS, Robert J.; BERGANTE, Dianne (Org.). *Comentário Bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 2, p. 68.

¹⁴⁶ MAZZAROLO, Isidoro. *Gênesis I–II*. E assim tudo começou. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2003. p. 228.

¹⁴⁷ FARIA, 2015, p. 141.

¹⁴⁸ FARIA, 2015, p. 145.

mesmo tempo em que os exilados buscavam preservar sua identidade religiosa, não puderam ignorar a imponente teológica e cultural do império que os dominava. Essa convivência forçada, inevitável e prolongada com o politeísmo babilônico influenciou a reflexão religiosa israelita, estimulando novas perguntas sobre o poder e a unicidade de YHWH diante dos deuses estrangeiros.

É nesse cenário politeísta que o profetismo do Dêutero-Isaías surge como voz contrária às seduições ideológicas e religiosas babilônicas. Ao apresentar o contramito ao politeísmo vigente, esse profetismo denuncia as ideologias políticas e ambiciosas do Império. O profetismo deuterossaiano torna-se, assim, a genuína afirmação de YHWH como Deus único e, ao mesmo tempo, a denúncia de toda forma de idolatria. No próximo tópico, será apresentada, inicialmente, uma explanação geral sobre a teologia do Segundo Isaías no contexto do exílio babilônico.

2.3 A teologia deuterossaiana no contexto do exílio babilônico

Como foi apontado no tópico anterior, o politeísmo babilônico, com o qual os judeus exilados tiveram contato, colaborou, sem dúvida, para o amadurecimento da proposta do Dêutero-Isaías. Diante da influência das crenças babilônicas, o Dêutero-Isaías surge como “protesto” contra as ideologias politeístas. Essa nova teologia não apenas relê as principais teologias dos judeus, a do Êxodo, a do Templo e a de Jerusalém, como também dá prosseguimento às reformas religiosas iniciadas por Josias e Ezequias, agora com caráter singular.¹⁴⁹

Enquanto, no período de Ezequias e Josias, as reformas serviram à centralização do culto em Jerusalém, sem excluir totalmente a crença em outras deidades, a partir do Dêutero-Isaías, a novidade torna-se radical. Não há mais espaço para crer em outros deuses, pois eles simplesmente não existem. Apenas YHWH é real, e suas obras dão testemunho de sua existência. O Dêutero-Isaías não aceita mais as ideias politeístas nem a fé judaica subjugada às crenças babilônicas. Sua teologia profética anuncia novos tempos.

No exílio, o profetismo bíblico tornou-se um divisor de águas para a teologia de Israel e Judá, pois foi capaz de responder a questões complexas, como quem é YHWH e qual é o seu papel

¹⁴⁹ “A pregação profética busca restabelecer a aliança em sua mais profunda verdade, não se contentando apenas com tentativas de reforma visando estruturas sociais, políticas e religiosas. Ela inclusive as ultrapassa, visto que o profeta insiste que a reforma deve alcançar a raiz da qual brota a injustiça: o coração humano. Dolorosamente os profetas quase sempre são obrigados a constatar a falência das estruturas salvíficas de Israel: a instituição do Templo e o sacerdócio, a monarquia e os aparatos políticos, o mundo dos escribas e sua busca de conhecimento, e inclusive os grupos de profetas profissionais” (SCALABRINI, 2019, p. 31).

na história humana. Importa perceber que a instituição que permaneceu no exílio babilônico foi o profetismo clássico¹⁵⁰ que não se ligava a nenhuma outra estrutura institucional e, por isso, “se presta a apoiar a fé em momentos de crise”.¹⁵¹

O profetismo no tempo do exílio teve de se reinventar, já que diante das diversas destruições, as convicções convencionais da fé não conseguiam mais responder às inquietações da comunidade, nem mesmo às perguntas sobre sua divindade.¹⁵² Segundo Siqueira “o povo perdeu, entre os anos de 597 e 582 a.C. a terra, a cidade de Jerusalém, seu templo e a sua teologia ufanista”.¹⁵³

No final do século VI a.C., o cenário na Babilônia começou a mudar, tanto para os exilados quanto para os remanescentes, pois novos ares pareciam soprar para a comunidade do exílio. Com as mudanças sociopolíticas e religiosas, o profetismo do Segundo Isaías, assim como o de Ezequiel, apresenta-se com tons de esperança para todo o povo. Sobre o Dêutero-Isaías, Díaz afirma que, “ainda que sem unanimidade entre os comentaristas, a maioria aceita que este profeta exerceu sua atividade entre os desterrados da Babilônia já quase no fim do exílio”.¹⁵⁴ Ezequiel (33–39), com suas visões (Ez 37,1-14), encorajava a esperança de uma restauração próxima, e não de um futuro distante.¹⁵⁵

¹⁵⁰ “A profecia pré-clássica sucede a profecia clássica, aquela ligada a profetas singulares, livres, frequentemente na oposição, e aos quais são referidos os escritos sob o mesmo nome. Numericamente são mais reduzidos, mas certamente mais significativos pela influência tida sobre o desenvolvimento da experiência de fé de Israel. A reconstrução da história da profecia clássica deve levar em conta três grandes períodos: o precedente ao exílio, o período exílico e o pós-exílico” (SCALABRINI, 2019, p. 43).

¹⁵¹ SCALABRINI, 2019, p. 44.

¹⁵² “O profeta anônimo do exílio, discípulo de Isaías, também mostra a situação desanimadora do povo, vítima da punição divina: ‘Toda criatura é capim, e todo o seu encanto é como a flor do campo. O capim seca, a flor murcha, quando o sopro do Senhor os atinge’ (Is 40,6-7). Para os exilados, Deus parecia ter perdido o controle da história: ‘Minha sorte está oculta ao Senhor, e meu direito escapa ao controle de meu Deus’ (Is 40,27). Deus parecia ter abandonado Sião e seu povo: ‘O Senhor me abandonou, meu Deus me esqueceu’ (Is 49,14)” (GARMUS, 2006, p. 36).

¹⁵³ SIQUEIRA, Técio Machado. Segundo Isaías: o anúncio da permanente esperança. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 24, n. 89, p. 19-24, 2006. p. 19.

¹⁵⁴ DÍAZ, 2015, p. 265.

¹⁵⁵ “A queda de Jerusalém marca o momento decisivo da mensagem de Ezequiel. Depois do horror de 587 a.C., o profeta passa de predições terríveis e condenações de falsa esperança a uma renovação radical do espírito do povo. Nos capítulos 33–39, Ezequiel e seus seguidores rebatem o falso desespero em uma série de sermões que projetam novas e renovadas formas de vida para a comunidade, que duvida de sua capacidade para sobreviver. É significativo que essa passagem sobre a salvação para Israel comece com a exigência divina de responsabilidade pessoal para Ezequiel como sentinela do povo e também para todos os indivíduos” (CRAVEN, Tom. Ezequiel. In: KARRIS, Robert J.; BERGANT, Dianne (Orgs.). *Comentário Bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 2. p. 81).

Com o Dêutero-Isaías, considerado o “maior profeta de Israel”,¹⁵⁶ destaca-se não somente a mensagem de esperança, mas também a de consolação, proclamando que YHWH, o Deus de Israel, continua agindo na história e é capaz de restaurar seu povo (Is 40,1-2). Segundo Bortolini, “a presença consoladora desse profeta foi muito importante para que não se perdessem a esperança e a fé no Deus da aliança”.¹⁵⁷ Assim, o Dêutero-Isaías marca uma profunda virada teológica: o exílio, antes interpretado como castigo, torna-se ocasião para uma nova revelação da fidelidade de YHWH.

A teologia deuteroisaiana pode ser vista a partir de um triplo eixo: o consolo (Is 40,1-11), a libertação (Is 43,14-44,5) e a universalidade da salvação (Is 49,22-26). Desde o início, a mensagem é de restauração: “Consolai, consolai o meu povo, diz o vosso Deus” (Is 40,1). Essa fórmula inaugura um novo discurso profético, em contraste com os oráculos de juízo do Primeiro Isaías (Is 1-39).¹⁵⁸ Agora, o profeta fala de um Deus que age para confortar e reunir o seu povo, como um pastor que conduz suas ovelhas (Is 40,11).¹⁵⁹

Collins sugere que os capítulos do Dêutero-Isaías podem “ser divididos em duas partes: os capítulos 40-48 tratam primordialmente da libertação da Babilônia; os capítulos 49-55 tratam da restauração de Sião”.¹⁶⁰ Também Stuhlmüller confirma a mudança de estilo teológico dentro do livro deuteroisaiano. Segundo ele:

O cap.49 marca uma mudança significativa na pregação do Dêutero-Isaías e na organização do livro. Muitos temas familiares desaparecem: Ciro (41,8; 48,14), a tolice

¹⁵⁶ DÍAZ, 2015, p. 265.

¹⁵⁷ BORTOLINI, José. *Profetas*. Aparecida: Editora Santuário, 2018. p. 17.

¹⁵⁸ “O Dêutero-Isaías se mostra um mestre em usar e, às vezes misturar formas literárias tradicionais: (a) o oráculo de salvação, bem representado na Bíblia (Gn 21,17; 26,24): Is 41,8-13, 14-16; 43,1-4.5-7); (b) uma variação do último, identificada por WESTERMANN, o anúncio de salvação: 41,17-20; 43,16-21); (c) o hino, geralmente um adorno dentro de outras formas, como uma entidade independente somente em 40,10-13; 44,23; 48,20-21, para marcar uma conclusão importante: (d) o julgamento ou discurso do julgamento (Os 4,1-3; Am 4,1-3; Is 1,2-3.10-20), frequentemente empregado pelo Dêutero-Isaías para colocar idólatras e seus deuses no tribunal: 41,1-5; 43,9-13; (e) disputa ou argumento, uma variação informal deste último: 40,18-24; 41,27-31; 44,24-28” (STUHLMEYER, Carroll. *Dêutero-Isaías e Trito-Isaías*. In: MURPHY, Roland E. BROWN, Raymond E. FITZMYER, Joseph A. *Novo comentário Bíblico São Jerônimo*. Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2007. p. 665).

¹⁵⁹ Sobre os gêneros literários dos profetas escritores, eles se baseiam em oráculos, sejam eles de condenações ou de salvação. Nos oráculos de condenação (Am 2,6-16), era necessário que se mostrasse e explicasse o motivo da exortação, para que Deus não parecesse injusto. Já os oráculos de salvação surgiam em contextos de desespero, tendo com a finalidade restaurar e salvar. Esse gênero é recorrente em todo o Dêutero-Isaías (40-55). Em se tratando do gênero literário do oráculo de salvação, Silva afirma que “este gênero ocular é encontrado principalmente no Dêutero-Isaías (Is 41,8-12.14.16; 43,1.4.5-7; 44,1-5; 54,4-6)” (SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese bíblica*. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 288).

¹⁶⁰ COLLINS, John Joseph. *Isaías*. In: KARRIS, Robert J.; BERGANT, Dianne. *Comentário Bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 2. p. 32.

da idolatria, e Iahweh como o primeiro e o último no controle da história (40,18; 41,23). O Dêutero-Isaías agora se dirige a Sião/Jerusalém ao invés de Israel/Jacó. Os cânticos sobre a criação e sobre um novo êxodo continuam, contudo, de forma bem menos entusiasmada. O panorama cósmico dos cap. 41–48 é concentrado agora dentro de poucas linhas da salvação universal. O servo Israel é mais um grupo de discípulos perseguidos, rejeitados e sofredores do que um grupo de rebeldes que deveria ser convertido (42,18-25; 46,5-11). A síntese de temas teológicos importantes dentro dos caps. 41–48 abre caminho a um campo de ideias mais estreito, menos integrado. A confiança move-se para uma atitude contemplativa ou sombria, direcionada à rejeição e ao sofrimento.¹⁶¹

Essa divisão estrutural pode ter um motivo proposital. De acordo com Gunneweg, a “tamanho insistência dos cap. 40,1–49,13, no tema da recordação da ‘memória de adoração a uma deidade’ mostra o quanto Israel parecia estar se envolvendo, ou se misturando aos deuses babilônicos”.¹⁶²

Nessa direção, esta pesquisa dedicar-se-á a analisar mais de perto a primeira parte do Dêutero-Isaías (40–48), já que ela se refere mais propriamente à temática proposta por este trabalho. Contudo, isso não impede que sejam analisadas perícopes da chamada “segunda parte” da teologia deuteroisaiana (Is 49–55).

Mas afinal, a quem se refere o Dêutero-Isaías? Ao profeta do século VIII a.C., ou a outro profeta que viveu na época do exílio? Bortolini afirma que “os capítulos de 40 a 55 são de outro autor, que nós chamamos de Isaías Júnior. A situação mudou, e estamos a mais de 200 anos após o desaparecimento do profeta Isaías”, e “junto aos exilados, havia um profeta cheio de esperança, que animou os desterrados na expectativa de retornar à terra de onde saíram”.¹⁶³

Segundo Díaz, sobre o Dêutero-Isaías:

muitas coisas foram ditas e nenhuma é totalmente segura. Uns dizem que nasceu na Babilônia e ali terminou sua atividade profética; outros acham que voltou para Jerusalém depois de 535 e ali continuou sua pregação, recolhida atualmente nos capítulos 56–66. Outros ainda pensam que sempre viveu em Jerusalém ou Judá; alguns inclusive situam sua atividade na Fenícia ou no Egito. Disseram também que esteve na corte ou no acampamento de Ciro, que foi o primeiro missionário, que morreu martirizado, que padeceu uma enfermidade grave e repugnante.¹⁶⁴

Para Abrego de Lacy,

nada sabemos deste profeta, tão anônimo que esteve durante 25 séculos escondido atrás do nome de Isaías, o grande profeta do século VIII a.C. A sua época de atuação deve ter

¹⁶¹ STUHLMEYER, 2007, p. 680.

¹⁶² GUNNEWEG, Antonius H.J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*. Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológico. São Paulo: Loyola; Sinodal, 2005. p. 106.

¹⁶³ BORTOLINI, 2018, p. 17.

¹⁶⁴ DÍAZ, 2015, p. 265.

sido ligeiramente posterior à de Ezequiel; uma certa desilusão se deixa sentir no ânimo da comunidade judaica exilada. O Segundo Isaías conhece a sorte dos exilados, o seu desânimo e a falta de fé (40,27; 41,10; 49,14ss), as suas murmurações contra o plano divino (45,9). Conhece também de perto o governo de Ciro (41,5-25; 44,1.28; 45,1).¹⁶⁵

Harrington resume a pesquisa atual:

Desde o fim do século XVIII, e especialmente a partir dos últimos decênios do século XIX, os exegetas passaram a separar Is 1–39 (que, na maior parte, remonta ao profeta do século VIII a.C.) do restante do livro. Os capítulos 56–66 são considerados pós-exílicos, ao passo que, para o resto, a opinião geral dos exegetas é que Isaías 40–55 formam uma unidade e vêm do período imediatamente anterior e imediatamente posterior à vitória de Ciro sobre Nabônides da Babilônia (539 a.C.).¹⁶⁶

De acordo com Wiéner:

desde muito tempo se havia constatado que, a partir do capítulo 40, o assunto era Babilônia, o exílio, Ciro realidades todas do séc. VI e não do VIII. Maravilhavam-se a princípio, de que o profeta tivesse assim superado os limites do tempo e feito pelo pensamento um salto de dois séculos: “por uma poderosa inspiração, ele viu o fim dos tempos e consolou os aflitos de Sião” (Ecl 48,24). Depois admitiu-se a ideia de que esses capítulos eram de outro autor, o qual, aliás, retomava certas ideias do antigo Isaías e considerava-se um pouco como seu discípulo. Hoje em dia, todos reconhecem essa diferença de autores. E, não tendo nome melhor, deram o de “Dêutero-Isaías” (ou Segundo Isaías) a esse profeta dos capítulos 40 e seguintes.¹⁶⁷

Além de Díaz, Abrego de Lacy, Harrington e Wiéner, outros autores também parecem não atribuir ao Isaías do século VIII a.C. o conjunto de todo o livro: O.T. Allis, E.J. Young, R. Margalioth e H. E. Freeman.¹⁶⁸ Diante das hipóteses levantadas por Díaz, Harrington e Wiéner, pode-se entender que o Dêutero-Isaías não se refere ao Isaías do século VIII a.C., mas a algum indivíduo ou à “escola isaiana”,¹⁶⁹ que seguia as mesmas tradições e visões do Proto-Isaías. Nessa perspectiva, compreende-se ainda que “o manto profético do Proto-Isaías alimenta a autoridade da pregação do Dêutero-Isaías e do Trito-Isaías”.¹⁷⁰

Yofre aponta que:

a tendência geral dos estudos atuais, apoiados em bons argumentos, é renunciar a dar um perfil bibliográfico de cada um dos profetas e, em geral, dos personagens bíblicos e dos

¹⁶⁵ ABREGO DE LACY, José Maria. *Os Livros Proféticos*. São Paulo: Ave Maria, 1998. p. 213.

¹⁶⁶ HARRINGTON, Wilfrid John. *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa e a realização*. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2006. p. 297.

¹⁶⁷ WIÉNER, Claude. *O profeta do novo êxodo: o Dêutero-Isaías*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 7-8.

¹⁶⁸ BERNARDI, Orlando Antônio; PINTARELLI, Ary Estêvão. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas; Academia Cristã, 2013. p. 688.

¹⁶⁹ CAZELLES, Henri. *História política de Israel*. Desde as origens até Alexandre Magno. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 209.

¹⁷⁰ STUHLMEYER, 2007, p. 662.

autores dos livros. Em linha com essa tendência, e este estudo fala de Is I, II e III para designar não três autores, senão as três grandes seções do livro. Esta divisão não significa tampouco que o autor de cada uma das sessões seja um só, nem que o texto de cada uma das sessões seja homogêneo. Quando este estudo fala do “profeta Isaías”, há que pensar no personagem literário de um texto, detrás da qual pode estar, ou não, um personagem real.¹⁷¹

Nota-se, portanto, que não se sabe ao certo a identidade do Dêutero-Isaías. Já sobre o seu contexto, muitas respostas podem ser encontradas. Por exemplo, Stuhlmüller observa a relação dos três blocos do Livro de Isaías: o Proto-Isaías mostra que, antes do exílio, os habitantes de Jerusalém “eram relativamente prósperos” (Is 1,1-3); o Dêutero-Isaías apresenta um povo “desencorajado, aturdido, destruído e inclinado à apostasia” (Is 40,27-31), que, por isso, necessitava de consolo e de uma fé mais madura; enquanto o Trito-Isaías retrata a comunidade pós-exílica, chamada à abertura às nações (Is 56,7).¹⁷²

A inserção da mensagem do Dêutero-Isaías no contexto do fim do domínio babilônico se deve ao fato de Ciro¹⁷³ ser citado como o “messias” que YHWH utilizaria para salvar o seu povo. Em Is 44,28, é chamado de “meu pastor” e, em 45,1, de “seu ungido”. Segundo Vítório,

o Dêutero-Isaías chega ao extremo de dizer que Deus chama a Ciro “meu pastor”, título reservado aos membros da casa de Davi, seguro de tê-lo obedecido a suas ordens. “Ele executará tudo o que quero; ele deve dizer a Jerusalém: “Sê construída!” E ao templo: “Sê restabelecido!” (Is 44,28). Chamou-o também “ungido do Senhor”, por estar submetido à vontade divina. “O tomei pela mão direita para plasmar as nações em sua presença e desarmar completamente os reis, para abrir diante deles as portas, e os portões não estejam cerrados” (Is 45,1). Sua missão consistirá em reconstruir Jerusalém e repatriar os deportados do povo (Is 45,13).¹⁷⁴

Stuhlmüller aponta que a afirmação de que YHWH “toma Ciro pela mão, pela destra” (Is 45,1) é, sem dúvida, afronta explícita ao poder político babilônico e à sua divindade Marduk. Isso

¹⁷¹ YOFRE, Horácio Simian. *Profecia y poder: Un libro desconocido*. Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2017. p. 16.

¹⁷² STUHLMUELLER, 2007, p. 662.

¹⁷³ “Ciro II, o Grande, fundador do Império Persa, filho de Cambises, tornou-se o rei de Anshan, um reino vassalo dos medos em 559 a.C. Aliado a Nabônide, rei da Babilônia, Ciro revoltou-se contra Astíage, rei dos medos, 556 a.C.: conquistando Ecbátana, fez da Média uma satrapia do reino persa. Tomando Creso, na Lídia, em 547 a.C., tornou-se senhor da Ásia Menor, inclusive das cidades gregas da costa jônica. Em 546 a.C., deu início a uma campanha contra a Babilônia, campanha que se encerrou em 539 a.C. com rendição da própria cidade de Babilônia” (MCKENZIE, 2015, p. 157).

¹⁷⁴ “El Deutero-Isaías llega al extremo de hacer que Dios llame a Ciro ‘mi pastor’, título reservado a los miembros de la casa de David, seguro de tenerlo sometido a sus órdenes. ‘Él ejecutará todo lo que quiero: él debe decir a Jerusalén: ‘Sé construída!’ Y al templo: ‘Sé restabelecido!’ (Is 44,28). Llámalo también ‘ungido del Señor’, por estar sometido a la voluntad divina. ‘Le tomé la mano derecha, para aplastar a las naciones en su presencia y desarmar completamente a los reyes, para abrir delante de él las puertas, y los portones non estén cerrados (Is 45,1). Su misión consistirá en reconstruir Jerusalém y repatriar a los deportados del Pueblo (Is 45,13)’ (VITÓRIO, 2005, p. 16).

se confirma porque, segundo o autor, “os reis babilônicos, em suas coroações, seguravam a mão do deus protetor, *Bel-Marduc*. O Dêutero-Isaías profetizou que Iahweh ungiria a Ciro como um rei legítimo para presidir sobre a restauração de Israel”.¹⁷⁵ Isaías 45 atribui ao Deus de Israel o verdadeiro poder e o domínio. Contudo, ao não aceitar a realidade de conceder o poder a YHWH, “há um desapontamento para o profeta quando Ciro posteriormente agarrou a mão de *Bel-Marduc*, conforme declarado no cilindro de Ciro (ANET 315-16) e em nome desse deus permite aos judeus retornarem à terra natal”.¹⁷⁶

Independente dessas hipóteses, “em ordem cronológica, a imagem de adivinho cedeu lugar à do profeta anunciador do Messias. Mas isto é visto no Dêutero-Isaías, pois a maioria dos profetas não anunciou nada sobre o Messias”.¹⁷⁷ Ciro representa o Império Persa e, com ele, sua política de dominação.¹⁷⁸

Um fato interessante, que merece consideração, é que Ciro não é o único pagão de quem YHWH se utiliza para o cumprimento de sua vontade. De acordo com Collins,

a ideia de que os propósitos de Deus são alcançados por meios pagãos não é nova. Isaías de Jerusalém disse que a Assíria era a vara da cólera do Senhor (Is 10,5). Jeremias declarou que o rei babilônico Nabucodonosor era o servo de Deus (Jr 27,6). Ao contrário do assírio de Is 10, Ciro não é acusado de orgulho nem de arrogância. Ele realiza todos os desejos de Deus. Um dos propósitos de sua missão é que ele próprio poderá vir a reconhecer que o Senhor é Deus. O profeta está aqui pregando um universalismo completo. Os pagãos podem servir ao Senhor, embora não conheçam o Deus de Israel.¹⁷⁹

O anúncio da libertação é feito pelo Dêutero-Isaías, porque as notícias sobre o modo como os persas tratavam os povos dominados chegaram até a Babilônia.¹⁸⁰ Para Gunneweg, “no segundo Isaías, Iahweh fala diretamente ao seu povo, não a terceiros. Sua mensagem é direta, sem curvas,

¹⁷⁵ STUHLMUELLER, 2007, p. 676.

¹⁷⁶ STUHLMUELLER, 2007, p. 676.

¹⁷⁷ DÍAZ, 2024, p. 234.

¹⁷⁸ “A Assíria e a Babilônia levavam cativos os povos dominados; os persas, por outro lado, colocavam governadores (sátrapas) nas regiões dominadas. Não há mais deportações, não há uma mistura racial; isso leva os povos dominados a se organizar mais rapidamente e a reagir contra os dominadores. Há uma tolerância maior com os persas. Os funcionários são nomeados, não há deportações, tudo isso ocorre por razões práticas e econômicas. Era tudo mais simples, custava menos para os governadores locais. Estes impunham forças mais rapidamente e comandavam de perto qualquer sublevação. O cilindro de Ciro (ANET, 316) fala desta política, mas não menciona os judaítas” (SOLETO, 2018, p. 11).

¹⁷⁹ COLLINS, 2012, p. 46.

¹⁸⁰ “Havia uma tolerância religiosa maior da Pérsia para com os povos dominados. No século VI a.C., os persas decretaram o fim das leis que limitavam o culto e a religião; depois disso, liberaram os subjugados para a adoração dos seus deuses. A política dos persas para com o culto é mais liberal. Eles devolvem os cultos, as estátuas dos deuses, os objetos sagrados que foram roubados dos templos pelos babilônicos e levados para essas localidades. Essa política também foi adotada por Cambises no Egito, que era bem autoritário, menos tolerante. A política de Dario I (522-486 a.C.) tinha como intento devolver a liberdade religiosa a todos” (SOLETO, 2018, p. 12).

ou outras direções, senão a recordação da aliança”.¹⁸¹ O Dêutero-Isaías percebe que YHWH não abandonou o seu povo; ao contrário, mostrará todo seu poder para salvá-lo, e agirá sozinho (Is 43,11; 45,1-7).

Diante desses novos movimentos no contexto internacional, Vítório aponta que:

A pregação do Dêutero-Isaías tinha fundamento. A hegemonia persa era imposta de maneira distinta daquela dos babilônios. Esses levaram para a capital do Império, Babel, as lideranças dos povos subjugados, com o objetivo de tirar-lhes qualquer possibilidade de se organizarem e se tornarem ameaça para seus dominadores. Os persas tinham como base a captação da benevolência dos povos vassalos. Eis porque o Dêutero-Isaías estava seguro de que o novo soberano permitiria aos israelitas exilados não só voltarem para sua terra, mas também lhes favoreceria a obra de reconstrução da capital e do templo arruinados.¹⁸²

Abrego de Lacy, referindo-se ao governo de Ciro, afirma que “o domínio desse novo senhor do mundo se fundamentava no restabelecimento das tradições religiosas e culturais de cada povo, o que lhe granjeou não somente simpatias dos povos vassalos, mas também da mesma capital”.¹⁸³ Os persas permitiam que as nações mantivessem sua identidade e produção, garantindo, assim, a arrecadação de impostos. Sua política, portanto, era estratégica, e não expressão de “bondade”. Caso houvesse rebelião, os persas agiam com rigor e força.¹⁸⁴

Muitas narrativas bíblicas (Esd 1,1-4; 3,1-13; 4,1-5; 5,1-2; 6,1-15; 2Cr 36,22-23; Is 44,28; 45,1-7,13; 52,1-12; 60; 61,4-11; Zc 1,16-17; 2,10-17; 8,1-23; Sl 126; 147,2-3; Ne 12,27-43) indicam que, com o domínio persa no século VI a.C., inicia-se um novo tempo para os exilados e os remanescentes em Judá. O edito de Ciro,¹⁸⁵ por exemplo, permitiu a reconstrução do Templo em Jerusalém (Esd 1,2; 2Cr 36,22-23). Flavio Josefo, em *Antiguidades Judaicas*, cita as palavras de Herodes que confirmam tanto a reconstrução do Templo quanto a influência dos persas nas táticas adotadas com o fim do exílio. Herodes afirma:

¹⁸¹ GUNNEWEG, 2005, p. 106.

¹⁸² VÍTÓRIO, Jaldemir. Consolar: missão profética no exílio. A ação do Dêutero-Isaías junto aos israelitas na Babilônia. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 93-105, jan./jun. 2018. p. 97. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ReBiblica/article/view/30149>. Acesso em: 05 out. 2025.

¹⁸³ ABREGO DE LACY, 1998, p. 194.

¹⁸⁴ LIVERANI, 2014, p. 244-245.

¹⁸⁵ O edito de Ciro “foi preservado em duas versões. Em Esdras 1,2-4, o foco está na construção do Templo, mencionado três vezes no decreto, no início, no meio e no final: “O Senhor, Deus dos céus, me deu todos os reinos da terra e me encarregou de construir um templo para Ele em Jerusalém de Judá. Todos entre vós que pertençam a esse povo, que seu Deus os acompanhe e subam a Jerusalém de Judá, para reconstruir o Templo do Senhor, Deus de Israel, o Deus que habita em Jerusalém. E a todos os sobreviventes, onde quer que residam, as pessoas do lugar lhe fornecerão prata, ouro, bens e gado, além das ofertas voluntárias para o Templo de Deus, de Jerusalém” (DÍAZ, 2024, p. 430-431).

“Vós sabeis que o Templo que nossos antepassados lhe construíram, depois de seu regresso do cativeiro da Babilônia, é sessenta côvados mais baixo do que o que fora construído por Salomão. Mas a eles não devemos dar a culpa disso, pois tinham desejado torná-lo mais suntuoso que o primeiro, mas estando então sujeitos aos persas, como depois aos macedônios, foram obrigados a seguir as medidas dos Reis Ciro e Dario, filho de Histapes, lhes haviam dado”.¹⁸⁶

Essa afirmativa de Herodes confirma que a libertação do povo do exílio babilônico se deu sob o governo dos persas, bem como a reconstrução do Templo. Isso mostra que a promessa de YHWH se cumpriu (Is 49,8-26). A principal ação de YHWH seria não apenas a reconstrução física de Jerusalém, mas também a reconstrução da vida do seu povo.

O profeta deuterossaiano passa de uma visão do exílio como punição (Is 42,24-25) para compreendê-lo como caminho pedagógico de salvação. Assim, no Dêutero-Isaías, a pedagogia do sofrimento conduz à confiança plena (Is 45,6-7). YHWH não desiste de Israel, mesmo sendo um povo “desanimado, quebrado, uma vasilha defeituosa, um filho deformado”.¹⁸⁷

O messias referido a Ciro pelo Dêutero-Isaías pode ser associado, de algum modo, à figura do “Servo do Senhor”, que oferece sua vida em solidariedade aos sofredores (Is 50,4-11)? Em alguns momentos, o texto parece apontar Ciro como o “único messias” (Is 44,28; 45,1). Contudo, os estudos identificaram nos chamados “quatro cânticos do servo”¹⁸⁸ uma dimensão distinta. Primeiro, o servo é escolhido para levar a justiça às nações (Is 42, 1-9), sendo chamado, isto é, escolhido para essa missão desde o ventre materno (Is 49,1-6), o que não é claro sobre a atuação de Ciro. Segundo, seu caminho é o do sacrifício vicário (Is 52,13-53,12). Torna-se obediente, sofre perseguições e agressões (barba arrancada, bofetadas), parece estar em um tribunal jurídico, mas não se abala, pois Deus é seu sustento (Is 50,4-9), o que também não é associado ao rei persa. Finalmente, o servo é desfigurado, rejeitado e desprezado, carrega as dores de muitos e, em seu sofrimento expiatório, é vindicado por Deus (Is 52,13-53,12).¹⁸⁹

Diante disso, não parece que o servo e o messias sejam a mesma pessoa. O messias é associado a Ciro (Is 44,28; 45,1), enquanto o servo pode simbolizar o povo de Israel no exílio,

¹⁸⁶ VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo*. São Leopoldo: Editora Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1992. p. 167.

¹⁸⁷ CROATTO, 1998, p. 137.

¹⁸⁸ “Um aspecto interessante e único de Isaías Júnior é a presença dos assim chamados quatro “Cânticos do Servo de Javé”. São estes: 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12. Neles aparece uma figura misteriosa, amada e querida por Deus, rejeitada e desprezada pelas pessoas. No entanto, ele é fonte de salvação e de vida para o povo” (BORTOLINI, 2018, p. 19).

¹⁸⁹ COLLINS, 2012, p. 33-34.

chamado a testemunhar entre as nações (Is 49,3). Entretanto, Glaser e Bock afirmam que “o Servo do Senhor sofreu pelo povo de Israel, não que o Servo realmente era o povo de Israel”.¹⁹⁰

Croatto salienta que “o segundo Isaías não tem nenhuma proposta missionária. Sua mensagem busca recuperar a ‘memória histórica’ de seu povo”.¹⁹¹ Glaser e Block, estudando os rabinos Ibn Ezra, Radak e Rashi sobre Isaías 53, afirmam que “o narrador deve ser o profeta ou (com maior probabilidade) Deus, falando na primeira pessoa do singular e descrevendo os sofrimentos do servo na terceira pessoa do singular”.¹⁹² Se assim for, o servo também não se identifica com o Dêutero-Isaías. Díaz aprofunda essa comparação:

O servo traz a salvação temporal, a libertação do jugo da Babilônia. Ciro baseia sua atividade no poder das armas; o servo, modelo de fraqueza e de não violência, só conta com o poder do sofrimento. Ciro conquista a admiração e a glória. O servo arrasta o desprezo de todos. Mas a dor e a morte dão-lhe a vitória definitiva, mais duradoura que a de Ciro. Nestes cânticos, atingimos um dos auge teológicos do A.T. Nunca até então se havia falado tão claramente o valor redentor do sofrimento. Admitam-se as dificuldades e contrariedades da vida encontrando nelas um sentido educativo, pedagógico, tencionado por Deus. Mas não se podia imaginar que o sofrimento tivesse um valor redentor em si mesmo. O Dêutero-Isaías proclama pela primeira vez que “se o grão de trigo cair na terra e morrer, produz muito fruto”.¹⁹³

Compreende-se, portanto, que Ciro é chamado de “messias” no Dêutero-Isaías, embora a figura do servo seja emblemática e distinta. Entende-se, assim, que “não há um consenso acerca de quem foi ou é esse servo. Alguns afirmam tratar-se de personagem simbólica; outros pensam em uma coletividade, isto é, o próprio povo de Deus que sofre, sobretudo no exílio babilônico.”¹⁹⁴ De todo modo, não se pode negar a importância que judeus posteriores deram a Isaías 53, considerado como o ápice da profecia veterotestamentária. Nesse sentido, é que Glaser e Bock afirmam que Isaías 53 “é a coisa mais central, mais profunda e mais sublime que a profecia do Antigo Testamento, sobrepujando a si mesma, alcançou”.¹⁹⁵

No decorrer da sua mensagem, o Dêutero-Isaías aponta que é o próprio YHWH quem salvará seu povo, pois Israel não tinha mais forças para lutar, e as divindades babilônicas não existem para salvá-los. Conforme Ravasi, “à luz dos novos eventos, o Dêutero-Isaías oferece,

¹⁹⁰ GLASER, Mitch; BOCK, Darrell L. *O Servo Sofredor*. As interpretações de Isaías 53 nas Teologias Judaica e Cristã. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015. p. 65.

¹⁹¹ CROATTO, 1998, p. 37.

¹⁹² GLASER; BOCK, 2015, p. 65.

¹⁹³ DÍAZ, José Sicre. *Profetismo em Israel*. Petrópolis; Vozes, 1996. p. 313.

¹⁹⁴ BORTOLINI, 2018, p. 19.

¹⁹⁵ GLASER; BOCK, 2015, p. 70.

assim, uma nova interpretação das tradições de Israel e das suas instituições. Desaparecido o rei no exílio, o próprio Senhor assume a guia do povo”.¹⁹⁶ O Dêutero-Isaías lança-se, assim, na total confiança do poder de YHWH, que não desilude, mas age plenamente. Sua profecia é tão marcada pela fé que seus oráculos anunciam a salvação:¹⁹⁷ todos conhecerão os feitos de YHWH e serão testemunhas de sua ação salvadora (Is 45,22-23; 49,6).¹⁹⁸ Conforme entende von Rad:

O Segundo Isaías utilizava com predileção particular o gênero literário de oráculo de atendimento, esta forma de estilo cultural pela qual Deus prometia socorro ao indivíduo que orava. Algumas expressões características do segundo Isaías são tiradas deste gênero: “não temas, eu te resgatei, eu te fortifico, venho em tua ajuda, estou contigo”, ou ainda: “tu me pertences (Is 41; 43,1-5; 42,2 e *passim*), mas ao mesmo tempo não acontece com as fórmulas que designam Javé como o criador do mundo e de Israel, fórmulas que estão agora unidas às primeiras.”¹⁹⁹

Com isso, a deidade de Israel se mostra sensível e atenta à história do seu povo: Ele sempre se antecipa em auxílio, pois é Deus e, como tal, conduz a história de suas criaturas (Is 41,10). Com a libertação do exílio, o direito (*mishpat*) e a justiça (*sedaqal*) de YHWH,²⁰⁰ no Dêutero-Isaías, manifestam-se não como castigo, mas como ação salvadora.²⁰¹ YHWH se apresenta como redentor (*go’el*),²⁰² libertando o povo de sua opressão e reconstruindo sua dignidade (Is 41,14-16; 43,8-15;

¹⁹⁶ RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 721.

¹⁹⁷ “Também chamado de ‘palavra de salvação’, é o equivalente positivo do oráculo de juízo. Em uma situação de crise ou de desgraça, o profeta anuncia a intervenção salvadora de YHWH, que abre uma nova perspectiva” (SILVA, 2022, p. 287-288).

¹⁹⁸ Em se tratando do gênero literário do oráculo de salvação, Silva afirma que “este gênero oracular é encontrado principalmente no Dêutero-Isaías (Is 41,8-12.14.16; 43,1.4.5-7; 44,1-5; 54,4-6)” (SILVA, 2022, p. 288).

¹⁹⁹ VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. 3.ed. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos; Targumim, 1974. p. 232.

²⁰⁰ “Mishpat pode ser ‘direito/ juízo’, mas também ‘decisão/ intervenção salvífica’. Mais que um termo legal é a intervenção histórica de Javé. É intervenção de salvação ou de castigo, para Israel ou para outros povos, de acordo com as circunstâncias. Em sua raiz, o lexema indica um ato de governo, de poder. Mishpat é uma intervenção poderosa de Javé para executar ou restabelecer seu plano salvífico. A partir da perspectiva humana, é uma ‘propaganda’, como poderá ser no 40,27. No Segundo Isaías, o termo equivale a ‘libertação’, ‘ação libertadora’, com um conteúdo próximo de *sédeq/sedaqah*” (STEINMANN, 1976, p. 38).

²⁰¹ “Uma vez que cada promessa divina está próxima do cumprimento, Dêutero-Isaías e Trito-Isaías exaltam a justiça de Deus (41,2.16; 42,6; 61,3; 62,11-12)” (STUHLMMUELLER, 2007, p. 664).

²⁰² “O título de ‘resgatador’ está unido aos outros epítetos dados a YHWH, como Santo de Israel (Is 43,3.14.15; 47,4; 48,17; 49,7 e 54,5), Salvador (Is 43,3.11), Criador e Rei (43,15; Ex 15,13-18), YHWH dos exércitos (Is 44,6; 47,4), Pastor (Gn 48,15; Ex 15,13-18 e Is 63,11-12), o primeiro e o último (Is 44,6). Esses títulos, mormente, unem o ato de resgatar e o de criar. A redenção, portanto, é uma forma de manifestar a santidade, a realeza (49,1-13) e a soberania divinas (Is 43,1-13; 44,1-8 e 47,1-15). No DtIs, de forma especial, Deus se apresenta como o único capaz de resgatar o povo (49,23), por ser o único Deus (reforçando o monoteísmo). YHWH é, destarte, o representante legal, sendo a libertação do Egito expressão de sua solidariedade com o povo, mas também de seu direito e de sua responsabilidade, pois ele é pai do povo (43,5-7) e o povo lhe pertence (49,16.23.26). Desta maneira, o goelato une a lei do levirato como metáfora do agir divino (Ex 6,2-8 e Is 54)” (SILVANO, Zuleica Aparecida. “G’L” como chave hermenêutica para “redenção” na Carta aos Gálatas em diálogo com “Textes Messianiques” de Emmanuel Lévinas. Orientadores: Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings; Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro (*in memoriam*). 2018. 550 f. Tese (Doutorado

47; 49,7-26; 52,1-12; 54,1-10). Essa dimensão de YHWH como o *go'el*, expressa a tensão entre transcendência e proximidade, preparando o terreno para a confissão monoteísta de um Deus único que é, ao mesmo tempo, criador e redentor.²⁰³ Essa imagem só reforça a ideia de um Deus de amor (Is 49,15-16).

Para von Rad, “o Segundo Isaías encontrou fórmulas que revelam o coração de Deus duma maneira que causa espanto. Se alguém perguntar por que Javé permanece apegado a este povo, eis a resposta: ‘visto que foste precioso aos meus olhos, digno de honra, eu te amei’ (Is 43,4)”.²⁰⁴ Segundo Silvano,

ao designar Deus como o “resgatador”, o DtIs compreende o resgate como se Deus tivesse uma obrigação jurídica de intervir em favor de seu povo, de ser solidário com ele e, dessa forma, reafirmar o vínculo de parentesco com Israel. Desse modo, criação, redenção, eleição, aliança e filiação são todas categorias de uma mesma ação solidária de Deus. Nesse sentido, percebe-se a afinidade entre DtIs e Ex 6,2-8.²⁰⁵

Outra novidade do Dêutero-Isaías é que YHWH domina sozinho (Is 44,6.24). Ele desconstrói a ideia dos panteões antigos, bem como também a noção de um “reino de YHWH” em contraposição a um “anti-reino”. O bem e o mal encontram-se sob seu domínio (Is 45,7).²⁰⁶

Nesse sentido, na reorganização de Israel com a libertação, é fato que o povo deveria assumir novas ideias teológicas e estruturais. Contudo, a teologia do Dêutero-Isaías não se reduz somente ao processo sociopolítico. Ela é um combate às idolatrias e aos mitos babilônicos. A teologia do Deus único é fruto de um amadurecimento teológico diante do politeísmo

em Teologia) - Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018, p. 476-477. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/GL-COMO-CHAVE-HERMENEUTICA-PARA-REDENCAO-NA-CARTA-AOS-GALATAS-EM-DIALOGO-COM-TEXTES-MESSIANIQUES-DE-EMMANUEL-LEVINAS.pdf>. Acesso em: 18 out. 2025).

²⁰³ “No nível histórico, o resgate abraça todas as faces da história, desde a criação até o momento escatológico. No nível cósmico, se expressa no convite dirigido ao mundo criado para se alegrar com a ação resgatadora de Deus. Assim, ser resgatado significa retornar a finalidade para a qual cada ser foi criado, isto é, a comunhão e a manifestação do esplendor do criador. O anúncio do resgate de Israel abrange toda a humanidade, todas as nações são convidadas, diante do ato resgatador de Israel, a aderir ao único Deus e Senhor. Desvela-se, assim, a soberania universal de Deus e seu único desígnio salvífico-histórico, e sua peculiaridade em resgatar o povo, por ser o único Deus” (SILVANO, 2018, p. 233).

²⁰⁴ Von RAD, 1974, p. 240.

²⁰⁵ SILVANO, 2018, p. 233.

²⁰⁶ “Não há nenhum Deus além do Senhor. A religião persa era dualista: havia um deus da luz, responsável pelo bem, e um deus das trevas, responsável pelo mal. O segundo Isaías afirma que um Deus único cria a luz e as trevas, o bem e o mal (45,7). (Compare a ríspida insistência de Am 3,6 de que, se o mal atinge uma cidade, o Senhor deve tê-lo causado.) O mal que atingiu Jerusalém foi obra do Senhor; assim, agora a ascensão de Ciro que traz sua restauração” (COLLINS, 2012, p. 35).

mesopotâmico. Além de combater o politeísmo babilônico, o Segundo Isaías procura recuperar a fé presente nas tradições sulistas sobre Jerusalém como cidade santa, escolhida por Deus, sobre o monte Sião, e sobre YHWH, que luta para salvar e libertar seu povo (Is 52,9-10).²⁰⁷ Ele demonstra isso assegurando que “o exílio não tinha sido um ‘divórcio’, mas uma alienação momentânea, da qual, com sua eterna misericórdia, Iahweh tiraria agora o seu povo pecador (54,1-10), dando-lhe a promessa de Abraão, de uma descendência numerosa (49,20ss; 54,1-3)”.²⁰⁸

Diante dessas afirmativas, nem todos os cativos perderam a fé em YHWH. A chama da esperança continuava acesa, ainda que enfraquecida.²⁰⁹ O próprio Dêutero-Isaías é testemunha de que a esperança não desilude (Is 40,27-31). A terra, que havia sido entregue nas mãos dos inimigos, seria novamente engrandecida com os favores do Senhor. A vitória viria pela libertação, semelhante à primeira libertação no período da escravidão no Egito (Ex 12,37-51; 15),²¹⁰ pois, “anunciando um novo êxodo ao povo, o profeta convoca os exilados para uma reconstrução de Judá, bem diferente daquela proposta pelo grupo de Ezequiel”.²¹¹

YHWH cumpre suas promessas com o “novo êxodo”,²¹² considerado por Stuhlmüller “o tema central do Dêutero-Isaías, sustentado ao longo de toda a obra”.²¹³ Não há mais dúvidas de que o “próprio Iahweh levaria pessoalmente o seu rebanho através do deserto até Sião (40,1-11), para

²⁰⁷ “As promessas feitas a Davi (55,1-5) são transferidas para um novo destinatário: o próprio povo” (RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 721).

²⁰⁸ BRIGHT, 2003, p. 427.

²⁰⁹ “A nova comunidade religiosa se constituía, principalmente, em valores, ritos, crenças espirituais, que, por sua vez, exerceram fortes influências sobre a vida civil dentro do grupo minoritário mesmo. O novo “Israel, equivalente ao judaísmo emergente, foi chamado de ‘povo de Javé’ (Nm 11,29; 1Sm 2,24), ‘povo santo’ (*‘am qadosh*: Dt 7,6; 14,2.21; nota-se a designação *segullah*, ‘precioso, eleito’), ‘filhos de Abraão’ ou de Jacó/Israel (Dt 23,18; 32,8; 1Rs 18,31; 2Rs 17,34; Is 45,19; Ml 3,6), ‘filhos de Javé’ (Dt 14,1; Os 11), ‘povo de Israel’ (1Rs 8,30.33.38 etc; a expressão ‘teu povo Israel’ implica o ‘povo de Javé’). Frequentemente aparece a palavra *qahal*, no sentido de ‘grande assembleia cultual’ (Sl 22,26; 35,18; 40,10-11; 1Cr 28,8; 29,1-10.20 etc). O deus adorado exclusivamente era o Javé anteriormente ligado às tribos e à corte real de Jerusalém. Agora a teologia nova desenvolvia poucas afinidades com o culto real do passado. Havia, isto sim, pensamentos nostálgicos de sonhos com uma renovação messiânica do reinado (Ag 2,20-23; Ez 34,23-24; Jr 23,5-6; Am 9,11-12). A teologia adequada para uma comunidade primeiramente religiosa tinha que desenvolver estruturas ‘eclesiais’. Na verdade, foi justamente isso que os ‘líderes’ judeus e os membros ‘leigos’ das ‘paróquias’ da época fizeram” (GERSTENBERGER, 2018, p. 36).

²¹⁰ “Quando Ciro chegasse à Babilônia, os exilados seriam libertados. Desta forma, o profeta tem a coragem de apontar um rei estrangeiro como o libertador e o messias do povo de Deus. Percebemos também, numa análise do livro, que o grupo do Dêutero-Isaías está mais ligado à pregação de Jeremias” (MAZZAROLO; SCHLAEPFER; OROFINO, 2011, p. 85).

²¹¹ MAZZAROLO; SCHLAEPFER; OROFINO, 2011, p. 85.

²¹² “Como os outros profetas antes dele (por exemplo, Os 2,14-20; Is 10,24-27; Jr 31,2-6; Ez 20,33-38), o Segundo Isaías via a aflição do seu povo como uma escravidão renovada do Egito e a peregrinação através do deserto. Assim, ele descrevia a próxima libertação como um novo êxodo (43,16-21; 48,20ss; 52,11ss), e, portanto, como um reatamento numa escala bem maior dos acontecimentos que construíram a história de Israel” (BRIGHT, 2003, p. 426-427).

²¹³ STUHLMEYER, 2007, p. 663-664.

lá estabelecer o seu domínio régio (21,17 a 52,12) sobre um novo e ‘carismático’ Israel, que tivesse recebido seu espírito orgulhosamente (44,1-5)”.²¹⁴

É interessante observar que, na narrativa do primeiro êxodo, o povo clama por libertação e Deus, escutando o clamor dos israelitas, decide salvá-los (Ex 3,7-8). No Dêutero-Isaías, é YHWH quem se antecipa, prometendo, por meio dos oráculos de salvação, realizar novamente o que fizera outrora (Is 43,16-19),²¹⁵ embora talvez não de modo imediato.²¹⁶ Ainda que o caminho fosse pelo deserto, YHWH promete fazer novas todas as coisas (Is 43,18-19).

O Dêutero-Isaías dialoga sempre com o povo de Israel. Mais uma vez, YHWH é visto ao lado dos pobres, sofredores e marginalizados. Seu *ethos* é sempre o de compadecer-se e ter misericórdia do seu povo, mesmo diante de suas infidelidades, que geram injustiças.²¹⁷ Afirma Abrego de Lacy:

O povo é conduzido ou retorna (44,22) porque a Palavra do Senhor (55,11) ou o Senhor mesmo (52,8) volta. A terra, meta do primeiro êxodo, se concentra em Jerusalém (49; 54); a Jerusalém é anunciada a mensagem salvífica (41,27) e é a interlocutora do Senhor (51,17–52,6). Com ela se inicia o poema (40,2) que se encerra com a Babilônia (55,12). A mão que salvou Israel e que o castigou fará nascer o novo povo com seu poder (43,12-13; 50,2).²¹⁸

De modo geral, ao retomar a tradição do Êxodo, o Dêutero-Isaías confirma a identidade histórica de Israel.²¹⁹ Gunneweg reconhece que “a nova salvação, o êxodo, o retorno de Javé ao Sião são retratados de forma tão redundante a ponto de transcender tudo o que é historicamente

²¹⁴ BRIGHT, 2003, p. 427.

²¹⁵ “De fato, ‘democratizando’ a tradição (de unir as tradições do Norte -êxodo/Moisés, e a do Sul-Sinai/Davi), o Segundo Isaías lhe tirou seu conteúdo específico. A esperança messiânica não mais cabe no seu universo conceitual de profeta. Esta ousada modificação da antiga Tradição davídica constitui certamente um exemplo extremo das liberdades que os profetas podiam permitir-se quando interpretavam velhas tradições” (von RAD, 1974, p. 231).

²¹⁶ FREEDMAN, 2021, p. 759.

²¹⁷ “E Isaías Júnior encerra sua obra, prometendo aos exilados: ‘Vocês sairão com alegria e serão conduzidos em paz. Na presença de vocês, colinas e montes explodirão de alegria. As árvores todas vão bater palmas. Ciprestes crescerão em lugar de espinheiros, e murtas em lugar de urtigas. A fama de Javé irá trazer essas coisas, ela será um monumento eterno que jamais se apagará’ (55,12-13)” (BORTOLINI, 2018, p. 19).

²¹⁸ ABREGO DE LACY, 1998, p. 215.

²¹⁹ “A recitação do Êxodo, seja como sentença declarativa simples que manifesta a gramática teológica primária de Israel ou como narrativa mais ampla, torna-se algo paradigmático para o testemunho de Israel sobre Javé. Além disto, torna-se uma lente interpretativa que guia, informa e disciplina os pronunciamentos de Israel sobre muitos aspectos da sua vida. Tal como a função paradigmática do pronunciamento é inquestionável, é igualmente inquestionável que toda a área da gramática nunca se separa do ponto de referência concreto e específico que está enraizado na memória de Israel” (BRUEGGEMANN, 2014, p. 256).

factível”.²²⁰ Croatto acrescenta que “sua mensagem busca recuperar a memória histórica de seu povo”.²²¹ Segundo Freedman,

a partir desses eventos mundiais, o escrito profético pode falar novamente de um “dia de Yahweh”: no mesmo episódio será derrubado um poder orgulhoso e a realidade será restabelecida, justificando o poder de Yahweh como soberano entre todas as nações. Os anúncios anteriores do profeta sobre o julgamento irão se cumprir agora (42:9; cf. 41:22; 43:9,18; 46:9; 48:3), uma evidência de que a palavra profética é confiável. Até mesmo o mundo da natureza confirma Yahweh (42:10). A renovação das potencialidades do mundo sinaliza que Yahweh também renovará as esperanças de uma comunidade da aliança (41:19; 55:13).²²²

Portanto, a mensagem deuteronoisaiana serviu de base para que a teologia bíblica de Israel construísse o que posteriormente se chamou de monoteísmo,²²³ pois,

a contribuição de reflexão do Deutero-Isaías parece constituir, no percurso de elaboração do monoteísmo israelita, uma importante síntese teológica entre a visão da escola deuteronomista, concentrada na infidelidade à aliança e nas correspondentes admoestações a Israel, e uma nova visão da fé, amadurecida depois da experiência do exílio, segundo a qual YHWH é considerado criador e senhor do mundo porque, ao contrário dos deuses mesopotâmicos, intervém com competência na condução dos eventos da história de Israel, unindo palavra e ação.²²⁴

Ao negar a realidade das outras deidades, o Dêutero-Isaías não apenas fortalece a crença e a confiança dos judaítas em sua divindade, mas convoca todos os povos a reconhecerem que as demais deidades não existem (Is 45,22-23). Nota-se que, em Isaías 40,12-26 e 45,18, aparece o aspecto da universalização da fé em YHWH, pois o Deus que age na história de Israel é também o

²²⁰ GUNNEWEG, 2005, p. 294.

²²¹ CROATTO, 1998, p. 37.

²²² FREEDMAN, 2021, p. 759.

²²³ “O monoteísmo, na forma em que, desde o século VI a.C., constitui nitidamente o centro da fé israelita, é o resultado de uma longa história de Revelação. A questão de haver ou não haver deuses é secundária no pensamento hebraico. A exigência de exclusividade (sublinhada pelo teologúmeno do Deus ‘ciumento’ ou ‘zeloso’ - Ex 20,5; Dt 5,9 que só em Israel se encontra) tornou-se tema central da pregação sobre o juízo, no movimento profético. O monoteísmo bíblico é diferente da religião egípcia de Aton e da religião Persa de Zaratustra, porque apresenta a Israel um Deus que, apesar de reinar dentro do mundo, no tempo e no espaço, é ele mesmo, em seu próprio ser, uma divindade única, absolutamente transcendente ao mundo e sem nenhum ser diante dele que lhe seja semelhante. O existir e a natureza de Deus, apesar de todo o seu envolvimento no mundo, continuam sendo o supremo mistério que transcende tudo o que é terreno” (MONOTEÍSMO. In: BAUER. Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 96).

²²⁴ “Il contributo di riflessione del Deuteroisaia sembra costituire, nel percorso di elaborazione del monoteísmo israelitico, un’importante sintesi teologica fra la visione della scuola deuteronomista, concentrata sull’infedeltà all’alleanza e sui relativi richiami a Israele, e una nuova visione della fede, maturata dopo l’esilio, secondo cui JHWH è ritenuto creatore e signore del mondo perché, a differenza degli dei mesopotamici, entra con competenza nella gestione degli eventi della storia d’Israele, coniungendo parola e azione” (MALGIOGLIO, Matteo. “Il Signore è uno”. Monoteísmo e teocentrismo nell’AT. In: *LAÓS*, Catania: Edizioni Adelfós, magg./ag. 2016. p. 13).

criador do cosmo. Essa ampliação cósmica da teologia do Segundo Isaías mostra que YHWH não é apenas o Deus de um povo, mas o Senhor da história universal.

O profeta rompe, assim, as fronteiras do nacionalismo religioso e anuncia que todos os povos reconhecerão a glória de YHWH. A salvação deixa de ser um privilégio particular de Israel e torna-se um projeto universal. Israel é chamado a testemunhar o nome de YHWH diante de todos os povos. A soberania de Deus sobre a história é acompanhada pela eficácia de sua palavra (Is 55,11), e essa convicção fundamenta a esperança. Essa afirmação leva as nações a caminharem em direção a Jerusalém, para lá adorarem o verdadeiro Deus e serem congregadas em um só povo (Is 56,6-8; 2Rs 5,1-19).

O monoteísmo deuteronoisaiano será apresentado no próximo tópico como a mensagem que transformou a perspectiva religiosa de Israel. Para isso, procurar-se-á responder as seguintes questões: para o século VI a.C., seria uma novidade o monoteísmo no Levante? Quais foram suas principais motivações? O monoteísmo foi a “revelação de YHWH”, ou a resposta que os exilados deram diante do politeísmo babilônico?

Uma coisa é certa: a reconstrução de Judá não seria apenas estrutural, mas sobretudo religiosa. Nesse sentido, o monoteísmo surge como resposta para os fundamentos do “novo Israel”.

2.4 O monoteísmo no Dêutero-Isaías e sua função no exílio babilônico

Como visto, o exílio babilônico (587 a.C.) representou uma das maiores crises da fé israelita. A destruição de Jerusalém e do Templo abalou as bases da religião javista, provocando uma profunda reflexão sobre a identidade de YHWH e de seu povo. Muitos interpretaram o desastre como sinal de derrota de YHWH diante de *Marduk*, o deus supremo da Babilônia. Afirma Acquaroli que:

Analizando objetivamente os eventos ocorridos na Palestina no período de dominação da Babilônia poder-se-ia dizer que o grande vitorioso foi Marduk sobre YHWH. No entanto, a historiografia bíblica nos apresenta outra versão dos fatos. Segundo ela, tudo que aconteceu ao “povo eleito” foi por vontade de seu Deus. Assim, mesmo as desgraças pelas quais o povo passou teriam sido em decorrência da desobediência dos mandamentos prescritos por seu Deus.²²⁵

²²⁵ ACQUAROLI, 2014, p. 379.

Segundo Steil, são os deuteronomistas que reconstroem a história de Israel e Judá em níveis intelectuais. Eles,

constroem assim, uma história coerente, dividida em diferentes períodos (Moisés, a conquista da terra sob Josué, a época dos Juízes, os chefes carismáticos que precedem a realeza, o advento da monarquia, a época dos dois reinos, a história de Judá depois da queda de Samaria até a de Jerusalém).²²⁶

Como visto os deuteronomistas não aceitam que o exílio seja consequência da luta entre *Marduk* e YHWH, o que provaria a fraqueza do Deus israelita. Ao contrário, opõem-se “à ideia segundo a qual Marduk e os outros deuses babilônicos teriam vencido YHWH”.²²⁷ A resposta apresentada é que YHWH se utiliza até mesmo do rei da Babilônia e de seus instrumentos para corrigir seu povo por suas infidelidades. Assim, vai-se construindo a ideia monoteísta: com a teologia deuteronomista, YHWH torna-se não apenas a divindade de um pequeno grupo, mas o Deus de todos os povos, embora mantenha “uma relação particular com Israel”.²²⁸

Nesse contexto, surgiu a voz do Dêutero-Isaías (Is 40–55), profeta anônimo do exílio, que propõe uma resposta teológica radical: YHWH não foi derrotado, pois não há outro deus além dele.²²⁹ Sua mensagem marca o nascimento de um monoteísmo explícito, que reinterpreta o exílio como parte do desígnio divino. Segundo Römer, “o monoteísmo do Dêutero-Isaías insiste, como o discurso deuteronomista, no fato de que o Deus único mantém uma relação especial com Israel.”²³⁰

Muito se discute se é, de fato, com o Dêutero-Isaías que a mensagem monoteísta começa, ou se apenas ganha força teológica. Para Lambert, “a ideia de Javé único já estava tão firmemente enraizada que já não podia ser recalcada. Os profetas Jeremias e Ezequiel levam a ideia monolátrica ao exílio da Babilônia, e o Dêutero-Isaías dá continuidade a esse pensamento até o fim”.²³¹

²²⁶ RÖMER, 2016, p. 211.

²²⁷ RÖMER, 2016, p. 211.

²²⁸ RÖMER, 2016, p. 213.

²²⁹ “Na Mesopotâmia, a camada superior deportada desenvolveu várias ideias que foram particularmente eficazes para o período pós-exílico. Especialmente um profeta anônimo, chamado de Pseudo-Isaías pelos estudiosos (Is 40–55), continuou a desenvolver a monolatria pré-exílica até o estágio do monoteísmo (por exemplo, Isaías 44,9-20; 45,21). Aqui a existência de outros deuses é completamente rejeitada. Especialmente no contexto do exílio na Mesopotâmia, o passo para o monoteísmo é quase obrigatório. Enquanto se podia praticar uma monolatria em Judá, pois os contatos com os povos vizinhos não eram muito duradouros, os judeus na Mesopotâmia viviam no ambiente de uma religião estrangeira. Desenvolver uma monolatria ali era muito difícil. Assim, parece quase lógico que o movimento monolátrico deuteronomista desse origem a um monoteísmo” (ZWICKEL, Wolfgang; TILLY, Michael. *A história religiosa de Israel*. Desde a pré-história até os primórdios do cristianismo. São Paulo: Loyola, 2020. p. 156).

²³⁰ RÖMER, 2016, p. 215.

²³¹ LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões*. Da pré-história às religiões universalistas. São Paulo: Loyola, 2011. p. 389.

Vitório, citando Fohrer, entende que, embora “no período pré-exílico já se possam encontrar elementos de monoteísmo, o Dêutero-Isaías foi seu ‘primeiro representante’ e o ‘primeiro a tirar as conclusões completas’ dessa imagem de Deus”.²³² Pode-se perceber que essa “imagem” de YHWH não nasce de experiências visionárias ou de profetismos estáticos, mas de uma profunda experiência interior e histórica com o Deus da Aliança. Sua teologia, embora nascida da fé, não tem caráter intimista, mas comunitário e salvífico.

Römer vê no Dêutero-Isaías “a reflexão monoteísta mais avançada da Bíblia hebraica”. Em sua análise, percebe alguns elementos usados pela teologia deuteroisaiana para construir seu monoteísmo: Ciro (Is 44–45); as próprias afirmações de YHWH como único (Is 43–45); a ligação de elementos femininos à divindade masculina (Is 42,14, 46,3; 49,15) e as discussões sobre a criação do mal (Is 45,5-7).²³³

A religião persa também poderia ter deixado seus reflexos na teologia monoteísta do Dêutero-Isaías. Biblistas como Ribeiro afirmam que, pelo menos, “a Torá foi organizada justamente no período persa.” Segundo ele:

As concepções a respeito do mundo dos deuses, a concepção a respeito dos próprios deuses e deusas, bem como das entidades subalternas do panteão “celeste”, a compreensão da relação entre religião e moral, a Teodiceia, a Escatologia, a liturgia, a modalidade de expressão religiosa, os equipamentos de culto, os regimes de acesso ao sagrado, os mecanismos de divulgação da “fé”, as representações do mundo dos mortos, a autocompreensão político-teológica da “nação”, a “memória” das tradições antigas, dos personagens fundamentais dessas antigas tradições, os mitos fundantes, as etiologias, tudo, absolutamente tudo, sofreu radical transformação no período persa. Ciente da condição de efeito da frase, arrisca-se dizer: a religião de Judá é uma no século VII. Quando amanhece o século V, ela é outra. E a metamorfose não tem tanto a ver com a Babilônia, quanto tem a ver com a Pérsia.²³⁴

Gerstenberger sugere que, embora “o javismo exclusivo da comunidade judaica tenha se formado em interação com a religião de Zoroastro manifesta nas inscrições dos reis arquimênidas da Pérsia antiga”:

Infelizmente, não vemos reflexos claros dessa interação nos escritos hebraicos. O nome de Ahura Mazda, “Senhor da Sabedoria”, não aparece no Antigo Testamento. Não temos

²³² VITÓRIO, 2018, p. 100.

²³³ RÖMER, 2016, p. 213.

²³⁴ RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Posfácio. Faz sentido investigar o mundo persa soterrado sob o mundo bíblico? In: LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa. A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros sinais*. São Paulo: Loyola, 2018. p. 127-128.

polêmica aberta contra o “deus estranho” dos persas, quando se vê um monte de ataques graves contra as divindades da Babilônia e da Assíria (Is 47; Jr 50–51). Fora de Neemias 9,36-37, crítica anônima dos “regentes estrangeiros”, os transmissores do Antigo Testamento não dizem quase nada de negativo sobre os persas. Ao contrário, elogiam Ciro como libertador (Is 44,24-45) e outros reis persas como grandes benfeitores e cofundadores da comunidade javista e do templo de Jerusalém.²³⁵

Bauer, também afirma que:

O monoteísmo bíblico é diferente da religião egípcia de Aton e da religião persa de Zaratustra, porque apresenta a Israel um Deus que, apesar de reinar dentro do mundo, no tempo e no espaço, é ele mesmo, em seu próprio ser, uma divindade única, absolutamente transcendente ao mundo, e sem nenhum ser diante dele que lhe seja semelhante.²³⁶

De todo modo, para Gerstenberger, a estrutura da religião zoroastrista²³⁷ pode ter influenciado o monoteísmo bíblico no pós-exílio, já que “os judeus da Babilônia sob o domínio dos aquimênidas adotaram os pensamentos zoroastrianos. Bem e mal gradualmente se tornavam esferas absolutas na comunidade nova dos judeus (‘extirpar o mal do teu meio’: Dt 13,6.12; 17)”.²³⁸

Gerstenberger não é o único a defender a influência do pensamento persa nos textos bíblicos e na perspectiva monoteísta. Para Miranda, os exilados “da Babilônia, apoiados pelo imperador persa, retornaram para as montanhas de Judá com tantas lendas, mitos e cosmogonias, com tantos anjos e demônios, que os céus do monoteísmo foram mudados para sempre”.²³⁹ Outra perspectiva apontada por McKenzie, embora atualmente menos recomendável afirma que:

É verdade que o dualismo no sentido de que há um adversário cósmico da divindade aparece no judaísmo e em Zoroastro; é verdade que ambos têm uma hierarquia celestial organizada, ambos têm juízo e retribuição depois da morte. Contudo, as concepções diferem suficientemente para permitir a negação da influência positiva de Zoroastro sobre o judaísmo: ela se limita a elementos tais como os sete arcanjos do judaísmo, que pode vir

²³⁵ GERSTENBERGER, Erhard S. A comunidade nova. Como Israel se tornou o povo de Javé. Observações sociorreligiosas. In: LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa*. A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros sinais. São Paulo: Loyola, 2018. p. 37-38.

²³⁶ BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico teológico*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 96-97.

²³⁷ “A estrutura interna da religião de Zoroastro, inclusive a formação comunitária, revela muitas afinidades entre as religiões de Israel e do Irã antigo. Ahura Mazda surge já nas mais antigas partes da Avesta (Escrituras Sagradas do Parsismo, especialmente as Gathas do Zoroastro que constituem as partes mais velhas da Avesta; HUMBACH, 1991; AZARGOSHASB, 1999) como chefe absoluto do reino bom, dos ‘poderes beneficiários’ (amesha spentas), cheio de verdade, justiça, bondade. Ele se opõe e finalmente derrota o reino do mal, de mentira, falsificação, impureza, perpetuado pelos demônios e governado por Angra Mainyu (a figura do mal, Amã, no livro de Ester). A oposição entre o bom e o mau, justiça e injustiça, luz e escuridão, vida e morte é citada também em escritos tardios do Antigo Testamento. Cada pessoa, desrespeitando classe social e nacionalidade, tem de escolher um entre os dois lados. A chamada de Deus sempre opta pelo bom para assegurar a vida (Js 24,14-15; Dt 29–30; Am 5,4-6.14-15; 1Rs 18,21). A decisão para o deus verdadeiro implica adesão às regras boas de vida que ele proporcionou” (GERSTENBERGER, 2018, p. 38-39).

²³⁸ GERSTENBERGER, 2018, p. 39.

²³⁹ MIRANDA, 2015, p. 200.

de influência irânica, e a certos pormenores na fantasiosa representação do juízo e da retribuição.²⁴⁰

Soletto afirma que, no final do exílio babilônico, a coleção dos livros históricos estava praticamente pronta, assim como o cânon dos livros proféticos. Também se estruturaram as coleções sapienciais de Salmos e de Provérbios, que alcançariam sua forma definitiva ao longo da época persa.²⁴¹ Os exilados tiveram contato com o aramaico, língua amplamente falada em todo o Oriente Próximo.²⁴² Stadelmann aponta que:

Durante o período exílico começou uma profícua atividade literária de transcrição e compilação de textos bíblicos, bem como a redação de novos livros. Um amplo intercâmbio de escritos incentivou a criatividade literária, em consonância, porém, com as específicas tradições teológicas, cultivadas anteriormente em Israel e em Judá, e respeitando-se as características próprias da matriz sócio-cultural e religiosa em seu desenvolvimento ao longo das diversas etapas da história de Israel, e atendendo ao ambiente de culto no Templo, em Sião, ao ensino sapiencial ministrado na corte real, em Jerusalém, e ao movimento profético, com o enfoque típico de cada profeta.²⁴³

Mazzarolo confirma:

A Bíblia surge neste contexto de exílio. Nesta época, os livros começam a servir de apoio na liturgia e no ensino. No final do período do exílio, a coleção dos livros históricos está praticamente pronta. O cânon dos livros proféticos também. Temos também as coleções sapienciais de Salmos e de Provérbios. Esta coleção encontrará sua forma definitiva ao longo da época persa.²⁴⁴

Entende-se que o exílio se tornou, para a história bíblica de Israel, abertura a novas perspectivas a respeito de sua crença em YHWH, assim como provocou uma mudança na sua constituição do povo eleito. A presença das várias deidades babilônicas contribuiu para que o Dêutero-Isaías anulasse a ideia do panteão mesopotâmico e centralizasse em YHWH todas as virtudes celestiais. Mesmo que os exilados tenham adotado a língua e o calendário babilônico para certas práticas,²⁴⁵ o Dêutero-Isaías propõe algo novo para Israel: uma nova compreensão de quem era YHWH, e de quais obras dariam testemunho dele.

²⁴⁰ MCKENZIE, 2015, p. 664.

²⁴¹ SOLETO, 2018, p. 27-28.

²⁴² SOLETO, 2018, p. 11-12.

²⁴³ STADELMANN, 1987, p. 11-12.

²⁴⁴ MAZZAROLO; SCHLAEPFER; OROFINO, 2011, p. 86.

²⁴⁵ DUBOST M. La Storia di Israele. Milano: Massimo, 1998. (THÉO: nuova enciclopedia cattolica). p. 65.

De certo modo, no Segundo Isaías, a mensagem sobre o Deus único atinge uma expressão genuína e inédita.²⁴⁶ A vida nova que Israel iria recomençar não podia mais conter traços das angústias e incertezas do passado. A Babilônia seria lembrada como um acontecimento que colocou em risco a fé javista.²⁴⁷ Graças ao grupo que se manteve fiel à crença em YHWH, a idolatria não teve a última palavra: a teologia monoteísta reconstruiu a identidade de YHWH e sua história com os judaítas.

Conforme Bright afirma, o Dêutero-Isaías:

retratou Iahweh como um Deus de incomparável poder: criador de todas as coisas sem auxílio ou intermediário, senhor das hostes celestes e das forças da natureza, nenhum poder terrestre lhe poderia resistir e nenhuma semelhança poderia representá-lo (40,12-26). Ele também satirizou com ironia selvagem os deuses pagãos (44,9-20), chamando-lhes pedaços de madeira e de metal (40,19ss; 46,5-7), que nada podiam fazer na história porque nada eram (41,21-24). Iahweh é o primeiro e último, o único Deus, ao lado do qual nenhum outro existe (44,6; 45,18.22; 46,9).²⁴⁸

Vitório, citando Zabatiero, observa que:

a força principal da afirmação da unicidade de Javé recai sobre a crítica à ideologia dos babilônios. Somente Javé é o Deus criador, o vencedor e salvador, o Deus justo que anuncia o que fará antes de fazê-lo, o senhor da história. Para o Segundo Isaías, a descrição monolátrica de Javé não era mais suficiente para manter a fé e a identidade do povo de Deus. Era necessário ir além, avançar para uma afirmação mais ousada e polêmica: somente Javé é Deus! Um passo gigantesco dado por derrotados sem nenhuma forma de verificação histórica, sem cidade, sem templo, sem palácio. Somente a fé e a esperança estão na base da afirmação monojavista. Em um ambiente cultural em que a cidade possuía o seu deus, a afirmação de que há somente um Deus possui implicações políticas e religiosas de longo alcance.²⁴⁹

Portanto, a mensagem do Dêutero-Isaías foi ousada, porque, em meio às ideologias babilônicas, o povo israelita se afastou e afirmou sua própria identidade religiosa: sua divindade

²⁴⁶ “Antes de tratar propriamente da disputa, convém ressaltar que a ascensão de Yhwh como Deus que tudo governa e cuja jurisdição afeta, sobretudo, a Israel, se deu num longo processo. Partimos do pressuposto de um politeísmo primitivo que perde espaço com Ezequias (716-687 a.C.), o qual torna YHWH o Deus nacional. Em seguida, Josias (640-609 a.C.) com o henoteísmo centraliza o culto em Jerusalém. Por fim, após o exílio da Babilônia (587-537 a.C.), o monoteísmo se consolida de modo absoluto, com a ideia de que os outros deuses são vãos (*elil) (SI 95 (96), 5-7) (ACQUAROLI, 2014, p. 377).

²⁴⁷ “O monoteísmo do Segundo Isaías é a base para sua polêmica altamente sarcástica contra a adoração de ídolos. Todas as nações são obrigadas a servir ao Senhor, pois o Senhor é o Criador de todas elas” (COLLINS, 2012, p. 14).

²⁴⁸ BRIGHT, 2003, p. 425.

²⁴⁹ VITÓRIO, 2018, p. 100.

era superior, poderosa e única.²⁵⁰ Por isso, Caravias entende que, “o monoteísmo pois, é a reação diante de uma situação política na qual não se pode esperar nada do Estado, nem da ajuda militar externa. Existe somente um salvador: o Deus único”.²⁵¹

Isso fez com que, no pós-exílio, a comunidade dos judaítas se fechasse de tal modo que passou a se considerar, pelo menos religiosamente, superior às outras nações.²⁵² O Livro de Rute é um clássico exemplo de como os judaítas se reorganizaram em sua nova vida (Rt 1,16-17).²⁵³ O judaísmo pós-exílico terá dificuldades em dialogar com outras crenças, como se pode ver na relação com os samaritanos (Esd 4,1-6).²⁵⁴

Essas concepções teológicas podem ser aprofundadas pela análise de algumas perícopes do Dêutero-Isaías, nas quais se manifesta de modo mais explícito a unicidade de YHWH. Esses textos revelam como a mensagem profética responde, de modo literário e teológico,²⁵⁵ à crise do exílio e

²⁵⁰ “Em meio a esse contexto, o Dt-Is tenta recuperar a fé e a esperança dos israelitas desolados, ajudando-os a rever as ações salvíficas de YHWH ao longo da história (conferir Lm 1,18; Jr 31,34). Assim, o exílio babilônico se tornou um meio para fazê-los ver a grandeza de YHWH e perceber o seu amor fiel. Essa experiência lhes serviu para resgatar e fortalecer a fé em YHWH e organizar-se na resistência” (WEBLER, Jacinta. “Eu te desenhei na palma das mãos” (Is 49,16): a misericórdia e a compaixão no Dêutero-Isaías, na teologia latino-americana e na espiritualidade cristã - um estudo interativo. Orientador: Jaldemir Vitório. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Departamento de Teologia, Faculdade de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2006, p. 22).

²⁵¹ CARAVIAS, José Luis. *O Deus da vida e os ídolos da morte*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 31.

²⁵² Vitório aponta que os sacerdotes no exílio “cuidaram de recuperar algumas práticas religiosas, capazes de organizar a identidade dos povos e evitar as dispersões” (“cuidaron de recuperar algunas prácticas religiosas, capaces de garantizar la identidad del pueblo y evitar la dispersión”). Essas práticas foram: a circuncisão, o sábado, a celebração da Páscoa, a prática da endogamia, e os encontros nas sinagogas. Por exemplo sobre a endogamia, Vitório salienta que “portanto, um israelita deveria casar-se só e unicamente com uma israelita. Buscar esposa fora do próprio povo era um risco a ser evitado” (“buscar esposa fuera del propio Pueblo era un riesgo a ser evitado”). A circuncisão “na carne é sinal de sua condição religiosa, tornando impossível negar sua pertença ao povo de Israel (en su carne la señal de su condición religiosa, tornando imposible negar su pertinencia al pueblo de Israel -Lv 12,3) (VITÓRIO, 2005, p. 15-16).

²⁵³ FREEDMAN, 2021, p. 1287.

²⁵⁴ “Os judeus que se estabeleceram em Jerusalém depois do edito de Ciro (538 a.C.) não consideravam a comunidade que habitava no distrito de Samaria, e antigo centro de Israel, como verdadeiros israelitas. Eles eram os descendentes de uma população mista: israelitas que tinham sobrevivido às deportações assírias e populações de várias comunidades mesopotâmicas que foram transferidas para Israel. Essas populações introduziram na terra de Israel o culto de seus próprios deuses (2Rs 17)” (MCKENZIE, 2015, p. 766).

²⁵⁵ “A teologia profética consiste em diferentes leituras da história de Israel, em diferentes momentos da caminhada do povo, mas sob a perspectiva única do projeto salvífico de Javé. Em geral, a intervenção profética acontece em momentos críticos, quando se faz necessário denunciar a infidelidade a Javé e chamar o povo à conversão. Converter-se consiste em recolocar a história nos rumos queridos por Javé, deixando a salvação fluir em forma de bem-estar e prosperidade para todos. Quando o direito e a justiça tornam-se a pauta de ação do povo, a história corresponde ao querer divino” (VITÓRIO, Jaldemir. “Os olhos do Senhor estão sobre o reino pecador” (Am 9,8). Profetismo e História na pregação de Amós. *Estudos Bíblicos*, n. 71, Petrópolis: Vozes, 2001. p. 32).

à ideologia religiosa babilônica.²⁵⁶ Portanto, serão analisados, em alguns capítulos, elementos da abordagem histórico-literária que são importantes para a compreensão do monoteísmo deuterossaiano. O que se propõe é perceber como a temática do monoteísmo no Segundo Isaías está relacionada com a criação, o êxodo, a idolatria, entre outros temas.

O Dêutero-Isaías inicia sua pregação com a mensagem do consolo divino: “Consolai, consolai o meu povo, diz o vosso Deus” (Is 40,1).²⁵⁷ Para Vítório:

O agente de consolar é sempre Deus, que se serve das mediações históricas para levar a cabo sua ação em favor do seu povo. Uma leitura atenta de Is 40–55 detecta o esforço do profeta para convencer os exilados sem esperança de que algo grandioso está em processo de gestação. Com reflexões perpassadas de metáforas e simbolismos, a exigirem empenho dos leitores e dos ouvintes, tece suas reflexões carregadas de fé e de esperança, características de quem é capaz de fazer a hermenêutica da história com os olhos de Deus.²⁵⁸

Com os olhos de Deus, o Dêutero-Isaías contempla que, com o novo êxodo, YHWH mostrará que seu domínio é sobre a criação, e esta faz parte do seu projeto de amor. Ele convida: “no deserto, abri um caminho para Iahweh; na estepe, aplainai uma vereda para o nosso Deus” (Is 40,3). Embora já tenha sido mencionada a teologia do Êxodo na introdução ao Dêutero-Isaías, convém ainda apontar sua ligação com o monoteísmo deuterossaiano, já que essa teologia se estenderá até os capítulos 55–66, com o retorno à Jerusalém: “saireis com alegria e em paz sereis reconduzidos” (Is 55,12).²⁵⁹

²⁵⁶ “O ministério profético tem uma relação particular com a aliança entre Deus e Israel. A profecia elabora imagens e símbolos úteis para explicar o significado dessa relação. A linguagem mais elevada com que o profeta busca exprimir essa aliança não procede das experiências do mundo político e diplomático circunstante (de fato berit é raro entre os profetas), mas procede das relações afetivas existentes entre o homem e a mulher, entre pais e filhos, entre pastor e rebanho, viticultor e vinha. São essas metáforas que permitem aos profetas falar da fidelidade, da lealdade, da ternura de Deus, e ler os pecados do povo como inconstância e propensão à traição do pacto” (SCALABRINI, 2019, p. 29).

²⁵⁷ “Is 40,1 contém um duplo imperativo plural, como se Deus estivesse convocando todos para um grande mutirão de consolação, destinado a um povo cansado de sofrer e de sentir o peso da mão divina – ‘Consolai, consolai o meu povo, diz o vosso Deus’. Em Is 40,6, a primeira pessoa do singular – ‘Uma voz me diz: ‘Grita!’ Eu respondo: ‘O que devo gritar?’’ – revela a disposição do profeta de abraçar, de maneira decidida, o que Deus lhe pede e realizá-lo, a qualquer preço, proclamando que ‘a palavra (“*Dabar*”) do nosso Deus sempre se cumpre (lit. “fica de pé”)’ (Is 40,8). Os exilados haveriam de constatar a fidelidade de Deus às suas promessas de outrora. No passado, agira como libertador; o mesmo acontecerá no presente” (VITÓRIO, 2018, p. 95).

²⁵⁸ VITÓRIO, 2018, p. 96.

²⁵⁹ “Is 56–66 relaciona-se estreitamente com o Segundo Isaías, mas originou-se em um período um pouco mais tardio, depois que os exilados retornaram a Jerusalém e descobriram as sombrias realidades da situação. Alguns dos oráculos, em especial os capítulos 60–62, ainda repercutem o entusiasmo do Segundo Isaías; outras passagens, entretanto, evidenciam profundas divisões na comunidade pós-exílica e um sentimento que beira o desespero por parte do profeta (caps. 63–66). Contudo, dessas circunstâncias surgiu a poderosa visão de céus novos e uma terra nova (65,17), que seria retomada mais tarde pelo autor no Livro do Apocalipse no Novo Testamento” (COLLINS, 2012, p. 15).

Levando-se em consideração que o êxodo é sempre uma condição de libertação das opressões, essa realidade é potencial para qualquer tempo e circunstância. O Segundo Isaías mostra que a mesma ação de Deus contemplada no Livro do Êxodo, aconteceria no tempo do exílio babilônico: diante do clamor e sofrimento do seu povo, Deus escuta, age, liberta e salva (Ex 3,7-8; Is 40,27; 49,14-15; 41,10; 45,1-2; 43,16-19; 45,22; 48,20; 52,9-10).²⁶⁰ Interessante notar que Vitório vê na Tradição Sacerdotal, presente no exílio babilônico, apontamentos sobre o êxodo. Segundo ele:

Relendo toda a realidade anterior ao exílio, desde a criação (Gn 1,1-2,4a) até a morte de Moisés, às portas da entrada na terra prometida (Dt 34,7-9), incutiram no coração dos exilados a certeza de se encontrarem numa situação semelhante à do antigo Israel, e no final de sua caminhada pelo deserto. Surge daí a esperança de um novo êxodo, nos moldes do antigo: sob a guia de Yahvé, rumo a terra da fraternidade e da justiça, onde as exigências da lei seriam obedecidas e a idolatria seria desterrada do meio do povo.²⁶¹

Nesse sentido, o Dêutero-Isaías parece seguir, em parte, a perspectiva da Tradição Sacerdotal, focando sua teologia na restauração de Jerusalém e na fidelidade exclusiva à YHWH. Sua atenção volta-se para o “novo êxodo”, relembrando a tradição mosaica. Tanto a Tradição Sacerdotal quanto o Dêutero-Isaías entendem que só assim a idolatria seria vencida: anulando as divindades e suas ideologias, os exilados poderiam viver novamente da ética javista. Vitório, ainda citando os feitos da Tradição Sacerdotal no exílio babilônico, aponta que:

As reuniões em pequenos grupos para reflexão dos oráculos dos antigos profetas, e escutar a leitura da lei, tinham efeito positivo de juntar o povo e evitar a dispersão, mantendo-os em contato com o projeto de Yhavé e afastando-os das seduções dos ídolos babilônicos, criando vínculos de amizade e de solidariedade presente nas situações de desespero e angústia; por fim de não desejar apagar a chama da esperança de ver o final do exílio. Como podemos constatar, os teólogos da tradição sacerdotal realizaram uma tarefa gigantesca, com o afã de salvar o povo da desintegração social e religiosa. Elaboração de uma teologia consistente, capaz de orientar a fé dos exilados. Eles propuseram um estilo

²⁶⁰ “No Antigo Testamento, a fé na criação recebe sua articulação mais completa no Isaías do exílio. Nesse contexto, Isaías enfrenta uma dupla crise que instiga Israel ao desespero e ao abandono de sua confiança em Javé. A base concreta para o desespero é a realidade formidável do poder político e militar da Babilônia. Por trás daquela autoridade visível, no entanto, está o poder legitimador dos deuses da Babilônia que garantiam o regime e pareciam ser mais fortes que o poder contrário do Deus do próprio Israel” (BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. Testemunho, disputa e defesa. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014. p. 218-219).

²⁶¹ “Releyendo toda la realidad anterior al exilio, desde la creación (Gén 1,1-2,4a), hasta la muerte de Moisés, a punto de entrar en la tierra prometida (D 34,7-9), inculcaron en el corazón de los exilados la certeza de encontrarse en una situación semejante a la del antiguo Israel, en el final de su caminata por el desierto. Surge de ahí la esperanza de un nuevo éxodo, en los moldes del antiguo: bajo la guía de Yahvé, rumbo a la tierra de la fraternidad y de la justicia, donde las exigencias de la ley serían obedecidas y la idolatria sería desterrada de medio del pueblo” (VITÓRIO, 2005, p. 12).

de vida, tendo em vista o retorno à terra de Israel. Insistiram nas práticas religiosas, aptas para conservar nelas a nítida consciência de ser povo de Deus.²⁶²

Em Is 40,3, o caminho do êxodo parece fazer analogia “às grandes procissões rituais dos deuses babilônicos, mas também a procissão triunfal do Senhor que partiu da montanha do Sinai na época do êxodo”.²⁶³ Collins afirma que:

o tema do Êxodo, torna-se explícito pela localização “no deserto”. A volta da Babilônia é vista como reconstituição da libertação original de Israel do Egito. A esperança de um novo Êxodo encontrava-se já em Oséias (cap. 2) no século VIII, mas agora o Segundo Isaías proclama que o novo Êxodo está realmente acontecendo.²⁶⁴

Collins também compreende o êxodo como o processo de renascimento espiritual. Segundo ele,

no primeiro êxodo, o Deus de Israel caminhou diante do povo em uma coluna de nuvem ou de fogo. Agora, toda carne veria a glória de Deus. O profeta recebe ordens para proclamar a diferença entre o poder passageiro da humanidade e a palavra inabalável de Deus. O poder dos babilônios, aparentemente tão grande, agora fenecera como a erva dos campos.²⁶⁵

Esse novo caminho, além de libertar os judaítas das ideologias babilônicas, levava-os a trilhar “o árduo caminho da conversão. O profeta não caiu na armadilha das promessas religiosas equivocadas, sem a contrapartida humana. A missão de consolador comportava chamar o povo à conversão, requisito para uma fundada hermenêutica teológica da história”.²⁶⁶

O êxodo e a teologia da criação deuterossaiana caminham juntas, já que somente o Criador pode ter o domínio sobre sua criação. Aqui, o Criador não é *Marduk*, mas YHWH. A criação não é entendida como um ato de criação “*ex nihilo*”, mas como ordenação do caos: YHWH domina e ordena o caos. Em Is 40,12-26, o profeta formula uma das mais sublimes expressões da teologia

²⁶² “Las reuniones en pequeños grupos, para reflexionar los oráculos de los antiguos profetas, y escuchar la lectura de la ley, tenían el efecto positivo de juntar al pueblo y evitar la dispersión, mantenerlo en contacto con el proyecto de Yahvé y apartarlo de las seducciones de los ídolos babilónicos, creando vínculos de amistad y solidaridad, presente en las situaciones de desesperación y de angustia; en fin de no dejar apagar la llama de la esperanza de ver el final del exilio. Como podemos constatar, los teólogos de la tradición sacerdotal realizaron una tarea gigantesca, con el afán de salvar al pueblo de la desintegración social y religiosa. Elaboraron una teología consistente, capaz de orientar la fe de los exilados. Les propusieron un proyecto de vida, teniendo a la vista el retorno a la tierra de Israel. Insistieron en prácticas religiosas, aptas para conservar en ellas la nítida conciencia de ser pueblo de Dios” (VITÓRIO, 2005, p. 13).

²⁶³ COLLINS, 2012, p. 32.

²⁶⁴ COLLINS, 2012, p. 32.

²⁶⁵ COLLINS, 2012, p. 32.

²⁶⁶ VITÓRIO, 2018, p. 103.

criacional: YHWH mede as águas com o côncavo da mão, pesa os montes em balança e domina os astros do céu (Is 40,12). Essa linguagem cósmica serve de contraste direto com as deidades babilônicas, que nada podem fazer: “a quem comparar Deus?” (Is 40,18).²⁶⁷ O Deus de Israel é o Senhor da criação e da história: o Santo de Israel (Is 40,25).²⁶⁸ Ele cria, ordena e sustenta, enquanto os deuses babilônicos são inertes: “a tempestade os leva como palha” (Is 40,24).²⁶⁹

Nabucodonosor, ao dirigir uma oração a *Marduk*, demonstra a crença de que a criação pertencia ao deus babilônico:

“Fora de ti, que existe, meu Senhor? Para o rei que amas e cujo nome pronuncias, que te agrada, preparaste seu nome, tu o guardas no caminho reto. Sou um príncipe que te obedece, a criatura de tua mão. Foste tu que me criaste e que me confiaste a realeza sobre todos os povos. Conforme tua graça, Senhor, que transmitisse a todos eles, torna propício teu augusto senhorio. Faze que o temor da tua divindade esteja em meu coração, concede o que te agrada, és o autor da minha vida”.²⁷⁰

Por isso, na teologia deuteroisaiana, o discurso da criação tem função apologética e pastoral: ao reafirmar o domínio cósmico de YHWH, o profeta conforta o povo, lembrando que o Deus que criou o mundo continua conduzindo o destino de Israel, mesmo em terra estrangeira: “Iahweh é Deus eterno, criador das extremidades da terra. Ele não se cansa nem se fadiga, sua inteligência é insondável” (Is 40,28).

²⁶⁷ “No versículo 18, começa o raciocínio. Deus é indescritível. Dele não se poderia oferecer imagem alguma. O ensinamento do Deuteronômio torna-se o objeto de uma afirmação categórica, ultrapassando as dos antigos profetas. O profeta pretende, porém, nada aí dizer de novo. Trata-se de uma verdade tão antiga quanto o mundo. Esse apelo a um ensino original caracteriza tipicamente o esforço filosófico do Segundo Isaías. É o começo de uma polêmica contra o politeísmo e a idolatria. A unicidade de Deus, visível na criação passa por um ensinamento tão antigo quanto o mundo, por uma evidência. O único traço distintivo do Deus inefável que possa dar o profeta, é o lugar do Criador, lá mesmo onde os babilônios colocavam os corpos austrais de seus deuses, no céu. Assim, Javé não se assenta mais no trono do templo de Jerusalém, daqui em diante destruído, nem no Sinai, mas sobre o firmamento celeste, acima da órbita da terra, de onde se percebe os homens não maiores que os insetos. Foi ele que construiu para si essa habitação cósmica” (STEINMANN, 1976, p. 109-110).

²⁶⁸ “No versículo 25, manifesta-se a questão central do poema. O Santo, tal era o nome que o profeta Isaías dava a Javé, porque recebera no templo a revelação de sua santidade. Esse nome significa que Javé é insuperavelmente separado de toda criatura; por isso pronuncia ele um oráculo que é uma pergunta: ‘A quem poderíeis comparar-me e a quem me assemelharei?’ Deus é o inimaginável” (STEINMANN, 1976, p. 110).

²⁶⁹ “Esse Deus único do Segundo Isaías, que domina o cosmos, parece, nesse poema, desinteressar-se da história dos homens, esses gafanhotos. O poeta, porém, que reserva sempre seus efeitos, e cuja reflexão segue meandros, vai, ao contrário, afirmar, mais tarde, como seus predecessores, que esse Deus que reside na cúpula dos céus, não se contenta de dessecar os rios como a borrasca murcha as flores; ele atua no mundo. Pelo menos, antes de o ver agir, é mister avaliar ainda sua grandeza incomensurável, sua insuperável e universal majestade” (STEINMANN, 1976, p. 111).

²⁷⁰ STEINMANN, 1976, p. 17.

Com a experiência de libertação, a teologia do Dêutero-Isaías conecta-se à teologia da criação do Livro do Gênesis,²⁷¹ pois YHWH é visto como o “criador do universo, o palco da história, o Senhor soberano de tudo o que acontece na história (Is 45,11-13.18; 48,12-16)”.²⁷² Desse modo, “ele podia considerar tudo isso como coroamento da atividade criadora e redentora de Iahweh, remontando não somente ao êxodo, mas à própria criação (Is 51,9-11)”.²⁷³ YHWH não apenas cria todas as coisas, mas também tem domínio sobre elas. Ele é o criador, cuidador e sustentador de todo o cosmo (Is 40,12. 26; 42,5; 44,24; 48,13; 51,13). Não há outra deidade que possa ser comparada a YHWH: “Fui eu que revelei, que salvei e falei, nenhum outro Deus houve jamais entre vós” (Is 43,12).

Brueggemann salienta que:

a fé na criação é usada no testemunho de Israel para rejeitar as reivindicações dos outros deuses. A essa função do testemunho se alia um segundo propósito: a afirmação de Israel. Esse Deus não criou só os céus e a terra, o que os outros deuses não podiam fazer; esse Deus criou Israel como objeto especial de sua atenção e fidelidade.²⁷⁴

A teologia deuteroisaiana de Is 40,18-24, que se aproxima do Gênesis, segundo Croatto, liga-se ao processo da libertação, mantendo aversão a *Marduk*. De acordo com ele:

Javé, ao atuar na história do seu povo oprimido, inverte os gestos criacionais do princípio. No Gênesis, ele aparece “fazendo” e “criando” o cosmos a partir do caos e do “vazio” iniciais (1,2s). Este mesmo léxico se acha em nossa passagem, como vimos, mas num contexto de libertação dos exilados e castigo para os opressores. Depois de reduzir estes a nada, Javé começará seu novo ato criador. Devemos ficar atentos a esta temática criacional naquilo que se segue no texto. Até agora tem sido expresso como algo significativo. Mas, ainda assim, lembramos que o deus supremo dos babilônios, Marduc, é o deus da criação e do poder total em todos os níveis. A oposição é clara.²⁷⁵

Croatto, analisando Isaías 40,25-26, afirma que:

²⁷¹ Ladaria, estudando esse conceito dentro da perspectiva cristã, aponta uma afirmação importante. Segundo ele, “Deus não cria para auto-aperfeiçoar-se, mas para comunicar sua bondade; por outro lado, o próprio Deus é o fim de tudo, e seria contraditório com a própria ideia de sua liberdade que Deus criasse para um outro; assim, ele se tornaria dependente daquele para o qual criasse. A comunicação da bondade e dos benefícios divinos, equivale, na linguagem da Igreja à ‘glória de Deus’. Uma glória que não é auto-aperfeiçoamento, e sim doação, manifestação de Deus, já no Antigo Testamento, mas sobretudo em Jesus Cristo (Jo 1,18)” (LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à Antropologia Teológica*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2013. p. 43).

²⁷² BRIGHT, 2003, p. 426.

²⁷³ BRIGHT, 2003, p. 427.

²⁷⁴ BRUEGGEMANN, 2014, p. 220.

²⁷⁵ CROATTO, 1998, p. 41.

[...] O artesão do cosmo (v. 22) é agora o criador dos astros (v. 26). Isso é uma afirmação crucial, uma vez que a religião babilônica é predominantemente astrológica. A Lua, o Sol, o planeta Vênus são símbolos de deuses maiores e tradicionais. No poema babilônico da criação (o *Enuma elish*) é Marduk quem ordena o mundo astral. Em Isaías 40,26 é Javé. Esta ‘apropriação’ criacional é realizada também pelo autor sacerdotal de Gênesis 1,14-18, outro estilo da época exílica e que responde as preocupações semelhantes. Cada estrela tem o seu nome (v. 26, segunda linha) dado pelo Deus de Israel. E tais nomes não podem ser divinos, mas comuns, como a própria passagem de Gênesis assinala.²⁷⁶

É também a partir da teologia da criação, que o Dêutero-Isaías reúne, no poder de YHWH, todas as características dos panteões antigos. Ele não precisa de mediadores para dividir seu domínio.²⁷⁷ Toda a história da criação está sob seu querer (Is 44,24). Ele abre um novo caminho para a reconstrução de Jerusalém (Is 43,16-21; 55-66) e, ao mesmo tempo, não permite que seus inimigos cantem vitória: “serão reduzidos a nada e perecerão, aqueles que querelavam contigo” (Is 41,11). Os exilados são os escolhidos por YHWH e, a partir deles, os seus feitos se espalharão até os confins da terra: “o povo que formei para mim proclamará meu louvor” (Is 43,21).²⁷⁸

Todas as demais divindades são consideradas um nada (Is 41,21-24): são criações das mãos humanas, “são ídolos que não passam de sopro e de vazio” (Is 41,29). Os astros são criaturas de YHWH (Is 40,25-26).²⁷⁹ Para Caravias, “a afirmação de que não há outro Deus fora de Iahweh, é uma das grandes conquistas do exílio”.²⁸⁰

Nos capítulos de 43 a 45, a teologia monoteísta do Dêutero-Isaías atinge seu ponto mais alto. Em Is 43,11, YHWH proclama: “Eu sou Iahweh e fora de mim não há outro salvador” (Is 43,11). Essa declaração ultrapassa a monolatria, afirmando um monoteísmo pleno. A fórmula “Eu

²⁷⁶ CROATTO, 1998, p. 41-42.

²⁷⁷ “Proclamando esta teologia, o profeta podia assegurar a seu povo que Iahweh tinha o controle absoluto da história. Com força dramática, ele imagina o tribunal celeste diante do qual os deuses das nações são intimados a se apresentar e mostrar alguma prova de uma finalidade na história, comprovando assim sua capacidade de guiar os acontecimentos, o que justificaria sua pretensão de serem deuses (41,1-4; 43,9). Eles não podem fazê-lo, mas se apresentam tremendo diante de Ciro, cuja vinda eles não podiam nem prever nem evitar (41,5-7; 46,1ss); sua futilidade mostra que eles não são deuses absolutamente (41,21-24.28ss). Iahweh, ao contrário, é o criador do universo, o palco da história, o Senhor soberano de tudo o que acontece na história (45,11-13.18; 48,12-16)” (BRIGHT, 2003, p. 426).

²⁷⁸ “O Segundo Isaías talvez não tenha realizado uma obra missionária no sentido moderno, e tampouco suas palavras levaram de fato Israel a um esforço missionário consistente. Entretanto, elas ficaram para sempre em tensão com as interpretações nacionalistas estreitas da religião e, com o correr dos tempos, trouxeram muitos prosélitos para Israel” (BRIGHT, 2003, p. 430).

²⁷⁹ “É tão importante asseverar a criação dos astros que o autor preferiu usar o verbo *bara*’ (o mesmo de Gênesis 1,1.21.27, três vezes) que na Bíblia só tem Javé como sujeito, e nunca um ser humano. Também chama a atenção o final do Is 40,26, tanto pelo acúmulo de vocábulos de ‘força’ quanto por transferir aos astros o efeito de poder de Javé. Será que a expressão é ambígua e o ‘ninguém falta’ conota também a realidade humana (ver os v. 28b-31)?” (CROATTO, 1998, p. 42).

²⁸⁰ CARAVIAS, 1992, p. 25.

sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus” (Is 44,6), funciona como o credo central do exílio. Em um contexto dominado por *Marduk*, o profeta insiste que não existe outro poder real no universo. YHWH afirma: “as minhas testemunhas sois vós, oráculo de Iahweh, vós sois o servo que escolhi, a fim de que saibais e creiais em mim e possais compreender que eu sou: antes de mim nenhum Deus foi formado e depois de mim não haverá nenhum” (Is 43,10). Continua YHWH: “quem é como eu? Que clame, que anuncie, que declare na minha presença: desde que estabeleci um povo eterno, diga ele o que se passa, e anuncie o que deve acontecer” (Is 44,7). Desse modo, ao afirmar sua unicidade, YHWH desafia as demais crenças nas deidades a se posicionarem e que suas divindades se posicionem, se é que elas existem. YHWH usa, no Dêutero-Isaías, uma oratória firme e desafiante. Suas palavras são bastante ousadas.

Nota-se que, “para os israelitas, a idolatria significaria reconhecer que o poder da Babilônia era de origem divina, sendo, portanto, um poder bom e salvador. A idolatria significava procurar libertar-se da opressão, submetendo-se, política e religiosamente, ao poder da Babilônia”.²⁸¹ Ainda salienta Caravias que “o jugo do poder cria a idolatria e esta corrompe a vida. A idolatria é uma armadilha que impede o opressor e oprimido de tomarem consciência da opressão e é, ao mesmo tempo, um obstáculo para o conhecimento de Deus”.²⁸²

Nesse sentido, Díaz confirma que os textos proféticos “nos dão uma visão dos sentimentos e das ideias que foram surgindo durante este meio século”. Segundo ele, esses sentimentos podem ser resumidos em três aspectos: o ódio à Babilônia (Is 13; 47; Jr 50–51; Sl 137–136); a denúncia aos ídolos: não apenas da idolatria e dos deuses pagãos, mas das próprias estátuas, que passam a ser condenadas com rigor (Is 40,19-26; 41,6; 44,9-20; 46,1-7; Jr 10,1-16); o anúncio da salvação (Is 14,1-4; Sf 3,14-20; Jr 33,1-13; Ez 37,15-28; Mq 5,1-13; Jr 31,31-34).²⁸³

Portanto, é possível constatar que, no período do exílio, a mensagem profética condensa os mais fortes oráculos contra a idolatria, conduzindo-os a um amadurecimento.²⁸⁴ Sobre a denúncia

²⁸¹ CARAVIAS, 1992, p. 27.

²⁸² CARAVIAS, 1992, p. 43.

²⁸³ DÍAZ, 2024, p. 428-429.

²⁸⁴ “Sob o tema da aliança, os profetas insistem em duas faltas principais do povo: a injustiça e a idolatria. Estas são as duas principais áreas nas quais as pessoas deixam de cumprir o compromisso da aliança. As pessoas são propensas a adorar outros deuses ou, pelo menos, a colocar sua confiança em coisas alheias a Javé, quais sejam cavalos e carros, alianças militares ou tratados. A adoração de outros deuses e a confiança em outras coisas são as ações mais comparadas com a prostituição. Além disso, a nação também é censurada por acumular e centralizar riquezas, por maltratar os pobres e desamparados, por furtar os meios de subsistência dos pobres e pelo derramamento do sangue inocente. Essas ações são crimes gravíssimos contra a relação de aliança com Deus. Para os profetas, não existe nenhuma separação entre a idolatria e a injustiça, porque toda injustiça outra coisa não é senão confiar em outros deuses e não em Javé” (CARMODY, 2008, p. 168).

contra a idolatria, Díaz destaca que algumas tradições bíblicas revelam tentativas de manipulação de Deus, o que levou os profetas a denunciar tais práticas, provocando novas teologias que favorecessem a compreensão da própria história e da relação com YHWH. Essas manipulações aparecem na experiência do Êxodo, da Aliança, do Templo e do Dia do Senhor. Todas essas tradições, quando absolutizadas, geravam falsas seguranças religiosas, afastando o povo do verdadeiro querer de Deus expresso no direito e na justiça.²⁸⁵

Nesta direção, o poema satírico de Is 44,9-20 constitui o ápice da polêmica anti-idolátrica.²⁸⁶ O profeta descreve, com ironia, o processo de fabricação de um ídolo: o homem corta uma árvore; com parte da madeira aquece-se e assa o pão; com o restante esculpe um “deus” diante de quem se prostra.

Is 44,9-20 contém uma declaração contundente: “Os fabricantes de estátuas são todos um nada e suas coisas preferidas não têm valor. Seus devotos nada veem nem conhecem, e por isso acabam sendo enganados. Quem formaria um deus ou fundiria uma imagem, senão para conseguir alguma vantagem? Veja: seus devotos todos são enganados, porque os escultores não são mais que homens. Que eles todos se reúnam para comparecer: ficarão apavorados e envergonhados” (v. 9-11). O profeta alonga-se em descrever o processo de fabricação de um ídolo, em todas suas etapas, até que de um pedaço de madeira surja uma imagem esculpida, diante da qual o incauto adorador se ajoelha e diz: “Salva-me, porque tu és meu deus” (v. 17).²⁸⁷

A sátira literária desmonta a lógica do culto às imagens, expondo o absurdo de adorar aquilo que se fabrica. O problema não é apenas adorar a imagem, já que:

a história da humanidade até este momento é inicialmente a história da adoração dos ídolos, desde os primitivos, os de argila e madeira, até os modernos ídolos do Estado, da produção e do consumo. É tendência do homem querer rebaixar Deus ao campo da idolatria.²⁸⁸

Para Vitório,

esta convicção monoteísta fez do Dêutero-Isaías um crítico dos ídolos e de seus adoradores. Is 44,9-20 é uma longa crítica sem piedade contra os ídolos, cuja inutilidade

²⁸⁵ DÍAZ, 2016, p. 360-363.

²⁸⁶ “A polêmica contra imagens cúlticas e de divindades encontra-se de maneira especialmente elaborada na assim chamada ‘camada de imagens de ídolos’ do livro do Dêutero-Isaías (40,18-20; 41,5s; 44,9-20; 46,5-8). Como elemento interpretativo do conceito monoteísta, a polêmica do Dêutero-Isaías contra outras divindades formula a diferença aguda entre a própria fé na criação e o culto aos ídolos e exige assim, o distanciamento da fé em YHWH da teologia das imagens cúlticas de seu ambiente vetero-oriental” (FREVEL; BERLEJUNG, 2011, p. 242).

²⁸⁷ VITÓRIO, 2018, p. 101.

²⁸⁸ CARAVIAS, 1992, p. 83.

é desmascarada. Em outras duas ocasiões (Is 40,18-20; 41,7), o profeta já havia tratado o tema. Sua preocupação consiste em evitar a desbandada em direção às divindades babilônicas, devido às suspeitas levantadas contra Yahvé, o Deus de Israel. Daí o seu esforço para conscientizar o povo da insensatez da idolatria, quando os israelitas têm a Yahvé ao seu lado.²⁸⁹

Desse modo, a crítica de Is 44 não é apenas religiosa, mas também cultural e política: denunciar os ídolos é deslegitimar a ideologia imperial da Babilônia, que sustentava sua autoridade nas representações divinas de *Marduk* e de outras divindades. Entende Stuhlmüller que:

Esta seção está unida com o julgamento anterior contra outros deuses e com o poema seguinte, assegurando Israel de que todos os pecados (especialmente os de idolatria no caso dos cripto-israelitas?) são perdoados (44,21-22). A peça é dramática em seu *momentum*: trabalhadores com metal (v.12) e madeira (v.13), e sua aquisição de material (v. 14), decidindo ou queimar a madeira para cozimento de alimentos ou torná-la em um ídolo (v. 15-16), depois de curvar-se em adoração (v.17), que absurdo (v.18). Semelhante a Jr 10,1-16 todas as imagens são ídolos e todos os ídolos são deuses e deusas reduzidos a metal, pedra e madeira.²⁹⁰

Ao ridicularizar os ídolos, o Dêutero-Isaías convida os exilados a abandonar toda dependência simbólica dos deuses estrangeiros e a reafirmar sua fé em YHWH como o único Senhor da vida, e da história: “Vós sois minhas testemunhas. Porventura existe um Deus fora de mim? Não existe outra rocha: eu não conheço nenhuma!” (Is 44,8).

Em Is 45,3, é YHWH quem afirma ter “tomado Ciro pela destra”.²⁹¹ No “cilindro de Ciro”, os sacerdotes de *Marduk* o enxergam como o escolhido para derrotar os babilônios e restaurar a paz. Percebe-se que tanto no Dêutero-Isaías quanto no cilindro de Ciro certa disputa sobre qual deidade teria o domínio sobre o rei persa.²⁹² No entanto, como visto no tópico anterior, no Segundo Isaías, YHWH afirma que o chamou pelo nome e lhe deu: “um nome ilustre, embora não o

²⁸⁹ “Esta convicción monoteísta hizo del Deutero-Isaías un crítico de los ídolos y de sus adoradores. Is 44,9-20 es una larga crítica sin piedad contra los ídolos, cuya inutilidad es desenmascarada. En otras dos ocasiones (Is 40,18-20; 41,7), el profeta ya había tratado el tema. Su preocupación consiste en evitar la desbandada hacia las divinidades babilónicas, debido a las sospechas levantadas contra Yahvé, el Dios de Israel. De ahí su esfuerzo para concientizar el pueblo de la insensatez de la idolatría, cuando los israelitas tienen a Yahvé a su lado” (VITÓRIO, 2005, p. 16).

²⁹⁰ STUHLMEULLER, 2007, p. 675.

²⁹¹ RÖMER, 2016, p. 213.

²⁹² “Enquanto o Cilindro de Ciro afirma que *Marduc* tomou Ciro pela mão, em Is 45,3 lê-se: ‘Assim diz YHWH a seu ungido, a Ciro que tomei pela destra’; como *Marduc* ‘nomeia’ Ciro, também YHWH o chama pelo nome. O cilindro afirma que *Marduc* ‘submeteu a seus pés a terra de Guti e as tropas dos medos’, Is 45,1 afirma que YHWH escolheu Ciro ‘para subjugar a ele as nações’. Segundo o cilindro, *Marduc* ‘o fez apascentar com justiça e retidão’; YHWH diz de Ciro: ‘é meu pastor’ (Is 44,28). No cilindro, é dito que *Marduc* irá sempre a seu lado, enquanto YHWH promete a Ciro: ‘Eu mesmo irei a tua frente’ (Is 45,2). O cilindro insiste no fato de que Ciro traz de volta as populações exiladas: ‘Eu reuni todas as pessoas e as reconduzi’, o que corresponde ao discurso de YHWH sobre o rei persa: ‘Ele reconduzirá meus exilados às suas localidades’ (Is 45,13). O autor desse texto demonstra um grande universalismo ao apresentar Ciro como messias de YHWH, inspirando-se na propaganda do rei persa que, por sua vez, retoma a ideologia real assírio-babilônica” (RÖMER, 2016, p. 213-214).

conhecesses”. E continua: “Eu sou Iahweh, e não há nenhum outro, fora de mim não há Deus. Embora não me conheças, eu te cinjo, a fim de que saiba desde o nascente do sol até o poente que, fora de mim, não há ninguém: eu sou Iahweh e não há nenhum outro!” (Is 45,5-6).

Nesse sentido, Steil entende que, na teologia deuteroisaiana, todas as afirmações sobre sua unicidade provêm do próprio YHWH.²⁹³ É ele quem convoca todas as nações a se apresentarem diante de si e reconhecerem que não há outros deuses: “prostrar-se-ão diante de ti e com voz súplice dirão: Só contigo Deus está! Fora dele não há nenhum Deus” (Is 45,14). Römer afirma que essa declaração do Dêutero-Isaías “é um caso único na Bíblia Hebraica, uma ‘demonstração teórica’ do monoteísmo”.²⁹⁴

A teologia de Is 46 revela a diferença essencial entre o Deus vivo e as imagens mortas. A cena simboliza a ruína do panteão babilônico e a vitória espiritual de YHWH sobre os falsos deuses. Essa passagem encerra, de forma magistral, a controvérsia anti-idolátrica do Dêutero-Isaías, proclamando que o verdadeiro Deus não é aquele que depende das mãos humanas, mas aquele que sustenta toda a criação e conduz a história à salvação: “lembrai-vos das coisas passadas há muito tempo, porque eu sou Deus e não há outro! Sim eu sou Deus e não há quem seja igual a mim” (Is 46,9). Stuhlmüller observa que

O poema começa com a humilhação dos deuses. É difícil saber se o profeta pensa nas estátuas carregadas nas procissões, ou quando lançadas apressadamente para fora da cidade, para a proteção contra o exército invasor de Ciro. O breve *staccato* nos v. 1-2 sugere a queda rápida das deidades. A palavra hebraica “ídolo” se assemelha a “esforço”. Bel: deus do céu e pai dos deuses, unido com Marduc, o grande deus da Babilônia (Jr 50,2; Bar 6,40; Dn 14,2-21). A elevação de Bel-Marduc era centrada prodigamente no ritual babilônico. À medida em que o grande mito da criação Enuma Elish era reencenado, as forças do caos eram consideradas como tendo força para durar mais um ano. Nebo deus da sabedoria: filho de Marduc, “deus-secretário”, que possuía as tábuas do destino. Sua popularidade pode ser julgada pelos muitos nomes babilônicos: Nabopolassar, Nabucodonosor, Nabonido.²⁹⁵

Collins salienta que

O Segundo Isaías afirma que só o Senhor é Deus de maneira mais enfática que qualquer outro autor bíblico. Autores bíblicos anteriores admitem a existência de outros deuses, mas proibem os israelitas de cultuá-los. Até mesmo o Segundo Isaías não nega a existência de deuses babilônicos (por exemplo, Bel e Nebô- 46,1), mas ele os vê como ídolos indefesos,

²⁹³ RÖMER, 2016, p. 214.

²⁹⁴ RÖMER, 2016, p. 214.

²⁹⁵ STUHLMUELLER, 2007, p. 678.

sem nenhum poder para salvar e, assim, com efeito “não deuses”. O monoteísmo do Segundo Isaías é a base para a polêmica altamente sarcástica contra a adoração de ídolos. Todas as nações são obrigadas a servir ao Senhor, pois o Senhor é o criador de todas elas.²⁹⁶

Em Is 47, a profecia deuteroisaiana anuncia a destruição trágica da Babilônia. Isso se dá porque, “para os israelitas, a idolatria significaria reconhecer que o poder da Babilônia era de origem divina, sendo, portanto, um poder bom e salvador. A idolatria significava procurar libertar-se da opressão, submetendo-se, política e religiosamente, ao poder da Babilônia”.²⁹⁷ Destruir a Babilônia é, assim, destruir não somente seu império de construções, mas também suas crenças ideológicas. YHWH será vitorioso, e Israel terá participação nessa vitória: “O nosso redentor, Iahweh dos exércitos é o seu nome” (Is 47,4). StuhlmueLLer descreve que

a Babilônia gostaria de se considerar uma virgem, intocada e jamais conquistada por qualquer nação, mas ela só é virgem em sua esterilidade. A Babilônia é chamada de Caldéia, um povo semita que migrou, por volta de 1000 a.C., e fundou a presente dinastia. A Caldéia, mais tarde, tornou-se a palavra para todos os babilônios (caldeus; Dn 1,5). Babilônia trocará sua existência pomposa no harém pela existência escrava maçante de moer trigo e milho (Ex 11,5; Jz 16,21). Ela será privada do véu usado pelas damas da nobreza para esconder suas faces dos olhares vulgares; ela irá desnudar suas pernas, ou para trabalhar melhor, ou para ser tratada mais livremente como uma mulher capturada (Is 20,4; Na 3,5). O tenebroso silêncio é cheio de desespero.²⁹⁸

Assim sendo, a análise dessas perícopes e de todo esse capítulo evidenciou que o monoteísmo do Dêutero-Isaías não é uma formulação abstrata, mas resposta ao trauma do exílio. Ao afirmar a unicidade de YHWH e ridicularizar os ídolos, o profeta deuteroisaiano apresenta uma teologia da esperança: nascida da dor do exílio, aponta para um novo êxodo e uma nova criação. Portanto, pouco a pouco os judaítas foram retomando a confiança em YHWH que pode salvá-los e conduzi-los nesse Novo Êxodo de volta a Sião.

Portanto, a construção do monoteísmo bíblico é um combate à idolatria. Essa teologia surgiu para contrapor-se àquilo que a idolatria causava na vida da comunidade israelita: uma falsa segurança religiosa. O próximo capítulo desta pesquisa tratará, mais detalhadamente, do que se entende por ídolos e idolatria no Dêutero-Isaías, e de como a teologia do único Deus, com sua ética, combateu os panteões ideológicos do passado e pode ajudar a enfrentar as idolatrias do tempo presente.

²⁹⁶ COLLINS, 2012, p. 14.

²⁹⁷ CARAVIAS, 1992, p. 27.

²⁹⁸ STUHLMUELLER, 2007, p. 678-679.

3 A IDOLATRIA NO DÊUTERO-ISAÍAS

A formação do monoteísmo e o grito profético do Dêutero-Isaías contra os ídolos¹ e a idolatria,² segundo Pedro e Nakanose, surgem de dois fatores essenciais no contexto do exílio babilônico.³ O primeiro, como já sinalizado no capítulo anterior, consiste no modo como os babilônios conduziram o exílio, pois, ao que parece, foi um momento de grandes explorações e tormentos.⁴ O segundo, não menos importante, refere-se ao que aconteceu após a morte de

¹ As expressões encontradas no Primeiro Testamento para se referirem aos ídolos são: “*`Aven*, vaidade, nada; *`elil*, vão, nulo; *`emîn*, objeto de terror; *be`alîm*, os *ba`als*; *bôset*, vergonha; *gillûlîm*, excrementos; *habel*, sopro, aparência; *hammâmîm*, os ídolos em geral; *Kezâbîm*, mentiras; *lô yô`îlû*, os que não prestam para nada; *maskîl*, símbolo idôlatrico; *massêbâh*, estela sagrada; *massêkâh*, metal fundido; *neseq*, metal fundido; *semel*, estátua de pedra ou de madeira; *`oseb*, objeto fabricado; *pesel*, *pesîlîm*, ídolo esculpido; *selem*, imagem; *sîr*, forma; *sedîm*, ídolo; *siqqûs*, abominação; *tabnit*, imagem de ser vivo destinada ao culto, coisa proibida pela Lei; *temûnâh*, imagem; *tô`ebâh*, abominação; *terâfîm*, figuras humanas usadas como amuletos ou tidas por deuses penates. Em geral, o termo ídolo indica o símbolo ou a imagem de falsa divindade” (VINCENT, Albert. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 261).

² O que se entende por idolatria não é um único conceito explícito nos textos bíblicos. A expressão “idolatria” é um conceito teológico usado em sentido amplo na pesquisa bíblica para se referir às divindades dos povos pagãos, ou seja, aos deuses que não eram cultuados pelos israelitas e judaítas. O que se quer afirmar é que não se encontra na Sagrada Escritura no Primeiro Testamento a expressão “idolatria”. Tudo o que se refere aos cultos extra israelitas são considerados como ações idôlatras. Assim “a idolatria no sentido mais largo, designa não só o culto das imagens, mas também o culto dos falsos deuses, representados ou não sob forma sensível. No momento em que Israel aparece na história, já existe ruptura entre a religião de Abraão e o politeísmo das outras nações (Js 24,2-14; Gn 35,1-4). Moisés encarna a religião espiritual de Javé, oposta ao culto de todas as outras divindades (Ex 20,2-5). As histórias do bezerro de ouro (Ex 32) e do culto de Baal-Fegor dos moabitas (Nm 25) contribuem para acentuar o vigor do culto espiritual de Javé. No tempo da conquista de Canaã e dos Juízes, Israel fez o mal diante do Senhor e serviu os *baals* e as *astartes* (Jz 2,11-23; 11,5-8.33) e seus sucessores seguiram-lhes o exemplo até à reforma de Josias (2 Rs 23). Era pior a situação no reino do Norte. Jeroboão criou dois grandes centros religiosos em Dan e em Betel (1Rs 12,26-33), onde Javé era adorado sob forma de um bezerro de ouro, e os reis de Samaria fizeram o mal diante do Senhor (1Rs 15,26); isto a despeito dos enérgicos protestos dos profetas. Após o exílio ainda houve, sem dúvida, abusos, mas não se encontra mais vestígios de idolatria. Nem Esdras, nem Neemias, nem os profetas pós-exílicos a mencionam, e, se, sob os Macabeus houve apostasias causadas pela perseguição de Antíoco Epífanes, a nação como tal permaneceu fiel a Javé. Os judeus chamavam-na de *`abodâh zârâh*, ‘o culto estrangeiro’, isto é, o culto prestado a um deus estranho. Sua condenação já se encontrava em Ex 20,2-5. Também 1Sm 5,23, onde o termo *teraphîm* simboliza a idolatria (Jz 17,5; 18,14.17-20)” (VINCENT, 1969, p. 260-261).

³ PEDRO, Enilda de Paula; NAKANOSE, Shigeyuki. *Como ler o Segundo Isaías (40–55)*. Da semente esmagada brota nova vida. São Paulo: Paulus, 2004.

⁴ “A realidade da Babilônia no tempo da comunidade do Segundo Isaías não é nada fácil. O império enfrenta muitos problemas, externos e internos. Por um lado, as guerras contra outros países são constantes, para manter o poder e expandir seus domínios. Por outro, a crise interna, religiosa e econômica, enfraquece ainda mais as bases do governo. Há uma disputa religiosa entre os sacerdotes do deus Marduk, divindade suprema no panteão dos deuses, representado pelo deus sol, e o rei Nabônides, que tinha pretensões de tornar oficial o culto à deusa Sin, simbolizada pela lua. Além disso, a economia vai de mal a pior. Os gastos com as guerras, as grandes construções do rei e o abandono do campo ocasionam uma subida dos preços em cerca de 200% entre os anos 560 e 550 a.C. Isso significa, no dia-a-dia, exploração, empobrecimento e fome. Quem mais sofre com essa situação são as famílias pobres, especialmente as exiladas, que trabalham como mão-de-obra escrava na agricultura, nas obras públicas ou confinadas em prisões” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 16).

Nabucodonosor, que governou entre 605 e 562 a.C. Esse acontecimento levou à reconstrução da identidade judaíta no retorno a Jerusalém, provavelmente conduzido pela casta sacerdotal,⁵ já que, no contexto exílico, um possível grupo de deportados teria sido o dos “levitas”.⁶ Para Römer, diferentemente do discurso deuteronomista, “que insiste numa segregação estrita entre o povo de YHWH e os outros povos, o meio dos sacerdotes apresenta um discurso monoteísta inclusivo que busca definir o lugar e o papel de Israel no meio de todos os povos e de seus respectivos deuses”.⁷ Contudo, ainda que a hipótese da presença dos levitas no exílio não possa ser comprovada de forma conclusiva, ela oferece uma chave de leitura plausível para compreender a densidade da crítica deuterossaiana à idolatria, sem que tal crítica dependa exclusivamente de uma eventual origem levítica do grupo.

De todo modo, nota-se que a teologia do Dêutero-Isaías contém elementos que a aproximam da visão teológica sacerdotal. Caso se considere essa conjectura, o grupo deuterossaiano estaria mais diretamente ligado ao universo religioso judaíta e poderia perceber, com maior profundidade, o que estava por detrás das ideologias do poder de dominação babilônico. Desse modo, torna-se possível compreender, com maior clareza, o conhecimento crítico que o texto deuterossaiano demonstra em relação à religião babilônica. Nota-se que o contexto sacerdotal, em muitas religiões da Antiguidade, possui semelhanças quanto à presença de ideologias que favorecem a idolatria. Por isso, os bastidores da religião babilônica só poderiam ser conhecidos por quem tivesse acesso a essas realidades, no caso, os grupos sacerdotais.

⁵ “(...) com efeito, o que se chama de escrito sacerdotal, um conjunto de escritos redigidos por membros do clero, na Babilônia, ou em Jerusalém, no início da época persa. O escrito sacerdotal pode ser reconstruído muito facilmente; ele se compõe de textos que se encontram hoje no Pentateuco, nos livros do Gênesis, do Êxodo e na primeira parte do livro do Levítico. Para o meio sacerdotal, só conta o tempo das origens (origem do mundo, tempo dos Patriarcas e de Moisés). Ao contrário da história deuteronomista, o escrito sacerdotal não se interessa pela história da monarquia, nem pela perda da terra” (RÖMER, Thomas. *A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 219).

⁶ “Os levitas são uma espécie de catequistas que, desde a formação de Israel, estão ligados à organização do povo e aos ensinamentos da tradição da Lei do Deus da vida (Deuteronômio 23,25-26). A partir da instituição da monarquia, e principalmente com a reforma socioeconômica, político-religiosa de Josias, por volta do ano 625 a.C., ocorre a centralização do culto em Jerusalém, e os levitas são obrigados a trabalhar no Templo. Alguns não aceitam e fogem, mas são perseguidos e, muitas vezes, assassinados. Os que conseguem fugir fortalecem a resistência do povo contra o regime opressor. Mas a maioria é levada para o Templo, onde trabalha como sacerdotes e funcionárias de segunda categoria (2 Reis 23,8-14). Provavelmente, os levitas do Templo são deportados e, no exílio, procuram animar a resistência do povo oprimido. Essas pessoas são feitas escravas e tratadas como despojo de guerra da Babilônia (42,22)” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 15-16).

⁷ RÖMER, 2016, p. 219.

Segundo Pedro e Nakanose, a profecia deuterossaiana percebeu que as explorações no âmbito econômico levavam muitos à pobreza, assim como à desilusão a respeito das divindades.⁸ Nesse sentido, pairavam dúvidas: quais divindades estavam ao lado dos sofredores e injustiçados da história? Qual deidade poderia salvá-los, infundindo-lhes esperança de dias melhores? Poderiam ser os deuses babilônicos não somente mais fortes, mas os únicos dignos de adoração? Ou, de outro lado, seriam as deidades babilônicas apenas criações do Império para legitimar os poderes do soberano?

Diante dessas inquietações, a teologia do Dêutero-Isaías teve o importante papel de oferecer respostas de esperança perante as ideologias dos ídolos que fortaleciam o movimento de opressão na diáspora. O profetismo deuterossaiano, ao confrontar-se com os ídolos encontrados na Babilônia, enfrentava não somente a grandeza do Império, mas sobretudo a própria religião babilônica, visto que os sacerdotes do deus Marduk ostentavam luxo, templos suntuosos e possuíam mais propriedades que o próprio Estado.⁹ Onde há ídolos e idolatria, há muito dinheiro e poder. Nota-se que, em contextos de idolatria, os mais enganados são os simples e os pobres.¹⁰ Esses, em suas condições de vulnerabilidade, recorrem a quem possa ajudá-los, a qualquer divindade que prometa libertá-los.¹¹

⁸ “A profecia do Segundo Isaías busca fortalecer a fé e a vontade de viver entre essas pessoas que não têm motivos para crer e se alegrar com mais nada. São pessoas cansadas, enfraquecidas (40,29; 42,3), escravizadas, espoliadas, saqueadas e perseguidas (42,7.22; 47,6; 50,6), humilhadas, desprezadas (53,3), vivendo em situação de indignância (41,17; 49,13; 55,1-2)” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 17).

⁹ “Na Cidade Nova, estão o templo de *Shamasch*, o deus sol, o protetor da lei e justiça, e o templo de *Adad*, um deus de oráculo e adivinhações. Nesse período de grande esplendor, a Babilônia atinge o auge de seu prestígio e torna-se o centro financeiro e cultural do mundo antigo. A suntuosidade e luxo do império babilônico são sustentados especialmente pelo comércio, pelos tributos e pelas guerras de conquista. O domínio da Babilônia sobre a Síria e a Palestina cria condições favoráveis para que seus mercadores controlem todo o comércio da Ásia Menor. É bom lembrar que, no tempo de Nabucodonosor, o comércio não é monopólio do Estado, mas está nas mãos de grandes comerciantes. O mesmo acontece com a terra. Os sacerdotes são grandes proprietários de terras e detêm o monopólio da maior parte das atividades comerciais e das produções artesanais” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 22).

¹⁰ “Enquanto família real, os grandes comerciantes, os sacerdotes oficiais e altos funcionários da corte usufruem todas as vantagens políticas, econômicas e sociais do império, as pequenas famílias camponesas, pastoras, pescadoras, artesãs e comerciantes enfrentam uma realidade cada vez mais difícil. A maioria das pessoas do campo, por exemplo, trabalha como arrendatária nas terras que pertencem aos templos e ao Estado, devendo-lhes pagar 1/7 da produção. Não conseguindo arcar com a sobrecarga de impostos e tributos, penhoram seus bens, acumulam dívidas e acabam perdendo a própria liberdade. Em troca de comida e roupa, passam a servir às classes dirigentes na condição de escravas” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 23).

¹¹ “O povo, que já enfrenta uma realidade muito dura e precisa de ajuda e proteção, não quer correr o risco de ‘desapontar’ a divindade, rebelando-se contra as cobranças do império. Na verdade, a religião acaba sendo usada pelo rei e pelos sacerdotes para extorquir da população pobre produtos e rendas destinadas à sustentação da corte e do templo, aumentando ainda mais seu sofrimento” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 24).

Ao que parece, não somente os sacerdotes, mas também Nabucodonosor potencializaram as devoções que os babilônios tinham a suas deidades, com o objetivo de obter benefícios pessoais.¹² O que pesa sobre o governo babilônico, nesse contexto, é a crítica de que muitas lideranças da sociedade incentivavam as práticas idolátricas com plena consciência. O Dêutero-Isaías censura a religião babilônica e desafia seus deuses a agirem, se é que existem.¹³

O Dêutero-Isaías critica fortemente as imagens esculpidas em madeira, pedra, cerâmica, ou revestidas de prata, ouro, ou outro metal. Na Babilônia, eram abundantes e impressionantes, pressionando os exilados a abandonarem YHWH pela grandiosidade delas, dos cultos e performances e do imperador, representando Marduk. Imagens, templos e procissões mostravam a força do império e podiam cooptar simbólica e ideologicamente os exilados, pois articulavam e legitimavam a dominação imperial. A crítica deuteroisaiana pode ensinar uma compreensão não doutrinária, não dogmática e não colonialista das imagens e do monoteísmo. As imagens, e a religião babilônica, são combatidas por suas funções sociorreligiosas. E o monoteísmo que ali nasce depreende-se da compreensão de que a única divindade verdadeira, independentemente de seu nome ou religião a ela vinculada, é aquela que, em seu contexto e época, se faz presença solidária, humanizadora junto às pessoas que lutam contra a dominação, a escravização e a opressão.¹⁴

A teologia deuteroisaiana não aceita mais o que conduz à idolatria. Para o Dêutero-Isaías, o povo israelita não pode mais dobrar-se diante de uma estátua de madeira, construída por mãos humanas. Para ele, “nada são, suas obras não são coisa alguma, seus ídolos não passam de sopro e vazio” (Is 41,29). O profeta deuteroisaiano faz jus à “voz que grita”, convidando a uma nova experiência libertadora (Is 40,3-4), pois “então a glória de YHWH há de revelar-se e toda a carne, de uma só vez o verá” (Is 40,5). Seu grito questiona tudo aquilo que não corresponde ao querer do verdadeiro Deus. A história de YHWH com seu povo sempre foi marcada por reconstruções e recomeços, por amor e compaixão. A justiça, o direito e a misericórdia de YHWH sempre foram suas principais características.¹⁵

¹² “Nabucodonosor, valendo-se das crenças religiosas do povo, em nome do deus Marduk, a principal divindade babilônica, impõe tributos e impostos cada vez mais altos para sustentar a corte e o exército. E os sacerdotes realizam cultos suntuosos nas praças, nos templos e nos santuários, exigindo oferendas e sacrifícios ‘dignos’ à glória de um deus tão poderoso (44,9-20)” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 24).

¹³ “Nesse contexto, a comunidade do Segundo Isaías torna-se porta-voz do povo empobrecido e escravizado, suscitando a fé e a esperança de libertação. Gente muito pobre, levitas, escravas e escravos releem a história e anunciam o novo êxodo. Javé é o redentor de Israel, senhor da história e criador do universo” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 29).

¹⁴ PIRES, Fabio; DIETRICH, Luíz José. Dêutero-Isaías: a crítica às imagens como crítica à religião que legitima o poder e a dominação. *Caminhos*, Goiânia, v. 20, n. 1, p. 190-204, jan./abr. 2022. p. 190. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/12248/5542>. Acesso em: 15 jan. 2026.

¹⁵ “A Deus não interessa a gordura de bois e ovelhas oferecidos em sacrifício no Templo. Deus quer atitudes concretas de justiça e misericórdia, especialmente com as pessoas excluídas. Ao reler a história, assumir a própria responsabilidade no processo que levou o povo ao cativeiro e viver a prática da solidariedade como meio de sobrevivência, o grupo do Segundo Isaías percebe a presença misericordiosa de Deus criador, pai-mãe, a seu lado” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 34).

De acordo com Pedro e Nakanose, a situação da religião babilônica e do Império começa a se deteriorar não somente com a aproximação dos persas, como visto no capítulo anterior, mas também com a morte de Nabucodonosor, em 555 a.C. Sobe ao trono Nabônides que, preocupado com a economia, entra em confronto com os sacerdotes de Marduk ao tentar impor outra divindade no lugar do deus maior.¹⁶ Sem dúvida, “por detrás desse conflito de divindades está uma acirrada disputa econômica entre o Estado e os ricos templos”.¹⁷ Com os conflitos internos e a chegada dos persas, a própria ideologia idolátrica babilônica caiu por terra. Para os judaítas exilados, essa foi a vitória de YHWH, o Deus verdadeiro, sobre todos os ídolos mentirosos e falsos da Babilônia; fora d’Ele “não há nenhum salvador. Foi eu quem te revelei, que salvei e falei. Nenhum outro Deus houve jamais entre vós” (Is 43,11-12). A partir daí, o Dêutero-Isaías tem em mãos importantes ferramentas para a reconstrução da teologia dos judaítas e as utiliza com sabedoria, memória e fé. Esse será o percurso percorrido neste capítulo: perceber em que consistiam os ídolos e as imagens, sua relação com o poder político/religioso e como o profeta deuterossaiano denuncia a idolatria babilônica.

No tópico 3.1, apresentar-se-á a análise semântica dos conceitos de imagem, ídolo e idolatria, entendendo como esses conceitos eram utilizados nas religiões do Oriente Antigo, nos textos bíblicos do Primeiro Testamento e no próprio Dêutero-Isaías. Será considerada a relação das imagens em Israel e Judá, a diferença de imagens e ídolos, bem como as possíveis hipóteses do começo de proibições das imagens já consideradas ídolos. Esse primeiro tópico funcionará como um preâmbulo conceitual e contextual mais amplo.

Já o tópico 3.2 servirá para um maior aprofundamento exegetico-semântico das perícopes que aparecem no Dêutero-Isaías referentes à temática da idolatria, dos ídolos e das imagens. Serão analisadas as perícopes com o intuito de compreensão da teologia, bem como também abarcar-se-ão os modos como o autor deuterossaiano apresenta sua oposição às idolatrias e aos ídolos babilônicos, desconstruindo, assim, para os exilados, as tentações de abandonar YHWH em favor de deuses falsos. Analisar-se-ão as perícopes do bloco de Is 40–48, por serem as narrativas em que

¹⁶ “Em 555 a.C., sobe ao trono o último imperador babilônico: Nabônides, que governou até a queda da Babilônia em 539 a.C. Nabônides tenta recuperar a economia da Babilônia, mas logo cria um confronto com os sacerdotes do deus Marduk ao colocar a deusa *Sin* como divindade suprema do império” (PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 25).

¹⁷ PEDRO; NAKANOSE, 2004, p. 25.

aparecem, de modo mais recorrente, a contraposição direta do Segundo Isaías às ideologias religiosas da Babilônia.

Por fim, no tópico 3.3 será apresentada a síntese das mensagens presentes nas perícopes analisadas, de modo a se perceber como o autor apresenta o monoteísmo como contraponto à idolatria, que é a teologia que coloca fim aos panteões que Israel fora tentado a reconstruir no pós-exílio, mostrando, assim, a nova orientação que o Dêutero-Isaías ofereceu para que os judaítas recomeçassem a vida social, política e religiosa em Jerusalém, a partir da libertação.

3.1 Aspectos semânticos e o desenvolvimento bíblico-teológico de imagem, ídolo e idolatria

Para se compreender o que levou o Dêutero-Isaías à rejeição dos ídolos e da idolatria, faz-se necessário analisar como as crenças religiosas no Levante Antigo se relacionavam com as imagens e os ídolos; investigar a distinção entre imagem, ídolo e idolatria, a fim de compreender o desenvolvimento da teologia bíblica, especialmente no processo que conduz da monolatria pré-exílica ao monoteísmo exílico e pós-exílico; compreender a semântica dos termos imagem, ídolo e idolatria; bem como examinar algumas hipóteses acerca do início da proibição das imagens/ídolos na teologia bíblica.¹⁸ Inicialmente, será apresentada a semântica das palavras imagem, ídolo e da categoria idolatria a partir das interpretações dos dicionários mais recentes. Em seguida, esses conceitos serão analisados à luz dos textos bíblicos.

¹⁸ “Os termos ‘idolatria’ e afins são transliterações de palavras gregas que as línguas modernas herdaram através da mediação do latim eclesiástico. Na origem existe o substantivo grego *eídolon*, ‘forma’, ‘imagem’, ‘sombra’, ‘fantasma’. Na literatura grega clássica esse termo se encontra apenas excepcionalmente em relação com uma divindade. Ao contrário, nos escritos em grego tanto judaicos quanto cristãos, esse termo e seus derivados estão sempre associados a divindades. Na Septuaginta, *eídolon* traduz cerca de quinze termos hebraicos que designam divindades e objetos, que as representam ou estão a elas associados: *el/Eloah*, ‘deus’; *elil*, ‘nada’; *bamá*, ‘lugar alto’; *Ba'al*; *gillûlîm*, ‘excrementos’(?), ‘estrume’(?); *hebel*, ‘sopro’; *hamman*, ‘incensário’ ou ‘estelas’; *mipleset*, ‘objeto horrível’; *asab*, ‘imagem’; *pesel*, ‘imagem esculpida’; *selem*, ‘imagem esculpida’; *siqqûs*, ‘abominação’; *terafim*, ‘ídolos domésticos’. O AT possui também outros termos que pertencem ao mesmo campo semântico: *dmût*, ‘semelhança’; *massekâ*, ‘objeto de metal fundido’; *massebâ*, ‘estelas’; *Semel*, ‘imagem’; *saweh*, ‘vazio’; *sequer*, ‘falsidade’; *tabnît*, ‘modelo’ ou ‘cópia’; *temûnâ*, ‘forma’ etc. O conjunto dos termos hebraicos relativos à idolatria pode ser disposto em dois grupos: um descreve o material de que os objetos são feitos, seu modo de fabricação ou sua semelhança com aquilo que representam; o outro expressa a reprovação dos objetos em questão. A formação dos termos compostos de *eídolon* e de *latreúo*, *eidololâtres*, ‘idólatra’; *eidolatría* ‘idolatria’; *‘eidolatreúo/ eidololatréo*, ‘prestar culto a um ou mais ídolos’, foi obra dos cristãos (NT e Padres da Igreja). Esse vocabulário, que pressupõe um juízo de valor, teve desde sua origem uma conotação negativa. Idolatria é o culto tributado a um ídolo, isto é, à imagem de um falso deus e, em última análise, ao falso deus que a imagem representa” (RAVASI, Gianfranco; PEREGO, Giacomo; PENNA, Romano (Orgs.). *Dicionário de temas teológicos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas; Paulus; Loyola, 2023, p. 687).

O termo “imagem” (תִּצְלֵם *tselem*) possui uso amplo e não implica, por si só, condenação automática. Ele designa qualquer representação visual, podendo desempenhar função simbólica, artística ou até mesmo cúltica, sem envolver necessariamente transgressão religiosa.¹⁹ A própria tradição sacerdotal descreve elementos figurativos no santuário, como querubins, figuras vegetais e animais (Ex 25–26; 1Rs 6–7), indicando que a futura proibição não visava à arte figurativa em si, mas ao risco de que tais objetos assumissem função divina. A criação do ser humano “à imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,26-27) constitui o exemplo mais evidente de que a noção de imagem em si não é problemática no pensamento bíblico.²⁰ Tal afirmação indica que a arte figurativa não era proibida, mas integrada ao culto oficial de YHWH.²¹ O problema não residia na existência das imagens, mas nas ideologias subjacentes a elas.²² Segundo Ralph Smith,

a função principal da imagem no mundo antigo parece ser de habitação do espírito ou do fluido do deus. “Esse fluido não era imaterial, mas via de regra imaginado como uma substância fina, rarefeita e intangível, que podia entrar na matéria crua comum, razão pela qual com frequência é descrita como ‘respiração, sopro’ ou ‘fogo’. As imagens dos deuses

¹⁹ Por exemplo, “no Dêutero-Isaías há muitas advertências à comunidade com relação ao uso das imagens e de sua força simbólica. Porém, é no contexto do Exílio da Babilônia que o tema das imagens ganha expressividade. Por que o autor insiste neste tema? O problema são as imagens, ou é o peso ideológico e simbólico que estas representam?” (PIRES; DIETRICH, 2022, p. 192).

²⁰ “O que significa *imagem e semelhança (selem e demut)*? Os dois termos são empregados como sinônimos numa inscrição encontrada em Tell Fakhriyah (Síria), ao pé da estátua de um rei. Dela se deduz que o fundamental de uma imagem é que ela representa a pessoa; a imagem do rei deve representar consequentemente o rei. Analogicamente, o homem, criado à imagem de Deus, tem a missão de representá-lo. Como representante de Deus, ao homem lhe compete a função de governo. O Deus criador e soberano quer que o homem participe de sua soberania. O seu senhorio sobre os animais (sobre a natureza em geral) deve exercê-lo com responsabilidade, tendo como norma o modo de Deus de exercer a sua soberania. Sempre com respeito, jamais de forma arbitrária” (LÓPEZ, Félix Garcia. *O Pentateuco*. Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia. 2.ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2004. p. 68).

²¹ “O Antigo Testamento mostra como o ser humano é diferente, dizendo que ele foi criado à imagem de Deus. A importância desse conceito não tem nenhuma relação com sua menção reduzida no Antigo Testamento. Aqui temos um caso em que ‘o texto deveria ser pesado e não contado’. De fato, a expressão ‘imagem de Deus’ ocorre apenas em quatro versículos no Antigo Testamento (Gn 1.26,27; 5.1; 2.23) e várias vezes no Novo Testamento (1Cor 11.7; Cl 1.15; Tg 3.9). A ideia de que reis, profetas e sacerdotes podiam portar a imagem dos deuses parece ter sido comum na literatura do antigo Oriente Próximo” (SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem*. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 230).

²² “Tudo indica que a impressionante suntuosidade dos templos e das imagens, das procissões religiosas da Babilônia, coerentes e somadas com seu poder bélico imperial, exerceram forte sedução sobre a comunidade exilada. A mensagem profética do Dêutero-Isaías adverte do perigo da confiança nas estátuas ou imagens que eram fabricadas por mãos humanas. Em todo caso, como diz Croatto (1998, p. 39) o problema não são as imagens e os demais símbolos e rituais religiosos, mas as funções destas na religião e na teologia dos Deuses representados por aquelas imagens. O tema da imagem nos textos do Dêutero-Isaías é uma advertência aos exilados que estão fascinados pelas imagens e pelos Deuses dos dominadores. Os rituais religiosos, as imagens e os Deuses babilônicos estavam a serviço da legitimação do poder imperial, apoiavam e justificavam a dominação, a escravização promovida pelo império. Por isso não há salvação para os dominados, escravizados e oprimidos. A memória histórica profética opõe-se à narrativa babilônica da criação de uma narrativa que atribuiu a criação a YHWH (Is 51,9-10), e ressalta a ação salvífica de YHWH manifestando-se na história no avanço dos persas e em sua política de libertar os cativos (Is 45,12-13)” (PIRES; DIETRICH, 2022, p. 200-201).

eram de dois tipos: ou as esculpidas, ou as pessoas vivas, geralmente o rei”. O Antigo Testamento nega com veemência que qualquer espírito ou sopro de Deus residisse em ídolos esculpidos (Jr 10,4; 51,17), mas afirma que o ser humano foi criado à imagem de Deus e que o sopro de Deus está nele.²³

O conceito de “ídolo”, por outro lado, possui caráter tecnicamente religioso e negativo. Termos como *pesel* (פֶּסֶל “imagem entalhada”), *masseká* (מַסֵּכָה “imagem fundida”)²⁴ e *‘elil* (אֵלִיל “nada, vazio, não deus”) designam imagens fabricadas com o propósito explícito de representar uma divindade e mediar sua presença cultural (Ex 32; Dt 27,15; Os 13,2).²⁵ Nos textos proféticos, especialmente Isaías 40–55 e Jeremias 10, os ídolos serão descritos como construções humanas incapazes de agir, em contraste com a soberania criadora de YHWH. Tal crítica revela tanto a denúncia interna das práticas sincréticas de Judá quanto a disputa teológica com os cultos mesopotâmicos e cananeus. Assim, o ídolo não é condenado por ser uma imagem, mas porque pretende mediar a presença e o poder de uma divindade distinta de YHWH ou, em alguns casos, servir como representação inadequada do próprio YHWH.²⁶ Para Harrison, Bruce e Youngblood,

talvez a melhor definição de ídolo seja aquilo que tornamos um deus. Não é necessário que seja uma estátua ou árvore. Pode ser qualquer coisa que ocupe o lugar entre nós e Deus ou algo que tome o seu lugar. *Terafins* é uma palavra hebraica, mencionada para se

²³ SMITH, 2001, p. 231.

²⁴ “O termo *pésel* vem de uma raiz que significa ‘esculpir, talhar’, ‘dar forma’. O verbo que muitas vezes acompanha o termo *pésel* é o verbo פָּעַל, cujo sentido básico é ‘fazer’, mas associado a *pésel* pode também assumir o sentido de ‘derramar, fundir, copiar’, padronizar alguma coisa já feita, porque muito provavelmente tratava-se de cobrir uma imagem esculpida de madeira, barro ou argila com metal, ouro, ou prata (Is 40,19; Dt 7,25 e certamente também Is 44,10; Jr 0,14; 51,17), por isso algum dicionário também pode lhe atribuir o significado de ‘vestir’, quando inclusive pode ser associado à מַסֵּכָה (*masekha*), que mais especificamente refere-se a uma imagem de metal fundido (Is 42,17; Dt 27,15; Jz 17,3.4; 18,14; Na 1,14)” (PIRES, DIETRICH, 2022, p. 192).

²⁵ “Lemos em Lv 19,4: ‘Não vos virareis para os ídolos, nem vos fareis deuses de fundição. Eu sou o Senhor, vosso Deus’. O v. 4 fala de אֱלִיִּים (*‘elîhim*) que significa ídolos, mas que já traz na sua carga semântica a condição de tais objetos. Ao dizer isso o autor os está chamando de ‘não existentes’, ‘fúteis’, ‘coisas de nada’. Essa é, por contraposição a YHWH, a condição dos ídolos; são como se não fossem. Como afirma Noth, o termo ídolo em contraste com YHWH que é tudo, o uno, é a declaração de nulidade daquilo que poderia atrair o olhar do israelita (1989, p. 76). Harrison diz que a sonoridade da palavra ídolos é semelhante à da palavra de Deus, mas que as duas contrastam-se para demonstrar o vazio dos ídolos em relação a Deus (1983, p. 181). Usa-se, também, o termo מַסֵּכָה (*massekâ*) que se aplica a todo objeto de fundição ou chapeado de metal; por metonímia é aplicado a ídolos, estátua” (RODRIGUES, José Raimundo. O problema da idolatria nas Tradições legal e profética: um problema ético-teológico sempre atual. In: *Interações-Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 6, n. 9, p. 53–74, 2011. p.61. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/6362/5822>. Acesso em: 20 jan. 2026).

²⁶ “Não se pode querer reduzir Deus a uma imagem; tampouco numa ideia ou numa instituição. Tudo quanto possamos dizer, pensar e representar sobre Deus não passa de meras formulações abstratas. Somente se tem condições de apresentar ‘aspectos aproximados’, já que Deus é sempre maior do que podemos imaginar. Não é possível conhecê-lo totalmente e, por outro lado, quanto mais se aprofunda em busca do seu conhecimento mais surpresas e novidades se nos apresentam e mais se ampliam os novos horizontes” (CARAVIAS, José Luis. *O Deus da vida e os ídolos da morte*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 19).

referir a ídolos. Os *terafins* eram, provavelmente, de origem mesopotâmica, mas aparentemente estavam difundidos nos lares hebreus, possivelmente feitos de argila.²⁷

Já a categoria “idolatria” não aparece como expressão fixa nos textos bíblicos, mas seu conceito é ainda mais amplo.²⁸ Refere-se à prática de adorar, servir, consultar ou confiar em outras divindades, independentemente da existência de um objeto material. Para Ravasi, Perego e Penna, “idolatria é o culto tributado a um ídolo, isto é, à imagem de um falso deus e, em última análise, ao falso deus que a imagem representa”.²⁹ Dessa forma, o culto aos astros (2Rs 23,5; Jr 7,18), a veneração dos *Baalim* e da *Aseráh* (Os 2,4-25; Jr 2,8.11.26-29), as práticas mágicas e necromânticas (Dt 18,10-12) e a consulta a espíritos dos mortos (Is 8,1; Jr 9) configuram formas de idolatria mesmo sem um ídolo físico. Tal amplitude demonstra que a idolatria não se define pela materialidade do objeto, mas pela transferência da aliança, da confiança e da obediência religiosa a outra divindade.³⁰ Por isso, no contexto bíblico, “o que se deseja, portanto, com a proibição de imagens de Deus é acabar com a tentação constante de querer enganar ou manipular Deus”.³¹

Para compreender a idolatria combatida no Segundo Isaías, é necessário articular todas essas perspectivas e realizar uma breve retrospectiva do amadurecimento da ideia bíblica acerca da inexistência e da impotência dos ídolos. O foco desta análise consiste em perceber como Israel e

²⁷ HARRISON, Roland Kenneth; BRUCE, Frederick Fyvie; YOUNGBLOOD, Ronald Fred. *Dicionário Ilustrado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 680-681.

²⁸ A palavra “idolatria” ganha destaque no judaísmo posterior a partir do período rabínico, especialmente no *Talmud Bavli*, no tratado *Avodah Zarah*, sendo posteriormente sistematizada por Maimônides em sua codificação legal. Assim observa-se um desenvolvimento terminológico e conceitual: o que na Bíblia aparece de modo descritivo e narrativo, na literatura rabínica assume de forma jurídica precisa dentro da estrutura do monoteísmo judaico. Maimônides, no século XII d.C. organizou metodologicamente os 613 mandamentos da tradição judaica de então, colocando os 248 mandamentos positivos (obrigações - “faça”), e os 365 mandamentos negativos (proibições - “não faça”). Nos mandamentos negativos, há várias referências a não crer em outras divindades, não fazer imagens para adorá-las, não fazer ídolos para que outros adorem, não se curvar diante de um ídolo, não adorar ídolos, dentre outros. Por exemplo, diz o décimo quinto mandamento negativo: “somos proibidos de convocar pessoas para a prática da idolatria, isto é, convocar e estimular pessoas a adorar ídolos, ainda que o próprio incitador não os adore e não faça nada além de convocar outros a fazê-lo. Aquele que iludir uma comunidade é chamado de ‘*madiá*’, de acordo com suas palavras, enaltecido seja Ele, ‘saíram homens ímpios do meio de ti, e perverteram (*va-yedihu*) os moradores da sua cidade dizendo etc’ (Deuteronômio 13,14). Aquele que iludir um único indivíduo é chamado de ‘*messit*’ de acordo com suas palavras, enaltecido seja Ele, ‘quando te incitar (*ye-sithkha*) teu irmão de pai, ou teu irmão de mãe... em segredo, dizendo etc.’ No presente preceito falamos apenas do ‘*madiá*’, cuja ação está proibida por suas palavras, enaltecido seja Ele, ‘Não seja ouvido de tua boca’ (Êxodo 23,13)” (MAIMON, Moshé ben. *Os 613 mandamentos*. Maimônides. São Paulo: Nova Stella, 1990. p. 202).

²⁹ RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 687.

³⁰ O Deus revelado na Bíblia “é sempre o Deus que não tolera o medo e a alienação do povo. O Deus que promete a libertação pode também realizá-la. Duvidar consiste já em negá-la e interiorizar essa negação se torna idolatria. Recusar a viabilidade do projeto de Deus constitui um ato de idolatria. Não a idolatria em função dos deuses falsos, mas a idolatria possibilitada no próprio culto ao Deus verdadeiro” (CARAVIAS, 1992, p. 16).

³¹ CARAVIAS, 1992, p. 20.

Judá lidaram com crenças herdadas de outras culturas e como o processo de amadurecimento teológico no exílio babilônico forneceu ao Dêutero-Isaías os instrumentos necessários para combater as idolatrias subjacentes às “falsas religiosidades”.³²

Primeiramente, é importante reconhecer que muitas deidades estavam intrinsecamente ligadas às imagens que as representavam. Conforme observado em capítulos anteriores, entre egípcios, assírios e mesopotâmicos, a presença de imagens divinas era uma realidade comum e necessária.³³ A imagem possibilitava ao fiel uma aproximação maior de sua divindade, embora “a imagem era mais do que mera representação; mas ao mesmo tempo não se identificava simplesmente com um deus”.³⁴ Segundo Loraschi,

O contexto cultural babilônico em que se encontram os exilados favorece a assimilação de formas representativas de divindades. Muitas delas propiciadas por estátuas eram adquiridas pelas famílias, penduradas em paredes, levadas em viagens ou carregadas por soldados nas batalhas como proteção e garantia de vitória sobre os inimigos. A maneira de outros profetas (cf. Jr 10,1-16; Br 6), o Dêutero-Isaías ironiza o processo de fabricação.

Segundo McKenzie, as imagens geralmente eram confeccionadas de

bronze fundido ou esculpidas em pedra ou modeladas no gesso. A fusão era empregada somente para pequenas imagens; as imagens maiores, de metal, eram produzidas mediante revestimento de metal de imagem esculpida em madeira. Todos esses tipos de imagens são mencionados no AT. Podemos descrever algumas das imagens mais comuns. A mais comum é a placa da deusa nua da fecundidade, geralmente representada com os órgãos genitais aumentados (ANEP 469). É interessante a contaminação entre *Kadesh*, a deusa cananeia, e motivos artísticos egípcios, que refletem a influência egípcia em Canaã de 1500 a 1300 a.C. (ANEP 470-474). Nesses exemplos, a divindade está nua, em pé sobre um leão, segurando na mão o símbolo egípcio do lótus ou uma serpente. O penteado do cabelo é o da deusa egípcia *Hathor*; às vezes o deus egípcio Min ou o deus sírio *Resheph* acompanham a deusa. Uma variante interessante foi encontrada em Ugarit: a deusa está vestida com uma espécie de túnica, mas com a cintura descoberta e ladeada por animais; talvez se trate de uma adaptação cananeia e da egeia potnia *Theron*, “rainha dos animais selvagens”, título atribuído a Ártemis (ANET 464). Imagens de um deus que segura ou brade o machado ou o raio são comuns na Síria e na Mesopotâmia (ANEP 476, 486, 490, 500, 501, 531). Às vezes o deus está em pé sobre um touro (ANEP 500, 501, 531). Esta imagem representa o deus da tempestade que é ao mesmo tempo, deus da guerra e da

³² “A proibição da idolatria nas tradições legal e profética tem uma implicação ética. Os Códigos legais de Israel proíbem os ídolos com a finalidade de proteger a comunidade israelita das injustiças e opressões associadas aos deuses oponentes ao Senhor. A fidelidade e santidade do povo estão intimamente vinculadas à rejeição dos ídolos. A tradição profética insiste na coerência entre religião e vida. Dessa forma, rejeitar os ídolos é rejeitar a injustiça que deturpa a vida religiosa. Jeremias e o Dêutero-Isaías, de maneira crítica, interpretam que a prática da idolatria é a causa dos castigos divinos contra o povo eleito. Diante do fascínio dos ídolos, Israel optou por reconhecer que a única imagem de Deus a ser aceita é aquela presente no interior do homem e da mulher, criados à imagem e semelhança do Senhor” (RODRIGUES, 2011, p. 53).

³³ “Imagens de deuses feitas de ouro e prata eram comuns no antigo Oriente Próximo e estavam associadas a cultos cananeus e aos de povos dominadores” (RODRIGUES, 2011, p. 57).

³⁴ MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 12.ed. São Paulo: Paulus, 2015. p. 398.

fecundidade. Na arte mesopotâmica a divindade é identificada como tal pelo chapéu em forma de chifre (ANET 513-516).³⁵

Aponta McKenzie que,

tanto no Egito como na Mesopotâmia, de manhã o deus era acordado, lavado, purificado ou ungido, vestido e serviam-se-lhe as refeições. Não obstante sabia-se que era uma imagem! Tanto no Egito como na Mesopotâmia o culto matutino compreendia o rito da “abertura de boca”, com o qual a imagem era animada para receber o culto e as petições dos fiéis do deus. No Egito e em Babilônia a imagem era levada como hóspede aos templos de outros deuses, cujas festividades eram celeradas.³⁶

Ravasi, Perego e Penna continuam a afirmar que,

nos templos egípcios e mesopotâmicos, e talvez também naqueles cananeus, o lugar de honra pertencia à estátua do deus protetor; esta era também o principal objeto de culto que ali se celebrava. A imagem tornava presente acessível a divindade que representava. Através da imagem o fiel se encontrava na presença da própria divindade, à qual, portanto, podia dirigir-se. O clero da divindade cuidava da estátua como se fosse um rei: permanecia diante dela, a vigiava, fazia-lhe as abluções, a vestia de ricas vestimentas, a ornava de joias, servia-lhe as refeições, perfumava o templo queimando incenso, cantava para ela e tocava instrumentos musicais. De certa maneira, as imagens das divindades compartilhavam a sorte de seus fiéis.³⁷

Diante disso, McKenzie observa que “sem imagem divina não era possível prestar culto algum ao deus”.³⁸ Seguramente, por detrás dessas crenças, contudo, operavam ideologias de grupos de poder social e religioso, que manipulavam a religião em benefício próprio. Por exemplo, “na história dos reis de Israel, sempre a riqueza e o poder se convertem em fonte de idolatria, e a consequência é a injustiça contra o pobre”.³⁹ Além disso, “a acumulação de riquezas e de poder nas mãos dos reis rompe estas relações fraternas, afastando o povo de seu Deus, em função dos deuses estrangeiros, destruindo a sua verdadeira identidade”.⁴⁰

Contudo, apesar dessa presença de símbolos religiosos, a arqueologia não encontrou nenhuma imagem que represente oficialmente YHWH.⁴¹ Sua presença era percebida na Arca,

³⁵ MCKENZIE, 2015, p. 397-398.

³⁶ MCKENZIE, 2015, p. 398.

³⁷ RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 668.

³⁸ MCKENZIE, 2015, p. 398.

³⁹ CARAVIAS, 1992, p. 22.

⁴⁰ CARAVIAS, 1992, p. 23.

⁴¹ “Muitas imagens do Egito, da Síria e da Mesopotâmia chegaram até nós. Com exceção do Egito, porém, não restaram muitas imagens de deuses nos templos. As escavações na Palestina não descobriram uma imagem sequer que possa ser classificada como divina. Pequenas imagens, estátuas e placas foram descobertas ao invés em grande número. Essas imagens de pequenas dimensões eram usadas no culto doméstico ou nos pequenos santuários anexos aos templos. Algumas dessas imagens ou placas, mais do que verdadeiras estátuas, poderiam ser amuletos; podiam ser levadas ao corpo e às vezes são perfuradas para prendê-las com um cordão” (MCKENZIE, 2015, p. 397).

entendida como seu trono visível (Ex 25,21-25; 40,34-35; Nm 7,89; 1Sm 4,4; Jr 3,16), e no Templo, onde se manifestava sua glória (1Rs 8,10-30; Sl 80,1; 99,1; 132,7-8; Ez 10,18-19).

Por outro lado, para Bauer, “tanto maior foi a surpresa quando descobertas arqueológicas mostraram que as sinagogas antigas, tanto na Palestina como na diáspora, possuíam um rico adorno de imagens, inclusive de animais e seres humanos”.⁴² Além disso, “a arqueologia provou que também no Israel Antigo havia imagens, em sentido absolutamente positivo”.⁴³ Constatou-se também que

as paredes do templo eram enfeitadas com querubins, palmas e grinaldas de flores. Os utensílios móveis eram providos de querubins, leões, touros e palmas. A grande bacia de água diante do templo tinha uma base formada por doze touros de metal fundido. Na parte interior do templo (*debir*/Santo dos Santos) estavam simbolizando o trono de YHWH, os dois querubins enormes que preenchiam todo o espaço. Também na descrição de toda a instalação do templo ou do santuário (“tenda da Aliança”) e nos paramentos dos sacerdotes (Ex 25–31; 35ss) transparece uma preocupação artística e artesanal de grande vulto e variedade. A competência para isso é enaltecida como um dom de Deus (Ex 31,1-11). Sobre a Arca da Aliança, como trono de Deus, havia dois querubins (Ex 25). Provavelmente também as imagens de touros, nos santuários de Dã e Betel, eram entendidos originalmente como assento da divindade invisivelmente presente. A serpente de bronze, símbolo religioso, embora atribuída a Moisés, foi afastada do templo por volta de 700 a.C. (2Rs 18,4; Nm 21,4-9).⁴⁴

Diante dessas ideias uma dúvida precisa ser melhor compreendida: quando, de fato, aparecem as proibições quanto ao uso de imagens nos territórios de Israel e Judá? Ao que tudo indica, ao menos até as possíveis reformas religiosas de Ezequias e Josias,⁴⁵ as imagens podiam ser objetos religiosos utilizados nas casas e nos cultos.⁴⁶ Isso porque, como visto, a “imagem é uma palavra neutra, não carrega a carga negativa e condenável que possui a palavra ídolo”.⁴⁷ Curioso é

⁴² BAUER, Johannes Baptist. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 188.

⁴³ BAUER, 2004, p. 188.

⁴⁴ BAUER, 2004, p. 188.

⁴⁵ Segundo Dietrich “as reformas de Ezequias e de Josias de fato irão estabelecer o templo de Jerusalém como único local de culto em todo Israel, instituirão Javé como Deus de Israel, proibirão o culto a qualquer outra divindade e também condenarão o uso de qualquer tipo de imagem que represente Javé ou qualquer outra divindade. Com estas reformas as imagens, mesmo as que podiam ser imagens de Javé, passam a ser consideradas ídolos, e seu uso será condenado como crime de idolatria” (DIETRICH, 2014, p. 349).

⁴⁶ “Até aproximadamente os anos 720 a.C. na reforma de Ezequias, as imagens eram parte dos cultos e eram muito disseminadas em Israel e em Judá tanto no culto público, nos muitos santuários e locais de culto espalhados por todo o território, quanto no culto doméstico. Isso pode ser visto não só a partir da expressiva quantidade de imagens encontradas pelas escavações arqueológicas nos estratos deste período, mas também na naturalidade com que certos textos mencionam as imagens, e seus portadores, sem nenhuma menção de crítica em relação à posse e ao uso de imagens em cultos religiosos (Gn 31,19.34.35; Jz 17,5; 18,14-20; 1Sm 9,13-16). E também na forte proibição que é posta em vigor pela teologia oficial após as reformas de Ezequias e de Josias, por exemplo (Dt 7,25-26; 16,21-22)” (DIETRICH, 2014, p. 346).

⁴⁷ DIETRICH, 2014, p. 346.

que, no Pentateuco, a proibição de imagens de outros deuses aparece diversas vezes (Ex 20,3-5; 23,13.24; 34,17; Lv 19,4; 26,1; Dt 4,15-19; 5,7-9; 7,5.25-26; 12,2-3; 27,15).⁴⁸ Como sinalizado no capítulo anterior,

a exclusão das imagens distingue assim Israel de todos os outros povos. Essa distinção implica uma hierarquia entre YHWH e os deuses dos outros povos: YHWH dispõe dos outros deuses, que lhe estão submissos; confia a cada um deles o seu povo. À hierarquia divina corresponde uma hierarquia religiosa na terra. Enquanto a maior parte dos textos do AT relativos às imagens divinas considera apenas as relações entre Israel e YHWH, Dt 4,15-20 amplia o horizonte ao conjunto da humanidade, referindo-se ao mito da repartição da humanidade em diferentes povos, quando cada um recebe o próprio deus e o próprio território (Dt 32,8-9).⁴⁹

Dietrich ainda comenta que as primeiras proibições quanto ao uso de imagens “não foram condenadas desde o início da história de Israel”. Segundo ele,

se olharmos os textos com um novo olhar, instigados e informados pelas contribuições da nova arqueologia, se tratarmos de compreender os israelitas vivendo dos anos 1500-1400 a.C. aos anos 700 ou 600 a.C. em um mundo de muita diversidade religiosa, em meio a muitos deuses e deusas, com muitos locais de culto, com uma grande diversidade de liturgias, objetos e imagens, talvez consigamos perceber que a condenação da idolatria não começou no início da história de Israel, e que o processo que culminará com a proibição de qualquer tipo de imagem, de qualquer material, com qualquer forma, iniciou com a condenação de um tipo especial de imagens como aparece, por exemplo, em Dt 5,8. E também poderemos ver que nesse processo o sentido primeiro, profético, foi deturpado, e o resultado, a condenação geral de todas as imagens, no contexto das reformas de Ezequias e Josias, em muitos sentidos é uma tradição do espírito profético inicial.⁵⁰

⁴⁸ “No AT o decálogo proíbe severamente a idolatria: o Senhor é um deus ciumento, que não tolera outros deuses, nem suas imagens ao lado dele (Ex 20,3-6; Dt 5,7-10). Além de Javé, os ascendentes diretos de Abraão adoravam deuses estrangeiros (Js 24). Labão tinha estatuetas (*teraphim*) que Raquel lhe roubaria (Gn 31,30.32-35). Os israelitas creram na existência real dos deuses de outros povos (Jz 11,23-24; 1Sm 26,19; Sl 44,21; 82,1) e se deixaram levar e veneraram deuses cananeus depois, mais tarde, divindades assírias e babilônicas (1Rs 14,22-24; 2Rs 21,2-9; Os 2,8-13; Am 8,14; Jr 2,23-28 etc)” (REID, Daniel G. (Org.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulinas. Paulus; Academia Cristã, 2013, p. 660).

⁴⁹ RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 691.

⁵⁰ DIETRICH, Luiz José. Quando as imagens viram ídolos. In: *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 31, n. 124, p. 341-354, out./dez. 2014. p. 351.

Entende-se, então, que a proibição das imagens, presente no Decálogo cultural⁵¹ e nos códigos da Aliança⁵² e da Santidade,⁵³ tinha por objetivo afirmar a singularidade e transcendência de YHWH e mostrar “a superioridade do judaísmo sobre as ‘superstições’ pagãs”.⁵⁴ Desse modo, “o não fazer imagens assegura o lugar de YHWH como o único Deus verdadeiro e detentor de força inigualável, quando comparado com a fragilidade das divindades esculpidas por mãos humanas”.⁵⁵ Segundo Rodrigues,

o Código da Aliança pretende propor uma normatividade prática, possibilitando ao israelita sedentário avaliar sua fidelidade diante de YHWH. O decálogo como tal não se configura como uma lei exterior ou com validade ocasional. É o espelho diante do qual os filhos de Israel tomam consciência da necessidade de manter viva a aliança com YHWH libertador. Se, por um lado, é proibida a confecção de imagens, por outro é como se ficasse explícito o desejo de YHWH de que o ser humano, criatura amada por excelência, devesse somente “esculpir” em si, no breve tempo de sua existência, a imagem do deus libertador.⁵⁶

YHWH não podia ser representado porque “era inteiramente diferente de qualquer objeto da natureza; representá-lo em imagem teria significado reduzi-lo ao nível da natureza e, por conseguinte, rebaixá-lo ao nível de divindades adoradas mediante imagens”.⁵⁷ Assim, “com essa proibição, Israel tinha consciência de que Iahweh era totalmente outro e estava acima da natureza”.⁵⁸ Ele é superior a tudo, pois é o Criador.⁵⁹ “Ver a imagem de Deus, e mais ainda fabricá-la, daria ao homem poder sobre Deus. Desde que Javé adquiriu direitos inalienáveis sobre seu povo

⁵¹ “A formulação mais conhecida e mais expressiva da proibição está nas duas versões do Decálogo (Ex 20,4s; Dt 5,8s): não faça para você imagem esculpida, qualquer representação do que existe no céu, na terra ou nas águas que estão debaixo da terra” (PIRES; DIETRICH, 2022, p. 192).

⁵² “A proibição da confecção de imagens está relacionada ao verdadeiro culto a ser prestado a YHWH. O autor do texto evoca o próprio YHWH como aquele que apresenta a norma para a comunidade. É também o próprio YHWH quem irá determinar o tipo de culto que deseja ao afirmar o lugar de sua morada (Ex 20,22). Parece ser claro o vínculo estabelecido entre o lugar de Deus, ou seja, os céus, e o lugar de seu culto, a terra. Entre o céu e a terra cabe ao ser humano aproximar-se de Deus por sacrifícios, evitando oferecê-los na presença de alguma imagem da divindade. YHWH apresenta-se como o Senhor de todo o universo, que mantém uma presença viva e constante junto da humanidade, mas que não pode ser aprendido por mãos humanas” (RODRIGUES, 2011, p. 56).

⁵³ “A razão da proibição de fazer imagens fica clara nas formulações antigas do Código da Aliança: ‘Não fareis para vós deuses de prata ou deuses de ouro’ (Ex 20,23); e no Decálogo cultural: ‘Não farás para ti deuses fundidos’ (Ex 34,17). Trata-se da proibição de figuras visíveis e palpáveis de Deus. Na Lei de Santidade (Lv 19,4; 26,1), a proibição se estende a qualquer objeto como imagem de culto e à rejeição dos ídolos” (BAUER, 2004, p. 188).

⁵⁴ RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 690.

⁵⁵ RODRIGUES, 2011, p. 57.

⁵⁶ RODRIGUES, 2011, p. 57.

⁵⁷ MCKENZIE, 2015, p. 398.

⁵⁸ MCKENZIE, 2015, p. 398.

⁵⁹ “Dt 4,15-20 estabelece um contraste entre YHWH e os deuses de todos os povos. Enquanto YHWH assumiu Israel como herança fazendo-o sair do Egito, deu como deuses a todos os outros povos que existem debaixo do céu ‘o sol, a lua, as estrelas, todo o exército do céu’ (Dt 4,19). Ora, contrariamente ao que aconteceu com Israel, que não viu YHWH no Horeb, todos podem ver os astros. Nada impede, portanto, que o povo faça imagens dos astros e as utilize em seus cultos” (RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 690-691).

aquele que fabricasse uma imagem de Javé arrogar-se-ia sobre Ele, o que seria inadmissível”.⁶⁰ A “polêmica anti-idolátrica é encontrada em diferentes escritos judaicos da época helenista e romana, por exemplo na carta de Jeremias, Daniel, Sabedoria”.⁶¹ Destarte,

com essa proibição, YHWH, o Deus de Israel, é posto acima dos cultos praticados em Canaã. A diferenciação, porém, funciona não apenas no confronto com outros deuses e seus devotos. YHWH garante com isso também sua liberdade e não-disponibilidade. Assim como ele não está disponível para o abuso de seu Nome, também não quer se ver reduzido a uma imagem cultural. Talvez haja nisso uma herança do nomadismo e o protesto contra uma ligação estreita demais do culto de YHWH com grandes e suntuosos santuários. Contudo, a proibição das imagens está especialmente em contraste com a religiosidade popular de Canaã, em que amuletos e pequenos ídolos eram apreciados e muito espalhados.⁶²

É no período profético, entre os séculos VIII e VI a.C., que a crítica à idolatria,⁶³ aos ídolos e às proibições de imagens⁶⁴ se intensifica,⁶⁵ inicialmente, com Amós e Oseias.⁶⁶ Segundo Dietrich, “a crítica bíblica profética às imagens, à idolatria, tem mais a ver com o tipo de culto, de religião, que a elas estão associados. Criticam-se as imagens mais por suas funções e pelas consequências de certos cultos do que as imagens em si”.⁶⁷ Assim, é “possível nesse sentido, haver ‘idolatria’ sem necessariamente haver imagens”.⁶⁸ Oseias e Amós se levantam contra as práticas voltadas principalmente a *Baal*, que desviavam Israel da ética de YHWH e conduziam a uma sociedade injusta.

⁶⁰ BERNARDI, Orlando Antônio; PINTARELLI, Ary Estêvão. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas; Academia Cristã, 2013. p. 674.

⁶¹ RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 690.

⁶² BAUER, 2004, p. 188.

⁶³ “O tema da idolatria é vastamente abordado pelos profetas e foi compreendido como uma das causas dos castigos impostos por Deus ao seu povo. Tomamos aqui as passagens onde aparece a questão da fabricação dos ídolos e do seu uso enquanto sinal claro de infidelidade a YHWH. Dois profetas nos ajudam nesse caminho: Jeremias e o Dêutero-Isaías. Apontam para semelhanças entre si na busca de uma purificação da religião e uma melhor compreensão das exigências implícitas na aliança do povo com Deus” (RODRIGUES, 2011, p. 63).

⁶⁴ “Muitos comentadores bíblicos estão de acordo que a proibição do uso de imagens já estava em vigor a partir do século VIII a.C. com os profetas Miqueias, Oséias e Isaías. Mas, é sempre bom resgatar o contexto histórico e a realidade social e religiosa de cada momento em que o uso de imagens passa a ser taxada como prática de idolatria. Mesmo assim, a Bíblia não oferece uma base claramente articulada para a proibição de imagens. O uso de imagens perdurou por longo tempo dentro da história religiosa de Israel” (PIRES; DIETRICH, 2022, p. 191-192).

⁶⁵ “Os profetas insultam e ridicularizam os *Baals* e outras divindades para as quais se convertem os israelitas (1Rs 18,26; Os 2,5-13; Is 44,6-23), assim como os ídolos que eles veneram (Jr 2,5.11; 5,7; Ez 6; Am 2,4). A polêmica ridiculariza a impotência dos ídolos, que não passam de um ‘bloco de madeira cortado na floresta’ (Is 2,21; Jr 10,2s; Hab 2,18; Sl 115,4-7; 135,15-17); zomba da fabricação dos ídolos a partir de um pedaço de madeira ou de uma pedra que não serve para mais nada (Is 40,18-20; 41,6s; Sb 13,9-19; Br 6)” (REID, 2013, p. 660).

⁶⁶ “O primeiro testemunho datável da polêmica contra as imagens é Oséias em sua pregação na segunda metade do século VIII a.C.” (RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 688).

⁶⁷ DIETRICH, 2014, p. 349.

⁶⁸ DIETRICH, 2014, p. 349.

Oseias teima contra as imagens do bezerro (Os 8,4-6; 10,5). Considera-as representações de Baal (Os 11,2; 13,1-2). Nos lábios de Oseias, Baal designa a religião oficial do reino de Israel. Em seu modo de ver, essa religião tem como objeto Baal, não YHWH, o Deus de Israel depois do Egito (Os 11,1; 12,10; 13,4). Oseias também rejeita a religião de Israel em bloco. O seu julgamento contrasta com o de Amós, seu contemporâneo, que não expressa a menor dúvida a respeito do caráter javista da religião de Israel. Amós condena o culto israelita, mas não porque esteja dirigido a YHWH. O culto é dirigido a YHWH, mas este o rejeita porque caminha junto com a injustiça, isso quando não a instrumentaliza (Am 2,8; 4,4-5; 5,4-5.21-24). Na realidade, Amós testemunha o javismo oficial, que se fundamentava no mito da criação e tinha o universo como horizonte. A esse javismo Oseias contrapõe outro, fundamentado na história das relações entre YHWH e Israel, seu povo. Esse javismo se encontra centrado sobre Israel, sobre sua identidade, sobre seu caráter particular.⁶⁹

Jansen observa que

o termo idolatria como objeto de condenação profética é usado com frequência em sentido muito amplo, que inclui quase qualquer tipo de infidelidade religiosa. A luta de Oseias evitando esse uso plano, é contra o “culto pagão”, sem nenhuma ênfase em ídolos propriamente ditos (que podem nem mesmo ter estado presentes, uma vez que muitos autores acreditam que o crime de Israel era mais um culto sincrético de YHWH do que balismo de fato). Ezequiel e o Dêutero-Isaías, por outro lado, fazem referência frequente aos próprios ídolos.⁷⁰

Dietrich, em suas pesquisas, observa que, em Ex 34,10-28, há características da reforma de Ezequias e Josias que ordenam “quebrar as colunas sagradas e destruir as Asserás”. A exclusividade de culto a YHWH é ponto fundamental dessas reformas. Entretanto, “a proibição explícita a um tipo específico de imagem deve ser anterior às reformas”. Para ele, a proibição de deuses “de ouro e de prata, e a proibição do altar de pedras lavradas, provavelmente pertencem ao marco inicial do processo de redação do Código da Aliança”. Logo, “estas denúncias podem ter sido feitas em nome de Javé, mas ainda não propõem ou supõem uma centralização do culto ou exclusividade do culto a Javé”.⁷¹ Ainda segundo ele, as proibições de não se fabricar imagens de ouro, prata, metal fundido e materiais valiosos representam o início de denúncias no tempo de Amós contra as injustiças praticadas pela religião que explorava os pobres.⁷² Essas imagens eram encontradas

talvez somente nas capitais e nas cidades com “santuários do rei” (Am 7,13). São materiais caros, precisam ser importados ou precisam ser importados os artesãos que os façam (1Rs 5,31-32; 7,13-14). A condição para que sejam feitas é o acúmulo de riqueza e de poder. Esse acúmulo é feito à custa da opressão do povo camponês que vive e trabalha ao redor

⁶⁹ RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 688-689.

⁷⁰ JANSEN, Joseph. *Dimensões éticas dos profetas*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 203.

⁷¹ DIETRICH, 2014, p. 351-353.

⁷² Questiona Dietrich: “onde de fato está a ‘idolatria’? Num culto com diversidade de deuses e deusas e imagens ligados à defesa e à promoção da vida, ou num culto centralizado em um só local, em um só Deus, com uma única liturgia, mas que está desligado da defesa e promoção da vida?” (DIETRICH, 2014, p. 354).

das muralhas das cidades. Imagens de metal fundido, de ouro e de prata, e altares de pedras talhadas são característicos do culto nas cidades, como os que a arqueologia encontrou em Beersheva, e em Dan, por exemplo. Estes versículos ecoam os primeiros gritos dos camponeses contra o uso da religião para explorá-los. É no geral um grito contra a religião oficial das monarquias e seus centros de culto, nos quais a ostentação de altares caros e deuses de metal fundido, ou mesmo de ouro e de prata tinham a função de legitimar a exploração das famílias camponesas (Os 8,4-5; 13,2; Lv 19,6; Dt 9,12.16; 27,15; 1Rs 14,9; Is 30,22).⁷³

Dietrich também afirma que o Segundo Isaías, como Amós em Israel, responde à multiplicidade de ídolos da Babilônia com sua crítica fundamentada no monoteísmo.⁷⁴ Para Díaz, o foco do profeta “não se trata da denúncia da idolatria e dos deuses pagãos, que é coisa antiga, mas da condenação das estátuas deles, que agora adquire importância especial (Is 40,19-26; 41,6; 44,9-20; 46,1-7)”.⁷⁵ Caravias ressalta que Jeremias e Isaías “não negam o poder dos ídolos; o que negam é a origem divina de seu poder”.⁷⁶ A adoração aos ídolos é fundamentada em enganações.⁷⁷

Para Caravias, o Dêutero-Isaías insiste que o poder presente nos ídolos “é um produto criado para satisfazer necessidades egoístas. Quando o ser humano fabrica ídolos, realmente tem mais poder, porém, esse poder não tem nada de divino”, o seu poder “não é uma ficção ou uma mentira. Ele é real, mas sua origem é o poder do homem”.⁷⁸ Assim, o ser humano, criado à imagem do Deus verdadeiro, fabrica imagens de deuses falsos para satisfazer seus próprios desejos. Por isso, para Bernardi e Pintarelli, o que faz frente à denúncia idolátrica apresentada no Dêutero-Isaías não é “tanto a idolatria (como para Oseias) quanto o orgulho humano e suas manifestações; exaltação da sabedoria humana, construções luxuosas, injustiça social, grandes projetos diplomáticos e militares”.⁷⁹ Portanto,

como elemento interpretativo do conceito monoteísta, a polêmica do Dêutero-Isaías contra outras divindades formula a diferença aguda entre a própria fé na criação e o “culto aos

⁷³ DIETRICH, 2014, p. 353.

⁷⁴ “O Dêutero-Isaías reforça a crítica às imagens como simples obras humanas. Nesse sentido se soma a outros exemplos de estátuas, textos literários e artísticos relacionados com representações que trazem informações como manufaturas, aparência e o uso no mundo antigo. Porém, em geral, o processo de fabricação dessas estátuas consistia na escultura de um núcleo de madeira que seria finalizado com um revestimento de metal e pedras preciosas” (PIRES; DIETRICH, 2022, p. 196).

⁷⁵ DÍAZ, José Sicre. *Profetismo em Israel*. Petrópolis; Vozes, 1996. p. 314.

⁷⁶ CARAVIAS, 1992, p. 27.

⁷⁷ “O cuidado das imagens era reservado aos sacerdotes. Havia também hinos que eram compostos como dedicação às imagens. Também eram dirigidas preces e orações e depositadas diante das imagens. O problema central do Dêutero-Isaías é que as divindades babilônicas e suas imagens eram utilizadas para legitimar e sustentar o poder estabelecido no Império babilônico e na divulgação da ideologia imperial” (PIRES; DIETRICH, 2022, p. 196).

⁷⁸ CARAVIAS, 1992, p. 27.

⁷⁹ BERNARDI; PINTARELLI, 2013, p. 687.

ídolos” alheio e exige assim o distanciamento da fé em YHWH da teologia das imagens cúltras de seu ambiente vétero-oriental.⁸⁰

Em síntese, ao combater as imagens dos deuses babilônicos, o profeta deuterossaiano procura “mostrar que o poder que os ídolos e as imagens possuíam estava ligado a um poder político para subjugar e oprimir os povos dominados pelo império babilônico”.⁸¹ Por isso, para Pires e Dietrich, sem dúvida, “a crítica às imagens nos textos do Dêutero-Isaías indica o reconhecimento de que não há salvação para eles na Babilônia, os deuses da Babilônia se preocupam com o Império babilônico e exaltam a ele, não salvam os exilados e nem o povo da Babilônia (Is 45,20)”. Ainda afirmam que “para os exilados há somente um Deus que os protege: YHWH (Is 43,1-7; 44,21-22.24); há somente um Deus salvador: YHWH (Is 45,21; 46,3-4)”.⁸² Segundo Harrison, Bruce e Youngblood,

se não nos curvamos a uma estátua, devemos permanecer em constante vigilância para que nada esteja entre nós e Deus. Caso contrário, o que quer que se seja terá se tornado um ídolo. Além de bens materiais, tais como casa, terra e carros, os ídolos podem ser heróis populares ou aqueles que amamos. Objetos de adoração podem até mesmo incluir fama, reputação, divertimento, orgulho e ações feitas em nome de Deus. A idolatria é um pecado perigoso e enganoso. Não é de se admirar que os profetas tenham pregado tão constantemente e fortemente contra o seu domínio.⁸³

O próximo tópico desta pesquisa ajudará a melhor compreender como o profeta deuterossaiano tratou, nos textos bíblicos, da denúncia dos ídolos e de suas ideologias. Serão analisadas, em cada capítulo da primeira parte do Dêutero-Isaías (40–48), as ocorrências em que aparecem as sátiras contra a Babilônia, suas ideologias e suas deidades.

3.2 A desconstrução da idolatria e dos ídolos no Dêutero-Isaías: percurso exegético-semântico

Constatou-se, no capítulo anterior, que a literatura do Dêutero-Isaías constitui um dos pontos mais altos da reflexão teológica do exílio babilônico, momento em que a identidade religiosa de Judá foi profundamente desafiada pela convivência com sistemas religiosos plurais,

⁸⁰ FREVEL, Christian; BERLEJUNG, Angelika (Orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2011. p. 242.

⁸¹ PIRES; DIETRICH, 2022, p. 200.

⁸² PIRES; DIETRICH, 2022, p. 198.

⁸³ HARRISON; BRUCE; YOUNGBLOOD, 2004, p. 679.

cultos imperiais e uma elaborada cultura de imagens sagradas. O presente tópico desenvolve um percurso exegético-semântico de perícopes selecionadas, mais especificamente Is 40–48, observando os principais campos semânticos e formulações teológicas relacionadas ao monoteísmo e à crítica à idolatria no contexto exílico. Partindo do exame atento do texto bíblico em seu contexto literário e histórico, busca-se evidenciar os recursos retóricos, a construção semântica e as implicações teológicas presentes em cada unidade. A análise individual das perícopes prepara, ao final do capítulo, uma síntese das linhas do pensamento deuterossaiano sobre a idolatria, em diálogo com a afirmação da singularidade e da ação histórica de YHWH.

Como visto no capítulo anterior, no contexto exílico, o profeta desenvolve um discurso vigoroso que não apenas afirma o monoteísmo emergente, mas o faz por meio de uma crítica sistemática à idolatria e à fabricação de ídolos: “a quem comparar Deus? E que imagem poderíeis dele fazer?” (Is 40,18). A centralidade desse tema, não apenas como oposição religiosa, mas como ferramenta retórica e teológica, torna o Dêutero-Isaías um *corpus* privilegiado para a análise exegético-semântica de conceitos relacionados ao culto, à representação do divino e à exclusividade de YHWH. Segundo Pires e Dietrich,

a reflexão sobre o uso e a função das imagens, sobre o culto e as funções das religiões oficiais e o monoteísmo, a partir do Dêutero-Isaías, pode ensejar uma compreensão não doutrinária, não dogmática e não colonialista do monoteísmo. Considerando a crítica às imagens e o processo que leva o Dêutero-Isaías a afirmar o monoteísmo javista no contexto da dominação imperial, da escravização e das violências do exílio, poder-se-ia noutra situação e em outro contexto, afirmar que a única divindade verdadeira, independente do seu nome ou da religião a ela vinculada, é aquela que, naquele contexto e naquela época, se faz presença solidária e humanizadora junto àqueles e àquelas que lutam contra a dominação, a escravização e a opressão.⁸⁴

Dentro dessa perspectiva, percebe-se que a idolatria é caracterizada não apenas como prática cúltica desviada, mas como erro ontológico e epistemológico: a incapacidade humana de distinguir entre o Criador e aquilo que é criado; YHWH é que tudo fez: “sozinho estendi os céus e firmei a terra (com efeito quem estava comigo?)” (Is 44,24). Por isso, a “idolatria que o Segundo Isaías ataca é a religião erudita e suntuosa da Babilônia”.⁸⁵ As perícopes que compõem os discursos contra os ídolos (por exemplo, Is 40,18-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,1-7) empregam uma linguagem precisa, carregada de ironia, para desconstruir a lógica dos cultos. Termos como *‘elîlîm* (“ídolos

⁸⁴ PIRES; DIETRICH, 2022, p. 202.

⁸⁵ STEINMANN, Jean. *O livro da consolação de Israel, e os profetas da volta do exílio*. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 212.

vazios”), *pesel* (“imagem esculpida”) e verbos como *yasar* (“modelar”) ou *nasar*’ (“carregar”) ganham densidade semântica ao evidenciar a impotência dos objetos de culto diante da ação salvadora de YHWH. A crítica não se limita ao objeto, mas atinge o sistema religioso que legitima sua produção, seu uso e sua manutenção.⁸⁶

A análise exegetico-semântica dessas perícopes não apenas ilumina o vocabulário teológico do Dêutero-Isaías, mas também revela uma estratégia literária mais ampla: o monoteísmo não é introduzido como dogma abstrato, mas como resposta concreta a um ambiente saturado de imagens divinas e narrativas concorrentes. A afirmação da unicidade de YHWH surge precisamente da desconstrução dos ídolos e de seus cultos, mostrando que a identidade do Deus de Israel se define tanto pela autorrevelação criadora e salvadora quanto pelo contraste com aquilo que não tem vida, “nada veem e nada sabem, para a sua própria vergonha” (Is 44,9). Compreender esse movimento retórico e teológico é fundamental para perceber como o exílio se tornou um laboratório de formulação monoteísta e como os textos do Dêutero-Isaías contribuíram para redefinir a fé israelita na direção de um monoteísmo pleno.⁸⁷ Passemos, portanto, a essa análise.

Já no início da teologia deuterossaiana (Is 40), sua mensagem apresenta um caráter de universalidade. Após o anúncio de um novo tempo, marcado pela libertação por meio do consolo divino (40,1-4), a revelação de YHWH é destinada a “toda carne” (כָּל־בָּשָׂר), isto é, a todos os seres humanos: “a glória de YHWH há de revelar-se e toda carne, de uma só vez, o verá” (Is 40,5).⁸⁸ YHWH, o Deus verdadeiro, age na história por meio de Israel, e seu povo será testemunha de seus feitos; ele é como o pastor que “apascenta seu rebanho, com braço reúne os cordeiros, carrega-os no regaço, conduz carinhosamente as ovelhas que amamentam” (Is 40,11).⁸⁹ O cuidado de YHWH

⁸⁶ “Tudo indica que nessa primeira parte do livro o objetivo da mensagem profética dirige-se aos judaítas exilados na Babilônia, possivelmente impressionados e fascinados com as estátuas e imagens dos Deuses da Babilônia que eram carregados em andores, em procissão (Is 45,20), em determinados momentos do ano, cuja grandeza, luxo e mobilização das massas populares, representavam o poder e a sedução do império” (PIRES; DIETRICH, 2022, p. 192).

⁸⁷ Serão utilizados nesse tópico as referências do texto de Isaías em hebraico do seguinte link: <https://search.nepebrasil.org/interlinear/?livro=23&chapter=40&verse=1>. Não será realizada exegese minuciosa dos textos do Dêutero-Isaías em que aparece a teologia sobre os ídolos, as imagens e a idolatria. Algumas palavras em hebraico são transcritas nesse tópico para auxiliar na devida compreensão sobre o texto propriamente. Todas as palavras transcritas em hebraico são acompanhadas das traduções para o português.

⁸⁸ “Esta revelação da glória do Senhor será testemunhada por ‘toda humanidade’ ou ‘toda a carne’. ‘Carne’ é a descrição dos seres criados, e aqui se refere, como em outras passagens (Jl 2.28) a pessoas. É o homem, em sua fraqueza e mortalidade, que testemunhará a grandeza de Deus (v. 6). E o adjetivo ‘toda’ indica que não apenas Israel, mas todo o mundo gentílico testificará dessa auto-revelação do Deus de Israel” (RIDDERBOS, Jean. *Isaías: introdução e comentário*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 315-316).

⁸⁹ Croatto analisando Is 40,11 aponta que “a imagem de Javé como bom pastor (v. 11) é muito querida pelos profetas (Jeremias 23,3; Ezequiel 34,1s) e pela tradição cáltica (Salmos 23,1s; 79,13; 80,11; 95,7). Em nosso caso, destacam-

é completo e incondicional. Sua ação é apresentada de modo crescente, com quatro ações: apascentar, reunir, carregar e conduzir. Ele é o pastor completo. Segundo Ridderbos,

as referências à grandeza de Deus agora se tornam a maneira de demonstrar a loucura da adoração de imagens. Embora em Israel essa adoração estivesse misturada com o culto ao Senhor (“os bezerros de Dã e em Betel”), o profeta aqui se refere diretamente à idolatria, cuja loucura é demonstrada algures também neste capítulo. Pode-se pensar especialmente na adoração idólatra das nações com as quais Israel teve contato durante o exílio. A intenção do profeta aqui é armar Israel contra a tentação de tomar parte nessa adoração. Ao mesmo tempo, contrastando a grandeza do Senhor com a adoração idólatra dos gentios, aquela que é ressaltada ainda mais brilhante sendo o objetivo disso que Israel coloque a sua confiança no seu Deus (v. 27s).⁹⁰

Após apresentar essas características únicas de YHWH, o autor deuterossaiano inicia concretamente seu confronto contra os deuses babilônicos ao perguntar: “há alguém ou alguma imagem, a que YHWH possa ser comparado ou que lhe seja semelhante? (Is 40,18)”. É notório que, ao confrontar as deidades babilônicas, o profeta visa também às ideologias políticas que as sustentam.

A partir de Is 40,19-20, a ironia profética torna-se mais explícita. Ele afirma: “o artífice funde uma imagem, o ourives a reveste de ouro, para ela funde cadeias de prata. Aquele que faz oferenda de pobre escolhe a madeira que não apodreça, busca um artífice perito, capaz de erigir um ídolo que não vacile”. Nota-se que o profeta nomeia os fabricantes das imagens como artífices (תָּרַשׁ), evidenciando que se trata de obras das mãos humanas. Em seguida, enumera os materiais utilizados na confecção da imagem (פָּסֵל): ouro (זָהָב), prata (כֶּסֶף) e madeira “que não se corrompe” (עֵץ רָקֵב).⁹¹ O profeta parece evidenciar as imagens que eram adquiridas e utilizadas pelos ricos, talvez pelos reis, e aquelas associadas ao culto sacerdotal. Isso se fundamenta, pois, ao mencionar as imagens talhadas em madeira, ele as relaciona com os sacerdotes idólatras (סֹכֵן סֵכֶר תְּרוֹמָה), o que

se os gestos de carinho deste pastor. Não há nenhuma associação com um pastor humano (que em Jeremias 23,3s ou Zacarias 11,4-7 seria o rei). O texto se concentra em Javé. Visto que o v.10 descreve Javé, aquele que vem, é possível entender o v.11 não como uma metáfora geral, mas aplicada ao regresso imaginado dos exilados (‘enchendo’ o caminho dos v. 3-5)” (CROATTO, José Severino. *Isaias. A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II: 40–55. A libertação é possível. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998. p. 33).

⁹⁰ RIDDERBOS, 1995, p. 321.

⁹¹ “Agora é apresentada uma descrição detalhada da manufatura dessas imagens. Mediante este método, o profeta deseja enfatizar mais fortemente ainda o absurdo completo do pensamento de que Deus, em sua grandiosidade, pode ser retratado dessa forma. As imagens eram fundidas ou esculpidas. As primeiras eram mais caras. Lemos aqui como uma imagem dessas é em primeiro lugar fundida, por um perito fundidor, de um metal vil, geralmente bronze, que depois é coberto de ouro (41,7). Com correntes de prata, finalmente o deus é amarrado a um suporte” (RIDDERBOS, 1995, p. 322).

permite supor uma possível disputa de poder entre os sacerdotes de Marduk e os reis.⁹² Nesse sentido, lembra Caravias que “a acumulação de riquezas e de poder nas mãos dos reis rompe estas relações fraternas, afastando o povo de seu Deus, em função dos deuses estrangeiros, destruindo a sua verdadeira identidade”.⁹³

Na sequência do capítulo 40, o Dêutero-Isaías apresenta YHWH como o fundador da terra, e demonstra espanto diante das incertezas humanas: “não o sabeis? Não ouviste dizer?” (Is 40,21). Como não conseguem adorar YHWH? Para ele, YHWH “reduz os príncipes da terra a nada (יָהִי) e faz dos juízes da terra uma coisa vã” (Is 40,23),⁹⁴ retomando o que já afirmara em Is 40,17 acerca das nações diante d’Ele.⁹⁵ O Império babilônico é comparado ao tronco (טֵמֶלַח) do qual surgem os ídolos, indicando que ambos compartilham o mesmo destino: o perecimento, pois “mal foram plantados, mal foram semeados, mal o seu caule deita raízes, já o sopro de Deus cai sobre eles e eles secam” (Is 40,24). Aparece, em Is 40,24, o primeiro anúncio do fim do domínio babilônico com o colapso de sua ideologia religiosa. Por isso,

a grandeza de Deus é ressaltada não menos no seu ato de governar o mundo do que na obra da criação. Os governantes do mundo, embora pareçam erguer-se a elevada estatura, sob o seu domínio podem desmoronar em um momento. Eles são como plantas que mal lançaram raízes e começaram a crescer quando secam sob o impacto emurchecedor do vento, o sopro do Senhor (v.7). Eles são como a palha levada pelo redemoinho (17,13).⁹⁶

O próprio YHWH pergunta: “a quem me haveis de comparar? A quem me assemelharei?” (Is 40,25). O mesmo Senhor sabe a resposta: “Não o sabes? Não o ouviste dizer? Iahweh é Deus eterno, criador das extremidades da terra. Ele não se cansa nem se fadiga, sua inteligência é insondável” (Is 40,28). Essas perguntas feitas por YHWH parecem ecoar diante da insensatez humana, que muitas vezes não percebe sua presença. O profeta crê que não há nada e ninguém que

⁹² Segundo Dietrich “assim também se pode perceber com grande clareza o lado ambíguo da religião oficial: leis que na origem eram contra o acúmulo de riqueza e de poder realizado pela monarquia, integradas nas reformas eram postas a serviço da monarquia e visavam dar-lhe legitimidade” (DIETRICH, 2014, p. 354).

⁹³ CARAVIAS, 1992, p. 23.

⁹⁴ “O poeta perguntara quem dominava o mundo. Mostrara, em seguida, que Javé não era superado, nem aconselhado por ninguém na ordem da ciência. Restava concluir ter sido ele quem tudo fizera. O poeta não afirma, logo à primeira vista, ser Javé o único criador do universo. Contenta-se de medir sua estatura. As nações, diante dele, são uma gota d’água, um grão de poeira na balança. Imagens tão pobres traduzem tanto melhor o nada do mundo” (STEINMANN, 1976, p. 109).

⁹⁵ “O que foi relatado desde o começo é o poder soberano do Senhor de reduzir príncipes a nada e de fazer dos governantes uma nulidade (40,23; compare Sl 107). A capacidade do Senhor para destruir os babilônios vem do fato de ter sido ele quem criou a terra, como a tradição cultural de Jerusalém proclamara havia muito tempo (por exemplo, Sl 93; 95)” (COLLINS, John Joseph. Isaías. In: KARRIS, Robert J.; BERGANT, Dianne. *Comentário Bíblico*. 6.ed. Vol II. São Paulo: Loyola, 2012. p. 33).

⁹⁶ RIDDERBOS, 1995, p. 323.

se compare ao Santo de Israel (שׁוֹדֵק Is 40,25),⁹⁷ título recorrente no Segundo Isaías para se referir exclusivamente a Deus (Is 6,3; 41,14).⁹⁸ A ironia contra as deidades babilônicas prossegue quando o profeta convoca seus destinatários: “elevai os olhos para o alto e vede: Quem criou estes astros? É ele que faz sair o seu exército em número certo e fixo; a todos chama pelo nome. Tal é seu vigor, tão grande a sua força que nenhum deles deixa de apresentar-se” (Is 40,26). Ele confronta a insensatez indagando: “quem criou os astros?”. Como resposta, o Dêutero-Isaías reduz os astros e as estrelas à condição de criaturas e não de divindades. Segundo Jensen,

o mal envolvido no culto a ídolos é ampliado pelo contraste com a majestade inigualável de YHWH que o Dêutero-Isaías apresenta tão eloquente, como em 40,12-26, uma passagem que descreve a fabricação de um ídolo, uma criatura de madeira e metal, produzida por mãos humanas (v.19-20), para sublinhar a diferença de YHWH, e que lança duas vezes o desafio ‘Quem podereis comparar a Deus/ a mim?’ (v.18.25). Enquanto a incapacidade dos deuses pagãos de fazer qualquer coisa mostra que eles não são nada (41,21-24), YHWH apresenta-se como o Senhor da história, que faz ocorrer as coisas que ele foi capaz de prever precisamente, porque é ele o poder que as faz acontecer.⁹⁹

Para Collins,

a pergunta introdutória: “a quem assemelhareis?” (40,25), segue-se uma ordem para levantar os olhos para as estrelas que muitas vezes eram homenageadas como divinas pelos babilônios. O profeta compartilha a crença comum de que as estrelas são um exército celeste de seres sobrenaturais, mas insiste que são sujeitas ao Senhor, que as mantém em ordem. A essa altura, o profeta repreende diretamente os israelitas por seu desespero ao se sentirem abandonados por seu Deus. A segunda metade da estrofe: “Não sabes, não ouviste?” (40,28), responde diretamente a esse desespero. O Criador é eterno. Não só Deus não enfraquece, mas também o Criador é fonte de renovado poder para os que estão atentos à divina vontade. Não era fácil para os judeus terem esperança durante o exílio. Só era possível para os que acreditavam profundamente que seu Deus era, na verdade, o Deus supremo. O Segundo Isaías estava convencido de que sua fé agora estava demonstrada pela queda da Babilônia.¹⁰⁰

⁹⁷ Segundo Lohfink “em si a santificação do nome de Deus (*qiddusch haschem*) é um tema judaico muito difundido por todo o Antigo Testamento. Ali o sujeito agente é sempre o homem ou o povo de Israel, e está em questão a observação dos mandamentos. É o que mostra o texto fundamental de Lv 22,31-32” (LOHFINK, Gerhard. *Jesus de Nazaré*. O que Ele queria? Quem Ele era? Petrópolis: Vozes, 2015. p. 88).

⁹⁸ “No versículo 25, manifesta-se a questão central do poema, o Santo, tal era o nome que o profeta Isaías dava a Javé, porque recebera no templo a revelação de sua santidade. Esse nome significa que Javé é insuperavelmente separado de toda criatura; por isso pronuncia ele um oráculo que é uma pergunta: ‘A quem poderíeis comparar-me e a quem me assemelharei?’ Deus é o inimaginável. E, para exprimir essa grandeza, o hebreu sob a pena do novo profeta, torna-se uma língua abstrata” (STEINMANN, 1976, p. 110).

⁹⁹ JENSEN, 2009, p. 203-204.

¹⁰⁰ COLLINS, 2012, p. 33.

Para o profeta deuterossaiano, grande é YHWH (Is 40,26b), “tal é o seu vigor, tão grande a sua força” (Is 40,26c).¹⁰¹ Seu poder criador contém tudo em suas mãos e em seu querer, inclusive o destino de Israel, por isso Ele questiona Israel por que dizes: “meu caminho está oculto a Iahweh; o meu direito passa despercebido a Deus?” (Is 40,27). Esse cuidado se confirma pois o profeta chama Deus de “criador das extremidades da terra” pela primeira vez, em Is 40,28, utilizando o mesmo verbo *bara*’ que aparece algumas vezes, em Gn 1, verbo esse atribuído exclusivamente à ação de Deus (בָּרָא).¹⁰² Sua ação criadora “não se cansa nem se fadiga, sua inteligência é insondável” (Is 40,28b). Sob seu domínio, seu povo cansado e exausto recebe asas como de águias (אֶפְרַיִם וְנֶחֱמָשׁ): voarão alto, adquirirão uma visão mais ampla e não serão mais enganados pelas idolatrias; serão libertos: “correm e não se esgotam, caminham e não se cansam” (Is 40,31).

Na sequência, em Is 41, o próprio YHWH demonstra como salvará seu povo por meio da chegada de Ciro. O profeta chama a atenção de todos para o que vai acontecer: “ilhas, calai-vos, para escutar, renovem os povos as forças, aproximem-se e então falem, juntos apresentemo-nos para o julgamento” (Is 41,1). Acontecerá, portanto, um “julgamento”, e Israel será salva pelo seu Deus. O mesmo não acontecerá com a Babilônia e a todos que adoram seus deuses. Como visto, o autor não trabalha com a hipótese de Ciro agir em nome das divindades persas; é YHWH quem age por meio do rei estrangeiro: “quem suscitou do Oriente aquele que a justiça chama para segui-la, a quem ele entrega as nações e sujeita aos reis?” (Is 41,2).¹⁰³ YHWH “toma a mão direita de Israel, assim como o rei de Babilônia tomava a de Marduk, por ocasião da procissão do Ano Novo. O povo nada mais tem a temer. O Senhor do universo vem em seu socorro”.¹⁰⁴ O profeta prossegue em sua teologia de combate aos ídolos e a toda forma de idolatria quando, em Is 41,6-7, retoma a

¹⁰¹ “Mais uma vez o profeta ressalta a incomparável majestade do Senhor. Ele aponta para as estrelas e pergunta: ‘Quem criou tudo isto?’ A resposta, indubitavelmente, tem de ser: ‘o Senhor’. Dele se diz a seguir que não criou apenas as estrelas, mas também as chama ao céu todas as noites, como um exército bem disciplinado. Ele as convoca ‘em contadas’ (pelo número) ou ‘pelos nomes’, pois essas estrelas, inumeráveis para o homem (Gn 15,5) foram contadas por Ele, e Ele pode chamá-las a todas separadamente, como se o fosse por nome. Tudo isto Ele faz ‘por ser Ele grande em força e forte em poder’, e ‘por causa da grandeza de suas forças e pela fortaleza do seu poder, ou seja, por sua onipotência’ (RIDDERBOS, 1995, p. 323-324).

¹⁰² “É tão importante asseverar a criação dos astros que o autor preferiu usar o verbo *bara*’ (o mesmo de Gênesis 1,1.21.27, três vezes) que na Bíblia só tem Javé como sujeito, e nunca um ser humano. Também chama a atenção o final do v. 26, tanto pelo acúmulo de vocábulos de ‘força’ quanto por transferir aos astros o poder de Javé” (CROATTO, 1998, p. 42).

¹⁰³ “O desafio é: Quais eram os deuses que previram a elevação de Ciro e, de maneira mais decisiva, tinham anunciado boas novas a Israel? A resposta é um retumbante ‘Nenhum’. A conclusão é que todos eles são ‘uma maleficência’ (41,29). Ao negar o poder dos deuses pagãos, o Segundo Isaías é mais enfático que qualquer livro bíblico anterior. O argumento pressupõe a fé do profeta no fato de ser o Senhor o responsável pelo colapso do poder da Babilônia. Quem quer que já não partilhasse essa fé dificilmente seria persuadido” (COLLINS, 2012, p.33).

¹⁰⁴ STEINMANN, 1976, p. 117.

ideia já apresentada em Is 40,19-20, demonstrando a decadência dos deuses estrangeiros. Para ele, os ídolos são fixados “com pregos para que não se abalem” (Is 41,7), por isso, não possuem consistência e revelam sua instabilidade.

Diante do avanço dos persas, o profeta chama a atenção para a inutilidade dos deuses babilônicos em salvá-los. Is 41,5-7 indica o desespero dos babilônicos em produzir mais imagens de ídolos na iminência da destruição, diante da qual o profeta aponta que isso de nada servirá.¹⁰⁵ De fato, a idolatria não tem limites; ela é cega. Entretanto, com os judaítas será diferente. Eles têm um Deus que os escolheu e os libertará. Israel é seu “servo, Jacó, a quem escolhi, descendência de Abraão, meu amigo” (Is 41,8). YHWH afirma que Israel foi “a quem tomei desde os confins da terra, a quem chamei desde os recantos longínquos” e os chamou de “meu servo, eu te escolhi, não te rejeitei” (Is 41,9), por isso “não temas, eu estou contigo” (Is 41,10). Israel será salvo por YHWH; por isso, não precisa temer nem se apavorar: “eu sou teu Deus; eu te fortaleci, sim, eu te ajudei; eu te sustentei com minha destra justiceira” (Is 41,10), “te tomei pela mão direita e te direi: Não temas, sou eu que te ajudo” (Is 41,13). Já os que adoram ídolos, como os babilônios, “serão envergonhados e humilhados”, “serão reduzidos a nada e perecerão” (Is 41,11), “serão aniquilados” (Is 41,12), pois não há Deus que os possa salvar além de YHWH. Se abandonarem a idolatria, “serão sustentados” como Israel (Is 41,10).

Diante disso, o profeta volta a desafiar os deuses babilônicos a anunciarem os acontecimentos passados e futuros para que se possa crer que, de fato, são verdadeiros: “tragam-nos e mostrem-nos o que há de acontecer” (Is 41,21-23).¹⁰⁶ Ironizando, pede-lhes que se manifestem: “ao menos fazei algo de bom (טוב) ou de mal (רע)” (Is 41,23a), “de modo que

¹⁰⁵ As nações “recorrem aos seus deuses (v.7). Para agradá-los, novas imagens são feitas em sua honra. Da mesma forma como fizera anteriormente (40,19), o profeta expõe a loucura de tudo isto, descrevendo como os diferentes se envolvem no processo de se encorajarem mutuamente. O artífice mestre encoraja o ouvires a fazer um revestimento fino (40,19), e este homem (agora chamado de ‘o que alisa com o martelo’ porque ele martela o revestimento de ouro sobre a imagem, colocando-o no lugar) por seu turno encoraja ‘ao que bate na bigorna’; ele é o homem que forja os pregos com que a imagem será firmada. O ouvires, ao mesmo tempo, faz comentários favoráveis a respeito da soldadura com a qual unira as diferentes partes de folhas de ouro. O outro, nesse ínterim, terminou de fazer os pregos com que prega a imagem. Pronto, o deus está feito! Ele nos protegerá contra Ciro e seu exército!” (RIDDERBOS, 1995, p. 327-328).

¹⁰⁶ “O segundo teste mencionado, portanto, é que eles declarem ‘as cousas futuras’ (v. 23). Se forem capazes de fazê-lo, ou se forem incapazes, mostrará se são verdadeiros deuses. Existe um contraste oculto nos versículos 22-23. O profeta tem constantemente no pensamento a ideia de que as coisas requeridas dos deuses são precisamente as coisas que o Senhor fez e está fazendo. O Deus de Israel pode apontar para as ‘coisas antigas’ que Ele predissera, e que se haviam cumprido (42.9; 48.3s; quanto ao que são ‘coisas antigas’) e no presente ele prediz as coisas futuras (v. 27)” (RIDDERBOS, 1995, p. 333).

sintamos pavor ou respeito” (Is 41,23b).¹⁰⁷ No entanto, “menos do que nada (אֵפֶסֶת)” realizam e sua “obra é menos que zero”. Escolhê-los “é apenas uma abominação” (Is 41,24). Os exilados podem abandonar de vez suas esperanças nos ídolos.¹⁰⁸ “eles nada são, suas obras são coisa alguma” (Is 41,29).¹⁰⁹ No meio deles não há nenhum profeta “que dê um conselho” a quem se possa perguntar e ser respondido (Is 41,28b), mas YHWH, sim, envia seu mensageiro a Jerusalém (Is 41,27).¹¹⁰ Diante disso, YHWH não será frustrado em seus desígnios. Não há quem se compare a Ele.

Sem dúvida, Is 44 constitui o capítulo central da teologia deuterossaiana sobre a oposição aos ídolos construídos pelos artífices, assim como é o capítulo fundamental para a argumentação sobre o monoteísmo, demonstrado no capítulo anterior: “Eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus” (Is 44,6b). Nesse contexto, “Iahweh está desacreditando a multidão celestial, adorada pelos babilônicos, e, desse modo, reivindica para si mesmo todo o poder do cosmos”.¹¹¹ Segundo Steinmann, diante do perigo iminente da invasão persa, o rei “Nabonide se voltou mais apaixonadamente para seus deuses. Fez celebrar, de novo, em Babilônia a festa do Ano Novo. Pensava, por meio desses acréscimos de piedade, afastar a ameaça de Ciro”.¹¹² Por isso, “o Segundo Isaías estava exasperado. Violentamente, num oráculo, reafirmou o mais absoluto, o mais intransigente monoteísmo”.¹¹³ Para Croatto, “apesar da situação desesperada dos exilados, o profeta busca mostrar-lhes que não há outra alternativa a não ser confiar em Javé, uma vez que não há outro deus capaz de salvar e de cuja ação histórica se possa ter lembrança”.¹¹⁴ Aponta Scalabrini que:

¹⁰⁷ “O desafio feito aos deuses é sublinhado pela adição: ‘Fazei o bem, ou fazei o mal’, em outras palavras: ‘Façam alguma coisa, boa ou má’, isto é, façam qualquer coisa, mas façam (Jr 10.5; Sf 1.12). Os deuses podem escolher, se de alguma forma puderem demonstrar que possuem vida e poder. Então o Senhor e seu povo se assombrarão” (RIDDERBOS, 1995, p. 333).

¹⁰⁸ “Como observa Volz, o combate de Javé contra os falsos deuses se trava sobre o terreno da história. Trata-se de um processo. Aproximem-se *Marduc* e sua corte para dizer aquilo que eles predisseram no passado, se indicarem o que será o futuro. Esse poder de dominar a história, de fazê-la, é o apanágio de Javé, pela simples razão de que os outros deuses não existem. Eles nada ‘são’, suas obras são ‘nada’. Eles são incapazes de agir. No verso do versículo 24, o monoteísmo chega à sua última fase de explicação. Observar-se-á a expressão nova e original de ‘Rei de Jacó’ para designar Javé” (STEINMANN, 1976, p. 121).

¹⁰⁹ “Assim, portanto, o versículo 29 repete o veredito pronunciado no versículo 24, o juízo a respeito da nulidade dos deuses e de suas obras. As suas obras ‘são coisa nenhuma’; eles são ‘nada’ e suas imagens que são incluídas como se fossem deuses, não passam de ‘vento e vácuo’. Eles não têm ser, nem força” (RIDDERBOS, 1995, p. 335).

¹¹⁰ “Novamente (v. 28), está repetido que nenhum dos deuses faz nada parecido com isto. Embora o Senhor observe cuidadosamente, ele não consegue encontrar em parte alguma um ‘conselheiro’ (previsor) do futuro, alguém que seja capaz de responder perguntas a respeito dele (e, em particular, em relação aos atos militares de Ciro, como descritos nos vv. 2-7. 25)” (RIDDERBOS, 1995, p. 335).

¹¹¹ STUHLMUELLER, 2007, p. 674.

¹¹² STEINMANN, 1976, p. 155.

¹¹³ STEINMANN, 1976, p. 155.

¹¹⁴ CROATTO, 1998, p. 106.

Is 44,1-8 promete a efusão do espírito divino, força que reanima e consola o povo, fazendo-o experimentar a pertença ao Senhor e o dom de um nome novo, razão pela qual Jacó, o tortuoso, se chamará Jesurun, o direito. Nesse agir emerge a incompatibilidade e o caráter único do Senhor, incomparável aos ídolos. Contra eles eis novamente uma sátira que menospreza os deuses fabricados (v. 9-20). Os ídolos se assemelham ao vazio do caos (*tóhu*), e seus adoradores não passam de vítimas dessa futilidade, desse vazio. O profeta ridiculariza a fadiga em produzi-los, já que a imprestabilidade deles é total. Implicitamente a sátira pretende contrastar o fascínio que a religião babilônica exerce sobre alguns judeus e, ainda mais, exorcizar medos alimentados pela idolatria.¹¹⁵

Após YHWH afirmar “eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus. Quem é como eu?” (Is 44,6-7),¹¹⁶ o profeta inicia, em Is 44,9, sua sátira a respeito das imagens fabricadas por mãos humanas. Ele assegura que “os que modelam ídolos são nada, suas obras preciosas não lhes trazem nenhum proveito!” (Is 44,9). Elas mesmas comprovam isso pois “nada veem (הֵאֵרָו) e nada entendem (עָדָו)”, deixando seus fiéis confundidos.¹¹⁷ YHWH questiona e afirma: “porventura existe um Deus fora de mim? Não existe outra Rocha: eu não conheço nenhuma!” (Is 44,8). Imediatamente, o autor deuterossaiano formula uma pergunta jocosa: “quem fabrica um deus e funde um ídolo que de nada lhe pode valer?” (Is 44,10)¹¹⁸ Evidentemente, ele conhece a resposta: o império babilônico foi capaz de criar e adorar ídolos vazios. A consequência da idolatria é que todos os que a seguem “ficarão envergonhados, bem como seus artífices, que não passam de seres

¹¹⁵ SCALABRINI, Patrizio Rota. *Livros Proféticos*. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 87-88.

¹¹⁶ “Antes de tudo, temos a declaração solene: ‘Eu sou o primeiro, eu sou o último’ (41,4). Esta declaração é verdadeira em relação aos seres criados; como o Deus eterno. Ele os precede a todos, e sobrevive a todos eles. Mas também é verdade no sentido de que antes dele não houve nenhum outro deus, nem haverá outro depois dele (43,10). Desta forma, Ele é o único Deus. Esta verdade é repetida de maneira enfática e sucinta no pronunciamento ‘além de mim’ não há Deus” (RIDDERBOS, 1995, p. 367).

¹¹⁷ “A respeito dos fabricantes de ídolos, o versículo 9 declara que ‘são nada’ (41,29) e a respeito das suas ‘coisas preferidas’, que são ‘de nenhum préstimo’. O último ponto é, sem dúvida, o ponto em questão; porém, mais uma vez os gentios e seus deuses se identificam mútua e intimamente. A causa de um é causa do outro. As suas ‘testemunhas’ são os adoradores que devem servir de porta-vozes para os seus deuses, da mesma forma que Israel serve ao Senhor como testemunha (43,10,12; 44,8). Esses adoradores de ídolos são agora chamados de cegos e ignorantes, pois não entendem a loucura da sua adoração idólatra; são espiritualmente cegos (v. 18-19). Esta cegueira resultará, por intento divino, em sua própria desgraça” (RIDDERBOS, 1995, p. 368).

¹¹⁸ “Em 44,9 יָצַר פֶּסֶל (*yošrê-pésel*), ‘aqueles que dão forma a imagens, formatam, esculpem imagens’. Trata-se daqueles que moldam, modelam, esculpem, dando formas e contornos às imagens. Tanto os que fazem as imagens, como também as imagens são: תָּהוּ (*tohû*) vazio, nada. Em 44,10 פֶּסֶל *pésel* (e imagem esculpida). Aqui há um questionamento: quem daria forma a um Deus: אֵל ou cobriria com metal, נֶסֶךְ *nasakh* uma imagem esculpida que não tem nenhum valor? Em 44,15 פֶּסֶל *pésel* (imagem esculpida). Trata-se novamente da imagem esculpida, talhada, entalhada, em madeira (RUMI, 209, p. 80). Aqui há adoração e prestação de culto à imagem como: אֵל (Deus). O fiel ajoelha-se diante da imagem” (PIRES; DIETRICH, 2022, p. 197).

humanos” (Is 44,11).¹¹⁹ O profeta, com o verbo ajuntar (אָהַרֵץ), no tempo *hitpael*,¹²⁰ convoca os artífices: “Reúnam-se todos eles e apresentem-se; todos eles se encherão de espanto e de vergonha!” (Is 44,11b). Para Ridderbos,

A ideia de que não há outro Deus é ampliada por um retrato detalhado da nulidade dos deuses, e a loucura de venerá-los, especialmente através da adoração de imagens (30.19-20; 41.7). O profeta simplesmente iguala os deuses com seus ídolos, costume que algumas pessoas consideram injusta para o paganismo, visto que não se pretendia que as imagens fossem deuses, mas apenas suas representações simbólicas. Para a mente da maioria dos devotos, contudo, 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. É por isto que os gentios mais esclarecidos faziam piadas a respeito da adoração de imagens (Sátiras de Horácio 1.8.1ss), tanto quanto é feito aqui (também 1Rs 14.9; Os 8.5; 13.2).¹²¹

A partir de Is 44,12, o profeta nomeia as categorias responsáveis pela fabricação dos ídolos: o ferreiro “faz o machado na brasa, trabalha-o a martelo” (בְּרִזָּל קָרַשׁ - Is 44,12) e o artífice em madeira, ou carpinteiro que “estende o cordel” (הִקְרִישׁ - Is 44,13). O ferreiro trabalha o ídolo “a martelo, fá-lo com a força do seu braço. Acaba faminto e sem força; por não ter bebido água sente-se esgotado” (Is 44,12b).¹²² Já o carpinteiro “estende o cordel, esboça a imagem com o giz, trabalha-a com o cinzel e a desenha com o compasso, dá-lhe a forma humana, a beleza de um ser humano a fim de que habite numa casa” (Is 44,13), em um espaço no qual possa ser adorada.¹²³

¹¹⁹ “Primeiro, os fabricantes das imagens dos ídolos são chamados à ribalta (v. 10). Em seguida, o juízo é pronunciado sobre eles (v. 11). ‘Todos’, o deus e seus adoradores, serão um a um envergonhados. Para enfatizar a loucura de adorar tais ídolos, acrescenta-se que ‘os mesmos artífices não passam de homens’; eles são apenas humanos, e não podem soprar vida nos deuses que fazem. Mesmo que todos se unissem e se apresentassem, isto é, se ajudassem mutuamente e demonstrassem o seu poder (41,6-7), não se conseguiriam manter nem por um momento. Quando chegar o dia do mal, eles serão reduzidos ao terror e infâmia. A referência é provavelmente ao dia em que o Deus de Israel se oporá a eles, a fim de redimir o seu povo do poder dos gentios” (RIDDERBOS, 1995, p. 368-369).

¹²⁰ “Os verbos em *Hitpael* são intransitivos e frequentemente têm significado reflexivo ou recíproco em relação às suas contrapartes ativas do *Qal*, *Piel* ou *Hifil* da mesma raiz [...] O verbo em *Hitpael*, então, teria força de um causativo/reflexivo indireto: causar uma mediação (buscando ou pedindo) para si mesmo” (LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 297-298).

¹²¹ RIDDERBOS, 1995, p. 368.

¹²² “São todos escultores de ídolos, nada são e suas obras preferidas são inúteis. Seus servidores nada veem e nada compreendem. Eis porque são confundidas. Quem esculpe um deus e funde uma estátua sem daí esperar proveito? Eis que os fiéis dessa estátua serão confundidos e seus artífices enrubescerão. Que se reúnam todos, que compareçam. Ficarão ao mesmo tempo amedrontados e confusos. O ferreiro manipula o formão e trabalha no forno; talha o ídolo com golpes de martelo, modela-o com mão vigorosa; mas tem fome, sente-se esgotado, tem sede, está extenuado” (STEINMANN, 1976, p. 146).

¹²³ “O escultor em madeira toma medida, desenha a imagem a giz, trabalha-a com o cinzel, desenha-a com o compasso. Ele a faz conforme às proporções humanas, conforme ao rosto de um homem para habitar um templo. Ele cortou cedros, escolheu um cipreste ou um carvalho que deixou crescer para ele entre as árvores da floresta, ou então plantou um cedro que a chuva fez crescer. Os homens dizem que só serve para queimar. Ele toma uma parte para se aquecer. Queima-o também para cozer o pão. Mas fabrica também com ele um deus diante do qual se prostra, faz um ídolo diante do qual se inclina. Queima uma metade de madeira ‘sobre brasas’, assa carne e se farta. Aquece-se igualmente

Para a confecção das imagens, havia um processo que devia ser cuidadosamente seguido: possivelmente os fabricantes plantam as sementes no bosque, as chuvas faziam crescer e, conseqüentemente, a árvore era cortada para que se tivesse o material adequado (Is 44,14).¹²⁴ O material mencionado pelo profeta consiste em madeiras nobres, resistentes e possivelmente de alto valor: cedros (אַרְזִי), ciprestes (תְּרִינָה), carvalhos (אַלֹנִי) e, ainda, o pinheiro ou albero (אַרְנָן). Ao fazer o ídolo se prostram diante dele (Is 44,15). Em Is 44,16, o profeta volta a recorrer ao escárnio ao afirmar que a mesma árvore: “uma metade ele queima ao fogo; com ela faz um assado, que come até saciar-se. Aquece-se ao fogo e diz: ‘Que delícia! Aqueci-me e vi a luz’. E “com o resto faz um deus, o seu ídolo, prostram-se diante dele, o adoram e lhe dirigem súplicas, dizendo: salva-me, porque tu és o meu deus” (Is 44,17). O ídolo é feito das sobras.

Em consonância, para Collins,

o ídolo é apenas um pedaço de madeira, como a lenha para queimar. É impossível que tenha poder de salvar. Bem entendido, os pagãos provavelmente encaravam seus ídolos de maneira muito parecida com a que os católicos romanos encaram as imagens dos santos, não como verdadeiras fontes do poder, mas como representações proveitosas para a imaginação dos devotos. Entretanto, o motivo da polêmica é que os deuses pagãos são adequadamente representados por pedaços de madeira porque não têm mais poder que seus ídolos. Em contraste, o Deus de Israel é representado por um povo vivo, cujo ressurgimento do exílio dá testemunho da vitalidade de Deus. A polêmica contra os ídolos atinge o auge no contraste com Israel, que Deus formou para sua glória. Israel não é um ícone, mas um servo, um representante vivo.¹²⁵

O profeta observa a insensatez dessas atitudes, ao constatar que muitos “nada sabem nem entendem”. Seus “olhos incapazes de ver e seus corações não conseguem compreender” (Is 44,18) a inutilidade das imagens que produzem e nas quais creem. O profeta ainda afirma que “nenhum deles tem conhecimento e inteligência para dizer: a metade queimei ao fogo, com ela assei pão sobre a brasa, assei carne e comi” (Is 44,19a). Tampouco são capazes de se questionar: ajoelhar-me-ia eu “diante de um pedaço de lenha!” (Is 44,19b). Ou ainda: “aquilo que tenho na minha mão

e diz: ‘Ah! Eu me aqueço e olho a chama’. Com o que sobra faz seu deus, seu ídolo diante do qual se inclina e se prostra e ao qual reza dizendo: Salva-me porque és meu deus” (STEINMANN, 1976, p. 147).

¹²⁴ “O satirizador prossegue (v. 14), traçando a origem dos ídolos até um estágio inicial do processo, para fazer o leitor entender de maneira ainda mais contundente a futilidade completa e a loucura de se venerar tais ídolos! Para se obter madeira, árvores precisam ser derrubadas, cedro para a espécie mais cara de imagem, uma espécie menos cara para uma imagem mais barata, e em caso de não haver outra, um pinheiro serve. Para assegurar um suprimento constante, o madeiro-escultor cultivava o seu próprio bosque. Parte do tronco serve-lhe para fazer fogo, com o qual ele pode aquecer-se e assar seu pão” (RIDDERBOS, 1995, p. 369-370).

¹²⁵ COLLINS, 2012, p. 34-35.

não será apenas uma mentira?” (Is 44,20). Não conseguem ver a realidade, pois estão iludidos e enganados, e sua alma, sua vida, permanece prisioneira da idolatria (Is 44,20).

Do idólatra, pode ser dito que ele “se apascenta de cinzas” e que “o seu coração enganado o iludiu”, talvez isso seja um provérbio. Ele traz à mente ovelhas procurando forragem, não em um pasto verde, mas em uma área enegrecida, onde o incêndio lavrou. Algo como isto só um animal insensato (Os 7,11) fará. A mente enganada faz desviar o seu possuidor. A mesma coisa acontece com todas as coisas loucas que o povo faz, e o profeta aplica esse ditado especialmente ao idólatra. Esta pessoa escolhe um monte de cinzas como seu pasto; procura o seu consolo e sustento onde não pode encontrar (55,2); o seu coração enganado o faz desviar-se. O resultado é o desapontamento: “não pode livrar a sua alma”. O resgate do perigo que ele esperava do seu ídolo, o ilude (v.17). Assim mesmo, ele não chega a entender que foi enganado. Ele não diz: “Não é mentira o que eu confio?” A referência é ao seu ídolo, que não cumpriu o que prometera. O idólatra é como alguém que se agarra a uma coisa atraente e pensa que tem algo maravilhoso; mas se olhasse mais detidamente, saberia que não tem valor.¹²⁶

Diante disso, o profeta aponta quem é o verdadeiro Senhor da história (Is 44,21-28), o Criador, que ao ser humano “modelou desde o ventre materno” e que “sozinho estendeu os céus e firmou a terra” (Is 44,24). É significativo notar que, a partir de Is 45,20-25, o profeta novamente aponta para a universalização da crença javista, pois YHWH convida a todos os que estão na Babilônia e aos que “escaparam das nações” (Is 45,20a) que carregavam “os seus ídolos de madeira” e que dirigiam “suas súplicas a um deus que não os pode salvar” a se congregarem e a não mais suplicarem a um ídolo impotente (Is 45,20b). YHWH declara que não há outro Deus além d’Ele e que, n’Ele, até os confins da terra encontrarão salvação (Is 45,22). Jura por si mesmo que “o que sai da sua boca é a verdade, uma palavra que não volta atrás” (Is 45,23).¹²⁷ Diante d’Ele, “se dobrará todo o joelho, e toda a língua jurará dizendo: só em YHWH há justiça e força” (Is 45,23-24). Desse modo, todos os que se irritaram contra ele, voltariam “cobertos de vergonha” (Is 45,24b),¹²⁸ e “nele se gloriará toda a descendência de Israel” (Is 45,25).

¹²⁶ RIDDERBOS, 1995, p. 370.

¹²⁷ “Trata-se de um reconhecimento do caráter único de YHWH, da inexistência dos outros deuses e da ignorância dos fabricantes de ídolos. Diante disso o profeta proclama: ‘Verdadeiramente és um Deus escondido, Deus de Israel, salvador’ (v. 15). De um lado, o Senhor permanece um Deus escondido, já que transcende qualquer capacidade humana, de outro, é paradoxalmente um Deus próximo, pois age como salvador na história de Israel” (SCALABRINI, 2019, p. 89).

¹²⁸ “Os pagãos dizem que o Senhor era um Deus escondido. Mas o Senhor protesta que a palavra de Deus não foi falada às ocultas, mas no Templo de Jerusalém, espaço sagrado que é exatamente o contrário de um deserto. As profecias às quais o Segundo Isaías repetidamente se refere são as proclamações, tradicionalmente feitas no culto de Jerusalém, de que o Senhor é rei de toda a terra (compare Sl 93; 96–100). O Senhor estava escondido dos pagãos só porque não buscaram Deus no lugar certo. Agora, proclama o profeta, são como fugitivos de uma batalha, forçados a reconhecer o Senhor no decorrer dos acontecimentos” (COLLINS, 2012, p. 35).

Com esse convite, o Deus criador, que transforma a terra em mundo habitável para o ser humano, quis revelar-se a seu povo para que este não desperdiçasse tempo em buscas inúteis (Is 45,18-25). Nisso se evidencia seu caráter único, expresso numa linguagem mais relacional do que filosófica. Sua palavra é justa e sincera e, diante dela, todos os povos deverão confessar a inutilidade dos ídolos, incapazes de salvar e de prever o futuro. Todos reconhecerão o poder do Deus de Israel, que concede a salvação segundo sua palavra irrevogável: “Eu sou YHWH; não há nenhum outro” (Is 45,18). Essa é sua verdadeira justiça, dada gratuitamente a todas as gerações de Israel, concretizando suas promessas ao afirmar: “revelo o que é reto” (Is 45,19).¹²⁹

Contudo, conforme já apontado, Collins observa que

as expectativas do profeta não foram plenamente concretizadas pela restauração judaica. Outras nações não se sentiram obrigadas a reconhecer que o Senhor era responsável pela ascensão da Pérsia. Israel sofreria mais humilhações em épocas futuras. O aspecto da profecia, com validade duradoura é que o Senhor é um Deus escondido. Somente em raras ocasiões, como na queda da Babilônia, o Senhor parece estar no controle da história. O desafio da fé judaica e cristã tem sido aguardar tais ocasiões para afirmar que o Senhor é Deus mesmo nas profundezas do exílio e ter esperança de que o dia da libertação chegue finalmente.¹³⁰

De todo modo, no capítulo 46, o Segundo Isaías continua a aprofundar a mensagem de destruição do panteão assírio-babilônico, descrevendo o desespero dos babilônios que, com a chegada de Ciro, fogem levando consigo as imagens de seus deuses. Para o Segundo Isaías, não há mais lugar para os ídolos, um novo tempo se impõe. Os babilônios diante dos persas, “ficaram prostrados, caíram por terra, já não conseguem salvar o seu fardo” (Is 46,2). Em Is 46,1-7, *Bel* e *Nebo*,¹³¹ principais deuses babilônicos,¹³² são retratados como fardos inúteis, carregados nos ombros dos animais. “*Bel* caiu por terra, *Nebo* ficou prostrado, seus ídolos estão entregues aos animais selvagens e às bestas de carga” (Is 46,1).¹³³ Agora, quem “foram conduzidos ao cativeiro”

¹²⁹ SCALABRINI, 2019, p. 89.

¹³⁰ COLLINS, 2012, p. 35.

¹³¹ “*Bel* (transcrição acadêmica de Baal, ‘senhor’) é um título de Marduc, o deus principal da Babilônia e chefe do panteão divino desde a época do rei Hamurabi (século XVIII). Nabo, seu filho, é o deus protetor da cidade vizinha de Borsipa (cerca de 16Km a sudoeste da Babilônia)” (CROATTO, 1998, p. 156).

¹³² “Estes deuses são atores principais na festa do ano novo (*akitu*), a principal celebração político-religiosa da Babilônia. A estátua de Nabu era transportada de Borsipa até Babilônia; a de Marduc, por sua vez, saía de seu próprio templo e ambas eram levadas em procissão pela ‘via sacra’ até a chamada ‘porta de Istar’, onde se encenava a festa e se lia o grande poema da criação (o *Enuma elish*), cujo protagonista heróico é Marduc” (CROATTO, 1998, p. 156).

¹³³ “*Bel* e *Nebô* são deuses dos babilônios. Estão sendo levados em animais de carga, na fuga da cidade derrotada. Em contraste, o Senhor carrega Israel desde seu nascimento. Mais uma vez, a libertação da Babilônia é vista como evidência de que o Deus de Israel tem poder sobre o povo de Israel e além, enquanto os deuses babilônicos não são nada mais que imagens de madeira” (COLLINS, 2012, p. 35).

(Is 46,2) são as imagens dos deuses babilônicos que, aprisionadas, nada mais poderão realizar, pois são falsas divindades.¹³⁴ Para o profeta, “ridículos são os esforços na fabricação e transporte dos ídolos, incapazes de salvar ou prever o futuro, como, ao contrário, o faz YHWH, que torna realidade seu desejo: salvar imediatamente Israel e Sião”.¹³⁵ YHWH, ao contrário dos falsos deuses, em sua relação com os exilados, escuta aqueles que “carreguei desde o seio materno, a quem levei desde o berço” (Is 46,3).

Com o fim do Império babilônico, aumenta também a esperança de que a idolatria chegue ao fim. Não há mais motivos para os exilados crerem nos ídolos. YHWH os convoca novamente a se lembrarem “das coisas passadas há muito tempo, porque eu sou Deus e não há outro! Sim, sou Deus e não há quem seja igual a mim” (Is 46,9). O Dêutero-Isaías assume, assim, a missão de recordar a Aliança. YHWH reafirma ser o mesmo que “desde o princípio anunciei o futuro, desde a antiguidade, aquilo que ainda nem acontecera. Eu digo: o meu projeto será realizado, cumprirei aquilo que me apraz” (Is 46,10).

Para Croatto, em Is 46,

o segundo “lembrai”, com o qual iniciamos os v. 9-11, aponta para outra direção: para a ação de Javé no passado. É um apelo à “memória histórica”, que somente Israel possui. A fórmula “as primeiras coisas” costumava vir acompanhada por seu oposto “as últimas coisas” ou expressões paralelas (41,22-23; 43,9.18; 44,7). Quanto ao seu conteúdo referencial, tem-se sugerido que “as primeiras coisas/ últimas coisas” é uma designação global, que abarca desde a criação até o futuro, enquanto que “as primeiras/ novas coisas” inclui a história passada de Israel do êxodo à catástrofe de 586, por um lado, até a próxima libertação anunciada pelo profeta. Tendo-se em conta a ambiguidade intencional e constante da linguagem dêutero-isaiânica, é melhor deixar transparecer os dois sentidos em todas as fórmulas. Em 46,9, fala-se somente das “primeiras coisas”, porque o passado é uma demonstração de quem é Deus, Javé ou outro diferente (v. 9b), e porque é esse passado que se deve “recordar”.¹³⁶

Israel não precisa mais sucumbir à tentação da idolatria dos deuses babilônicos, pois seu Deus é o verdadeiro e único. YHWH afirma: “minha justiça eu a trouxe para perto, ela não está longe; a minha salvação não há de tardar. Estabelecerei em Sião a salvação e darei a Israel a minha

¹³⁴ “No v. 2b muda o cenário: já não é a procissão dos deuses (se realmente é este o tema nos v. 1-2a), mas a caravana deles indo para o cativeiro. Isto implica a derrota dos babilônios. Os textos mesopotâmicos costumam registrar a tomada de estátuas dos deuses expressa numa realidade política: de fato há deuses vencedores e outros vencidos. A própria Bíblia alude a esta concepção, como aparece nos oráculos sobre as nações (Jeremias 48,7; 49,3; ‘*Milcom* vai para o desterro’; talvez Oséias 10,5-6; Daniel 11,8: ‘também seus deuses, junto com suas esculturas e seus objetos preciosos de prata e ouro irão em cativeiro para o Egito’). A derrubada e a confusão dos deuses da Babilônia (não tanto seu cativeiro) são temas dos oráculos de Jeremias 50,2 (com a única menção de Marduk como *Me’ orar* ‘maldito’); 51,47.52 a nível da redação (e que além disso está praticamente na metade de Isaías 1-39)” (CROATTO, 1998, p. 157).

¹³⁵ SCALABRINI, 2019, p. 89.

¹³⁶ CROATTO, 1998, p. 161.

glória” (Is 46,13). Is 46 constitui, portanto, um capítulo rico em teologia sobre YHWH, afirmando que ele não é um ídolo, ao contrário, é o Deus único e verdadeiro.¹³⁷

Em Is 47, Scalabrini destaca que,

outro cântico desenha a trágica sorte da Babilônia (47,1-15). Segundo o decreto do Senhor, esta, que se pretende rainha eterna, é destronada torna-se uma espécie de viúva sem filhos, obrigada a realizar os trabalhos cansativos dos camponeses, em punição por não ter tido piedade dos exilados do povo do Senhor, tampouco dos anciãos. De sua instantânea e total catástrofe ela sequer tem consciência, já que inúteis foram seus magos e astrólogos, incapazes de prevê-la e, em razão disso, obter algum benefício. Os ídolos serão queimados como restolhos, tornando-se assim imprestáveis inclusive de fornecer brasas para cozinhar ou esquentar. Já que cada ídolo só pensa em si mesmo, ninguém salvará a Babilônia.¹³⁸

É interessante notar que, embora o Dêutero-Isaías trabalhe predominantemente com oráculos de salvação, no capítulo 47, utiliza oráculos de condenação contra a Babilônia, adotando um estilo que remete aos oráculos de condenação contra Jerusalém (Is 47,8-15).¹³⁹ Já para Steinmann, o Segundo Isaías não “era um amante de descrições belicosas como Jeremias ou Naum. Seu poema respirava quase essa mansidão de que Ciro ia dar provas para com a Babilônia e, de modo algum, anunciava essa selvagem destruição.”¹⁴⁰ De todo modo, o autor deuteroisaiano destina ao pó a “filha da Babilônia”, certamente à capital Babel (בֵּית בָּבֶל), expressão essa também empregada para outros lugares quando se deseja designar castigo em razão de infidelidade a YHWH (2Rs 19,21; Lm 1,15; 2,13; Jr 14,17; 46,11; Is 23,12; 37,22).¹⁴¹ Collins observa que

¹³⁷ “Diante dos olhos interiores do profeta, a conquista da Babilônia já se torna realidade; e nesse contexto, ele agora retrata a impotência demonstrada dos deuses de Babilônia. Ele menciona, como representantes dos deuses *Bel* (identificado em Babilônia com *Marduke*) e *Nebo*, duas das divindades mais importantes de Babilônia. Esses deuses estão em um estado de colapso (literalmente, caíram de joelhos). Com a aproximação de Ciro, eles caem por terra, impotentes. As suas imagens são levadas por bestas de carga, que as levam embora como despojo precioso para o conquistador. O profeta se refere ironicamente aos ‘ídolos... postos em solenes procissões (45,20; 46,7). De fato, eles são portáteis: são carregados às costas de bestas de carga, como fardo cansativo” (RIDDERBOS, 1995, p. 381).

¹³⁸ SCALABRINI, 2019, p. 89.

¹³⁹ “Neste capítulo é necessário prestar muita atenção ao vocabulário, não somente por seu conteúdo, mas também por causa das conotações que as palavras vão adquirindo nas relações internas do texto. É necessário, pois, observar que tudo é discurso de Javé (menos o v. 4, cuja função é particular). Isso se torna evidente nas formas verbais dos v. 3b e 6. São os únicos indicadores linguísticos, porém insuficientes. Mas é notável que os versos na primeira pessoa do v. 6 aludem a ações de Javé já passadas e referidas a Israel. Tudo o que sobrevirá à Babilônia está expresso em uma linguagem indeterminada: te acontecerá isto ou aquilo (e não ‘eu te farei’...). É como se o destino fosse o motor suficiente das desgraças anunciadas à cidade imperial. Isso tem a ver talvez com a origem do poema. De qualquer maneira, em sua forma presente, o v. 3 assegura que tudo o que se diz de Javé e que tudo o que se prognostica ele mesmo o fará” (CROATTO, 1998, p. 170).

¹⁴⁰ STEINMANN, 1976, p. 160.

¹⁴¹ “Em composições paralelas, a crítica, sátira ou lamentação sobre uma cidade (Isaías 13 contra a Babilônia; Ezequiel 26-27 contra Tiro) vai acoplar a outra sobre seu rei (Isaías 14,4b-21 e Ezequiel 28, respectivamente). Pois bem, a contrapartida do capítulo 47, que é o capítulo 46, já analisado, não é uma sátira contra o rei da Babilônia, mas contra

a cantiga de escárnio contra o inimigo caído era costumeira nas guerras antigas. Neste caso, o escárnio é intensificado pelo fato de a Babilônia ter humilhado Jerusalém. São feitas duas acusações contra a Babilônia. Primeiro, há a falta de misericórdia para com os judeus. O exílio foi, na verdade, um castigo designado por Deus, mas a Babilônia também era culpada. Podemos comparar a denúncia contra a Assíria em Is 10, embora fosse ela “a vara da cólera do Senhor”. Segundo a Babilônia era culpada de *hybris*, o orgulho que se considera igual a Deus. A jactância “Eu é que sou importante, e o resto não passa de nada!” (47,8) faz eco a uma proclamação que só o Senhor pode fazer e é, portanto, irreverente.¹⁴²

YHWH diz: “desce e assenta-te no pó, virgem, filha da Babilônia, senta-te no chão, já não tens tronco, filha dos caldeus, porque nunca mais te chamarão meiga e delicada” (Is 47,1). O mesmo que fizeram com Jerusalém aconteceria com Babel. YHWH anuncia: “eu tomo vingança contra ti: ninguém se oporá a isto” (Is 47,3). O que se praticou contra muitos dos judaítas acontecerá agora com os babilônios: “senta-te em silêncio, refugia-te nas trevas, filha dos caldeus” (Is 47,5). Utilizando imagens de mulheres humilhadas ao atravessar os rios, YHWH diz: “apareça a tua nudez, seja vista a tua vergonha” (Is 47,3).¹⁴³ Nenhum ser humano será poupado da punição e ninguém se oporá à sua destruição.¹⁴⁴ Nunca mais tornarão a chamá-la “senhora dos reinos” (Is 47,5).

O Império babilônico pensava: “por todo o sempre serei senhora. Estas coisas puseste no teu coração, e não te preocupaste com o que viria depois” (Is 47,7). Pois eis que essa realidade mudará. Por sua arrogância em pensar “eu sou, e fora de mim não há nada! Não me tornarei viúva, nem ficarei desfilhada” (Is 47,8), YHWH afirma que “estas duas desgraças te sobrevirão, de repente em um só dia. Sim, desfilamento e viuvez te sobrevirão repentinamente” (Is 47,9). YHWH insiste que Babilônia e seus deuses não poderão escapar da ruína: “uma desgraça te sobrevirá, tu não

seus deuses. Mas a diferença é aparente, porquanto o rei pretende ser como Deus (Isaías 14,13-14; Ezequiel 28,2.6.9.14) e vice-versa, os deuses de 46,1 importam enquanto respaldo do rei da cidade imperial. Outras vezes se emite o juízo somente contra a desmesura do rei, como em 10,5-15 ou 37,22-29 contra reis assírios)” (CROATTO, 1998, p. 175).

¹⁴² COLLINS, 2012, p. 36.

¹⁴³ “Moer a farinha era uma tarefa própria das mulheres escravas no Antigo Oriente (Êxodo 11,5, com a mesma oposição entre quem ‘se senta em seu trono e... a escrava encarregada de moer’; e comparar também juízes 16,21; Lamentações 5,13 e Jó 31,10a). As frases são curtas como para enfatizar a prontidão e a rapidez no trabalho ou no andar. A que estava sentada no trono, a delicadeza, agora está convertida em escrava. Recorde-se, para destacar o sentido do texto, que os ouvintes/leitores são justamente os exilados acostumados a tais tarefas. O texto descreve uma mulher escrava, porque fala à Babilônia-mulher, não porque se excluam os trabalhos masculinos” (CROATTO, 1998, p. 171).

¹⁴⁴ “Os verbos agora estão no passivo para expressar a violência exterior, a violação. Para a expressão ‘descobrir a nudez’ veja-se Levítico 18,6-19. Com o matiz de desprezo, como em nossa passagem, é necessário remeter para textos proféticos como Naum 3,5 (acerca de Nínive); Oséias 2,5.11-12; Jeremias 13,22.26; Lamentações 1,8, etc (com léxico variado)” (CROATTO, 1998, p. 171-172).

saberás como conjurá-la; uma ruína se desencadeará sobre ti e tu não poderás afastá-la. Repentinamente virá sobre ti a calamidade, sem que o saibas” (Is 47,11).

Ridderbos confirma que

o profeta proclama a sentença à orgulhosa rainha: Desce do assentamento de honra e assenta-te no chão; desta forma a rainha é reduzida ao estado de uma jovem escrava! Passou a época em que ela era conhecida de todos como rainha “mimosa e delicada”. De agora em diante (v. 2) ela terá que moer grãos no moinho de farinha, uma das tarefas mais árduas realizadas pelas escravas. Ela não mais vestirá um véu ou vestidos de cauda. O quadro muda: o profeta a vê como cativa, indo para o exílio, desprovida de todos os ornamentos (3,17s; 20,4). Naquela viagem ela de forma alguma poderá usar um vestido longo e elegante; ela tem que vadear rios e levantar a sua saia bem alto, de forma que as suas coxas fiquem expostas, assim a rainha é humilhada! O pior ainda está por vir (v. 3). A sua nudez será exposta e a sua “vergonha” descoberta; ela será violada e desonrada (Jr 13,26-27). Desta forma, ela incorre na vingança sem misericórdia (v.4) do Redentor de Israel (41,14); o Senhor Todo-poderoso (1,9; 44,6), o Santo de Israel (1,4; 41,14).¹⁴⁵

O profeta continua sua provocação em Is 47,13 quando diante da queda da Babilônia, convoca aqueles que poderiam defendê-la: “apresentem-se, pois, e te salvem aqueles que praticam a astrologia, que observam as estrelas, que te dão a conhecer de mês em mês o que há de sobrevir-te” (Is 47,13). Nenhum astrólogo ou defensor da idolatria poderá ajudá-la.¹⁴⁶ Todos “foram incapazes de conjurar a queda do império e de sua capital”.¹⁴⁷ São “como restolhos, o fogo os queimará; não conseguirão salvar a sua vida do poder das chamas” (Is 47,14). Confirma Ridderbos que, “nenhuma dessas habilidades (v. 14) ajudará quando chegar a hora. Ao invés de oferecer ajuda aos outros, os astrólogos mesmo serão destruídos pelo juízo vindouro, como feno no fogo, e nem serão capazes de salvar suas próprias vidas”.¹⁴⁸

Todos aqueles que acompanharam a Babilônia, desde os seus primórdios (Is 47,15a), não encontrarão salvação, pois “todos eles se desgarraram do seu caminho, nenhum conseguiu salvar-te” (Is 47,15b). Diante da Babilônia destruída, juntamente com a ruína dos ídolos e da idolatria, o Dêutero-Isaías anuncia aos exilados: “desde agora te faço ouvir coisas novas, coisas ocultas que

¹⁴⁵ RIDDERBOS, 1995, p. 384.

¹⁴⁶ “Da mesma forma, (v. 13) Babilônia se cansou com todos os conselhos que recebeu de seus conselheiros, pois ela praticava astrologia tão diligentemente quanto adivinhação. A predição do futuro através dos fenômenos do firmamento era uma prática supersticiosa que teve origem na Babilônia. Bem, então que os astrólogos se apresentem e a ‘salvem’, isto é, predizendo o futuro e oferecendo conselhos quanto ao que ela pode fazer, de acordo com a situação. Eles são chamados de pessoas ‘que dissecam os céus’, de ‘agoureiros dos céus’, dividindo-os nos chamados ‘signos’ do zodíaco, uma divisão em doze partes, apropriada para adivinhação. Eles estão acostumados a fazer essas predições ‘em cada lua nova’, ou seja, a cada mês; eles podem dizer, segundo o movimento dos planetas através do zodíaco, o que acontecerá cada mês” (RIDDERBOS, 1995, p. 386)

¹⁴⁷ STEINMANN, 1976, p. 160.

¹⁴⁸ RIDDERBOS, 1995, p. 386.

não conhecias” (Is 48,6b). YHWH afirma: “minha glória, não a darei a outrem” (Is 48,11), mas a Israel. O Segundo Isaías compreende que somente a palavra de YHWH, o Deus único e verdadeiro, permanecerá: “sou o primeiro e sou também o último” (Is 48,12). Os judaítas exilados não podem se esquecer que seu Deus é aquele que “ensina para o bem, aquele que conduz pelo caminho que deves trilhar” (Is 48,17).

Sem dúvida, naquele contexto injusto do exílio, “a queda da Babilônia era parte necessária da libertação dos judeus. As cantigas de escárnio desempenham um papel na reconstrução da autoestima de uma comunidade judaica que fora humilhada pela Babilônia”.¹⁴⁹ Por fim, YHWH convida-os: “Saí da Babilônia, fugi do meio dos caldeus, com voz e júbilo anunciai, proclamai isto, espalhai-o até os confins da terra. Dizei: Iahweh remiu seu servo Jacó. Eles não tiveram sede quando os conduziu pelo deserto, porque fez brotar água da rocha para seu uso, fendeu a rocha e a água jorrou. Mas para os maus não há paz, diz Iahweh” (Is 48,20-21).

A análise realizada, portanto, evidencia que a crítica às imagens e à idolatria, especialmente no Dêutero-Isaías, ultrapassa a mera reprovação cultural e assume um caráter teológico e histórico profundamente crítico. As imagens, no contexto do exílio babilônico, funcionavam como instrumentos simbólicos de legitimação do poder imperial, articulando religião, economia e dominação. Ao desmascarar o caráter fabricado e inerte dos ídolos, o profetismo deuteroisaiano confronta diretamente as ideologias que sustentavam a opressão no contexto do exílio. Essa denúncia não se encerra em si mesma, mas prepara o caminho para a afirmação positiva da fé em YHWH. A rejeição das imagens não significa ausência de fé, mas a recusa de um deus manipulável e submetido aos interesses humanos. Em contraposição, YHWH se revela como o Deus vivo, livre e atuante na história, solidário com os que sofrem e comprometido com a libertação de seu povo, pois “YHWH o ama” e, por isso, “realizará aquilo que lhe apraz” (Is 48,14).

Nesse horizonte, a crítica à idolatria torna-se inseparável da construção do monoteísmo bíblico, compreendido não apenas como exclusividade cultural, mas como alternativa teológica contrária às estruturas de dominação. O próximo tópico se dedicará, portanto, a apresentar uma síntese do monoteísmo em contraponto à idolatria, explicitando suas implicações para a fé e a reconstrução da identidade dos judaítas.

¹⁴⁹ COLLINS, 2012, p. 36.

3.3 Idolatria e unicidade de YHWH no Dêutero-Isaías: uma síntese

A análise realizada das perícopes do Dêutero-Isaías evidencia que a crítica às imagens e à idolatria se torna, no momento do exílio, um caminho necessário à libertação, bem como uma oportunidade para os judaítas reconstruírem sua identidade política, social e, principalmente, religiosa (Is 48,20). A iminente possibilidade de libertação fez com que o profetismo deuterossaiano anunciasse que YHWH continuava agindo em favor de seu povo eleito e lhes possibilitaria a reconstrução de Jerusalém (Is 55–66). Constatou-se, nos detalhes das perícopes estudadas, que o Dêutero-Isaías expressa, com sua teologia, um novo caminho: não se pode mais continuar sob o jugo das opressões e das ideologias religiosas que mais favorecem a morte do que a vida. O amadurecimento teológico experimentado no exílio será o aporte para um novo tempo, no qual haveria um só povo e um só Deus. Afirma YHWH: “tu és meu servo, Israel, em quem me glorificarei” (Is 49,3).¹⁵⁰

Notou-se que, longe de se tratar apenas de uma denúncia moral ou cultural, a crítica aos ídolos assume um papel central na argumentação do autor, estando intimamente ligada à afirmação da singularidade e da exclusividade de YHWH: “porque eu sou Deus e não há outro. Sim, sou Deus e não há quem seja igual a mim” (Is 46,9). Segundo Sacha, as autenticações do monoteísmo iniciadas com Ezequias e Josias, que o Dêutero-Isaías retoma, “fazem toda a diferença, pois são os que voltam do exílio que farão essa mensagem continuar com toda força e ser cada vez mais fortalecida, e, porque não dizer, nunca mais esquecida”.¹⁵¹ Assim afirma YHWH, “o *go’el*, o Santo de Israel, àquele cuja alma é desprezada, vilipendiada pela nação, ao servo dos tiranos: reis o verão e se erguerão, príncipes o verão e se prostrarão, por causa de YHWH, que é fiel, o Santo de Israel, que te escolheu” (Is 49,7).

Para o profeta deuterossaiano, a idolatria é apresentada como uma realidade essencialmente humana, fruto da atividade artesanal e da projeção religiosa do próprio ser humano. Ela não possui nenhum caráter de transcendência, ainda que o artífice possa querer expressar o transcendente por

¹⁵⁰ “De fato, a ideia monoteísta coloca também a questão da relação específica entre o deus único e um só povo. Essa relação é explicada nos diversos livros bíblicos e, particularmente no Deuteronômio, pela ideia da eleição. É Yhwh que, dentre todos os povos, escolheu Israel para fazer dele sua parte pessoal” (RÖMER, 2016, p. 244).

¹⁵¹ CALMON, Sacha. *A invenção do monoteísmo*. Deuses feitos de palavras. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2016. p. 96.

meio das imagens. Sua transcendência não expressa aquilo que é o real;¹⁵² parte de suas imaginações e, por vezes, daquilo que se empenha em expressar nas obras de arte. As perícopes analisadas insistem na origem manufaturada dos ídolos, sublinhando sua dependência em relação ao artífice que os produz (Is 43,14-20). Tal insistência não possui apenas um caráter descritivo, mas visa evidenciar a contradição interna da idolatria: aquilo que é feito pelas mãos humanas não pode possuir poder divino nem exercer domínio sobre a história.¹⁵³

Muitos dos artefatos que os seres humanos podem construir carregam em si suas concepções sobre a vida, e estas, muitas vezes, são concepções oportunistas e destruidoras.¹⁵⁴ Quase sempre as mãos humanas materializam suas crenças e sua ótica sobre a existência. Muitas dessas obras são fruto de seus desejos, frequentemente sem limites éticos que favoreçam a verdade e a liberdade que a vida necessita. A denúncia que o Dêutero-Isaías faz da idolatria babilônica é fruto de sua crença de que somente YHWH pode construir um mundo de salvação, de luz e de paz: “o povo que andava nas trevas viu uma grande luz, uma luz raiou para os que habitavam uma terra sombria” (Is 8,23b-9,3). Segundo Römer,

outros textos do Dêutero-Isaías vão mais longe propondo, e este é um caso único na Bíblia hebraica, uma “demonstração teórica” do monoteísmo. Nos primeiros capítulos da coleção, os povos e seus deuses são convocados a se apresentar diante de Yhwh para que reconheçam que não há Deus além de Yhwh: “a fim de que se saiba, desde o nascente do sol até o poente, que, fora de mim, não há ninguém! Eu sou Yhwh e não há nenhum outro! (Is 45,6). Todas as outras divindades não passam de quimeras, de “madeira a ser queimada” (Is 44,15). O autor zomba do comércio de estátuas de divindades cuja única utilidade é enriquecer os artesãos: “Os que modelam ídolos não são nada, as suas obras preciosas não lhes trazem nenhum proveito! ... quem fabrica um deus sem nenhum lucro?” (Is 44,9-10). Essa demonstração da unicidade de Yhwh, que o Dêutero-Isaías identifica frequentemente com El, é apresentada como uma espécie de revolução tecnológica. A manifestação de Yhwh como único Deus, de todos os povos e do universo, equivale a uma nova revelação.¹⁵⁵

A crítica à idolatria, portanto, implica uma negação radical de qualquer forma de transcendência atribuída às imagens culturais. Ao desconstruir a transcendência das imagens, a

¹⁵² “Não é possível conhecê-lo totalmente e, por outro lado, quanto mais se aprofundar em busca do seu conhecimento mais surpresas e novidades se nos apresentam e mais ampliam os novos horizontes” (CARAVIAS, 1992, p. 19).

¹⁵³ “Os fabricantes de estátuas são considerados ‘um nada’ e produtores de ilusões enganando os devotos. Com a mesma madeira com que o escultor faz o fogo para se esquentar e assar o seu pão, também fabrica um deus diante dele e se ajoelha... Esses que carregam suas imagens de madeira são ignorantes: dirigem suas preces a um deus que não os pode salvar (44,9-20; 45,20)” (LORASCHI, 2014, p. 392).

¹⁵⁴ “(...) é lógica a relação posterior que se estabelece entre governantes e idolatrias: por ordem dos soberanos é que se rendia cultos às estátuas. Refere-se às imagens dos mesmos governantes. E por isso se tornou uma cilada para a vida: homens, escravos da desgraça ou do poder, impuseram o nome incomunicável à pedra e a madeira (Sb 14,17.21)” (CARAVIAS, 1992, p. 42).

¹⁵⁵ RÖMER, 2016, p. 214.

profecia deuteroisaiana pode conduzir seus destinatários à compreensão mais profunda daquilo que é verdadeiro e consistente: a ação de YHWH, que permanecerá, sobretudo, nos testemunhos que serão dados (Is 49,3). YHWH é o Deus verdadeiro, que não se apresenta em fábulas ou mentiras. Ao contrário, as memórias do êxodo e da descendência de Davi dão testemunho de sua presença real (Is 51,1-3). O profeta apresenta, mais uma vez, o Deus transcendente que age na história.¹⁵⁶ Se se pode afirmar a materialidade da presença de YHWH, essa não se dá nas imagens nem mesmo no Templo de Jerusalém, já destruído. Para o Dêutero-Isaías, a presença de YHWH se dá nas ações que realiza na história viva de seu povo que as tradições dos patriarcas e do êxodo relatam. Diante dessa verdade, não se pode mais continuar na mentira que é a idolatria. A libertação desse jugo torna-se urgente e necessária.¹⁵⁷

Em estreita relação com essa perspectiva, o Dêutero-Isaías constrói um forte contraste entre a impotência dos ídolos e a ação eficaz de YHWH. Enquanto os ídolos precisam ser carregados, sustentados e protegidos, YHWH é apresentado como aquele que carrega, sustenta e salva seu povo (Is 46,1-7). Os ídolos são promotores de fardos que pesam sobre os ombros de quem os adora (Is 46,1-2.7). YHWH é aquele que torna os fardos mais leves, pois “o jugo que pesava sobre eles, o bastão posto sobre seus ombros, a vara do opressor, tu os despedaçaste como no dia de Madiã” (Is 9,3). Esse contraste não é meramente retórico, mas teológico, porquanto fundamenta a confiança exclusiva em YHWH como criador do cosmos e senhor da história, pois Ele garante aos judaítas que “transformará seu deserto em um Éden e suas estepes em jardim” (Is 51,3).

A perseverança da fé em YHWH, presente no profetismo, torna-se a verdade marcante de que o povo exilado não foi esquecido, mas, ao contrário, confirma a certeza de que YHWH sempre esteve presente na história de seu povo, mesmo em terras estrangeiras. O profeta relê toda a história à luz da realidade da salvação e do amor misericordioso de YHWH. Para ele, a história dos exilados

¹⁵⁶ “O ser humano é buscador insaciável de Deus. Muitos caminhos lhes são apresentados na vida. O ambiente vital em que vive é um ator de primeira grandeza que intervém e condiciona a concepção de Deus. O lugar social em que vive a comunidade, sua situação político-econômica, bem como os interesses de seus membros, constitui-se aspectos fundamentais para as formulações teológicas. Não há uma única teologia, como também não há teologia neutra. Há teologias diversas que emergem de contextos diferentes, como se constata na Bíblia e na vida. Um dos contextos bíblicos muito importantes situa-se no século VI a.C. entre os exilados da Babilônia. Pelo menos dois movimentos proféticos deste contexto são conhecidos: Ezequiel e o Dêutero-Isaías (Is 40–55). Este, sobretudo, foi fundamental para o estabelecimento do monoteísmo” (LORASCHI, 2014, p. 384).

¹⁵⁷ “Frente ao atual e vertiginoso crescimento dos ídolos, do dinheiro e do poder, o povo necessita de uma teologia que apoie sua luta de libertação. O embate político se abre ao embate teológico. A teologia se transforma num novo campo de luta. A práxis da libertação necessita mais do que nunca de uma teologia da libertação” (CARAVIAS, 1992, p. 89).

não tem outro condutor senão o próprio Senhor da história: YHWH, que fará brilhar o “direito como luz entre os povos” (Is 51,4). Confirma Loraschi que:

A partir do Segundo Isaías surge o monoteísmo absoluto, estabelecido oficialmente no pós-exílio, através do qual são excluídas todas as demais manifestações religiosas: Javé, o único Deus, criador de todas as coisas, dono do universo, libertador do povo de Israel, senhor de todos os povos, e não existe nenhum outro. Esta visão é apresentada ao longo do livro através de sete vias argumentativas: a criação, o êxodo, o povo eleito, os exilados como ‘servo de Javé’, a ascensão do poderio persa, a crítica contra os deuses e a ironia a respeito da fabricação de imagens.¹⁵⁸

Nesse sentido, a recorrência do tema da idolatria nas perícopes analisadas revela uma clara intenção pedagógica e retórica. Ao ridicularizar os ídolos e expor sua inconsistência, o profeta busca desconstruir as bases religiosas que sustentavam outras formas de confiança e segurança. A crítica idolátrica insiste no “fato de que YHWH, identificado como El, é o único verdadeiro Deus e que as estátuas das outras divindades não passam de quimeras, feitas pelas mãos dos homens”.¹⁵⁹ Esse julgamento torna-se instrumento para conduzir o povo à adesão exclusiva a YHWH, configurando-se como um elemento fundamental no processo de consolidação do monoteísmo. Além disso, aponta Römer que “a polêmica contra as estátuas e as imagens dos outros deuses levou, sem dúvida, à invenção de um culto anicônico de YHWH e à ausência de uma estátua no templo reconstruído de Jerusalém”.¹⁶⁰ Por isso, com o retorno a Jerusalém, “ao lado do templo, vão se desenvolver, provavelmente desde a época persa, as sinagogas, onde o culto de YHWH não se baseará mais no clero e nos sacrifícios sangrentos, mas na leitura da Torá”.¹⁶¹

Observa-se a idolatria associada à cegueira espiritual e à incapacidade de discernimento: “Ouvi, ó surdos! Olhai e vede, ó cegos! Mas quem é o cego senão o meu servo?” (Is 42,18-19). Os textos analisados sugerem que o problema não reside apenas nos ídolos, mas na disposição interior daqueles que os fabricam e os veneram. Tal associação reforça a dimensão teológica da crítica: rejeitar os ídolos implica reconhecer YHWH como o único Deus verdadeiro e aceitar sua soberania absoluta sobre a história e sobre o destino do povo: “fui eu que revelei, que salvei e falei, nenhum outro Deus jamais houve entre vós” (Is 43,12). Desse modo, a crítica à idolatria no Dêutero-Isaías não constitui um tema isolado, mas integra o núcleo da sua teologia da salvação e da esperança. A idolatria é compreendida como um processo de engano que conduz à perda do discernimento e à

¹⁵⁸ LORASCHI, 2014, p. 386.

¹⁵⁹ RÖMER, 2016, p. 244.

¹⁶⁰ RÖMER, 2016, p. 244.

¹⁶¹ RÖMER, 2016, p. 244.

escravidão interior. Por isso, YHWH afirma: “vós sois o servo que escolhi, a fim de que saibais e creiais em mim e que possais compreender que eu sou: antes de mim nenhum Deus foi formado e depois de mim não haverá nenhum. Eu sou YHWH e fora de mim não há nenhum salvador” (Is 43,10-11).¹⁶²

O profeta afirma que aqueles que fabricam e veneram imagens encontram-se em um estado de cegueira e ignorância tal que “não sabem nem entendem”; seus olhos foram fechados para que não vejam (Is 44,18). Essa condição representa a incapacidade de reconhecer a inconsistência do próprio agir. O idólatra não consegue “cair em si” (Is 44,19) para perceber que a mesma madeira que serve para preparar o alimento e aquecer é também objeto de adoração, revelando uma contradição radical, pois “seu coração ludibriado o desencaminha” (Is 44,20).¹⁶³ A pergunta retórica, “ajoelhar-me-ia eu diante de um pedaço de madeira?”, evidencia a irracionalidade dessa prática. O idólatra nem se questiona: “aquilo que tenho na minha mão não será apenas uma mentira?” (Is 44,20).

Ao descrever o idólatra como alguém que “se apascenta de cinzas” e cuja mente enganada o desvia (Is 44,20), o profeta recorre a imagens que expressam esterilidade e frustração: busca sustento onde não há vida e salvação, onde só há mentira. Desse modo, a idolatria configura-se como uma prisão autoimposta, na qual o ser humano se submete à obra de suas próprias mãos e perde a liberdade que nasce do reconhecimento do Deus vivo, o único capaz de agir em favor de seu povo. Por isso,

diante destas manifestações iconoclastas, Javé quebra o silêncio e age transformando a situação de trevas em luz e guiando os cegos por um caminho que eles não conhecem. Assim, “recuarão cobertos de vergonha aqueles que confiam nos ídolos, que dizem às imagens fundidas: “Vocês são os nossos deuses” (42,17). A ação de Javé caracteriza-se pela exclusividade, descartando a existência de outra divindade capaz de oferecer algum benefício aos seus devotos.¹⁶⁴

¹⁶² “A criatura, em lugar de adorar seu Criador, adora sua própria criação. A idolatria não é uma atitude superada uma vez para sempre, senão que renasce de diferentes formas: dinheiro (Mt 6,24), bebidas (Tm 2,3), vontade de dominar o próximo (Col 3,5; Ef 5,5), poder político (Ap 13,8), prazer, inveja e ódio (Rm 6,19), a observância material da lei (Gl 4,8s). Tudo isso conduz a morte (Fl 3,19), enquanto o fruto do espírito é a vida (Rm 6,21). Detrás destes vícios, que são idolatrias, se esconde um desconhecimento do Deus único que merece confiança” (LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 207).

¹⁶³ “Ninguém está livre dos desvios da fé e, sobretudo, da falta de maturidade da fé. Por isso, devemos ter critérios claros para discernir sobre a presença de Deus em nós e nos outros” (CARAVIAS, 1992, p. 96).

¹⁶⁴ LORASCHI, 2014, p. 392.

Pode-se compreender que o monoteísmo do Dêutero-Isaías foi a grande novidade do fim do exílio e do pós-exílio.¹⁶⁵ Com sua teologia de denúncia da inutilidade das imagens e dos ídolos, o profeta constrói uma nova teologia, retomando a centralidade de YHWH e afirmando sua condição de deidade única. A fidelidade do profeta deuteroisaiano é tão intensa que a reconstrução da fé em YHWH o leva a desafiar as incertezas em relação ao futuro. Ele não se preocupa com os altos e baixos do processo de libertação; o que tem diante dos olhos é a confiança de que YHWH irá à frente e preparará o caminho para que seu povo possa passar.¹⁶⁶ A reconstrução da “descendência de Davi” acontecerá, pois YHWH é o mesmo que atuou na vida dos antepassados dos judaítas, e sua promessa não falha: “farei convosco uma aliança eterna, assegurando-vos as graças prometidas a Davi” (Is 55,3b).

Ao confrontar a religião babilônica, o Segundo Isaías não teme as consequências de se opor às ideologias políticas dos babilônios, bem como às suas convicções religiosas. Ao derrubar essas convicções, o profeta parece, ainda que implicitamente, sinalizar que Israel não poderá se reconstruir com uma identidade política-religiosa equivocada.¹⁶⁷ A unidade do povo eleito será imprescindível, já que YHWH, sendo o único Deus vivo e verdadeiro, convocará seu povo para se manter unido em torno dessa realidade. Ele deve ser o único Deus crido por seu povo: “escutai-me

¹⁶⁵ “O nascimento de uma organização a princípio religiosa era uma inovação profunda no mundo exterior. Significava o início das estruturas ‘eclesiais’ que daí para frente cada vez mais assumiriam papéis importantíssimos na história da humanidade. Alguns escritores hebraicos chamavam a nova comunidade de *qahal*, ‘assembleia, comunidade’ daí se derivou *qohélet*, ‘pregador’. Os moradores de lugares distantes formavam uma comunidade abrangente (2Cr 30,1-14; Esd 2,64; Jr 31,7-9). Comunidades judaicas surgiram em muitos lugares” (GERSTENBERGER, Erhard S. A comunidade nova. Como Israel se tornou o povo de Javé. Observações socioreligiosas. In: LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa. A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros sinais*. São Paulo: Loyola, 2018. p. 40).

¹⁶⁶ “Eis que faço coisa nova! Essa é a novidade, e ela repercute como convicção fundamental até no apocalitismo, com sua distinção entre história da perdição e apostasia, em vias de acabar, e um tempo iminente de salvação. A diferença em relação ao profetismo antigo, popular, reside em que ele contava com um estado prévio de salvação, o qual tentava incutir nas consciências. E a diferença em relação ao profetismo clássico é que nele a guinada de desgraça para a salvação estava vinculada à renovação do ser humano, à renovação de sua existência por parte de Deus (p. ex., em Oséias, Isaías, Jeremias), ou até mesmo consistia na própria renovação. Em Dêutero-Isaías, a salvação vem praticamente de fora ou de cima para baixo como nova era de salvação” (GUNNEWEG, Antonius Hermanus Josephus, *Teologia Bíblica do Antigo Testamento. Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola; Sinodal, 2005. p. 291-292).

¹⁶⁷ “De certa maneira, o judaísmo nascente inventa, assim, a separação entre o poder político e a prática religiosa, e entre uma prática religiosa e um território específico, permitindo ao judaísmo funcionar como uma religião da diáspora. A transformação de Yhwh em Deus único é complementada pela recusa do judaísmo de chamá-lo pelo seu nome e, sobretudo, pela tradução da Torá para o grego, o que, então, permite ao mundo inteiro (visto da perspectiva greco-romana) descobri-lo e, eventualmente, voltar-se para ele” (RÖMER, 2016, p. 244).

e vinde a mim, ouvi-me e vivereis” (Is 55,3a).¹⁶⁸ O profeta espera que o exílio tenha se tornado um momento de grande aprendizado para os exilados. O maior de todos é o aprendizado de que Israel não poderá mais aceitar nenhuma ideologia que o faça esquecer-se de YHWH e voltar a viver uma religião desconectada da justiça e da misericórdia, pois a palavra de YHWH não volta “sem ter cumprido e realizado o objetivo de sua missão” (Is 55,11).

Segundo Ravasi, Perego e Penna, é no pós-exílio, com as ressonâncias da teologia monoteísta, que os judaítas começam a se organizar como uma religião forte e consistente, dando origem ao judaísmo.¹⁶⁹ Se, de fato, isso ocorreu no pós-exílio, a teologia monoteísta foi capaz de inserir, naquele cenário, uma religião numericamente pequena diante de outras, mas com uma deidade tão potente a ponto de ser a única. Diante das crises políticas e religiosas, uma sociedade marcadamente teocrática, cujos princípios eram a justiça e a misericórdia, poderia tornar-se uma “luz em meio às nações” (Is 49,8-26).¹⁷⁰ Numa visão mais radical, Harrison, Bruce e Youngblood consideram que “o cativo do povo de Israel nas mãos dos babilônios produziu uma cura permanente para o pecado da idolatria. Nunca novamente, mesmo nos tempos modernos, o judaísmo sucumbiu à idolatria”.¹⁷¹

¹⁶⁸ “A nova comunidade religiosa se constituía, principalmente, em valores, ritos, crenças espirituais, que, por sua vez, exerceram fortes influências sobre a vida civil dentro do grupo minoritário mesmo. O novo ‘Israel’, equivalente ao judaísmo emergente, foi chamado de ‘povo de Javé’ (Nm 11,29; 1Sm 2,24), ‘povo santo’ (‘*am qadosh*’: Dt 7,6; 14.2.21; nota-se a designação *segullah*, ‘precioso, eleito’), ‘filhos de Abraão’ ou ‘de Jacó/Israel’ (Dt 23,18; 32,8; 1Rs 18,31; 2Rs 17,34; Is 45,19; Ml 3,6), ‘filhos de Javé’ (Dt 14,1; Os 11), ‘povo Israel’ (1Rs 8,30.33.38 etc; a expressão ‘teu povo Israel’ implica o ‘povo de Javé’). Frequentemente aparece a palavra *qahal*, no sentido de ‘grande assembleia cultural’ (Sl 22,26; 35,18; 40,10-11; 1Cr 28,8; 29,1.10.20). O deus adorado exclusivamente era o Javé anteriormente ligado às tribos e à corte real de Jerusalém. Agora a teologia nova desenvolvia poucas afinidades com o culto real passado. Havia, isto sim, pensamentos nostálgicos de sonhos com uma renovação messiânica do reinado (Ag 2,20-23; Ez 34,23-24; Jr 23,5-6; Am 9,11-12). A teologia adequada para uma comunidade primeiramente religiosa tinha que desenvolver estruturas ‘eclesiais’. Na verdade, foi justamente isso que os ‘líderes’ e os membros ‘leigos’ das ‘paróquias’ da época fizeram” (GERSTENBERGER, 2018, p. 36).

¹⁶⁹ “A ideia de Deus que prevalece no A.T. é já uma concepção avançada, de modo particular aquela que se impõe no sentido monoteísta. Em outros termos, a fé num Deus único e transcendente é no A.T. um ponto de chegada da história real, e não um ponto de partida, como aparece numa primeira leitura dos textos. A fé num único Deus se acompanha desde o início do nascimento do judaísmo, isto é, daquela nova forma que assume a vida de Israel, nome teológico que se identifica apenas com o povo judaico, entendido como único povo de Deus. Monoteísmo e judaísmo caminham lado a lado e o desenvolvimento da concepção do primeiro é contemporaneamente o desenvolvimento do segundo como visão de mundo e como civilização: é o judaísmo nascente que nos oferece uma ideia bem precisa do Deus da Bíblia em sua história e em seus conteúdos” (RAVASI; PEREGO; PENNA, 2023, p. 375).

¹⁷⁰ “Em março de 515 a.C., o novo templo foi dedicado, e iniciou-se a realização regular do culto restaurado. A restauração do templo e do ritual sacrificial regular exerceu um forte efeito simbólico sobre a comunidade judaica, não só em Judá mas em todo o mediterrâneo. Os judeus, embora habitassem em grande número lugares distantes de Judá e de Jerusalém, tinham agora um centro comum para o qual se podiam voltar, um símbolo de esperança no futuro e de um maior restabelecimento” (CERESKO, Anthony R. *A sabedoria no Antigo Testamento*: espiritualidade libertadora. São Paulo: Paulus, 2004. p. 33).

¹⁷¹ HARRISON; BRUCE; YOUNGBLOOD, 2004, p. 678.

CONCLUSÃO

O objetivo central desta pesquisa consistiu em compreender de que modo o monoteísmo bíblico foi sendo progressivamente configurado nas experiências religiosas de Israel e Judá, bem como analisar de que modo o Dêutero-Isaías, no contexto do exílio babilônico, apresentou essa teologia em confronto com as ideologias religiosas vigentes, especialmente por meio da crítica às imagens dos ídolos e às ideologias que estas veiculavam.

A investigação permitiu constatar que a afirmação de um único Deus não surgiu de forma imediata, mas resultou de um longo processo histórico, marcado por transformações políticas, sociais e religiosas. No contexto do Antigo Oriente Próximo, particularmente na região do Levante e do Crescente Fértil, a multiplicidade de divindades constituía um dado estrutural na vida religiosa. Tais divindades estavam profundamente vinculadas às dinâmicas da natureza e às necessidades humanas, oferecendo respostas simbólicas às angústias existenciais, às incertezas do futuro e às adversidades da vida. Nesse horizonte, a religião desempenhava função central na organização das sociedades, frequentemente estruturadas sob formas teocráticas, nas quais o poder divino era mediado por reis, sacerdotes e profetas.

Nesse contexto religioso plural, observou-se a presença de complexos sistemas panteônicos, nos quais diversas divindades eram cultuadas e organizadas hierarquicamente, como atestam tradições do ambiente cananeu e mesopotâmico. Divindades como *El*, *Baal*, *Marduk* e *YHWH* figuravam entre aquelas que, em diferentes contextos, assumiram posições de destaque, ao lado de divindades femininas como *Anat*, *Astarte* e *Asherah*. Evidências arqueológicas indicam, inclusive, práticas cultuais que associavam divindades masculinas e femininas, sugerindo formas de religiosidade compartilhada. Nesse cenário, Israel e Judá não se encontravam mais isolados, mas participavam, em maior ou menor grau, dessas dinâmicas religiosas, o que permite afirmar que práticas politeístas e henoteístas estiveram presentes ao longo de sua história, inclusive para além do exílio. Percebeu-se que, possivelmente, Israel e Judá antigos tiveram contato com todas essas divindades do Levante Antigo, em certos momentos com maior proximidade às crenças de *Baal* e do deus *El*.

A pesquisa constatou que, progressivamente, *YHWH* passou a ocupar um lugar central, de modo exclusivo em Judá, processo que se intensificou com as reformas atribuídas aos reinados de Ezequias e Josias, nas quais se buscou a centralização do culto em Jerusalém e a reorganização

político-religiosa do povo. No período dessas possíveis reformas, ainda não se presenciava o monoteísmo em sentido estrito, pois não se excluía a existência de outras deidades. O que tais reformas indicavam era uma exclusividade de culto e de adoração a uma única divindade; nesse caso, YHWH foi a divindade escolhida. Essas iniciativas também reuniram algumas das tradições religiosas dos israelitas e judaítas com a finalidade de fortalecer a fé, mas, principalmente, promoveram certa sobreposição das teologias sulistas às tradições do Norte. Todas essas reformas e prováveis articulações teológicas ocorreram após a invasão assíria do reino do Norte, em 722/721 a.C.

No que se refere à formação das tradições religiosas israelitas, esta pesquisa destacou a relevância das tradições patriarcais e do êxodo como elementos estruturantes da identidade teológica de Israel e de Judá, contribuindo para a configuração do monoteísmo. A tradição dos patriarcas, vinculada a grupos (semi)nômades, apresenta a experiência de um Deus que acompanha o povo em sua trajetória, prometendo terra e descendência. Por sua vez, a tradição do êxodo, posteriormente articulada de modo mais sistemático, apresenta YHWH como o Deus libertador, que intervém na história por meio da mediação de Moisés. A análise indicou, ainda, que essa teologia do êxodo foi reelaborada em contextos posteriores, particularmente no período das reformas de Josias, quando a centralização cultural e administrativa contribuiu para a consolidação de uma forma de monolatria. Contudo, tal movimento ainda não configura um monoteísmo pleno, o qual somente se afirmará de maneira mais explícita no contexto do exílio babilônico.

Constatou-se que, no século VI a.C., o exílio babilônico constituiu um momento decisivo para a formulação do monoteísmo em sentido estrito. Diante da crise provocada pela destruição de Jerusalém, pela experiência de deportação e pelo contato com o politeísmo babilônico, a teologia deuterossaiana elaborou uma releitura profunda das tradições anteriores, afirmando, de maneira inequívoca, a unicidade de YHWH. Nesse contexto, os judaítas exilados se confrontam com uma sociedade que não somente adorava múltiplas divindades, mas também com crenças fortalecidas por ideologias que favoreciam o poder de domínio do reinado babilônico, bem como de grupos sacerdotais que administravam os inúmeros templos. Grupos de sacerdotes levitas, uma escola isaiana, ou algum profeta levantaram a voz contra a religião babilônica, afirmando ser sua(s) divindade(s), principalmente *Marduk*, construções das mãos humanas, portanto, inexistentes. O profetismo deuterossaiano surge como uma voz de esperança aos muitos exilados, libertando-os

das ilusões experimentadas na Babilônia e apresentando-lhes as ações de YHWH como as únicas capazes de salvá-los e libertá-los.

Com a ascensão do Império Persa sob Ciro e o declínio da Babilônia, o Dêutero-Isaías desenvolve uma crítica contundente às ideologias religiosas dominantes, especialmente por meio da denúncia da idolatria. As imagens cultuais são apresentadas como construções humanas incapazes de agir ou salvar, em contraste com YHWH, reconhecido como criador universal e senhor da história. Assim, a teologia deuteroisaiana promove um movimento de concentração teológica, no qual a soberania divina de YHWH se afirma de modo absoluto.

A análise das perícopes de Is 40–48 permitiu evidenciar a estrutura argumentativa do profeta, marcada pela oposição entre a eficácia da palavra de YHWH e a ineficácia dos ídolos. O Dêutero-Isaías insiste na capacidade criadora e salvadora da palavra divina, que se realiza na história e fundamenta a esperança dos exilados. Ao mesmo tempo, denuncia o caráter ilusório das práticas idolátricas, que conduzem à alienação religiosa. Nesse horizonte, a proclamação da unicidade de YHWH (“fora de mim não há outro”, Is 45,5) adquire dimensão universal, convocando não apenas Israel, mas todas as nações ao reconhecimento do único Deus. Tal perspectiva amplia o horizonte da fé israelita, deslocando-a de um âmbito estritamente nacional para uma compreensão mais abrangente da ação divina na história.

No desenvolvimento da pesquisa, duas perspectivas mostraram-se particularmente relevantes e apontam possibilidades fecundas para investigações futuras. A primeira refere-se à questão da autoria do Dêutero-Isaías, cuja indefinição abre espaço para a hipótese de vínculos com os círculos sacerdotais, possivelmente de tradição levítica. A tradição sacerdotal preserva uma memória teológica na qual o Deus dos patriarcas é identificado com *El*, sendo posteriormente revelado como YHWH no contexto mosaico. Tal construção indica uma releitura unificadora das tradições religiosas do Levante, articulando continuidade cultural e desenvolvimento progressivo da identidade divina. Essa hipótese apoia-se nas aproximações teológicas entre o Dêutero-Isaías e a tradição sacerdotal,¹ especialmente no que diz respeito à teologia da criação e à compreensão da eficácia da palavra divina. Ambas as tradições emergem como respostas à crise do exílio, momento

¹ “Perspectiva sacerdotal, linguagem, interesses e linhas de pensamentos sacerdotais estão presentes em todo lugar. De modo análogo, encontramos com frequência entre os pesquisadores a tese que entende o Documento Sacerdotal ou o Código da Santidade como programa dos exilados, que começaram a planejar a vida depois do exílio” (CRÜSEMANN, Frank. *A Torá. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 392).

em que o templo havia sido destruído e o culto sacrificial interrompido, exigindo novas formas de expressões de fé em YHWH.

Nesse contexto, observa-se uma convergência significativa entre essas tradições. A teologia sacerdotal apresenta Deus como criador absoluto que ordena o cosmos, enquanto o Dêutero-Isaías afirma YHWH como criador único e universal, utilizando a criação como argumento fundamental contra a idolatria. De modo semelhante, a centralidade da palavra divina constitui um ponto de contato relevante: na tradição sacerdotal, Deus cria por meio da palavra, enquanto, no Dêutero-Isaías, essa palavra é eficaz, irrevogável e operante na história. Ao mesmo tempo, nota-se uma diferença de ênfase: enquanto a tradição sacerdotal acentua a identidade particular de Israel como povo eleito, o Dêutero-Isaías amplia esse horizonte ao apresentar Israel como mediação para as nações. Diante disso, percebe-se que a relação entre a tradição sacerdotal e o Dêutero-Isaías não deve ser compreendida em termos de dependência direta, mas antes como expressão de uma convergência teológica própria do contexto exílico.²

A segunda perspectiva diz respeito à permanência do fenômeno da idolatria para além do contexto babilônico. Embora esta pesquisa tenha se concentrado na crítica deuteroisaiana às práticas idolátricas do exílio, é possível identificar ressonâncias desse fenômeno em diferentes contextos históricos. Nesse sentido, determinadas configurações culturais e ideológicas contemporâneas podem ser analisadas, sob perspectiva crítica, como formas de absolutização de realidades humanas, quando estas passam a ocupar o lugar do absoluto: materialismo,³

² “O Documento Sacerdotal provém da época em que nem a queixa pelo que se perdeu nem a questão da culpa dominavam mais a cena. O que se discutia eram as consequências do novo começo. A proximidade com o Dêutero-Isaías, por um lado, e com as questões da época de Ageu e Zacarias, por outro, evidenciam o contexto histórico mais amplo em que estes textos sacerdotais falam mais claramente. O caráter literário torna problemática uma alternativa rígida entre a época do exílio e depois do exílio. Por sua vez, a época de Esdras e Neemias parece já pressupor os textos sacerdotais” (CRÜSEMANN, 2018, p. 392).

³ “O materialismo é a base da qual todas as outras características de nossos tempos pré-modernos são derivadas. Desde o início da cultura, sabemos que todas as tribos humanas eram religiosas, acreditando em um deus ou em vários deuses e na vida após a morte; isto é, desde que o homem é homem, ele acredita que há algo além da matéria, além do físico, além do que pode ser visto e tocado. Com a revolução filosófica, vimos que isso não mudou. Somente nos séculos XVIII e XIX, surgiu com seriedade a ideia do materialismo, de que tudo era composto de matéria, e que só existia a realidade física: aquilo que pode ser visto, tocado e medido” (CASTIGNANI, Jésus Maria Silva. *O fracasso do ateísmo*. São Paulo: Paulus, 2023. p. 29).

consumismo,⁴ niilismo,⁵ agnosticismo⁶ e ateísmo.⁷ Tal abordagem, contudo, requer aprofundamento teórico e metodológico, a fim de evitar reducionismos e garantir uma análise adequada à complexidade do fenômeno.

Diante do percurso realizado, conclui-se que o monoteísmo bíblico, tal como expresso na teologia do Dêutero-Isaías, constitui o resultado de um processo histórico-teológico marcado por releituras, crises e reformulações. A afirmação da unicidade de YHWH não apenas responde ao contexto do exílio, mas redefine a compreensão da relação entre Deus, o povo e a história. Ao mesmo tempo, essa teologia abre novas possibilidades de reflexão sobre a fé em contextos plurais, nos quais se recoloca a questão da relação entre o absoluto e as múltiplas expressões da experiência religiosa. Assim, o estudo do Dêutero-Isaías não se esgota em sua dimensão histórica, mas permanece relevante como horizonte crítico e teológico para a compreensão da fé bíblica.

⁴ “O consumismo se concentra em apenas um aspecto da vida humana, esquecendo os outros, em consonância com o materialismo, e acaba levando a uma perda de humanidade, tanto em nível pessoal e social, como em nível individual e global. E, claro, o vazio interior que pode ser gerado pelo estilo de vida ocidental não pode ser preenchido com coisas” (CASTIGNANI, 2023, p. 64).

⁵ “O niilismo é a escola filosófica de pensamentos que nega qualquer crença, princípio ou dogma, seja religioso, político ou social. O niilismo sustenta que a existência carece de sentido e que não há, como tal, nenhuma entidade superior ou sobrenatural que lhe dê sentido, propósito ou finalidade em si mesma. Não há, portanto, um sentido mais elevado para a vida, pois falta-lhe uma explicação verificável. O termo vem da palavra latina *nihil*, que significa ‘nada’: tudo é reduzido a nada e, portanto, nada tem sentido. O homem não tem um destino, uma missão ou uma finalidade na vida. Tudo vem do nada e para o nada. É uma consequência lógica do materialismo, que já era notada por alguns pensadores russos e os tornou particularmente famosa com o filósofo ateu Nietzsche, no século XIX, e ainda hoje é válida” (CASTIGNANI, 2023, p. 36).

⁶ “É a atitude filosófica a qual declara inacessível ao entendimento humano todo conhecimento do divino e do que transcende a experiência. Muitos hoje se declaram agnósticos, dizem que não é possível saber se há ou não um Deus ou algo espiritual. No entanto, o certo é que muitos dos que se declaram agnósticos não fazem seriamente a si mesmos a pergunta sobre a transcendência, não fazem um estudo profundo das questões fundamentais e vivem de fato como se Deus não existisse, ou seja, vivem em um ateísmo prático” (CASTIGNANI, 2023, p. 135).

⁷ Castignani, analisando as raízes históricas do ateísmo, relaciona-o com o materialismo e como uma “reação ao modo de viver cristão”. Ao mesmo tempo, ele afirma que “a reação ateia levou ao materialismo radical e, com isso, à negação de todas as religiões, não só da cristã, e afirmou que o destino do homem é meramente material. Isso supôs uma mudança de olhar sobre o próprio homem, que deixou de ser considerado uma criação ‘especial’ de Deus e passou a ser uma realidade a mais sem uma dignidade específica e cuja diferença com os animais é meramente biológica. Isso trouxe, como consequência, uma desvalorização do ser humano que desembocou nas ideologias totalitárias e nos grandes genocídios do século XX” (CASTIGNANI, 2023, p. 138).

REFERÊNCIAS

- ABREGO DE LACY, José Maria. *Os Livros Proféticos*. São Paulo: Ave Maria, 1998.
- ACQUAROLI, Armando Rafael Castro. Marduk x YHWH: duelo de gigantes. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 31, n. 124, p. 375-382, out./dez. 2014.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- ARMSTRONG, Karen. *Jerusalém*. Uma cidade, três religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert. J. *Comentário Bíblico: profetas posteriores, escritos, livros deuterocanônicos*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- BERNARDI, Orlando Antônio; PINTARELLI, Ary Estêvão. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas; Academia Cristã, 2013.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BORTOLINI, José. *Profetas*. Aparecida: Editora Santuário, 2018.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. Testemunha, disputa e defesa. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.
- CALMON, Sacha. *A invenção do monoteísmo*. Deuses feitos de palavras. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2016.
- CARAVIAS, José Luis. *O Deus da vida e os ídolos da morte*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CARMODY, Timothy R. *Como ler a Bíblia*. Guia para estudo. São Paulo: Loyola, 2008.
- CASTIGNANI, Jesús María Silva. *O fracasso do ateísmo*. São Paulo: Paulus, 2023.
- CAZELLES, Henri. *História política de Israel*. Desde as origens até Alexandre Magno. São Paulo: Paulinas, 1986.

CERESKO, Anthony R. *A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora*. São Paulo: Paulus, 2004.

COLLINS, John Joseph. Isaías. In: KARRIS, Robert J.; BERGANT, Dianne. *Comentário Bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 2.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001.

CRAVEN, Tom. Ezequiel. In: KARRIS, Robert J.; BERGANT, Dianne (Orgs.). *Comentário Bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 2.

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

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

DÍAZ, José Luis Sicre. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

DÍAZ, José Luis Sicre. *Profetismo em Israel*. Petrópolis: Vozes, 1996.

DIETRICH, Luiz José; NAKANOSE, Shigeyuki; MARQUES, Maria Antonia; FRIZZO, Antonio Carlos; KAEFER, José Ademar (Orgs.). *Uma história de Israel*. Leitura crítica da Bíblia e arqueologia. São Paulo: Paulus, 2022.

DIETRICH, Luiz José. Quando as imagens viram ídolos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 31, n. 124, p. 341-354, out./dez. 2014.

DUBOST, M. *La Storia di Israele*. [S.l.]: Massimo, 1998. (*THÉO*: nuova enciclopedia cattolica).

FARIA, Jacir de Freitas. *As mais belas e eternas histórias de nossa origem em Gn 1-II*. Mitos e contramitos. Petrópolis: Vozes, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. *O reino esquecido*. Arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015.

FREEDMAN, David Noel (Ed.). *Dicionário da Bíblia EEARMANS*. Exegético, expositivo, abrangente, histórico e atualizado. São Paulo: Hagnos, 2021.

FREVEL, Christian; BERLEJUNG, Angelika (Orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2011.

GARMUS, Ludovico. Criação e História em Is 40-55. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, v. 24, n. 89, p. 33-43, 2006.

GASS, Ildo Bohn (Org.). *Formação do povo de Israel*. Uma introdução à Bíblia. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos; São Paulo: Paulus, 2002. v. 2.

GERSTENBERGER, Erhard S. A comunidade nova. Como Israel se tornou o povo de Javé. Observações sociorreligiosas. In: LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa*. A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros sinais. São Paulo: Loyola, 2018.

GLASER, Mitch; BOCK, Darrell L. *O Servo Sofredor*. As interpretações de Isaías 53 nas Teologias Judaica e Cristã. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015.

GRANDE ENCICLOPÉDIA ILLUSTRATA DELLA BIBBIA. Casale Monferrato: Piemme, 1997. v. 2.

GUNNEWEG, Antonius Hermanus Josephus. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*. Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Loyola; Sinodal, 2005.

HARRINGTON, Wilfrid John. *Chave para a Bíblia*: a revelação, a promessa e a realização. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2006.

HARRISON, Roland Kenneth; BRUCE, Frederick Fyvie; YOUNGBLOOD, Ronald Fred. *Dicionário Ilustrado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

HIGGINS, Christopher F. Crença em Deus: uma emoção humana conveniente. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, v. 4, n. 337, p. 108, 2010.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, Jonh S. *Bandidos, profetas e messias*: movimentos populares do tempo de Jesus. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

JANSEN, Joseph. *Dimensões éticas dos profetas*. São Paulo: Loyola, 2009.

JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. (Eds.). *DICIONÁRIO Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madri: Cristandad, 1985. v. 2.

JONES, Landon. *O Deus de Israel*. Na teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2015.

KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012.

LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à Antropologia Teológica*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2013.

LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões*. Da pré-história às religiões universalistas. São Paulo: Loyola, 2011.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus, Loyola, 2014.

LOHFINK, Gerhard. *Jesus de Nazaré*. O que Ele queria? Quem Ele era? Petrópolis: Vozes, 2015.

LÓPEZ, Félix Garcia. *O Pentateuco*. Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia. 2.ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2004.

LORASCHI, Celso. O Dêutero-Isaías e no nascimento do monoteísmo. *Estudos Bíblicos*. São Paulo, v. 31, n. 124, p. 383-394, out./dez. 2014.

MAIMON, Moshé ben. *Os 613 mandamentos*. Maimônides. São Paulo: Nova Stella, 1990.

MALGIOGLIO, Matteo. “Il Signore è uno”. Monoteísmo e teocentrismo nell’AT. In: *LAÓS*, Catania: Edzioni Adelfós, magg./ag. 2016.

MANNUCCI, Valério. *Bíblia*. Palavra de Deus. Curso de introdução à Sagrada Escritura. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

MAZZAROLO, Isidoro. *Gênesis 1-11*. E assim tudo começou. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2003.

MAZZAROLO, Isidoro; SCHLAEPFER, Carlos Frederico; OROFINO, Francisco Rodrigues. *A Bíblia*. Introdução historiográfica e literária. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 12.ed. São Paulo: Paulus, 2015.

MELLO, Alberto. *Ebraismo*. Brescia: Editrice Queriniana, 2000.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Bíblia*. História, curiosidades e contradições. Petrópolis: Vozes, 2015.

NEPE BRASIL. Interlinear Hebraico-Português: Isaías 40-48. Disponível em: <https://search.nepebrasil.org/interlinear/?livro=23&chapter=40&verse=1>. Acesso em: 28 dez. 2025.

NIHAN, Christophe; MACCHI, Jean-Daniel; RÖMER, Thomas. *Antigo Testamento. História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

OTTO, Eckart. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, 2011.

PEDRO, Enilda de Paula; NAKANOSE, Shigeyuki. *Como ler o Segundo Isaías (40-55)*. Da semente esmagada brota nova vida. São Paulo: Paulus, 2004.

PEETZ, Melanie. *O Israel bíblico*. História, arqueologia, geografia. São Paulo: Paulinas, 2022.

PIRES, Fabio; DIETRICH, Luíz José. Dêutero-Isaías: a crítica às imagens como crítica à religião que legitima o poder e a dominação. *Caminhos*, Goiânia, v. 20, n. 1, p. 190-204, jan./abr. 2022, p. 190. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/12248/5542>. Acesso em: 15 jan. 2026.

RABELO, Fábio Cristiano. Teologia da unidade e da Aliança no Deuteronômio. In: SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronômio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020.

RABELO, Fábio Cristiano. Teologia da unidade e da Aliança no Deuteronômio: In: RAVASI, Gianfranco (Org.). *DICIONÁRIO enciclopédico da Bíblia*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013.

RAVASI, Gianfranco. *A página sagrada*. Como interpretar a Bíblia. São Paulo: Loyola, 2020.

RAVASI, Gianfranco; PEREGO, Giacomo; PENNA, Romano (Orgs.). *Dicionário de temas teológicos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas; Paulus; Loyola, 2023.

RECIO, Jesús Garcia. Gênesis 1-11 e Mesopotâmia. In: LÓPEZ, Félix Garcia (Org.). *O Pentateuco*. São Paulo: Paulinas, 1998.

REID, Daniel G. (Org.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulinas. Paulus; Academia Cristã, 2013

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Posfácio: In: LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa*. A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios. São Paulo: Loyola, 2018.

RIDDERBOS, Jean. *Isaías: introdução e comentário*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

RODRIGUES, José Raimundo. O problema da idolatria nas Tradições legal e profética: um problema ético-teológico sempre atual. In: *Interações - Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 6, n. 9, p. 53-74, 2011. p. 61. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/6362/5822>. Acesso em: 20 jan. 2026.

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé*. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.

RÖMER, Thomas; FINKELSTEIN, Israel. *Às origens da Torá*. Novas descobertas arqueológicas e novas perspectivas. Petrópolis: Vozes, 2022.

ROSSI, Luiz Alexandre Solando; MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. *Asherah a Deusa de Israel*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

SCALABRINI, Patrizio Rota. *Livros Proféticos*. Petrópolis: Vozes, 2019.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHRÖTER, Jens; SCHMID, Konrad. *O surgimento da Bíblia*. Dos primeiros textos às Sagradas Escrituras. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2023.

SILBERMAN, Neil Asher; FINKELSTEIN, Israel. *A Bíblia desenterrada*. A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese bíblica*. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2022.

SILVANO, Zuleica Aparecida. “G’L” como chave hermenêutica para “redenção” na Carta aos Gálatas em diálogo com “Textes Messianiques” de Emmanuel Lévinas. Orientadores: Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings; Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro (*in memoriam*). 2018. 550 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018, p. 476-477. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/GL-COMO-CHAVE-HERMENEUTICA-PARA-REDENCAO-NA-CARTA-AOS-GALATAS-EM-DIALOGO-COM-TEXTES-MESSIANIQUES-DE-EMMANUEL-LEVINAS.pdf>. Acesso em: 18 out. 2025.

SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronômio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020.

SIQUEIRA, Técio Machado. Segundo Isaías: o anúncio da permanente esperança. In: *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 24, n. 89, p. 19-24, 2006.

SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes*. O patriarca e aqueles que creem no Deus único. São Paulo: Loyola, 2009.

SMITH, Mark S. *História Primitiva de Deus*. Yahweh e outras divindades no Antigo Israel. Petrópolis: Vozes, 2023.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus*. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento*: história, método e mensagem. São Paulo: Vida Nova, 2001.

SOLETO, Daniel Martins. *Introdução ao Antigo Testamento*. História e literatura. Santo André: Academia Cristã, 2014.

SOLETO, Daniel. A influência dos persas em Israel: In: LELLIS, Nelson (Org.). *Israel no período persa*. A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios. São Paulo: Loyola, 2018.

SOUZA, José Nivaldo. Dêutero-Isaías: entre desolação e consolação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 1, p. 211-225, jan./abr. 2020.

STADELMANN, Luís I. J. Fidelidade em época de crise. A importância dos remanescentes em Judá para a preservação da fé javista. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 19, p. 181-202, set./dez. 1987. Editorial.

STEINMANN, Jean. *O livro da consolação de Israel, e os profetas da volta do exílio*. São Paulo: Paulinas, 1976.

STUHLMUELLER, Carroll. Dêutero-Isaías e Trito-Isaías. In: MURPHY, Roland E.; BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2007.

UEHLINGER, Christoph. Gênesis 1-11. In: NIHAN, Christophe; MACCHI, Jean-Daniel; RÖMER, Thomas (Orgs.). *Antigo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010.

VINCENT, Albert. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1969.

VITÓRIO, Jaldemir. "Os olhos do Senhor estão sobre o reino pecador" (Am 9,8): profetismo e História na pregação de Amós. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 19, n. 71, p. 32-41, 2001. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/861>. Acesso em: 05 jan. 2026.

VITÓRIO, Jaldemir. As leis cúlticas do Deuteronômio. In: SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronômio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020. p. 132.

VITÓRIO, Jaldemir. Consolar: missão profética no exílio. A ação do Dêutero-Isaías junto aos israelitas na Babilônia. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 93-105, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ReBiblica/article/view/30149>. Acesso em: 05 out. 2025.

VITÓRIO, Jaldemir. O Deuteronômio e a história deuteronomista. In: SILVANO, Zuleica Aparecida; KONINGS, Johan (Orgs.). *Deuteronômio*. “Escuta Israel”. São Paulo: Paulinas, 2020.

VITÓRIO, Jaldemir. Proclamar la esperanza en medio del fracaso. Teología Bíblica del Exilio. *Christus* - Revue de Formation Spirituelle, México D.F., v. 69, n. 747, p. 10-16, 2005.

VIVIANO, Pauline. Gênesis. In: KARRIS, Robert J.; BERGANTE, Dianne (Orgs.). *Comentário Bíblico*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 2.

VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo*. São Leopoldo: Editora Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1992.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. 3.ed. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos; Targumim, 1974.

WEBLER, Jacinta. “*Eu te desenhei na palma das mãos*” (*Is 49,16*): a misericórdia e a compaixão no Dêutero-Isaías, na teologia latino-americana e na espiritualidade cristã - um estudo interativo. Orientador: Jaldemir Vítório. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Departamento de Teologia, Faculdade de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2006.

WIÉNER, Claude. *O profeta do novo êxodo: o Dêutero-Isaías*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

YOFRE, Horácio Simian. *Profecia y poder: Un libro desconocido*. Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba, 2017.

ZWICKEL, Wolfgang; TILLY, Michel. *A história religiosa de Israel*. Desde a pré-história até os primórdios do cristianismo. São Paulo: Loyola, 2020.