

Liminaridade e monstruosidade: a visão profética de Ezequiel 1 como ruptura simbólica

Liminality and monstrosity: the prophetic vision of Ezekiel 1 as symbolic rupture

Omar João da Silva¹
Rafael Gonçalves Pereira²

RESUMO

A narrativa do primeiro capítulo de Ezequiel distingue-se como uma das passagens mais enigmáticas da literatura profética bíblica. O relato apresenta criaturas híbridas, tronos celestiais, movimentos sobrenaturais e uma manifestação divina que desafia as concepções antropomórficas tradicionais. Essa visão profética, carregada de simbolismo e complexidade, pode ser analisada sob a perspectiva do “monstruoso” na literatura do sagrado, explorando seus aspectos teológicos, culturais e mito-poéticos. Ao examinar essa visão, torna-se evidente a conexão das tradições mesopotâmicas, bem como o impacto do exílio babilônico na configuração dessa experiência profética. Literariamente, Ezequiel 1 estabelece paralelos com textos apocalípticos e cosmogônicos do Antigo Oriente Próximo, sobretudo com tradições mitológicas mesopotâmicas. Os elementos descritivos sugerem a influência da iconografia babilônica, reelaborada, porém, sob uma perspectiva monoteísta.

Palavras-chave: Ezequiel; Híbridas; Monstruoso; Literatura do sagrado; Exílio babilônico.

ABSTRACT

The narrative in the first chapter of Ezekiel stands out as one of the most enigmatic passages in prophetic biblical literature. The account features hybrid creatures, celestial thrones, supernatural movements, and a divine manifestation that challenges traditional anthropomorphic conceptions. This prophetic vision, rich in symbolism and complexity, can be analyzed through the lens of the “monstrous” within sacred literature, exploring its theological, cultural, and mythopoetic dimensions. Upon examining this vision, the connection to Mesopotamian traditions becomes evident, as well as the impact of the Babylonian exile on the shaping of this prophetic experience. Literarily, Ezekiel 1 draws parallels with apocalyptic and cosmogonic texts from the Ancient Near East, particularly with Mesopotamian mythological traditions. The descriptive elements suggest the influence of Babylonian iconography — reinterpreted, however, through a monotheistic perspective.

Keywords: Ezekiel; Hybrids; Monstrosity; Sacred literature; Babylonian exile.

¹ Graduado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista Enéas Tognini (STBNET) como convalidação pela (UMESP). Mestre e Doutor em Ciências da Religião na área de concentração Linguagens da Religião e na linha de pesquisa de Literatura e Religião do Mundo Bíblico, com ênfase no Antigo Testamento pela (UMESP). Pós-doutorando em Ciência da Religião - (PUC/PR). Membro do Grupo de Pesquisa do Antigo Oriente Próximo (OAP). Editor da Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana (RIBLA).

² Mestrando em Ciências da Religião na linha de pesquisa de literatura e religião do mundo bíblico (e antigo) pela (UMESP). Pós-graduado em Teologia e Interpretação Bíblica pela Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR). Pós-graduado em Estudos Bíblicos no Antigo e Novo Testamentos pela Instituição de Ensino Superior em Maringá (UNICESUMAR). Licenciado em Filosofia e História pelo Centro Universitário Católico Italo Brasileiro. Bacharel em Teologia (FTBSP). Membro do grupo de pesquisa “Rastros” - UMEP.

Introdução

A relação entre o monstruoso³ e o sagrado tem sido objeto de análise em diversas tradições religiosas e filosóficas. Em Ezequiel 1, a visão profética⁴ do trono divino apresenta elementos de estranheza e hibridismo, desafiando a normatividade estética e simbólica das representações divinas. É investigado aqui em que medida o monstruoso se manifesta como um traço constitutivo do sagrado na visão de Ezequiel. A literatura de Ezequiel ocupa uma posição singular na segunda seção do cânon hebraico: a coletânea de livros proféticos⁵. Sua composição sobressai por não se tratar de uma mera coletânea de oráculos, mas de um relato autobiográfico bem elaborado formado por material diversificado, entre eles, relatos de visões bastante peculiares. O profeta manifesta-se de forma enigmática e implícita, valendo-se de metáforas e simbolismos, enquanto as revelações da divindade assumem um papel fundamental, acompanhadas de relatos de estados alterados de consciência que em certas circunstâncias foram associados a experiências de estado de êxtase religioso. Em alguns aspectos, a obra profética de Ezequiel antecipa a tradição apocalíptica⁶. Dessa forma, o conjunto de seus escritos se estabelece progressivamente como uma análise ampla acerca do impacto da queda de Jerusalém, suas implicações para a identidade de Israel, a noção de justiça divina e a reconstrução da comunidade após o exílio.

Salvo algumas exceções (1,3 e 24,24), a maior parte do livro é escrita em primeira pessoa do singular, sendo apresentado como o relato memorial do profeta נְקִזְעִלִּי (Ezequiel⁷), cujo nome possivelmente significa “que YHWH⁸ fortaleça”. O profeta narra, nesse contexto, as revelações divinas que teria recebido nos períodos anterior e posterior à captura de Jerusalém pelo exército babilônico em 587 AEC. De acordo com a cronologia do livro, essas revelações têm início em 593 AEC, no quinto ano do exílio do rei Joaquim (1,2), e se estendem até 573 AEC (40,1), ou possivelmente até 571 AEC (29,17), data da última revelação atribuída a Ezequiel (Nihan, 2010, p. 436).

Uma parcela dos oráculos transmitidos por Ezequiel ocorre no contexto de visões incomuns da divindade e de sua corte celestial (1-3; 8-11; 37,1-4; 40-48), em meio a experiências de transe místico que envolvem um deslocamento físico ou espiritual do profeta (3,12-15; 8,1-3; 11,1-24; 37,1-2). Alguns desses oráculos são introduzidos pela expressão “a mão de YHWH esteve sobre mim” (Ez 3,14) e “entrou em mim/ levantou-me o Espírito” (Ez 2,2), o que sugere uma forma de possessão extática. Os demais começam com a fórmula característica do livro: “Veio-me uma palavra de YHWH” (Ez 1,3). Além disso, grande parte

³ Numa síntese interpretativa, o monstruoso, no aspecto literário, é aquilo que transgride fronteiras culturais e identitárias. Essa recusa em participar da clássica “ordem das coisas” é característica geral dos monstros: eles são híbridos perturbadores cujos corpos externamente incoerentes resistem às tentativas de incluí-los em qualquer estruturação sistemática (Cohen, 1996, p. 6; Cohen, 2000, p. 30).

⁴ Essa mesma imagem aparece também em Ezequiel 10 (com algumas variações).

⁵ A partir dos dados que temos, Israel parece ser o único povo do Antigo Oriente Próximo a colecionar textos proféticos com interesse da palavra profética em si mesma. A passagem dessa palavra oral à sua forma escrita demandou um tempo considerável e exigiu um processo de seleção. Etapas: 1-palavra oral, 2-primeira colocação por escrito, e em seguida, 3-diversas reelaborações desse escrito, até chegar no seu estado final, cf. Lima, Maria de Lourdes. *Mensageiros de Deus: profetas e profecia no antigo Israel*. Rio de Janeiro: Editora Reflexão, 2012, p. 91.

⁶ A profecia pós-exílica, e, entre elas Ezequiel 40-48 possui alguns elementos que são desenvolvidos posteriormente na apocalíptica, ainda que o estudo da apocalíptica tenha maior proveito ao partir dos primeiros apocalipses (Collins, 2010, p. 48-51). Em um conceito mais elástico, pode-se considerar Ezequiel como paradigma da mística judaica, cf. Rehfeld, Walter. *Introdução à mística judaica*. São Paulo: Loyola, 2015.

⁷ Iehezgel, profeta e sacerdote (Ez 1,3), cf. Francisco, Edson Faria. *Léxico do Antigo Testamento Interlinear: hebraico-português*, v. 5. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 243.

⁸ נְקִזְעִלִּי- Neste artigo, o nome divino é grafado a partir da transliteração.

dos oráculos é introduzida por expressões recorrentes, como “assim fala YHWH” (Ez 13,8), “oráculo de YHWH” (Ez 13,9; Ez 32,14), “eu, YHWH, falei” (Ez 24,14) ou “conhecereis que eu sou YHWH” (Ez 39,22), sendo esta última distintiva do profeta Ezequiel (Nihan, 2010, p. 436).

O livro de Ezequiel, assim como na literatura de Jeremias, abre-se com informe autobiográfico sobre o início de sua atividade. O cenário provavelmente é esse: teofania, capítulo 1; vocação e atividade profética, 2,1-3,11; conclusão da visão 3,12-15. Semelhante à literatura de Isaías 6 ou em Éxodo 3, a visão divina prepara a vocação, introduz e serve de contexto ao chamado (Schokel & Sícre, 2015, p. 702). Muitos oráculos são apresentados sob a forma de alegorias, com diferentes níveis de desenvolvimento (15; 16; 17; 19; 21,1-10; 22,17-22; 23; 24,1-14; 26,1-14; 26,15-21; 27; 28,11-19; 31; 32), recorrendo frequentemente a uma linguagem metafórica inspirada no reino animal ou vegetal.

Christophe Nihan (2010, p. 436) entende que algumas dessas alegorias inserem-se em gêneros literários específicos, raramente atestados na literatura profética, como enigmas (*hidab*⁹, 17,2), parábolas (*māšal*¹⁰, 17,2; 21,5; 24,3) e lamentos fúnebres (*qināb*¹¹, 19,1-14; 26,17; 32,2). Além disso, diversos oráculos são comunicados por meio de atos simbólicos que o profeta deve executar, cujo significado é posteriormente interpretado por YHWH (3,24-27; 4,1-5,4; 6,11; 12,1-20; 21,11-12; 24,15-23; 33,10,11,17,20; 37,1-20).

O livro se compõe de duas grandes partes: Ezequiel 1-32 e 33-48. A primeira é constituída essencialmente de oráculos de julgamento contra Israel e contra as nações, e a segunda parte apresenta a transição do julgamento para a restauração do povo. A cólera divina, de agora em diante, está apaziguada pelo desaparecimento total de Jerusalém e de seus habitantes, e a profecia de Ezequiel se torna principalmente uma profecia de restauração para a comunidade sobrevivente do desastre de 587 AEC (capítulos 34-48).

1. O profeta e lugar da profecia

Ezequiel era sacerdote, conforme a linguagem apresentada na sua literatura devido a presença de um certo conhecimento da legislação sagrada e interesse por questões vinculadas ao templo, bem como à sua identificação em Ezequiel 1,3 como “sacerdote”. Se essa descrição possui respaldo histórico, fora impossibilitado de exercer essa função devido estar longe de Jerusalém. Não se sabe ao certo quantos anos¹² Ezequiel tinha quando foi exilado. Se considerarmos as informações datais presentes no livro, é provável que ele tenha sido

⁹ חִידָה Enigma, charada, epígrama, cf. Schokel, 1997, p. 213. Associado também à adivinhação, esse mesmo vocábulo aparece em Juízes 14,12; ou “provérbio” (adágio), Provérbios 1,6 - cf. Francisco, 2024, p. 187.

¹⁰ מִשְׁלָך Parábola ou provérbio, cf. Schokel, 1997, p. 408.

¹¹ קִנְבָּה Culto fúnebre. Esse vocábulo está presente também em 2 Samuel 1,17, cf. Holladay, 2010, p. 318.

¹² Há a possibilidade de que a narrativa do capítulo 1,1 seja uma referência da sua própria idade quando iniciou sua atividade profética, cf. Schultz, 2008, p. 719.

deportado a *Tel Abib*¹³, junto ao rio *Quebar* — próximo de *Nipur*¹⁴ — foi lá que os céus se abriram e ele teve visões celestiais (Ez 1,1). Este era, provavelmente, um local onde havia uma colônia de exilados judaicos em 597 AEC. Escavações em *Nipur* indicaram algumas documentações comerciais com alguns nomes de famílias judaicas do século V AEC (Brown & Fitzmyer, 2012, p. 624-625).

No entanto, há uma outra possibilidade a ser considerada: a visão de algumas escolas críticas de que o profeta tenha tido a sua atividade desenvolvida em Jerusalém. Essa perspectiva baseia-se na ideia de que muitas descrições da situação religiosa, cultural e política de Jerusalém são também experiência pessoal e íntima do escritor, que exigem que ele mesmo seja uma testemunha ocular dos eventos e cenários descritos em Ezequiel 8; 11,1-13, especialmente (Schultz, 2008, p. 726).

Há estudiosos que entendem que Ezequiel investiu toda a sua atividade em Judá, devido compreenderem que houve edição recente que acrescentou os materiais que refletem um cenário babilônico. No entanto, esse mesmo argumento de materiais babilônicos serve de sustento para que seja indicado que o período da atividade do profeta tenha sido dividido entre a Babilônia e Jerusalém, primeiro na segunda e depois na primeira. Havia proximidade entre os exilados da Babilônia e a comunidade de Jerusalém (Jr 29).

Schokel e Sícre (2015, p. 69) e Schwantes (2009, p. 75) também indicam a alternativa mais provável conforme dados descritivos do livro: Ezequiel, exilado com Joaquim (=Jeconias) em 597 AEC, foi chamado por YHWH para o exílio e iniciou toda a sua atividade profética entre os exilados por volta de 592 AEC. Não há dados evidenciais de que ele tenha retornado a Jerusalém. E parece que há um sentido total de Ezequiel ter atenção à Judá e Jerusalém e estarem presentes em seus oráculos aos exilados.

Além das visões constantes (1,1-3,15; 8-11; 37,1-14; 40-48), Ezequiel também atua por meio de ações simbólicas. É o profeta que mais realiza atos simbólicos e mímicas (bater palmas, dançar constantemente). Parece estar propenso ao desânimo, mas noutras vezes se mostra insensível (Ez 3,14-15; 5,11; 21,6-7; 24,15-18). E há um período descrito no livro em que perde a fala (3,26; 33,22). Essas informações induziram alguns estudiosos considerarem Ezequiel uma personalidade doentia. Klostermann (2010, p. 406)¹⁵ julga serem um diário de um doente os capítulos 3-24, onde há a cura nos capítulos 33-48. De acordo com esse autor, já a própria narrativa da vocação demonstra aspectos doentios (comer o livro); depois fica sem poder falar durante sete dias; a visão de 3,22 apresenta que o lugar da sua atividade será o leito do doente; durante 390 dias (4,4) sofre hemiplegia¹⁶ do lado direito, e a ela seguem-se

¹³ Um local sem muitas informações da geografia, a não ser que represente *til abíbi* (“cômodo de dilúvio”?). A primeira palavra é uma descrição comum dada a um cômodo que cobria os restos de uma sucessão de cidadãs enterradas (cf. *Tel el-Amarna*, *Tel es-Sultan* etc.). Comparando com o texto de Esdras 2,59, é sugerido que os cativos judeus tinham recebido permissão para edificar suas comunidades de exílio em velhos sítios arruinados desse tipo, que até hoje estão espalhados pelas planícies da Babilônia, cf. Taylor, 2017, p. 21.

¹⁴ É o único local a qual o profeta tem conexão, segundo a sua própria literatura. O rio *Quebar* tem sido identificado como o *naru kabari* (ou o “grande rio”, referido em textos cuneiformes de *Nipur*). Era o nome dado a um canal de irrigação que trazia as águas do Eufrates numa volta para o sudoeste, da Babilônia via *Nipur*, e de volta para o rio principal perto de *Uruque* (a Eruque bíblica), seu nome moderno é *Shatt em-Nil*, cf. Taylor, 2017, p. 21.

¹⁵ Cf. *Ezekiel. Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift*. Theologische Studien und Kritiken, v. 50, 1877, p. 391-439.

¹⁶ A hemiplegia é uma condição neurológica caracterizada pela paralisia de um lado do corpo, geralmente resultante de lesões no sistema nervoso central, como acidentes vasculares cerebrais (AVC), traumatismos crânicos encefálicos ou tumores cerebrais. Essa paralisia pode afetar tanto os membros superiores quanto os

40 dias de anestesia do lado esquerdo. Além do fato de bater palmas (6,11; 21,9) e dançar com frequência (6,11) pertencer a um quadro clínico — e considerando também, que a morte da esposa desencadeia a perda da fala por um tempo. Em resumo, Klostermann afirma que esse quadro se trata de uma pessoa com catatonia¹⁷. Karl Jaspers (1947, p. 77-85)¹⁸ considerou o profeta Ezequiel como uma pessoa com personalidade esquizofrênica.

No entanto, estudos desse tipo podem cometer alguns equívocos: a) interpretar as narrativas da literatura de forma literal; b) desatentar-se ao fato de que, provavelmente, houve acréscimos posteriores no texto profético, os quais não são suficientes para compreendermos a personalidade de Ezequiel. Por exemplo, o capítulo 4,4-8 sofreu retoques a partir dos quais não é possível fundamentar nessa narrativa uma possibilidade de hemiplegia. Diante disso, Schokel e Sícre (2010, p. 691) afirmam que, o mais provável é que Ezequiel possuía uma sensibilidade mais aguçada do que a de outros profetas¹⁹.

Raymond e Fitzmyer (2012, p. 618) entendem que a suposta personalidade desequilibrada, devido às visões e ações estranhas, foi perdendo força ao longo do progresso de estudos envolvendo esse assunto. Muitas das frases do profeta e ações não são únicas, mas imitam um estilo e expressões da esfera sacerdotal. Sendo assim, essa técnica indica o poder divino sob o qual o profeta está dominado, segundo as narrativas presentes no próprio livro. O retrato de Ezequiel nos mostra um profeta excêntrico, com apego sacerdotal ao simbolismo e aos detalhes. Talvez por isso suas narrativas proféticas sejam incomuns quando comparadas às de outros profetas (Taylor, 2017, p. 16).

2. Ezequiel 1,1-10²⁰

Em seguida, o texto retirado da versão da Bíblia de Jerusalém²¹ — contendo algumas notas de apontamentos e supostas dificuldades de tradução.

inferiores, levando a uma perda significativa de mobilidade e funcionalidade, cf. Kandel, E. R., Schwartz, J. H., & Jessell, T. M. *Principles of Neural Science*, 6^a ed., New York: McGraw-Hill, 2021, p. 1145–1182.

¹⁷ A catatonia é uma condição neurológica caracterizada por imobilidade muscular, rigidez e diminuição da sensibilidade a estímulos externos, na qual o indivíduo mantém a postura corporal em que foi colocado, independentemente de quanto desconfortável seja. A catatonia pode estar associada a transtornos psicóticos, como a esquizofrenia catatônica, toxicidade do sistema nervoso por drogas e afecções que comprometem o estado do organismo. Cf. *Organização Mundial da Saúde*. Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde - 10^a Revisão (CID-10). Genebra: OMS, 1993.

¹⁸ Cf. *Der Prophet Ezechiel*. Eine pathographische Studie, in *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und inneren Grenzgebieten*, 1947.

¹⁹ Cf. N. H. Cassem. *Ezekiel's Psychotic Personality: Reservations on the use of the Couch for Biblical Personalities*. In: Moriarty, F. L. (Org.). *The Word in the World*. Cambridge, 1973, p. 59–70; Broome, E. C. *Ezekiel's Abnormal Personality*: In: *The Word in the World*, Cambridge, v. 1, 1946, p. 277–292.

²⁰ Ainda que o relato da carruagem de YHWH esteja presente do versículo 1 ao 28, foi optado por explanar o texto até o versículo 10 devido a presença de elementos suficientes para desenvolvêrmos a análise proposta.

²¹ Esse texto que contém a visão da carruagem de YHWH é uma redação complexa e bastante confusa, com várias situações de *hapax legomena*, além de tradução difícil. Os versículos 4,5,8,9,10 (que nos interessam aqui) fazem parte de uma redação complicada: há frequente troca ilógica de sufixos pronominais masculinos por femininos em várias palavras, troca de pronomes demonstrativos por singular em alguns vocábulos, entre outras situações de ordem gramatical. Essa mesma situação está presente na visão das quatro rodas (cf. Ez 10,1-17). Essa tradução apresentada no português está de acordo com a proposta de Edson Francisco (2024, p. 376-377) — que tende a refletir, o mais próximo possível, o texto original hebraico, apesar de sua obscuridade em muitos segmentos, cf. Francisco, 2024, p. 43.

1 Era o quinto dia do quarto mês do trigésimo²² ano, e eu estava entre os exilados, junto ao rio Quebar²³. Abriram-se os céus, e eu tive visões²⁴ de Deus. 2 Foi no quinto ano do exílio do rei Joaquim, no quinto dia do quarto mês. 3 A palavra²⁵ do Senhor veio ao sacerdote Ezequiel, filho de Buzi, junto ao rio Quebar, na terra dos caldeus. Ali a mão²⁶ do Senhor esteve sobre ele. 4 Olhei e vi uma tempestade que vinha do Norte: uma nuvem imensa, com relâmpagos e faíscas, cercada por uma luz brilhante. O centro do fogo²⁷ parecia metal²⁸ reluzente, 5 e no meio do fogo havia quatro vultos que pareciam seres viventes. Na aparência tinham forma de homem, 6 mas cada um deles tinha quatro rostos e quatro asas. 7 Suas pernas eram retas; seus pés eram como os de um bezerro e reluziam como bronze polido. 8 Debaixo de suas asas, nos quatro lados, eles tinham mãos²⁹ humanas. Os quatro tinham rostos e asas, 9 e as suas asas encostavam umas nas outras. Quando se moviam, andavam para a frente e não se viravam. 10 Quanto à aparência dos seus rostos, os quatro tinham rosto de homem, rosto de leão no lado direito, rosto de boi no lado esquerdo e rosto de águia.

3. Análise da visão de Ezequiel como ruptura simbólica

Observando a narrativa da visão celestial, parece que se trata de uma teofania que possui dimensão cósmica: “os céus se abriram”, provavelmente próximo da mesma localização geográfica que o profeta define: “na beira do rio” ou talvez seja nesse mesmo local; além de uma tempestade avançar e nela ressaltar imagens que Ezequiel descreve por

²² Provavelmente o trigésimo ano da idade de Ezequiel coincide com o quinto ano do cativeiro de Joaquim, ou seja, 593 AEC. Se tivermos razão em supormos que essa era a idade de Ezequiel, então pode ser que ele imaginou que a visão e chamada de YHWH veio no ponto crucial da sua vida — era, em certo sentido, uma compensação pela atividade sacerdotal que o exílio o impossibilitou de viver.

²³ *Quebar* ou *Cobar*, por ser derivada de uma antiga raiz semítica, parece estar possivelmente relacionada ao acádio ou outras línguas mesopotâmicas. Utilizaremos nesse documento o primeiro vocábulo que é o mais comum.

²⁴ Esse vocábulo está associado à aparição quase sempre especial. Nesse caso, a “visão divina” equivale a êxtase, conforme aparecem indicar 8,3 e 40,1-3 (Schokel & Sícre, 2015, p. 705). A experiência da visão era uma marca natural do profeta quanto era a palavra compulsiva de YHWH dentro dele. Esses dois aspectos da revelação divina à consciência profética acham-se lado a lado em, por exemplo, 1 Samuel 3,21: “Continuou YHWH a aparecer em Siló, enquanto por sua palavra se manifestava ali a Samuel”, cf. Taylor, 2017, p. 51.

²⁵ O profeta israelita também era um vidente — *m'eh* ou *hoz̄eh* — o segundo vocábulo parece ser um dos mais antigos, tem o significado de “ver uma visão” e também é utilizado, especialmente pelo cronista, como um título para os profetas do passado, tais como Gade, Natã, Ido e Asafe, cf. Taylor, 2017, p. 51.

²⁶ Expressão chave na literatura de Ezequiel, especialmente aqui, nessa visão, como noutras narrativas dele próprio (3,14-22; 8,1; 33,22; 40,1) e também noutros profetas (Elias, Eliseu, Isaías e Jeremias), cf. Schokel & Sícre, 2015, p. 705.

²⁷ *esh* — vocábulo com expressão variada, aqui, traz a ideia de um fenômeno ardente associado a ente celestial (cf. Ez 8,2), cf. Francisco, 2024, p. 62.

²⁸ *hašmal*, se trata de um *hapax legomena* — parece ser um tipo de metal brilhante, cf. Taylor, 2017, p. 52. Segundo Schokel e Sícre, um redator, provavelmente, acrescenta a comparação com um electro, liga metálica famosa pelos seus reflexos, de qualquer forma, era algo de espectro brilhante e polido, cf. Schokel & Sícre, 2015, p. 705.

²⁹ Refere-se à forma escrita de uma palavra no texto hebraico bíblico, mesmo quando a tradição de leitura (*qer̄*) sugere uma pronúncia diferente. Essas discrepâncias entre o que está escrito (*ket̄iv*) e o que é lido, são indicadas nos manuscritos massoréticos. Aqui em 1,8 é onde isso acontece, cf. Francisco, 2024, p. 76.

aproximações: “como, na aparência de, semelhante à”³⁰. Embora a luz deslumbrante torne imprecisa as formas da visão, mas é permitido enumerar os grupos de quatro, que simbolizam a totalidade cósmica: quatro seres vivos, quatro asas, e de baixo para cima, os seres vivos, a abóbada, o trono, a figura humana (Schokel & Sícre, 2017, p. 704). Ezequiel inicia a descrição de baixo para cima. Trata-se de quatro portadores de um trono gestatório. O número repetitivo dessa narrativa é igual a quantidade de ventos cósmicos que transportam YHWH, segundo Salmos 104,3.

Segundo Ezequiel 1,6, os portadores têm forma humana alada, parece que os editores identificaram esses seres com querubins no capítulo 10, e foi dessa associação que partiu a especulação até nós. Para Hamori (2023, p. 65), desde a primeira aparição de “querubins” à entrada do Éden (Gn 3,24), os querubins ameaçavam com uma violência não nomeada. Como imagens ameaçadoras cravadas no propiciatório da arca (Ex 25,18-21), eles sinalizavam o perigo divino iminente, advertindo todos a clamarem por misericórdia. No templo, suas imagens estavam gravadas em todas as paredes numa repetição da cena do jardim (1Rs 6,29), como um lembrete constante de que, mesmo no espaço mais sagrado e abençoadão, estavam cercados por perigo divino. No entanto, com o retorno das criaturas vivas e sobrenaturais nas visões de Ezequiel, há uma ameaça.

Algumas poucas vezes, YHWH é chamado de “aquele que habita entre os querubins”. Isso geralmente é entendido como uma evocação da glória de YHWH em um sentido geral. Esse verbete (frase principal) aparece em três histórias e dois salmos, e nessas ocasiões, estão em volta de momentos de antecipação, invocação ou celebração da violência divina (Hamori, 2013, p. 66). Essa frase aparece nas duas partes principais do percurso destrutivo da arca. Primeiro, os israelitas levam a arca do “Senhor dos Exércitos, que habita entre os querubins” para a batalha, esperando que ele lute por eles; depois, Davi leva a arca do “Senhor dos Exércitos, que habita entre os querubins” para Jerusalém, e mal começa a jornada quando Uzá é morto por tentar segurá-la (1Sm 4,4; 2Sm 6,2). Há outra aparição dessa frase na oração do rei Ezequias, a qual está num grave cenário de ameaça do império assírio. O rei assírio Senaqueribe zomba de Ezequias e do próprio YHWH. Senaqueribe afirma que nenhum deus jamais conseguiu salvar seu povo dos assírios, listando de forma sarcástica os deuses derrotados e dizendo que YHWH não será diferente (2Rs 18,29-35; 19,9-13). Temeroso, Ezequias invoca YHWH como “aquele que habita entre os querubins”, pedindo que Ele prove seu poder divino (19,14-19).

Hamori (2023, p. 67) também comprehende que os querubins emanam perigo divino, a literatura hebraica recorre a essa expressão quando a destruição divina se aproxima. Os querubins são sinais de alerta. E a função de alerta presente nos salmos é bem enfatizado: a primeira aparição poética da frase ocorre em mais um pedido de força divina contra uma ameaça percebida: “Tu que estás entronizado entre os querubins... desperta o teu poder!” (Sl 80,1-2). A segunda aparece em meio a lembretes de que as pessoas deveriam temer a YHWH: “Tremam as nações! Ele está entronizado entre os querubins; estremeça a terra!” (Sl 99,1). O poeta lembra ainda que YHWH, por vezes, vinga-se até mesmo do seu próprio povo. A fórmula dos querubins nunca aparece em contexto neutro. Sempre é usada para introduzir, solicitar ou celebrar violência divina, apontando para YHWH com um exército temível.

Schokel e Sícre (2015, p. 706) entendem que os querubins dos templos orientais eram seres mitológicos, polimorfos, que guardavam as portas e prestavam homenagem ou culto

³⁰ Para Rehfeld (2015, p. 24), a claridade de um espaço repentina entre as nuvens carregadas da chuva seria o impulsionador da visão.

aos ídolos. À imagem deles, os editores de Ezequiel imaginam querubins quadrimorfos: rosto de homem, asas de águia, corpo de leão, cascos de touro. Depois, preocupados pela ideia do avanço nas quatro direções, atribuem-se a cada querubim “quatro faces”, que lhes permitem caminhar sempre de frente. A narrativa da visão começa nos céus e desce para a terra; os seres precisam de pernas e cascos para caminhar, além dos braços para manipular. O autor ou autores não conseguiram uma descrição coerente, já que a preocupação é intelectual, mais do que o conjunto redacional da visão (Schokel & Sícre, 2015, p. 706).

Nesse contexto, parece haver indícios existentes de uma monstruosidade presente na narrativa profética, a qual não se reduz a meras deformações, mas expressa a transcendência e a alteridade divina. A fusão de rostos humanos, de leão, boi e águia, pode simbolizar um poder divino que transcende à compreensão humana. Cohen (1966, p. 6) apresenta um conjunto de argumentos fundamentais sobre a monstruosidade e seu papel nas narrativas culturais, um deles é que “os monstros são aquilo que ultrapassam as fronteiras do conhecimento humano”, desafiando normas sociais e culturais ao instaurarem a possibilidade da alteridade radical, ou seja, os monstros são também fenômenos limítrofes, híbridos anômalos que constantemente criam e desfazem as fronteiras que separam a interioridade da exterioridade, o mundo histórico do outro mundo ficcional. Por estar entre categorias definidas, a monstruosidade (monstros) costuma surgir em tempos de crise, indicando uma simbologia que mostra o conflito entre opostos (Cohen, 1996, p. 266).

Essa incompreensibilidade é precisamente o que, na visão de Ezequiel, faz de YHWH um “monstro teológico”, como fosse uma expressão do desejo humano de se confrontar com o que está além da razão e da natureza”. A monstruosidade emerge como um instrumento de ensino, e os monstros desempenham um papel essencial na construção de uma moralidade que reconhece e integra as transgressões. Nesse sentido apresentado, parece que na narrativa profética, as criaturas híbridas presentes desempenham essa função ao encarnar um poder divino que está além dos limites do natural e do conhecido. Elas não são apenas seres monstruosos, mas também emissárias da presença divina, refletindo o caos dentro do qual YHWH opera para reconfigurar a ordem.

Essa concepção da monstruosidade como expressão do sagrado é central para o diálogo profético, em que as visões não representam destruição, mas sim uma forma de demonstrar o caráter inefável da manifestação divina que desafia a compreensão racional, parece que é isso que acontece com Israel no exílio — narrado por Ezequiel.

Em relação a visão da imagem da glória de YHWH, Ralph Klein (1990, p. 86) indica que para alguns, o relato do capítulo 1 parece um *nonsense esotérico*³¹, enquanto para outros representa uma visita vinda do espaço. Quase todos os pormenores desta visão podem ser relacionados com a cultura religiosa-teológica do Antigo Oriente Médio³² ou com o idioma das descrições teofânicas de Israel. O efeito visado das imagens é este: o que Ezequiel viu na Babilônia não foi nada mais que a glória de YHWH. Não se pode negar que alguns particulares (por exemplo: as mãos sob asas no versículo 8) não são plenamente inteligíveis

³¹ Refere-se a construções discursivas que, embora envoltas em linguagem mística ou simbólica, nota-se a ausência de coerência lógica ou clareza conceitual.

³² Ver breve discussão sobre o assunto na monografia de Othmar Keel, *Jahwe-Visionen Und Siegelkunst*, *Stuttgarter Bibel Studien* 84/85 (Estugarda, Katholisches Biblewerk, 1977), p. 125-273. Especialmente sua interpretação das quatro criaturas vivas, versículos 5-6, como “portadores do céu”.

e que o quadro original desde capítulo pode ter sido complementado por discípulos de Ezequiel (Klein, 1990, p. 87).

Quanto mais o texto se aproxima de descrição do centro da teofania, mais afloram palavras como “aparência” ou “semelhança” (Ez 1,26-28). Poderíamos tomar isso como reserva sacerdotal, hesitação em dizer que Ezequiel realmente viu a YHWH. Em todo caso, o “homem” que ele viu no trono tinha a parte superior do corpo que brilhava como bronze e a parte inferior que parecia feita de fogo (Klein, 1990, p. 87).

Os animais que sustentavam o trono de YHWH tinham quatro asas e o aspecto humano, não sendo muito diferente das esfinges de duas asas que formavam o trono de YHWH no templo salomônico. Suas quatro criaturas representam o melhor de cada categoria: homem, leão, boi e águia, apenas os melhores poderiam servir como portadores do trono. E o vento tempestuoso que trouxe o trono-carruagem de YHWH vinha do Norte, morada de YHWH na tradição israelita (Is 14,12; Sl 48,2; Ez 38,6-15; 39,2), e as rodas estavam cobertas de olhos (versículo 18), talvez representando a onivisão ou onipresença de YHWH (Klein, 1990, p. 88).

John B. Taylor (2017, p. 53) comprehende que não há evidências de algo parecido com os seres entre as figuras animais compostos esculpidos nos templos babilônicos e nas portas das cidades hetéias. O autor entende que se trata de uma influência geral das formas de arte egípcias e de outras partes do Oriente próximo com que Ezequiel, provavelmente, tinha familiaridade — a narrativa rica em simetria³³ deve estar associada a característica do próprio profeta³⁴. No entanto, a Babilônia, onde Ezequiel recebe sua visão, era um centro cultural marcado por representações híbridas do divino. Divindades mesopotâmicas como *arduque*³⁵ e os *Apkallu*, além da iconografia das portas de *Ishtar*³⁶ e as tradições cosmogônicas, como a *Enuma Elish*³⁷, apresentavam atributos múltiplos, reminiscências dos quais podem ser percebidas nas descrições da narrativa. Essas análises sugerem que o profeta (ou os redatores do livro) podem ter reinterpretado elementos visuais e conceituais babilônicos dentro de uma moldura teológica monoteísta, evidenciando como o contato cultural impactou a construção do imaginário profético.

³³ Uma comparação adequada que arqueologia oferece, provavelmente, é com as figuras de querubins que ladeiam o trono de Hirão, rei de Biblos — uma referência histórica e arqueológica associada ao rei fenício. Talvez haja um paralelo entre a simbologia do trono como um elemento central de poder divino, algo presente tanto na tradição fenícia quanto na tradição profética de Israel. Para detalhes, cf. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1962, vol. 1, p. 131-132.

³⁴ Ver breve discussão sobre “querubins” em Nascimento (2024, p. 65-66).

³⁵ Ou *Marduk*. Tornou-se o principal deus do panteão babilônico na época de Hamurabi. Foram transferidas para ele as funções e façanhas do deus da tempestade e criador, *Em-lil*. Seu principal templo era *É-sag-ila*, “a casa que eleva sua cabeça” na Babilônia. A forma hebraica de “Marduque” era “Merodaque” (Jr 20,2), é o mesmo termo encontrado nos nomes próprios Evil-Merodaque, Merodaque-Baladã e Mordecai. Também é mencionado simplesmente como “Bel” (Jr 51,44) onde o AT reconhece a íntima conexão de Marduque com a Babilônia, cf. Schultz, 2008, vol 4, p. 119. Para mais detalhes, Dhorme, E. *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, 1945, p. 139150; Bottéro, J. *La religion babylonienne*, 1952, p. 51-52.

³⁶ Ou *Istar* - seu significado é desconhecido. Deusa sumero-semita do amor e da fertilidade e, sobretudo, na Assíria, da guerra. Provavelmente não seja mencionada com esse vocábulo no AT. Em Judá, as mulheres foram repreendidas por confeccionarem bolos e incensos sacrificiais para ela, sob o título de “Rainha dos céus” (Jr 7,18; 44,19) [...]. Ela foi identificada com *Ísis* (Egito), a divindade masculina *'Attar* (Arábia), *Astarte* (Grécia) e *Anate* (Síria), cf. Schultz, 2008, v. 3, p. 363.

³⁷ Poema babilônico da criação que contém conexões com o relato de Gn 1-2, p. 52. Para mais detalhes, cf. Ivemar, Antônio. A “influência” do mito babilônico da criação, *Enuma Elish*, em Gênesis 1,1-2,4 a. 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Recife, Recife, 2010.

O livro de Ezequiel é claramente o porta-voz dos interesses do primeiro grupo de exilados (*golah*), que em 597 AEC foi deportada com Joaquim e à qual também pertencia Ezequiel. O cunho babilônico do livro pode ser reconhecido por seu quadro de imagens, inspirado claramente pela “cultura dominante” da Mesopotâmia, internacionalmente normativa (Schmid, 2013, p. 168).

Em relação às figuras denominadas de *kerubim* presentes no relato de Ezequiel 1, para Nascimento (2024, p. 65), ainda que não se possa ter certeza das relações culturais diretas envolvendo-os, sua função de guardiões³⁸ parece bem estabelecida. Até mesmo o termo “querubins” pode ter origem em uma tradição mais ampla.

O verbete *kerubim*, está relacionado a um termo acádio que designa um tipo de monstro híbrido. Os querubins são a expressão única de Israel antigo para o monstro guardião híbrido. Eles servem a uma divindade poderosa e, à medida que exploramos seu perfil de personagem, revelamos algo também sobre essa divindade (Hamori, 2023, p. 44). Na Bíblia Hebraica, constam como guardiões da árvore da vida, como citamos anteriormente (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, havia a existência de dois *kerubim* protetores e diversos deles eram esculpidos em suas paredes (1Rs 6,23-29). Na visão de Ezequiel 10, os *kerubim* acompanham a glória divina, e em Ezequiel 10,15-20 são identificados com os seres viventes que carregavam a glória divina na primeira visão (Ez 1,16). Os querubins aparecem como seres vivos em cenas mitológicas e visões proféticas, e como estatuária nas descrições da arquitetura simbólica de Israel. Eles guardam o espaço sagrado e, como uma espécie de serviço à YHWH, também escoltam³⁹ a divindade e manejam armas quando necessário (Hamori, 2023, p. 44).

Para Hamori (2023, p. 54), os querubins do templo salomônico tinham cerca de quatro metros e meio de altura, eram feitos de madeira e revestidos de ouro. Cada um tem uma envergadura de quatro metros e, posicionados lado a lado, com as pontas das asas se tocando, suas asas preenchem completamente o ambiente (1Rs 6,23-28). Diferente do santuário móvel, que exigia querubins portáteis, os querubins do templo são estátuas colossais adequadas para um edifício de pedra pensado para ser permanente. Eles ficam de pé, no chão, um de cada lado da arca, agora voltados para frente. Os querubins do templo, voltados para a frente, lembram os pares de touros e leões alados que guardavam palácios assírios, e as esfinges do Egito e da Síria, posicionadas em pares ao lado de um rei humano ou divino.

A figura de um par de *lamassu* alados do palácio⁴⁰ assírio em Nínive, exposta de forma imponente em uma entrada, eram criaturas com corpo de leão e com corpo de touro, e

³⁸ Os guardiões divinos são eficazes porque representam uma ameaça real (Hamori, 2023, p. 65).

³⁹ Note-se, porém, a diferença nas descrições, apesar da identificação dos seres 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).

⁴⁰ Essas figuras podem ser vistas em Hamori, Esther J. *God's monsters: vengeful spirits, deadly angels, hybrid creatures, and divine bitmen of the Bible*. Minneapolis: Broadleaf Books, 2023, p. 55-56.

possuíam patas e cascos. Além da figura de um leão alado com cabeça de carneiro que caminha entre palmetas, numa placa de marfim fenícia do século IX–VIII AEC., que lembravam animais sobrenaturais híbridos e alados existentes em inúmeras variedades.

Para Hamori (2023, p. 67-68), os “seres viventes” descritos na visão de Ezequiel reaparecem nas visões apocalípticas do livro de Apocalipse, mas estão fundidos com os serafins, tornando-se híbridos de híbridos, e com algumas novas características diferentes: ao invés de cada um ter quatro rostos, no Apocalipse cada um se assemelha a um animal diferente: um leão, um bezerro, um ser humano e uma águia, além de seus corpos estarem cobertos de olhos. Na visão de Ezequiel, as rodas do carro dos querubins também estavam cheias de olhos, mas no Apocalipse, o trono está no céu. Cada criatura tem seis asas, como os serafins da visão de Isaías. Eles também cantam⁴¹ uma adaptação das linhas que Isaías ouviu (Is 6,2-3) os serafins entoando: “Santo, santo, santo é o Senhor Todo-Poderoso, que era, que é e que há de vir” (Ap 4,6-8).

Em várias cenas do Apocalipse, os seres viventes louvam a Deus junto com milhares de anjos. Eles cantam hinos e adoram a Deus de formas que podem soar familiares a alguns leitores, a ponto de esquecermos que não são seres humanoides. Mas quando se prostram em adoração, o fazem com corpos híbridos e cobertos de olhos; quando dizem “Amém”, é com bocas de feras. Seguram harpas e taças de ouro, então é razoável supor que também têm mãos (Ap 5,8-9; 15,7). O papel dos seres viventes como cantores de louvor costuma ser atribuído a seus dois ancestrais divinos na tradição bíblica: os querubins e os serafins, como no famoso hino cristão “Santo, Santo, Santo”. Um dos versos alude a (Ap 4) e inclui a linha: “querubins e serafins prostram-se diante de ti”. Querubins e serafins, de fato, mas em um só corpo. As duas criaturas compostas se fundiram para criar um ser divino de nova geração (Hamori, 2023, p. 69).

Na visão de Ezequiel 1⁴², 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*⁴³ (queimar) toma uma brasa (*ritüpâ*) do altar para purificar o profeta (Is 6,6). Ainda que a expressão “pedras de fogo” em Ezequiel 28,14-16 não seja exatamente a mesma de Ezequiel 10 e Isaías 6, parecem descrever uma cena similar: a glória divina está carregada 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 Isaías 6 e na continuidade da visão de Ezequiel 10 (Nascimento, 2024, p. 66).

⁴¹ Esse coro celestial, derivado da tradição dos serafins, reflete o papel mais conhecido dos seres viventes no Apocalipse: cantar louvores a Deus (Hamori, 2023, p. 69).

⁴² Note-se, porém, a diferença nas descrições, apesar da identificação dos seres em Ezequiel 10,15. Na visão de Ezequiel 1, os seres são descritos como tendo quatro rostos: homem, leão, touro e águia (Ez 1,10). Já na visão de Ezequiel 10, seus rostos seriam de *kerub*, homem, leão e águia (Ez 10,14).

⁴³ A palavra *serafim* é o nome dado aos seres que cantam o *trishagion* a YHWH (“Santo, Santo, Santo”, que é uma declaração da santidade divina), a qual está associada à visão de YHWH como rei em Isaías 6,2-3 e, esses seres realizam um ato de purificação nos versículos 6-7. [...] O termo possui três ocorrências no pentateuco (Nm 21,6-8; Dt 8,15) e quatro em Isaías (6,2-6; 14,29; 30,6). É geralmente ligado aos vocábulos: “queimar”, “incinerar”, “destruir”. Para mais detalhes, cf. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill/Eerdmans, 1999, p. 742–743.

Considerações finais

A análise da períope de Ezequiel 1,1–10 revela um dos conteúdos mais desafiadores da literatura profética do Antigo Testamento. A visão inaugural do profeta é marcada por uma sobrecarga simbólica e imagética que ultrapassa a mera representação antropomórfica de Deus e propõe, em seu lugar, um aparato teopoético singular. Essa visão extraordinária, povoada por seres híbridos, rodas vivas e relâmpagos flamejantes, configura não apenas uma estética do espanto, mas uma ruptura teológica profunda, pois desestabiliza categorias fixas sobre o espaço do sagrado, os limites da criação e a forma como a glória divina se manifesta em meio ao caos histórico do exílio.

O simbolismo que perpassa esse texto não se limita a um exercício de criatividade profética. Ao contrário, a estrutura teológica que o sustenta denuncia um deslocamento das categorias tradicionais. Os seres híbridos — com rostos de homem, leão, boi e águia — não apenas remetem a iconografias do Antigo Oriente Próximo, mas assumem um caráter teológico radical: eles são os únicos adequados a sustentar a glória de YHWH que rompe com o templo e se instala no território impuro do exílio.

A ruptura da ordem criacional, expressa simbolicamente na presença de criaturas que não se conformam ao princípio de “cada um segundo sua espécie” (Gn 1), aponta para o caráter extraordinário do evento: a glória de YHWH agora habita entre os exilados, em um espaço que deveria ser, por definição, alheio à sua santidade.

Essa teopoética da monstruosidade — onde o “monstro” representa a quebra de fronteiras e a encarnação do inesperado — torna-se então um instrumento de crítica e inovação profética. O que está em jogo não é apenas a adaptação estética a modelos culturais estrangeiros, mas uma releitura radical do lugar da presença divina na história. O deslocamento da glória de YHWH do templo para a Babilônia não implica um abandono de Israel, mas sua reafirmação como povo da aliança mesmo no exílio. E para expressar essa glória, Ezequiel não recorre a formas conhecidas ou confortáveis; ele convoca o estranho, o híbrido, o “monstruoso” como veículos da revelação.

Nesse sentido, o “monstruoso” não deve ser compreendido apenas como algo deformado ou antinatural, mas como aquilo que, por transcender a forma e a expectativa, revela o absoluto de YHWH. A monstruosidade aqui é, paradoxalmente, um recurso de fidelidade à alteridade divina: YHWH não é domesticável, não cabe nos limites do templo, nem se restringe aos códigos do puro e do impuro. Sua presença se dá, inclusive, por meio daquilo que parece desafiar a ordem estabelecida, revelando-se no limiar entre o conhecido e o inominável.

Adicionalmente, a intertextualidade com tradições apocalípticas e cosmogônicas do Antigo Oriente Próximo revela que Ezequiel se insere em um universo simbólico compartilhado, mas o reelabora de modo singular. Ao apropriar-se de elementos babilônicos e transformá-los em instrumento de denúncia e esperança, o profeta demonstra não apenas criatividade literária, mas profunda consciência teológica. Sua mensagem é clara: YHWH não foi derrotado pelo exílio; antes, se manifesta poderosamente mesmo fora dos limites de Jerusalém.

A partir disso, e em diálogo com autores que abordaram a cultura do monstruoso — como trabalhado aqui brevemente, compreende-se que os seres híbridos epifânicos de Ezequiel não são apenas vestígios de uma estética arcaica, mas instrumentos teológicos que

performam a fidelidade de YHWH em tempos de crise. O monstro, entendido como figura liminar e desestabilizadora, torna-se recurso profético para manifestar a glória que escapa às formas tradicionais. Em vez de ser símbolo do medo ou da ameaça, o monstruoso revela o YHWH que habita o exílio, ultrapassando fronteiras fixas e instaurando novas possibilidades de mediação sagrada. Ao incorporar a monstruosidade como via de revelação, a literatura profética permite ao povo exilado reinterpretar sua história à luz de YHWH que continua presente — ainda que sob formas estranhas e maravilhosas.

É preciso, contudo, reconhecer as limitações do presente estudo. A ênfase nas dimensões literárias e teológicas não permitiu explorar com profundidade as implicações sociopolíticas do exílio babilônico, tampouco as dinâmicas internas entre os diversos grupos de exilados. Futuros estudos, especialmente no âmbito das Ciências da Religião e da Teologia bíblica, poderão aprofundar a análise do contexto histórico, das práticas religiosas exílicas e da recepção desta teopoética em diferentes comunidades judaicas e cristãs ao longo dos séculos.

Em uma leitura contemporânea, a narrativa de Ezequiel propõe uma reflexão intensa sobre os processos de desestabilização e reconstrução em tempos de crise. A monstruosidade, nesse contexto, torna-se símbolo do colapso de sistemas religiosos e culturais antigos, ao mesmo tempo em que anuncia uma possibilidade de recomposição — não nos moldes anteriores, mas em novas formas, nascidas da desordem. A glória de YHWH que se desloca e assume formas inusitadas é a mesma que aponta para a restauração futura.

Portanto, a teologia e a estética do livro de Ezequiel ainda ressoam com potência nos desafios espirituais e existenciais da modernidade. O deslocamento, o exílio, a perda de referenciais e o surgimento do novo por meio do monstruoso encontram eco nas experiências humanas de hoje. A literatura profética, ao incorporar a monstruosidade como via de revelação, oferece à teologia contemporânea a oportunidade de repensar os limites da linguagem sobre o sagrado, de modo que a glória de YHWH possa ser contemplada não apenas no templo reconstruído, mas também nas ruínas do mundo, entre os exilados de ontem e de hoje.

Desta forma, a teologia e a estética do livro de Ezequiel ainda ressoam com potência nos desafios espirituais e existenciais da modernidade. O deslocamento, o exílio, a perda de referenciais e o surgimento do novo por meio do monstruoso encontram eco nas experiências humanas de hoje. A literatura profética, ao incorporar a monstruosidade como via de revelação, oferece à teologia contemporânea a oportunidade de repensar os limites da linguagem sobre o sagrado, de modo que a glória de YHWH possa ser contemplada não apenas no templo reconstruído, mas também nas ruínas do mundo, entre os exilados de ontem e de hoje.

Referências

ALBRIGHT, William F. **The biblical period from Abraham to Ezra**. New York: Harper & Row, 1963.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Bíblia de Jerusalém**. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

- BOTTÉRO, Jean. **La religion babylonienne**. Paris: Gallimard, 1952.
- BROOME, E. C. **Ezekiel's abnormal personality**. The Word in the World, Cambridge, v. 1, p. 277–292, 1946.
- BROWN, E. Raymond; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland. **Novo comentário bíblico São Jerônimo - Antigo Testamento**. São Paulo: Educação Cristã, 2012.
- CASSEM, N. H. **Ezekiel's psychotic personality: reservations on the use of the couch for biblical personalities**. In: MORIARTY, F. L. (Org.). *The Word in the World*. Cambridge, 1973. p. 59–70.
- COHEN, Jeffrey Jerome; DONALD, James; HUNTER, Ian. **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- COHEN, Jeffrey Jerome. **Monster theory: reading culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica**. São Paulo: Paulus, 2010.
- DHORME, Edouard. **Les religions de Babylone et d'Assyrie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1945.
- DONALD, James; GIL, José; HUNTER, Ian; COHEN, Jeffrey Jerome. **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras / org. Tomaz Tadeu da Silva**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- EYSENCK, Hans J. **Der Prophet Ezechiel: Eine pathographische Studie**. In: *Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihre Grenzgebieten*, p. 77–85, 1947.
- FRANCISCO, Edson de Faria. **Léxico do Antigo Testamento Interlinear: hebraico-português. v. 5**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024.
- HAMORI, Esther J. **God's monsters: vengeful spirits, deadly angels, hybrid creatures, and divine hitmen of the Bible**. Minneapolis: Broadleaf Books, 2023.
- HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- IVEMAR, Antônio. **A “influência” do mito babilônico da criação, Enuma Elish, em Gênesis 1,1–2,4 a.** 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Recife, Recife, 2010.
- KANDEL, Eric R.; SCHWARTZ, James H.; JESSELL, Thomas M. **Principles of neural science**. 6. ed. New York: McGraw-Hill, 2021.
- KLEIN, Ralph. **Israel o exílio: uma interpretação teológica**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- KNAUF, Ernst A.; TOORN, Karel van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der (Orgs.). **Dictionary of deities and demons in the Bible**. Leiden: Brill, 1999.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Mensageiros de Deus: profetas e profecias no antigo Israel**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012.

NASCIMENTO, Lucas. Ezequiel 28 em perspectiva histórico-traditiva. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 40, n. 149, p. 56–68, jan./jul. 2024.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde – 10.^a Revisão (CID-10)**. Genebra: OMS, 1993.

REHFELD, Walter. **Introdução à mística judaica**. São Paulo: Loyola, 2015.

ROMER, Thomas; NIHAN, Christophe; MACCHI, Jean-Daniel. **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SCHMID, Konrad. **História da literatura do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHÖKEL, Luis Alonso; SÍCRE, Luis. **Os profetas II**. São Paulo: Paulus, 2015.

SCHULTZ, Adolf C. O livro de Ezequiel. In: TERRY, Merrill C. (Org.). **Encyclopédia da Bíblia**. São Paulo: Cultura Cristã, v. 1–5, 2008.

SCHWANTES, Milton. **Sofrimento e esperança no exílio**. São Leopoldo: Oikos, 2009.

TAYLOR, John B. **Ezequiel: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

Recebido em 02/05/2025
Aceito em 27/06/2025