Artigo original
https://doi.org/10.54260/eb.v40i149.1012
ESTUDOS BÍBLICOS

Ezequiel 28 em perspectiva histórico-traditiva

Ezekiel 28 in historical-traditional perspective

Lucas Merlo Nascimento*

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Docente na Faculdade Teológica Sul Americana, Londrina, Brasil.
merlo.lucas@hotmail.com

Recebido em: 04/06/2024
Aprovado em: 21/09/2024

Licença *Creative Commons* CC BY-NC 4.0

Resumo

O artigo analisa o oráculo e lamento de Ezequiel 28, 1-10 + 11-19 a partir de uma perspectiva histórico-traditiva, buscando na cultura literária, mítica e religiosa médio-oriental e mediterrânea elementos que contribuíram para a linguagem divina do texto. Apresenta uma tradução, usada como base na discussão das tradições. Descreve a presença do motivo literário da *hybris* contra os deuses, exemplificado em mitos gregos, na epopeia de Gilgámesh e na Bíblia Hebraica. Associa o texto de Ez 28 com as tradições de Melqart, herói divinizado de Tiro que possuía função civilizatória, com destaque para a expansão comercial. Interpreta o texto, também, à luz de um possível "mito do primeiro humano" hebraico subjacente a Ezequiel 28, Gênesis 2-3 e Jó 15,7-8, articulando a *hybris* com os temas da sabedoria e mortalidade. Por fim, demonstra a articulação com as tradições judaítas do templo, tendo a figura dos kerubim como elemento central.

Palavras-chave: Ezequiel 28, rei de Tiro, exegese histórico-traditiva, tradições.

Abstract

The article analyzes the oracle and lament of Ezekiel 28,1-10 + 11-19 from a historical-traditional perspective, exploring the literary, mythical, and religious cultures of the Middle East and Mediterranean to identify elements that contributed to the divine language of the text. It provides a translation, which serves as the basis for discussing various traditions. The article describes the presence of the literary motif of *hybris* against the gods, exemplified in Greek myths, the Epic of Gilgámesh, and the Hebrew Bible. It explores the association of the text with the tradition of Melqart, a deified hero of Tyre known for his civilizing role and em-phasis on commercial expansion. Furthermore, it considers the possibility of a Hebrew "myth of the first human" underlying Ezekiel 28, Genesis 2-3, and Job 15,7-8, which articulates *hybris* in relation to the themes of wisdom and mortality. Finally, the article demonstrates the connection with the Judahite traditions of the temple, highlighting the figure of the cherubim as a central element.

Keywords: Ezekiel 28, king of Tyro, historical-traditional exegesis, traditions.

Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica

1 Introdução

O oráculo e lamento de Ez 28 contra o rei de Tiro, bem como o *mashal*[1] de Is 14 contra a Babilônia foram interpretados, desde os Pais da Igreja, como referências à queda de Satanás, interpretação popularmente difundida. Exemplo dessa interpretação patrística pode ser encontrada no *Contra Celso*, de Orígenes (2014, livro 6 § 44), que escreve:

> Mas o adversário no sentido próprio é o primeiro de todos os seres que leva uma vida pacífica e feliz que perdeu suas asas e caiu de seu estado bem-aventurado; ele que, segundo Ezequiel, andou irrepreensível em todos os seus caminhos, até o dia em que foi encontrada nele a iniquidade; ele que era 'um selo de semelhança e uma coroa de beleza' no paraíso de Deus (Ez 28,15.12-13), por assim dizer saturado dos bens, caiu em perdição, segundo a expressão misteriosa daquele que disse: 'Eis que estás perdido; e deixaste de existir para sempre!' (Ez 28,19).

Nas homilias de Orígenes tal interpretação é aprofundada. Orígenes identifica o "príncipe de Tiro", bem como o Faraó do Egito, como uma espécie de anjo responsável por seu povo, a partir de uma interpretação de Daniel 10, que nomeia Miguel como "vosso príncipe", isto é, de Israel (cf. Dn 10,13.20-21) e outros textos bíblicos (Origenes, 2010, homilia 13, p. 154-165). Essa interpretação patrística foi motivada pela escassez de textos que explicassem a origem de Satanás, devido a ser uma figura relativamente recente na tradição bíblica (Anderson, 2000, p. 133), encontrando em textos como Ez 28 e Is 14 possíveis fundamentações, para além da explicação judaica baseada nas tradições em torno de Gn 6,1-4. O fundamento da interpretação patrística e popularmente difundida baseia-se na linguagem utilizada por tais oráculos. O argumento é relativamente simples: ao descreverem os reis da Babilônia (Is 14), de Tiro e Egito (Ez 28-32) como seres celestiais e semidivinos, tais oráculos não poderiam se referir a seres humanos.

Diante dessa construção interpretativa, neste artigo são abordados conjuntamente o oráculo e o lamento de Ez 28 em perspectiva histórico-traditiva, buscando na cultura médio-oriental e mediterrânea elementos tradicionais, religiosos, ideológicos e literários que contribuíram para configurar a linguagem divina ou semidivina do texto. Por perspectiva histórico-traditiva também nomeada como "crítica das tradições" compreende-se a indagação sobre o "*hinterland* cultural" de um texto (Simian-Yofre, 2011, p. 104). Lima (2014, p. 145) define tradição como "um complexo de concepções em torno de uma ideia central, veiculado por imagens e temáticas, utilizando muitas vezes um vocabulário recorrente ou do mesmo campo semântico". Assim, em perspectiva histórico-traditiva, busca-se as influências de um autor, subjacentes a um texto, que pode ser identificada por meio de motivos literários, imagens, conhecimentos, concepções e crenças, sendo esses elementos "em sentido amplo, tradições culturais que os autores sagrados receberam, seja da própria cultura bíblica que os precederam seja da cultura do Oriente Próximo antigo, ou de uma cultura geral não mais identificável" (Simian-Yofre, 2011, p. 105). Diferentes de abordagens que pressupõem influência estritamente literária, isto é, as relações de influência ou troca entre textos de culturas distintas ou de uma mesma cultura, a abordagem histórico-traditiva favorece a compreensão do sentido de um texto "pois fornece dimensões conceituais que ultrapassam a semântica imediata das palavras e expressões" (Lima, 2014, p.

[1] No caso de Is 14, o *mashal* pode ser compreendido como um provérbio satírico, um exemplo a não ser seguido. Quanto à transliteração, neste artigo adotou-se um sistema simplificado, sem o uso de sinais diacríticos em vogais, apenas para sinalizar foneticamente as expressões.

144). Assim, é possível considerar fenômenos dialógicos mais amplos como trocas e hibridizações culturais.

Visando tais relações culturais amplas, o artigo identifica as configurações de Ez 28 a partir da articulação do tema literário amplo da *hybris* contra os deuses, presente nas culturas do Mediterrâneo; a tradição mais específica, político-religiosa, em torno de Melqart, de Tiro; o mito do primeiro homem na cultura hebraica; e as tradições do templo[2]. A confluência de tais tradições possibilita a compreensão da linguagem mítica e "sobre-humana" no texto. As tradições são apresentadas após uma proposta de tradução de Ez 28, 1-10 + 11-19, usada como base na discussão.

2 Proposta de tradução: Ez 28,1-10 + 11-19

Abaixo é apresentada uma tradução literal, diagramada de forma a facilitar as relações frasais. Nas notas são colocados alguns apontamentos e dificuldades de tradução.

1 E aconteceu a palavra de YHWH sobre mim, a dizer:
2 Filho do humano, dize ao chefe de Tiro:
Assim diz o Senhor YHWH:
Porque elevou-se seu coração
e disseste: um deus eu (sou),
assento de deus/es[3] assentei-me, no coração dos mares.
E tu (és) humano e não deus,
e puseste teu coração como coração de deuses.
3 Eis! Mais sábio (és) tu que Daniel,
tudo sendo guardado,
Não te enredaram[4]
4 Por tua sabedoria e por teu entendimento fizeste para ti poder
e fizeste ouro e prata por teus tesouros
5 Pela grandeza de tua sabedoria e pelo teu comércio
engrandeceste teu poder
e elevou-se teu coração em poder
6 Portanto, assim diz o Senhor YHWH:
Porque puseste teu coração como coração de deus/es
7 Portanto, eis!
Eu fazendo vir sobre ti estrangeiros poderosos dos povos
e desembainharão suas espadas sobre a beleza de tua sabedoria
e profanarão teu esplendor
8 Para cova te fazem descer
E morres morte[5] de um perfurado no coração dos mares

[2] Não é explorada uma possível tradição em torno do sábio Daniel (Ez 28,3) por ser bastante tangencial, sendo citado apenas comparativamente e, ainda assim, superado pela figura a que se destina o oráculo, não favorecendo a linguagem sobre-humana utilizada.

[3] Na tradução foi mantida a ambiguidade deus – deuses para *'elohim* diante das tensões possíveis entre monoteísmo e politeísmo presentes no texto.

[4] Hebraico *'mm* = cooptar, congregar, aliar, juntar ("juntar-se, congregar-se"; Kirst *et al*., 2010, p. 182)

[5] Lit. "mortes". O plural é incomum. Cf. Jr 16,4.

9 Acaso dizes[6]:
deus eu (sou) diante de teus assassinos?
E tu (és) humano e não deus por mão de teus perfuradores
10 Morte[7] de incircuncisos morres pela mão de estrangeiros
Pois eu falei - dito do Senhor YHWH

****

11 E aconteceu a palavra de YHWH sobre mim, a dizer:
12 Filho do humano ergue um lamento sobre o rei de Tiro
E dirás a ele:
Assim diz o Senhor YHWH:
Tu (eras) selador do modelo
Cheio de sabedoria e pleno de beleza
13 No Éden, jardim de deus/es eras,
Toda de pedra rara (era) tua roupa
Rubi, topázio e pedra preciosa, crisólito, cornalina e jaspe, safira, turquesa e berilo e ouro[8]
Obra de tuas fresas e de tuas ponteiras[9]
Contigo, no dia (que) foste criado, foram preparadas
14 Tu (eras) *kerub*[10] de extensão de proteção
e pus-te
no monte do santo de deus/es foste
no meio das pedras de fogo moveste-te
15 Perfeito foste em teus caminhos desde o dia de serdes criado
até ser achado perversidade em ti
16 Pela grandeza de teu comércio encheu-se[11] teu meio violência
e pecaste
E profanar-te-ei desde o monte de deuses
E exterminar-te-ei *kerub* de proteção
desde o meio das pedras de fogo
17 Elevou-se teu coração
por tua beleza destruíste tua sabedoria
sobre teu esplendor sobre a terra arremessar-te-ei
diante de reis pôr-te-ei para espetáculo em ti
18 Desde a grandeza de tuas transgressões
Em perversidade de teu comércio profanaste teus santuários

6 Lit. "Dizendo dizes". O uso do infinitivo absoluto em contextos não-afirmativas pode intensificar a ideia de dúvida, conforme Waltke e O'Connor (2006, p. 587): "Em questões apaixonadas o infinitivo prepositivo mostra dúvida ou improbabilidade de uma resposta afirmativa."

7 Lit. "mortes".

8 Para uma comparação das diferentes traduções das pedras preciosas, ver Block (2012, p. 115).

9 "Fresas e ponteiras" é sugestão para substantivos de difícil tradução. O substantivo *tof* pode indicar um instrumento musical, tamboril. Uma vez que o substantivo *neqeb* deriva de *nqb* = perfurar, alguns sugerem aqui um par de instrumentos: tamboris e flautas. Há ainda sugestão de identificar a dupla como "tabletes e suas marcas", como instrumentos de divinação (Weill, 1901, p. 13). Devido ao contexto, neste artigo sugere-se que sejam instrumentos para lapidar pedras preciosas, seguindo-se a intuição de Zimmerli (1983, p. 84), que sugere serem termos técnicos das artes industriais. Se vinculado à figura de Merqat, as palavras poderiam ainda indicar os objetos que aparecem em suas mãos em algumas representações, sendo um deles algo como um machado (Bonnet, 2007).

10 Singular de *kerubim,* vertido comumente por "querubim" nas traduções em Língua Portuguesa.

11 Lit. Encheram-se

E farei vir fogo desde teu meio
Ele te devorará
e te porá por pó sobre a terra
aos olhos de todos que te veem
19 Todos os que te conhecerem nos povos
ficarão perplexos sobre ti
Um terror[12] serás e não serás até a eternidade

3 *Hybris* como tema literário no Mediterrâneo e Antigo Oriente Próximo

Hybris é expressão grega que identifica a arrogância, a desmesura de alguns personagens literários em relação aos deuses na mitologia grega. A *hybris* contra os deuses conduz o ser humano a ações que desestabilizam a ordem cósmica ao questionar a ordem divina. Na mitologia grega, a *hybris* manifesta-se em diversas posturas em relação aos deuses: querer ser um deus, passar-se por um deus ou mesmo achar-se melhor ou mais belo que os deuses em algo. Em seu estudo filosófico sobre os mitos gregos, Ferry (2023) apresenta diversos exemplos da *hybris* humana. Segundo a versão de Platão, desde sua criação a humanidade padece da *hybris* uma vez que seu criador, Prometeu, filho de um titã, lhe concede não apenas o fogo de Hefesto, mas também a técnica de Atena, deusa da inteligência, bem como um "gênio criativo quase divino" que poderia conduzir "os humanos a se considerem deuses" (Ferry, 2023, p. 197-198). Nas palavras de Ferry (2023, p. 198) "eles que são tão rápidos em se deixar levar pela *hybris*, pela desmedida, pela arrogância e pelo orgulho". Por isso os seres humanos e Prometeu serão punidos por Zeus, como forma de garantir que não vejam a si mesmos como deuses e, com isso, ameacem a ordem cósmica.

A partir dessa origem humana marcada pela *hybris* em potencial, os mitos gregos explorarão o tema com outros personagens, como Tântalo que, em diferentes versões, considerou-se como um dos deuses do Olimpo sem o ser; ou, conforme outras versões, roubou o néctar e ambrosia do Olimpo para conceder imortalidade aos humanos; ou mesmo revelando-lhes segredos que ouvira de Zeus (Ferry, 2023, p. 558-559). Também a filha de Tântalo, Níobe, padece de *hybris*, considerando-se mais bela que as deusas, ordena que sejam prestadas as honras das deusas a si, punida, por isso, por Zeus (Ferry, 2023, p. 560). Ferry levanta ainda diversos outros exemplos da *hybris*: Faetonte, filho de Hélio que, por desejar guiar o sol causa uma catástrofe (Ferry, 2023, p. 560-562); Íxion, por alegar ter se deitado com a deusa Hera, esposa de Zeus (Ferry, 2023, p. 562-563); Ícaro, que, por achar que poderia voar próximo ao sol, tem as ceras das asas construídas por seu pai derretidas e afoga-se no mar, dando origem ao "Mar Icário" (Ferry, 2023, p. 566-567); e Belerofonte que, por domar o cavalo alado Pégaso e derrotar a Quimera, orgulha-se a ponto de querer subir ao Olimpo, sem reconhecer que só conseguiu tais vitórias com a ajuda dos deuses (Ferry, 2023, p. 570-571).

Apesar de ser bastante conhecida na literatura grega, o tema da *hybris* também se apresenta em outras literaturas do mundo mediterrânico e do Antigo Oriente Próximo. A Epopeia de Gilgámesh (séc. XIII-XII a.e.c) é um exemplo. Em poucas palavras, Eliade (2010, p. 83) resume: "Esta *saga*, que começa com os excessos eróticos de um rei misto

[12] Lit. "Terrores".

de herói e tirano, revela em última análise a inaptidão das virtudes puramente 'heroicas' para transcender radicalmente a condição humana". Seu personagem principal, Gilgámesh, é descrito como "dois terços ele é um deus, um terço é humano" (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, I, 47)[13]. Descrito como sábio, forte e heroico (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, I), a epopeia narra sua busca pela imortalidade ao deparar-se com a morte de seu amigo Enkídu. A *hybris* de Gilgámesh demonstra-se ao longo da epopeia: além de ser descrito como sábio, forte, heróico e tirano (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, I), após ele e Enkídu derrotarem juntos o guardião Humbaba (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, V), Gilgámesh ofende a deusa Ishtar ao recusar casar-se com ela, que envia contra ele um touro como demonstração de sua fúria. Também o touro é por eles derrotado (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, VI), aumentando ainda mais o orgulho de Gilgámesh (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, VI, 171-175): "Gilgámesh às servas de sua casa estas palavras disse: / Quem o melhor entre os moços? / Quem ilustre entre os varões? / Gilgámesh o melhor dentre os moços, / Gilgámesh ilustre entre os varões".

Após tais vitórias, os deuses decidem tirar a vida de Enkídu, causando grande lamento em Gilgámesh (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, VII-VIII), que se defronta com sua própria mortalidade (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, IX, 3-5): "Morro eu e como Enkídu não fico? / Luto entrou-me às entranhas, / A morte temo e pela estepe vago..." Assim, é o desejo de superar seu "um terço humano" que o conduz a uma jornada em busca de Uta-napishti, único humano que foi aceito à assembleia dos deuses por ter sobrevivido ao dilúvio (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, IX-X). O encontro com a mortalidade humana é ressaltado ao longo da epopeia. A caminho de encontrar Uta-napishti, Gilgámesh encontra Sidúri, a taberneira, conta-lhe suas vitórias com Enkídu e conclui: "Atingiu-o o fado da humanidade" (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, X, 57), seguido de sua reação diante da morte de Enkídu "A morte temi, vago pela estepe" (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, X, 62). As mesmas vitórias serão contadas ao barqueiro, concluindo com as mesmas expressões: "Atingiu-o o fado da humanidade [...] A morte temi, vago pela estepe" (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, X, 134, 139). Dessa forma, é a busca pela imortalidade dos deuses que move Gilgámesh. Mesmo após defrontar-se com a impossibilidade de tornar-se imortal pelo método de Uta-napishti, este lhe revela outra possibilidade, desconhecida aos seres humanos: "Descobrir-te-ei, Gilgámesh, palavras secretas / E o segredo dos deuses a ti falarei" (Sin-Léqi-Unnínni, 2023, X, 281-282) e lhe revela o local da planta que pode conceder imortalidade: o fundo do mar. Após ter a planta roubada por uma serpente, Gilgámesh retorna, desolado, a Uruk.

O tema da *hybris* humana também aparece na Bíblia Hebraica. O primeiro e mais óbvio exemplo constam em suas primeiras páginas, que narram a possibilidade e o desejo humano de ser como deus/ deuses, conhecedores do bem e do mal (Gn 3,5). Após o casal primevo comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, o próprio deus assume o novo *status* humano, proibindo-lhe o acesso à árvore da vida para que dela não comam e vivam para sempre (Gn 3,22). Novamente é o excesso, a desmesura humana manifesta pelo desejo pelo *status* divino a causa de sua ruína. Em menor grau, outros personagens da Bíblia Hebraica serão identificados por sua *hybris*: o Faraó, perseguidor dos hebreus e do libertador Moisés, morto por seu coração endurecido (Ex 7-15); o juiz Sansão, descrito com força heroica e enganado por Dalila (Jz 13-16); o rei guerreiro Saul e sua constante tentativa de acertar, ainda que ignorando a voz profética (1Sm 13,13-14); Jó e seu ímpeto de afirmar sua justiça contra a justiça divina (Jó 23), o que desencadeia longos discursos divinos colocando-o na ordem do cosmos (Jó 38-41); os assírios e sua arrogante violência

[13] Indica-se a tabuinha pelo numeral romano e a linha do poema pelo numeral indo arábico.

(Is 10; Na); o rei da Babilônia, cuja arrogância é descrita tanto pelo profetismo (Is 13-14) quanto nas narrativas edificantes do livro de Daniel em torno de Nabucodonosor (Dn 4) e Belsazar (Dn 5), em que ambos são expulsos da convivência humana e passam a viver e agir como animais devido ao "coração elevado" (Dn 5,20); e o rei de Tiro, denunciado pelo profetismo (Ez 28), objeto do presente artigo.

A percepção da *hybris* humana, presente em distintas narrativas e textos dos povos mediterrânicos e do Antigo Oriente Próximo, preserva características semelhantes: quase sempre os personagens acometidos pela *hybris* são pessoas dotadas de características especiais: humanos semidivinos, heróis ou reis. Essa característica mantém a tensão da *hybris* presente na literatura: por um lado, tais personagens não são vistos como seres humanos comuns, por sua sabedoria, força, poder ou beleza; por outro, não conseguem atingir um *status* divino, apesar de seu desejo.

Tal motivo literário, presente nas culturas mediterrânicas, apresenta-se como um dos elementos traditivos presentes em Ez 28. O motivo é explícito, sendo marcado pelas expressões "elevou-se teu coração" (Ez 28,2.5,17), "puseste teu coração como coração de deuses" (Ez 28,2.6) e pela declaração de igualdade com os deuses: "eu sou um deus" (Ez 28,2). O motivo é, ainda, reforçado pela resposta à *hybris:* "tu és humano, e não deus" (Ez 28,2.9), e, ironicamente, "acaso dizes: deus eu sou diante de teus assassinos?" (Ez 28,9). As razões da *hybris*, isto é, as características diferenciais que aproximavam o rei de Tiro dos deuses, são amplamente reconhecidas: sabedoria, poder e comércio (Ez 28,3-5.12), exemplo, sabedoria e beleza (Ez 28,12-13), perfeição, comércio e beleza (Ez 28,15-18). Assim como em outras narrativas em torno da *hybris,* a sabedoria é elemento fundamental a partir de onde a *hybris* se desenvolve, como no mito prometeico ou na sapiência de Gilgámesh. Por fim, o confronto com a própria mortalidade reforça o motivo da *hybris:* irá para a cova, perfurado, morto como incircunciso (Ez 28,8-10), humilhado, como pó, diante dos povos (Ez 28,17-19).

4 Melqart: rei de Tiro

Uma das tradições que possivelmente subjaz ao texto de Ez 28 é a figura do herói divinizado Melqart, de Tiro. As tradições em torno de Melqart não são de fácil identificação, uma vez que se misturaram com as tradições do herói Héracles (Hércules), devido à expansão fenícia pelo Mar Mediterrâneo (Lima, 2019; Jensen, 2003). A identificação de ambos os heróis-divinos é testemunhada em 2 Mc 4,18-20, que identifica Tiro como local de sacrifício a Héracles. O nome Melqart é a contração da expressão "rei da cidade" (*mlk* + *qrt*), sendo a "cidade" (*qrt*) possível referência a Tiro (Lima, 2019, p. 170; Ribichini, 1999, p. 563).

Devido à sua identificação com "rei da cidade/ Tiro", é possível que sua tradição seja subjacente a Ez 28 (Ribichini, 1999, p. 563)[14]. Além dessa identificação, algumas características da tradição de Melqart favorecem a compreensão de sua relação com Ez 28. Melqart é uma divindade nova no panteão fenício, e parece ter assumido algumas

[14] Há de se notar que nos oráculos contra as nações do livro de Ezequiel (25-32), apenas os oráculos destinados a Tiro e Egito identificam-se por seus soberanos (príncipe, rei, faraó). Nos demais, o oráculo destina-se diretamente ao povo. Portanto, não seria estranho ver na expressão "rei de..." uma referência dupla à divindade local e ao tirano que o representa, ou mesmo ao tirano divinizado, como faraó.

funções de Baal em torno da fertilidade e da vegetação (Lima, 2019, p. 170). Em um escrito do século II a.e.c. de Malta, é identificado como "Baal (senhor) de Tiro" (*b'l ṣr*; Ribichini, 1999, p. 564). Apesar de ser uma divindade nova, sua história antes do panteão não é. Remontando ao 2º ou 3º milênio, Melqart faz parte da tradição dos reis divinizados, reconhecidos como ancestrais dos monarcas, como os *rephaim* de Ugarit. Melqart seria então um tipo de fundador civilizatório de Tiro. Nessa função, a divindade tinha uma relação direta com a ideologia de expansão comercial dos tírios, sendo seu culto popular em colônias fenícias por todo Mediterrâneo (Ribichini, 1999, p. 564). Tal processo de expansão remonta ao séc. X a.e.c, iniciada por Hiram I (Lima, 2018, p. 10). Lima sintetiza essa relação entre o culto a Melqart e a expansão comercial:

> O ambiente sagrado dos templos dedicados a Héracles/Melqart faria parte de uma estratégia para o firmamento de tratados com outros povos, tais como se acredita que ocorreu na Península Ibérica. Sob a égide da divindade, o comércio era realizado estabelecendo relações entre alóctones e autóctones (Lima, 2019, p. 180).

Devido à sua trajetória de fundador civilizatório até ser divino, Melqart possivelmente foi cultuado como um herói, isto é, um mortal (Lima, 2019, p. 171; Ribichini, 1999, p. 564). A partir do séc. X, Hiram I, rei de Tiro, estabeleceu o culto que celebrava o despertar (grego = *egersis*) de Melqart, após sua morte. Segundo Lima (2019, p. 171), a partir daí Melqart, enquanto humano divinizado, é reconhecido como divindade completa. Conforme Ribichini (1999, p. 564) explica, provavelmente o culto do despertar era uma referência ao deus que morreu queimado e foi trazido novamente à vida pelo rito heterogâmico com Astarte. Apesar das possíveis diferenças litúrgicas que pode ter havido nos diversos lugares que Melqart/Héracles era cultuado, Lima (1999, p. 173-174) descreve a liturgia, a partir da interpretação que Bonnet (1988, p. 78-79) faz das cenas gravadas em um vaso do séc. IV a.e.c. encontrado em Sidon:

> [...] haveria, no primeiro dia, uma sucessão de eventos rituais onde o deus era queimado em uma pira. Ao lado dessa, haveria um altar onde se realizavam oferendas animais e vegetais. No segundo dia o deus era enterrado na presença de seus sacerdotes, do rei e de um personagem feminino, possivelmente uma sacerdotisa, que usaria chifres e um cetro representando Astarte, a deusa par de Melqart. No amanhecer do terceiro dia o deus ressuscitaria com dois pássaros em suas mãos (Lima, 1999, p. 173).

Há de se notar, ainda, que o templo de Melqart/Héracles possuía duas colunas brilhantes, de ouro e esmeralda (Heródoto, 2019, II, 44), que teria suas origens mitológicas em um oráculo dado aos tírios que deveriam estabelecê-las por meio de rituais específicos (Daniels, 2021, p. 467).

Diante desse panorama da tradição de Melqart, identificações com Ez 28 são possíveis. Como a figura de Ez 28, Melqart transita entre um ser mortal e a possibilidade de divinização. Em Ez 28,2, a figura coloca-se como divindade, mas a ameaça de morte está em seu horizonte (Ez 28,7-10.16.18). Há de se notar que no lamento de de Ez 28,11-19, é pelo fogo que a morte virá: "E farei vir fogo desde teu meio / Ele te devorará / e te porá por pó sobre a terra / Aos olhos de todos que te veem" (v.18). Neste sentido, o espanto estaria no fim do lamento: Melqart não ressurgiria do fogo: "Um terror serás / e não serás até a eternidade" (Ez 28,19). Diferente do lamento, no oráculo de Ez 28,1-10 a morte dá-se por perfuração, ainda que o jogo de palavras com a raiz *ḥll* nos v. 7-9 possa indicar apenas sua profanação, ou mesmo uma morte violenta. É possível, ainda, identificar traços de sua liturgia pírica ao localizá-lo movendo-se entre "pedras de fogo" (Ez 28,14.16).

Como a função civilizatória de Melqart pelo comércio, o vínculo da figura de Ez 28 com o comércio marítimo é notório: está estabelecido "no coração dos mares" (Ez 28,2), onde também será morto (Ez 28,8), e seu comércio é um dos motivos de seu orgulho (Ez 28,5.16.18). Ribichini (1999, p. 564) ainda correlaciona a vestimenta de pedras preciosas descritas em Ez 28,13 com a veste da divindade descrita por Nonnus de Panopolis em *Dionysiaca* (Livro XL) como brilhante e coberta com estrelas. O local do trono, o "assento dos deuses", no coração dos mares também pode ser uma referência ao trono divino escavado em rocha no templo de Melqart, relatado por Plínio, o velho, conforme sugere Bonnet (1988, p. 61).

5 O mito do primeiro homem

Uma tradição encontrada na Bíblia Hebraica que contribui para a formulação de Ez 28, em conjunto com a tradição de Melqart e com o tema da *hybris,* é o mito do primeiro homem. Em seu estudo literário e histórico-religioso de Gênesis 2-3, Mettinger (2007) aborda a existência de um mito do primeiro homem (ou adâmico), subjacente a Gn 2-3 e em Ez 28 e Jó 15,7-8. O autor identifica as seguintes características para tal mito: a criação do primeiro homem deu-se num passado remoto, *in illo tempore,* indicado pelo verbo *br' nifal* (ser criado/ Ez 28,13.15) e fora colocado num lugar sagrado, mítico, de elevada posição, no "monte de deus/es" (Ez 28,14.16), identificado como Éden, jardim de deus/es (Ez 28,13). Na versão genesíaca, a posição elevada do jardim é indicada pela noção dos rios que tinham lá sua nascente (Gn 2,10-14). A imagem de beleza do "Éden, jardim de deuse/es" é retomada ainda no juízo contra o faraó, que o descreve como a mais bela árvore do jardim (Ez 31,8-9.16.18)[15]. Quanto ao *plot* narrativo do mito, giraria em torno da já explorada *hybris:* o desejo de ser como um deus, estar entre os deuses, sua perversidade (Ez 28,15) que resultou em sua expulsão do jardim (Mettinger, 2007, p. 88-89). Para o autor, a ideia de o primeiro homem estar na assembleia divina é identificada também em Jó 15,7-8: "primeiro humano foste gerado? / e antes das colinas choraste? / Na confidência divina ouviste? / e tomaste para ti a sabedoria?". No centro da *hybris* do mito do primeiro homem dois elementos se destacam: a sabedoria e o desejo pela imortalidade (Mettinger, 2007, p. 90-93). Como já visto, em Jó 15,7-8 a sabedoria é descrita como posse do primeiro homem. Em Ez 28, a figura retratada é descrita como sábia (Ez 28,3-5.12.17). Em Ez também a imortalidade está em jogo: sua morte comprova sua humanidade e não-divindade (Ez 28,8-10.14-19). Em Gênesis, ambas as noções abstratas de sabedoria e imortalidade seriam materializadas e simbolizadas pela árvore do conhecimento do bem e do mal e pela árvore do jardim e seu acesso submetido à relação de obediência a um mandamento divino (Mettinger, 2007, p. 95-96). Desta forma, tomando-se como válida a proposta de Mettinger (2007), um mito hebraico do primeiro homem, criado com acesso à sabedoria e que o conduz à *hybris* pelo desejo à imortalidade estaria na base de Ez 28.

6 Tradições do templo

Até aqui foram analisadas três tradições subjacentes a Ez 28: a tradição literária mediterrânica da *hybris,* a tradição religiosa tíria em torno de Melqart e uma possível

[15] O "jardim do Éden" é citado, ainda em Ez 36,35, em oposição às cidades devastadas.

tradição mítica do primeiro homem. Articulando-se com essas três tradições, e como que para integrá-las à tradição predominante no livro, o autor de Ez 28 configura-as a partir das tradições sacerdotais do templo, principalmente no lamento de Ez 28,11-19. A concepção sacerdotal não é estranha ao livro. A restauração do templo está no ápice da esperança expressa no livro (Ez 40-44), e parte de sua mensagem giram em torno da glória divina que habitava no templo (Ez 1 + 8-11). O profeta que nomeia o livro é identificado como sacerdote (Ez 1,1). No lamento de Ez 28,11-19 a linguagem sacerdotal gira em torno da identificação do rei de Tiro (Ez 28,12) como um *kerub.* A identificação é feita em Ez 28,14: "tu eras *kerub* de extensão da proteção" e em Ez 28,16 "e exterminar-te-ei *kerub* de proteção". A identificação como *kerub* parece ser estratégia de descrever e justificar sua posição no jardim divino sem ser um deus. Não existe consenso sobre a etimologia de *kerub*, porém sua função aproxima-se das esfinges, na análise de Mettinger (1999, p. 190). Segundo o autor, representação das esfinges em tronos, formando uma peça única é inovação síria do período da 19º dinastia egípcia, isto é, do fim do 2 milênio a.e.c. tronos-esfinge sírios teriam sido usados para deuses e reis. O estudo de Eichler (2015) analisa distintas possibilidades de interpretação da forma dos *kerubim* ao longo da história iconográfica: humanos alados, pássaro, bovino alado, grifo, esfinge alada e figuras híbridas. Eichler (2015, p. 35) reconhece a predominância da interpretação acadêmica de identificação dos *kerubim* com as esfinges aladas presentes em tronos de reis e deuses do Levante. Porém, o autor discorda do consenso acadêmico, argumentando que outros seres alados eram comuns no levante, para além as esfinges, e que os *kerubim* são descritos em posição ereta, e não deitados suportando o trono, como as esfinges (Eichler, 2015, p. 37-38).

Ainda que não se possa ter certeza das relações culturais diretas envolvendo os *kerubim*, sua função de guardiões parece bem estabelecida. Na Bíblia Hebraica, constam como guardiões da árvore da vida (Gn 3,24) e guardiões-transportadores do trono divino (arca da aliança - Ex 25; e trono-carruagem – Ez 1). Na linguagem sacerdotal, os *kerubim* são as figuras que aparecem no propiciatório, tampa da arca da aliança (Ex 25,17-20; 37,7-9), bem como figuras presentes na tenda do encontro (Ex 36,8.35) e na visão do templo de Ezequiel (Ez 41,18). E na descrição literária do templo salomônico, dois *kerubim* guardavam do *debir* e diversos *kerubim* eram esculpidos em suas paredes (1Rs 6,23.29). Na visão de Ez 10, os *kerubim* acompanham a glória divina, e em Ez 10,15.20 são identificados com os seres viventes que carregavam a glória divina na primeira visão (Ez 1)[16]. Dessa forma, ao referir-se ao "rei de Tiro" como *kerub*, evoca-se os seres alados do templo, guardiões, mas que não podem ser confundidos com a glória divina.

A evocação da imagem dos *kerubim* do templo é reforçada por sua caracterização. Em Ez 28,14.16 é descrito como "*kerub* de extensão de proteção" e "*kerub* de proteção". Essa caracterização parece identificar a função dos *kerubim* no templo: proteger a glória divina. A caracterização que se apresenta em ambos os versos utiliza o verbo *skk*, utilizado para descrever a proteção realizada pelas asas dos *kerubim* do propiciatório da arca (Ex 25,20; 37,9), identificada pelo cronista com os seres que protegem a carruagem divina (1 Cr 28,18). Diante dessa função, é possível compreender melhor a expressão "extensão" no v. 14: o rei de Tiro é descrito como um *kerubim* que outrora estendida suas asas para proteger a glória divina.

[16] Note-se, porém, a diferença nas descrições, apesar da identificação dos serem em Ez 10,15. Na visão de Ez 1, os seres são descritos como tendo quatro rostos: homem, leão, touro e águia (Ez 1,10). Já na visão de Ez 10, seus rostos seriam de *kerub,* homem, leão e águia (Ez 10,14).

Em conexão com o querubim pode ser compreendida as "pedras de fogo" no meio das quais o *kerub* se move (Ez 28,14.16), mesmo considerando-as parcialmente como também derivadas da tradição de Melqart. Na visão de Ez 10, os *kerubim* estão entre "brasas de fogo" que devem ser espalhadas por Jerusalém (Ez 10,2). À frente, fogo é tomado dentre as rodas e os *kerubim* (Ez 10,6). Retroagindo para a visão de Ez 1, os próprios *kerubim* são descritos como tendo aspecto de "brasas de fogo" (Ez 1,13). Na visão de Is 6, que possui certa semelhança descritiva, um dos *serafim* (*srf* = queimar) toma uma brasa (*ritspâ*) do altar para purificar o profeta (Is 6,6). Ainda que a expressão "pedras de fogo" em Ez 28,14.16 não seja exatamente a mesma de Ez 10 e Is 6, parecem descrever uma cena similar: a glória divina está imbuída nesta cena de brilho e fogo. O fogo preserva a glória divina ao mesmo tempo que pode ser usado para purificação e/ou juízo, como em Is 6 e na continuidade da visão de Ez 10. Assim, as "pedras de fogo" de Ez 28 formam um continuum com a figura de *kerub.*

Considerando as relações próximas entre templo e cosmo, também a ideia de "jardim do Éden" se mantém dentro da tradição do templo. Nas concepções religiosas médio-orientais, os templos terrenos eram arquétipos dos templos cósmicos, numa configuração espelhada em que o templo é, ao mesmo templo, centro e símbolo do cosmo (Walton, 2021, p. 110)[17]. Em Ezequiel o Éden é uma expressão do templo, habitação divina. É descrito, essencialmente, como "jardim de deus/es" (Ez 28,13; 31,8-9; cf. Is 51,3) localizado no "monte de deus/es" (Ez 28,14.16), caracterizado como lugar "santo/ santuários" (Ez 28,14.18) isto é, local divino, templo arquetípico. Em acréscimo, Wenham (1985) destaca as proximidades simbólicas entre o templo e o jardim do Éden descrito em Gn 2-3: vocabulário, a presença dos *kerubim*, a relação entre as árvores e a menorá do templo, a "túnica" de Adão, as águas que correm do jardim como símbolos de vitalidade são exemplos das correlações simbólicas entre o Éden genesíaco e o templo.

À tradição do templo possivelmente vincula-se a descrição das vestes do "rei de Tiro": a enumeração de pedras que compõe suas vestimentas aproxima-se da descrição das vestes sacerdotais (Ex 28,17-20; 39,10-13; Mettinger, 2007, p. 88-89)[18] e a expressão traduzida por "obra" em Ez 28,13 (*mele'ket*) é comumente usada para referir-se aos trabalhos artesanais de construção do tabernáculo (Ex 35,21.24.33.35; 36,1.3.4; 38,24). Assim, ao utilizar também as tradições do templo, o lamento "traduz" para a teologia do culto e para as concepções religiosas judaítas a crítica ao orgulho de Tiro.

7 Considerações finais

O texto de Ez 28 articula tradições distintas, tanto de Judá quanto fenícias e comuns a outros povos do Mediterrâneo. Do ponto de vista histórico-traditivo, o oráculo e o lamento contra Tiro são exemplos da riqueza da crítica profética, evocando tradições

[17] Há de se notar, também, a concepção subjacente dos jardins reais, cultivados por soberanos de distintos impérios (assírios, babilônicos e persas), como microcosmos de seu domínio. Desta forma, as dimensões mítico-religiosas (divindades) e políticas (soberanos) ideologicamente se identificam. Para uma interpretação dos jardins citados em Ezequiel como crítica aos jardins reais (Fonseca, 2019).

[18] Wenham (1985, p. 20) comenta que na obra *Paradise restored*, de David Chilton, o autor vincula as pedras precisas e ouro do relato do Éden (Gn 2) com o material que decora o tabernáculo e as vestes sacerdotais.

distintas e potencialmente aproximáveis, construindo uma crítica densa por evocar tradições literárias e político-religiosas. Assim, o motivo literário da *hybris* contra os deuses é o fio condutor da crítica profética, que, a partir das tradições de Melqart, divindade civilizatória de Tiro e garantidor dos tronos, atinge o expansionismo comercial dos fenícios, enquanto expressão de sua *hybris.* Assim, concepções mítico-religiosas e político-comerciais apresentam-se com um mesmo complexo ideológico apontado. Como polo hebraico da crítica, a *hybris* e Melqart são configurados no paradigma mítico do primeiro humano, sapiente e desejoso da imortalidade dos deuses, e na tradição cúltica judaíta, que afirma a impossibilidade de igualdade com seu deus, por mais próximo que os soberanos estejam, quais *kerubim* do templo. As tradições articuladas no texto agrupam-se pela tensão entre uma figura exaltada, próxima às divindades (rei, herói divino, primeiro humano, *kerubim*) e a *hybris* que pode levá-la a desejar o *status* divino, fonte de um juízo que coroa sua mortalidade. Assim, o resgate das tradições subjacentes e a articulação destas permite compreender melhor a linguagem divinizada de Ez 28, devolvendo a seu lócus cultural e permitindo, assim, perceber a intensidade da crítica profética.

Referências

ANDERSON, Gary A. Ezekiel 28, the fall of Satan, and de Adam books. In: ANDERSON, Gary A.; STONE, Michael E.; TROMP, Johannes. *Literature on Adam & Eve:* collected essays. Leiden: Brill, 2000. p. 133-147.

BLOCK, Daniel I. *O livro de Ezequiel*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. v. 2.

BONNET, C. Melqart. *In*: ICONOGRAPHY of Deities and Demons in the Ancient Near East. Zurich, Switzerland: University of Zurich; Leiden: Brill, 2007. Disponível em: https://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/. Acesso em: 30 maio 2024.

BONNET, C. *Cultes et mythes de l'Heraclès tyrien en Mediterranée*. Louven: Presses Universitaires de Namur, 1988.

DANIELS, Megan. Heracles and Melqart. *In*: OGDEN, Daniel (ed.). *The Oxford Handbook os Heracles.* New York: Oxford University Press, 2021.

EICHLER, Raanan. Cherub: a History of Interpretation. *Biblica,* Leuven, v. 96, p. 26-38, 2015.

ELIADE, Mircea. *História das ideias e das crenças religiosas.* Rio de Janeiro: Zahar, 2010. v. 1: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis.

FERRY, Luc. *Mitologia e Filosofia*: o sentido dos grandes mitos gregos. Petrópolis: Vozes, 2023.

FONSECA, Rebeca Mendes da. *Beleza e poder nos jardins de Ezequiel.* Campinas: Saber Criativo, 2019.

HERÓDOTO. *História.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2019.

JENSEN, Robin. Melquart and Heracles: A Study of Ancient Gods and Their Influence. *Studia Antiqua,* Provo, v. 2, n. 2, p. 101-109, 2003.

KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton. RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo: Petrópolis; Sinodal: Vozes, 2010.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Exegese Bíblica*: Teoria e Prática. São Paulo: Paulinas, 2014.

LIMA, Rodrigo Araújo de. Héracles/Melqart: a face grega de uma divindade fenícia. *Hélade,* Niterói, v. 5, n. 2, p. 169-185, 2019.

LIMA, Rodrigo Araújo de. *As colunas de Héracles/Melqart na Idade do Bronze:* o uso do SIG na compreensão da expansão fenícia em território tartésico. 2018. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo: MAE-USP, 2018.

METTINGER, Tryggve N. D. Cherubim. *In*: TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill, 1999. p. 189-192.

METTINGER, Tryggve N. D. *The Eden Narrative:* A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3. Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2014.

ORÍGENES. Origen: *Homilies 1-14 on Ezekiel*. New York: The Newman Press, 2010.

RIBICHINI, S. Melqart. *In*: TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. (org.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill, 1999, p. 563-565.

SIMIAN-YOFRE, Horácio (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011.

SIN-LÉQI-UNNÍNNI. *Epopeia de Gilgámesh*: Ele que o abismo viu. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico.* São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WALTON, John. *O pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento:* introdução ao mundo conceitual da Bíblia Hebraica. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WEILL, Julien. Les mots תופיך ונקביך dans la complainte d'Ezéchiel sur le roi de Tyr (XXVIII, 11-19). *Revue des études juives*, Paris, v. 42, n. 83, p. 8-13, 1901.

WENHAM, Gordon J. Sanctuary symbolism in the Garden of Eden story. *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies. Division A: The Period of the Bible*, Jerusalém, p. 19-25, 1985.

ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel 2:* A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48. Philadelphia: Fortress Press, 1983.