

A QUEDA DE SATANÁS NO ANTIGO TESTAMENTO

THE FALL OF SATAN IN THE OLD TESTAMENT

Dr. Arthur W. Dück¹

RESUMO

A Bíblia inicia com a boa criação de Deus. Mas esta logo é invadida pela presença do mal. Antes da Queda dos humanos, deve ter ocorrida a queda de Satanás. O AT traz informações a respeito? Os textos de Gênesis 1.1,2; Isaías 14.12-15 e Ezequiel 28.12-19, comumente vistos como indicadores da queda de Satanás, são analisados para ver o que podem informar a respeito desse assunto. Em seguida, é feita uma avaliação se esses textos, de fato se referem à queda de Satanás, como foi inferido desde cedo na história da igreja. A exegese dos textos não aponta para uma conexão com a queda de Satanás, mas afirma a respectiva queda dos reis da Babilônia e de Tiro. Pessoas que em sua soberba se exaltam e esquecem sua condição de criatura, cairão. Esse é o ensino claro de Isaías 14.12-15 e Ezequiel 28.12-19, mas uma alusão a Satanás nesses textos parece forçada. O AT silencia sobre a queda de Satanás — devemos respeitá-la.

Palavras-chaves: Gênesis 1.1,2. Isaías 14.12-15. Ezequiel 28.12-19. Queda de Satanás. Antigo Testamento.

¹ O autor é Bacharel em Teologia pelo Instituto e Seminário Bíblico Irmãos Menonitas (ISBIM), Mestrado em divindade pelo Trinity Evangelical Divinity School (Deerfield, Illinois, EUA) e PhD em Estudos Interculturais pelo Trinity International University (Deerfield, Illinois, EUA). É professor da Faculdade Fidelis e professor convidado do Seminário Servo de Cristo. E-mail: arthurwduck318@gmail.com

ABSTRACT

The Bible begins with God's good creation. Just a few pages later, however, very soon evil is present in this good creation. Before de Fall, Satan must have fallen. Does the OT give us insight about this? Genesis 1.1,2; Isaiah 14.12-15; and Ezekiel 28.12-19, commonly seen as indicating de fall of Satan, are analyzed to gain information about this topic. Next, the article evaluates if these texts refer to the fall of Satan, as early inferences in the church history demonstrate. The exegesis of these passages does not indicate a connection with the fall of Satan, but states the fall of the kings of Babylon and Tyre. Conceited people who in their arrogance exalt themselves, forgetting their creatureliness will fall. This is the clear teaching of Isaiah 14.12-15 and Ezekiel 28.12-19. An allusion to the fall of Satan in these passages seems a bit strained. The OT is silent about the fall of Satan — we should respect this.

Keywords: Genesis 1.1,2. Isaiah 14.12-15. Ezekiel 28.12-19. Fall of Satan. Old Testament.

Dr. Artur Duck

INTRODUÇÃO

“No princípio, Deus criou os céus e a terra” (Gn 1.1). A criação do universo, no entanto, não se limita ao mundo físico, inclui o mundo espiritual (Sl 148.2-5; Cl 1.16).² Na categoria que denominamos “mundo espiritual” estão incluídos seres chamados de anjos, demônios, querubins, serafins, etc. Em algum tempo não especificado pelas Escrituras, uma parte desses seres se revoltou contra Deus. Ao que tudo indica, não foram criados maus, já que tudo o que Deus fez era bom (Gn 1.31). Dois textos das Escrituras afirmam que os anjos pecaram: “Deus não poupou anjos quando pecaram, mas lançou-os no tártaro” (2Pe 2.4);³ “Os anjos que não mantiveram seus domínios, mas deixaram sua própria habitação” (Jd 6),⁴ ou seja, abandonaram sua condição de “criação boa”. Aparentemente puderam decidir e optaram contra a submissão ao Criador.

Para que pudessem optar pelo mal, de alguma forma o mal

² MILNE, Bruce. Estudando as doutrinas da Bíblia. São Paulo: ABU, 1987, p. 80.

³ Tártaro aqui não significa o lago de fogo, o destino final dos que se opõem a Deus. Provavelmente se refere a uma limitação de sua esfera de influência que Deus lhes impôs como resultado de sua queda (MOO, Douglas. 2 Peter, Jude (NIVAC). Grand Rapids: Zondervan, 1996, p. 103).

⁴ Os textos da Bíblia citados são da Almeida Século 21, salvo indicação em contrário.

precisou se fazer presente na criação. Em Gênesis 3 lemos sobre a Queda dos humanos em decorrência da influência do mal. Assim, a queda de parte do mundo espiritual deve ter sido entre a boa criação de Deus e a Queda do homem.⁵ A partir desse momento, o mal está presente no universo criado por Deus, contudo a influência de todo mal está limitada à soberania de Deus.⁶

Não sabemos a origem dos demônios nem de Satanás. Comumente se fala da queda de Satanás como descrita em Isaías 14.12-15 e Ezequiel 28.12-15. Alguns pais da igreja fizeram uma conexão entre esses textos e Lucas 10.18 e Apocalipse 12.8,9 para fazerem esta afirmação. Ambos os textos do AT são ofícios fúnebres lamentando a morte de um rei pagão, ambos descrevem o rei se exaltando acima dos limites e por isso sofreu as consequências, ambos estão cheios de sarcasmo em que a morte do tirano é bem-vinda.⁷ Mas há evidências para afirmar que esses textos se referem à queda de Satanás?

1. O PRIMEIRO SINAL DA INTERFERÊNCIA DE ALGO ESTRANHO NA CRIAÇÃO (GN 1.1,2)

O relato da criação de Gênesis 1—2 tem diversos propósitos. Longe de ser uma tentativa de interagir com a teoria da evolução, como lida por grande parte dos leitores contemporâneos, a descrição vista mostra como Deus ordenou a terra:

- a) Ensinar elementos essenciais sobre como Deus ordenou o mundo, de modo que os humanos possam entender seu lugar e papel na Criação;
- b) Levar a louvar a Deus como o Criador sábio e todo-poderoso;
- c) Evitar e edificação de quaisquer elementos criados ou

⁵ ERICKSON, Millard J. Teologia sistemática. São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 442.

⁶ Segundo Baloian, o AT atribui todos os aspectos da realidade à soberania de Deus: “Eu sou o Senhor, e não há outro; além de mim não há Deus [...] eu sou o Senhor, e não há outro. Eu formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu sou o Senhor que faço todas estas coisas” (Is 45.5-7). “Um satanás não é visto como sendo a origem ou causa do mal no AT” (BALOIAN, Bruce. שָׂטָן (satan). In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol. 3, p. 1224).

⁷ PAGE, Sydney H. T. Powers of evil: a biblical study of Satan & demons. Grand Rapids: Baker, 1995, p. 37-38.

forças, independentemente de seu esplendor.⁸

Antes da análise dos textos de Isaías e Ezequiel, convém analisar rapidamente a aparente quebra que transparece entre Gênesis 1.1 e 1.2: “No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra era sem forma e vazia, e havia trevas sobre a face do abismo” (Gn 1.1,2). Essa descrição parece contrastar a boa criação de Deus (v. 1) com uma terra “sem forma e vazia” (v. 2) dando a impressão de que algo estranho ocorreu entre esses versículos. Isso tem levantado diversas tentativas de análise gramatical da relação entre os versículos 1 e 2 para tentar explicar a aparente dissonância entre eles. Dependendo da tradução adotada, pode sinalizar uma dissonância grande entre os versículos, ou simplesmente como um ato contínuo de Criação.⁹ Independentemente da posição adotada, o v. 2 indica o estado das coisas antes das ordens divinas da criação que ocorrem a partir do versículo 3.¹⁰ Assim não é necessário pressupor uma quebra substancial entre os versículos 1 e 2.

⁸ HARTLEY, John E. *Genesis* (NIBC). Peabody: Hendrickson, 2003, 39.

⁹ HARTLEY, 2003, p. 40-42, aborda quatro teorias sobre o assunto: a) Teoria do hiato ou da restituição. A criação perfeita (v. 1) é assolada pelo mal e se torna caos (v. 2). Depois de determinado tempo, Deus recria o universo nos seis dias da criação. [Essa teoria também deixa espaço para a queda de Satanás entre esses versículos, sendo que ele pode ser responsabilizado pela existência do caos. Ross argumenta que, assim como as Escrituras não nos informam a identidade da serpente (Gn 3), também não nos dizem como esse caos veio a existir (1993, 107)]; b) Havia caos antes da criação, ou seja, o material com o qual Deus criou era matéria bruta, sem qualquer ordem. Assim o texto diria: Quando Deus começou a criar — a terra sendo sem forma e vazia — Deus disse ... [essa posição admite que Deus ordenou a matéria em vez de criar as coisas “do nada”]; c) A teoria do caos inicial sustenta que Deus criou a matéria bruta no versículo 1 e depois passou a ordenar essa matéria (v. 3-31). Mas aqui a ordem inicial não explica o caos do v. 2; d) O v. 1 é apenas o título de todo o relato da criação, ou seja, o v. 1 só adquire significado depois de todo relato da criação (1.3—2.4). Assim o v. 2 não seria uma quebra do v.1, mas circunstancial, explicando que a obra da criação continua e não sofreu uma interferência externa que a transformou em caos. A crítica a essa posição sustenta que permite que Deus tenha criado a partir de material pré-existente, mas não precisa ser o caso, já que a brevidade do relato não permite abordar todos os elementos. Somente Deus é o sujeito de *bara* (criar) na Bíblia. Apesar de que o ensino tradicional da Bíblia é de que Deus cria *ex nihilo* (a partir do nada), e outras passagens das Escrituras apontam nessa direção (Sl 148.5; Pv 8.22-27), o termo hebraico *bara* não implica necessariamente que isso ocorreu. Ou seja, Gênesis 1 não está afirmando categoricamente que Deus criou todas as coisas “do nada”, embora essa interpretação seja possível (WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15* (WBC). Waco: Word, 1987, p. 14). Para uma discussão sobre as possibilidades de tradução desses versículos, veja: KIDNER, 1985, 41-42; WENHAM, 1987, p. 11-16; WENHAM, Gordon J. *Gênesis*. In: CARSON, D. A.; FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. (Org.). *Comentário bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 100-101.

¹⁰ WENHAM, 1987, p. 15.

2. ISAÍAS 14.12-15

A discussão sobre o texto de Isaías 14 e de Ezequiel 28 no que diz respeito à queda de Satanás é antiga. O debate pode ser ilustrado na descrição de Unger:

O diabo, uma criatura angelical de alta posição que, antes da criação da raça humana rebelou-se contra o Criador e veio a ser o antagonista principal de Deus e do homem. Os teólogos, na sua maioria, se recusaram a aplicar as profecias de Isaías 14.12-14 e Ezequiel 28.12-15, de amplo alcance, a Satanás por argumentarem que elas se dirigem exclusivamente o rei da Babilônia no primeiro caso, e ao rei de Tiro, no segundo. Outros argumentam que essa interpretação não se justifica por duas razões. Em primeiro lugar, deixa de levar em conta o fato de essas profecias transcenderem em muito qualquer soberano terrestre e, em segundo lugar, desconsidera a estreita ligação que, nas Escrituras, Satanás tem com o governo do sistema mundial satânico (Dn 10.13; Ef 6.12), do qual as cidades antigas de Babilônia e de Tiro eram parte inseparável. No seu escopo integral, essas passagens retratam a carreira passada de Satanás como “Lúcifer” e como o “Querubim Ungido” no seu esplendor antes da sua queda. Retratam, também, a sua apostasia quando levou consigo grande número de criaturas celestiais inferiores (Ap 12.4), tornando-se “o Maligno” ou “o Tentador”.¹¹

Unger não é o único a defender que esses textos apontam para uma realidade mais ampla. Isso certamente requer um estudo mais profundo dos textos em questão.

Antes de analisar os versículos ligados diretamente à suposta queda de Satanás, convém localizar o texto dentro do contexto maior do livro de Isaías. A estrutura de qualquer livro da Bíblia suscita grandes discussões entre os estudiosos. Mas eles são praticamente unânimes de que os capítulos 1—12 tratam da introdução à profecia de Isaías falando do presente e do futuro do povo de Deus. Os capítulos 13—23 tratam do julgamento contra as nações.¹² A primeira parte do

¹¹ UNGER, Merrill. F. Satanás. In: ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, vol. 3, p. 351.

¹² Alguns estudiosos sustentam que a seção vai até o cap. 23, outros, até o cap. 27 e

texto trata dos poderes do norte (13.1—14.27). Na sequência, o juízo sobre as outras nações. Não se abordam somente as nações restantes, mas nações que estão de alguma forma relacionadas ao reino de Judá.¹³ Aqui Isaías mostra as intenções de Deus com essas nações. Goldingay assevera que a intenção de Deus não é motivada pelos seus crimes contra a humanidade (em contraste com Am 1—2) ou suas ações erradas contra Judá (embora veja 17.14), mas a majestade e o poder delas são uma ameaça à majestade e poder de Yahweh. As nações pensam e dão a impressão de que tomaram o lugar de Deus. Assim, sua queda se torna uma necessidade teológica: elas precisam cair, caso contrário darão a impressão de que sua majestade e poder são inerentes. Dessa maneira, esse poema da queda tem um papel didático para moldar a cosmovisão do povo de Judá. O povo de Deus deve viver à luz da verdade de Yahweh e das nações e não pensar que ela tem poder e majestade como Deus, ou então que Yahweh tem poder apenas na jurisdição de Judá.¹⁴ Deus está estabelecendo justiça e retidão em todo o mundo, não só em Judá. A salvação prometida a Israel em Isaías 14.1,2 mostra que Deus vai destruir a Babilônia para restaurar o seu povo. O tema da soberba torna-se o elemento central na queda da Babilônia.¹⁵

O capítulo 14 inicia falando da restauração do povo de Deus. Deus tornará a assentá-los em sua terra, já que a terra continua pertencendo ao Senhor.¹⁶ A Babilônia será destruída por causa da compaixão de Deus pelo seu povo. Mas a restauração não se restringe a Judá, visto que Israel será incluído (veja o paralelo de Jacó e Israel, possivelmente falando da nação unificada). O texto indica inclusive que os integrantes do povo de Deus “aprisionarão os seus conquistadores e dominarão os seus opressores” (14.2). Embora diversas interpretações surjam do texto, talvez a visão simbólica seja a mais adequada: o relacionamento presente entre o povo de Deus e as nações não permanecerá sempre do jeito que está. A soberba das nações está passando, comparada com a glória do Deus de Israel, que é

ainda outros até o cap. 35. Não haverá discussão aqui sobre a estrutura, visto que não é o foco do artigo. O importante é que o texto em questão está localizado nessa seção que trata do julgamento das nações.

¹³ GOLDINGAY, John E. *Isaiah* (NIBC). Peabody: Hendrickson, 2005, p. 92.

¹⁴ GOLDINGAY, 2005, p. 93-94.

¹⁵ McCONVILLE, Gordon. *Exploring the Old Testament: a guide to the prophets*, v. 4. Downers Grove: InterVarsity, 2002, p. 17.

¹⁶ GOLDINGAY, 2005, p. 101-102.

eterna.¹⁷ Além disso, é o próprio Deus que se levanta contra a Babilônia (14.22,23). Ele não o faz simplesmente porque a criatura não pode se exaltar acima do Criador, mas porque, em sua arrogância, o poder mundial aprisiona as pessoas a quem Deus prometeu libertar (11.11-16) e por meio das quais ele pretende abençoar o mundo (11.1-9; Gn 12.2,3; 18.17,18). Assim, a ira de Deus não se opõe somente ao pecado, mas também àquilo que impede o caminho da bênção.¹⁸

O texto de Isaías que supostamente fala da queda de Satanás é o que segue:

Como caíste do céu, ó estrela da manhã, filha da alva! Como foste lançado por terra, tu que enfraquecias as nações! Tu dizias a ti mesmo: Subirei ao céu, elevarei o meu trono acima das estrelas de Deus e me assentarei no monte da congregação, nas extremidades do norte. Subirei além das nuvens e serei semelhante ao Altíssimo. Contudo, serás levado ao Sheol, ao mais profundo do abismo (Is 14.12-15).

O hino do cap. 14 parece uma especificação do relato no cap. 13. Por isso, identificar de quem o texto está falando especificamente é impossível.¹⁹ O hino ou escárnio²⁰ contra o rei da Babilônia é um lamento fúnebre, que, segundo Oswalt, pode ser dividido em diversas partes, alternando o local da cena.²¹

- a) O alívio que permeia a terra quando o tirano se foi (cena na terra) (v. 4b-8). Deus quebrou o domínio do rei da Babilônia que oprimia e perseguia os povos: “Toda

¹⁷ OSWALT, John. *The book of Isaiah* (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1986, p. 313.

¹⁸ OSWALT, 1986, p. 311.

¹⁹ OSWALT, 1986, p. 313-314. Várias tentativas já foram feitas, desde reis da Babilônia, como Nabucodonosor e Nabonido, bem como reis da Assíria, como Sargão II e Senaqueribe. Estes últimos, bem como Tiglate-Pileser, adotaram o estilo dos reis da Babilônia, o que favoreceria essa ligação. Mas nenhum deles se encaixa perfeitamente na descrição. Se para o autor fosse importante que soubéssemos a que rei se referia teria nos dito (OSWALT, 1986, p. 314, 320). Para uma relação dos autores que procuram identificar o rei da Babilônia e os que questionam a identificação do mesmo, veja PAGE, 1995, p. 38, nota 74.

²⁰ Ridderbos o chama de “cantiga sarcástica” (RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. Série Cultura Cristã. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 147). O termo hebraico é *masal* e tem uma gama grande de significados. Para uma discussão das possibilidades, veja AMZALLAG, Nissim; AVRIEL, Mikhal. The cryptic meaning of Isaiah 14 *Masal*. *Journal of Biblical Literature* v. 131, n. 4, 2012, p. 643-645.

²¹ OSWALT, 1986, p. 315-316. Para uma discussão detalhada sobre a estrutura do texto, veja HOLLADAY, 1999; O'CONNELL, 1988; YEE, 1988; SPRONK, 1998.

a terra descansa e está sossegada! Todos rompem em gritos de alegria” (14.7). Simbolicamente até os cedros do Líbano se alegram porque acabou a ameaça de serem cortados por ele;

- b) O espanto no *sheol* quando os mortos descobrem que mesmo esse homem é mortal (cena no *sheol*) (v. 9-11). O escrito poético menciona que o *sheol*, sempre silencioso, vê agora os mortos despertarem com a vinda do rei da Babilônia. Os mortos se levantam de seus tronos e exclamam com escárnio: “Também estás fraco como nós e te tornaste como um de nós” (14.10). Aqueles que foram oprimidos por ele, agora se conscientizam de que ele se tornou mortal igual a eles e toda a pompa foi substituída pelas larvas e vermes que caracterizam o *sheol*, ou seja, “a morte é o grande nivelador; não há reis no mundo dos mortos”,²²
- c) A ignominia do tirano é ainda mais devastadora, visto que o rei era tão soberbo (a cena se moveu do *sheol* para o céu) (v. 12-15). Aquele que derrubava as nações, foi agora derrubado do céu. Ele queria “fazer-se igual ao Altíssimo — o deus supremo que, para a mente pagã, estava acima dos outros deuses”²³, mas foi lançado no *sheol*, o lugar mais profundo. O contraste é marcante e precisa ser percebido;
- d) A desgraça final contra a soberba arrogante: negação de um sepultamento decente e a destruição dos descendentes (a cena voltou à terra) (v. 16-21). Aquele que devastava a terra e mantinha reis cativos está agora em situação pior que a deles. Os reis dominados eram sepultados com honra,²⁴ mas ele é jogado na vala comum, típica dos mortos nas batalhas. Por causa da violência praticada, até um sepultamento digno lhe é negado.²⁵

²² WIERSBE, Warren W. *Comentário bíblico expositivo*. Antigo Testamento, v. 4. Santo André: Geográfica, 2010, p. 26. “Diante da morte, todas as distinções humanas já não fazem mais sentido” (OSWALT, 1986, p. 318).

²³ RIDDERBOS, 2008, p. 149.

²⁴ Entre os povos vizinhos de Israel prevalecia a crença de que, se o corpo não fosse sepultado adequadamente, a alma estava destinada a vagar pela terra procurando por um lar. Não se sabe se os hebreus também partilhavam dessa crença. Mas certamente viam a falta de sepultamento como uma desgraça (1Sm 31.11-13; 2Sm 2.407) (OSWALT, 1986, p. 323).

²⁵ RIDDERBOS, 2008, p. 149.

Fica evidente que o lamento aqui expressa alegria. Esses versículos aparecem em um texto direcionado como escárnio contra o rei da Babilônia: “No dia em que Deus te der descanso da tua dor, da tua angústia e da dura escravidão com que te escravizaram, rirás do rei da Babilônia com este dito: Como acabou o opressor! Como cessou a tirania!” (Is 14.3,4). Não sabemos se o escárnio foi endereçado diretamente a um rei específico da Babilônia ou aos monarcas da Babilônia como um todo.²⁶ Mas o que fica claro é que temos uma celebração da queda de um poder humano que se opõe aos humanos e os oprime. Goldingay acertadamente comenta: “qualquer pessoa que deseja exercer poder e desfrutar do prestígio está tentando ser Deus”.²⁷

O texto inicia dizendo: “Como caíste do céu, ó estrela da manhã, filha da alva!”. Depois o texto indica o motivo de sua queda e humilhação: o desejo do monarca de se tornar como Deus. Mesmo que a linguagem usada para o rei seja metafórica, não sabemos a que o rei está sendo comparado.²⁸ A descrição é o padrão para os governantes autoritários e arbitrários dos impérios antigos. A questão

²⁶ John Watts sustenta que o poema não é escrito especificamente para o rei da Babilônia. Trata-se de uma obra de mestre para ser cantada sobre um tirano que caiu vítima de sua ambição e soberba (WATTS, John D. W. *Isaiah 1-33* (WBC, v. 24). Dallas: Word, 1985, 266). Segundo Tate, “a Babilônia funciona em Isaías como um modelo de poderes mundiais utilizados por Yahweh para seus propósitos, mas que, no fim das contas, são julgados severamente por seu comportamento contrário aos propósitos divinos” (TATE, Marvin E. *Satan in the Old Testament. Review and Expositor*, vol. 89, 1992, p. 468). Ridderbos define isso muito bem: “a profecia pinta o futuro apenas com amplas pinceladas. Provavelmente aqui estamos tratando de um quadro visionário, cujo objeto não é um rei específico, mas ‘o rei da Babilônia’ (nenhum nome é mencionado, portanto)” (RIDDERBOS, 2008, p. 150). Ou ainda, “a descrição é padrão para governantes arbitrários e totalitários dos impérios antigos. A ideia não é mostrar como o Senhor lidou com esse ou aquele governante, mas extrair os princípios do governo divino da história. O poder dos governantes é real (vara ... bastão/cetro [10.5-15]) e eles precisam prestar contas a Deus por sua maldade (ira ... furor [10.4]), seu reinado de terror (golpes incessantes [14.6]), e sua recusa bélica em tolerar qualquer ponto de vista diferente do seu próprio (perseguição implacável [14.6]). A opressão (14.4,6) na terra é percebida no céu e os *ímpios* serão punidos (MOTYER, J. Alec. *Isaiah: An introduction & commentary* (TOTC). Downers Grove: InterVarsity, 1999, p. 118-119). Webb sustenta que o rei da Babilônia nesse texto é um personagem representativo, a incorporação da arrogância mundana que desafia a Deus e pisa nos outros em sua busca desenfreada pelo poder. Esse é o cerne do mal que levará ao julgamento das nações nos capítulos seguintes. Também está no cerne de todos os atos de horror que nações e pessoas cometem uns contra os outros atualmente (WEBB, Barry. *The message of Isaiah* (BST). Leicester: InterVarsity, 1997, p. 83). O mesmo se aplica também ao texto de Ezequiel 28 a respeito de rei de Tiro (HABEL, Norman C. *Ezekiel 28 and the fall of the first man. Concordia Theological Monthly*, vol. 38, n. 8, p. 516-524, set. 1967, p. 516).

²⁷ GOLDINGAY, 2005, p. 103.

²⁸ PAGE, 1995, p. 38.

não é mostrar como Deus lidou com ele, mas perceber os princípios do governo divino na história. Os reis humanos têm poder, mas precisam responder por este diante de Deus.²⁹ Essa descrição é de um rei humano. Como já afirmaram os grandes reformadores: “está tratando da soberba humana, que, embora certamente monumental, é ainda humana, não relacionada a seres de outra dimensão”.³⁰

Para entender melhor a passagem é necessário se concentrar em algumas palavras ou expressões:

- a) Estrela da manhã. Possivelmente *helel ben shahar* se refere ao planeta Vênus, que nunca alcança o zênite antes do sol nascer, e aparentemente o extingue.³¹ *Helel* significa brilhar. Aqui se refere à estrela mais brilhante. Na mitologia cananeia, o deus Athar, com o qual os deuses tentaram substituir Baal, também poderia ser a estrela da manhã. Nesse relato, Athar não anseia por essa posição, e por se achar inapropriado para ela, voluntariamente a abandona.³² Nessa descrição, *helel* é filho de *Shahar* (alvorada), que em alguns textos do AT aparece como um ser personificado, mas não chega a ser uma referência completa à deusa alvorada nesse texto;³³
- b) *El*. Em vez de *Elohim*, o texto usa *El*, o nome para o deus supremo do panteão cananeu, o deus da beneficência e da justiça, debaixo do qual Baal e suas consortes servem de modo irrequieto. A referência ao trono é similar ao relato de Athar, em que o trono de Baal é grande demais

²⁹ MOTYER, 1999, p. 118.

³⁰ OSWALT, 1986, p. 320.

³¹ OSWALT, 1986, p. 321.

³² OSWALT, 1986, p. 321. Algumas tentativas recentes tentam ligar o relato de Isaias com o mito grego de Faetonte, em que o personagem central perde o controle das carruagens do sol e é atingido por um raio de Zeus para salvar a terra do fogo do sol. Todavia esse mito é derivado das histórias do Oriente Próximo e não foi o seu precursor (OSWALT, 1986, p. 322; BURNS, John Barclay. Does Helel “go to hell?” Isaiah 14:12-15. *Proceedings* (Grand Rapids) v. 9, p. 89-97, 1989, p. 91). Para mais detalhes sobre as possíveis origens mitológicas do relato de Isaias 14, veja MCKENZIE, 1956; MCKAY 1970; PRINSLOO 1981, 435-436; KÖSZEGUI 1994; BURNS, 1989; PARKER, 1999; HEISER, 2001; TATE, 1992, 468-469, embora POIRIER, 1999, acredita que o v. 12 está baseado sobre um mito e os v. 13-15 sobre outro, o que para ele resolve esse enigma.

³³ TATE, 1992, 469. Para outras ocorrências de *shahar* no AT e da relação com outras divindades, veja TATE, 1992, p. 469.

para ele, mas não há tentativa de remover *El*, pois foi *El* que escolheu Athar na ausência de Baal;³⁴

- c) Monte da assembleia. Está associado aqui com o monte Zaphon, ou monte Cássio, no norte da Síria, em que supostamente os deuses se encontravam, como os deuses gregos no monte Olimpo. Embora o monte Zaphon estivesse associado a Baal, a assembleia divina foi presidida por *El*. Isaías descreve o rei da Babilônia aspirando o reinado dos deuses;³⁵
- d) Lugares altos das nuvens. No AT os lugares altos com frequência denotam os cumes dos montes em que os sacrifícios eram realizados. O rei se gaba de sua intenção de subir às alturas: o ponto que somente está acessível ao mais alto de todos.³⁶

Apesar de suas pretensões elevadas, ou talvez precisamente por causa delas, o rei é jogado no reino dos mortos. A morte zomba de todos que reivindicam a divindade, um ensino similar a Gênesis 3. O fruto proibido foi oferecido prometendo torná-los como Deus (Gn 3.5). O resultado, porém, provou de forma derradeira sua finitude, ou seja, a morte (Gn 3.22).³⁷

O relato termina (14.20,21) com a destruição do próprio nome do monarca. Seu nome vai ser esquecido e destruído pelos herdeiros. Em vez de imortalizar o nome do monarca por causa das obras que fez, o autor espera o contrário: que a terra rapidamente seja liberta da memória de quem foi este homem. A soberba termina assim. Tentando deixar sua marca na terra usando o poder e a violência, o rei agora vê todas as suas obras, incluindo a lembrança que deixou, ser destruída pela morte. Em contraste, Isaías lembra que aqueles que deixam de lado a soberba e se tornam servos de Deus viverão para sempre em sua memória (Is 11.10-16; 25.6-8; 26.19; 27.13; 40.27-31; 54.7,8).³⁸

As interpretações relacionadas a Satanás nesta passagem se concentram sobre a expressão “estrela da manhã, filho da alvorada”

³⁴ OSWALT, 1986, p. 322; CRAIGIE, Peter C. Helel, Athtar and Phaeton (Jes 14.12-15). *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 85, n. 2, p. 223-225, 1973, p. 223-224.

³⁵ OSWALT, 1986, p. 322.

³⁶ OSWALT, 1986, p. 322.

³⁷ OSWALT, 1986, p. 322.

³⁸ OSWALT, 1986, p. 325.

(*helel ben shahar*). O hebraico *helel* (estrela da manhã), encontrado somente nesta passagem do AT, foi traduzido para o grego como “aquele que brilha, que traz a alvorada”.³⁹ Este se tornou “Lúcifer, que traz a alvorada” nos textos latinos da Vulgata. Lúcifer passou a ser usado como nome para Satanás, especialmente na tradição cristã como, por exemplo, em Orígenes, Tertuliano e Agostinho. Estes utilizaram o texto de Isaías para explicar a origem de Satanás.⁴⁰

3. EZEQUIEL 28.12-19

O texto de Ezequiel que supostamente fala sobre a queda de Satanás tem elementos parecidos com o texto de Isaías 14:

Filho do homem, levanta um lamento sobre o rei de Tiro e dize-lhe: Assim diz o SENHOR Deus: Tu eras o selo da perfeição, cheio de sabedoria e perfeito em beleza. Estiveste no Éden, jardim de Deus; tu te cobrias de toda pedra preciosa: a cornalina, o topázio, o ônix, o crisólito, o berilo, o jaspe, a safira, o carbúnculo e a esmeralda. De ouro foram feitos os teus tambores e as tuas flautas; eles foram preparados no dia em que foste criado. Eu te coloquei com o querubim da guarda; estiveste sobre o monte santo de Deus; andaste no meio das pedras resplandecentes. Tu eras perfeito nos teus caminhos, desde o dia em que foste criado, até que se achou maldade em ti. Teu coração se encheu de violência por causa do teu muito comércio, e pecaste; por isso te lancei, profanado, fora do monte de Deus, e o querubim da guarda te expulsou do meio das pedras resplandecentes. O teu coração elevou-se por causa da tua beleza, corrompeste a tua sabedoria por causa do teu resplendor. Por isso te lancei por terra; coloquei-te diante dos reis, para que te contemplem. Profanaste os teus santuários pela multidão das tuas maldades, na injustiça do teu comércio; fiz sair do meio de ti um fogo que te consumiu e te transformei em

³⁹ Manhã, ou alvorada, corresponde em hebraico a “*shahar*”, frequentemente personificado no AT e uma divindade conhecida em inscrições fenícias e ugaríticas (WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. *The IVP Bible background commentary (OT)*. Downers Grove: InterVarsity, 2000, p. 603). O texto original não menciona Lúcifer. Esta é a expressão latina usada para descrever “estrela da manhã” (OROPEZA, B. J. *99 perguntas sobre anjos, demônios e batalha espiritual*. São Paulo: Mundo Cristão, 2001, p. 83-84).

⁴⁰ TATE, 1992, p. 467.

cinza sobre a terra, à vista de todos os que te contemplavam. Todos os que te conhecem entre os povos estão assustados contigo; chegaste a um fim horrível e não mais existirás, para todo o sempre (Ez 28.12-19).

Da mesma forma como Isaías 14, esse texto é um lamento de desprezo ou de escárnio⁴¹ sobre um monarca pagão orgulhoso que caiu.⁴² Esse texto aparece na conclusão de uma série de profecias contra Tiro (Ez 26.1—28.19), numa seção do livro que está relatando o juízo sobre as nações (Ez 25—32).⁴³ Chama a atenção o interesse que o profeta tem por Tiro: ele gasta muito mais tempo falando sobre essa nação do que sobre as outras (Ez 25), além de falar mais sobre Tiro do que qualquer outro profeta. Segundo Block, isso se deve ao fato de que Judá sabe que Deus designou a Babilônia para exercer um papel importante na história do povo de Deus. Qualquer um que tentar impedir a atividade da Babilônia na região é visto como desafiando o decreto divino irrevogável. Na época em que Jerusalém cai, somente Tiro e o Egito ainda resistem ao poder babilônico, razão pela qual se tornam o alvo principal das profecias de Ezequiel.⁴⁴

O texto de Ezequiel 28.12-19⁴⁵ é precedido no início do cap. 28 por um oráculo severo contra o rei.⁴⁶ Ezequiel 28.6-11 fala

⁴¹ Esse não é o primeiro lamento que Ezequiel inclui em seu livro. O cap. 19.1-14 apresenta um lamento pela dinastia davídica. Para uma discussão sobre a forma do lamento ou hino fúnebre, veja BLOCK, Daniel I. *The book of Ezekiel* (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 592-594; GOERING, Greg Schmidt. Proleptic fulfillment of the prophetic word: Ezekiel's dirges of Tyre and its ruler. *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 36, n. 4, p. 483-505, jun. 2012, p. 492-494. No entanto, chama a atenção que a expressão de pesar ou luto está ausente. O texto não lamenta a morte do rei, mas quer vindicar Yahweh em seu juízo contra o monarca. Assim, soa mais como um discurso de juízo divino do que um lamento (BLOCK, 1998, p. 102). Para outros aspectos desse lamento, que parece não se encaixar com a forma tradicional do lamento, veja BLOCK, 1998, p. 102; GOERING, 2012, p. 496-498.

⁴² O texto de Ezequiel não deve ser visto como uma variação do texto de Isaías 14. Ambas as descrições tratam de um rei orgulhoso que caiu, mas a orientação dos textos é radicalmente diferente (HABEL, 1967, p. 516; TATE, 1992, p. 470).

⁴³ PAGE, 1995, p. 39.

⁴⁴ BLOCK, 1998, p. 32.

⁴⁵ É preciso indicar que o livro de Ezequiel apresenta muitas dificuldades textuais. São muitas alusões à mitologia que até hoje não foram decifradas a contento, além do texto parecer corrupto em diversos locais. A passagem a ser discutida, Ezequiel 28, é uma das mais complexas e obscuras do livro (GOERING, 2012, p. 484).

⁴⁶ É importante ressaltar que os textos de 28.1-10 e 28.11-19 estão intimamente ligados, pois compartilham de um vocabulário extremamente raro, falam do mesmo monarca e descrevem diversas características dele em ambas as passagens (GOERING, 2012, p. 498-501).

sobre a sentença de morte pronunciada contra esse monarca: “Eles te farão descer à cova; e terás morte violenta no meio dos mares” (28.8). O contexto histórico desse texto é a conquista de Tiro por Nabucodonosor entre 587-574 a.C., época em que Itobal II era o rei de Tiro. Não sabemos se o texto se refere diretamente a esse rei ou a ele como representante de Tiro.⁴⁷

O v. 12 inicia com a exortação para levantar um lamento contra o rei de Tiro.⁴⁸ O rei é descrito como “selo da perfeição”. Block explica que a posse do selo de um superior era sinal de grande honra, sendo colocado como representante deste, podendo assinar os documentos em favor de seu superior.⁴⁹ Parece que o v. 14 indica que esse rei representava a divindade no paraíso. Esse selo é perfeito, ou seja, tem as medidas certas. Em seguida, o texto afirma que o selo é cheio de sabedoria, o que soa estranho. O texto parece ter deixado o selo para se concentrar em quem o possui. A ênfase sobre a sabedoria faz associação com o retrato anterior em que a riqueza do rei (e seu orgulho) é creditada à sua sabedoria. O selo ainda é descrito como “perfeito em beleza”. Unindo os três elementos, percebe-se que não mencionam nada negativo a respeito do rei — muito pelo contrário, falam de seu status elevado, concedido por alguém superior a ele.⁵⁰

O texto retrata um ser como habitante do jardim de Deus, o Éden,⁵¹ localizado na montanha de Deus (28.14). Esse monarca era

⁴⁷ PAGE, 1995, p. 40; ALLEN, Leslie C. *Ezekiel (WBC)*. Dallas: Word, 1994, p. 93. Para maiores informações sobre as prováveis datas e a que rei esse lamento se refere, veja GOERING 2012, p. 502-503; BLOCK, 1998, p. 29-32.

⁴⁸ Alguns estudiosos veem uma diferença de “príncipe” (*nagid*; 28.2) para rei (*melek*; 28.12), uma diferença que poderia ser de um governante da cidade para seu padroeiro divino, mas isso é pouco provável. Para uma discussão mais detalhada sobre esses elementos, veja BLOCK, 1998, p. 103.

⁴⁹ Epítetos reais da Assíria contêm os títulos “homem perfeito” e “rei perfeito” [comparado com “selo da perfeição” em Ez 28.12]. O termo também era usado para atributos divinos. Aqui o rei é comparado a uma pequena pedra oval (um selo) em que o nome do dono está gravado. Esse selo era usado para carimbar documentos, etc. Os selos eram frequentemente feitos de pedras semipreciosas e serviam como identificação e como amuleto de proteção (WALTON; et. al., 2000, p. 714).

⁵⁰ BLOCK, 1998, p. 104-105. Para uma discussão a respeito da identidade celestial e terrena do querubim, veja LAUNDEVILLE, Dale. *Ezekiel's cherub: a promising symbol or a dangerous idol?* *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 65, n. 2, p. 165-183, abr. 2003.

⁵¹ Colocando o rei de Tiro no jardim do Éden, Ezequiel adapta uma tradição bem conhecida do jardim de Deus como uma esfera utópica de prosperidade e alegria (BLOCK, 1998, p. 106). Outro aspecto marcante é verificar que a ligação com a história primeva [o que alguns chamam de mito] coloca o lamento em um contexto mitológico (ARBEL, Daphna. *Questions about Eve's iniquity, beauty, and fall: the*

impecável em seus caminhos, cheio de sabedoria, e perfeito em sua beleza (alguém caracterizado por uma beleza excepcional e pela pureza). Ele vivia entre as pedras brilhantes do paraíso.⁵² A descrição é de fato impressionante: “tu te cobrias de toda pedra preciosa” (28.13). Em seguida, o autor enumera essas pedras enfatizando a glória e o esplendor desse rei.⁵³ Mas para não deixar dúvidas nos leitores,

“primal figure” in Ezekiel 28.11-19 and *Genesis Rabbah* traditions of Eve. *Journal of Biblical Literature*, vol. 124, n. 4, p. 641-655, Winter, 2005a, 128). Isso poderia ser usado para defender que o relato da queda do rei de Tiro poderia indicar para algo além dele, como por exemplo a queda de Satanás.

⁵² Ezequiel parece descrever o rei de Tiro como um selo preciosíssimo elaborado com muita destreza, adornado com diversas pedras preciosas sobre uma base de ouro (BLOCK, 1998, p. 106). Para uma comparação entre as pedras descritas em Ezequiel 28 e aquelas que ficavam no peitoral do sumo sacerdote (Êx 28.17-20; 39.10-13), veja BLOCK, 1998, p. 107. Por causa da semelhança com o peitoral do sumo sacerdote, alguns chegam a sugerir que o rei de Tiro devesse ser identificado como o sumo sacerdote, o que seria algo extremamente revoltante, dado que o próprio Ezequiel tinha antecedentes sacerdotais (BLOCK, 1998, p. 110-111). Para uma refutação bem fundamentada dessa ideia, ver BLOCK, 1998, p. 111-112.

⁵³ Além das pedras, algumas traduções do v. 13 falam dos instrumentos musicais que o acompanhavam: “De ouro foram feitos os teus tambores e as tuas flautas” (28.13, A21); “a obra dos teus tambores e dos teus pífaros estava em ti” (ARA), o que levou diversos comentaristas a sustentar que Lúcifer era o regente do coro celestial (OROPEZA, 2000, p. 82). Outras traduções não trazem alusão alguma a instrumentos musicais, como, por exemplo, a NVI: “Seus engastes e guarnições eram feitos de ouro”. Em discussão estão as palavras hebraicas תְּפִידֵי הַיָּקָבִייד. Há diversas possibilidades levantadas por estudiosos para essas palavras enigmáticas: tambores e suas armações (GREENBERG); termos técnicos das artes industriais (ZIMMERLI); brincos e seus engastes (EICHRODT); sua moldura e seus engastes (PAGE); seus tambores e pífaros (CALLENDER) (ARBEL, 2005a, p. 128, nota 18; 2005b, p. 646-647), ou que as palavras estão relacionadas às festividades quando o rei assumia o harém de seu predecessor (KEIL, apud SMITH, 2004, p. 175, nota 557). Isso demonstra a dificuldade de traduzir essas palavras. Long afirma que o significado do termo *neqeb* é incerto. Esse termo só ocorre em Levítico 19.33 como parte de um local geográfico e em Ezequiel 28.13 em que o significado é bastante obscuro. O contexto parece favorecer a ideia de “uma incrustação ou conjunto de pedras preciosas” (LONG, 2011, vol. 3, p. 153). A mesma opinião é expressa por Fisher: “é incerto o sentido deste substantivo, que ocorre em Ezequiel 28.13. Dentre outras sugestões, citam-se “pífaros” (ARC), “ornamentos” (ARA), “lantejoula” (BJ) e “minas” (léxico de HOLLADAY)” (FISCHER, 1998, p. 995). Arbel argumenta que o sentido original pode ter sido relacionado a objetos que foram tornados ocos como ornamentos ou instrumentos musicais (ARBEL, 2005b, p. 646). O outro termo utilizado *tpp* (tocar tambor, bater), segundo O’Connell, é utilizado para o retorno de guerreiros vitoriosos (Êx 15.20; Jz 11.34; 1Sm 18.6; cf. Jr 31.4), ou adoração cultural e procissões ou até sem essa natureza cultural. Mas o próprio autor sugere “emendar o Texto Massorético de Ezequiel 18.13 de *tuppeyka* [*tpp*] para *p^rtuheika* [*pth*], seus engastes” (O’CONNELL, 2011, vol. 4, p. 324-325) [Hamilton sugere o termo derivado מִשְׁבְּצוֹת (*mishb^rtsot*), filigrana (geralmente para engaste de pedras preciosas (e.g., Ez 28.1113; 39.6.13)” (HAMILTON, 1998, p. 1519)]. O termo *pth* (abertura, entrada), sugerido por O’Connell, é utilizado frequentemente para a entrada do local de adoração, ou seja, o adorador traz sua oferta para a entrada do tabernáculo/templo. Quando se trata do verbo *pth*, o objeto mais frequente atrelado a ele é boca (22 vezes) e porta/portão (21

Ezequiel o descreve como ser criado: “no dia em que foste criado” (28.13,15). Apesar da descrição de um ser exaltado e até perfeito, o termo utilizado para descrevê-lo é *baraka*, que no AT sempre tem Deus como sujeito. Resumindo: o que temos é uma descrição do ser primevo no paraíso, criado de modo deliberado e maravilhosamente adornado.⁵⁴

Em seguida, Ezequiel 28.14 descreve o rei com afirmações enigmáticas:

- a) Foi colocado como o querubim da guarda com as asas abertas.⁵⁵ Isso indica que ele não era simplesmente um anjo entre muitos, mas o querubim por excelência, o que parece indicar uma referência clara aos querubins colocados para guardar a entrada do jardim do Éden depois da Queda (Gn 3.24). Com essa relação, o autor está sugerindo que Deus confiou a este querubim o cuidado relacionado à propriedade divina;⁵⁶

vezes) (HAMILTON, 2011, vol. 3, p. 714-715). Arbel ainda sugere que a ideia original eram os furos e orifícios que estavam presos ao corpo do personagem original desde o dia em que foi criado. A autora continua, afirmando que isso poderia indicar os órgãos humanos que caracterizariam as marcas do ser humano desde a sua criação. A descrição a seguir denotaria as marcas do ser divino, ou seja, criado à imagem e semelhança de Deus (ARBEL, 2005a, 129-130), ou seja, falaria em primeiro lugar da humanidade do monarca e depois de seu aspecto divino. As sugestões de emendas do texto ocorrem em virtude da alegada corrupção do texto. A questão complexa que tem levado a traduções distintas é se o termo que descreve as aberturas deveria ser visto como os orifícios de uma flauta, levando os tradutores a verem uma referência a pífaros (flauta antiga simples) ou como os orifícios ou engastes colocados para engatar as pedras preciosas citadas na primeira parte de Ezequiel 28.13. O contexto certamente favorece a segunda opção. Nesse caso, a ideia de Satanás como regente do coro celestial não se sustenta.

⁵⁴ BLOCK, 1998, p. 110.

⁵⁵ Como já mencionado, esse texto é complexo e influencia a tradução. Pode indicar que ele “é levado à posição de querubim, ou teve um querubim designado como seu guardião” (McGREGOR, L. John. Ezequiel. In: CARSON, D. A., FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. (Org.). Comentário bíblico Vida Nova. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 1106). Para as dificuldades com a vocalização das palavras desse versículo, veja BLOCK, 1998, p. 112-113. Aliado a isso, não se tem certeza se de fato o rei de Tiro deve ser identificado com o querubim guardião presente no Éden. Aqueles que veem diferença entre o príncipe/governante de Tiro (v. 2) e o rei de Tiro (v. 12) tendem a supor a existência de um poder sobrenatural por trás do governante humano (PAGE, 1995, p. 40). Outras traduções trazem o “querubim ungido”.

⁵⁶ WALTON; et. al., 2000, p. 714. Embora Ezequiel já tenha mencionado querubins antes, principalmente no cap. 10, não parece haver ligação destes com o mencionado aqui, nem com os querubins que estavam com as asas abertas sobre a arca da aliança.

- b) Esteve sobre o monte santo de Deus. Nas religiões antigas, os montes eram normalmente vistos como a morada dos deuses. Não há uma relação entre monte e jardim nas religiões antigas, mas o jardim do Éden funciona como um paraíso por causa da presença de Deus, como um “Santíssimo lugar cósmico”;⁵⁷
- c) Andou no meio das pedras resplandecentes. Segundo Block, esse andar para cá e para lá entre as pedras indica sua liberdade e seu papel de supervisor em seu contexto. As pedras seriam decorativas, aumentando o esplendor da cena.⁵⁸

O que fica claro, nessa descrição do rei de Tiro, é que Deus o estabeleceu com sua função no jardim. O Deus soberano sobre a história também governa Tiro e colocou o rei como querubim guardião sobre o jardim.⁵⁹

Depois da descrição do rei de Tiro com essas características, o autor faz questão de mostrar que ele era “perfeito em seus caminhos” ou seja, irrepreensível, o que, segundo Block, poderia convidar o leitor

No entanto, o Targum e a versão siríaca do AT dão suporte ao conceito de mimsah (esticar [as asas]) com a conotação de “ungir” o que implica nesse caso proteger ou guardar o jardim. Isso estaria em consonância com Gênesis 3.24 em que Deus coloca querubins com espadas flamejantes para guardar o caminho para a árvore da vida. Ainda assim, equacionar os querubins de Gênesis 3 com Ezequiel 28 não é absoluto, dadas as diferenças que aparecem: de querubins (Gn 3) para querubim (Ez 28); de se posicionar à leste do jardim (Gn 3) para andar pelo jardim (Ez 28) (BLOCK, 1998, p. 13). A mudança de plural para singular pode indicar que o querubim (Ez 28) seja o querubim ungido (da guarda) para colocá-lo acima dos outros querubins (ARBEL, 2005a, p. 130-131).

⁵⁷ WALTON; et. al., 2000, p. 715). Ezequiel mistura metáforas distintas. Estar no jardim e no monte ao mesmo tempo parece não combinar. Segundo Block, pode ser que o jardim esteja sobre a montanha, ou então o jardim enfatiza o aspecto paradisíaco de sua morada, ao passo que a montanha indica o status elevado do monarca por ter acesso direto a Deus — ser o agente ungido por Deus e guardar o jardim (BLOCK, 1998, p. 114). Ezequiel é conhecido por sua liberdade no uso das metáforas. Conforme McGregor, “como sempre ocorre no livro de Ezequiel, as metáforas são livremente combinadas, alteradas e adaptadas segundo a conveniência da linguagem profética. A linguagem poética serve para destacar a extensão da queda que a cidade de Tiro experimentou; foi como uma expulsão do paraíso” (MCGREGOR, 2009, p. 1106).

⁵⁸ BLOCK, 1998, p. 114. Se essa interpretação estiver correta, há um fragmento do épico de Gilgamesh que seria um paralelo interessante: este descreve a chegada de um herói para o jardim dos deuses (BLOCK, 1998, p. 115).

⁵⁹ BLOCK, 1998, p. 115.

e compará-lo a Noé: “homem justo e íntegro em sua geração e andava com Deus” (Gn 6.9) ou com Abraão, que foi intimado por Deus: “anda na minha presença e sê íntegro” (Gn 17.1).⁶⁰ Não temos certeza de que esses personagens estavam na mente do autor, mas fica evidente que ele claramente compara o estado inicial perfeito com a corrupção posterior (v. 15). A imagem mais clara do texto seria Gênesis 2—3, visto que o autor fala do jardim e utiliza o termo *bara* (criar), no v. 13, e fala de guardar o jardim e a expulsão depois do pecado.⁶¹

Depois de descrever o rei de Tiro como estabelecido por Deus, o autor descreve a reação do monarca. O coração dele se tornou soberbo (28.17) e sua sabedoria, corrupta e cheia de violência — pecou contra Deus (28.16). Parece que seu status subiu à cabeça e “sua alma apodreceu dentro dele”.⁶² O êxito adquirido em suas atividades comerciais o levou a praticar a maldade (v. 13). A violência praticada pelo rei o levou a profanar a santidade do jardim. O termo *hillel* (profanar) é utilizado normalmente em contextos cúlticos. Profanar a santidade do lugar o levou a ser banido, já que se tornou desqualificado para o seu papel.⁶³ Como resultado, foi expulso do jardim e lançado fora do monte de Deus.

O v. 17 faz a segunda acusação contra o rei de Tiro. Aqui ele parece retornar ao primeiro retrato que fez do governante: “O teu coração se tornou arrogante, e disseste: Sou um deus; eu me assento

⁶⁰ BLOCK, 1998, p. 116.

⁶¹ A ligação de Ezequiel 28 com Gênesis 2—3 é clara, especificamente conectando o querubim com Adão. Assim como o rei de Tiro, Adão: a) Foi criado por Deus; b) Foi autorizado divinamente para governar sobre o jardim como rei; c) Não estando satisfeito com o status de ser humano, buscou e reivindicou a divindade; d) Foi castigado por sua soberba sendo humilhado e morto (BLOCK, 1998, p. 117-118). Por outro lado, Ezequiel não menciona a mulher, nem a serpente; ele credita ao homem a sabedoria e o adorna com joias e no final o transforma em “cinza sobre a terra”, mesmo que fale do jardim do Éden e da expulsão dele, da perfeição moral antes da Queda e de um querubim que é o agente da expulsão (ALLEN, 1990, p. 144). Em outras palavras, há similaridades e diferenças como um todo entre o relato de Ezequiel e Gênesis, conforme a liberdade de Ezequiel de usar livremente as metáforas. Para maiores detalhes sobre as semelhanças e diferenças entre Ezequiel 28 e Gênesis 2—3, veja HABEL, 1967, p. 522-523. A referência ao estado de perfeição é atribuída, segundo alguns, à situação de Satanás antes da Queda. No entanto, “a irrepreensibilidade do rei, antes do seu pecado (Êx 28.15) pode não ser uma referência ao estado original de pureza do querubim, mas como muitos estudiosos observam ao estado de Adão (Ez 28.15; 28.13, compare com Gn 2)” (OROPEZA, 1990, p. 83). De qualquer maneira, a ênfase sobre sua perfeição ou “sem culpa” indica claramente que ele é humano e não Deus (ARBEL, 2005a, p. 128), ou, no mínimo, um ser criado.

⁶² BLOCK, 1998, p. 115.

⁶³ BLOCK, 1998, p. 116.

no trono dos deuses, no meio dos mares; entretanto, tu és homem, e não deus, embora consideres o teu coração como se fosse o coração de um deus” (28.2) e “assim diz o SENHOR Deus: Já que consideras o teu coração como se fosse o coração de um deus, trarei estrangeiros sobre ti, os mais terríveis dentre as nações, os quais sacarão espadas contra a beleza da tua sabedoria e mancharão o teu resplendor” (28.6,7). A beleza do rei produziu arrogância e sua sabedoria corrompeu a razão. Tanto beleza como sabedoria foram presentes dados por Deus para governar o jardim de Deus. Mas considerando-se o senhor do monte santo, ele exibiu seu esplendor diante dos governantes do mundo. Por isso, é derrubado diante deles (Ez 28.17; cf. 26.15-18).⁶⁴ Isso pode ser descrito, em outras palavras, como: “Esse personagem, que foi considerado um ser quase divino, abusa de sua posição, apropria-se indevidamente de prerrogativas divinas e procura partilhar dos direitos que dizem respeito somente a Deus e ainda substituir ao único Deus como a divindade suprema”.⁶⁵

A resposta de Deus a essa exaltação indevida do rei de Tiro é a queda. Parece que a queda dele não se restringe a tirar o reino. Tudo indica que aquele que foi designado como o guardião do jardim de Deus é banido e enviado ao *sheol*.⁶⁶

O v. 18 traz mais uma acusação relacionada ao comércio. Com o aumento da atividade comercial, aumentou também a injustiça e a conseqüente profanação do lugar sagrado. A resposta de Deus a isso é: “Por isso fiz sair de você um fogo, que o consumiu, e eu reduzi você a cinzas no chão, à vista de todos os que estavam observando” (28.18, NVI). Não está claro o que isso significa exatamente, mas, segundo Block, é possível que em virtude de suas ações responsáveis (v. 14) que se transformaram em arrogância, as “pedras de fogo” [resplandecentes] (v. 14), que eram símbolos de glória, incendiam-se e o consomem no fim.⁶⁷ Isso tudo ocorre diante dos que o conhecem. Eles estão chocados com o fim do governante soberbo e arrogante.

Segundo Block, o que Ezequiel quer comunicar a seus colegas exilados é:

a) A soberba precede a queda. O rei imbuído de

⁶⁴ BLOCK, 1998, p. 116-117.

⁶⁵ ARBEL, 2005a, p. 132.

⁶⁶ BLOCK, 1998, p. 117.

⁶⁷ BLOCK, 1998, p. 117. Como se trata de linguagem simbólica, não devemos tentar entender tudo de modo literal.

beleza, sabedoria e riqueza teve a seu dispor muitas oportunidades para a grandeza. Mas esses dons se tornaram instrumentos da perversão. Ele advogou para si mesmo o status divino, razão pela qual foi derrubado. Essa história se repete a cada dia. Ninguém está tão vulnerável quanto aquele que atribui os dons mencionados a si mesmo;

- b) Yahweh é o Senhor da história. Ele estabelece governantes para administrar justiça e retidão com humildade. Usar das prerrogativas divinas para engrandecimento pessoal clama pela intervenção divina. Mesmo no Exílio, o povo de Deus deve saber que Deus não entrega o governo do universo a outros deuses. Todos os governantes precisam prestar contas a ele, inclusive o rei de Tiro;
- c) A verdade divina deve ser comunicada de maneira clara e eficaz. Para isso utiliza relatos e metáforas conhecidos, com os quais as pessoas podem identificar e captar a mensagem.⁶⁸

Os exilados precisavam dessa mensagem. Mas ela aponta para a queda de Satanás?

4. ISAÍAS 14 SE REFERE À QUEDA DE SATANÁS?

A análise o texto mostrou que o autor tem em vista o rei da Babilônia, que se exaltou e por isso foi removido. A pergunta é se o texto aponta para algo além de reis que se exaltam. Há uma referência a Satanás nesse texto?

Diversos pais da igreja conectaram a estrela da manhã de Isaías 14 à queda de Satanás.⁶⁹ Além disso, alguns deles conectaram

⁶⁸ BLOCK, 1998, p. 120-121.

⁶⁹ A alusão a Satanás como sendo a estrela da manhã já pode ser encontrada em Tertuliano (160-220 d.C.), ou até antes dele. Segundo Oropeza, o termo Lúcifer foi introduzido pela *Hexapla*, de Orígenes, e a *Vulgata*, de Jerônimo. A *Vulgata* também utiliza o termo Lúcifer para a expressão “luz da manhã” em Jó 11.17 e Salmos 109.3 e para os signos do zodíaco em Jó 38.32. Mas fica difícil ver como Satanás poderia ser Lúcifer a partir destes textos (OROPEZA, 2000, p. 83-84; ALDEN, 1968, p. 35-36). Um texto do NT que é citado para defender a ideia de Satanás como Lúcifer é 2Coríntios 11.14, em que Satanás é descrito como “anjo de luz”, em virtude de sua capacidade de enganar as pessoas. Mas nada é dito sobre a queda de um anjo portador de luz (OROPEZA, 1990, p. 198, nota 2).

referências do NT a esse texto como indicação da queda de Satanás.⁷⁰ Mesmo que os reformadores fossem unânimes, afirmando que o contexto não permite a conexão com a queda de Satanás,⁷¹ ela tem muitos adeptos (Chafer, Unger, Green).⁷² Mesmo que essa

⁷⁰ Alguns dos pais da igreja conectaram este texto com Lucas 10.18 e Apocalipse 12.8 e assim acharam que se referia à queda de Satanás descrita neles (OSWALT, 1986, p. 320). Embora ambos os textos falem a respeito da queda de Satanás, essa conexão precisa ser analisada mais profundamente, pois pode corresponder ao entendimento do texto no tempo de Jesus, ou da patrística, e não ao AT.

⁷¹ Calvino faz um comentário interessante sobre esta passagem. Ele afirma que alguns expositores veem nessa passagem uma alusão a Satanás. Mas esta surgiu da ignorância, pois o contexto mostra claramente que essas afirmações precisam ser entendidas como se referindo ao rei da Babilônia. Mas quando passagens das Escrituras são tomadas aleatoriamente e sem dar atenção ao contexto, não deveria nos surpreender que erros deste tipo ocorram com frequência. Mas foi uma ocasião de ignorância clamorosa, imaginar que Lúcifer era o rei dos demônios, e que o profeta deu a ele este nome. Mas como estas invenções não têm sequer probabilidades de serem verdadeiras, vamos ignorá-las, considerando-as inúteis (BLOCK, 1998, p. 119). Lutero afirmou que conectar Isaías 14 com Satanás era “*insignis error totius papatus*” (um erro notável do papado) (DELITZSCH, Franz. *Biblical commentary on the prophecies of Isaiah*. Edinburgh: T&T Clark, 1892, p. 310).

⁷² OSWALT, 1986, p. 320; PAGE, 1995, p. 38) Essa interpretação ainda continua bem arraigada entre teólogos contemporâneos (veja p. ex., WIERSBE, 2010, p. 26; BEYERHAUS, 1978, p. 26; SHEDD, 1991, p. 85, que chama isso de “uma sugestiva possibilidade acerca do modo como esse arcanjo teria caído”; idem ARNOLD, 1992, p. 61). De fato, há indicações no Judaísmo de que a queda de Satanás esteja ligada com esse texto de Isaías 14. Em *A vida de Adão e Eva* 15.2—16.2, a queda primeva de Adão e Eva ocorreu no 6.º dia da criação [o livro é datado do séc. 1 d.C., embora essa data seja questionada por alguns. Não se tem certeza se o livro teria origem judaica ou cristã (LEVISON, 2000, p. 4)]. Depois que os humanos foram expulsos do jardim, Eva pergunta por que o diabo os persegue. O diabo responde que age assim porque Adão é a fonte de todos os infortúnios dele. Quando Adão foi criado, Miguel exigiu que todos os anjos adorassem Adão como a imagem de Deus. O diabo recusou, pois não adoraria um ser mais novo que ele, e os outros anjos seguiram o diabo. Miguel continuou com as ameaças: adorem a imagem de Deus. Se não o fizerem, Deus ficará muito irado. O diabo respondeu: se Ele está irado comigo, me assentarei acima das estrelas do céu e serei como o Altíssimo. E o Senhor Deus se irou comigo e me baniu da glória junto com meus anjos. É por sua causa que fomos expulsos de nossa habitação e lançados para a terra. Por isso, fomos tomados de aflição, uma vez que fomos destituídos de uma glória tão imensa. Por outro lado, 2Enoque 29.3-6 relata a queda de Satanás no 2.º dia da criação, logo após a criação dos poderes celestiais, quando decidiu se exaltar acima de Deus. [O livro de 2Enoque é datado do séc. 1 d.C. embora a data seja disputada. É provável que o livro tenha origem judaica (NEUSNER; SCOTT, 2002, p. 195; COLLINS, 2000, p. 316).] Ambos os textos evocam a estrela da manhã de Isaías 14, que busca se “assentar acima das estrelas do céu” ou “colocar seu trono acima das nuvens. Em ambos os casos, Satanás recebe sua punição ao ser lançado para fora do céu. Da mesma forma, Bereshit Rabba 5.5 [também conhecido por Genesis Rabba, obra judaica datada em torno de 400 d.C. (NEUSNER; SCOTT, 2002, p. 246)] discute a queda de Satanás com base no mesmo texto de Isaías (GATHERCOLE, 2003, p. 147-148, 155, nota 64). Isso indica que diversos intérpretes judaicos viam nesses textos alusão à queda de Satanás. A questão importante é avaliar a datação destes materiais judaicos. Eles podem indicar que no tempo em que foram escritos já se sinalizava a queda de Satanás com base no texto de Isaías, mas isso não indica que

interpretação seja defendida por diversos estudiosos, ela não é provável. O texto fala do final da tirania do rei da Babilônia e uma alusão à queda de Satanás não é uma analogia correta. Chafer parece até que viu isso e a interpretou como uma descrição do julgamento final de Satanás.⁷³

Além disso, uma alusão a Satanás não faz muito sentido dentro do contexto de Isaías e do AT como um todo. Toda a revelação a respeito de Satanás é muito limitada no AT e aparece num período mais tardio do AT. É muito difícil imaginar que os leitores originais de Isaías entenderiam qualquer alusão a Satanás na época em que o livro foi escrito.⁷⁴ É possível que Isaías tenha usado algum resquício de um mito sobre o surgimento de Vênus (a estrela da manhã),⁷⁵ que está no céu bem cedo de manhã, mas some rapidamente quando o sol desponta no horizonte. Mesmo que esta possibilidade possa ser considerada, isso não quer dizer que Isaías está concordando com essa mitologia.⁷⁶ Motyer acha que esse texto faz alusão ao mito cananeu de Hela/Ishtar, que tentou um golpe de estado contra as hostes celestiais, mas não foi bem sucedido.⁷⁷ Mas a alusão a esta mitologia não indica

no tempo em que Isaías foi escrito, o autor tinha isso em mente.

⁷³ PAGÉ, 1995, p. 38-39.

⁷⁴ Para maiores informações sobre os quatro textos do AT em que *satan* aparece como ser sobrenatural, veja DÜCK, 2013. Com base neste artigo, *satan* não é identificado no AT como o arquirrival de Deus.

⁷⁵ Diversos estudiosos veem o relacionamento com Vênus, a estrela da manhã. Foi por este motivo que as traduções antigas para o grego e depois a Vulgata utilizaram o termo Lúcifer (WALTON; et. al., 2000, p. 603; OSWALT, 1986, p. 321). Para uma discussão sobre os elementos mitológicos presentes no livro de Jó, veja SMICK, 1978.

⁷⁶ PAGE 1995, p. 39; BURNS, 1989, p. 89.

⁷⁷ Wakely sugere um pano de fundo da mitologia cananeia. Segundo ele, muitos estudiosos consideram este relato sobre a queda de um tirano humano como a demitização e reaplicação de um relato mitológico de uma religião cananeia sobre uma divindade menor insolente, que tentou ascender aos céus e tornar-se o deus principal no panteão, mas sua tentativa foi mal sucedida e ele, lançado nas profundezas do mundo dos mortos (WAKELY, 2011, v. 4, p. 89). A probabilidade de um paralelo com a mitologia cananeia é maior do que um paralelo com um mundo grego, por causa da proximidade das religiões cananeias com a adoração a Javé (TATE, 1992, p. 468). Goldingay sustenta que Isaías pegou aqui o nome de duas divindades cananeias: estrela da manhã e filho da alvorada. As histórias babilônica e cananeia falavam de deuses que tentavam tomar o poder do deus supremo e o poema transforma essas histórias em uma parábola de como o rei da Babilônia está presumindo exercer a autoridade, a força e o prestígio divinos sobre o mundo todo. Mas ele não terá êxito, assim como Vênus, que cai a cada dia das alturas do céu. Mesmo que nas histórias babilônica e cananeia, sobre as quais o poema se baseia, haja um significado similar à queda de Satanás, a Bíblia utiliza esse retrato como uma parábola que se desenrola na esfera terrestre com um rei terreno. Ezequiel 28 aplica essa mesma história ao rei de Tiro. A Bíblia não apresenta um relato sobre a queda de Satanás, a não ser em

que o autor considera que se trata de personagens reais.⁷⁸ Oswalt acha que não existe nenhuma história mitológica que possa ser o protótipo desse evento.⁷⁹ Existem muitas histórias, mas todas se referem a deuses desafiando outro deus e nenhuma delas a um rei humano, como temos aqui.⁸⁰

O contexto da passagem a conecta com a queda futura do rei da Babilônia (Is 14.4,22,23). Assim, Isaías 14.4-21 expressa um poema escarnecedor de alegria sobre a queda do poder do tirano. Portanto, trata-se de um poema apropriado para a queda do rei da Babilônia. Tate nos lembra que, em Isaías, a Babilônia é símbolo dos poderes do mundo utilizados por Javé para alcançar seus propósitos, mas que, no final das contas, são julgados por seu comportamento contrário aos desígnios de Deus.⁸¹

Neste poema escarnecer, a queda do rei é descrita utilizando termos quase cósmicos: a descida do céu até o mundo dos mortos. Mesmo assim, o tirano é um rei humano: fazia tremer a terra, abalava reinos, conquistou cidades, impedia que os prisioneiros de guerra voltassem para casa, deixou os mortos jogados no campo da batalha, sem poderem ser enterrados (Is 14.16-20). Assim, fica claro que não se trata de Satanás, mesmo que sua arrogância e queda seja descrita utilizando termos influenciados pelo conceito da rebelião de um ser divino inferior contra o reinado de um deus superior. A divindade inferior aspira à posição e poder da divindade superior, mas falha e por isso é cortada e até jogada nas profundezas do *sheol*. No *sheol*, este rei é cumprimentado pelos escárnios dos tiranos que o precederam: “Você também perdeu as forças como nós, e tornou-se como um de

Apocalipse 20. Contudo, os crentes, na ânsia por satisfazer sua curiosidade teológica sobre essa questão, com frequência entenderam do modo equivocado Isaías 14 (GOLDINGAY, 2005, p. 103, 105).

⁷⁸ MOTYER, 1999, p. 120.

⁷⁹ Oropeza sugere que Isaías poderia estar utilizando um mito popular babilônico, mas faz algumas mudanças drásticas nele, ou seja, a substituição do deus caído *helel* pelo rei da Babilônia. Trata-se de uma técnica de iniciar a conversa sobre uma figura folclórica e depois substituir seu nome por um líder nacional (OROPEZA, 2000, p. 84). Há diversos relatos paralelos de deuses caídos na Grécia e no Oriente Médio que têm semelhanças com Isaías 14, “mas Isaías pode estar usando um paralelo mais claro do que aqueles a que temos acesso hoje” (OROPEZA, 2000, p. 199). Para maiores detalhes sobre estes paralelos, veja OROPEZA, 2000, p. 198-199; OSWALT, 1986, p. 321-322; TATE, 1992, p. 468-469; WATSON, 1999.

⁸⁰ OSWALT, 1986, p. 321.

⁸¹ TATE, 1992, p. 468.

nós” (Is 14.9-11).⁸²

Por outro lado, lembrando que muitos atribuem este texto à queda de Satanás, Ridderbos nos lembra de que não se deve esquecer que “há um elemento de verdade nisso tudo: mediante a sua autodeificação, o rei da Babilônia é imitador do diabo e um tipo do anticristo (Dn 11.26; 2Ts 2.4); portanto, a sua humilhação é também um exemplo da queda de Satanás da posição de poder que ele usurpou (cf. Lc 10.18; Ap 12.9)”.⁸³ Ou, nas palavras de Derek Kidner: “A narrativa do orgulho e da queda só é semelhante, no máximo ao que é dito de Satanás em e.g., Lucas 10.18; 1Timóteo 3.6 e, de todo o modo, quando as Escrituras falam diretamente da sua queda, referem-se ao desmoronamento do seu regime, e não sua queda anterior da graça (cf. Ap 12.9-12)”.⁸⁴

Robert Alden é pertinente quando questiona se Satanás teria caído de uma posição de poder, e, portanto, parou de ferir “os povos com golpes incessantes” (Is 14.6). Ele argumenta que o contrário é verdadeiro, visto que Satanás é o deus deste século (2Co 4.4) e o príncipe da potestade do ar (Ef 2.2). O rei da Babilônia se foi, não se ouve mais falar nele, mas esse não é o caso de Satanás. Sua “queda” marcou o início de seu reino perverso.⁸⁵ Alden continua, afirmando que não temos dúvida de que o rei da Babilônia demonstra características próprias das pessoas que se opõem a Deus e certamente foi inspirado por essas forças, mas isso não é o mesmo que afirmar que ele seja o próprio Satanás. A estrela da manhã é bela e anuncia a alvorada do novo dia. O rei da Babilônia queria ser igual a Deus, ou seja, como a estrela que é bela por um momento, mas que é prontamente eclipsada com o surgimento do sol. Não sabemos se Satanás fez isso.⁸⁶ O texto afirma que o rei da Babilônia tinha essa intenção e por isso foi derrubado.

5. EZEQUIEL 28 SE REFERE À QUEDA DE SATANÁS?

Durante o período do Segundo Templo, desenvolveu-se a ideia de que esse texto era baseado na queda angelical associada à queda da

⁸² TATE, 1992, p. 468.

⁸³ RIDDERBOS, 2008, p. 149.

⁸⁴ KIDNER, 2009, p. 971.

⁸⁵ ALDEN, Robert L. Lucifer, who or what? *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, vol. 11, n. 1, p. 35-39, Winter, 1968, p. 38.

⁸⁶ ALDEN, 1968, p. 39.

humanidade. Essa visão, adotada por alguns pais da igreja, tem sido defendida pelas mesmas pessoas que defendem Isaías 14 como alusão a Satanás. Desde o tempo de Orígenes, muitos cristãos conservadores equacionaram o rei de Tiro a Lúcifer (Satanás). Assim, a profecia de Ezequiel supostamente reconta as circunstâncias da queda original de Satanás, que havia sido um dos querubins que assistiam o trono de Deus.⁸⁷ Mas aqueles que olham esse texto de modo histórico, rejeitam essa interpretação, já que entendem que claramente se refere ao rei de Tiro, tendo em vista que um tratamento detalhado sobre a origem dos demônios não deve ser esperado do AT.⁸⁸ Page propõe que conectar Ezequiel 28 com a queda de Satanás é problemático por alguns motivos⁸⁹:

- a) Não sabemos se o rei (*melek*) de Tiro, no v. 12, é o mesmo que o príncipe/governante (*nagid*) de Tiro, no v. 2;⁹⁰ não sabemos se o rei de Tiro deve ser identificado com o “querubim guardião”⁹¹ cuja presença no jardim é mencionada no v. 14. Aqueles que veem uma alusão a Satanás nesse texto enxergam o uso da palavra “rei” ao invés de “príncipe”, no v. 12, como indicação de

⁸⁷ Autores que defendem essa posição são Chafer, Unger, Pentecost, Carlson, Green, Lockyer (BLOCK, 1998, p. 118, nota 138).

⁸⁸ BLOCK, 1998, p. 118-119. Diversos estudiosos têm interpretado este texto de forma mitológica, baseado em tradições fora da religião oficial de Israel. Com certeza, é apropriado usar influência externa para oráculos contra as outras nações e talvez até se devesse contar que o oráculo contra Tiro utilizasse a tradição cananeia. Outros têm visto influência mesopotâmica nesta descrição, onde há paralelos interessantes (veja BLOCK, 1998, p. 119-120). Israel mesmo tendia para o sincretismo. Assim não seria surpreendente ver uma tradição como esta circulando entre os israelitas, ou ver que os profetas utilizavam essas tradições para comunicar sua mensagem. Parece que aqui o profeta utiliza diversas tradições para a sua mensagem. Por outro lado, não se deve exagerar nas influências pagãs. Ezequiel não está interessado em transmitir tradições antigas para seus leitores, mas desafiar a arrogância do governo de Tiro diante dos propósitos de Javé (BLOCK, 1998, p. 120).

⁸⁹ PAGE, 1995, p. 40-41.

⁹⁰ Ezequiel 28.2 se refere a um homem: “O teu coração se tornou arrogante, e disseste: Sou um deus; eu me assento no trono dos deuses, no meio dos mares; entretanto, tu és homem, e não deus, embora consideres o teu coração como se fosse o coração de um deus”, enquanto Ezequiel 28.12 pode dar outra impressão: “Tu eras o selo da perfeição, cheio de sabedoria e perfeito em beleza”. Como vimos acima, essas expressões não são necessariamente utilizadas para atributos divinos.

⁹¹ Há mais de 90 ocorrências do termo querubim no AT. Elas aparecem de formas muito variadas. Aqui a referência é claramente ao querubim guardião do Éden (Gn 3.24). A comparação do príncipe de Tiro com o querubim sugere que ele recebeu a incumbência de administrar propriedade divina. Os recursos naturais da região, especialmente os ciprestes, eram frequentemente considerados propriedade dos deuses, na Mesopotâmia (WALTON; et. al., 2000, p. 714-715).

que 28.12-19 se refere ao poder sobrenatural atrás do governante humano. Frequentemente esses estudiosos identificam o rei com o “querubim guardião”, no v. 14, assim fazendo alusão à queda de um anjo.⁹² Mas não se tem certeza de que a alusão a “rei” e “príncipe” apontam para direções diferentes. É mais fácil entender ambos como sinônimos. Existe muita similaridade entre 28.1-10 e 28.11-19.⁹³ Logo, é mais fácil vê-los como sinônimos sem violar o contexto. Além disso, em outros textos de Ezequiel, “rei” é usado para governantes humanos (Ez 17.12; 29.2,3). Sobre a relação entre o rei e o querubim, em 28.14, o texto hebraico do qual dispomos dá suporte a uma equivalência. Mas a maioria dos estudiosos modernos favorece uma revocalização do texto que nos traria uma tradução: “Você foi ungido com um [em vez de como um] querubim guardião, pois para isso eu o designei”. É essa a tradução que se encontra na LXX e muitos a adotam;⁹⁴

- b) O rei é condenado pelo comércio desonesto e a profanação de santuários (28.18).⁹⁵ É difícil ver nisso uma alusão a Satanás;
- c) Temos um problema histórico na suposta alusão a Satanás nessa data tão antiga. É improvável que alguém

⁹² Bruce Waltke entende que Ezequiel 28 pode lançar luz sobre a origem de Satanás. Ele faz diferença entre o governante (*nagid*) e o rei (*melek*) de Tiro. Para ele, o primeiro é humano enquanto o segundo é angélico. Ele não concorda com a identificação do rei de Tiro com Adão. Waltke entende que ela está mais próxima de Satanás. Ele sustenta que, se sua ideia estiver correta, “pode-se identificar o rei de Tiro como o deus demoníaco da cidade (i.e., Satanás) que está por trás do carismático príncipe de Tiro” (WALTKE, 2015, p. 308). Mas a opinião dele está longe de ser consenso, principalmente entre os exegetas.

⁹³ Para um quadro comparativo entre as duas passagens, veja BLOCK, 1998, p. 88. Aparentemente, Ezequiel usou uma tradição preexistente de um personagem real primevo, dotado divinamente de posição e nobilidade especial, e a adaptou para um oráculo de juízo, porque o personagem histórico (o rei de Tiro) perverteu o que tinha recebido como presente para se tornar soberbo (BLOCK, 1998, p. 90).

⁹⁴ Se adotarmos a tradução “foi ungido com um querubim”, isso dá margem a pensar que rei e príncipe são pessoas diferentes.

⁹⁵ Fica muito difícil entender a sequência do texto aqui se referindo à queda de Satanás, já que menciona que o rei foi reduzido a cinzas diante das pessoas que o observavam. Essa condenação é por causa do comércio desonesto, transações que envolvem pessoas e nações. Entender este texto de forma metafórica como alusão à queda de Satanás antes de Gênesis 3, parece forçado.

visse nesse texto uma referência a Satanás na época em que foi escrito. Walton sustenta que a compreensão de Israel sobre Satanás era muito mais limitada que a encontrada no NT.⁹⁶ Mesmo em Jó 1.6, Satanás não é um nome, mas uma função. Satanás não é identificado como nome do chefe dos demônios até o séc. 2 a.C. e não se atribui a ele a fonte e causa de todo mal, até que a doutrina cristã se desenvolve. Assim, os israelitas não poderiam ter entendido que esse texto se referia à queda de Satanás. Além disso, nenhuma passagem do NT oferece base para essa interpretação. O contexto traz uma descrição metafórica da grande responsabilidade de administração colocada sobre o príncipe de Tiro (comparada com a função do querubim no Éden). Ao invés de administrar a confiança depositada nele de forma responsável, ele utilizou-a para o seu benefício pessoal. Por causa disso, ele foi deposto de sua posição, tirou-se dele sua responsabilidade e foi humilhado publicamente. Aliado a isso, Satanás não é retratado como um querubim, ou estando junto com o querubim no jardim do Éden, em passagem alguma das Escrituras.⁹⁷

A partir da Reforma, a interpretação dessas passagens como atribuição a Satanás caiu consideravelmente.⁹⁸ Satanás poderia ser alguém parecido com o rei de Tiro, mas temos que ter cuidado em fazer uma equivalência, pois a exegese do texto não suporta tal conclusão. Como Tate nos lembra, poderes do mundo antigo, como Babilônia, Egito e Tiro, transcendem o ordinário, em se tratando do bem e do mal. Utilizando a linguagem do NT, seriam os poderes cósmicos das trevas, ou as forças espirituais do mal nos lugares celestiais (Ef 6.12). A

⁹⁶ Para mais detalhes, veja DÜCK, 2013.

⁹⁷ WALTON; et. al., 2000, p. 715.

⁹⁸ OSWALT, 1986, p. 320; PAGE, 1995, p. 38-39. Grudem é de outra opinião. Para ele, o relato de Isaías 14 pode ser uma referência à queda de Satanás, porque “a partir de certo ponto Isaías passa a usar uma linguagem que parece forte demais para referir-se a qualquer rei meramente humano”. Ele continua: “no discurso profético hebraico, não é incomum passar de descrições de acontecimentos humanos para descrições de eventos celestes que lhes sejam análogos, e que os acontecimentos terrenos retratem do modo limitado” (GRUDEM, 1999, p. 336). Mesmo que o argumento de Grudem seja válido, atribuir o texto a um suposto exagero da descrição, não parece uma base sólida suficiente.

passagem de Efésios liga esses poderes com o diabo, o que não ocorre com Ezequiel.⁹⁹

Aliado a isso, o questionamento de Oropeza é pertinente: “Mesmo que aceitemos a possibilidade de a passagem referir-se à queda de Satanás, como determinaríamos que versículos e palavras dão a entender essa ideia, sem sermos arbitrários na seleção? Em todo caso, o texto não indica claramente em nenhum lugar que Satanás uma vez foi o anjo chamado Lúcifer”.¹⁰⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

- 1) Na interpretação adotada, não há necessariamente uma discrepância entre os versículos 1 e 2 de Gênesis 1. Eles podem ser vistos como atos seguidos (ou processo) de criação divina. Isso não implica, como diversas teorias presumem, que a queda de Satanás ocorreu entre esses versículos e que conseqüentemente o caos seria resultado da ação de Satanás sobre a terra. Isso ainda não resolve a questão do tempo da queda de Satanás, mas nega que o hiato entre esses versículos indique essa queda;
- 2) Não podemos negar que o rei de Tiro possa ter se enxergado como uma personificação do primeiro homem em sua arrogância, e por isso enfrenta o julgamento de Deus por se rebelar contra o Criador.¹⁰¹ Qualquer pessoa que esquece sua condição de criatura e quer usurpar o lugar do Criador, está fadada à queda;
- 3) Page ressalta como é impressionante a influência que o texto de Isaías 14 exerceu sobre o ensino de Satanás no AT. Por exemplo, o índice das passagens bíblicas do *Biblical Demonology*, de Unger, apresenta dez referências para Isaías 14.12-14 e somente duas para Zacarias 3.1 e nenhuma para 1Crônicas 21.1¹⁰², textos em que *satan* aparece como ser sobrenatural.¹⁰³ Parece que o estudo

⁹⁹ TATE, 1992, p. 470.

¹⁰⁰ OROPEZA, 1990, p. 83.

¹⁰¹ PAGE, 1995, p. 41-42.

¹⁰² PAGE, 1995, p. 38, nota 76.

¹⁰³ Para maiores detalhes, veja DÜCK, 2013.

- do texto bíblico deu lugar a suposições;
- 4) Tate faz uma observação muito pertinente: “Obviamente o tirano de Isaías 14 não é Satanás, embora sua soberba, sua arrogância e sua queda sejam descritas em termos influenciados por ideias antigas sobre a rebelião de um ser divino inferior contra o reinado de um deus supremo. Assim, um ser divino inferior aspira à posição e do poder de uma divindade suprema, mas fracassa em sua rebelião ou por falta de poder e assim é cortado e lançado nas profundezas do *sheol*”.¹⁰⁴ O mito da rebelião no céu era muito conhecido no mundo antigo e seu reflexo pode ser encontrado em diversos relatos do AT (Is 14.12-14; 24.21-23; Ez 28.12-19);¹⁰⁵
 - 5) Possíveis alusões do NT à queda de Satanás e sua ligação com os textos de Isaías 14 e Ezequiel 28 precisam de uma análise aprofundada. Alguns estudiosos judaicos do séc. 1 (e até antes disso) entendem uma ligação entre esses textos e a queda de Satanás. Mesmo que os textos do AT não indiquem essa ligação, uma análise mais detalhada dessa aparente tendência é necessária;
 - 6) Não há dúvida de que a queda de Satanás ocorre cedo na história. Mas parece que Deus não achou necessário nos informar quando e como ocorreu. Onde a Bíblia silencia, devemos seguir sua orientação.

REFERÊNCIAS

ALDEN, Robert L. Lucifer, who or what? *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, vol. 11, n. 1, p. 35-39, Winter, 1968.

_____. *Lúcifer: quem ou o que?* Disponível em: <<http://www.monergismo.com/textos/comentarios/lucifer-quem-oque-robert-alden.pdf>>. Acesso em: 03/08/2016.

ALLEN, Leslie C. *Ezekiel (WBC)*. Dallas: Word, 1994. 2 vol.

AMZALLAG, Nissim; AVRIEL, Mikhal. The cryptic meaning of Isaiah 14 *Masal*. *Journal of Biblical Literature*, vol. 131, n. 4, p. 643-662, 2012.

¹⁰⁴ TATE, 1992, p. 468.

¹⁰⁵ TATE, 1992, p. 471.

ARBEL, Daphna. Questions about Eve's iniquity, beauty, and fall: the "primal figure" in Ezekiel 28.11-19 and *Genesis Rabbah* traditions of Eve. *Journal of Biblical Literature*, vol. 124, n. 4, p. 641-655, Winter, 2005a.

_____. "Seal of resemblance, full of wisdom, and perfect in beauty": the Enoch/Metatron narrative of 3 *Enoch* and Ezekiel 28. *Harvard Theological Review*, vol. 98, n. 2, p. 121-142, abr. 2005b.

ARNOLD, Clinton E. *Powers of darkness: Principalities & powers in Paul's letters*. Downers Grove: InterVarsity, 1992.

BALOIAN, Bruce. שָׂטָן (satan). In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol. 3, p. 1224-1225.

BEYERHAUS, Peter. Die okkulte Welle. In MAIER, Gerhard. *Die Hoffnung festhalten*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1978, p. 19-35.

BLOCK, Daniel I. *The book of Ezekiel (NICOT)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997, 1998. 2 vol.

BURNS, John Barclay. Does Helel "go to hell?" Isaiah 14:12-15. *Proceedings (Grand Rapids)*, vol. 9, p. 89-97, 1989.

COLLINS, John. J. Books of Enoch. In: EVANS, Craig A.; PORTER, Stanley E. (Ed.). *Dictionary of New Testament background*. Downers Grove: InterVarsity, 2000. p. 313-318.

CRAIGIE, Peter C. Helel, Athtar and Phaeton (Jes 14.12-15). *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 85, n. 2, p. 223-225, 1973.

DELITZSCH, Franz. *Biblical commentary on the prophecies of Isaiah*. Edinburgh: T&T Clark, 1892.

DÜCK, Arthur W. Satanás no Antigo Testamento. *Revista Batista Pioneira*, vol. 2, n. 1, p. 135-157, jun. 2013.

ERICKSON, Millard J. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

FISHER, Milton C. נָקַב (furar). In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 994-995.

GATHERCOLE, Simon. Jesus' eschatological vision of the fall of Satan: Luke 10,18 reconsidered. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, vol. 94, n. 3/4, p. 143-163, 2003.

GOERING, Greg Schmidt. Proleptic fulfillment of the prophetic word: Ezekiel's dirges of Tyre and its ruler. *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 36, n. 4, p. 483-505, jun. 2012.

GOLDINGAY, John E. *Isaiah* (NIBC). Peabody: Hendrickson, 2005.

GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HABEL, Norman C. Ezekiel 28 and the fall of the first man. *Concordia Theological Monthly*, vol. 38, n. 8, p. 516-524, set. 1967.

HAMILTON, Victor O. מִשְׁבֵּצוֹת (mishbetsot). In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1519.

_____. פְּתָח (pth). In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). *Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol. 3, p. 714-716.

HARTLEY, John E. *Genesis* (NIBC). Peabody: Hendrickson, 2003.

HEISER, Michael S. The mythological provenance of Isaiah 14:12-15: a reconsideration of the Ugarit material. *Vetus Testamentum*, vol. 51, n. 3, p. 354-369, Fall. 2001.

HOLLADAY, William H. Text, structure, and irony in the poem of the fall of the tyrant, Isaiah 14. *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 61, n. 4, p. 633-645, out. 1999.

KIDNER, F. Derek. Isaías. In: CARSON, D. A.; FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. (Org.). *Comentário bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 950-1013.

KÖSZEGUI, Miklos. Hybris und Prophetie: Erwägungen zum Hintergrund von Jesaja XIV 12-15. *Vetus testamentum*, vol. 44, n. 4, p. 549-554, out. 1994.

LAUNDERVILLE, Dale. Ezekiel's cherub: a promising symbol or a dangerous idol? *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 65, n. 2, p. 165-183, abr. 2003.

LEVISON, John R. Literature concerning Adam and Eve. In: EVANS, Craig A.; PORTER, Stanley E. (Ed.). **Dictionary of New Testament background**. Downers Grove: InterVarsity, 2000, p. 1-6.

LONG, Gary Alan. Bqn (nqb). In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. Vol. 3, p. 152-153.

McCONVILLE, Gordon. **Exploring the Old Testament: a guide to the prophets**, v. 4. Downers Grove: InterVarsity, 2002.

McGREGOR, L. John. Ezequiel. In: CARSON, D. A., FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. (Org.). **Comentário bíblico Vida Nova**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 1079-1120.

McKAY, John Williams. Helel and the dawn-goddess. A re-examination of the myth in Isa 14:12-25. **Vetus Testamentum**, vol. 20, n. 4, p. 451-464, out. 1970.

McKENZIE, John L. Mythological allusions in Ezek 28.12-18. **Journal of Biblical Literature**, vol. 75, n. 4, p. 322-327, dez. 1956.

MILNE, Bruce. **Estudando as doutrinas da Bíblia**. São Paulo: ABU, 1987.

MOO, Douglas. **2 Peter, Jude (NIVAC)**. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

MOTYER, J. Alec. **Isaiah: An introduction & commentary (TOTC)**. Downers Grove: InterVarsity, 1999.

NEUSNER, Jacob; SCOTT, William (Org.). 2Enoch. In: _____. **Dictionary of Judaism in the biblical period**. Peabody: Hendrickson, 2002, p. 195-196.

_____. Genesis Rabbah. In: _____. **Dictionary of Judaism in the biblical period**. Peabody: Hendrickson, 2002, p. 246-247.

O'CONNELL, Robert H. Isaiah XIV 4b-23: ironic reversal through concentric structure and mythic allusion. **Vetus Testamentum**, vol. 38, n. 4, p. 406-418, out. 1988.

_____. תפף (tpp). In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. vol. 4, p. 324-325.

OROPEZA, B. J. **99 perguntas sobre anjos, demônios e batalha espiritual**. São Paulo: Mundo Cristão, 2001.

OSWALT, John. *The book of Isaiah* (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

PAGE, Sydney H. T. *Powers of evil: a biblical study of Satan & demons*. Grand Rapids: Baker, 1995.

PARKER, S. B. Shahaar. In: VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter (Ed.). *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2.ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 754-755.

POIRIER, John C. An illuminating parallel to Isaiah XIV 12. *Vetus Testamentum*, vol. 49, n. 3, p. 371-389, jul. 1999.

PRINSLOO, W. S. Isaiah 14.12-15 – Humiliation, hubris, humiliation. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 93, n. 3, p. 432-438, 1981.

RIDDERBOS, J. *Isaías: introdução e comentário*. Série Cultura Cristã. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

ROSS, Allen P. *Creation & blessing: A guide to the study and exposition of Genesis*. Grand Rapids: Baker, 1993.

SHEDD, Russell. *O mundo, a carne e o diabo: suas características e estratégias para vencê-los*. São Paulo: Vida Nova, 1991.

SMICK, Elmer. Another look at the mythological elements in the book of Job. *Westminster Theological Journal*, vol. 40, n. 2, p. 88-98, Spring. 1978.

SMITH, James E. *An exegetical commentary on Ezekiel*. Ed. rev. 2004. Disponível em: <<http://www.bibleprofessor.com/files/Ezekiel.pdf>>. Acesso em: 22/10/2016.

SPRONK, Klaas. Down with Helel! The assumed mythological background of Isa. 14:12. In DIETRICH, M.; KOTTSIEPER, I. (Ed.). *Und Mose schrieb dieses Lied auf: Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient*. Munster: Fs O. Loretz, 1998. p. 717-726.

TATE, Marvin E. Satan in the Old Testament. *Review and Expositor*, vol. 89, p. 461-474, 1992.

UNGER, Merrill. F. Satanás. In: ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, vol. 3, p. 351-352.

WALTKE, Bruce L. *Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegetica, canônica e temática*. São Paulo; Vida Nova, 2015.

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **The IVP Bible background commentary (OT)**. Downers Grove: InterVarsity, 2000.

WAKELY, Robin. rx;v; (sahar). In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. 4, p. 86-91.

WATSON, W. G. E. Helel. In VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter (Ed.). **Dictionary of deities and demons in the Bible**. 2.ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 392-394.

WATTS, John D. W. **Isaiah 1-33 (WBC, v. 24)**. Dallas: Word, 1985.

WEBB, Barry. **The message of Isaiah (BST)**. Leicester: InterVarsity, 1997.

WENHAM, Gordon J. **Genesis 1-15 (WBC)**. Waco: Word, 1987.

WENHAM, Gordon J. Gênesis. In: CARSON, D. A.; FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. (Org.). **Comentário bíblico Vida Nova**. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 92-149.

WIERSBE, Warren W. **Comentário bíblico expositivo**. Antigo Testamento, v. 4. Santo André: Geográfica, 2010.

YEE, Gale A. The anatomy of biblical parody: the dirge form in 2 Samuel 1 and Isaiah 14. **Catholic Biblical Quarterly**, vol. 50, n. 4, p. 565-586, out. 1988.



A Revista Via Teológica está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição – Não Comercial – Sem Derivações - 4.0 Internacional