

6. As relações temáticas entre a tradição do Avesta, Dn 12,1-3 e Mt 27,51b53 quanto à ressurreição individual

6.1. A tradição do Avesta e o texto de Dn 12,1-3

Conforme observado neste trabalho, normalmente o tema do pós-morte aparece relacionado ao pensamento denominado de *apocalíptico*. O florescimento mais importante dos textos que refletem esse pensamento se deu no judaísmo do Período Helenístico, prosseguindo, de forma intermitente, no cristianismo, até a Idade Média. As raízes do fenômeno, entretanto, situam-se bem antes do Período Helênico. As origens mais próximas ao apocalipsismo judaico e cristão podem ser encontradas nos profetas hebreus, especialmente nos oráculos de julgamento e nas predições sobre o Dia do Senhor. Mas as imagens e descrições dos apocalipses da Era Helenística são muito mais abrangentes e vigorosas do que as dos profetas. Em grande medida elas remontam às mitologias do antigo Oriente Próximo, conhecidas no século passado pela redescoberta das literaturas acádica e ugarítica.¹ É possível traçar uma linha de desenvolvimento a partir dos mitos do segundo milênio a.C. até os apocalipses dos períodos Helenístico e Romano.

Havia também uma tradição apocalíptica independente na Pérsia antiga, a qual também pode retroagir ao segundo milênio a.C. Essa tradição deve ter exercido alguma influência sobre o judaísmo e, posteriormente, o cristianismo, e alguns estudiosos chegam a afirmar que ela é a principal via do apocalipsismo no mundo ocidental. Deve-se, entretanto, ter cautela com a tentativa de se traçar todo o desenvolvimento do apocalipsismo ocidental a partir de uma única fonte.

O Período Aquemênida (550 - 330 a.C.), pelo menos no que diz respeito a Judá, tem sido relativamente menos estudado do que a Idade do Ferro, e há uma razão para isso: o estudo arqueológico e histórico da Idade do Ferro, em Israel e na Palestina, foi impulsionado, sobretudo, pela ideia de que nesta época reside o “período bíblico”, e nela a correlação entre Bíblia, história e arqueologia deve ser investigada.² Entretanto, muitos dos envolvidos na pesquisa bíblico-histórica relativa ao Período do Segundo Templo reconhecem, de fato, que este sim é o “verda-

¹ Cf. CLIFFORD, Richard J. The Roots of Apocalypticism in Near Eastern Myth. In: MCGINN, B.J.; COLLINS, J.J.; STEIN, S.J. (Ed.). *The Continuum History of Apocalypticism*, p. 3-29.

² Cf. WILLIAMSON, H.G.M. Post-Exilic Historiography. In: *Studies in Persian Period History and Historiography*, p. 199-211.

deiro período bíblico”, sobre o argumento de que nele deve ser encontrado o contexto social no qual todos os livros do AT alcançaram sua forma bíblica e nele a maior parte foi, de fato, composta, mesmo que em muitos casos a partir de algum material de fontes anteriores, normalmente inacessível atualmente.

Por outro lado, de uma forma geral o Período do Segundo Templo dispõe de uma história relativamente bem atestada, na qual a partir das ruínas dos antigos reinos palestinos, sob uma série de regimes imperiais, duas principais crenças e filosofias de vida se desenvolveram (pelo menos até o ponto em que o fim definitivo do período, isto é, a destruição do próprio Templo, lançou cada uma delas em direções sociais e teológicas mais amplas): esse é o período da formação das bases do judaísmo pré-rabínico e do cristianismo primitivo.³

A literatura apocalíptica é fértil neste período, pois justamente nesta época ela floresce definitivamente e já amadurecida em solo judaico. Esses escritos apresentam uma gama de características por vezes bastante variada. Entretanto, essas características devem ser analisadas e compreendidas à luz de seu contexto histórico e sua função (objetivo). Nesta época, o povo judeu vive um dilema religioso, pois as promessas de Deus não haviam se concretizado. “A idade de ouro para a qual apontaram os profetas com tanta segurança tardava a vir e eis que agora essas vozes proféticas há muito tempo se tinham calado e estimava-se que jazia morta a própria profecia”.⁴

Assim, a contradição entre os eventos da história e a esperança do Reino de Deus pressionou os judeus. Não encontraram outra solução, a não ser a que apelava a Deus: “O próprio Deus haveria de intervir com seu julgamento e estabelecer seu governo messiânico uma vez por todas, um Reino em que seus inimigos seriam destruídos e Israel receberia o domínio e o poder para sempre. Foi essa a convicção e mensagem dos escritores apocalípticos”.⁵

Tais reflexões tiveram, sem dúvida, motivação pelo contato com culturas estrangeiras. Destas, indubitavelmente, os persas tiveram presença marcante. Como já assinalado neste trabalho, o período mais brilhante da história persa se deu sobre os governantes aquemênidas (550 – 330 a.C.), com Ciro e seus sucessores.

³ Acerca da formação sociológica desse período, cf. DAVIES, P. R.; HALLIGAN, J. M. (Ed.). *Second Temple Studies III: Studies in Politics, Class and Material Culture*, p. 14-217; sobre sua literatura, cf. COLLINS, J. J. *The Literature of the Second Temple Period*. In: GOODMAN, M.; COHEN, J.; SORKIN, D. (Ed.). *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, p. 53-78.

⁴ RUSSELL, D. S. *Desvelamento divino: uma introdução à apocalíptica judaica*, p. 37.

⁵ *Ibidem*, p. 38.

Eles ampliaram o Império Persa até o Egito e Turquia ao oeste, e até a Bactria (atual Afeganistão) e o Vale do Indo ao leste. A queda do império deve ter sido uma experiência traumática para os persas, não somente porque se consideravam um domínio divinamente estabelecido (a exemplo dos judeus antigos), mas também pela mudança abrupta consequente da queda. Nessa época, as ideias escatológicas devem ter adquirido nova urgência, e a convivência com judeus se torna algo em comum. No século II a.C., revigorados pela potência dos partos, os ensinamentos zoroastrianos se difundiram ainda mais.

Os judeus, enfrentando nessa época a tirania de Antíoco Epífanes, foram pela primeira vez perseguidos por se manterem fiéis à sua própria religião. Encontraram então nos ensinamentos persas consolo e motivação, crendo que as injustiças não durariam para sempre; mais do que nunca o reino do Messias se torna um reino escatológico, capaz de destruir o mal e impor o castigo aos reinos ímpios deste mundo (mais tarde, judeus e cristãos terão o mesmo sentimento em relação ao Império Romano).

Grupos religiosos-políticos se fortaleceram entre os judeus. Dentre eles, os fariseus não devem ter tido dificuldade para reinterpretar parte das Escrituras à luz de algumas ideias estrangeiras que ganhavam força, as quais lentamente foram sendo consideradas judaicas. Em verdade, o contato com a cultura persa já havia se dado desde o exílio. Zaehner afirma que a ideia de uma vida individual após a morte, com recompensas e punição eterna (cf. Dn 12,2) é zoroastriana. Segundo ele, esta esperança:

Ganhou terreno cada vez mais seguro durante o período intertestamentário, e pelo tempo de Cristo foi acolhida pelos fariseus, cujo autêntico nome alguns eruditos têm interpretado como significando “persas”, ou seja, o grupo mais aberto à influência persa. Então, portanto, a ideia de uma ressurreição corporal no final dos tempos teve provavelmente origem no zoroastrismo, por mais que ela tenha se desenvolvido entre os judeus, pois as sementes da escatologia posterior estão já presentes nos Gathas.⁶

Com tudo isso, podemos destacar que a Pérsia antiga teve participação em todos os livros exílicos e pós-exílicos do AT, apesar de os termos “Pérsia” e “persas” aparecerem somente em Ezequiel, Ester, Daniel e Esdras. Além destes três últimos, sua influência poderia ser atestada pelo menos em 2 Crônicas, II Isaías,

⁶ ZAEHNER, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 58. Zaehner não menciona quais “eruditos” interpretam o “autêntico nome” dos fariseus como sendo “persas”. Independentemente dessa afirmação, parece claro que o grupo mais suscetível a acolher as ideias da escatologia persa foi, de fato, o grupo dos fariseus.

Neemias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

Esse contato com outros povos propiciou à apocalíptica judaica um amadurecimento que possibilitou mudanças em relação ao profetismo clássico. Muitos exemplos poderiam ser citados. A divisão da história em períodos de tempo determinados por Deus é, muito provavelmente, uma característica apocalíptica que têm influência do zoroastrismo. Como já visto neste trabalho, na concepção zoroastriana o mundo duraria doze mil anos, divididos em quatro épocas de três mil cada uma. Na primeira, tudo era invisível (tal ideia aparece em 2En 24,4);⁷ na segunda, Ahura Mazda criou o mundo material e o homem; na terceira, Angra Mainyu, o grande espírito do mal, domina o bem; na quarta, os homens aos poucos vão se tornando perfeitos através da obra de Saoshyant, o salvador.⁸ Os escritores apocalípticos adotaram esse determinismo da história universal e o usaram para tornar mais compreensiva a ideia que haviam recebido dos profetas acerca de uma unidade da história efetuada pelo propósito infalível do Deus Onipotente.⁹

Essa “filosofia da história universal” aparece no livro de Daniel. Nas visões dos capítulos 2, 7 e 8 o escritor vê a queda dos grandes impérios da Babilônia, Média, Pérsia e Grécia.¹⁰ Esses grandes reinos são mostrados como fases de um processo da história cujo final é o Reino de Iahweh. Fica evidente, pois, que a influência estrangeira contribuiu de forma relevante para a formação da apocalíptica judaica.

No caso do mito cosmogônico com caráter marcadamente dualista, ele sobreviveu apenas em textos escritos em pálvavi, mas, conforme assinalado acima, ele é já atestado por Plutarco em *De Iside et Osiride*, 46-47. Plutarco muito provavelmente se baseou em Teopompo, que escreveu no início do IV século a.C. Assim, é possível retroagir o mito da criação dualista pelo menos ao final do Período Aquemênida, quando provavelmente tinha substituído outros mitos mais antigos.

No que concerne ao pós-morte, não havia entre os judeus a ideia de que o indivíduo viveria para sempre; todos iriam para o Sheol, ali permanecendo como

⁷ Relata o texto de 2En 24,4: “Pois, antes de qualquer coisa visível existir, eu, o único, costumava circular entre as coisas invisíveis, como o sol do oriente para o ocidente, e do ocidente para o oriente”.

⁸ Foi feita, tardiamente, uma revisão desse esquema pelos sacerdotes zoroastrianos, a qual mantém a característica da divisão histórica nos mesmos moldes da antiga (cf. COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 102-103).

⁹ RUSSELL, D. S. *El período intertestamentario*, p. 106.

¹⁰ Para uma análise abrangente e detalhada da questão da historicidade desses reinos no livro de Daniel, cf. ROWLEY, H. H. *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: A Historical Study of Contemporary Theories*, p. 61-173.

sombras desencarnadas. Vimos que, com exceção de Dn 12, a Bíblia Hebraica não fornece nenhuma indicação clara de que os mortos seriam ressuscitados, e nem que seriam submetidos a um julgamento universal no porvir. Entre os persas, como vimos, há muito havia a crença em uma gloriosa consumação futura, quando o mundo seria transformado e os justos, inclusive os mortos, seriam dotados de corpos imortais e incorruptíveis; há muito acreditavam também que uma potência sobrenatural e destrutiva atuava no universo.

De qualquer forma, a possibilidade da influência persa sobre o pensamento judaico no período intertestamentário continua sendo um tema em debate, conforme assinalado acima. Ampliando-se a discussão, pode-se perguntar também em que medida a possível influência persa teria chegado até o cristianismo primitivo.

Numa análise superficial, as semelhanças entre a tradição zoroastriana e a judaico-cristã são numerosas e dificilmente poderiam passar despercebidas. Entre elas, a crença em um paraíso primordial (Dk. VII: 9,3-5), identificado com o Jardim do Éden (Gn 3); a crença num casal humano primordial, *Mashya* e *Mashyanag* (Bd. 5,5ss) e Adão e Eva (Gn 1-2); a crença numa grande enchente: no Gênesis, um dilúvio destrói todo o mundo à exceção do justo Noé e sua família; no Avesta, um inverno despovoou a Terra exceto onde vivia o abençoado *Yima* (Vd. 2, 46-93), e em cada caso a Terra é repovoada por uma humanidade considerada melhor, a qual é dividida posteriormente em três grupos (os três filhos de *Thraetaona* (sucessor de *Yima*), chamados *Airyā* (pávali *Erij*), *Sairima* (pálavi *Selm*) e *Tura* (pávali *Tur*), herdeiros no relato iraniano, e Sem, Cam e Jafé no relato bíblico); os paralelos entre Zoroastro e Moisés como legisladores sagrados; ideias semelhantes sobre pureza (cf. Vd. 5,1-12 e Lv 15,4-12); a ideia judaica dos sete arcanjos, antecipada pela dos sete *Amêsha Spêntas*; a ideia dos anjos na corte de Iahweh, paralelo estrutural aos *yazatas* com Ahura Mazda, além da noção judaica de “anjo-da-guarda” com os *fravashis* zoroastrianos; e a noção do “Messias” nascido de uma virgem fecundada por emanção divina, assemelhada ao Saoshyant (que, a exemplo do Messias, também leva a história e o tempo à sua consumação) nascido de uma virgem.

Especificamente na escatologia, as semelhanças principais são: a ideia da separação entre a alma e o corpo na primeira manhã após três noites depois da morte (Yt. 22,1-36; 24,53-64), com analogia na ressurreição de Jesus na aurora do quarto dia após sua morte; a noção de “Inferno” (a “casa da pior mente”, Y.

32,13); a ideia de “juízo final”, semelhante ao grande julgamento final e universal realizado pelo último Saoshyant quando da consumação (a última provação, por metal liquefeito, cf. Bd. 34,10-20.27); a ideia da ressurreição dos mortos, antecipada pela ideia do *ristakhiz* (ressurreição em alma e corpo: Y. 34,7; Y. 46,19; Y. 60,11); a ideia cristã de uma entidade do mal que optou por ser má, a exemplo de Angra Mainyu (Y. 30,5); e a semelhança do encontro Jesus/Satã com o encontro Zoroastro/Angra Mainyu no Avesta (Vd. 19,1-9).

No capítulo de seu estudo que trata do zoroastrismo, Frost afirma que:

Grande parte dos conceitos encontrados tanto no Antigo como no Novo Testamento se origina diretamente do Zoroastrismo, embora a religião em si não seja mencionada na Bíblia. Muitos dos reis da Pérsia mencionados no Antigo Testamento eram zoroastrianos... Os magos, homens sábios do Leste que vieram à mangedoura para ver o recém-nascido Jesus, eram sacerdotes zoroastrianos... Satã, conforme descrito e aceito na Bíblia, foi introduzido a partir do Zoroastrismo, assim como também o elaborado esquema de anjos e demônios, do Salvador que deveria vir, e as doutrinas da ressurreição e do juízo final, assim como a concepção de uma vida futura a ser vivida no “Paraíso”.¹¹

Em relação ao Messias judaico-cristão, Hinnells afirma que “precisamente as mesmas funções são desempenhadas pelo salvador zoroastriano Saoshyant, e posto que o cenário apocalíptico de ambos é muito semelhante, pode-se razoavelmente concluir que o desenvolvimento na imagem judaico-cristã do Salvador deve-se a uma influência iraniana”.¹² Ele conclui que:

A influência persa está espalhada sobre uma série de figuras: o salvador sacerdotal e sua destruição dos demônios, o Eleito como juiz e a ressurreição dos mortos na vinda do Filho do Homem ou Messias. É no Novo Testamento que as várias funções são atribuídas a uma figura. Deve-se também ser notado que o efeito da influência não tem sido introduzir uma ideia nova ou estrangeira, mas sim desenvolver e modificar conceitos existentes. Dessa forma, o Messias, que originalmente subjugou os inimigos de Israel e estabeleceu o povo do próprio Deus, agora derrota as forças do mal, e seu futuro povo é levantado para tomar parte no reino de Deus. Não se pode compreender a ideia desenvolvida sem olhar tanto para o Antigo Testamento quanto para a origem da influência, o Irã.¹³

Zaehner afirma que “somos tentados a dizer que tudo o que era vital na mensagem de Zoroastro passou para o cristianismo através dos exilados judeus, ao passo que tudo o que não era essencial foi codificado e rotulado pelos teólogos

¹¹ FROST, S. E., Jr. (Ed.). Zoroastrianism. In: *The Sacred Writings of the World's Great Religions*, p. 67-78; aqui p. 67.

¹² HINNELLS, John R. Zoroastrian Saviour Imagery and Its Influence on the New Testament. *Nu-men* 16.3 (1969), p. 161-185; aqui p. 179.

¹³ *Ibidem*.

Sassânidas de tal forma que morreu de pura inanição”.¹⁴ R. P. Oliver, em seu estudo sobre o zoroastrismo, chega a considerar o cristianismo como uma “forma judaizada” do zoroastrismo.¹⁵

Segundo Cohn, Zoroastro foi um grande inovador, o primeiro a considerar que o tempo estava progredindo para um ponto culminante onde se daria uma transformação do mundo, após a qual ele seria aperfeiçoado. Entre as ideias que teriam se originado com Zoroastro ele assinala a noção de inferno como lugar de punição, a distinção entre bem e mal, a expectativa da ressurreição dos mortos, a ideia de julgamento com recompensa-punição e a ideia de um salvador.¹⁶

Como visto, essas ideias não pertenciam ao *background* judaico. Além disso, os judeus pareciam bastante favoráveis aos persas pelo fato de estes terem permitido que eles voltassem do exílio. O profetismo judaico pós-exílico já anunciava que Israel recuperaria a soberania e viveria em paz sob uma monarquia davídica restabelecida. Mas, conforme assinalado supra, as ideias persas certamente ganharam força por ocasião da Guerra dos Macabeus, quando o povo judeu teve que enfrentar a fúria de Antíoco IV Epífanes.

No que tange à ressurreição, o livro de Daniel é o único na Bíblia Hebraica em que esse contato pode, efetivamente, ter ocorrido. Alguns acreditam que ele pode ter estar presente já em Is 26,19, mas em Dn 12,1-3 ele se dá na forma de uma ressurreição individual seguida de julgamento com recompensa e punição. Conforme a tradução proposta acima:

E naquele tempo, em que se levantará Michael, o grande chefe, o que se levanta sobre os filhos de seu povo, se tornará um tempo de angústia o qual não aconteceu desde que existe nação até aquele tempo. E naquele tempo escapará teu povo, todo aquele encontrado escrito no rolo. E muitos daqueles que dormem no pó da terra acordarão, uns para vida eterna, e outros para a censura, para repulsa eterna. E aqueles que são prudentes brilharão como o brilho do firmamento; e os que tornam justos a muitos como as estrelas, para eternidade e para sempre.

Nos Gathas (parte mais antiga do Avesta, anterior ao Período Aquemênida), a ideia de ressurreição aparece no Y. 30,7. É extremamente significativa a semelhança entre o ensino gáthico ali registrado e a nova concepção judaica acerca do pós-morte.¹⁷ Nesse texto do Yasna afirma-se que, por ocasião da Renovação da criação que terá lugar no final dos tempos, serão dados corpo e fôlego eternos.

¹⁴ ZAEHNER, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 171.

¹⁵ OLIVER, R. P. *The Origins of Christianity*, p. 79-107.

¹⁶ COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 96.

¹⁷ Como foi visto neste trabalho, os Gathas são a parte mais original, mais antiga do Avesta.

Segundo Humbach:

Mas se alguém vem à existência com poder, pensamento bom, e verdade [asha], então a solidez concede forma (ao corpo), a mentalidade correta (concede) fôlego, para que através delas (os Daêvas) sejam agrilhoados em ferro, e (a existência) será como Tua (existência) do começo [primeiros tempos].¹⁸

Kellens e Pirart traduziram:

Mas (Mazdâ) vem a este (à existência ritual) devido à ação do Pensamento divino e da Harmonia [asha]; o rejuvenescimento (a ele) concede a forma e a Deferência o fôlego...¹⁹

Em outra tradução, Mills compreendeu:

Quando esta Âramaiti (a Devoção dos santos personificada) se aproximou, com ela veio o Soberano Poder, a Boa Mente e a Justa Ordem. E (para as criações espirituais do bem e do mal) Âramaiti deu um corpo, ela, a eterna e sempre vigorosa. E para estes (Teu povo), para permitir que (este corpo) seja (eterno), ó Mazda, como ele era quando Tu chegaste primeiro com a criação!²⁰

Numa tradução inglesa mais recente, Boyce entendeu:

Com o Poder Ele veio a este mundo, pelo Bom Propósito e pela Verdade. Em seguida, a Devoção permanente deu corpo e fôlego...²¹

Menção à corporeidade é feita também no último v. do Y. 33,10 e no Y. 34,14. Segundo Humbach:

Cresça através do bom pensamento, do poder, e da verdade [asha], conforme (Tu) desejas, em (Teu) corpo (Y. 33,10).²²

Tu, de fato, ó Único Sábio, concedes esta desejável (posse) para a vida corpórea pela ação do bom pensamento, conforme Tu estás na comunhão da vaca fértil, (e Tu concedes) Teu bom discernimento, ó Ahura, de acordo com o intelecto, o qual promove comunhão através da verdade [asha] (Y. 34,14).²³

Segundo Kellens e Pirart:

Meu corpo está crescendo felizmente graças ao Pensamento divino, à ação (ritual) e à Harmonia [asha] (Y. 33,10).²⁴

¹⁸ Tradução de HUMBACH, H. *The Gâthâs of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, p. 124. v. 1.

¹⁹ Tradução de KELLENS, J.; PIRART, E. *Les textes vieil-avestiques : introduction, texte et traduction*, p. 111, n. 7. v. 1.

²⁰ Tradução do avestan antigo para o inglês feita por Lawrence H. Mills em MÜLLER, F. Max (Ed.). *The Zend-Avesta Part III: The Yasna, Visparad, Âfrînegân, Gâhs, and Miscellaneous Fragments*, p. 32 (SBE v. 31).

²¹ BOYCE, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p. 35.

²² Cf. HUMBACH, H. Op. cit. p. 138.

²³ *Ibidem*, p. 143. A menção ao bovino deve-se à antiga crença de que, no início, Ahura Mazda criou um único animal a partir do qual todo o reino animal veio a existir.

²⁴ Cf. KELLENS, J.; PIRART, E. Op. cit. P. 124.

Dê então, ó Mazda, a este (a recompensa) de escolha para a animação do osso em razão do ato (ritual) do Pensamento divino! Pois, no clã da Vaca plena, ó Senhor, eu imploro a boa compreensão de sua inteligência com a Harmonia [asha] que faz prosperar o clã (Y. 34,14).²⁵

Estes dois últimos textos fazem menção à solicitação, desejo ou gratidão pela vida corpórea; não fazem menção à ressurreição. Seu contexto é dar forma física à existência, ou fazer crescer ou prosperar enquanto nela, e não de ressurgimento ou restauração.

No entanto, no Yt. 19,11 (com repetição quase idêntica no v. 89), há também uma clara referência à ressurreição por ocasião da restauração futura. Segundo J. Darmesteter:

Dessa forma eles [criaturas feitas por Ahura Mazda] podem restaurar o mundo, o qual (doravante) não mais envelhecerá e nem morrerá, nunca decairá e nem apodrecerá, sempre vivo e sempre crescente, e senhor de seu desejo, quando os mortos ressuscitarem, quando vierem vida e imortalidade, e o mundo for restaurado ao seu desejo.²⁶

Mary Boyce, numa tradução recente, cita:

A fim de que eles façam o mundo maravilhoso,... A fim de que os mortos se levantem, para que o Vivente, o Indestrutível, venha, e o mundo seja feito maravilhoso ao seu desejo...²⁷

No v. 89 desse Yasht este texto reaparece no contexto da Renovação do mundo por parte do Asvat-ereta (o terceiro e último Saoshyant, cf. Yt. 19,88-96).²⁸ Assim, a crença na ressurreição dos mortos e na Renovação (o “tornar maravilhoso”) do mundo é claramente atestada neste Yasht. Asvat-ereta efetivará o período no qual o mundo será “perfeito”, uma crença que também está em continuidade com as antigas ideias em avestan.²⁹ O mundo será sem envelhecimento, imortal, sem enfraquecimento, sem deteriorização, com vida e prosperidade eternas. Conforme já assinalado neste trabalho, esses versos do Yasht 19 asseguram que com a vinda do último Saoshyant os que estiverem vivos não morrerão, os mortos ressuscitarão e todo o mundo material será feito imortal.

O Yasht é considerado a parte mais antiga do Avesta Posterior, normal-

²⁵ Ibidem, p. 128.

²⁶ Cf. a tradução de J. Darmesteter em MÜLLER, F. Max (Ed.). *The Zend-Avesta Part II: The Sîrôzâhs, Yasts, and Nyâ*, p. 290 (SBE v. 23).

²⁷ Cf. BOYCE, Mary. Op. cit. p. 90.

²⁸ Isso pode explicar a diferença na tradução de Boyce, pois no trecho do Yt. 19,88-96 não são de fato as “criaturas de Ahura” que operam a Renovação do mundo e a ressurreição, mas sim o próprio Saoshyant.

²⁹ Cf. Y. 30,9; 34,15.

mente datada no V século a.C. (Período Aquemênida), apesar de não se ter certeza disso atualmente (conforme já assinalado supra). O certo é que ele contém material muito antigo, retroativo à época dos Gathas, mas existem dúvidas quanto à época de cada texto inserido nele. De qualquer forma, o Yt. 19 apresenta a continuidade do ensino avestânico que aparece no Y. 30,7 e que é certamente mais antigo que a segunda parte do livro de Daniel (II século a.C.),³⁰ onde a idéia da ressurreição individual com julgamento aparece na literatura apocalíptica judaica. Mesmo que Dn 12,1-3 reflita uma tradição mais antiga, já observamos que não se encontra no Israel do Período do Primeiro Templo a ideia de ressurreição individual seguida de recompensa com julgamento.

De fato, o ensino sobre a ressurreição foi atribuído a Zoroastro já na antiguidade por Teopompo de Chios, conforme vimos supra, nascido em 380 a.C. sob o reinado de Artaxerxes II. O cerne da questão é saber em que medida (e, para alguns, *se*) a concepção persa influenciou os judeus do Período do Segundo Templo e o livro de Daniel.

Zaehner considera difícil comprovar quem cedeu empréstimos a quem (se os persas aos judeus ou o contrário);³¹ Shaul Shaked acredita que “a ideia de uma ressurreição geral de toda a humanidade, na qual todas as pessoas serão colocadas em julgamento em seus corpos físicos em razão de seus atos executados quando estavam vivos, parece ter sido moldada pelo contato com o Irã”.³² O historiador Norman Cohn acredita que “as semelhanças entre o zoroastrismo e as concepções expressas nos apocalipses judaicos são por demais extraordinárias para que possam ser explicadas por uma coincidência” (Cohn inclui nessas “concepções” também a ideia da ressurreição individual).³³ Nelis também considera que “certamente houve alguma influência de ideias persas no pensamento religioso judaico”,³⁴ principalmente caso se leve em conta o aspecto cronológico. Já Bremmer assinala que não se pode comprovar a influência persa no desenvolvimento da ideia de ressurreição individual em Israel, especialmente devido ao fato de que, segundo ele, as citações do tema na literatura persa anteriores ao Período Sassânida (224 d.C. –

³⁰ Essa continuidade pode ser traçada utilizando-se além desse Yasht outros textos da tradição mais tardia ainda, conforme já demonstrado neste trabalho.

³¹ ZAEHNER, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 57.

³² SHAKED, Shaul. Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). *CHJ: Introduction: The Persian Period*, p. 323.

³³ COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 230.

³⁴ NELIS, J. Ressurreição. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). *DEB*, p. 1302-1308; aqui p. 1303.

651) não são sistematizadas e, portanto, não possuem interpretação segura.³⁵

Collins afirma que não há evidência de *motivos* persas em passagens cruciais da literatura judaica para a questão, como Dn 12: “No máximo, o uso metafórico da ressurreição para a restauração da nação judaica após o exílio (Ezequiel 37; Isaías 26) pode ter sido inspirado indiretamente pelo conhecimento da crença persa”.³⁶ Ele admite que “a esperança de ressurreição e julgamento dos mortos foi introduzida no contexto do apocalipsismo judaico pelos livros de Enoque e Daniel e permaneceu uma marca característica da literatura apocalíptica quando se expandiu também a outros setores do judaísmo”.³⁷ Nesse último ponto de vista, Nickelsburg compartilha essa opinião.³⁸

No caso específico de Dn 12, Collins aceita em trabalho mais recente a ressurreição individual sem ser no sentido metafórico, mas afirma que essa ressurreição visualizada pelo autor não seria em um corpo físico: “A literatura apocalíptica antiga, pelo menos em alguns casos, prevê a ressurreição do espírito, ou o que São Paulo chamaria de ‘corpo espiritual’ (1Cor 15,44), e este parece ser o que é pressuposto em Daniel”.³⁹ Segundo ele, o contexto do livro de Daniel revela que o visionário apocalíptico tinha certeza de que ele e seus seguidores existiriam para sempre como uma espécie de super-homem, como anjos ou estrelas. De fato, pelo contexto do livro e levando em consideração a época de sua forma final, a interpretação proposta por Collins é muito plausível, apesar da unicidade do ser humano na compreensão da antropologia judaica.⁴⁰ Poderíamos apresentar como possível solução para o impasse a suposição de que, nesta época, os judeus já estivessem revendo sua antropologia pelo contato com a cultura helênica.

Por outro lado, se alguns autores consideram que haja fraca evidência a fa-

³⁵ Cf. BERMMER, Jan N. The Resurrection from Zoroaster to Late Antiquity. In: *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, p. 41-55; aqui especialmente p. 47-50.

³⁶ COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 396. Já Pierre Grelot afirma que “a imagem do despertar para a ‘vida’ [Dn 12,2] parece emprestada de Is 26,19, a qual poderia ser entendida já de uma forma realista, ao contrário do cenário da ressurreição de Israel em Ez 37,1-14 [entendida metaforicamente]” (cf. GRELOT, Pierre. *L’espérance juive à l’heure de Jésus*, p. 43).

³⁷ *Ibidem*, p. 397.

³⁸ NICKELSBURG, G.W.E. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, p. 5-7.

³⁹ COLLINS, J. J. Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls. In: LABAHN, M.; LANG, M. (Ed.). *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?!: Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*, p. 103-125; aqui p. 104.

⁴⁰ Cf. RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 387-389, onde este autor, devido a isso, considera pouco plausível essa teoria da existência em uma forma à parte do corpo físico entre os judeus antigos.

vor da influência persa, a possibilidade dessa influência na ideia da ressurreição individual, mesmo que não num corpo físico, seguida de julgamento universal não pode ser descartada. O próprio fato da possibilidade de existência de influência persa em textos mais antigos que o de Dn 12,1-3 e o de 1En 91,10⁴¹ (como no caso do Dêutero-Isaías) pode ser uma evidência de que os autores desses dois textos, obviamente conhecedores dos textos dos profetas mais antigos, podem ter recebido, mesmo que indiretamente, essa influência.

Segal assinala que as circunstâncias históricas levaram o autor de Dn 12 a enxergar a mensagem de Is 24-27, Is 66 e Ez 37 à luz de sua própria situação: assim, o autor daniélico chega à conclusão da necessidade da ressurreição individual tanto para justos judeus quanto para os opressores maus, para que tanto uns quantos outros recebam a sua justa retribuição.⁴² Portanto, para Segal a noção da ressurreição em Dn 12 também se dá a partir de textos judaicos antigos, afirmando que, para o caso de Dn 12, “a influência zoroastriana é improvável aqui”.⁴³ Entretanto, ao tratar da questão da vida no pós-morte no Judaísmo do Segundo Templo, o próprio Segal assevera que:

A Pérsia eventualmente influenciou a criação de uma vida bem-aventurada no pós-morte em Israel. A religião dos persas nos deixou evidências incertas sobre a influência durante a época de Ezequiel (sexto século a.C.), quando o zoroastrismo estava crescendo em importância em Bactria, no Oriente. Mas pela época em que as visões do livro de Daniel foram escritas (168 a.C.), o zoroastrismo era potencialmente a religião nacional da elite dos governantes persas e nos deixou clara evidência de uma ressurreição corporal e uma vida bem-aventurada no pós-morte. Isso certamente estimulou e promoveu noções semelhantes na visão de mundo judaica, muito embora haja falta de provas sobre como a transmissão ocorreu.⁴⁴

Como já visto neste trabalho, a influência persa já pode ser sentida, de fato, em textos mais antigos como o Dêutero-Isaías. Todos os textos proféticos citados por Segal como sendo influentes em Dn 12 são tardios, já trazendo em si, antes de Daniel, a possibilidade da influência persa. Lawrence Mills acredita que a doutrina judaica acerca do final dos tempos foi renovada já no exílio com “a intenção de consolar os cativos que haviam perdido suas casas e propriedades”.⁴⁵

⁴¹ 1En 91,10: “Os justos levantar-se-ão de seu sono, e a sabedoria levantar-se-á e lhes será dada”.

⁴² SEGAL, Alan F. *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, p. 265.

⁴³ *Ibidem*, p. 263.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 701.

⁴⁵ MILLS, L. H. *Avesta Eschatology Compared with the Books of Daniel and Revelations: Being Supplementary to Zarathushtra, Philo, the Achaemenids and Israel*, p. 44.

A influência persa em Dn 12 foi admitida sem receios por T. H. Gaster;⁴⁶ para ele, o texto foi escrito sob a opressão de Antíoco Epífanes e não representa um desenvolvimento natural do pensamento hebraico anterior: “é simplesmente uma brilhante exploração das noções ‘pagãs’ populares, garantindo, por um lado, a reafirmação da confiança do fiel, e, por outro, o fracasso dos infiéis pela suas próprias crenças apóstatas”.⁴⁷ No caso de 1En 91,10 ele afirma que não se trata de uma ressurreição corporal, mas apenas da ressurreição da alma. Mais uma vez, entra em confronto o que foi ressaltado por Russell e outros: a integridade da antropologia judaica; dificilmente a ressurreição, para o caso da maioria dos apocalípticos judaicos onde a noção aparece, seria pensada à parte do corpo físico.⁴⁸ O conceito de ser humano, apesar da disseminação das influências platônicas, ainda mantinha, quase sempre, a necessidade do corpo juntamente com o “espírito”, ou “alma”. Como no caso da interpretação da ressurreição em Dn 12 proposta por Collins, a solução plausível seria aceitar a influência helênica, conforme assinalamos acima.

No entanto, na noção desse tipo de corpo também pode haver influxos persas. Entre eles, o corpo parecer ter preponderância na vida após a ressurreição, conforme consta em muitos textos já mencionados neste trabalho; por exemplo, já afirmava o Yasna, parte do antigo Avesta:

A fim de que nossas mentes possam ser satisfeitas, e as nossas almas melhores, deixe os nossos corpos serem glorificados também, e deixe-os, ó Mazda!, ir também desimpedidamente (aos Céus) como o melhor do mundo dos santos, conforme devotados a Ahura.⁴⁹

Pelo que se vê, o corpo deveria ser glorificado para que os adoradores de Ahura Mazda pudessem viver em plenitude, nos mesmos moldes de Dn 12. Na tradição persa tardia, a descrição do destino da alma no momento da morte revela que a “concepção da natureza da alma é bastante materialista: ela possui sentidos com os quais ela vê, ouve, toca, cheira e tem paladar, e ainda tem o equivalente aos órgãos físicos para poder comer”.⁵⁰

Russell aceita que a origem da noção da ressurreição entre os judeus é estrangeira; entretanto, ele diferencia a questão entre a *origem da influência* e a *qua-*

⁴⁶ GASTER, T. H. Resurrection. In: BUTTRICK, G. A. (Ed.). *IDB*, p. 39-43. v. 4.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁸ RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 387-389.

⁴⁹ Y. 60,11 cf. tradução por L. H. Mills em MÜLLER, F. Max (Ed.). *The Zend-Avesta Part III: The Yasna, Visparad, Áfrinagân, Gâhs, and Miscellaneous Fragments*, p. 312 (SBE v. 31).

⁵⁰ ZAEHNER, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, p. 305.

lidade da influência: que a origem é estrangeira a Israel, não resta dúvida; mas as noções escatológicas (inclusive a ressurreição) foram repensadas de acordo com a própria tradição judaica antiga, a partir do contato com as culturas persa e grega.⁵¹

David Winston assevera que, em relação à sequência de reinos em Dn 2 e 7, “o autor de Daniel simplesmente adaptou um apocalipse persa aos seus objetivos próprios, com algumas modificações características”.⁵² Partindo-se desse pressuposto, então, pode-se esperar que outras noções presentes em Daniel podem ter como *background* a cultura e a religião persas.

Albrecht Oepke afirma que as ressurreições individuais descritas nos livros dos Reis (1Rs 17,17ss; 2Rs 4,18ss; 13,20ss) funcionam como uma espécie de preparação para a esperança da ressurreição geral em sua formulação escatológica, e que essa formulação não se deu à parte da influência persa.⁵³ Já Colin Brown afirma que “os judeus tinham uma concepção da ressurreição antes de virem em contato com o Império Persa”.⁵⁴ No entanto, o desenvolvimento feito por esse autor se dá a partir dos textos da Escritura Hebraica já citados neste trabalho, nos quais se viu que a concepção de ressurreição judaica é diferente da concepção entre os próprios judeus no período macabaico, além do que não se dá a ressurreição corporal e individual de maneira clara nesses textos. Assim, sua conclusão não prova a não-influência persa; ele apela, então, para um argumento psicológico: “O pensamento de uma vida no além tem sua raiz mais profunda na consciência do próprio Deus vivo; porque Javé vive, e é o Deus de Israel conforme a aliança; e Israel é Seu povo, há continuidade do relacionamento e da vida”.⁵⁵ O autor minimiza o contato com as crenças religiosas da circunvizinhança judaica.

Um problema que sempre se levanta e deixa os estudiosos com certa cautela em relação às fontes persas é a dificuldade de datação desses escritos, conforme já assinalado. Entretanto, não parece ser esse o caso da ideia de ressurreição individual para julgamento, atestada já nos Gathas, a porção mais antiga do Avesta. Uma questão que se poderia levantar é o fato de como os judeus que buscavam a pureza na época do Segundo Templo aceitaram as noções contidas em outras tradições sagradas; além disso, se for o caso de fontes escrita da tradição iraniana,

⁵¹ RUSSELL, D. S. Op. cit. p. 385-390.

⁵² WINSTON, David. *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: a Review of the Evidence*. HR 5.2 (1966), p. 183-216; aqui p. 190.

⁵³ OEPKE, A. *Resurrection in the OT and Judaism*. In: KITTEL, G. (Ed.). *TDNT*, p. 370. v. 1.

⁵⁴ BROWN, Colin. *Ressurreição*. In: BROWN, C.; COENEN, L. (Org.). *DITNT*, p. 2072. v. 2.

⁵⁵ *Ibidem*.

como poderiam conhecer o *avestan*, um dialeto muito antigo já nessa época, e terem acesso, assim, ao conteúdo dos Gathas. É bastante improvável que os escribas judeus tenham tido acesso direto às escrituras de Zoroastro. O uso sacerdotal e arcaico da língua do Avesta seria uma barreira intransponível para os judeus.

Boyce acredita que os judeus no Período Helenístico já tinham contato com escritos persas, talvez não mais em *avestan*, mas certamente contendo ensinamentos dos Gathas. Segundo ela:

Os próprios judeus parecem em geral ter se adaptado bem à vida sob os helenos, e na Palestina eles prosperaram, governados pelos Ptolomeus até 202 a.C., quando os Selêucidas finalmente obtiveram a posse da terra. Então isso se modifica em 167 a.C., quando, por razões políticas, Antíoco IV proscreeu a adoração a Iahweh, buscando helenizar os judeus tanto na religião quanto na cultura, eles sofreram um choque comparável àquele imposto por Alexandre mais de 150 anos antes. Pensa-se geralmente que foi quando então, com perseguições duras e morte de mártires, alguns grupos de judeus começaram a desenvolver elementos de uma fé salvadora, com esperanças de felicidade futura para os justos, isto é, os fiéis adoradores de Iahweh. E uma vez que essas novas esperanças e expectativas se desenvolveram em grande parte em paralelo com as do zoroastrismo, isso claramente desperta a atenção para se saber que as doutrinas zoroastrianas eram então familiares, *através de obras escritas*, para que os judeus aprendessem.⁵⁶

O mais seguro, no entanto, é que a maior parte dos ensinamentos de Zoroastro já era conhecida e praticada pelo povo iraniano, pois, muito antes de serem escritos, esses ensinamentos eram transmitidos pela tradição oral, e não pelo ensino das escrituras escritas (as quais aliás vieram a existir bem depois). Essa tradição oral continha já os ensinamentos “clássicos” do zoroastrismo, como a criação, o conflito ético e cósmico entre bem e mal, os seres intermediários (futuros anjos), ressurreição e julgamento divino no final dos tempos, além do simbolismo do fogo. Todos esses ensinamentos se desenvolveram e se aperfeiçoaram a partir do núcleo primitivo dos Gathas.

Assim, os judeus provavelmente tiveram contato com essas ideias a partir da via oral, em diálogos e experiências político-sociais, e não através de estudos religiosos formais. Sendo a religião judaica revista a partir da catástrofe do exílio (conforme assinalado acima), esses ensinamentos da religião persa começaram a se infiltrar na cultura religiosa judaica.

Claro está que não se trata de simples empréstimo; as diferenças entre as concepções persas e judaicas também são significativas:⁵⁷ o zoroastrismo ensinava

⁵⁶ BOYCE, Mary. *Zoroastrianism: A Shadowy But Powerful Presence in the Judaeo-Christian World*, p. 15 (grifo nosso).

⁵⁷ NELIS, J. Ressurreição. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). *DEB*, p. 1302-1308; aqui p. 1304.

uma ressurreição individual mas universal, ao passo que a concepção judaica em muitos casos (como a expressa em Dn 12) era individual mas limitada a determinadas categorias de indivíduos, como os mortos pela perseguição no Período Macabeu e aqueles responsáveis pela morte deles; no zoroastrismo tardio (*parsismo*, que, como se viu, reflete antigas tradições), por ocasião da ressurreição final os ímpios não seriam condenados: se não fossem transformados em demônios e, em seguida, aniquilados, o fogo os purificaria e então eles também seriam salvos, ao passo que no judaísmo em geral os maus ressuscitariam para ser castigados. Essas diferenças se devem ao próprio princípio das formas de compreensão de cada religião: o parsismo considerava a ressurreição o instrumento para a purificação universal e inevitável do universo, possibilitando assim que este voltasse ao domínio exclusivo do deus da luz Ahura Mazda; no judaísmo, a ressurreição era o instrumento pelo qual Iahweh exerceria a sua justiça, retribuindo aos judeus mortos por defender a religião judaica os seus feitos e também aos ímpios os seus.

No caso de Daniel, fica óbvio o contexto de perseguição referido acima, o qual aparece também no T. Mos 10, no L. Jub 23,27-31 e no T. Jud 25, textos paralelos a Dn 12 e expressando a reivindicação de justiça.

Nesse contexto também pode ser inserido o livro de 2Mc (II século a.C., contemporâneo da segunda parte de Daniel); ele também apresenta inovações na teologia judaica: o sacrifício pela morte do sacerdote Eleazar e o de sete irmãos com sua mãe (6,18-7,42) visam a incentivar os judeus a reconhecerem a morte injusta como um sacrifício necessário, mas que não será em vão; esses mortos injustiçados ressuscitarão como recompensa pelo seu ato (7,9).⁵⁸ A temática aparece novamente no caso da morte injusta de outro sacerdote, Razias (14,37-46), onde também esse personagem revela a esperança na ressurreição como forma de se efetuar a justiça divina (14,46).⁵⁹ A ressurreição é atribuída aos judeus que morreram injustamente, ao passo que os opressores não alcançarão “ressurreição para a vida” (7,14).⁶⁰ Na fala de Eleazar se expressa também a noção de sanções no a-

⁵⁸ 2Mc 7,9 relata: “Chegado já ao último alento, disse: Tu, celerado, nos tiras desta vida presente. Mas o Rei do mundo nos fará ressurgir para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis!”.

⁵⁹ 2Mc 14,46: “Já completamente exangue, arrancou as entranhas e, tomando-as com as duas mãos, arremessou-as contra a multidão. Invocando, ao mesmo tempo, Aquele que é o Senhor da vida e do espírito, para que lhos restituísse um dia, desse modo passou para a outra vida”.

⁶⁰ Sobre o quarto filho assassinado, o texto afirma: “Estando ele já próximo a morrer, assim falou: ‘É desejável passar para a outra vida às mãos dos homens, tendo da parte de Deus as esperanças de ser um dia ressuscitado por ele. Mas para ti, ao contrário, não haverá ressurreição para a vida!’”.

lém-túmulo (6,26).⁶¹ Conforme já assinalado, a ressurreição de Dn 12 também não se trata de uma ressurreição universal; certamente o autor tem em vista o Reino de Iahweh, messiânico, que está chegando com seu juízo. Este reino diz respeito somente aos “santos do Altíssimo” (Dn 7,27), bem como o juízo diz respeito àqueles que os oprimiram na vida terrena. Esta é a única maneira que o autor visualiza para Iahweh efetuar justiça para com os judeus justos vítimas dos apóstatas.⁶²

Outra diferença entre judeus e persas está na concepção de monoteísmo. Os judeus, a princípio, reconheciam a um Deus como sendo a fonte tanto do bem quanto do mal, ao passo que o zoroastrismo, desde as concepções mais primitivas, pensava em bem e mal como sendo princípios distintos; a divindade do bem somente poderia produzir o bem.⁶³ Assim, a partir de textos como Is 45,7, pode-se concluir que, em relação ao monoteísmo, os judeus não assimilaram a concepção da religião persa, pelo menos no período imediatamente após o exílio. Trata-se de duas tradições paralelas: o monoteísmo judaico se deu a partir da revelação monoteísta atribuída ao seu próprio profeta, Moisés, assim como o dualismo zoroástrico se desenvolveu a partir da revelação atribuída ao seu profeta, Zaratustra (duas figuras que, inclusive, lhes é atribuída a contemporaneidade, apesar de alheias entre si).

Enfim, em relação à ressurreição em Dn 12, o autor daniélico certamente está visualizando uma ressurreição como recompensa para os justos (“mártires”)⁶⁴ e castigo para os opressores ímpios, usando, para expressar essa noção, *motivos* persas. Certamente ele conhecia a tradição persa e suas influências já percebidas nas Escrituras Hebraicas anteriores a ele, bem como na literatura que lhe é contemporânea. Como exposto nos capítulos 2 e 7 do livro, no capítulo 12 o mundo, como conhecido por ele, chegará ao fim e uma ordem inteiramente nova terá início, a partir do estabelecimento do reino messiânico. Esse reino é a fonte da eterna justiça (9,24) e da *vida eterna* (12,2)⁶⁵. A expressão *pó da terra* remete a Gn 3,19,

⁶¹ 2Mc 6,26: “De resto, mesmo se no presente eu conseguisse escapar à penalidade que vem dos homens, não me seria possível fugir, quer em vida quer na morte, às mãos do Todo-poderoso”.

⁶² PORTEOUS, N. W. *Daniel: A Commentary*, p. 170-171.

⁶³ No Dêutero-Isaías há uma passagem, exílica ou pós-exílica, em que ainda se atribui os dois princípios como vindos de Iahweh (Is 45,7): “Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem-estar e crio a desgraça: sim eu, Iahweh, faço tudo isso”. Fica evidente que o que se quer revelar é a temática do Dêutero-Isaías, ou seja, o monoteísmo. Essa passagem pode ser uma resposta judaica ao princípio dualista das divindades zoroástricas, negando a ideia persa de um Deus que só poderia ser fonte do bem, e não do mal; este tinha origem em outra divindade.

⁶⁴ Termo aqui novamente “emprestado” do cristianismo primitivo.

⁶⁵ Expressão que, como vimos, aparece pela primeira vez no AT justamente em Dn 12,2.

sugerindo que esse texto estava na mente do autor, o que revela que ele não rene-
gou a tradição judaica, mas apenas a releu.

Assim sendo, em relação à influência persa de uma forma geral, a extensão e os meios específicos entre os judeus é um ponto debatido entre os estudiosos do assunto. Entretanto, “dificilmente pode ser negado que doutrinas apocalípticas como, por exemplo, as concernentes a temas tais como ‘as duas eras’, o determinismo dos eventos históricos, angelologia e demonologia, a noção de juízo final e ideias escatológicas geralmente devem muito a essa fonte”.⁶⁶ A dificuldade de datação dos escritos da literatura persa deixa a discussão em aberto e dá a muitos estudiosos cautela excessiva na ratificação dessa influência. Entretanto, conforme visto acima, pela crítica das tradições é possível se estabelecer a antiguidade de muitas ideias persas, incluindo-se a ressurreição individual.

Com tudo isso, a evidência de que a religião persa contribuiu de forma relevante para a formação da apocalíptica judaica é bastante plausível. Um dos dados mais relevantes é o destacado neste trabalho: a ideia da ressurreição individual (com corpo material ou não) seguida de julgamento com retribuições em vista de se estabelecer uma justiça almejada. Seu desdobramento perpassa a cultura e religião judaicas e adentra o ocidente, com releituras e novas aplicações.

6.2. Dn 12,1-3 e o texto de Mt 27,51b-53

No Evangelho de Mateus é significativo o paralelo que pode ser traçado entre a perícopos de Mt 27,51b-53 e a de Dn 12,1-3. Devido ao momento histórico vivido (conforme assinalado supra), a comunidade mateana tinha em seu imaginário a expectativa pela realização do reino escatológico, expectativa essa tão contundente que simplesmente a morte de Jesus já bastava para dar mostras daquilo que estava por vir.⁶⁷ Conforme a tradução de Mt 27,51b-53 proposta:

E a terra foi sacudida e as rochas foram fendidas, e os sepulcros foram abertos, e muitos corpos dos santos que haviam dormido se levantaram, e, tendo saído dos sepulcros após a ressurreição dele, entraram na cidade santa e apareceram a muitos.

A ressurreição dos mortos presente nesta perícopos não foi, obviamente, um

⁶⁶ RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p.19. Outros textos antigos nos quais também aparece esse esquema determinista da história são relatados em COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination*, p. 92-98.

⁶⁷ Cf. sobre a questão SOARES, Dionísio O. *The Background of the Resurrection in Matthew 27:52-53. Glossolalia 2* (2009), p. 118-129.

evento ordinário. Ela foi claramente uma ação divina. De fato, a tradição na qual se baseia a perícopa incluía uma manifestação escatológica do *Dia de Iahweh* (na verdade, seria uma antecipação dos eventos a ocorrer nesse dia), quando Deus interviria diretamente na história e quando a presente era começaria a ser transformada na era que estaria por vir.⁶⁸ Esse início de uma nova era teria se tornado possível pela ressurreição do Cristo. Para confirmar essa tese do evangelista, os mortos são liberados do mundo inferior pela morte e ressurreição de Jesus Cristo e, em seguida, entram na Cidade Santa, isto é, Jerusalém.

A expectativa de uma ressurreição dos mortos no começo de uma era final está já presente em Dn 12,1-3, conforme vimos acima. Interessante observar que a sentença *e muitos daqueles que dormem no pó da terra acordarão* em 12,2a é, de fato, um paralelo significativo com a sentença *e muitos corpos dos santos que haviam dormido se levantaram* em Mt 27,52bc. No caso de Daniel, o editor do livro está certamente usando o *motivo* da ressurreição como uma recompensa para os justos (os quais poderíamos chamar, no linguajar cristão, de *mártires*) e uma punição para os opressores ímpios. O reino messiânico se instalará, e esse reino é fonte de justiça eterna (Dn 9,24) e vida sem fim (Dn 12,2b). Miguel, o Grande Príncipe, representando a nação de Israel, se levanta para apoiar a causa de Israel, isto é, a causa dos leitores do livro.

No caso da comunidade mateana, a ênfase é dada ao fato de que o evento como um todo (a paixão de Cristo) é capaz de reverter até mesmo a ordem natural da vida (os mortos retornam) e revela, assim, um *éschaton* antecipado, ou seja, uma ressurreição que se dá antes da ressurreição-paradigma, universal.⁶⁹ Como

⁶⁸ Acerca do *Dia de Iahweh* como tema da tradição profética do AT (a qual inclui nas suas manifestações escatológicas esse dia), cf. por exemplo Am 5,18-20; 8,9-10.13-14; Is 2,6-22; Ez 22,24; Jl 2,1-11; Sf 1,14-18. Acerca do *Dia de Iahweh* e suas características relacionadas ao reino escatológico, cf. DELLING, Glauchau G. *hnera*. In: KITTEL, G. (Ed.). *TDNT*, p. 950-953. v. 2. Davies e Allison observam que a parataxe, os passivos divinos, o paralelismo extenso, somados a palavras-gancho usadas como conexão com o contexto imediato e a um vocabulário repetitivo, tudo isso presente em Mt 27,51-54 (portanto, incluindo a perícopa aqui em estudo) estão a serviço de um significado teofânico e escatológico da crucificação (cf. DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., Jr. *ICC*, p. 628. v. 3). Raymond Brown assevera que “este levantar de ‘muitos corpos’ quando Jesus morre não é uma ressurreição universal e final, mas uma ruptura por parte do poder de Deus revelando que os tempos finais começaram e o julgamento foi inaugurado” (cf. BROWN, R.E. *Extraordinary Physical Reactions to Jesus’ Death in Matthew*. In: GALVIN, J.P. (Ed.). *Faith and the Future: Studies in Christian Eschatology*, p. 54-67; aqui p. 62).

⁶⁹ Segundo Horsley, “o Evangelho de Mateus apresenta, simultaneamente, um sentimento menos intenso do cumprimento de anseios para a renovação de Israel e uma expectativa escatológica elaborada em termos mais apocalípticos” (cf. HORSLEY, R. A. *The Kingdom of God and the Renewal of Israel: Synoptic Gospels, Jesus Movements, and Apocalypticism*. In: COLLINS, J. J. (Ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 303-344; aqui p. 332).

vimos, essa perícopre de Mateus é a única que narra, além da ressurreição de Cristo, essa ressurreição antecipada dos “santos”. Portanto, parece óbvio que o evangelista dá considerável importância à tradição desses “santos” ao inseri-la na narrativa de seu evangelho.

Não se pode olvidar que o Evangelho de Mateus é aquele que conserva os mais veementes discursos contra as autoridades que matam os “santos” e “profetas”,⁷⁰ nos quais, certamente, estão incluídos os “santos” ressuscitados por ocasião da morte de Jesus (cf. por exemplo Mt 23,27-36).⁷¹ Por isso o evangelista concentra seu relato na Galileia, conforme já notado acima. Flusser, por exemplo, demonstra que o matiz antijudaico aparece em diversas ocasiões na narrativa mateana. Comparando o uso das fontes por Mateus e Lucas, ele observa como o autor de Mateus estava participando numa controvérsia entre o judaísmo formativo (rabínico) e os cristãos, ao passo que Lucas reescreve com o intuito de se dirigir aos gentios removendo dificuldades de compreensão para seus leitores.⁷²

Lucas 11,49-51	Mateus 23,32-36
<p>49 Por isso diz também a sabedoria de Deus: Profetas e apóstolos lhes mandarei; e eles matarão uns, e perseguirão outros;</p> <p>50 para que a esta geração se peçam contas do sangue de todos os profetas que, desde a fundação do mundo, foi derramado;</p> <p>51 desde o sangue de Abel, até o sangue de Zacarias, que foi morto entre o altar e o santuário; sim, eu vos digo, a esta geração se pedirão contas.</p>	<p>32 Enchei vós, pois, a medida de vossos pais.</p> <p>33 Serpentes, raça de víboras! como escapareis da condenação do inferno?</p> <p>34 Portanto, eis que eu vos envio profetas, sábios e escribas; e a uns deles matareis e crucificareis; e a outros açoitareis nas vossas sinagogas e os perseguireis de cidade em cidade;</p> <p>35 para que sobre vós caia todo o sangue justo, que foi derramado sobre a terra, desde o sangue de Abel, o justo, até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que matastes entre o santuário e o altar.</p> <p>36 Em verdade vos digo que todas essas coisas hão de vir sobre esta geração.</p>

Tabela 08: O texto de Mt 23,32-36 cotejado com Lc 11,49-51 (grifo nosso)

⁷⁰ Cf. FLUSSER, D. Duas montagens antijudaicas em Mateus. In: *O Judaísmo e as origens do Cristianismo*, p. 95-104. v. 3; cf. ainda VAN TILBORG, Sjf. Introduction: In: *The Jewish Leaders in Matthew*, p. 1-7; GARLAND, D. E. *The Intention of Matthew 23*, especialmente p. 34-123; SIM, D. C. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, p. 118-123; KINGSBURY, J. D. The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Literary-Critical Study. *CBQ* 49.1 (1987), p. 57-73.

⁷¹ Mt 23,27-36 afirma: “Enchei vós, pois, a medida de vossos pais. Serpentes, raça de víboras! Como escapareis da condenação do inferno? Portanto, eis que eu vos envio profetas, sábios e escribas; e a uns deles matareis e crucificareis; e a outros açoitareis nas vossas sinagogas e os perseguireis de cidade em cidade; para que sobre vós caia todo o sangue justo, que foi derramado sobre a terra, desde o sangue de Abel, o justo, até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que matastes entre o santuário e o altar. Em verdade vos digo que todas essas coisas hão de vir sobre esta geração”.

⁷² FLUSSER, David. Op. cit. p. 96-97.

Flusser assevera que em alguns aspectos essa perícopé de Mateus reflete de forma mais autêntica sua fonte do que a perícopé paralela no Evangelho de Lucas.⁷³ Por exemplo, Mateus usa “sábios” e “escribas” (v. 34), enquanto Lucas usa “apóstolos” (v. 49); o narrador mateano funde ditos de Jesus com os de João Batista: a “raça de víboras” (Mt 3,7; 27,33) é a elite religiosa “desta geração” (v. 36), assim, a culpa “desta geração” se torna a culpa dos “escribas e fariseus” (Mt 23,1ss). Para destacar a culpabilidade, Mateus usa “matar” (v. 35) para a morte de Zacarias (2Cr 24,20-22), ao passo que Lucas atenua com “foi morto”, “pereceu” (v. 51). Além disso, a expressão “sobre vós caia todo o sangue” (v. 35) faz eco com Mt 27,25: “O seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos”.

Mateus também atribui o episódio ao homônimo mais famoso, o profeta canônico Zacarias, filho de Baraquias (Zc 1,1; Mt 23,35).

Segundo A. J. Saldarini, em Mt 23 “o autor de Mateus tomou uma breve denúncia marcana dos escribas (Mc 12,37-40) e a expandiu em uma grande polêmica contra a integridade e a autenticidade dos escribas e fariseus usando material de Q preservado em outro lugar em Lucas (11,37-52)”.⁷⁴

De fato, a narrativa mateana como um todo revela Jesus como o “profeta da condenação” que anuncia o julgamento de Deus sobre os fariseus e aqueles responsáveis pela morte dos justos.⁷⁵ No capítulo 23, a missão dos profetas de Jerusalém é o foco mais importante, e é justamente Jerusalém que mata os profetas enviados a ela (Mt 23,37). Mateus explicitamente relaciona o destino dos profetas ao de Jesus: ele próprio será morto por “Jerusalém”, isto é, por aqueles que representam a cidade.

Tanto em Mt 27 quanto em Mt 23 os santos justos já estão mortos e seus túmulos desempenham um papel significativo. O significado dos túmulos dos profetas em Mt 23 e dos santos em Mt 27 é ilustrado pelas tradições dos túmulos dos “grandes” da história de Israel.⁷⁶

⁷³ Em seu exemplo, Flusser não indica a que fonte ele está se referindo. Sua preocupação principal é mostrar, segundo ele, o matiz antijudaico no Evangelho de Mateus.

⁷⁴ SALDARINI, Anthony J. *Delegitimation of Leaders in Matthew 23*. *CBQ* 54.4 (1992), p. 659-680; aqui p. 668. Travis assinala que “o Evangelho de Mateus destaca o julgamento de Deus sobre ‘esta geração’ de judeus, em particular os líderes judaicos (23,29-36)”; cf. TRAVIS, S. H. *Judgment*. In: GREEN, Joel B.; McKNIGHT, Scot (Ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 408-411; aqui p. 408.

⁷⁵ Outros exemplos de contenda entre Jesus e os fariseus no Evangelho de Mateus aparecem em Mt 9,9-13; 12,1-14; 15,1-20; 16,1-12; 19,3-12; 22,15-22.

⁷⁶ Em seu livro *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk. 11,47)* – “Túmulos dos santos no mundo de Jesus (Mt 23,29; Lc 11,47)”, publicado já em 1958, Joachim Jeremias demonstrou o *background* realista de Mt 23 e a importância do papel desses túmulos desempenhado na tradição

Esses antagonistas são tratados na narrativa de maneira monolítica, caracterizados especialmente pelo grupo dos fariseus, mas, em verdade, englobando todos os “líderes”, ou seja, todos aqueles que ocupam posições de autoridade em Israel.⁷⁷ Um dos principais propósitos de Mateus é trazer a dimensão da verdadeira justiça, da esperança escatológica com respeito aos perseguidos e necessitados diante da situação hostil (cf. Mt 5,10-12.44; 10,22-23; 13,21; 23,34; 24,13); para tanto, é somado a este outro importante propósito: rebater as acusações dos líderes religiosos que faziam oposição à comunidade, cuja presença é projetada pelo evangelista aos tempos de Jesus, de forma que a própria voz do Mestre ecoa, combatendo concepções equivocadas desses grupos (por exemplo, Mt 5,20; 15,1ss; 19,3; 21,45).

Percebe-se que ao longo do evangelho o autor atribui a razão das dificuldades enfrentadas por sua comunidade à questão da prática da “justiça”. Essa expressão parece ser usada pelo evangelista para expressar a prática correta da Lei conforme ensinada por Jesus, prática essa que se tornou a principal discordância em relação aos demais judeus da época. A “justiça” então se torna um termo que denota o comportamento esperado e adequado dos membros da comunidade;⁷⁸ conseqüentemente, o “justo” é aquele que pratica essa Lei conforme o entendimento do grupo. Esse termo então é usado para designar os judeus-cristãos que compõem a comunidade mateana⁷⁹ (os adversários, por sua vez, são considerados os “injustos”). Outros exemplos aparecem ao longo do evangelho: em Mt 10,41, o autor faz uma clara distinção entre os profetas e os “justos”, provavelmente aqui os “justos” em referência às testemunhas que resistiram de forma heroica durante as perseguições;⁸⁰ em Mt 13,17, Jesus iguala profetas e “justos” como aqueles que já tinham morrido sem contemplar o cumprimento da obra messiânica.⁸¹

O significado de Mt 27,51b-53 não pode ser deslocado por uma interpreta-

farisaica e na religião popular da época. Recentemente, Van der Horst apoiou essa posição (cf. VAN DER HORST, P. Willem. *Die Prophetengräber im antiken Judentum: Franz-Delitzsch-Vorlesung 2000*, p. 23ss).

⁷⁷ Cf. sobre isso KINGSBURY, Jack D. *The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Literary-Critical Study*. In: STANTON, G. N. (Ed.). *The Interpretation of Matthew*, p. 179-197; aqui p. 180-181 (publicado primeiramente em *CBQ* 49.1 (1987), p. 57-73).

⁷⁸ OVERMAN, J. A. *Church and Community in Crisis: The Gospel According to Matthew*, p. 104.

⁷⁹ Cf., por exemplo, Mt 5,45; 9,13; 13,43.49; 25,37-40.46; 27,19.

⁸⁰ Mt 10,41: “Quem recebe um profeta na qualidade de profeta, receberá a recompensa de profeta; e quem recebe um justo na qualidade de justo, receberá a recompensa de justo”.

⁸¹ Mt 13,17: “Pois, em verdade vos digo que muitos profetas e justos desejaram ver o que vedes, e não o viram; e ouvir o que ouvís, e não o ouviram”.

ção escatológico-apocalíptica baseada somente nos *motivos* tradicionais ou paralelos, mas também a partir do contexto do Evangelho de Mateus e seus conceitos cristológicos e de martírio.⁸² Um ponto de referência importante na nossa interpretação é a veneração dos túmulos dos profetas e santos na crença popular do judaísmo da época. Essa referência é significativa não somente por causa dos túmulos dos santos em Jerusalém e seus arredores, mas também (e principalmente) porque é explicitamente ancorada na história de Mateus. O termo *αἴιοι* (52b), por exemplo, não é usado em outras partes do evangelho em relação às pessoas, conforme já notado supra; portanto, o significado é definido pela configuração semântica na qual o termo aparece: “sepulcros” (52a, 53a), “santos que dormem” (52b), “levantamento de seus corpos” (52bc), e, principalmente, sua relação com a “cidade santa” (53b), onde “aparecem a muitos” (53c). Ulrich Luz afirma que no contexto da perícopa “e também na tradição do linguajar bíblico ‘santos’ deve ser entendido como sinônimo de ‘justos’”.⁸³

Interessante ressaltar que essa correlação intratextual dos juízos de Jesus contra os fariseus em Mt 23 e outros textos do evangelho mateano nunca foi considerada pelos grandes comentaristas na interpretação de Mt 27,51b-53, embora existam elementos que permitem essa relação específica entre esses textos, especialmente o de Mt 23. Se os eventos de Mt 27,51b-53 são de alguma forma significativos para a história que Mateus intenta contar, e de fato eles o são, o motivo dos santos que dormem e a observação duplicada acerca de seus túmulos (52a, 53a) levam os leitores a pensar em Mt 23,27-36, onde Jesus disserta sobre os túmulos dos profetas e justos e acusa os fariseus de hipocrisia: eles veneram os túmulos dos profetas, mas o fazem apenas para disfarçar o fato de que eles mesmos são responsáveis pela morte violenta daqueles que supostamente veneram. Jesus é bem claro acerca das conseqüências: eles são culpados e sentenciados pelo julgamento de Deus. Segundo Kingsbury, “hipocrisia para o autor implícito de Mateus é o oposto de ser ‘perfeito’. Ser perfeito é ser ‘de todo coração’, ou ‘de um único coração’ na devoção com a qual se serve a Deus. Ser hipócrita é ser ‘dividido’ na

⁸² Para Jens Herzer, a interpretação da perícopa deve levar em conta *somente* esse contexto mateano e seus conceitos (cf. HERZER, J. Auferstehung und Weltende als Rätsel? Zur Funktion und Bedeutung von Mt 27,51b-53 im Kontext der matthäischen Jesus-Erzählung. In: BOETTRICH, C. (Ed.). *Evangelium ecclesiasticum: Matthaeus und die Gestalt der Kirche, Festschrift für Christoph Kaehler zum 65. Geburtstag*, p. 51-68). Neste trabalho, entendemos que a tradição de que se serviu o evangelista ajuda a interpretar justamente o seu propósito na inserção da perícopa onde se encontra.

⁸³ LUZ, Ulrich. *Matthew 21-28: A Commentary*, p. 567.

fidelidade a Deus”.⁸⁴

No contexto de Mt 23, fica claro que para a comunidade mateana os justos agora são também os homens fiéis à Lei no passado, bem como os perseguidos e mortos dentre os membros da comunidade. Como afirma Saldarini, “o ataque de Mateus a seus adversários no capítulo 23 é parte de um confronto em curso em todo o Evangelho”.⁸⁵

Citando outra comparação, podemos exemplificar Mt 23,29-31 e Lc 11,47-48. Como sói acontecer, o texto mateano é mais extenso que o de Lucas:⁸⁶

Lucas 11,47-48	Mateus 23,29-31
<p>47 Ai de vós! porque edificais os túmulos dos profetas, e vossos pais os mataram.</p> <p>48 Assim sois testemunhas e aprovais as obras de vossos pais; porquanto eles os mataram, e vós lhes edificais os túmulos.</p>	<p>29 Ai de vós, <u>escribas e fariseus</u>, hipócritas! porque edificais os sepulcros dos profetas e adornais os monumentos dos justos,</p> <p>30 e dizeis: Se tivéssemos vivido nos dias de nossos pais, não teríamos sido seus cúmplices no derramar o sangue dos profetas.</p> <p>31 Assim, vós testemunhais contra vós mesmos que sois filhos daqueles que mataram os profetas.</p>

Tabela 09: O texto de Mt 23,29-31 cotejado com Lc 11,47-48 (grifo nosso)

Além de acrescentar “escribas e fariseus”, como faz ao longo deste capítulo, neste caso Mateus acrescenta também o termo “justos”; assim, sua redação distingue “justos” e “profetas” para citar os heróis preservados pela memória nacional. Observa-se também que, ao citar os assassinos, o evangelista faz questão de ressaltar que os escribas e fariseus, ou seja, a elite religiosa que representa a cidade de Jerusalém, são cúmplices no ato vil, além de manter, como Lucas, a afirmação de que Jesus e os seus discípulos não são descendentes dos antigos assassinos. Estes são os pais somente dos líderes da religião nacional. O grupo de Mateus se vê, assim, como continuadores de uma tradição paralela, perseguida pelos detentores da religião oficial. Ao interpretar o passado desta forma, Mateus não somente acusa seus rivais, mas também honra os judeus-cristãos.⁸⁷ Como já assinalado a-

⁸⁴ KINGSBURY, Jack D. The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew’s Gospel: A Literary-Critical Study. In: STANTON, G. N. (Ed.). *The Interpretation of Matthew*, p. 179-197; aqui p. 182.

⁸⁵ SALDARINI, Anthony J. Delegation of Leaders in Matthew 23. *CBQ* 54.4 (1992), p. 659-680; aqui p. 671.

⁸⁶ Cf. também, como exemplo, Mc 4,10-12 ampliado em Mt 13,10-17.

⁸⁷ Segundo Overman, na literatura não-canônica de grupos sectários daquela época havia o mesmo tom de revolta empregado por Mateus diante das lideranças político-religiosas, as quais eram sempre vistas como desonestas (cf. OVERMAN, J. A. *Matthew’s Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, p. 16-19). A classificação dualista de “justos” para os que pertenciam ao grupo e “ímpios” aos que não faziam parte dele não está presente somente em

cima, a ênfase na “justiça” permeia todo o evangelho; por exemplo, em Mt 6,33 observa-se mais um acréscimo mateano na expressão “e sua justiça” em relação a Lc 12,31.⁸⁸ Blaine Charette lembra que em Mt 5,20, quando Jesus adverte seus discípulos que não entrariam no reino se não excedessem a “justiça” dos escribas e fariseus, ele quer enfatizar que:

Os discípulos devem ser caracterizados por uma “justiça melhor”, o que equivale a dizer que, eles não somente devem guardar os mandamentos da lei que Jesus veio cumprir (cf. 5,17-19), mas devem também executar a lei em conformidade com as exigências de Jesus. São estes últimos elementos que fazem sua conduta justa exceder àquela dos judeus justos.⁸⁹

Dado o exposto, verifica-se que há claras referências semânticas de Mt 27 em Mt 23 e, considerando essa correlação, torna-se plausível relacionar a compreensão da morte violenta de Jesus como consequência de sua missão a Israel, a qual culmina nos eventos de Jerusalém. A partir dessa perspectiva, o levantar dos santos de seus túmulos e sua última aparição na cidade santa ganham um novo significado: aqueles “venerados que dormem”, hipocritamente venerados em Jerusalém, estão saindo dos sepulcros através da morte do “último santo” Jesus, o Filho de Deus, que foi morto por Jerusalém. Os “muitos santos” aparecem na cidade como testemunhas da morte de Jesus, a fim de acusar aqueles que são responsáveis pelo seu destino violento. Mateus estilisticamente coloca a aparição deles “após a sua ressurreição [de Jesus]” (53a) a fim de mostrar que é apenas a ressurreição de Jesus que o justifica e prova que ele foi morto como o inocente Filho de Deus, o qual morre pelos pecados de seu povo, conforme já anunciado no princípio do evangelho (Mt 1,21), onde se esclarece a significação de seu nome. A mesma intenção do evangelista está presente de forma explícita na crucificação, pois ele insere o nome “Jesus” no título na cruz (o que não ocorre nos outros evangelhos, cf. Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38).

Mateus, mas também caracteriza as comunidades representadas por 4 Esdras, 2 Baruque e 1 Enoque, dentre outras (cf., por exemplo, 1En 94,1; Sl Sal 3,3; 2Br 14,12-13; 4Esd 7,17).

⁸⁸ Por isso ressaltamos aqui que soa inverossímil que a comunidade de Mateus fosse constituída primordialmente por um grupo cidadão abastado, como fazem, por exemplo, Ekkehard e Wolfgang Stegemann: para eles, o grupo de Mateus não se encontrava entre os que viviam abaixo do nível econômico considerado mínimo para a subsistência; pelo menos em grande parte, eles seriam membros dos estratos superiores da sociedade: “Assim, é bastante provável que pessoas ricas ou, ao menos, melhor situadas, tenham pertencido à comunidade mateana” (cf. STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, W. *História social do protocristianismo*, p. 261-262, 264-265; aqui p. 264).

⁸⁹ CHARETTE, Blaine. *The Theme of Recompense in Matthew's Gospel*, p. 83. Nesta obra, o autor analisa o tema da *recompensa* no Evangelho de Mateus (relacionado também a *castigo*) tomando por base algumas passagens do Evangelho, aos quais chama de “textos de recompensa”: Mt 5,5.12.43-48; Mt 6,1-6.18-24; Mt 10,40-42; Mt 16,24-28; e Mt 19,16 – 20,16 (Ibidem, p. 83-118).

Assim sendo, na trama do Evangelho de Mateus a ressurreição dos santos e sua aparição na cidade santa salientam, no contexto imediato, o significado da morte de Jesus como a consequência e a finalidade de sua missão a Israel. Ao mesmo tempo, os santos ressuscitados acusam aqueles que são responsáveis por sua morte, assim como fez Jesus com os fariseus em Mt 23. Segundo Senior, “o material especial de Mateus mostra evidências de cuidadosa reflexão teológica acerca da questão de Israel”.⁹⁰ Aguirre Monasterio afirma que “poderia se dizer que na cena dos efeitos da morte de Jesus (27,51-54) se fundem as principais vertentes que estão presentes ao longo da Paixão e de todo o Evangelho”.⁹¹

Todo esse pano de fundo remonta às tradições desenvolvidas no período judaico intertestamentário (como as expressas no livro de Daniel), as quais exerceram uma influência considerável sobre as comunidades cristãs primitivas, incluindo-se nessa influência a ideia de uma ressurreição individual seguida por um julgamento no final dos tempos.⁹² Claro está que o próprio Jesus histórico não ignorou as tradições da Torá; entretanto, é bem provável também que ele mesmo as releu à luz das Escrituras Judaicas de seu tempo.⁹³

⁹⁰ SENIOR, D. Matthew’s Special Material in the Passion Story: Implications for the Evangelist’s Redactional Technique and Theological Perspective. *ETL* 63.4 (1987), p. 272-294; aqui p. 293.

⁹¹ AGUIRRE MONASTERIO, R. *Exégesis de Mateo, 27,51b-53: para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, p. 191.

⁹² Em seu mais recente trabalho, Martin Goodman assinala que os judeus da época de Jesus não tinham uma *memória* “*tradiciva*” muito expandida, ou seja, os judeus nos dias de Jesus não se lembrariam mais tanto dos Macabeus e de Daniel (cf. GOODMAN, M. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, p. 181-194). Em se tratando de Martin Goodman, erudito renomado nas questões judaicas, trata-se de uma afirmação surpreendente e importante. Entretanto, nosso trabalho segue a tese tradicional de que as memórias *tradicivas* exerciam forte influência sobre os judeus-cristãos primitivos, especialmente as relacionadas a tradições apocalípticas, como as relativas ao pós-morte (cf., por exemplo, HARRINGTON, D. J. Afterlife Expectations in Pseudo-Philo, 4 Ezra, and 2 Baruch, and Their Implications for the New Testament. In: BIERINGER, R.; KOPERSKI, V.; LATAIRE, B. (Ed.). *Resurrection in the New Testament: Festschrift J. Lambrecht*, p. 21-34).

⁹³ FREYNE, Sean. *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus-Story*, p. 19-23. Não seria possível aqui, nesta parte deste trabalho, entrar na discussão da figura do Jesus como reformador social (Richard Horsley) ou do Jesus escatológico, “apocalíptico” (E. P. Sanders). Outra questão que se poderia levantar é o fato de como o Jesus histórico, sendo um líder originário da Galileia, poderia ter tido tamanha importância para o judaísmo oficial de Jerusalém (seu local de nascimento e infância seria a pequena aldeia de Nazaré, e o centro de suas atividades Cafarnaum (cf. THEISSEN, G.; MERZ, A. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, p. 164-167). Claro está que a mensagem cristã de Jesus se torna inacreditável para muitos judeus devido ao seu lugar de origem. Entretanto, não se trata mais a Galileia somente como uma região isolada, na qual o povo vivia em pequenas vilas separadas das comunidades urbanizadas dispersas (como assevera, por exemplo, Sean Freyne); ao contrário, “a Galileia não estava geograficamente isolada. Rotas de comércio ligavam as cidades da Galileia baixa às cidades gregas da planície litorânea” (STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. *The New Testament in Its Social Environment*, p. 93). O Evangelista Mateus, citando Isaías, a chama de “a Galileia dos gentios” (Mt 4,15). Horsley aborda “a Galileia como espaço das nações”, com fronteiras permeadas pelo trânsito de ideias e culturas (cf. HORSLEY, R. Galilee, Crossroad of Empires. In: *Archaeology, History, and Society in Galilee*:

Para a comunidade mateana, a ideia de uma ressurreição seguida por um julgamento baseada no livro de Daniel era um grande encorajamento em tempos de crise e perseguição, como já havia sido para os judeus na época de Antíoco. Como vimos, Mateus expande a narrativa de Marcos: tanto um quanto outro nararam que, quando Jesus morreu, houve três horas de trevas e o véu do Templo se rasgou de cima a baixo (Mc 15,33.38; Mt 27,45.51). O mesmo ocorre no relato de Lc 23,44-45. Entretanto, conforme já assinalado, somente Mateus acrescenta a sequência de eventos complementares à divisão da cortina do Templo (tremor de terra, rochas se partindo, tumbas se abrindo e corpos de “santos” mortos se levantando, entrando na cidade santa e aparecendo a muitos). Embora o texto de Mt 27,51b-53 de forma alguma pressuponha o cumprimento de alguma profecia ou tradição, “sua terminologia apocalíptica e escatológica convida o leitor a procurar por alusões bíblicas”.⁹⁴

A perícopos de Mateus, então, evoca imagens pertencentes à manifestação escatológica do Dia do Senhor citado acima e recorda a tradição de Dn 12,1-3. O autor do evangelho utiliza a tradição de martírio expressa na literatura judaica intertestamentária (como em 1 Enoque, 2 Macabeus e, especialmente, Daniel).⁹⁵ Os santos (em Daniel, assassinados devido à perseguição na guerra macabaica) se levantariam da morte na época da ressurreição de Jesus (sendo a ressurreição de Jesus o paradigma para a ressurreição deles) como prova da justiça divina (tema primordial no Evangelho de Mateus)⁹⁶ instaurada pelo reino de Cristo, e adentrariam a Cidade Santa (Jerusalém) para atestar essa justiça.

Assim sendo, podemos afirmar que os membros da comunidade mateana,

The Social Context of Jesus and the Rabbis, p. 15-42). Além disso, o fato de só haver atestação arqueológica da existência de sinagogas em toda a Galileia somente a partir do III século d.C. (menos ainda em Nazaré) não inviabiliza a prática do judaísmo oficial, pois “quando se pensa numa ‘sinagoga’ do tempo de Jesus, convém pensar num amplo aposento de uma casa qualquer, e não presumir alguma construção arquitetônica estereotipada, como os três estilos posteriores: a basílica, a absidal e a igreja larga” (cf. CHARLESWORTH, J. H. *The Jesus of History and the Archaeology of Palestine*. In: *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, p. 103-130; aqui p. 109).

⁹⁴ MOSS, Charlene McAfee. *Jesus’ Crucifixion – The Eschatological Signs*. In: *The Zechariah Tradition and the Gospel of Matthew*, p. 197-202; aqui p. 197. Já Descamps observa que a morte de Jesus no Evangelho de Mateus é uma vitória messiânica e que “a alusão aos santos é uma espécie de variação sobre o tema do cumprimento das Escrituras no destino de Jesus” (cf. DESCAMPS, A. L. *Rédaction et Christologie dans le récit Matthéen de la Passion*. In: DIDIER, M. et al. (Ed.). *L’Évangile selon Matthieu: rédaction et théologie*. BETHL 29.1 (Special Issue, April 1972), p. 359-415; aqui p. 405).

⁹⁵ Cf. WILLIAMS, Sam K. *Traditions of the Maccabean Martyrs from Daniel to II Maccabees and Josephus*. In: *Jesus’ Death As Saving Event: The Background and Origin of a Concept*, p. 59-90.

⁹⁶ Cf. QUELL, G.; SCHRENK, G. *dikaiosunh*. In: KITTEL, G. (Ed.). *TDNT*, p. 192-210. v. 2; aqui p. 198-200 (*dikaiosunh* As Right Conduct before God).

os quais estavam sob perseguição, teriam lido essa perícópe do Evangelho de Mateus de forma que incluíram eles próprios entre os “santos” que poderiam esperar por uma ressurreição semelhante. Dessa forma eles atestariam o julgamento equivocado feito pela elite religiosa da cidade a respeito de Jesus e atestariam, também, o poder de Deus em conceder uma nova vida aos mártires injustiçados, a exemplo da comunidade de Daniel.⁹⁷ A metáfora do sono em Dn 12,2a é repetida em Mt 27,52b em referência aos justos que haviam morrido, e a menção dos túmulos na terra em Mt 27,52a, além de estar relacionada a Mt 23, lembra Dn 12,2a, bem como a menção dos “santos do Altíssimo” em Dn 7,18.27.

⁹⁷ CARTER, Warren. *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*, p. 536.