



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE MESTRADO**

GERALDO BATISTA DE ARAUJO JÚNIOR

**VIDA APÓS A MORTE:
uma abordagem acerca da influência persa na origem da
crença judaica na ressurreição, a partir do texto de Isaías
26,19**

RECIFE/2018

GERALDO BATISTA DE ARAUJO JÚNIOR

VIDA APÓS A MORTE:

**uma abordagem acerca da influência persa na origem da
crença judaica na ressurreição, a partir do texto de Isaías 26,19**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco.

Linha de pesquisa: Tradição e experiências religiosas, cultura e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos.

RECIFE/2018

GERALDO BATISTA DE ARAUJO JÚNIOR

**VIDA APÓS A MORTE:
uma abordagem acerca da influência persa na origem da
crença judaica na ressurreição, a partir do texto de Isaías 26,19**

Dissertação **aprovada** como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Luiz Holanda de Oliveira – STBNB
Avaliador externo

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior – UNICAP
Avaliador interno

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos – UNICAP
Orientador

*“A solidão dos mortos nos perturba
porque estamos sós, mais sós que eles,
e desatentos à vida que nos une,
separados dos outros por nós mesmos...” – Daniel Lima*

*“O calendário anuncia: o tempo passa. E, com ele, eu passo. Sinto uma terrível tristeza, uma
vontade de não partir. Promessas de imortalidade da alma não me consolam. Meu corpo
precisa dos cheiros, das cores, dos gostos, dos sons, das carícias... Sou um ser deste mundo.
Quero voltar...” – Rubem Alves*

*Guilherme, meu filho, a ti dedico este trabalho,
à Vida e ao Mistério Incompreensível do Existir que tu, mesmo tão pequeno, deles desfrutas
sem que tenhas maiores ou mesmo menores preocupações com as questões existenciais da
vida. Deixe essas coisas para aqueles que já perderam a infância... quem dera eu a
conservasse em mim!*

*Dedico também a dois grandes homens de minha vida: Urceles, meu avô materno. O mais
amoroso homem que conheci! E a Tico, aquele que me criou e de mim fez um filho...
Se algum tipo consciente de vida após a morte existir, sei que estão felizes por saberem que
cheguei aqui e que, além disso, não vou parar...*

À M. S. A.

AGRADECIMENTOS

A minha gratidão ao Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, meu primeiro orientador que, apesar de não podermos continuar a relação orientador-orientando, deu sua contribuição direta com as primeiras orientações, seminários, grupos de estudos e demais discussões nas quais estivemos envolvidos.

Minha gratidão também ao Prof. Dr. Luiz Alencar Libório, por sua acolhida sempre humana (demasiadamente humana). Sua empatia, compreensão e amizade se estenderam para além da sala de aula.

Ao querido Prof. Me. Fernando José Castim Pimentel, de quem – e disso muito me orgulho – recebi elogios quanto à minha capacidade de escrita. Dado o contexto do qual vim – e ele sabe disso –, um encômio proveniente de Castim não é pouca coisa (!).

Ao Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos por ter aceitado me acompanhar no processo de orientação, pela liberdade dada no que diz respeito à produção textual, embora, claro, sempre fazendo críticas muito pertinentes, não apenas do ponto de vista estético, mas, inclusive, em relação ao próprio conteúdo da pesquisa.

Aos demais professores do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPGCR), da Universidade Católica de Pernambuco, tanto àqueles com os quais tive o privilégio de estudar quanto àqueles que não foram especificamente meus docentes.

Ao Bruno Victor de Oliveira Flavio, que os deuses, destino ou acaso me oportunizaram conhecer – ainda que não pessoalmente. Bruno é um exímio crítico e um jovem escritor muito talentoso. Admiro-o em sua capacidade de escrita, análise e perspicácia. Agradeço-o por ter “dado uma olhada” em meu projeto, quando de sua validação, e por sua disponibilidade em ajudar sempre, a despeito de suas muitas obrigações.

Ao misterioso amigo cujo nome não será revelado, mas que é um sábio – disso eu nunca duvidei – e assaz conhecedor dos mitos gregos. Os quais, não raramente, eram por ele a mim contados, quer pessoalmente, quer via mensagens virtuais, e que sempre me deixavam intrigados. Até que ele mesmo, esse amigo, resolveu assumir uma postura por ele designada “tchaikovskiana”. E assim tem sido até aos dias de hoje, com raríssimas exceções...

Aos meus familiares, pelo apoio, compreensão e ajuda – inclusive financeira –, dentre os quais, minha mãe-avó Odete, minha mãe Bel e esposa Any. Não foram poucas as vezes em que eles foram “negligenciados” por mim sob a escusa de que “estou lendo, estudando, escrevendo...”. Obrigado de todo meu coração a todos vocês!

RESUMO

A crença na ideia de que a vida tem uma continuidade após a morte faz parte do imaginário de várias tradições religiosas. Contudo, essa crença se manifesta sob as mais diversas formas sendo, uma das mais comuns, a ideia de que os mortos ressuscitarão. A tradição religiosa que nos interessa nesta pesquisa, em suas origens, aceitava a morte como fim definitivo a todos os seres humanos que, segundo se pensava, eram destinados a um lugar designado pela expressão hebraica *šə'ôl*, uma espécie de submundo para o qual todos desciam e cuja subsistência modorrenta era um débil espelho da realidade mundana ou, a depender do texto, um lugar de silêncio. Contudo, a partir do século VI a.C., o povo que mais tarde ficou conhecido como judeus, experimentou uma deportação sob a dominação dos babilônios e, décadas depois, já sob o domínio do império persa, testemunhamos não apenas um retorno à terra de origem (Judá) mas, sobretudo, uma produção textual não vista antes entre os judeus bem como a eclosão da crença na ressurreição dos mortos. A pesquisa investiga o surgimento desta crença dentro da cosmovisão judaica e evidencia sua dependência da perspectiva iraniana a partir de textos oriundos da tradição zoroastrina, especialmente os Gathas de Zarathustra. De caráter interpretativo, a pesquisa requereu análise de textos sagrados do Primeiro Testamento – ou da Bíblia Hebraica – abordando algumas formas de interpretação de determinados excertos que são pertinentes à compreensão da adoção da crença na ressurreição dos mortos. Ancoramo-nos em análises exegéticas de autores que adotam a abordagem do método histórico-crítico tais como Walther Eichrodt e Gerard von Rad mas, também, foi de capital importância as contribuições oriundas da fenomenologia da religião a partir dos textos de autores como Mircea Eliade. Além disso, referenciamos nossa dissertação com autores que discordam do ponto de vista defendido pelo pesquisador, tais como John J. Collins e James Barr. Acreditamos que os resultados alcançados são condizentes com a pesquisa proposta e que as influências religiosas de concepções persas adentraram, de forma ressignificada, a cultura e religião judaicas.

Palavras-chave: Escatologia judaica. Vida eterna. Zoroastrismo. Judaísmo.

ABSTRACT

The belief in the idea that life has continuity after death is part of the representation of various religious traditions. However, this belief manifests itself in the most distinct sorts, being one of the most common, the idea that the dead will resurrect. The religious mores which interest in this research, in its origins, accepted death as an absolute end for all human beings who thought of being doomed for a place designated by the Hebrew expression *šəʾôl*. A kind of underworld to which all descended and whose modest subsistence was a feeble mirror of practical reality or, depending on the text, a place of quietness. Nevertheless, as of the 6th century BC, the people who later became known as Jews experienced deportation under the domination of the Babylonians. Moreover, decades later, already under the rule of the Persian empire, we testified not only a return to the land of origin Judah though, above all a textual production not previously comprehended among Jews just like as the outbreak of belief in the resurrection of the dead. The research investigates the emergence of this belief within the Jewish worldview also evidences its dependence on the Iranian perspective from texts arising from the Zoroastrian tradition, especially the Gathas of Zarathustra. Of an interpretative nature, the research required analysis of sacred books of the First Testament – or of the Hebrew Bible – addressing some forms of interpretation of particular excerpts that are pertinent to the understanding the adoption of the belief in the resurrection from the dead. We are tied up in exegetical analyses of authors who adopt the approach of the historical-critical method such as Walther Eichrodt and Gerhard von Rad, but also the contributions of the phenomenology of religion from the texts of authors like Mircea Eliade were of capital importance. Also, we refer our dissertation to authors who disagree with the point of view advocated by the researcher, such as John J. Collins and James Barr. We believe that the results achieved are consistent with the proposed research and that the religious influences of Persian conceptions have redirected the Jewish culture and religion.

Keywords: Jewish eschatology. Eternal life. Zoroastrianism. Judaism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 ANTIGAS CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS DOS ISRAELITAS	16
1.1 Um recorte acerca da ideia de tempo e brevidade da vida no mundo israelita	16
1.1.1 A vivência do homem religioso israelita em duas esferas de tempo	17
1.1.2 A transitoriedade da vida humana na concepção israelita	22
1.2 <i>šəʾôl</i> : origem do termo e sua significação como destino coletivo e sem esperança da humanidade	26
1.2.1 Origem etimológica do termo	26
1.2.2 <i>šəʾôl</i> como sepultura e mundo dos mortos	28
1.2.3 <i>šəʾôl</i> : destino coletivo e sem esperança da humanidade	32
1.3 As origens do dia de Yahweh e sua relação com a escatologia israelita	35
1.3.1 A expectativa do povo israelita nas antigas promessas de Yahweh	36
1.3.2 Dia de Yahweh: dia de calamidade, entronização de Yahweh ou guerra santa?	39
1.3.3 Primórdios da apocalíptica israelita e a releitura do dia de Yahweh pelos profetas	42
2 ISAÍAS 26,19 COMO A MAIS ANTIGA REFERÊNCIA À RESSURREIÇÃO NA TRADIÇÃO JUDAICA	45
2.1 Antiga evidência da crença judaica na ressurreição e a questão da interpolação ao texto isaiânico	45
2.2 Possível influência de Isaías 26,19 no texto de Daniel 12,2	49
2.3 Divisão em perícopes e a dificuldade de leituras cristológicas na interpretação do texto isaiânico	54
2.4 Interpretações do fenômeno da ressurreição em Isaías 26,19	59

3 A CRENÇA NA RESSURREIÇÃO NA RELIGIÃO PERSA E SUA INFLUÊNCIA NO JUDAÍSMO PÓS-EXÍLICO	64
3.1 Os hebreus sob a dominação babilônica e seu respectivo contato com os persas no período pós-exílico	64
3.2 A religião persa, Zoroastro e a crença na ressurreição	71
3.3 A assimilação judaica da crença persa na ressurreição	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS	86

INTRODUÇÃO

Ideias e crenças acerca do pós-morte sempre figuraram no imaginário religioso das mais diversas civilizações e suas respectivas religiões. Essas crenças não são necessariamente rígidas no sentido de serem isentas de modificações tais como a assimilação e a conseqüente ressignificação dentro de um determinado segmento religioso. Por essa razão, encontramos, num mesmo povo, a depender da época – mas, às vezes, simultaneamente – crenças no além-vida que divergem significativamente entre si.

Nosso objetivo com este trabalho foi identificar as antigas crenças relacionadas ao pós-morte de um povo que, posteriormente (a partir do séc. VI a.C.), ficou conhecido como judaítas ou judeus (antes, a designação mais comum era israelita ou hebreu) e perceber como, a partir da influência de uma grande civilização – os persas – parte do imaginário religioso desse povo adentrou, inicialmente, de forma muito sutil, no judaísmo incipiente a partir do século supracitado.

A crença na ressurreição figura entre os escritos judaicos apenas a partir do período conhecido como pós-exílico (século VI a.C.). Sob o comando de Ciro II, o Persa, os judeus foram libertados do cativeiro babilônico e gradativamente reencaminhados à terra de origem, Judá. A política de bom relacionamento de Ciro em relação aos povos dominados permitiu que os judeus usufríssem de certos benefícios, dentre eles o exercício de sua religião e a reconstrução do templo (BRIGHT, 2003, p. 432-433).

Foi durante o período da dominação persa (538-331 a.C.) que a maioria dos escritos do que hoje designamos pela expressão Primeiro Testamento¹ surgiu, foi reeditado ou organizado. Dentre esses textos, destacamos o Apocalipse de Isaías (24 –27),² cujo conteúdo claramente faz referência à crença na ressurreição e é o texto judaico mais antigo sobre o assunto (SOARES, 2011, p. 177).

Diante desse quadro e por considerarmos plausível a ideia de que a apocalíptica persa exerceu influência na concepção escatológica do judaísmo pós-

¹ Usamos aqui a expressão designativa Primeiro Testamento para nos referirmos ao Antigo ou Velho Testamento cristão. Entretanto, os judeus o chamam de *Tanakh*, um acrônimo para a tríplice divisão: *tôrāh* (mandamentos ou lei), *nəbíʾim* (profetas) e *ketûbîm* (e escritos). A título de esclarecimento, informamos que todas as transliterações dos textos hebraicos seguem o padrão apresentado no software BibleWorks for Windows.

² Embora essa designação nos pareça inapropriada (SOARES, 2009, p. 95). Neste trabalho, nós a utilizaremos apenas por uma questão de convenção.

exílico, em especial no que diz respeito à crença na ressurreição dos mortos, procuramos compreender e demonstrar essas assimilações e ressignificações da imagética persa na cosmovisão judaica.

Quanto ao procedimento metodológico que empregamos na elaboração desta pesquisa, adotamos a abordagem qualitativa em razão de pressupormos que sua aplicabilidade – caracteristicamente interpretativa – melhor se ajusta à pesquisa bibliográfica que realizamos. Quanto aos seus objetivos, esta pesquisa pode ser classificada como explicativa, visto tencionar ir além do simples registro e análise dos fenômenos estudados, buscando, dessa forma, identificar suas origens “através da interpretação possibilitada pelos métodos qualitativos” (SEVERINO, 2007, p. 123). Ademais, realizamos uma investigação a partir do método histórico-crítico³ da perícopes⁴ na qual se encontra o texto de Is 26,19 bem como de outros excertos que foram considerados importantes para a realização desta dissertação.

Acreditamos ser pertinente a realização de uma abordagem interdisciplinar visando a uma melhor compreensão do nosso objeto de estudo.⁵ Portanto, julgamos necessária uma aproximação fenomenológica ao texto acerca do qual nos empenhamos em prestar esclarecimentos histórico-sociais. Isso diante do fato de que a fenomenologia tem como ponto de partida os fenômenos religiosos (fatos, testemunhos, documentos), e procura explorar “*seu sentido*, sua significação para o ser humano específico que expressou ou expressa esses mesmos fenômenos religiosos” (CROATTO, 2001, p. 25).

De forma panorâmica, podemos afirmar que a pesquisa começa programaticamente fornecendo dados e informações acerca das ANTIGAS

³ Segundo Ribeiro, o método histórico-crítico é um “método exegético desenvolvido na Alemanha desde o século XVII, cuja principal característica é a pesquisa histórica de caráter crítico. Está ligado, na origem, também àquele que é considerado (por alguns) o pai da história moderna – Richard Simon. Trata-se basicamente de um conjunto de ferramentas técnico-metodológico-críticas (naturalmente, não isentas de pressupostos hermenêuticos), cujo propósito seria o de reconstituir o “pronunciamento” original do “autor” do “texto” sob análise, para o que se demanda a crítica histórica” (RIBEIRO, [200?]). Cf. também Lara, 2009, p. 44-45.

⁴ Perícopes nada mais é do que uma unidade literária que, por sua natureza, possui os elementos essenciais de um texto, ou seja, começo, meio e fim. Conforme assinala Silva, “Delimitar um texto, portanto, significa estabelecer os limites para cima e para baixo, ou seja, onde ele começa e onde ele termina. O trecho da Escritura resultante dessa delimitação recebe o nome de ‘perícopes’” (SILVA, 2000, p. 68).

⁵ Ademais, sobre essa relação entre as ciências, é importante ressaltar as palavras de Jorge: “Aliás, é bom recordarmos aqui que nenhuma ciência se faz sozinha, mas na interrelação permanente e contínua com outras ciências. É por meio dessa interação que cada ciência se perfaz a si mesma no seu objeto e no seu método. Isso se verifica não somente no campo das ciências humanas, mas também no das ciências biológicas, físicas, matemáticas etc.” (JORGE, 1994, p.18).

CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS DOS ISRAELITAS. Aqui, discutimos acerca da ideia de transitoriedade da vida humana na perspectiva israelita. O tempo, como era percebido por esse povo, não é em nada diferente daqueles povos que os circundavam: trata-se de um tempo cíclico e não linear. Em adição a isso, havia uma necessidade de se viver a presente vida de forma plena, posto que se tratava, até então, da única vida que o ser humano dispunha. Após a morte, todos eram encaminhados a um lugar modorrenco designado pela expressão hebraica *šə'ól*.⁶ Contudo, o termo em questão é permeado de ambivalências, cujos significados transitam entre sepultura e mundo dos mortos, por exemplo. Aos poucos, um termo que é de extrema importância para o Primeiro Testamento ganha notoriedade e passa a ter relações com a escatologia de Israel: o Dia de Yahweh.⁷ Propomo-nos analisar as origens desse dia bem como sua relação com a escatologia israelita/judaica para, somente assim, avançarmos ao capítulo seguinte a fim de entendermos a mais antiga referência à ressurreição dos mortos nos escritos judaicos.

Em seguida, sob o título de ISAÍAS 26,19 COMO A MAIS ANTIGA REFERÊNCIA À RESSURREIÇÃO NA TRADIÇÃO JUDAICA, discutimos a questão proposta pelo método histórico-crítico – pressuposto já mencionado – referente à divisão do livro que recebe a alcunha de Isaías. Vimos que se trata de uma obra tripartida designada pelas seguintes expressões: Primeiro Isaías (1–39), Segundo Isaías (40–55) e Terceiro Isaías (56–66). Além da questão referente à divisão, há também duas de não menos importância, a saber, aquelas alusivas tanto ao tempo de registro desses textos quanto ao que se refere às interpolações no Primeiro Isaías. Assim, embora nosso interesse recaia, de forma específica, sobre um livro datado do século VIII a.C. (o Primeiro Isaías), há nesta obra – considerada fruto da pena do histórico Isaías de Jerusalém – interpolações de épocas bastante posteriores ao século supracitado. É o caso das perícopes presentes nos capítulos 24–27, dentre as quais, encontra-se o texto que nos interessa em termos de evidência mais antiga no judaísmo da crença na ressurreição. Ainda neste capítulo, apresentamos algumas dificuldades – especialmente referentes às interpretações de alguns exegetas cristãos

⁶ Trata-se da transliteração do termo hebraico *שְׁאוֹל*.

⁷ A palavra YHWH é uma transliteração das consoantes hebraicas que representam o nome de aliança da divindade israelita *יהוה* (*yhwh*). Acrescida das vogais (sinais massoréticos) da palavra *אֲדֹנָי* (*ʾăḏōnāy*), o termo YHWH assume a forma adotada Yahweh (KELLEY, 2007, p. 55-56). Será esta expressão que adotaremos ao longo do trabalho para nos referirmos aos Deus dos israelitas.

– em lidar com o texto (26,19) de forma cristocêntrica. Ao final, apresentamos uma interpretação com a qual anuímos.

Por fim, chegamos ao cerne de nossa pesquisa: A CRENÇA NA RESSURREIÇÃO NA RELIGIÃO PERSA E SUA INFLUÊNCIA NO JUDAÍSMO PÓS-EXÍLICO. Para isso, é mister que entendamos o contexto no qual os israelitas/judeus estiveram inseridos quando da ascensão do império babilônico em fins do século VII a.C. até sua derrocada pelas forças persas, especialmente sob a liderança de Ciro II, no séc. VI a.C. Um dos nossos focos recaiu sobre uma das figuras mais importantes da religião iraniana⁸ (atual Irã, Antiga Pérsia), cujos ensinamentos foram transmitidos através de obras diversas, mormente uma coletânea de cânticos conhecidos como Gathas, trata-se do profeta e reformador Zarathustra. Por último, demonstramos como o incipiente judaísmo assimilou, em sua cosmovisão, a crença iraniana na ressurreição dos mortos.

O interesse em levar adiante uma pesquisa que procura compreender o surgimento de uma crença específica – a crença na ressurreição dos mortos – dentro da religião judaica surgiu pouco antes do nosso ingresso no mestrado em Ciências da Religião. Sabendo que esta crença é fundamental à religião cristã e, uma vez cientes de que nada surge num vácuo histórico, propomo-nos realizar uma investigação acerca de suas origens. Previamente, sabíamos que tal crença não é exclusiva do cristianismo e que, muitos séculos antes do surgimento da coleção de livros que ficou conhecida pela expressão Segundo Testamento,⁹ os judeus já davam seus primeiros passos rumo à ideia de uma vida após a morte. Tínhamos a desconfiança de que o judaísmo que surgiu no século VI. a.C. havia absorvido algumas concepções religiosas que não lhe eram próprias. Dentre elas, a que nos interessa nesta dissertação, a crença na ressurreição dos mortos.

De forma mais pessoal, podemos asseverar que enfrentamos problemas que, por questões milimétricas, não nos impediram de prosseguir em nosso objetivo inicial. Essas dificuldades – variadas e, algumas, impróprias de serem descritas aqui – levaram-nos, por exemplo, à estagnação e mesmo a um sentimento de perda: perda de tempo, de investimento financeiro – alto, diga-se de passagem – e, nalguns momentos, perda da própria autoestima em decorrência da cada vez mais evidente e

⁸ Usaremos os termos persa e iraniano concomitantemente.

⁹ Seguiremos aqui o mesmo princípio exposto na nota de rodapé número 1. Adotaremos a expressão Segundo Testamento em vez de Novo Testamento, salvo quando se tratar de citações diretas.

premente incapacidade de continuidade no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Graças às intervenções de amigos (e, dentre eles, alguns professores) e familiares, intervenções estas que foram desde o encorajamento, passando pela recuperação do brio e de uma compreensão própria de nossa capacidade, a investimentos financeiros que possibilitaram a continuidade de nossos estudos, conseguimos retomar as pesquisas e, assim, concluir a redação do texto. Dessa forma, chegar ao final desta dissertação constitui o fechamento de mais um ciclo em nossa vida e, conseqüentemente, abertura de outros. E aqui expressamos, de forma muito humana, nossa alegria diante disto que consideramos um feito!

1 ANTIGAS CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS DOS ISRAELITAS

Não muito diferente de outros povos cuja prática cúltica e existencial englobava necessariamente uma relação com o tempo, neste caso, aquilo que nos estudos de religião é conhecido como tempo sagrado e tempo profano, os israelitas, sob alguns aspectos, tinham certas peculiaridades em relação à vida presente que, conforme acreditaram por muitos anos, era única e indivisível. Neste capítulo, procuraremos demonstrar como essa noção própria de vida é expressa em alguns textos sagrados desse povo e como sua antiga concepção de efemeridade da existência lhe fazia viver com maior valoração, mas isso, não apenas por ser única, e sim, acima de tudo, por ser uma dádiva da divindade Yahweh. Veremos também como a ideia de morte – entendida sob vários aspectos, inclusive como punição – e de um estado e lugar sombrios, para onde vão os mortos, transparece em sua produção literária. Contudo, certamente com o passar do tempo, modificações foram surgindo entre o povo e o lugar modorrento para onde os mortos eram destinados. O submundo começa a perder a ideia de um destino sem esperança para, a partir de conceitos como o Dia de Yahweh, assumir novas feições, pavimentando, dessa forma, o caminho para a crença na ressurreição dos mortos.

1.1 Um recorte acerca da ideia de tempo e brevidade da vida no mundo israelita

A noção de tempo encontrada no Primeiro Testamento é marcada por variações que, quando não compreendidas, podem induzir o (a) leitor (a) moderno (a), especialmente ocidental, a entendimentos divergentes daquele que era compartilhado pelo ambiente genético do texto bíblico. Além dessa variação, típica de um processo evolutivo resultante de assimilações e ressignificações na compreensão israelita,¹⁰ podemos destacar a própria distância cultural e temporal, logo linguística, na qual o (a) referido (a) leitor (a) se encontra ao se deparar com os textos sagrados da tradição religiosa em questão. Por essa razão, abordaremos a concepção de tempo no imaginário judaico bem como a noção de transitoriedade da vida humana.

¹⁰ Temos ciência de que falar em *judeus* no período que antecede as dominações babilônica e persa é, no mínimo, incorrer num crasso anacronismo. Pois o surgimento do judaísmo se dá exatamente durante a dominação desses povos. Talvez uma expressão melhor seja *hebreus* ou *povo israelita* e seus correlatos. A despeito disso, deixamos claro que usaremos esses termos intercambiavelmente, salvo indicação contrária.

1.1.1 A vivência do homem religioso israelita em duas esferas de tempo

Seria não apenas impossível, mas até mesmo demasiadamente pretensioso, a julgar pela proposta da presente dissertação, abordar todo o processo evolutivo da ideia de tempo nos textos sagrados do judaísmo, dada sua extensão e variedade contextual e cronológica. Dessa forma, haveremos apenas de mencionar alguns poucos excertos veterotestamentários, particularmente aqueles encontrados no início do Gênesis, por pressupormos tratar-se de uma das fontes que remontam às mais antigas tradições hebraicas.¹¹

Ditas essas palavras, destacamos a importância que von Rad concede à necessidade de esclarecimento da concepção hebraica de tempo e história a fim de que, a partir disso, os textos dos próprios profetas¹² sejam melhor compreendidos. Além do mais, o autor afirma que os antigos exegetas¹³ projetavam sobre os textos sagrados a concepção ocidental e cristã de tempo, portanto linear, o qual é caracterizado por um percurso cuja extensão é infinita, na qual identificamos o tempo decorrido como *passado*, o tempo do porvir como *futuro* e, entre eles, o tempo atual como *presente* (VON RAD, 2006, p. 534).

Para von Rad, “Israel não conhecia a ideia do tempo absoluto que percorre uma extensão em linha única. Além disso parece haver a certeza de que não estava em condições de pensar no tempo de forma abstrata, independente dos respectivos acontecimentos” (VON RAD, 2006, p. 534).¹⁴ Inclusive, segundo o autor, sequer

¹¹ Ao assim procedermos, deixamos evidente que assumimos como pressuposto a Teoria Documentária de Julius von Wellhausen (1844-1918), o qual fragmenta o Pentateuco nas assim chamadas fontes *Javista*, *Eloísta*, *Deuteronomista* e *Sacerdotal* (ARANA, 2003, p. 11-19). Fato é que estamos cientes de novas abordagens ao texto sagrado questionando, inclusive, a classificação proposta por Wellhausen bem como fazendo uma inversão fundamental: o primeiro relato da criação (Gn 1,1-2,4a) é, de fato, mais antigo que o segundo relato (Gn 2,4b-3,24). Para um aprofundamento dessa possibilidade, cf. RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *A cosmogonia de inauguração do templo de Jerusalém: o Sitz im Leben de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a*. 2008. 346 f. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

¹² Deve-se levar em consideração o fato de que nossa dissertação tem interesse especial num texto profético.

¹³ A despeito da afirmação, von Rad não identifica quem são esses “antigos exegetas”.

¹⁴ Aqui podemos estabelecer um contraponto afirmando que, de acordo com alguns autores, o tempo tem um começo e segue uma certa linearidade. Pode-se afirmar que se trata de um começo absoluto no qual todas as coisas que existem passaram a existir pela simples ordem criadora da divindade Yahweh. A isso, dá-se o nome de *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada). Autores que concordam com a ideia de uma criação “a partir do nada” são, por exemplo, Gerard van Groningen. Esse autor afirma que “Assim como existiu um começo, existirá um fim. Uma diferença importante é que, enquanto o começo foi *ex nihilo* (a partir do nada), a consumação resultará no cosmos sem fim” (VAN GRONINGEN, 2002, p. 29). Outro autor que segue a ideia aqui expressa (*creatio ex nihilo*) é Barbosa. Esse autor escreveu que “Até a publicação da obra *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin, em 1859, para o mundo cristão era incontestável o fato do universo ter sido criado por vontade de Deus,

existe, no idioma hebraico, uma expressão que exprima o conceito ocidental de tempo. Ele afirma que a palavra עולם (*‘ólām*) designa tanto o passado quanto o futuro distante, o termo mais importante a ser considerado é a expressão עת (*‘ēṭ*), a qual tem como significado a ideia de “tempo” como sendo um momento, ou um período (VON RAD, 2006, p. 535).

Sobre essa incapacidade de pensar o tempo abstratamente, Wolff afirma que o tempo não é algo que ocupa, por exemplo, o Javista teoricamente. Citando um texto da segunda narrativa da criação (Gn 2,4b), ele assevera que o dia¹⁵ nada tem a ver com a ideia de um espaço dentro de um calendário. Contudo, relaciona-se a um acontecimento consumado pela própria divindade hebraica. Dessa forma, “o curso do tempo é percebido como um espaço para a ação no qual os acontecimentos efetuados por Deus e pelos seres humanos causa mudanças” (WOLF, 2007, p. 141-142).

Em se tratando das ações do ser humano, a partir da simples leitura da própria narrativa, verificamos que seu tempo de vida é ocupado com o cultivo e o desfrute daquilo que ficou conhecido como “Jardim do Éden”.¹⁶ Ameaçado com o castigo da

ex-nihilo, sendo este o ensino geral de boa parte dos compêndios de Teologia Sistemática produzidos neste período, exercendo forte influência sobre a produção teológica ao longo do século XX” (BARBOSA, 2010, p. 19). Algumas críticas podem ser tecidas com bastante propriedade às ideias espostas por van Groningen e Barbosa. Começemos, programaticamente, com um autor que, embora em muito se alinhe, em termos de interpretação/exegese bíblica aos autores supracitados, faz uma crítica bastante pertinente. Trata-se de Longman III. Escrevendo acerca da dificuldade em se estabelecer – ao menos gramaticalmente – a ideia de uma criação a partir do nada, o autor afirma que “A verdade é que não é possível ter certeza pela gramática. O texto pode ser lido das duas maneiras [aqui ele está contrastando as traduções da Nova Versão Internacional, conhecida como NVI e a tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada, também conhecida pela sigla ARA]. Os tradutores buscam pistas em outras considerações. Aqueles que desejam entender o texto de modo como o faz a nota de rodapé da NVI [“Quando Deus começou a criar os céus e a terra, sendo a terra sem forma e vazia...”], assinalam o fato de que outros relatos que tratam da criação vêm do antigo Oriente Próximo (ver cp. 4), pressupõem que a matéria já estava presente para o deus criador. Mais decisivo para aqueles que consideram a Bíblia como autoridade final é que textos bíblicos posteriores (Hb 11.3; Ap. 4.11) bem como interpretações antigas (2Macabeus 7.28) entendem que a criação ocorreu a partir do nada, e não de alguma coisa que já existia” (LONGMAN III, 2009, p. 125 - colchetes acrescidos). Já em clara discordância da ideia de uma criação a partir do nada, encontramos, por exemplo, uma nota de rodapé na Bíblia de Jerusalém (2002, p. 778) que, ao comentar o texto do segundo livro dos Macabeus (vide acima), que afirma “Eu te suplico, meu filho, contempla o céu e a terra e observa tudo que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus os fez, e que também o gênero humano surgiu da mesma forma”. Em nota de rodapé, os editores da Bíblia de Jerusalém escreveram que “Quer dizer, Deus os criou do nada, primeira afirmação explícita da criação *ex nihilo*, já entrevista em Is 44,24 (ver também Jo 1,3; Cl 1,15s).” Arana, de semelhante modo, arrazoa sobre esta questão e rejeita a ideia de uma criação do nada a partir dos textos primários de Gênesis: “Ao contrário, a descrição do estado em que se encontrava a terra no começo da ação criadora iniciada no v. 3 parece supor que Deus atua sobre uma terra já existente” (ARANA, 2003, p. 28).

¹⁵ Segundo Mazzarolo, “Ele [o Javista] não usa a estrutura dos sete dias, porque esta forma de conceber a semana não existia ainda, tanto em Israel, quanto nos povos vizinhos” (MAZZAROLO, 2003, p. 94).

¹⁶ No texto hebraico, consta a expressão גַּן־בְּעֵדֶן (*gan-bə‘ēden*). Já a Septuaginta (tradução grega das escrituras hebraicas) usa a expressão παράδεισον ἐν Εδέμ (paraíso no Éden).

morte, em caso de desobediência à expressa ordem da divindade, o casal, após sua notória transgressão, não tem sua vida interrompida, como explicita o texto de Gn 2,17. Entretanto, experimenta as agruras daquele que deseja viver impiamente: é expulso do jardim e vestido com peles de animais, sendo, dessa forma, melhor protegido do que com as folhas de figueira que havia providenciado para si. A morte, embora merecida, parece não lhe atingir imediatamente, como fica subentendido na sanção divina (WOLFF, 2007, p. 141-142).

Visto termos interesse em abordar os textos a partir do método histórico-social,¹⁷ nossa análise deve ir para além da mera descrição ou leitura do texto. Portanto, indaga-se pela intencionalidade do autor, redator ou sociedade que está por trás do tecido narrativo. Isso é muito diferente do que simplesmente descrever o que o texto quer nos fazer acreditar a partir da apresentação dos elementos presentes na narrativa. E parece que é exatamente isso que Wolff faz ao não discutir o excerto em questão, não levando em conta a investigação do *Sitz im Leben*¹⁸ da citada passagem do Javista. Contudo, em razão do texto citado não ser o foco de nossa análise, aguardaremos até o segundo capítulo da dissertação a fim de que possamos aplicar tal metodologia no excerto isaiânico, foco da presente pesquisa.

Harris, por sua vez, assevera que o termo mais importante relacionado ao tempo no Primeiro Testamento é a palavra hebraica *yôm* (dia).¹⁹ O autor faz uma breve exposição diacrônica da expressão apresentando, como pode ser observado abaixo, alguns textos de épocas distintas perdendo, dessa forma, a possibilidade de fazer um aprofundamento sincrônico, por exemplo, na primeira vez em que o termo ocorre no Javista (Gn 2,4). Ainda assim, vale apresentar o que Harris escreveu:

Esta palavra é o “mais importante conceito de tempo no AT, pela qual pode-se expressar tanto um instante quanto um período de tempo”. A palavra também é comum em ugarítico. Ela pode denotar: 1) o período de iluminação natural (em contraste com o período de escuridão); 2) o período de 24 horas; 3) a ideia geral e indefinida de “tempo”; 4) um instante no tempo; 5) o período de um ano (caso em que a palavra

¹⁷ De acordo com Lara, “O método sociológico é complemento da análise histórico-crítica, pois quer perceber a sociedade como um todo que está por detrás do texto e que se deixa captar no próprio texto. É um método que visa reconstituir o comportamento coletivo típico das relações humanas em suas estruturas, conflitos e funções. O texto é compreendido como produto de interesses que representam os grupos, as comunidades ou os setores da sociedade em que foi redigido originalmente” (LARA, 2009, p. 57).

¹⁸ *Sitz im Leben* é uma expressão alemã há muito consagrada na academia e empregada na exegese de textos bíblicos. Normalmente é traduzida como “contexto vital”, “situação vivencial” etc. Para maiores esclarecimentos recomendamos o livro de Diego Arenhoevel (ARENHOEVEL, 1978, p. 82-84).

¹⁹ *yôm* é a transliteração do substantivo יוֹם.

aparece no plural; 1 Sm 27.7; Êx 13.10, *etc.*) (HARRIS (org.), 1998, p. 604).

Observamos, então, que a palavra, a partir da análise diacrônica, ganhou significados diferentes ao longo da história. Isso, além de óbvio, parece ser um fenômeno um tanto quanto natural. Evidentemente, Harris não subscreve a abordagem do Pentateuco a partir da perspectiva de Wellhausen, e isso fica claro quando ele, no verbete em questão, cita Bruce K. Waltke, o qual faz um contraste entre o que chama de “formuladores de mito do antigo Oriente Médio” e “Gênesis 1” (WALTKE, *apud* HARRIS, 1998, p. 605). O autor tem razão quando afirma que a concepção de tempo dos povos antigos não era “uma sequência horizontal e linear de acontecimentos” – conforme já assinalamos acima e reforçaremos abaixo – antes, eles “consideravam o tempo como cíclico”.

O equívoco de Waltke e, conseqüentemente, de Harris, consiste no fato de pressupor a autoria do Gênesis como sendo mosaica, portanto, supostamente datada de meados do século XV a.C. e, ainda assim, acreditar que a concepção de tempo difere significativamente daquela dos povos circunvizinhos aos judeus. Consta do texto que “Gênesis 1 deixa perceber uma noção totalmente diferente de tempo. Aqui o tempo é concebido como linear, e os acontecimentos vão ocorrendo sucessivamente dentro dele” (WALTKE, *apud* HARRIS, 1998, p. 605).

Parece-nos claro a existência de uma necessária discordância entre os autores citados anteriormente (von Rad e Wolff) e Harris. Pois, enquanto o primeiro está preocupado em conceituar a ideia de tempo longe de uma perspectiva ocidental e, portanto, cristã, Harris incorre exatamente nesse erro ao tentar explicitar o significado de uma das mais antigas expressões do Primeiro Testamento acerca do tempo. Por essa razão, embora Harris torne o termo esclarecedor, sua opinião aqui é rechaçada em razão da dicotomia estabelecida pelo autor evidenciada pelas expressões “os formuladores de mito” e “Gênesis 1”.

É importante notar que essa percepção de uma não linearidade do tempo em relação aos povos religiosos antigos também está presente nos escritos de Mircea Eliade. Embora o autor não esteja discutindo especificamente a ideia de tempo entre os judeus, como é o caso de von Rad, apresenta uma clara distinção entre o que chama de tempo profano e tempo sagrado: o primeiro significando “a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso”, e o segundo, como sendo aquele que é “*por sua própria natureza reversível*, no sentido

em que é, propriamente falando, um *Tempo mítico primordial tornado presente*” (ELIADE, 2010, p. 63).

O homem religioso, portanto, é alguém que vive em duas esferas de tempo e, a despeito de seus significados distintos, existe uma necessária intercomunicação entre ambos, pois a própria reversibilidade do tempo sagrado ocorre por meio dos ritos o que, evidentemente, só é possível dentro do tempo profano, pois é nele que se dá a existência humana. Dessa forma, o conceito de tempo profano e tempo mítico ou sagrado não são autoexcludentes, antes, a existência de um é condição *sine qua non* da existência do outro.

Um ponto bastante interessante, e que vem a somar a essa concepção cíclica do tempo sagrado, diz respeito às festas religiosas. Concordamos com von Rad quando escreveu acerca da incompletude de nossa compreensão se não atinarmos para esses eventos. Segundo o autor, “as festas não eram unicamente os pontos altos da vida desses seres humanos, mas, apenas através delas, pelo alternar das festas e dos dias sem festas, é que a sua vida obtinha o seu ritmo no tempo” (VON RAD, 2006, p. 537).

Esse escritor, ao assim descrever a importância das festas na vida do povo, não se restringe aos tempos mais remotos, antes, percorre citando textos que vão além da fonte Javista. Chega, inclusive, a fazer um paralelo entre as festas cálticas israelitas e gregas quando afirma, citando W. F. Otto, que, para os antigos gregos,

A festa significa sempre o retorno de uma hora cósmica, em que o que há de mais antigo, de mais honorável e de mais glorioso está de novo presente; a volta da era de ouro, em que os antepassados estavam em contato tão íntimo com os deuses e os espíritos. É isso que dá às festas esse caráter sublime que, seja onde se realizem, se distingue de todas as outras formas de seriedade ou de alegria. (OTTO, *apud* VON RAD, 2006, p. 538).

Se perguntarmos acerca da origem do calendário das festas de Israel, a resposta, em razão de seu contexto histórico e geográfico, não pode ser outra senão esta: cananeia (VON RAD, 2006, p. 538). É evidente que, para uma comunidade agrícola, como foi Israel em seus tempos remotos, a semeadura e a colheita eram atividades fundamentais à subsistência e estavam relacionadas ao divino. Com o passar do tempo, festas como a do início da colheita da cevada e a grande festa de outono e da vindima passaram a ser associadas à recordação da saída do Egito (Êx 23,15) e o tempo em que estiveram no deserto morando em tendas (Lv 23,42s), respectivamente (VON RAD, 2006, p. 538). É importante salientar que

Israel “historicizou” essas festas que outrora eram puramente agrárias. [...] Porém, os atos históricos, através dos quais Javé fundou a sua comunidade, foram absolutos. Não compartilhavam o destino dos demais acontecimentos que inevitavelmente deslizavam para o passado. Estavam presentes em cada geração posterior, mas não somente no sentido de uma atualização espiritual viva do passado; isso não. Mas através do gesto e do rito, a comunidade em festa realizava verdadeiramente Israel no pleno sentido da palavra; essa comunidade, de fato e verdade, ingressava propriamente na situação histórica, conforme era determinada pela respectiva festa (VON RAD, 2006, p. 538-539).

De acordo com o texto acima, percebemos que os eventos e os ritos têm uma significação que vão além da mera repetição ou recordação. Trata-se de viver a experiência do passado através da atualização do ritual festivo. Essa compreensão foi bem formulada por Mircea Eliade quando escreveu que os ritos são formas de atualização dos mitos. Assim, os eventos festivos presentes nas religiões são a maneira como o homem religioso traz à sua realidade a repetição dos atos realizados pelos deuses no tempo primordial, conforme assinala o autor ao afirmar que “*O Tempo de origem* de uma realidade, quer dizer, o Tempo fundado pela primeira aparição desta realidade, tem um valor e uma função exemplares; é por essa razão que o homem se esforça por reatualizá-lo periodicamente mediante rituais apropriados” (ELIADE, 2010, p. 76).

A despeito de toda magia envolvendo o tempo sagrado, a vida dos judeus se desenrolava num tempo (profano) que estava permeado de felicidades e sofrimentos. Esses sofrimentos contemplavam desde situações como escassez de alimento, guerras, expatriação e a morte. Assim, lançaremos um olhar acerca de como a vida humana era compreendida por esse povo, especialmente no que respeita à sua transitoriedade. Em seguida, procuraremos apresentar quais ideias permeavam o imaginário religioso dos judeus nos tempos antigos acerca do pós-morte. Haveria uma expectativa de vida além morte? Acreditavam que os mortos iriam ressuscitar? Acreditavam os judeus em imortalidade da alma?

1.1.2 A transitoriedade da vida humana na concepção israelita

Diferentemente desse tempo sagrado, mítico e primordial, podemos afirmar que é no tempo profano que a existência humana não apenas acontece, mas também encontra sua própria limitação. Diversas passagens bíblicas atestam essa consciência

da efemeridade da vida humana (Sl 39,5.11; 49,12.20; 82,7; 89,47ss) e, embora se acredite que o início da vida seja fixado por Yahweh, em se tratando de seu fim “surgem questões extremamente obscuras” (WOLFF, 2007, p. 161). Algumas dessas questões são discutidas por Wolff, sendo duas das mais importantes aquelas relacionadas à transitoriedade da vida e ao destino dos mortos.

Acerca da brevidade da vida, afirmarmos que a experiência da morte é algo que não se pode narrar a menos que haja um “retorno” a esta vida por parte da pessoa que morreu. Contudo, todos a experimentamos por antecipação, quer pela certeza de sua chegada, quer pela perda que sentimos em relação àqueles que nos cercam. Dessa forma, é natural que a temática da morte perpassasse todas as civilizações e, conseqüentemente, todas as religiões.

A vida é o bem supremo para o homem do Primeiro Testamento, pois é nela que se dá a comunhão com a própria divindade Yahweh. “Para o hebreu, o dom da vida traduz-se na esperança de viver por muito tempo numa existência plenamente realizada” (ANCONA, 2013, p. 29). Assim sendo, a vida realmente plena é aquela que se demonstra no usufruto de sucessos, de uma descendência vasta e do desfrutar da possibilidade de participação no futuro de Israel, por meio do cumprimento das promessas de Yahweh (ANCONA, 2013, p. 29). Mas, embora esse apego à vida seja um fato na religião israelita, a morte, para o homem do Primeiro Testamento, “não é uma realidade que tem algo de extraordinário. A morte é problema, mas, antes de mais nada, é um fato muito natural; é o termo óbvio da vida, uma sorte comum a todos” (ANCONA, 2013, p. 29).²⁰

Com exceção do excerto acerca do arrebatamento de Elias,²¹ ninguém consegue escapar à morte. Mesmo nos textos que narram casos de retorno à vida,²² nada se diz em termos de uma ressurreição definitiva ou mesmo acerca da imortalidade. Na verdade, temos de esperar alguns séculos para perceber o surgimento dessas crenças no imaginário judaico. A morte, portanto, é um fato inevitável e indelével, conforme salienta Ancona ao afirmar que

À morte não se pode escapar; por isso deve ser aceita segundo as leis da natureza: “és pó e ao pó voltarás” (Gn 3,19). Não é por acaso que “o homem (*Adam*) leva no seu próprio nome um parentesco com a terra (*adamah*). Tirado da terra, a ela volta”. Como fenômeno

²⁰ Cf. 2 Sm 14,14 e 1 Rs 2,2.

²¹ Cf. 2 Rs 2,9-14.

²² Cf. 1 Rs 17,17-24; 2 Rs 4,32-37 e 2 Rs 13,20-21.

biológico, a morte é considerada como a perda da força vital (*neḥēš*), o seu corpo visível, material (*bəśār*) volta à terra, traduzindo-se em pó. Somente o sopro vital que vem de Deus (*rūḥ*) retorna à sua fonte. Essa é a sorte de todo ser vivo (ANCONA, 2013, p 30).

O tema da morte está presente nas escrituras judaicas desde há muito tempo. Em passagens do Primeiro Testamento, como a narrativa mitológica da criação, do paraíso, da queda e da maldição (Gn 2,4b-25; 3),²³ a morte figura no diálogo entre a divindade Yahweh e o homem sob a forma de uma ameaça: “mas não comerás da árvore do conhecimento do que seja bom ou mau,²⁴ pois desde o dia em que dela comeres, tua morte estará marcada”.²⁵ Desde os mais antigos até aos mais recentes textos, como Daniel, produzido no período do judaísmo tardio,²⁶ a morte aparece na história tanto de reis quanto de sacerdotes, profetas, guerreiros e do povo comum. Trata-se, portanto, de um assunto que é bastante recorrente nos textos sagrados do judaísmo.

O mítico texto do Gênesis, acima citado, revela a justificativa judaica para o fenômeno da morte. Na verdade, a narrativa nos informa que o primeiro casal humano desobedeceu ao mandato divino e, por essa razão, foram expulsos do Jardim do Éden. Para que não comessem do fruto da vida estando eles em um novo estado (de pecado), fora colocado um anjo com uma espada flamejante, impedindo-os de entrar no Jardim e ter acesso ao fruto da vida. Evidentemente, trata-se de uma linguagem poética na qual o anjo e sua espada são “o símbolo da finitude humana, do limite que não pode ser ultrapassado” (ROSA, 2004, p. 175). Nessa mesma linha, Vermes afirma que

²³ De acordo com a Teoria Documentária, essa narrativa é da fonte *Javista* (*J*). A data provável de composição remonta ao período salomônico (século X a.C.). Contudo, “nada impede que se retarde a composição dessa obra até um século depois. E não devemos excluir que tenha sido retocada e ampliada ao longo de várias gerações” (ARANA, 2003, p. 11-12).

²⁴ E essa é uma tradução mais adequada: “bom e mau”, e não “bem e mal”, pois se trata dos termos טוב ורע (*tōb wārā*).

²⁵ As citações bíblicas em língua vernácula serão da Tradução Ecumênica da Bíblia, salvo indicação contrária.

²⁶ Há discussões acerca do uso da expressão judaísmo tardio. Scardelai, por exemplo, rejeita tal designação e afirma que “Do ponto de vista sociológico, não há uma designação monolítica capaz de reunir toda a rica diversidade sócio-cultural-religiosa judaica predominante após o Exílio. [...] Nesse sentido, são pouco esclarecedoras generalizações do tipo *judaísmo antigo*, *judaísmo pós-Exílico*, *judaísmo tardio* e *pré-rabínico* para identificar o período de transição que transcorre entre o Exílio e a destruição do Segundo Templo, também chamado de Período do Segundo Templo (538 a.C. – 70 d.C.)” (SCARLEDAI, 2004, p. 77). A despeito disso, e por questões didáticas, mantemos a distinção feita por Otzen que afirma que o judaísmo tardio corresponde à época que vai de Alexandre Magno (336-323 a.C.) até o período de Adriano (117-138 d.C.), cf. OTZEN, 2003, p. 7 *et seq.*

A imortalidade, ou escapar da morte, teria sido o ápice de todas as possibilidades, o sonho de todo ser humano desde o início dos tempos. O “mito” da criação, narrativa épica sagrada incluída nos capítulos 2 e 3 do livro bíblico do Gênesis, se propunha a explicar os fenômenos fundamentais que afetavam a humanidade. É uma tentativa de justificar, em termos morais, a morte ou a perda da imortalidade, enquanto as epopeias pagãs a atribuíam ao capricho ou ao ciúme dos deuses (2013, p. 21).

A despeito disso, é evidente que a maneira como os judeus lidavam com a morte não está restrita exclusivamente à ideia de punição. Johnston escreve que é comum a coexistência de várias crenças sobre a morte dentro de uma mesma cultura ou religião, logo, com o judaísmo não seria diferente. O autor afirma que a morte em si é um assunto profundo e complexo e que, embora sua realidade seja universal, evoca uma imensa variedade de respostas humanas, sejam elas emocionais, racionais, físicas ou materiais (JOHNSTON, 2002, p. 23). Johnston ainda enumera e discute algumas formas pelas quais a morte era percebida nessa religião,²⁷ e faz isso citando textos do Primeiro Testamento cuja datação tanto antecede quanto sucede o período exílico (JOHNSTON, 2002, p. 25-39).

Aqui vale salientar que “A morte humana, todavia, possui um sentido oculto na sua profundidade. O homem do AT compreende e aceita a inevitabilidade do seu fim biológico, mas, ao mesmo tempo, rebela-se contra essa dramática realidade” (ANCONA, 2013, p. 30). Morrer prematuramente, por exemplo, normalmente está associado à culpa. Somos informados que, como sinal do castigo divino, na família de Eli não haverá mais pessoas idosas (1 Sm 2,31s), e que, conforme Jó 22,15s, os prevaricadores são cortados da vida “antes do tempo” (WOLFF, 2007, p. 181). Mas, podemos perguntar se, para o judeu, a morte punha um fim a tudo. De certa forma, sabemos que ela, a morte, é a grande niveladora de toda forma de vida, especialmente humana. Mas, ao morrerem os humanos, há algum tipo de continuidade pós-morte ou, de fato, a existência é extinguida após o sopro de vida esvair-se? Isso nos conduz à tentativa de compreensão da perspectiva de vida além morte dos judeus.

²⁷ A morte como: fim da vida, amigo, inimigo, separação e reunião. Também discute a morte por sacrifício e suicídio (JOHNSTON, 2002, p. 25-39).

1.2 *šəʔôl*: origem do termo e sua significação como destino coletivo e sem esperança da humanidade

Não é possível estabelecermos uma ideia única e hermética acerca de um assunto como a *šəʔôl*²⁸ e um povo tão diversificado quanto os israelitas. Por essa razão, as escolhas dos excertos bíblicos são bastante seletivas, pois visam a atender aos objetivos desta pesquisa. Entretanto, sempre que possível, apresentamos contrapontos às ideias que julgamos, a partir, claro, dos autores referenciados, importantes para que o leitor tenha acesso a outras opiniões. No caso específico do termo que analisaremos, faz sentido identificar suas origens a partir de um outro termo (agora cananeu) que, embora empregado para referir-se a uma divindade cananeia, Ereshkigal, a expressão *šəʔôl* é apenas – para os israelitas – um lugar para o qual os mortos são indistintamente destinados. Mas não apenas isso, pois esse lugar, alternativamente designado nesta pesquisa por expressões designativas tais como mundo inferior, submundo dos mortos etc., era, em muitos casos, uma realidade sombria e isenta de esperança. É isso que passaremos a discutir adiante.

1.2.1 Origem etimológica do termo

Os povos do mundo antigo geralmente acreditavam na existência de um universo dividido em três esferas, sendo elas os céus, pertencentes aos grandes deuses, a terra, dada aos humanos, e o mundo inferior, destinado aos mortos e às divindades ctônicas²⁹ (JOHNSTON, 2002, p. 69). Guardadas as devidas proporções, podemos dizer que, com os israelitas, não era diferente. Como evidência disso, citamos o Salmo 115,16-18,³⁰ o qual afirma que

Os céus são os céus do SENHOR,
mas a terra, deu-a aos filhos de Adão.
Não são os mortos que louvam o SENHOR,
eles que descem todos ao Silêncio.

²⁸ Adotaremos a expressão a *šəʔôl* em vez de o *šəʔôl* – salvo quando se tratar de citações – em razão de *šəʔôl* ser um substantivo feminino, cf. WOLFF, 2007, p. 166-167.

²⁹ O termo se refere aos deuses que residem nas cavidades da terra.

³⁰ De acordo com Mauro Odoríssi, a presença elementos cálticos evidencia que este salmo pressupõe a existência do templo. A insistência no combate à adoração a outros deuses indica que sua escrita remonta ao período pós-exílico, provavelmente algo em torno dos anos 520 a 515 a.C. (ODORÍSSIO, 2005, p. 88-89).

A partir desse texto, podemos perceber indícios que, na compreensão israelita, há um lugar chamado “Silêncio” para o qual os mortos “descem”, sendo isso uma clara referência ao pós-morte. Dessa forma, à semelhança da maioria dos povos de sua época, Israel admitia “a existência de um lugar dos mortos que aparece como uma espécie de mundo inferior, enquanto que para ir a ele há que baixar [...]: trata-se do *šəʾôl*” (EICHDRODT, 2004, p. 667).

Há incertezas acerca da origem dessa palavra e isso é compartilhado por diversos autores. A partir desses autores, podemos dizer que sua etimologia “é muito discutida” (ANCONA, 2013, p. 30) e “duvidosa” (EICHDRODT, 2004, p. 667). Johnston, além de anuir com tal dificuldade referente à etimologia, acrescenta algumas informações importantes. Escrevendo acerca da origem do nome, o autor afirma que a palavra *šəʾôl* aparece quase que exclusivamente no Primeiro Testamento Hebraico, abrindo uma exceção para a sua ocorrência em um texto aramaico datado do século V a.C., o qual é pertencente à comunidade judaica que viveu em Elefantina, ao sul do Egito.³¹

Várias alternativas são apresentadas para a gênese propriamente dita do termo. Muitas delas vinculam a etimologia a expressões semíticas e não semíticas. Como exemplo, podemos citar o termo hebraico *šāʾal*,³² cujas consoantes são as mesmas da palavra *šəʾôl*. Diferentemente de *šəʾôl*, seu significado nada tem a ver com o mundo inferior, antes, seu campo semântico relaciona-se com o verbo “perguntar”, e seu uso se aplica em contextos relacionados à exigência de uma decisão, à realização de um inquérito por necromancia etc. Apesar de *šāʾal* ser a raiz fonética mais próxima de *šəʾôl*, é bastante difícil associar a ideia expressa por esse verbo ao conceito de mundo dos mortos (JOHNSTON, 2002, p. 78).

Arnaud identifica a *šəʾôl* com a divindade acadiana do segundo milênio a.C., *šu-wa-la*,³³ mencionada em dois textos festivos. Numa tradução feita por ele mesmo, podemos ler o seguinte:

(texto 385, linha 23) os cantores entram e cantam para Sheol e Nergal

³¹ No texto em questão, encontramos a seguinte expressão: “e seus ossos não descirão para o Sheol” (JOHNSTON, 2002, p.77).

³² A transliteração *šāʾal* representa o termo hebraico שָׂאֵל.

³³ Para mais informações sobre a relação entre *šəʾôl* e *šu-wa-la* como expressões da mesma divindade, cf. FORD, Michael W. **Dragon of the two flames: Demonic Magick & the Gods of Canaan**. Houston: Succubus Productions, 2012, p. 180-182. Ver também SEGAL, Allan F. **Life after death: A History of the Afterlife in the Religions of the West**. New York: Doubleday, 2004. Paginação irregular.

(texto 385, linha 26) Trinta... de prata são dadas a Ereshkigal
 (texto 388, linha 6) no mesmo dia uma ovelha é sacrificada a Sheol
 (texto 388, linha 57) Os cantores [cantar] Sh[eol...] (ARNAUD, *apud*
 JOHNSTON, 2002, p. 78).

A interpretação de Arnaud é aceita por muitos estudiosos e, em estando correta, ela valida hipótese de que afirmam que *šəʾôl* foi, originalmente, uma divindade acadiana do submundo. Em adição a isso, De Moor, ao interpretar o texto 385, associa *šu-wa-la* à Ereshkigal, a rainha do submundo acadiano e esposa de Nergal. Assim, o termo hebraico *šəʾôl* seria um remanescente da religião canaanita, mais especificamente de uma deusa acadiana designada por esse nome (DE MOOR, *apud* JOHNSTON, 2002, p. 78-79).

Se *šəʾôl* era inicialmente um nome de origem acadiana que designava uma divindade do mundo inferior, algumas deduções podem ser inferidas: a) na melhor das hipóteses, *šəʾôl* era uma divindade menor ou um outro nome de Ereshkigal, conforme salienta De Moor; b) o nome parece estar vinculado a um lugar e tempo específicos: cidade de Emar, segundo milênio a.C.; c) esse obscuro nome de uma divindade acadiana veio a se tornar o principal termo para descrever o submundo dos mortos; d) durante os anos, *šəʾôl* perdeu toda sua associação à divindade, por isso, no Primeiro Testamento, a *šəʾôl* nunca é divinizada ou mesmo personalizada (JOHNSTON, 2002, p. 79).

Apesar dessa dificuldade relacionada à etimologia da expressão, esses escritores são unânimes em reconhecer que não há termo mais comum que *šəʾôl* para designar o lugar do pós-morte no judaísmo. Semelhantemente, aceitam a incontestável antiguidade da expressão a partir, pelo menos, de um argumento linguístico: *šəʾôl* é um daqueles termos que, por não levar artigo, demonstram que se converteram em nome próprio (JOHNSTON, 2002, p. 71). Podemos ainda identificar o uso que os israelitas fizeram em seus textos sagrados da palavra em questão. Conforme veremos, duas ideias se destacam quando a palavra em discussão é *šəʾôl*.

1.2.2 *šəʾôl* como sepultura e mundo dos mortos

Talvez o que mais se discuta quando o assunto é a *šəʾôl* seja o que vem a ser esse pós-morte ou esse mundo inferior. Alguns autores como Harris preocupam-se

com possíveis problemas teológicos que podem advir se afirmarmos que a *šəʾôl* é um espaço – ainda que virtual – para o qual são encaminhados todos os mortos, tenham sido em vida bons ou maus. Para o autor, tal ideia é insustentável porque contradiz o ensinamento do Segundo Testamento de que justos e injustos não vão para o mesmo lugar após a morte (HARRIS, 1998, p. 1503).

Harris também se esforça por limitar o sentido de *šəʾôl* à sepultura a fim de manter intacta sua posição de que há uma uniformidade de pensamento entre os dois Testamentos no que diz respeito ao assunto do pós-morte. O autor escreve que esse ponto de vista evita “a teoria teologicamente questionável de que no mundo subterrâneo (ou no lugar dos espíritos dos que morreram) não há diferenças, sendo um lugar em que todos vivem em trevas sombrias e levam uma existência tenebrosa” (HARRIS, 1998, p. 1503).

Duas coisas precisam ser ditas acerca dessa posição de Harris. Primeiramente, é que existem várias passagens no Primeiro Testamento que expressam claramente a ideia de uma existência, ainda que espectral, no submundo dos mortos. Além disso, parece evidente que não há distinção de espaço em razão do caráter de seus habitantes: tenham sido bons ou maus em vida, todos se encontram no mesmo lugar. As citações mais antigas estão em Gn 37,35; 42,38; 44,29.31; Nm 16,30.33. O quadro geral que se pode deduzir é: *šəʾôl* é um lugar debaixo da terra que em muito se assemelha à existência terrena, pois ali há reis que se sentam em seus tronos (Is 14,9ss), bem como o profeta que continua com seu manto (I Sm 28,14). Essas passagens deixam subentendido que categorias e profissões subsistem no mundo dos mortos. Mas, ao mesmo tempo, há textos nos quais *šəʾôl* nada mais é do que um lugar de silêncio, no qual as manifestações alvoroçadas da vida real são extintas. Fato é que, inclusive, os habitantes desse submundo são designados pela expressão *rəḫāʾīm*,³⁴ isto é, os débeis ou sem força (EICHRODT, 2004, p. 668-669).

³⁴ *rəḫāʾīm* é a transliteração do termo hebreu רֶחַיִם. Vermes afirma que “No pensamento bíblico judeu, os mortos não desaparecem e se transformam em nada. Eles se tornam sombras vazias e enfraquecidas (*rephaim*) as quais, incapazes de produzir sons normais, se comunicam com grunhidos abafados: ‘Serás abatida: desde o chão passarás a falar; a tua palavra será abafada pelo pó da terra’ (Is 29,4)” (VERMES, 2013, p. 34). Certamente esse pensamento é dominante no período do Primeiro Templo, ou seja, no período pré-exílico. Depois do século VI a.C., mesmo com a constatação de outras crenças acerca do pós-morte (vide capítulo segundo desta dissertação), a ideia de que *rəḫāʾīm* eram sombras inertes no submundo dos mortos ainda pode ser encontrada nos textos sagrados do judaísmo.

Além disso, tentar fazer uma leitura do Primeiro Testamento – seja à luz do Segundo Testamento ou não – sem levar em consideração o processo evolutivo presente em toda e qualquer cultura e religião, é uma clara evidência de ignorância ou parcialidade interpretativa. De uma forma ou de outra, a posição de Harris soa bastante anacrônica. É preciso ter isso em mente quando vamos examinar os textos bíblicos e, ao mesmo tempo, abdicar ou manter em suspensão certos conceitos teológicos que impedem um olhar mais crítico em relação às tradições sagradas. Isso nos faz lembrar as palavras de Gerstenberger. Diz o autor que

[...] o Antigo Testamento não tem, nem pode ter, uma teologia homogênea. A unidade da fé em Deus, que constantemente queremos criar (ou temos que criar porque, em certo sentido, dela necessitamos), não se encontra nos textos, nem na coletânea de escritos, tampouco no cânon; ela se encontra unicamente em nossa própria perspectiva [...]. Por si, o Antigo Testamento não tem condições de oferecer uma visão teológica ou ética homogênea, pois representa uma aglomeração de experiências de fé das mais diversas situações históricas e sociais (GERSTERNBERGER, 2007, p. 9).

Em segundo lugar, concordamos com Harris quando afirma que *šəʾôl* se refere à sepultura como destino coletivo da humanidade, apenas não podemos sustentar a ideia de que esse é o único sentido possível. É verdade que “Na maioria das vezes, a menção da descida à *בְּשֵׁיט* como mundo dos mortos não significa mais do que a referência ao enterro como fim da vida (Gn 42.38; 44.29,31; Is 38.10,17; Sl 9.16,18; 16.10; 49.10,16; 88.4-7, 12s.; Pv 1.12)” (WOLFF, 2007, p. 167). E, em muitos casos, *šəʾôl* é empregado como sinônimo das expressões sepulcro,³⁵ cova³⁶ e vala³⁷ (WOLFF, 2007, p. 167). Contudo, há excetos nos quais as ideias expressas por esses termos parecem não se aplicar de forma consistente. Nessas passagens, traduzir *šəʾôl* por essas expressões resulta numa interpretação claramente equivocada. É o que nos apresenta Nocke ao escrever

[...] que em Israel se encontram ideias sobre um reino subterrâneo dos mortos, o xeol, a exemplo do que se verifica entre os vizinhos, sobretudo na área siro-mesopotâmica. No Antigo Testamento, porém, essas ideias são menos uma doutrina do que, antes, uma premissa do pensar e do viver. De modo algum o discurso do xeol é expressão de esperança. No mundo inferior, os falecidos levam uma existência espectral, enfraquecida, que sequer pode ser chamada de “vida”. O xeol é o lugar do horror (Is 14,9-11), do esquecimento (Sl 88,13),

³⁵ קֶבֶר em hebraico, sua transliteração é *qéber*.

³⁶ בּוֹר em hebraico. Sua transliteração é *bôr*.

³⁷ שְׁחַת em hebraico. Sua transliteração é *šáhat*.

aonde a mão de Deus não alcança (Sl 88,6), onde não se fala mais de seus prodígios e de sua fidelidade (Sl 88,12s; mais tarde se rompe essa ideia: Sl 139,8; Am 9,2). Encontrar-se no xeol significa estar cortado da comunhão com Deus e da comunhão dos vivos (NOCKE, 2002, p. 378).

Em adição a isso, salientamos que não compartilhamos da opinião de que a *šəʾôl* é um lugar de punição. Com isso, expressamos nossa discordância com Johnston e Wächter. Wächter, citado por Wolff numa nota de rodapé, afirma que “Geralmente a menção da Sheol significa uma intensificação da expressão de aflição” (WÄCHTER, *apud* WOLFF, 2007, p. 167). Ora, se a menção à *šəʾôl* é uma “intensificação da expressão de aflição”, seria correto afirmar que personagens do Primeiro Testamento que viveram suas vidas – de acordo com as narrativas – em consonância com a vontade de Yahweh estão na *šəʾôl* passando por algum tipo de aflição? Evidentemente, não. Em relação a Johnston, Soares faz uma crítica a esse autor ao afirmar que

Para ele, os ímpios são predominantemente aqueles destinados ao Sheol, enquanto os justos apenas visualizam essa realidade quando enfrentam mortes prematuras e infelizes (leia-se em pecado). É a fé em Yahweh que confere aos justos um destino diferente daquele de punição dos que não a possuem. Esse destino de punição seria quase uma noção de inferno, mas sem tê-lo totalmente, já que nenhuma descrição mais antiga de Sheol menciona torturas ou qualquer tipo de sofrimento [...]. Johnston, no entanto, não sugere uma ideia comparável de “paraíso” para os justos, ao mesmo tempo em que nada nos textos que ele lista (Gn 37.35; 42.38; 44.29,31; Jó 14.13; Sl 88.3; Is 38.10) indica que a descida daqueles indivíduos aos Sheol seja uma punição divina. Assim sendo, parece que a dicotomia entre os destinos de justos e injustos defendida por Johnston não pode ser sustentada pelos próprios textos que ele cita (SOARES, 2006, p. 37-38).

Devemos, contudo, tomar precauções ao aceitar a *šəʾôl* como um destino coletivo da humanidade, especialmente no que diz respeito a algum tipo de existência pós-morte. Pois é necessário evitar que a leitura e interpretação dos textos sagrados sejam influenciadas por concepções estranhas ao mundo do Primeiro Testamento, especialmente aos israelitas do pré-exílio. E um dos erros a ser evitado é exatamente aquele que imagina ser a *šəʾôl* uma espécie de limbo, no qual as almas dos justos e injustos aguardam uma espécie de reavivamento ou ressurreição.³⁸

³⁸ Harris apresenta isso afirmando que “Um dos problemas de *šəʾôl* é que homens tanto bons (Jacó, Gn 37.35) quanto maus (Coré, Datã, etc., Nm 16.30) vão para lá. Isso levou a igreja primitiva a sustentar que os santos do AT iam para um *limbus patrum*, uma espécie de nível superior do Sheol, do qual

Semelhantemente, é necessário evitar toda e qualquer ideia que se assemelhe à concepção de uma alma distinta do corpo e que se torna imortal após o perecimento da carne. Por essa razão, passaremos a explicitar a ideia de que, além de destino coletivo e sem esperança da humanidade, a concepção israelita predominante de um ser humano indivisível não nos conduz à ideia de que na *šəʾôl* as almas subsistem aguardando um reavivamento ou ressurreição.

1.2.3 *šəʾôl*: destino coletivo e sem esperança da humanidade

Por muito tempo a tradição judaica foi unânime em aceitar que o destino comum de toda humanidade após a morte “consistia numa existência triste, modorrenta, semiconsciente e infinitamente fria na casa dos mortos” (VERMES, 2013, p. 23). Na verdade, até meados do século II a.C., a crença comum entre os israelitas era a de que os seres humanos de eras passadas “tinham herdado uma subsistência diminuída e triste numa terra de escuridão na qual entraram através do túmulo (VERMES, 2013, p. 23).

Já outras civilizações circunvizinhas a Israel veneravam divindades do submundo, com destaque para Nergal, Tammuz e Ereshkigal, na Mesopotâmia, Perséfone, entre os gregos, Plutão e Proserpina, entre os romanos. Mas o judaísmo excluía a possibilidade de divinização e personificação – conforme já salientamos – do mundo dos mortos e, diferentemente, a *šəʾôl* era um lugar sem Deus e sem religião (VERMES, 2013, p. 24). Curiosamente, essa visão do submundo trazia consigo uma perspectiva mais positiva da própria vida em si: “uma apreciação renovada deste mundo, com o reconhecimento do potencial religioso inestimável do tempo” (VERMES, 2013, p. 24). Dessa forma, a religião só poderia encontrar verdadeiro sentido durante a vida do indivíduo, deixando evidente que, para o israelita – especialmente o do período pré-exílico – o ideal de vida era gozar de uma existência longa e feliz no temor a Deus e esperar, uma vez completados seus dias, para se juntar aos seus antecessores numa tumba ancestral (VERMES, 2013, p. 24).

Essa reunião àqueles que partiram traz à tona a pergunta sobre se os israelitas do Primeiro Testamento acreditavam numa continuidade da vida após a

Cristo os livrou quando da sua ressurreição (I Pe 3.19; Ef 4.9-10). Essas passagens do NT são bastante problemáticas” (HARRIS, 1998, p. 1503).

morte. Ora, se, por um lado, em nossa descrição da *šəʾôl*, afirmamos que se trata de um lugar no qual há uma existência espectral de pessoas que se juntam aos seus antecessores e, por outro lado, esforçamo-nos por desmontar o argumento de Harris de que *šəʾôl* não é exclusivamente um sinônimo de sepulcro, como podemos entender essa existência pós-morte sem comprometer a visão judaica da unidade e indivisibilidade do ser humano?³⁹

É importante afirmar que essa “tênue e débil” noção de sobrevivência póstuma não deve ser confundida com a crença na esperança de vida plena após a morte (CROATTO, 2001, p. 379). A crença numa vida pós-túmulo, trazida à tona a partir da ressurreição dos mortos ou mesmo a partir da ideia de continuidade da existência através de uma alma imortal é completamente estranha aos israelitas do pré-exílico.

Essa afirmação, não obstante, parece conflitar com um dado antigo e revelador: o cuidado que os judeus sempre tiveram com os seus mortos. Os ritos fúnebres podem ser atestados nos mais diversos textos judaicos e, de acordo com Chauí, “A crença numa vida futura explica por que uma das primeiras manifestações religiosas em todas as culturas são os rituais fúnebres [...]” (CHAUÍ, 2012, p. 316).⁴⁰ Ora, se o cuidado que os judeus tinham com seus mortos não revela uma preocupação com uma vida após a morte, que significado podemos então depreender dele? Segundo Roland de Vaux

A distinção entre alma e corpo é estranha à mentalidade hebraica e, por consequência, a morte não é considerada como separação desses dois elementos. Uma pessoa viva é uma “alma (*neṣeš*) vivente”, um

³⁹ “Na mentalidade semítica, o ser humano era visto como totalidade, um ‘eu’ que se manifesta de diversas maneiras. Termos como corpo, sangue, espírito, carne, além de referir-se a realidades, frequentemente eram empregados para designar as diversas maneiras como o ser humano manifesta sua existência. Assim, corpo designa a pessoa (‘eu’) vista do ângulo de sua comunicabilidade. Sangue e espírito (ou alento) conotam vida, porque é o que distingue aquele que vive daquele que está morto (o sangue já não flui nem está quente; a pessoa já não respira mais). Carne é a materialidade como tal, a que sofre, e com a morte se desintegra (não acontece assim com o corpo!). As entranhas são a sede dos sentimentos e emoções” (ARENS, 2007, p. 126).

⁴⁰ A afirmação de Chauí não é, evidentemente, incontestada. Steiger, por exemplo, apresenta outra visão acerca do assunto: “[...] Porque o homem sentiu um dia a necessidade de enterrar seus mortos? Pois não se trata de macaqueação. Ele não copiou. A ideia lhe veio sozinha. Ele a inventou. Por causa de qual necessidade, de qual medo, de qual sofrimento, de qual intuição nova? É possível que, um dia, o amor tenha atingido nele um novo limiar da consciência, e que ele tenha sentido subitamente a separação infligida pela morte como um sofrimento. Para atenuar essa separação, que ele sentiu e soube irremediável, ele não abandonou mais seus mortos em qualquer lugar, no caminho, mas os enterrou nas proximidades do clã..., por necessidade evidente, por causa das moscas, dos animais rapaces e do mau cheiro. [...] Seja como for, a prática universal do enterro dos mortos é sinal indiscutível de que tinha sido atingido um novo limiar no crescimento intelectual e psíquico do homem, no qual despertará mais tarde o sentimento consciente de respeito pelas coisas, o qual se tornará, afinal, o senso do sagrado” (STEIGER, 1998, p. 141-142).

morto é uma “alma (*népēs*) morta”, Nm 6,6; Lv 21,11; cf. Nm 19,13. A morte não é um aniquilamento: enquanto subsiste o corpo, ou pelo menos enquanto dura a ossada, subsiste a alma, em um estado de debilidade extrema, como uma sombra na morada subterrânea do *šəʾôl*, Jó 26,5-6; Is 14,9-10; Ez 32,17-32. Essas ideias justificam os cuidados com o cadáver e a importância de um enterro conveniente, pois a alma continua sentindo o que se faz ao corpo. Por isso, ficar abandonado sem sepultura, como presa das aves e dos animais selvagens, era a pior das maldições, I Rs 14,11; Jr 16,4 e 22,19; Ez 29,5” (DE VAUX, 2004, p. 80).

Dessa forma, compreendemos que a preocupação judaica em relação ao corpo do morto estava mais vinculada, pelo menos inicialmente, ao entendimento que se tinha acerca da indivisibilidade do ser humano e, conseqüentemente, de uma relativa subsistência enquanto durassem os restos mortais do falecido. O que é, obviamente, muito diferente da concepção de vida após a morte, quaisquer que sejam as suas expressões: ressurreição ou imortalidade da alma.

Isso posto, devemos ter ciência de que estamos discutindo um assunto bastante delicado e, se mal compreendido, pode induzir-nos a pensar que, no antigo Israel, havia uma crença dualista – como entre os gregos – de que o ser humano era composto por corpo e alma. Sendo que, com a morte, o corpo era decomposto na terra e a alma retornaria para algum lugar etéreo ou subterrâneo. A despeito de existir uma expressão no Primeiro Testamento que, nas traduções, normalmente é vertida por “alma”, muitos dos casos são claras evidências de equívoco de tradução. A expressão em questão é a palavra hebraica *népēs*. Wolff salienta que

As versões tradicionais da Bíblia traduzem via de regra por “alma” uma palavra fundamental da antropologia veterotestamentária: *נֶפֶשׁ* [*néfesh*]. Como no francês, *âme*, e no inglês, *soul*, elas lançam mão da tradução mais frequente de *נֶפֶשׁ* por *ψυχή* (*psyché*) na Bíblia grega e por *anima* na latina. *נֶפֶשׁ* aparece 775 vezes no Antigo Testamento; a Septuaginta mostra que a significação diversa da palavra, em vários lugares, já chamou a atenção dos antigos. Hoje podemos concluir que em muito poucas passagens a tradução dessa palavra por “alma” corresponde ao significado de *נֶפֶשׁ* (WOLFF, 2007, p. 33-34).

Sabemos que *népēs* é majoritariamente o termo usado para designar o ser humano como um todo. No Javista, por exemplo, é claro o sentido aqui expresso: “Javé Deus formou o ser humano do pó da terra e soprou nas suas narinas o fôlego

de vida; assim, o ser humano se tornou uma *néfesh* vivente” (WOLFF, 2007, p. 34).⁴¹ Traduzir *népeš* aqui com o sentido de “alma” num sentido de elemento independente do corpo, além de soar estranho à construção do texto, seria um crasso anacronismo. Por essa razão, devemos ter o cuidado de não assemelhar a ideia israelita de ser humano, conquanto único e indivisível, à compreensão grega e dual caracterizada pela noção de corpo e alma. De fato, séculos depois, podemos atestar que essa dualidade adentrou a religião judaica, mas isso só pode ser verificado a partir dos livros deuterocanônicos. Portanto, a presente dissertação não contempla tal análise em seu escopo.⁴²

1.3 As origens do dia de Yahweh e sua relação com a escatologia israelita

Ao folhearmos as páginas do Primeiro Testamento, especificamente a partir do profeta Amós,⁴³ é relativamente comum encontrarmos uma expressão que, passados os séculos, deixou de ter uma conotação puramente histórica para receber um sentido mais amplo contemplando, dessa forma, além de aspectos que envolviam eventos relacionados ao contexto imediato ou mediato dos ouvintes primários da mensagem profética, a expectativa de uma intervenção divina que poria um fim definitivo à história e instauraria uma espécie de nova ordem mundial. Trata-se da expressão teológica “dia de Yahweh”. Essa “expressão passou gradualmente de um significado mais estritamente histórico a um outro mais amplamente escatológico” (CIMOSA, *apud* ANCONA, 2013, p. 37-38). Assim sendo, nosso interesse é discorrer de forma introdutória acerca do uso histórico do termo bem como seu emprego na apocalíptica⁴⁴ do Primeiro Testamento. Contudo, não podemos proceder desta forma

⁴¹ Para um maior aprofundamento desse uso de *népeš* no Primeiro Testamento, cf. Wolff, 2007, p. 33-56.

⁴² “Na mentalidade semítica, o ser humano era visto como totalidade, um ‘eu’ que se manifesta de diversas maneiras. Termos como corpo, sangue, espírito, carne além de referir-se a realidades, frequentemente eram empregados para designar as diversas maneiras como o ser humano manifesta sua existência. [...] No mundo de ascendência grega, em contrapartida, devido à influência das filosofias aristotélica e platônica em particular, o ser humano era considerado como um composto de corpo e alma, como que com uma totalidade simples. O helenismo supervalorizava a alma, menosprezando frequentemente o corpo [...]” (ARENS, 2007, p. 126-127). Cf. também VERMES, 2013, p. 55-58; NOCKE, 2002, p. 381.

⁴³ Amós foi um profeta do século VIII a.C., conforme salientam Sellin e Fohrer ao escrever que “Como época da atividade de Amós, 1.1 e 7.9,10s mencionam o governo de Jeroboão II, no Reino do Norte de Israel (786/782-753/746), colocada em paralelo com os anos de Ozias, rei de Judá” (2007, p. 610).

⁴⁴ Aqui usamos o termo apocalíptica como um dos gêneros literários da Bíblia. Na verdade, “O gênero *apocalíptico* está aparentado com o profético, razão pela qual os dois costumam ser confundidos. Para

sem levar em consideração as antigas expectativas israelitas acerca das promessas de Yahweh.

1.3.1 A expectativa do povo israelita nas antigas promessas de Yahweh

A evolução da expectativa dos hebreus conforme disposta nas narrativas do Primeiro Testamento é marcada por variações que vão desde o recebimento das promessas feitas ao patriarca Abraão (Gn 12) até à ideia de um Rei Messias que iria restaurar a Casa de Davi e subjugar todos os inimigos de Israel. Contudo, devemos ter em mente que “As fontes primordiais para a história de Israel são a arqueologia e os testemunhos extra bíblicos, não a Bíblia mesma, pois ali os textos reescrevem sua história a partir de uma perspectiva religiosa, não cronística” (ARENS, 2007, p. 37). Dessa forma, é necessário entender que os relatos bíblicos não encontram necessariamente correspondência com o sentido moderno de história, antes, “O que ali encontramos é uma história nacional *em chave religiosa e teológica* (ARENS, 2007, p. 44).⁴⁵

O mesmo autor, Arens, visando a facilitar a compreensão da história de Israel, apresenta um esquema dividido em seis períodos, sendo eles “(1) os patriarcas; (2) êxodo do Egito e instalação em Canaã; (3) a monarquia; (4) o exílio na Babilônia e a diáspora; (5) a reconstrução de Israel; (6) a dominação greco-romana” (ARENS, 2007, p. 37).⁴⁶ Apesar disso, o autor tem ciência de que “Os textos bíblicos não são

entendê-lo, é necessário conhecer sua origem. O gênero apocalíptico floresceu e era popular especialmente em momentos em que o judaísmo e, em seguida, o cristianismo experimentavam graves dificuldades pelas hostilidades e pelas perseguições por parte dos poderes pagãos. [...] O propósito fundamental dos escritos apocalípticos era infundir esperança em uma situação sentida como desesperadora, dar ânimo quando parecia melhor renunciar, afirmar a fé em momentos em que há dúvidas sobre a justiça divina, assegurando aos seus leitores (mediante os quadros que pintavam, onde se contrasta o mau com o bom, as trevas com a luz) que no final desse túnel escuro está a luz salvadora para os que permanecem fiéis ao Senhor, apesar de todas as adversidades” (ARENS, 2007, p. 110-111).

⁴⁵ Para um maior aprofundamento acerca da relação entre Bíblia, história e arqueologia, cf. FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003, p. 15-41.

⁴⁶ Vale salientar que o autor do livro assim como o autor desta dissertação, têm ciência de que os fatos informados pelos textos bíblicos referentes a esses períodos nem sempre correspondem à história como nós a compreendemos em seu sentido moderno. Como exemplo, podemos citar o fato de que “Os textos bíblicos não são coerentes naquilo que contam sobre o chamado “êxodo” do Egito e sobre a conquista da terra de Canaã. De Moisés e Josué não sabemos nada fora da Bíblia. Os testemunhos arqueológicos e documentários contam outra história. Não há nenhum indício de um suposto êxodo e conquista – além disso, a própria Bíblia atesta que onze das doze tribos nunca abandonaram Canaã. Tudo resumido somos levados a pensar que essa sequência de episódios é uma coleção de epopeias e sagas narradas com fins nacionalistas para afirmar a identidade de Israel (como povo e como terra) escritas quando foram submetidos, no séc. VI, pelos babilônios (por isso, identificaram a Babilônia como

coerentes naquilo que contam sobre o chamado “êxodo” do Egito e sobre a conquista da terra de Canaã. De Moisés e Josué não sabemos nada fora da Bíblia” (ARENS, 2007, p. 38).⁴⁷ Portanto, é preciso ter em mente que as narrativas bíblicas estão eivadas de idealizações e que “a maioria dos acontecimentos conservados na Bíblia são histórias contadas pelo povo e que foram passando de geração em geração. E sem a preocupação de que alguém um dia dissesse: ‘Isso não é histórico, porque não dá para provar que aconteceu assim mesmo’” (BALANCIN, 2005, p. 7).

A expressão escatologia normalmente está associada a eventos relacionados à consumação do mundo, como bem salienta Nocke ao escrever que “Na dogmática costuma-se denominar o discurso da consumação de ‘escatologia’. Na maioria das vezes esse termo é traduzido por doutrinas das ‘coisas derradeiras’” (NOCKE, 2002, p. 340).⁴⁸ Dessa forma, somos instados a pensar nessa expressão como o estudo do além, e jamais do aquém. Contudo, a escatologia também contempla a esperança presente, pois

[...] não deve ocupar-se apenas com o “além”, mas também com a esperança efetiva já no “aquém” (que, evidentemente, transcende os limites da experiência). Por isso se justifica não começar primeiro com os testemunhos bíblicos que falam do fim do mundo ou da ressurreição dos mortos (na apocalíptica, por exemplo), mas já com as antigas promessas de terra, descendência e a especial proteção divina (NOCKE, 2002, p. 341).

Conforme o esquema acima, antes mesmo de discutir acerca dos acontecimentos marcadamente apocalípticos, normalmente associados ao dia de Yahweh, como por exemplo a ressurreição dos mortos, é necessário voltarmos nossa atenção para essa expectativa israelita de cumprimento das antigas promessas do seu Deus (terra, descendência e proteção divina). Seguindo a linha de raciocínio de

o Egito). O que temos em grande medida é uma história retrojetada que constitui um exame de consciência e uma expressão de esperança de que Deus os libertará (“do Egito”) e os guiará de retorno à terra que ele lhes havia dado” (ARENS, 2007, p. 38-39).

⁴⁷ Outra observação pertinente do Arens é a de que “Davi e seu filho Salomão (1005-931), foram reis somente na região de Judá (não sobre todo Israel, como se lê na Bíblia). Destes tampouco sabemos mais do que aquilo que lemos na Bíblia, que está conformado por lendas e epopeias [...]. As grandezas (territoriais, políticas, populacionais) que a Bíblia apresenta são idealizações (ARENS, 2007, p. 39).

⁴⁸ O autor esclarece que a escatologia (gr. *τα εσχατα*) normalmente significa “doutrina do fim do mundo, da morte, ressurreição, juízo, céu e inferno. Esse discurso, porém, leva facilmente a pensar que se trata de acontecimentos coisificados que, em futuro indefinido, simplesmente sobreviriam ao mundo e à humanidade de fora. Em contraposição a isso a teologia mais recente acentua: não se trata de quaisquer coisas, e, sim, do futuro da criação, não de algo que irrompe sobre o homem e mundo vindo de fora, e, sim, de consumação de vida que já começou, não de algo puramente futuro, e, sim, também do presente, na medida em que ele está determinado pelo direcionamento ao futuro. De acordo com o exposto, poderíamos formular: escatologia reflete a esperança de consumação (NOCKE, 2002, p. 340).

Nocke, verificamos que, inicialmente, o autor demonstra os relatos de fé presentes nalguns textos do Primeiro Testamento, deixando claro que, ao assim fazer, está seguindo “a linha narrativa do Pentateuco” (mais adiante, Nocke aborda outros excertos além do Pentateuco).⁴⁹ Primeiro, o autor cita a promessa feita ao patriarca Abraão (Gn 12,1s; cf. tb. Gn 13, 14-17 e 15,1-5) e afirma que nestas passagens “já estão presentes as promessas clássicas: *terra, descendência e a dispensação de Deus*. E a promessa é, ao mesmo tempo, um apelo: chamado para pôr-se a caminho” (NOCKE, 2002, p. 341).

Em segundo lugar, ele discorre sobre a história do êxodo e reitera que a promessa da terra é mantida ao afirmar que “Na palavra que procede da sarça ardente Deus promete libertação e terra própria (Ex 3,7-12)” (NOCKE, 2002, p. 341). Semelhantemente à promessa feita a Abraão, a existência de um apelo por parte de Yahweh em relação a Moisés também pode ser percebido, pois “Moisés deve negociar com faraó e fazer exatamente o que Deus prometeu: conduzir o povo para fora do Egito. Desse modo promessa e esperança põem a história em movimento” (NOCKE, 2002, p. 341).

Por fim, podemos identificar que, em acréscimo às promessas feitas por Yahweh, uma quarta é inserida na história dos hebreus, trata-se da promessa do reino em Israel (p. ex. 2Sm 7,8-16). A conquista da terra prometida e o estabelecimento de um reinado não estão isentos de problemas internos. O abuso de poder por parte do rei (2Sm 11s) culmina na divisão do reino unificado bem como em derrotas militares e o temível domínio estrangeiro com o conseqüente exílio. Assim sendo

Nessas circunstâncias, a despeito de todo fracasso, as esperanças de Israel ainda transcendem as promessas proferidas até agora. Isaías promete um novo príncipe da paz, “direito e justiça”, “e a paz não tem fim” (Is 9,1-6). No exílio babilônico Israel ouve promessas que lembram o êxodo do Egito e anunciam um novo Êxodo, que haverá de ser mais espetacular que o primeiro (Is 43,16-20; 55,12). O alvo se apresenta em cores ainda mais viva: não é apenas como anteriormente a terra ampla e frutífera, mas novamente as promessas se associam a experiências e recordações históricas e a cidade de Jerusalém, ainda em ruínas, em breve, porém, reconstruída em beleza indizível (Is 54,11s) (NOCKE, 2002, p. 342).

Voltar-se, portanto, para as promessas de Yahweh parece uma forma reconfortante de estabelecimento de segurança e paz em tempos caóticos. O povo

⁴⁹ É importante esclarecer que “As fontes primordiais para a história de Israel são a arqueologia e os testemunhos extra bíblicos, não a Bíblia mesma, pois ali os textos reescrevem sua história a partir de uma perspectiva religiosa, não cronística” (ARENS, 2007, p. 37).

acreditava na intervenção do sagrado, contudo, não raramente, sua confiança era desprovida da consciência da, conforme os textos, necessidade de se agradar à divindade. Era comum ouvir as denúncias dos profetas acerca, por exemplo, da falsa confiança e expectativa que os israelitas depositavam no Dia de Yahweh. Será esse dia calamitoso? Será uma festa de entronização do Deus israelita? Ou mesmo um dia de guerra santa? Isso nos conduz ao próximo tópico.

1.3.2 Dia de Yahweh: dia de calamidade, entronização de Yahweh ou guerra santa?

No Primeiro Testamento, a expressão dia de Yahweh figura pela primeira vez no escrito profético de Amós (5,18).⁵⁰ Este versículo é parte integrante de uma perícopé que se inicia no verso 18 e se estende até ao versículo 27. Muito apropriadamente, Smith designa esse trecho como “Um oráculo de ai sobre as falsas esperanças” (SMITH, 2008, p. 256). Isso se dá em função tanto do contexto quanto de uma palavra que aparece neste excerto e que, normalmente, está associada a situações de lamento, inclusive fúnebre. Trata-se da palavra hebraica *hoy*⁵¹. Amós a utiliza por duas vezes (cf. 6,1) sendo que, na primeira ocasião, ele a associa ao dia de Yahweh. Na verdade, assumimos como pressuposto o fato de que, pela maneira como o profeta fala sobre o dia de Yahweh, podemos deduzir pelo menos duas coisas: primeiro, que seu público conhecia a expressão, visto que o profeta não se preocupa em fornecer explicações sobre seu uso e, segundo, que este mesmo público alimentava uma expectativa positiva acerca desse dia, pois o profeta insiste em afirmar que não será um de luz como pensavam seus ouvintes, mas de trevas.

Entre os comentadores bíblicos, percebemos uma verdadeira discrepância no que respeita ao significado do dia de Yahweh. Gressmann “determina que a origem do Dia do Senhor é uma concepção mítica do antigo Oriente Próximo sobre catástrofes cósmicas e terrenas” (GRESSMANN, *apud* SMITH, 2008, p. 259). Esse pensamento é rejeitado por Smith sob a justificativa de que isso torna a escatologia

⁵⁰ “Ai dos que apostam no dia do SENHOR! Para que serviria? Que será para vós o dia do SENHOR? / Ele será trevas, não luz!”.

⁵¹ Em hebraico אֵי. Segundo Smith, “O clamor de ai está relacionado a lamentações pelos mortos em 1 Reis 13.30, Amós 5.16, Jeremias 22.18 e 34.5. Em outras ocasiões, a palavra que no original aparece como ‘ai’ é traduzida pelas interjeições ‘ah!’ e ‘eh!’ e serve simplesmente para chamar a atenção do povo (Is 55,1; Zc 2.6,7 [heb. 2.10,11]). Em alguns casos, um ai é o contrário de uma bênção, sugerindo assim o contraste de bênção e maldição entre as palavras (Ec 10.16,17; Is 3.10,11)” (SMITH, 2008, p. 257).

israelita oriunda de fontes não-israelitas, noutras palavras, Smith não admite que a crença dos hebreus seja proveniente da cosmovisão do mundo que os cercavam (2008, p. 259). Já Mowinckel parte do pressuposto de que o dia de Yahweh está relacionado à festa de entronização de Yahweh como Rei, ocorrida durante o festival de Ano Novo durante o outono (MOWINCKEL, *apud* SMITH, 2008, p. 259). A despeito disso, da mesma forma que rejeitou o pensamento de Gressmann, Smith também rechaça a opinião de Mowinckel basicamente usando o mesmo tipo de argumentação: “O ponto fraco dessa teoria é a natureza hipotética do uso feito por Israel de um festival babilônico que era repleto de mitologia muito diferente das crenças israelitas” (SMITH, 2008, p. 259). Parece que Smith, no que diz respeito às influências de povos subjacentes à Israel, tenta manter os hebreus numa espécie de redoma cultural.

Outro comentador, von Rad, propõe uma abordagem que julgamos bastante pertinente. O autor considera ser “necessário estudar à parte a expectativa do dia de Javé, que frequentemente foi considerada a peça central das escatologias proféticas” (VON RAD, 2006, p. 553). Em adição a isso, von Rad afirma que a passagem em questão, Amós 5,18, embora tenha sido considerada “sempre como um texto chave, pouco contribui” para a compreensão do que vem a ser o dia de Yahweh. É que, para ele, passagens como a de Amós (e mesmo a de Isaías 2,9ss) falam “muito mais sobre as consequências da vinda de Javé do que sobre o fenômeno em si e as inerentes circunstâncias concretas” (VON RAD, 2006, p. 553). Talvez o que há de mais importante em von Rad seja o estabelecimento do que ele chama de “princípio metodológico” para se compreender o que de fato vem a ser o dia de Yahweh. O autor, muito apropriadamente, defende que

Antes de prosseguir, devemos colocar um princípio metodológico: quanto ao método, é preciso antecipar que, para elucidar um problema exegético como este, não se pode limitar o exame àqueles documentos e à respectiva significação que estiveram no contexto imediato. A história das formas e das tradições nos ensinou que conceitos de tamanha importância raramente se encontram isolados, e que, em geral, se liga a eles todo um conjunto de ideias com aspectos bem determinados e continuamente repetidos, cuja ocorrência deve ser examinada atentamente. Nesta perspectiva, devemos adotar uma base exegética mais ampla do que a simples “análise dos termos”. É preciso obter uma visão geral da passagem em que ocorre o termo, com todo o panorama que a constitui (VON RAD, 2006, p. 553).

Ao mesmo tempo em que consideramos importante essa metodologia apresentada por von Rad, visto que ela busca ampliar nossos horizontes a fim de

tornar clara a compreensão do texto, acreditamos também que, para nosso atual contexto, trata-se de uma obviedade. Evidentemente, não se faz exegese limitando-se às origens de um determinado termo; antes, é necessária uma investigação que procure o mais possível adentrar no mundo do texto.⁵² Ainda sobre von Rad, é necessário dizer que o autor se esforça por fazer uma breve exposição do contexto das passagens em que ocorre o termo dia de Yahweh.⁵³ E, após essa análise, ele afirma que “A primeira conclusão que se tira deste exame é que o dia de Javé, tal como os profetas o esperavam, é um acontecimento de caráter guerreiro” (VON RAD, 2006, p. 555). Assim sendo, para von Rad, dia de Yahweh é um conceito que está intrinsecamente relacionado às guerras sagradas.

A despeito de concordarmos com von Rad noutras abordagens, aqui demonstramos nossa inteira discordância desse autor. Ao assim procedermos, alinhamo-nos a Weiss que, segundo Smith “criticou von Rad, porque um terço das passagens sobre Dia do Senhor não mencionam guerra, muitas passagens que descrevem a guerra de Deus não fazem referência ao Dia do Senhor e as referências mais antigas (Am 5.18-20; Is 2) e muitas outras profecias posteriores sobre o Dia do Senhor podem ser melhor explicadas como desenvolvimentos do tema de teofania” (WEISS, *apud* SMITH, 2008, p. 260).

Tanto a abordagem feita por Gressmann quanto aquela realizada por Mowinckel nos parecem bastante plausíveis, contudo, julgamos a opinião deste segundo autor mais consistente com as evidências, sem contar que, na mesma linha de anuência, podemos encontrar autores como Mircea Eliade que, além de admitir a influência de povos circunvizinhos a Israel na formação de sua cosmovisão, expande a compreensão apresentada por Mowinckel ao afirmar que “os egípcios, os mesopotâmios, os hebreus e outros povos do antigo Oriente Próximo sentiam a necessidade de renovar periodicamente o Mundo” (ELIADE, 2011, p. 48). Dessa forma, a ideia do Dia de Yahweh está relacionada não apenas à festa de entronização de Yahweh, mas contempla o conceito de renovação do Mundo, bastante comum aos povos antigos. Entendemos, portanto, sob a luz desses dois autores (Mowinckel e Eliade) que a expectativa dos israelitas do tempo de Amós era positiva em relação ao

⁵² Na verdade, como temos a pretensão de abordar os textos a partir do método histórico-social, o qual faz uso do método histórico-crítico, é necessário que olhemos para o texto não como um fim, mas como um meio para se chegar à sociedade que está por trás do tecido bíblico.

⁵³ Gerhard von Rad cita e explica de forma sucinta alguns textos, dentre eles, Is 13,6-8; Ez 30,1ss; JI 2,1-11 etc. (VON RAD, 2006, p. 553-557).

dia de Yahweh exatamente porque se tratava de um evento que marcava uma data festiva relacionada à entronização de Yahweh bem como a renovação periódica do mundo.

1.3.3 Primórdios da apocalíptica israelita e a releitura do dia de Yahweh pelos profetas

Conforme verificamos, pelo menos a partir do profeta Amós, pudemos constatar a existência da crença no dia de Yahweh. Concluimos, após uma discussão introdutória, que se trata de um dia de celebração, um dia festivo que marca a renovação do mundo, a entronização de Yahweh como Rei e, conseqüentemente, um dia de bênçãos para os israelitas. Entretanto, Amós e, posteriormente a ele, outros profetas, dão uma conotação diferenciada a esse dia. Quando olhamos para os textos proféticos, percebemos um estreitamento com o pensamento de Gressmann que se caracteriza por definir o dia de Yahweh como um evento catastrófico e de proporções cósmicas. Isso se dá em função dos constantes desvios do povo em relação à aliança feita com seu Deus, Yahweh. Com isso, percebemos que há uma espécie de releitura do dia de Yahweh, especialmente em razão dos sofrimentos impugnados aos israelitas decorrentes da invasão assíria, em 722 a.C. e, principalmente, da deportação babilônica, em 586 a.C. Isso contribuiu para o desenvolvimento da escatologia judaica, mais especificamente, das tribos do reino de Judá.

De particular importância para a compreensão do surgimento da apocalíptica judaica são os questionamentos apresentados por Vermes acerca das promessas e maldições da aliança. O autor nos mostra como certos textos bíblicos do Primeiro Testamento já refletiam as inquietações dos israelitas diante das promessas presentes, por exemplo, no Deuteronômio. Ele afirma que “Um homem com olhos para ver não poderia deixar de notar que o princípio subjacente ao judaísmo bíblico não resistiria ao escrutínio” (VERMES, 2013, p. 37). Com isso, esse escritor questiona o fato de que as promessas, sejam elas de bênçãos ou maldições, não eram invariavelmente aplicadas de acordo com a obediência ou desobediência do povo.⁵⁴ Diz Vermes que

⁵⁴ Assim como explicita Pv 3,33 “A maldição do SENHOR pesa sobre a casa do mau, / mas ele abençoa a morada dos justos”. Vermes prossegue citando Dt 30,16-20 (VERMES, 2013, p. 37).

O homem sábio, por experiência, sabia que a vida real não espelhava os ideais esboçados pelo legislador. Boa saúde, paz e proteção divina não eram necessariamente o pagamento do judeu obediente à lei. Nós só precisamos ler os livros sapienciais e proféticos da Bíblia para descobrir que o devoto frequentemente estava doente, sem dinheiro e sofria tratamentos abusivos, enquanto os ímpios levavam uma existência despreocupada e luxuosa. A queixa do Salmista: “Até quando os ímpios, lahweh, até quando os ímpios exultarão?” (Sl 94,3), foi ecoada na indignação de Jeremias: “Por que prospera o caminho dos ímpios? Por que os apóstatas estão em paz?” (Jr 12,1) (VERMES, 2013, p. 38).

Além desses excertos, Vermes defende – e com ele anuímos – que há um ataque frontal, por parte do Eclesiastes, do livro de Jó e especialmente dos profetas Jeremias e Ezequiel à teologia do Deuteronômio.⁵⁵ Em relação aos profetas, Vermes afirma que “Ambos citaram o provérbio “Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos se embotaram” (Jr 31,29; Ez 18,2), dando a entender que gerações inocentes posteriores podiam ser castigadas por más ações perpetradas por seus antepassados” (VERMES, 2013, p. 39). Segundo o autor, os “sábios judeus” consideraram que esse pensamento era insustentável e, como solução, propunham a ideia da responsabilidade pessoal, conforme podemos perceber no texto que diz “Todas as vidas me pertencem, tanto a vida do pai, como a do filho. Pois bem, *aquela que pecar, esse morrerá* (Ez 18,4; ver Jr 31,30)” (VERMES, 2013, p. 39).

Até aqui nossa investigação serviu de preâmbulo – ainda que não apenas isso – para a compreensão do que consideramos a mais antiga referência à ressurreição na tradição judaica. Pudemos perceber e acompanhar, ainda que muito seletivamente, o desenvolvimento de alguns aspectos da escatologia israelita, especificamente aqueles relacionados à vida, morte e pós-morte, bem como algumas variações interpretativas sofridas no decorrer do tempo. Igualmente, encerramos o capítulo na expectativa da compreensão de como uma crença tão estranha aos israelitas – a crença na ressurreição – se tornou parte integrante do imaginário religioso desse povo. Evidentemente, não podemos aceitar a ideia de que esta ou aquela crença encontrou aceitação tácita na comunidade. Por isso, a seletividade dos textos nos ajuda a conduzir um raciocínio que reflete sobre excertos tipicamente característicos de uma esperança diferente daquela compartilhada pela maioria do povo, e que foi

⁵⁵ “Eclesiastes e Jó foram mais longe e atacaram frontalmente a pregação oficial do Deuteronômio sobre a prosperidade obrigatória dos virtuosos e a punição inescapável e merecida dos pecadores. O sábio Eclesiastes observou fleumaticamente: “Já vi de tudo na minha vida de vaidade: o justo perecer na sua justiça e o ímpio sobreviver na sua impiedade” (Ec 7,6)” (VERMES, 2013, p. 38).

desenvolvida no capítulo que aqui se encerra. Nossa atenção se voltará, doravante, para o texto isaiânico (26,19), sua datação, a possível interpolação que representa no cânon judaico e algumas interpretações que causam dificuldades pela tentativa de se compreender o texto fora de seu ambiente genético. Em adição, finalizaremos com uma interpretação com a qual concordamos e na qual nos amparamos para prosseguir a pesquisa.

2 ISAÍAS 26,19 COMO A MAIS ANTIGA REFERÊNCIA À RESSURREIÇÃO NA TRADIÇÃO JUDAICA

No capítulo precedente, abordamos a questão das antigas concepções escatológicas dos israelitas, o que contempla a ideia de uma vida que se desenvolve em duas esferas de tempo, sendo a primeira conhecida como tempo profano, e a segunda designada pela expressão tempo sagrado. Também pudemos constatar a noção de transitoriedade da vida quando verificamos, na explicação mítica do texto de Gênesis, que o ser humano é finito e que a morte é o destino final de todos. Em adição a isso, verificamos que havia uma crença numa subsistência pós-túmulo, mas que, a despeito disso, tratava-se apenas de uma existência espectral sem a menor expectativa de vida após a morte. E, por fim, em como a concepção de Dia de Yahweh foi gradativamente aumentando a expectativa e a esperança do povo numa futura intervenção divina na história. No presente capítulo, iremos discutir acerca da mais antiga evidência na crença da ressurreição dos mortos entre os judeus bem como a possível influência de um texto isaianico sobre um excerto do livro de Daniel.

2.1 Antiga evidência da crença judaica na ressurreição e a questão da interpolação ao texto isaianico

Ao folhearmos o Primeiro Testamento, percebemos a escassez de textos que lidam com a temática da ressurreição. Isso se dá, basicamente, em razão dessa crença não ser compartilhada por todos os judeus, bem como pelo fato de que, à época de sua escrita, o Primeiro Testamento, a despeito de sua variedade teológica,⁵⁶ expressa uma preferência numa crença que é bastante comum entre os israelitas e judeus: a ideia de que os mortos vão para a *šə'ôl* e, nesse lugar espectral, não há nenhuma expectativa de vida após a morte. Contudo, assumindo como pressuposto a ideia da coexistência de várias teologias na Bíblia Hebraica, podemos constatar que exceção se faz em relação a excertos encontrados, por exemplo, nos livros de Isaías e, principalmente, Daniel.

⁵⁶ Conforme verificamos anteriormente, cf. GERSTENBERGER, 2007, p. 9.

Historicamente, o tema da ressurreição figura, pela primeira vez, nos escritos sagrados do judaísmo, no texto conhecido como Apocalipse de Isaías (24–27).⁵⁷ Especificamente, em 26,19 temos a seguinte afirmação: “Teus mortos reviverão, seus cadáveres ressuscitarão”. Aqui, além de um paralelismo sinonímico,⁵⁸ podemos encontrar as expressões *yīhyū*⁵⁹ e *yəqûmûn*⁶⁰ traduzidas, respectivamente, por reviverão e ressuscitarão. Conforme os versículos 7 e 10, o texto isaianico faz um claro contraste entre o justo (*šaddîq*)⁶¹ e o mau (*rāšāʿ*),⁶² e apresenta, pela primeira vez, em toda história das Escrituras Hebraicas, a expectativa da ressurreição como recompensa para os justos bem como a ausência de ressurreição como forma de punição aos ímpios. Apesar disso, há quem entenda tanto essa quanto outras passagens como sendo a descrição de uma restauração apenas nacional, nada dizendo acerca de uma ressurreição literal:

Situação semelhante é vista antes, em Is 24-27, um texto visionário que descreve vida após a morte, mas aparentemente de uma maneira não literal. [...] Entretanto, sendo no contexto exílico que a linguagem está aplicada, nossa tendência está muito mais ao lado de pensar o texto como descrevendo expectativa por restauração das glórias de Israel do que se tratando de ressurreição factual de corpos de judeus mortos (SOARES, 2006, p. 55-56).

Isso nos insere em dois dos principais debates acerca do livro de Isaías, sendo o primeiro, aquele referente à possível interpolação⁶³ dos capítulos 24–27 e, o segundo, referente à unidade ou divisão da obra. A mensagem do fragmento supracitado tem sido normalmente entendida como uma expressão metafórica e visionária da expectativa judaica por restauração nacional dos exilados na Babilônia (COLLINS, 2010, p. 50). Não obstante isso, concordamos com Nickelsburg que

⁵⁷ Destes capítulos, a perícopa que nos interessa, enquanto objeto de estudo, é Is 26,14-19. Essa divisão está baseada em Schökel e Diaz, conforme nota de rodapé (81).

⁵⁸ De acordo com Wegner, “O judaísmo anterior e contemporâneo a Jesus fazia amplo uso do paralelismo para expressar suas ideias. Trata-se de um recurso empregado mais na poesia do que na prosa. Na pesquisa cunhou-se a expressão *parallelismus membrorum* (paralelismo de membros). Trata-se de um meio usado para expressar posicionamentos e conteúdos em que as frases de um versículo (ou, excepcionalmente, mais versículos) estão dispostas de tal maneira que duas linhas (ou membros) de um mesmo período se correspondem. Essa correspondência pode ser de natureza sinônima, sintética, antitética ou culminativa” (WEGNER, 2005, p. 90-91).

⁵⁹ Em hebraico a expressão é *יִחְיֶיךָ*.

⁶⁰ Em hebraico a expressão é *יִקְוֶמוּן*.

⁶¹ Em hebraico a expressão é *צַדִּיק*.

⁶² Em hebraico a expressão é *רָשָׁע*.

⁶³ A própria ideia de interpolação deixa claro que se trata de uma inserção posterior. Nesse sentido, localizar, historicamente, a composição/inserção do Apocalipse de Isaías (24–27), especialmente como o faremos mais adiante, torna-se fundamental para que saibamos que estamos lidando com um texto que antecede o surgimento do apocalíptico judaico.

expande essa compreensão e considera que a referida passagem labora com a ideia de ressurreição física e individual (NICKELSBURG, 2006, p. 31).⁶⁴

Por se tratar de um texto isaiânico, o leitor talvez o situe no período do século VIII a.C. Ao proceder assim, provavelmente estará lendo o texto em chave religiosa e teológica ignorando, dessa forma, que “As fontes primordiais para a história de Israel são a arqueologia e os testemunhos extra bíblicos, não a Bíblia mesma, pois ali os textos reescrevem sua história a partir de uma perspectiva religiosa, não cronística” (ARENS, 2007, p. 37). Assim, pressupomos que “O extenso livro que a tradição atribui ao profeta Isaías constitui uma obra literária extremamente complexa, que se formou no decorrer de vários séculos” (SCHMIDT, 2009, p. 201). Ainda sobre este livro, podemos dizer que

Já na Idade Média se constataram diferenças entre as diversas partes do livro de Isaías, mas só depois de 1780 (através de J. G. Eichhorn e J. Chr. Döderlein) que paulatinamente se impôs a conclusão de que os caps. 1-39 e 40-66 devem ser separados e atribuídos a dois autores distintos: Isaías (I) e a um autor desconhecido, que costuma-se chamar de *Dêutero-Isaías* (“Segundo Isaías”) (SCHMIDT, 2009, p. 201).

Schmidt prossegue afirmando a inexistência de homogeneidade no livro de Isaías e, em defesa de sua opinião, cita três argumentos principais, sendo eles: a) o fato de que, por um lado, em 6,1 se diz que o profeta Isaías viveu antes do ano 700 a.C., em cuja época os assírios representavam uma ameaça para Israel (cf. 10,5ss). Por outro lado, a partir do capítulo 40, é evidente a pressuposição da destruição de Jerusalém por parte dos babilônios, o que aconteceu apenas em 587 a.C. Em adição a isso, o autor destaca a menção que é feita no capítulo 47 da destruição da Babel, não mais de Assur (capital de Nínive, Assíria). Como se não bastasse, Ciro,⁶⁵ rei da Pérsia, é citado em algumas passagens (cf. 44,28s); b) há alteração tanto de linguagem quanto de estilo a partir do capítulo 40: abandonam-se as ameaças de juízo em prol de uma mensagem na qual predominam as promessas de salvação, além de acoplar ao nome de Deus expressões tais como o Santo e o Salvador; c) a possibilidade de, a partir da análise dos capítulos em prosa (36–39) que,

⁶⁴ Nickelsburg também afirma que este excerto (24–27) descreve a dispersão e restauração de Israel bem como a derrota de seus inimigos (NICKELSBURG, 2006, p. 30-31).

⁶⁵ Trata-se de Ciro II, o Persa, sob o comando dele os judeus foram libertados do cativeiro babilônico e gradativamente reencaminhados à terra de origem, Judá. A política de bom relacionamento de Ciro em relação aos povos dominados permitiu que os judeus usufríssem de certos benefícios religiosos, dentre eles o exercício de sua religião e a reconstrução do templo (BRIGHT, 2003, p. 432-433).

provavelmente, é uma inserção posterior oriunda de 2 Rs 18–20. O Primeiro Isaías se encerra exatamente no capítulo 35 (SCHMIDT, 2009, p. 201).

Se aceitarmos que todo o texto isaiânico é uma composição do século VIII a.C.,⁶⁶ as afirmações de Collins e especialmente Nickelsburg – pois este autor defende que, no texto de Isaías, já encontramos a ideia e ressurreição física – tornam-se anacrônicas, em razão de contextualizar a expectativa judaica da ressurreição no século citado – aproximadamente duzentos anos antes do contato dos judeus com os persas e, portanto, com o próprio Ciro supracitado. Quando, porém, consideramos que tal excerto (Is 24–27) é uma obra tardia, assim como o Segundo e Terceiro Isaías,⁶⁷ conforme vimos acima, o problema referente ao anacronismo deixa de existir.

É lamentável o fato de que o próprio Nickelsburg ignora, em seu livro, a importante discussão sobre a datação dessa passagem isaiânica. Isso, possivelmente, contribuiu para que Soares rejeitasse sua perspectiva de uma ressurreição física, pois essa autora considera que é no contexto exílico que a linguagem do texto está aplicada e, por isso, acredita que o texto descreve uma expectativa de restauração nacional, e não uma ressurreição física (SOARES, 2006, p. 56).

De nossa parte, alinhamo-nos com Sellin e Fohrer que, embora reconheçam a existência de muitas outras opiniões acerca do período de origem do apocalipse isaiânico, sugerem o século V a.C. como data para a composição do texto.⁶⁸ Os autores são enfáticos em excluir o tempo de Isaías (séc. VIII a.C.) como época de sua gênese, mas também não aceitam uma datação muito tardia, como por exemplo, o século II a.C., pois, nesse período, o livro de Isaías já estava completo em *Qumran* (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 521-522). A partir dessa datação, entendemos que o texto surgiu aproximadamente um século após a dominação persa, sendo possível que a crença na ressurreição tenha surgido no judaísmo por influência de seus dominadores.

⁶⁶ Aqui pressupomos a tríplice divisão do livro do profeta Isaías: Proto-Isaías (1–39), Dêutero-Isaías (40–55) e o Trito-Isaías (56–66.). Fica evidente, então, que Is 24–27 está no Proto-Isaías, cuja datação remonta ao século VIII a.C.

⁶⁷ A expressão Terceiro Isaías ainda não a tínhamos usado no texto. Aqui, portanto, explicamos que se trata de mais uma subdivisão do livro isaiânico. Se, até o momento, consideramos a existência de duas partes em Isaías (1–39 e 40–66), aqui levaremos em consideração as pesquisas que asseguram a tríplice divisão do livro, sendo elas: Proto ou Primeiro Isaías (1-39), Dêutero ou Segundo Isaías (40–55) e o Trito ou Terceiro Isaías (56–66). Cf. SELLIN; FOHRER, 2007, p. 514-548.

⁶⁸ Essa também é a opinião de Gerstenberger (GERSTENBERGER, 2015, p. 49).

A despeito disso, Johnston tenta eximir o judaísmo de assimilações e ressignificações das crenças de povos vizinhos. Para isso, ele elenca quatro assertivas⁶⁹ em prol da não influência direta da escatologia persa sobre os judeus, sendo um dos seus argumentos o fato de que a maior parte dos textos escatológicos do zoroastrismo provém do século IX d.C., de um escrito persa conhecido como *Bundahishn*. Ainda assim, o próprio Johnston admite que a referência mais antiga à ressurreição na cosmovisão é oriunda do século IV a.C. (JOHNSTON, 2002, p. 236).

2.2 Possível influência de Isaías 26,19 no texto de Daniel 12,2

O livro de Daniel, assim como o de Isaías, tem sido alvo de críticas em relação à sua autoria e datação há muito tempo. Dillard e Longman III descrevem isso afirmando que “Até o século XX, a opinião predominante dos estudiosos, tanto judeus quanto cristãos, era que o livro de Daniel fora escrito por Daniel, estadista e profeta que floresceu durante o séc. VI a.C.” (DILLARD; LONGMAN III, 2006, p. 316). Essa opinião é claramente defendida por Baldwin, mas contraditada por Eissfeldt. Embora Dillard e Longman III procurem alinhar-se mais à tese que predominou até o século XX, portanto, a que acabam de descrever, eles reconhecem certas dificuldades ao afirmarem que os problemas históricos suscitados pela análise dos textos “são complexos” e que “harmonizações são possíveis” mesmo não sendo incontestáveis (DILLARD; LONGMAN III, 2006, p. 317-318).

Baldwin defende uma visão mais tradicional da profecia de Daniel e, em prol de sua perspectiva, faz uso do que chama de “metáfora do telescópio”, que consiste na ideia de que uma profecia tem aplicação dentro do contexto imediato ou mediato ao qual se refere e, ao mesmo tempo, um alcance que ultrapassa os limites do perceptível. Para ele, as profecias de Daniel têm uma natureza compactada, isso significa que “um profeta relaciona eventos que, quando cumpridos, terão lugar, na verdade, em diferentes períodos de tempo” (BALDWIN, *apud* DILLARD; LONGMAN

⁶⁹ Os quatro argumentos apresentados por Johnston são: a) a diferença de concepção em relação à ressurreição: para os persas, as experiências de julgamento, céu e inferno precedem a ressurreição. Além disso, acreditavam que os corpos seriam recriados, e não despertados do solo onde descansavam; b) a maior parte dos detalhes referentes à escatologia persa é proveniente do *Bundahishn*, um texto datado do século IX d.C. c) o autor acredita que os textos israelitas possuem datação anterior e, por isso, a possibilidade de influências dos persas sobre os judeus diminui significativamente; d) havia outros impulsos para o desenvolvimento de uma crença na ressurreição como, por exemplo, a fé no ilimitado poder de Yahweh (JOHNSTON, 2002, p. 236).

III, 2006, p. 317). Assim, o que Daniel escreveu teve relação com os eventos ocorridos no século II a.C., mas também tem desdobramentos futuros relacionados à consumação dos séculos.

Já Eissfeldt, por sua vez, parte do pressuposto de que Daniel é um texto no qual podemos identificar aquilo que pode ser designado por “profecia depois do fato” (*vaticinium ex eventu*). Nas palavras do autor, “É possível demonstrar claramente que o livro surge num período entre o retorno de Antíoco IV de sua segunda campanha contra o Egito (167) e sua morte em abril de 163” (EISSFELDT, *apud* DILLARD; LONGMAN III, 2006, p. 317).

De forma semelhante a Eissfeldt, Sellin e Fohrer defendem a autoria tardia do livro de Daniel. Os autores afirmam que “A época de origem do livro pode ser determinada com bastante precisão” e concluem que “Todas as visões apontam para uma mesma situação histórica: a perseguição movida contra os judeus por Antíoco IV, Epífanês (175-164 a.C.)” (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 674). Apesar disso, o livro de Daniel revela ignorância acerca da morte do tirano (Antíoco), ocorrida na Pérsia, pois, em sua tentativa de predição iniciada em 11,40, podemos constatar que as informações não correspondem aos fatos (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 674-675).⁷⁰

De forma geral, o livro de Daniel é curto, tendo apenas doze capítulos. Seus seis primeiros são uma descrição das façanhas do jovem Daniel e seus três amigos quando estavam no exílio, na Babilônia. Contudo, quando chegamos ao sétimo capítulo, percebemos uma clara mudança no texto: Daniel já não é um homem que se assemelha a José, intérprete dos sonhos dos outros, mas, ele mesmo, Daniel, experiencia sonhos e visões que necessitam do auxílio de seres angelicais para a devida interpretação. Além disso, há a mudança de pessoa nestas duas sessões: na primeira, o autor fala em terceira pessoa, já na segunda, em primeira pessoa (GABEL; WHEELER, 2003, p. 121).

No que respeita ao gênero literário,⁷¹ Daniel é o único livro do Primeiro Testamento que apresenta características bem distintas não sendo, portanto, igualado

⁷⁰ Partindo do pressuposto de que as profecias são feitas depois dos eventos, Eissfeldt afirma que Daniel descreve com precisão a segunda campanha de Antíoco IV em 167 a.C. Entretanto, falha quando da tentativa de predição da morte do tirano, em 11,40-45: “Armará as suas tendas palacianas entre os mares contra o glorioso monte santo; mas chegará ao seu fim, e não haverá quem o socorra” (EISSFELDT, *apud* DILLARD; LONGMAN III, 2006, p. 317).

⁷¹ Concordamos com Arens quando afirma que “Geralmente, aplica-se o termo gênero literário (‘literário’, porque se estuda em sua expressão escrita) a uma obra vasta e completa, como um livro. Mas, dentro de um livro, podemos encontrar minigêneros, conhecidos como *formas*, por exemplo, a citação de algum provérbio ou refrão, diálogos e disputas, a inclusão de uma missiva ou de um poema.

a nenhum outro escrito da Bíblia Hebraica. Juntamente com o livro do Apocalipse, pertencente ao cânon do Segundo Testamento, Daniel é um livro espetacular, repleto de cor e ação, e cuja preocupação se concentra em acontecimentos futuros. Embora sejam, não raramente, considerados como partes dos livros proféticos, diferem desses porque

[...] dispõem as suas informações numa espécie de escala temporal – primeiro vai acontecer isto, depois aquilo –, servindo assim para fornecer um quadro cronológico em que as observações menos situadas dos profetas podem ser enquadradas. Mas, embora haja similaridades entre a obra dos profetas, de um lado, e Daniel e Apocalipse, de outro, não é possível reuni-los numa única classe ampla, porque estes últimos foram compostos para propósitos não-proféticos, e a partir de um outro conjunto de pressupostos (GABEL; WHEELER, 2003, p.121).

Se não é pertencente à categoria de proféticos, em qual dos gêneros literários podemos incluir o livro de Daniel? É comum classificar este livro como pertencente ao gênero apocalíptico,⁷² como ressalta Collins ao escrever que “O livro de Daniel contém o único exemplo pleno de literatura apocalíptica na Bíblia hebraica” (COLLINS, 2010, p. 133). Além disso, Gabel e Wheeler citam algumas características do gênero apocalíptico evidenciando, dessa forma, que Daniel está corretamente vinculado ao gênero em questão. Os autores afirmam, em primeiro lugar, que “o nível de conflito do apocalipse é cósmico”, deixando claro, com isso, que seres de outro plano, como anjos e o próprio Deus, interagem no mundo profano objetivando favorecer um grupo de pessoas que estão passando por sofrimentos. Em segundo lugar, há uma tensão entre figuras opostas, trata-se de um fenômeno conhecido como dualismo. Ou seja, os seres antagonicos – que, no caso de Daniel, estão representados por Deus e Antíoco IV – possuem poderes que são tão equivalentes que apenas um desses poderes será capaz de vencer, com muita dificuldade, o outro (GABEL; WHEELER, 2003, p. 124). Somando-se a isso, acreditam que:

A representação do Deus dos judeus e dos cristãos como força cósmica é, de fato, comum na literatura judeu-cristã; mas a elevação do poder do mal a uma força semelhante, encarnada num indivíduo

Mas a obra como conjunto será do gênero histórico, se o escritor se propôs narrar acontecimentos históricos, com o fim de informar o leitor. Será uma novela, se seu propósito é entreter com ampla narração dinâmica cheia de elementos fictícios com sabor de reais” (ARENS, 2007, p. 97-98).

⁷² Segundo Gottwald “O termo ‘apocalipse’, do grego ‘revelação’, ‘descoberta’, ‘tirar o véu’, é usado convencionalmente para um tipo de literatura revelatória, do qual existe grande número de exemplos judaicos, cristãos, gnósticos, greco-romanos e persas, a partir do período de 200 a.C.-300 d.C. O único apocalipse bem desenvolvido, a ser aceito na Bíblia Hebraica foi o livro de Daniel [...]” (GOTTWALD, 1988, p. 539-540). Cf. também ARENS, 2007, p. 110-112.

que emprega agentes maléficos da estatura dos anjos de Deus e que, por algum tempo, parece invencível, é uma característica típica da apocalíptica (GABEL; WHEELER, 2003, p.124).

Em terceiro lugar, o gênero apocalíptico está menos preocupado com a história real em si do que com os acontecimentos relacionados ao fim da história. Isso significa que, embora o texto tenha sido redigido em resposta a circunstâncias concretas e, portanto, históricas da época de seu autor, o apocalipse tem muito interesse em temas relacionados à escatologia, mais especificamente referentes aos “estágios finais da existência do ser humano (morte, ressurreição, julgamento, recompensa e punição) e os eventos finais da ‘atual’ época (o confronto último entre o bem e o mal, o triunfo da causa de Deus, as consequências desse triunfo para o bem e para o mal, assim como o final desta época e o começo da próxima) (GABEL; WHEELER, 2003, p. 124-125).

Em quarto lugar, o gênero apocalíptico normalmente assume uma linguagem permeada de alegoria, vivacidade e é, geralmente, portadora de características fantásticas. Em muitos casos, as imagens são tão incompreensíveis que, apenas a partir de uma visita de um ser angelical, sua interpretação pode ser dada. Podemos dizer que “a visão que vem ao ‘vidente’ e a sua interpretação pelo ser celestial são os dois lados necessários da revelação; o vidente descreve a visão e relata a interpretação que lhe é dada” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 125).⁷³ Em último lugar, o gênero apocalipse (com exceção do Apocalipse do Segundo Testamento) faz uso de alguma notável figura do passado. É o que acontece com Daniel, “um celebrado sábio de quem se contaram histórias ao longo dos séculos”. Dessa forma, podemos entender que os apocalipses fazem uso daquilo que conhecemos como pseudônimo e isso, conforme entendemos, não tem necessária relação com desonestidade, antes, contudo, pode ser entendido como uma “convenção da escritura histórica no mundo antigo” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 126).

Quando saltamos para o texto daniélico encontrado no capítulo 12, especificamente os dois primeiros versículos, constatamos o assunto da ressurreição de forma mais explícita. Na verdade, Daniel, conforme já salientou Gottwald em citação anterior, é o único livro da Bíblia Hebraica que pode ser considerado

⁷³ Claro que, “por trás de tudo isso, está o escritor, que, para servir à necessidade do seu público contemporâneo, criou o vidente, a visão, o intérprete e a interpretação” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 125).

apocalíptico (GOTTWALD, 1988, p. 539-540). É neste livro apocalíptico que encontramos o seguinte texto:

Naquele tempo se levantará Mikael,
o grande Príncipe,
ele que está junto dos filhos de seu povo.
Será um tempo de angústia, como nunca houve desde que existe uma
nação
Até aquele tempo.
Naquele tempo, teu povo será salvo, todo aquele que estiver inscrito
no Livro.
Muitos daqueles que dormem no solo poeirento despertarão,
estes para a vida eterna,
aqueles para o opróbrio, para o horror eterno.

Nesse texto, a expressão hebraica *yāqīšû*⁷⁴ foi traduzida por despertarão, em notório contraste com o verbo antecedente (dormem). Dormir e despertar são duas expressões da antropologia do Primeiro Testamento que, a depender do contexto, podem referir-se à morte e à ressurreição, respectivamente. Na verdade, o uso destas duas palavras combinadas descreve o ressurgir da morte (NICKELSBURG, 2006, p. 30). As mais conhecidas traduções em português vertem *yāqīšû* para formas como ressuscitarão,⁷⁵ despertarão⁷⁶ ou acordarão.⁷⁷

Curiosamente, parte da estrutura do versículo 2 do texto daniélico em muito se assemelha a um trecho da já citada passagem denominada Apocalipse de Isaías (24–27).⁷⁸ Em Daniel, conforme vimos acima, lemos que “Muitos daqueles que dormem no solo poeirento despertarão”, e, em Isaías, encontramos a seguinte assertiva: “Despertai, gritai de alegria, vos que morais no pó!” Embora as expressões hebraicas para morar (*šōknê*)⁷⁹ e dormir (*yāqīšû*) sejam diferentes, nessas passagens elas assumem claramente uma correspondência. Dessa forma, podemos encontrar indícios escriturísticos de que parte do livro do profeta do século VIII a.C., Isaías, influenciou o registro do livro do profeta exílico, Daniel, ao menos em se tratando do

⁷⁴ Esta é a transliteração do termo hebraico יָקִישׁוּ. Nesta forma, a expressão figura na Bíblia Hebraica apenas quatro vezes, sendo as outras três nos livros de Jó (14,12) e Jeremias (51,36; 51,57). Normalmente o termo está associado ao verbo acordar, despertar etc.

⁷⁵ Cf. as traduções protestantes de João Ferreira de Almeida conhecidas como Almeida Revista e Atualizada e Almeida Revista e Corrigida Fiel ao Texto Original.

⁷⁶ Cf. as traduções católicas tais como a Tradução Ecumênica da Bíblia e a Bíblia do Peregrino.

⁷⁷ Cf. as traduções protestante e católica, Nova Versão Internacional e Bíblia de Jerusalém, respectivamente.

⁷⁸ Nickelsburg apresenta essa semelhança quando põe em paralelo os dois textos do Primeiro Testamento: Dan 12:2: וְרַבִּים מִיִּשְׂרָאֵל אֲדַמְתוּ-עִפָּר; Isa 26:19a: עִפָּר שְׁכַנִּית וְרַבְּנֵי יִשְׂרָאֵל (2006, p. 30).

⁷⁹ Em hebraico שָׁכַנְי.

assunto referente à ressurreição. Isso corrobora a ideia e que o Apocalipse Isaiânico foi escrito sob a dominação do império Persa, em meados dos séculos V a IV e, séculos mais tarde (II a.C.), quando o texto de Daniel foi redigido, o autor/redator escreve sobre a ressurreição usando uma linguagem da já existente interpolação ao texto isaiânico. De fato, a crença na ressurreição surge no judaísmo a partir da possível influência iraniana – conforme desenvolveremos mais adiante – mas, por outro lado, em se tratando dos escritos da Bíblia Hebraica, nada pode ser dito acerca de outra crença paralela ao mundo do judaísmo que, por sua vez, surgiu no período da dominação grega: a crença na imortalidade da alma. Nenhuma evidência de que os israelitas acreditavam na ideia de uma alma imortal pode ser encontrada na Bíblia Hebraica. A seguir, demonstraremos as divisões textuais do Apocalipse de Isaías bem como algumas interpretações do fenômeno da ressurreição. Ao assim procedermos, faremos algumas críticas – especialmente em relação à dependência do Segundo Testamento para se compreender a passagem estudada – e apresentaremos a opinião com a qual nos identificamos.

2.3 Divisão em perícopes e a dificuldade de leituras cristológicas na interpretação do texto isaiânico

No tópico antecedente, procuramos, sobretudo, discutir a questão tanto da datação quanto da interpolação do chamado Apocalipse de Isaías (24–27) ao Proto-Isaías. Nossa argumentação foi em dois sentidos: primeiro, demonstramos que o texto apresenta elementos de uma crença – a crença judaica na ressurreição – até então estranha ao século VIII a.C. e, segundo, a possível inserção se deu por volta de algum momento histórico após o cativeiro babilônico (século VI a.C.). Interessa-nos agora apresentar as divisões das perícopes do Apocalipse de Isaías, demonstrar a dificuldade das leituras cristológicas do texto isaiânico e apresentar uma interpretação do fenômeno da ressurreição contida em Is 26,19 como a mais antiga evidência da crença judaica no pós-morte.

Schökel e Diaz apresentam uma divisão em perícopes dos quatro capítulos que formam o Apocalipse de Isaías (24–27). De forma geral, são quatro blocos maiores que podem ser subdivididos em unidades menores.⁸⁰ Longe de serem

⁸⁰ Assim sendo, temos a seguinte construção: 24,1-6 (destruição da terra e dos seus habitantes); 24,7-12 (a cidade sem vinho nem alegria); 24,13-16a (um resto aclama ao Senhor); 24,16b-20 (destruição

composições de um mesmo autor, essas unidades literárias estão eivadas “de repetições desnecessárias, de assimetrias confusas e de ampliações prolixas” (SCHÖKEL; DIAZ, 1988, p. 208). Contudo, ainda assim “há a possibilidade de identificar, isolar e agrupar uma série de motivos, temas e cenas partilhados com outros exemplos da mesma espécie (Is 34,35; 65-66; Ez 38-39; Jl 3-4; Zc 14)” (SCHÖKEL; DIAZ, 1988, p. 208).

Assentimos com Collins tanto a respeito do que ele diz acerca dos problemas que a leitura do profeta Isaías suscita ao intérprete cristão quanto acerca do que ele escreve sobre os oráculos presentes neste discutido trecho (Is 24–27). Os dois problemas que o livro apresenta aos intérpretes cristãos, são, primeiro, a questão da unidade da obra e, segundo, a interpretação e aplicação cristã dos textos isaianicos. Acerca disso, Collins nos informa que, à semelhança da tradição judaica

[...] a tradição cristã por muito tempo considerou o livro todo obra de um único profeta, Isaías de Jerusalém. A crítica erudita, porém, ensinou-nos a distinguir o Primeiro Isaías (caps. 1-39), o Segundo Isaías (caps. 40-55) e o Terceiro Isaías (caps. 56-66). A data do Segundo e do Terceiro Isaías está agora estabelecida no final do século VI a.C., 200 anos depois de Isaías de Jerusalém. Além disso, parece que menos da metade do Primeiro Isaías contém palavras do profeta em pessoa. O resto foi acrescentado por copistas anônimos num período de várias centenas de anos. (COLLINS, 2001, p. 11).

No que diz respeito à questão da interpretação cristológica dos textos de Isaías, prática bastante comum nos segmentos cristãos, Collins é enfático ao asseverar que os seguidores de Jesus

[...] têm o Livro de Isaías em alta estima porque ele parece profetizar elementos decisivos da vida de Jesus; os exemplos mais notáveis são o nascimento virginal em Is 7 e a paixão e morte em Is 53. O livro é citado ou mencionado mais de 300 vezes no Novo Testamento. Em seu sermão em Nazaré (Lc 4,18), o próprio Jesus afirmou que com ele se cumpria um texto de Isaías (Is 61,1-2). Contudo, a crítica erudita insiste que devemos primeiro entender os textos bíblicos em seu contexto histórico (COLLINS, 2001, p. 11).

A partir dessas duas informações, a saber, a não unidade do livro de Isaías e a necessidade de se entenderem os textos antigos à luz de seus respectivos contextos, que voltamos nosso olhar à perícopes final do capítulo 26 de Isaías. É necessário, para

da terra e dos seus habitantes); 24,21-23 (juízo e reinado do Senhor); 25,1-5 (hino de vitória); 25,6-8 (banquete e presentes); 25,9-12 (vitória sobre Moab, a cidade hostil); 26,1-6 (hino pela vitória); 26,7-13 (juízos históricos: meditação); 26,14-19 (ressurreição: a terra e seus habitantes); 26,20-27,1 (novo juízo, contra a serpente); 27,2-5 (a vinha do Senhor); 27,6-9 (exílio e expiação); 27,10-11 (colheita frustrada) e 27,12-13 (repatriação), cf. SCHÖKEL; DIAZ, 1988, p. 208-209.

uma correta interpretação das Escrituras, que procuremos entender essas passagens dentro de seu ambiente histórico. Curiosamente, “Os oráculos inseridos nos capítulos 24–27 parecem-se com o Terceiro Isaías em sua impressão de estar à beira do desespero com o presente e no desejo de um futuro radicalmente diferente” (COLLINS, 2001, p. 15). Talvez seja exatamente por isso que, erradamente, identificam-no com a expressão designativa Apocalipse de Isaías.⁸¹ Mas, a despeito de estarem embasados numa linguagem mitológica, típica da literatura apocalíptica, esses textos “não estão organizados na forma específica de apocalipse, que é revelação sobrenatural, em geral visão da qual um anjo serve de intermediário (cf. Dn 12,2). Eles são oráculos proféticos de um profeta desconhecido” (COLLINS, 2001 p. 15).

É fato que os escritores cristãos do Segundo Testamento, cujos textos começaram a surgir em meados da primeira metade do I séc. d.C, interpretaram os textos sagrados do judaísmo – especificamente, o Primeiro Testamento – a partir de uma ótica cristológica. Esses cristãos, tanto quanto aqueles que os sucederam, compreendiam que as Escrituras Sagradas judaicas eram o próprio fundamento da sua fé, pois

Sem Escritura Sagrada não existe cristianismo. Desde o início, as comunidades cristãs liam e interpretavam no culto textos bíblicos como palavra de Deus. Textos bíblicos foram normativos e formativos da existência cristã no seguimento de Jesus. A linguagem e as imagens da Bíblia constituíram a matriz cultural das primeiras discípulas e discípulos de Jesus. Até o séc. II d.C. essa Bíblia dos cristãos era a Bíblia *judaica*. Para o cristianismo primitivo essa Bíblia não constituía o “Antigo Testamento” no sentido de uma revelação secundária ou até antiquada. Nem mesmo quando no séc. II os evangelhos e as cartas apostólicas especificamente “cristãs”, surgidos sucessivamente a partir da metade do séc. I, alcançaram na Igreja a categoria de “Escritura Sagrada”, os novos livros sagrados substituíram a Bíblia de Israel (ZENGER, 2016, p. 16-17).

Dessa forma, é evidente que, diante da necessidade de afirmação da própria fé, os seguidores de Jesus liam o Primeiro Testamento procurando confirmar nele a mensagem do Cristo. Isso constitui um empasse hermenêutico significativo, pois, ao assim proceder, tantos os cristãos da Igreja Antiga quanto aqueles que leem o Primeiro Testamento séculos depois – como veremos mais adiante ao apresentar as interpretações de Henry e, em especial, Wiersbe – parecem não conseguir interpretar

⁸¹ Cf. SOARES, 2011, p. 95.

a mensagem do Primeiro Testamento dentro de seu próprio contexto histórico, o que pode ser designado como uma maneira problemática de “ler e compreender o Antigo Testamento no cristianismo” (ZENGER, 2016, p. 21).

É bem verdade que, por um lado, a Igreja dos primeiros séculos valorizou o Primeiro Testamento ao se opor a algumas tentativas de “desjudaização”⁸² da Bíblia judaica, pois, caso contrário, ela mesma estaria minando o próprio alicerce sobre o qual repousava. Mas, por outro lado, a Igreja “deixou de refletir mais profundamente sobre o que significava preservar esse livro originalmente judaico como primeira parte de sua Bíblia” (ZENGER, 2016, p. 22), optando por um caminho mais fácil, porém equivocado, de autodesignar-se única detentora ou receptáculo da mensagem e interpretação do livro (ZENGER, 2016, p. 22). Essa postura fez com que a Igreja se definisse como o verdadeiro povo de Yahweh

[...] no qual a história de Deus com “Israel” chegara ao alvo que sempre esteve nos propósitos divinos. Até os nossos dias a opinião cristã é de que somente a Igreja sabe e entende o que Deus “de fato” quis revelar no escrito de Israel, por ela ser o povo de Deus da Nova Aliança. É essa opinião que hoje precisamos desvendar e superar como marcionismo latente (ZENGER, 2016, p. 22).

Conforme o esquema de divisão de perícopes realizada por Schökel e Diaz, aquela que nos interessa na presente abordagem labora com a temática da ressurreição. A versão bíblica adotada neste trabalho traz o seguinte texto:

Já que os mortos não revivem,
já que os defuntos não voltam a se levantar,
tu intervieste para exterminá-los
e fazer desaparecer até a lembrança deles.
Fizeste crescer a nação, SENHOR,
fizeste crescer a nação,
mostraste a glória,
fizeste recuar todas as fronteiras desta terra.
SENHOR, na aflição recorre-se a ti.
Quando tu castigas, suspiram-se preces.
Estivemos diante de ti, SENHOR,
como mulher grávida, prestes a dar à luz,

⁸² É icônica a identificação de uma forte tentativa de “desjudaização” a partir da figura histórica de Marcião. Segundo Zenger, “A luta contra a Bíblia judaica na Igreja foi travada no séc. II sobretudo por Marcião, um armador naval oriundo da Ásia menor. Ele tinha grande influência na Igreja de Roma, por se um ‘benfeitor’ financeiramente poderoso, até que em 144 d.C. se deu a ruptura. Depois organizou uma ‘igreja’ própria, que reuniu muitos adeptos e sobreviveu até o séc. VI. Marcião era um gnóstico cristão que não queria nem podia relacionar o pecado e o mal no mundo real com o Deus redentor perfeito, anunciado por Jesus. Para ele a Criação era obra de um Deus maligno, demiurgo, apresentado na Bíblia judaica. Segundo Marcião, o Pai de Jesus não tinha nada em comum com o Deus judaico do juízo e da guerra. Marcião foi coerente: não se limitou a rejeitar a Bíblia judaica como ‘Escritura Sagrada’, na luta pela mensagem ‘pura’ de Cristo; rejeitou também os escritos ‘neotestamentários’ em que predominava flagrantemente a tradição judaica (ZENGER, 2016, p. 17).

que se contorce e grita em dores.
 Concebemos, estivemos em dores,
 mas é como se tivéssemos gerado vento:
 não trazemos a salvação à terra,
 não nasceram habitantes ao mundo.
 Teus mortos reviverão, seus cadáveres ressuscitarão.
 Desperta, grita de alegria,
 vós que morais no pó!
 Pois o teu orvalho é um orvalho de luz e a terra fará nascer os
 trespassados (Is 26,14-19).

Quando recorremos aos comentadores bíblicos, encontramos uma diversidade de opiniões acerca da perícopie em questão. Essas opiniões variam tanto no que respeita à datação⁸³ do texto quanto no que se refere à sua própria interpretação. Sem receio de que o deslocamento – em termos de datação – para séculos posteriores invalide a mensagem de Isaías, Asurmendi ressalta que, no Primeiro Isaías, há duas inserções que não podem ser identificadas com o século VIII a.C., portanto, à época do Isaías de Jerusalém. Trata-se dos capítulos 24–27 e 34–35. Segundo o autor, a composição dessas partes deve ter sido realizada “no século IV. Nem todos os especialistas estão de acordo sobre a sua data, mas o que nos interessa é constatar, mais uma vez, que se introduziram dentro de um texto de quase quatro séculos atrás, novos textos” (ASURMENDI, 1980, p. 87-88).

Ridderbos se mostra aberto à possibilidade de datação tardia do Apocalipse de Isaías. Ele escreveu que “Para muitos intérpretes, o argumento mais decisivo para uma data posterior é o caráter apocalíptico destes capítulos” (RIDDERBOS, 1995, p. 195). Apesar disso, o autor encerra o parágrafo fazendo a seguinte ressalva: “A opinião de que as expectativas apocalípticas escatológicas podem se originar apenas em data posterior não é suficientemente confirmada nem aceita pela erudição mais recente” (RIDDERBOS, 1995, p.195). A despeito disso, o autor não informa o que é ou quais seriam essas evidências que ele designa como “erudição mais recente”.

Em razão do foco de nosso trabalho, não nos deteremos numa explicação verso a verso da citada perícopie.⁸⁴ Um ou outro texto será abordado em função da interpretação que realizaremos do versículo 19. Apresentaremos algumas

⁸³ Essa discussão pode ser vista no capítulo anterior.

⁸⁴ Isso pode ser feito a partir dos comentários que serão citados ao longo deste capítulo, ainda que não concordamos com a maior parte dos comentadores, pois, ao partirem do pressuposto de que o texto que ora estamos discutindo é parte integrante de uma composição do século VIII a.C., os comentadores retrocedem a datação do texto para mais de 200 anos de sua possível composição. Além disso, como veremos, o viés cristológico de leitura dos textos pré-cristãos não é um pressuposto do autor desta dissertação.

interpretações nas quais perceberemos, com clareza, a dificuldade de alguns comentadores em ler o assunto da ressurreição vinculando-o necessariamente às ideias cristãs neotestamentárias. Basicamente, demonstraremos nossa discordância fundamentados nas mesmas razões elencadas por Collins e que já foram supracitadas: a questão da datação do texto e a dependência das lentes cristológicas para se compreender o excerto isaiânico. No decorrer, pretendemos demonstrar com qual pensamento nos alinhamos, ainda que não descartemos a possibilidade de sínteses entre as opiniões divergentes.

2.4 Interpretações do fenômeno da ressurreição em Isaías 26,19

Matthew Henry interpreta o texto de Is 26,19 comparando-o com o versículo 14. Neste texto, encontramos a afirmação de que os mortos não revivem, não tornam a levantar. Pelo contexto, sabemos que se trata dos mortos ímpios, em claro contraste com os mortos de Yahweh. O autor, estranhamente, faz uma crítica ao que chama de “doutores judeus” que, segundo ele, “deduzem que a ressurreição dos mortos pertence somente aos judeus, e que os homens de outras nações não ressuscitarão” (HENRY, 2010, p. 118). Ora, a dedução judaica é perfeitamente consistente com o que o texto está asseverando. É claro que, se elencarmos outras porções das Escrituras Sagradas, especificamente aquelas presentes no Segundo Testamento, o ensino sobre a aplicabilidade da ressurreição não se limita aos judeus, mas abrange todos os povos. Mas Henry, insiste em, a partir do texto isaiânico, afirmar que “nós sabemos que não é assim; nós sabemos que todos os que estão em suas sepulturas ouvirão a voz do Filho de Deus, e que isto se refere à destruição final dos inimigos de Cristo, que é a segunda morte” (HENRY, 2010, p. 118).

Um outro autor, ao comentar a ressurreição dos justos em Is 26,19, afirma que esse evento é a resposta profética acerca da “vitória de Deus sobre a morte” (WIERSBE, 2006, p. 36). Ele escreve isso após citar o texto cuja assertiva é a de que [Yahweh] “Tragará a morte para sempre, e, assim, enxugará o SENHOR Deus as lágrimas de todos os rostos, e tirará de toda a terra o opróbrio do seu povo, porque o SENHOR falou” (Is 25,8). Tal explicação, a despeito dos textos pertencerem a perícopes distintas e, talvez, épocas e autores diferentes, soa bastante plausível pois procura fornecer uma elucidação – ainda que sucinta – sobre como essa vitória de Yahweh será efetivada. Mas, logo em seguida, adotando a mesma tendência de ler o

texto cristologicamente – assim como Henry –, Wiersbe dá um salto do Primeiro para o Segundo Testamento e afirma que

Quando Cristo voltar para buscar sua Igreja, os cristãos que “dormem em Jesus” serão ressuscitados (1 Ts 4:13-18). Quando voltar com sua Igreja para julgar seus inimigos e estabelecer seu reino, também haverá uma ressurreição (Ap 19:11 – 20:6). Esses dois acontecimentos são chamados de “a primeira ressurreição” e referem-se somente às pessoas salvas. Ao final dos mil anos, quando Satanás for finalmente aprisionado, os perdidos serão ressuscitados para enfrentar o julgamento diante do grande trono branco (Ap 20:7-15). Apesar de o Antigo Testamento não nos fornece a revelação completa da morte e da ressurreição, ele nos garante, porém, que há um futuro para o corpo humano (WIERSBE, 2006, p. 36).

É incontestável a dependência neotestamentária do autor para se compreender o Primeiro Testamento. Num primeiro momento, a interpretação acerca da quantidade de ressurreição parece encontrar eco no texto isaiânico, pois, segundo Wiersbe, haverá uma ressurreição que diz respeito somente àqueles que são salvos. Contudo, o que o autor parece não compreender é que a teologia acerca da ressurreição não é uniforme em todos os textos sagrados do judaísmo e cristianismo. Noutros termos, a ignorância acerca da progressividade da compreensão dos escritores sagrados sobre a vida após a morte, de forma geral, e a ressurreição, de forma mais específica, faz com que autores como Wiersbe e o próprio Henry não distingam a diferença de um pensamento expresso num texto pós-exílico⁸⁵ de um texto do final do séc. I d.C. (como é o caso do excerto supracitado do livro do Apocalipse), isso porque o objetivo desses autores é tão somente eclesial e/ou catequético.

Distinguir as teologias dos textos sagrados é compreender que, no processo histórico, a formação das crenças sofre alterações. Essa progressividade,⁸⁶ que também pode ser designada pela expressão “esquema evolucionário”, é criticada por Oswalt que, após informar que Dn 12,2 ensina a mesma teologia aqui presente em Is

⁸⁵ A questão se torna mais agravante quando se tem em mente que o autor em questão data o texto isaiânico no período do séc. VIII a.C. Portanto, para o autor, parece não haver a menor variação de crença entre textos que distam aproximadamente 800 anos de diferença um do outro.

⁸⁶ É importante salientar que a ideia de progressividade aqui é radicalmente diferente daquela exposta por Gerard van Groningen. Para este autor, a ideia de progressividade está intrinsecamente atrelada à revelação do Deus judaico-cristão. Portanto, o desenrolar da história nada mais é do que facetas que vão sendo apresentadas à humanidade – leia-se, os escolhidos de Yahweh – de um plano preestabelecido por Deus. Para van Groningen, “As Escrituras do Antigo Testamento dão indicações do caráter religioso, da consciência e das respostas do povo a quem a revelação foi dada. Essas foram incluídas no registro da revelação progressiva de Deus. É meu ponto de vista que qualquer pensamento humano relatado nas Escrituras do Antigo Testamento foi precedido e, em um sentido real, iniciado pela revelação anterior de Deus” (VAN GRONINGEN, 2002. p. 10).

26,19 e que estes textos diferem de outros dois que possuem certa semelhança (Os 6,2 e Ez 37,1-14 “falam mais de uma restauração final à vida”), argumenta que “Um esquema evolucionário para o desenvolvimento da religião hebraica é amiúde imposto no AT, e passagens como essa, supostamente representando o clímax do desenvolvimento, recebem uma data bem mais tardia” (OSWALT, 2011, p. 587).⁸⁷ Portanto, a ideia que subjaz ao esquema evolucionário não é aceita por Oswalt, pois esse autor rechaça a compreensão de multiplicidade de teologias nos textos sagrados do judaísmo e cristianismo.

Gabel e Wheeler acreditam que a única assertiva “inconfundível da vida individual depois da morte no cânon judeu aparece bem tarde, em Daniel 12,2, escrito na Palestina perto de 164 a.C.” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 140-141). O texto daniélico afirma que “Muitos daqueles que dormem no solo poeirento despertarão, estes para a vida eterna, aqueles para o opróbrio, para o horror eterno”. Esses autores criticam a ideia de que Is 26,19 seja uma referência à ressurreição física e individual. Para eles, o texto “fala de mortos recuperando a vida e de corpos levantando-se outra vez. Mas, no contexto, o v. parece ser claramente uma referência figurativa ao retorno de Judá do exílio na Babilônia. Os exilados libertados serão como mortos voltando à vida” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 141). A mesma compreensão, a saber, de uma ressurreição simbólica representando a restauração do povo de Judá, está presente em Collins. O autor acredita que a mensagem desse fragmento é uma expressão metafórica e visionária da expectativa judaica por restauração nacional dos exilados na Babilônia (COLLINS, 2010, p. 50).

O já citado Ridderbos afirma que tal versículo “pertence a um grupo de poucas passagens do Antigo Testamento que mencionam expressamente uma ressurreição de indivíduos” (RIDDERBOS, 1995, p. 206). Evidentemente, não há como discordarmos dessa assertiva, visto que, de fato, o texto isaiânico juntamente com o daniélico constituem as duas únicas exceções de uma ressurreição individual em todo

⁸⁷ É bom o leitor se familiarizar com a crítica do Oswalt, uma vez que ele apresenta informações que são pertinentes ao debate sobre esse assunto. Na supracitada nota de rodapé, podemos ler que “O problema está o esquema evolucionário. O mesmo processo foi usado para datar os Salmos: aqueles com uma teologia ‘elevada’ eram necessariamente posteriores. Mas estudos recentes em seu estilo e dicção mostram consideráveis similaridades com a poesia ugarítica de 1350 a.C. Cf. Dahood, *Psalms*, 3 vols., AB (Nova York: Doubleday, 1965–1970). Isso pressupõe que o desenvolvimento de uma teologia, especialmente uma revelada, não deve ser forçado a um estrato procrustiano de uma teoria hiper-concisa e unilinear” (OSWALT, 2011, p. 587). A despeito disso, não podemos concordar com o autor em razão do pressuposto assumido de que a teologia a qual defende encontra confirmação objetiva na revelação do Deus judaico-cristão.

o Primeiro Testamento diferindo, contudo, no fato de que, para o profeta Isaías, haverá apenas a ressurreição dos justos, ou seja, daqueles que pertencem ao Senhor. E, em Daniel (supracitado), somos informados que muitos (não todos) haverão de ressurgir de entre os mortos, sendo que esses muitos são subdivididos em dois grupos distintos: os que receberão a vida eterna e os que herdarão o horror eterno.⁸⁸ Essa interpretação de Is 26,19 é corroborada por Nickelsburg, que considera que a referida passagem labora com a ideia de ressurreição física e individual (NICKELSBURG, 2006, p. 31).⁸⁹

À guisa de conclusão, podemos afirmar que o texto isaiânico é a mais antiga referência à crença na ressurreição dentro do judaísmo. Essa crença não surge antes do período do cativo babilônico ocorrido durante o séc. VI a.C., visto que, até então, a compreensão israelita do pós-morte se restringia a um estado modorrento num mundo que espelhava a realidade terrena mas que, a despeito disso, é um lugar sem esperanças para o qual todos, bons e maus, irão após a morte.

Também concordamos que o texto de Isaías é parte de uma coleção de perícopes que erradamente recebeu a designação de Apocalipse de Isaías, correspondendo, assim, a um conjunto de capítulos que foram tardiamente escritos e inseridos no Primeiro Isaías. Especificamente em Is 26,19 há indícios estruturais que indicam a influência na formação de um texto explicitamente apocalíptico datado do séc. II a.C., Dn 12,2. Diferindo, contudo, acerca do objeto da ressurreição: em Isaías, apenas os justos, em Daniel, um grupo específico de justos e injustos.

Por fim, a dependência de leituras cristológicas impedem muitos intérpretes de compreender a mensagem do profeta dentro de uma perspectiva classificada como “esquema evolucionário”. E, apesar da discordância sobre se Is 26,19 labora apenas com a ideia de uma ressurreição simbólica – significando a restauração do povo por

⁸⁸ Julgamos esclarecedor o comentário feito por Collins acerca dessa passagem daniélica. O autor escreveu que “A revelação do anjo chega ao seu clímax em 12,1-3. Aí lemos que, quando Miguel se levantar, todas as pessoas cujos nomes estão escritos no livro serão livradas. Então, ‘Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno. Os que forem sábios, pois, resplandecerão como o fulgor do firmamento, e os que a muitos conduzirem à justiça, como as estrelas, sempre e eternamente’. Daniel não vislumbra uma ressurreição geral. Muitos, não todos, se levantarão, presumivelmente os muito bons e os muito maus. Os *maskilim* são designados para honrarias especiais” (COLLINS, 2010, p. 170). Para expandir a compreensão acerca de quem são os *maskilim* bem como do contexto histórico do texto daniélico, cf. COLLINS, 2010, p. 170-171; GABEL; WHEELER, 2003, p. 140-141; VERMES, 2013, p. 49-58.

⁸⁹ Ainda estabelecendo contrapontos a fim de apresentar a diversidade de opiniões sobre o assunto, citamos Soares que afirma, ao comentar o texto de Nickelsburg: “Entretanto, sendo no contexto exílico que a linguagem está aplicada, nossa tendência está muito mais ao lado de pensar o texto como descrevendo expectativa por restauração das glórias de Israel do que se tratando de ressurreição factual de corpos dos judeus mortos (NICKELSBURG, 2006, p. 56).

mãos dos persas após o cativeiro babilônico –, anuímos que o texto expande essa compreensão e inclui também a ressurreição física e individual.

Interessa-nos, agora, entender a função desse excerto dentro de um contexto que sucede o período de dominação babilônica sobre os judeus durante o séc. VI a.C.⁹⁰ De onde vem o *insight* sobre a ressurreição que, até então, era estranha nos textos sagrados do judaísmo? Há evidências de uma apropriação e ressignificação de concepções de algum outro povo dentro da imagética judaica acerca da vida por vir?

⁹⁰ A derrota dos judeus para os babilônios tem início em 597 a.C. a partir da conquista da família real e deportação de muitos dos súditos de Jerusalém. O retorno à terra de Judá se dá apenas a partir do edito de Ciro, em 538 a.C., cf. GABEL; WHEELER, p. 135-136.

3 A CRENÇA NA RESSURREIÇÃO NA RELIGIÃO PERSA E SUA INFLUÊNCIA NO JUDAÍSMO PÓS-EXÍLICO

Antes de avançarmos a fim de observar e demonstrar as evidências da crença na ressurreição na religião persa, é mister que tenhamos uma visão – ainda que panorâmica – acerca do que aconteceu aos judeus em meados do século VI a.C. e, como veremos, até mesmo um pouco antes. Isso se faz necessário porque, neste século, ocorreu a queda do império babilônico bem como a ascensão do império persa e os judeus estiveram sob a dominação tanto de um quanto de outro povo. Uma vez tendo feito isso, poderemos traçar um paralelo entre as duas cosmovisões – zoroastrina e judaica – e perceber que a influência da ideia de além-morte, compreendida e descrita no já citado e discutido texto isaiânico (26,19), é resultante de um processo de assimilação e ressignificação dentro do judaísmo incipiente.

3.1 Os hebreus sob a dominação babilônica e seu respectivo contato com os persas no período pós-exílico

É sabido que, em meados do século X a.C., houve uma divisão do povo hebreu em dois reinos: Israel, ao norte, com capital em Samaria, e Judá, ao sul, com capital em Jerusalém. Grande parte das narrativas bíblicas são escritas a partir da perspectiva do reino de Judá, logo, a maneira como o reino de Israel é normalmente interpretado pelo reino seu vizinho transparece o grau de animosidade entre estes dois Estados. Apesar disso, houve momentos em que lutar contra um inimigo em comum fazia convergir as forças de ambos os reinos e, dessa forma, Israel e Judá deixavam de lado as desavenças a fim de serem mutuamente beneficiados (cf. 1Rs 22,21ss). Aqui não nos interessa dissertar acerca do reino de Israel e suas dez tribos, menos ainda sobre as causas e consequências da deportação assíria ocorrida em 722 a.C.⁹¹ Nosso foco recairá sobre o pequeno reino do sul, especificamente seus últimos dias antes da total destruição das muralhas, da cidade e, em especial, do templo de Jerusalém por parte dos caldeus.⁹²

⁹¹ Caso haja interesse em explorar o contexto desses eventos recomentados a leitura de cf. BRIGHT, 2003, p. 359-416. Cf. também FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte**. São Paulo: Paulinas, 2015.

⁹² Caldeus é uma expressão designativa que empregaremos para nos referirmos aos babilônios.

O último rei da dinastia que ficou conhecido por realizar reformas significativas em Judá foi Josias. “A julgar pelas informações contidas no relato de 2 Rs 22-23, houve nesta reforma um conjunto de medidas que visavam fortalecer a adoração exclusiva a YHWH, e esta, por sua vez, exclusivamente em Jerusalém, com a centralização do culto no templo principal” (REIMER, 2009, p. 46). Contudo, levantam-se suspeitas acerca da extensão dessa reforma realizada pelo rei Josias. Uma das evidências de uma reforma que não atingiu todas as camadas da sociedade consiste nos achados arqueológicos que explicitam a existência de práticas tidas por idolátricas no reino do sul. Como exemplo, foram encontradas em vários sítios arqueológicos que englobam os complexos residenciais situados no fim do séc. VII a.C. “estatuetas de uma mulher de pé, segurando os seios com as próprias mãos (geralmente identificada como a deusa Asherat) (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 387-388). Semelhante ressalva é feita por Reimer quando afirma que é necessário estarmos atentos a duas coisas, sendo uma delas “a) a existência de liderança feminina e diversidade religiosa neste período, especialmente a adoração a Asherah como consorte de YHWH” (REIMER, 2009, p. 47-48). Além disso – e talvez mais importante – é

b) a pergunta até que ponto a reforma de Josias foi capaz de suprimir tais religiosidades nas camadas populares em Judá e nas regiões periféricas ao norte e ao sul (deserto). A descoberta de um templo Javista na região desértica ao sul, em Kuntillet Ajrud, datado do século VII a.C. com a inscrição relativa a “Yahveh e sua Asherah” parece colocar limites à reforma. Algo semelhante pode-se perceber em Hirbet el Qom, Tell Miqneh e em Elefantina, no Egito. Há, pois, claros limites até territoriais para a reforma e, junto com isso, as reivindicações e criações próprias que os sujeitos religiosos, isto é, as pessoas simples, faziam neste momento da história da religião (REIMER, 2009, p. 48).

Josias teve sua vida abreviada de forma muito inesperada. Com a morte do faraó Psamético I, em 610 a.C., seu filho Necau II assumiu o trono real. A essa época, os babilônios estavam conquistando reinos no mundo inteiro. Necau II, numa expedição militar que objetivava ajudar o já decadente reino assírio contra o império caldeu, assassina o rei Josias em Megiddo (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 387-388). As razões que levaram Necau II a exterminar o rei de Judá ainda nos são desconhecidas. Nos textos sagrados do judaísmo, encontramos duas narrações dessa tragédia, uma, bastante sucinta, em 2 Rs 23,29, e outra, aparentemente mais completa, em 2 Cr 35,20-24. Uma das explicações para o ocorrido é a de que

[...] uma das razões para Necaú marchar através da Palestina em 609, um ano após a morte de Psamético e de sua acessão ao trono do Egito, foi obter juramento de lealdade renovado de seus vassallos. De acordo com o costume, os juramentos anteriores a Psamético estariam invalidados com sua morte. Conseqüentemente, Josias teria sido convocado à fortaleza egípcia em Megiddo para encontrar Necaú e renovar seu juramento de lealdade. Mas, por alguma razão desconhecida, Necaú resolveu executá-lo (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 391).⁹³

Após a morte de Josias, quatro outros reis assumiram o fragilizado trono de Judá. Foram eles, Joacaz, Joaquim, seu filho Joaquin e Sedecias, sendo que os três primeiros foram filhos/descendentes de Josias. De fato, estes quatro reis “são julgados negativamente pela Bíblia, como apóstatas (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 392). Todos eles, com exceção de Joacaz, que foi exilado por Necaú II por seu um antiegiptio e substituído por seu irmão Joaquim – sucumbiram ao poderio caldeu que ganhou forte destaque a partir do ano 605 a.C. com a ascensão ao trono do até então príncipe babilônico, que ficou conhecido mais tarde como Nabucodonosor. Ele “esmagou o exército egípcio em Carquemis, na Síria (evento registrado em Jeremias 46,2), fazendo as forças egípcias fugirem em pânico de volta para o Nilo” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 393).

Doravante, o destino de Judá estava cada vez mais complicado. As forças babilônicas tornavam-se cada vez mais robustas e a extensão da dominação territorial dos caldeus apenas crescia. As cidades filisteias, na planície da costa do Mediterrâneo, foram logo devastadas. Em Judá, a ligação a pró Egito se encontrava cada vez mais desestabilizada diante da impotência de Necaú II contra os babilônios que, provavelmente numa destas guerras, exterminou o rei egípcio. Após, então, a morte do rei Joaquim (598 a.C.), seu filho, Joaquin, teve de assumir o trono de Judá e enfrentar o temível poder babilônico⁹⁴ (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 393).

⁹³ Outras explicações plausíveis também são apresentadas por estes autores: “O movimento de Josias para o norte, dentro das áreas montanhosas da Samaria, pode ter ameaçado os interesses do Egito no valo de Jezrael. Ou talvez sua tentativa de expandir para oeste, para além de seus territórios no Shephelah, possa ter colocado em risco os interesses egípcios na Filisteia. Não menos plausível é a sugestão de Baruch Halpern, de que Necaú teria se sentido ameaçado pelas decisões políticas independentes de Josias, no sul, ao longo das sensíveis rotas do comércio árabe” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 391).

⁹⁴ Há detalhes confiáveis na Bíblia Hebraica desse acontecimento (cf. 2 Rs 24-10-16). Tais detalhes são confirmados, inclusive, por fontes extrabíblicas (babilônicas), nos seguintes termos: “No sétimo ano, no mês de Kislev, o rei de Akkad preparou suas tropas, e marchou para a terra Hatti, e montou cerco contra a cidade de Judá, e no segundo dia do mês de Adar, tomou a cidade e capturou o rei. Ele indicou um novo rei da sua própria escolha, exigiu um pesado tributo, e o trouxe para a Babilônia” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 394).

O último rei de Judá foi constituído pelo despótico Nabucodonosor. Matanias, tio de Joaquin, cujo nome foi mudado para Sedecias, reinou sobre Judá de 597 até ao ano de 586 a.C., quando, definitivamente, a cidade foi totalmente arrasada pelos babilônios. Aparentemente, Sedecias era um vassalo que seria de fácil manipulação por parte do rei babilônico. Contudo, Sedecias não apenas conspirou juntamente com outros reis circunvizinhos contra os caldeus, mas, conforme os registros, teve um dos fins mais trágicos de todos os reis de Judá. A situação em Jerusalém, antes de sua morte, era cada vez mais precária, pois

Com as forças babilônicas avançando pela zona rural, as cidades afastadas de Judá caíram, uma a uma. Clara evidência arqueológica dos últimos anos do reino do sul apareceu em quase todos os sítios do final da monarquia escavados em Judá: no vale de Bersabeia, no Shephelah e nas áreas montanhosas judaicas. Na fortaleza de Arad, centro de controle e de operações militares no sul, um grupo de óstracos, ou cacos inscritos de cerâmica, foi encontrado no meio do restolho da destruição, contendo ordens frenéticas para o movimento de tropas e o transporte de suprimentos alimentares (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 395).

Lashish e Azeca foram as duas últimas cidades – antes de Jerusalém – de Judá a serem destruídas (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 395).⁹⁵ O livro dos Reis (2 Rs 25,3-7) relata tanto o que aconteceu ao último rei, Sedecias, quanto os últimos dias da cidade de Jerusalém (2 Rs 25,8-11). As evidências arqueológicas “apenas confirmam os últimos momentos terríveis da violência. Sinais de uma grande conflagração foram retraçados em quase todos os lugares da cidade, dentro das muralhas que a cercavam” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 396). Tudo foi reduzido a cinzas, e assim permaneceu até ao retorno dos judeus à terra de Judá, já sob a dominação dos persas. Segundo Gerstenberger

Os dois séculos nos quais o mundo antigo entre o Egito e a Índia estava sob o domínio dos grandes reis persas (539-331 a.C.) foram decisivos em muitos aspectos para o povo de Israel, ou melhor, para o judaísmo nascente. Nesta época os judeus encontraram novas formas de comunidade na terra natal e na diáspora babilônica e egípcia. Com a Torá e alguns escritos paralelos, constituíram para si um cânon sagrado, adquiriram um ponto de cristalização geográfico e simbólico em Jerusalém e no Templo reconstruído e, como pequena minoria de um império de muitos povos, isto é, nas condições difíceis de constante pressão por adaptação e de incessante busca de autonomia, deram uma forma final às suas convicções religiosas

⁹⁵ Isso também é confirmado pelo registro bíblico (cf. Jr 34,7).

próprias, as quais encontramos hoje na maior parte do Antigo Testamento (GERSTENBERGER, 2014, p. 15-16).

Ainda segundo esse autor, grande parte dos escritos do Primeiro Testamento foram redigidos ou mesmo reeditados durante o período da dominação persa.⁹⁶ É fato que, se olharmos para os textos da Bíblia Hebraica e procurarmos entendê-los a partir deles mesmos, cairemos em notória contradição com a afirmação acima, pois os textos sagrados em questão, “adotam como centro de gravidade da história da fé o tempo de Moisés, o tempo da conquista da terra e das tribos ou, em parte, o do reino de Davi” (GERSTENBERGER, 2014, p. 16). Dessa forma, se nos restringirmos aos textos bíblicos, pouca atenção se dá ao período e às influências dos persas. E isso pode ser corroborado nos seguintes termos percentuais: dos 946 capítulos que compõem o Primeiro Testamento, apenas 51, ou seja, 5,39% podem ser contabilizados como testemunhas diretas do período persa (GERSTENBERGER, 2014, p. 16-17).

O anseio e a expectativa dos judeus em relação à libertação do cativeiro babilônico por parte dos persas, podem ser demonstrados pela maneira como o grande rei Ciro II é saudado num dos livros compostos quando de sua ascensão imperial em nível mundial. O desejo judaico é claramente expresso num de seus textos sagrados cuja datação pode ser determinada em torno do século VI a.C., trata-se, portanto, do livro conhecido como o Segundo Isaías. A partir do capítulo 40 deste livro, “colhemos uma imagem provavelmente correta da atmosfera na Babilônia por volta de 540 a.C. O rei persa, Ciro, decide encampar o império neobabilônico” (GERSTENBERGER, 2014, p. 18). É curioso o fato de que o surgimento de Ciro II encontra apoio não apenas dos judeus – por razões óbvias, a saber, o desejo de libertação das mãos dos babilônios – mas, acima de tudo, dos próprios sacerdotes babilônicos, conforme atesta Gerstenberger ao afirmar que

Ele foi festejado, não somente pelos sacerdotes de Marduk, que sob Nabônides e Belsasar haviam rompido com o próprio governo e saudaram o conquistador do Oriente como salvador, mas também pelos próprios deportados judeus, que moravam havia décadas na

⁹⁶ O autor afirma que, “Quanto aos profetas, além de Ageu e Zacarias, um ou outro trecho também pertence ao período persa: por exemplo, Isaías 24–27, 56–66, o livro de Ezequiel, grande parte do livro de Jeremias, possivelmente os escritos de Abdias, Naum, Habacuc, Sofonias, assim como, se não a redação final, pelo menos uma edição prévia do Livro dos Doze Profetas. [...] Estava em voga reunir e retocar a literatura sapiencial: pelo menos Provérbios, Jó e as *Megillot* (os Cinco Rolos) surgiram, total ou parcialmente, no período persa. Na prática, todos os livros canônicos – com exceção de Daniel e Eclesiastes – falam, querendo ou não, algo sobre a situação das comunidades judaicas no tempo persa” (GERSTENBERGER, 2014, p. 49).

Babilônia. Um oráculo profético diz: “Assim fala YHWH a seu Messias [= Ungido]: a Ciro, que seguro pela mão direita, para rebaixar diante dele as nações... É por causa de meu servo Jacó, sim, de Israel, meu eleito, que eu te chamei pelo teu nome; eu te qualifiquei, sem me conheceres” (Is 45,1.4) (GERSTENBERGER, 2014, p. 18).

Tanto no Segundo Isaías quanto noutros livros do Primeiro Testamento, o profeta ou sábio judeu vê em Ciro II um instrumento de Yahweh para a libertação dos cativos na Babilônia. Portanto, desde alguns textos do séc. VI a.C. ele vem sendo tratado com um título honorífico que, à época – e principalmente antes –, era bastante restrito aos reis de Israel/Judá (Messias). Além dessa designação, Ciro II é chamado de “pastor de Yahweh”, conforme o texto isaiânico: “Digo de Ciro: ‘É meu pastor’; tudo que me agrada, ele o fará ter êxito, dizendo de Jerusalém: ‘Que ela seja reconstruída’” (Is 44,28).⁹⁷ Curiosamente, no livro de Esdras, temos um registro das palavras do rei persa que merecem destaque:

Ora, no primeiro ano de Ciro, rei da Pérsia – para que se cumprisse a palavra do SENHOR, saída da boca de Jeremias –, o SENHOR despertou o espírito de Ciro, rei da Pérsia, a fim de que em todo o seu reino fizesse publicar uma proclamação, e até um documento escrito, para dizer: Assim fala Ciro, rei da Pérsia: Todos os reinos da terra, o SENHOR, o Deus dos céus, os deu a mim, e ele mesmo me encarregou de construir-lhe uma Casa em Jerusalém que está em Judá. Dentre vós, quem pertence a todo o seu povo? Que seu Deus esteja com ele, e que suba a Jerusalém, em Judá, para construir a Casa do SENHOR, o Deus de Israel – é o Deus que está em Jerusalém! Em todos os lugares nos quais reside o resto do povo, que as pessoas deste lugar tragam a cada um prata, ouro, bens e gado, assim como a oferta voluntária para a Casa do Deus que está em Jerusalém. Então, levantaram-se os chefes de família de Judá e de Benjamin, os sacerdotes e os levitas, enfim todos aqueles cujo espírito Deus despertara para ir construir a Casa do SENHOR que está em Jerusalém (Ed 1,1-5).

Esse relato de Esdras, embora não contenha “nenhuma improbabilidade que possa lançar dúvida sobre sua historicidade essencial”, demonstra uma autocompreensão de Ciro como sendo um enviado de Yahweh. A princípio, poderíamos lançar questionamentos sobre a autenticidade de tal relato, pois, sendo Ciro um persa, obviamente sua religião não era a mesma dos judeus e, conseqüentemente, seu Deus não era Yahweh. Entretanto, uma evidência externa ao Primeiro Testamento⁹⁸ demonstra que tal postura fazia parte da política de dominação

⁹⁷ Ainda em nota, A Tradução Ecumênica da Bíblia (2015, p. 680) informa que “Até agora, Ciro era designado de um modo apenas velado (40,13; 41,1-5; 41,25-42,9). Aqui o nome dele retorna duas vezes, e ainda se falará dele em 45,1-13; 46,8-13; 48,12-16”.

⁹⁸ Trata-se do conhecido Cilindro de Ciro, descoberto na Babilônia, em 1873.

deste rei.⁹⁹ Da mesma forma que Ciro foi saudado pelos babilônios, semelhantemente o foi pelos judeus. E obviamente “Não precisamos dar atenção especial ao fato de que Ciro parece dar honras ao Deus dos judeus. Ele provavelmente não prestou mais respeito e adoração e este Deus do que aos outros” (THOMPSON, 2009, p. 235). Num texto que ficou conhecido como o Cilindro de Ciro, podemos perceber como este rei lidava com os deuses dos povos dominados, especificamente em relação aos deuses babilônicos:

Eu sou Ciro, rei do mundo, Grande rei, rei legítimo, rei da Babilônia, rei da Suméria, e da Acádia, rei das quatro extremidades... Quando entrei em Babilônia como amigo e quando instalei o trono no palácio do chefe, com júbilo e regozijo, Marduk, o grande senhor, incitou os generais a me amar e eu me esforcei para lhes oferecer um culto cotidianamente. Minhas tropas numerosas cercaram Babilônia pacificamente. Não permiti que ninguém destruísse nenhum local do país. Agi pela paz de Babilônia e de todas as cidades sagradas. Quanto aos habitantes de Babilônia, ficaram satisfeitos, pois aboli a corveia que lhes atrapalhava a vida. Marduk, o grande senhor, ficou feliz com meus atos, e mostrou-se agradável para comigo, eu Ciro, o rei que o venera, e para com meu filho Cambises e minhas tropas, e nós louvamos voluntária e alegremente, em sua presença, sua majestade (MOURREAU, 1978, p. 125-126).

Assim como esse registro demonstra, Ciro não parecia fazer a menor oposição aos deuses e crenças de outros povos. Pelo contrário, ele contribuiu para que houvesse o máximo de respeito possível em relação às divindades de outras religiões. Mas, qual era a religião desse rei e, conseqüentemente, dos persas? Há alguma personagem que mereça destaque no que se refere à contribuição para o desenvolvimento ou mesmo aprimoramento da religião persa? Como esse povo entendia o pós-morte? É possível que suas crenças tenham influenciado povos conquistados, especialmente os judeus? Essas perguntas nos servem de norte para que possamos abordar os tópicos seguintes.

⁹⁹ Diferindo absolutamente dos Assírios e Babilônicos no que diz respeito à crueldade, ao derramamento de sangue e, em especial, à expatriação dos seus vassallos, Ciro tem uma postura que pode ser designada como pacificadora e marcada pelo respeito às religiões de seus conquistados, cf. MOURREAU, 1978, p.125-136. Além disso, vale ressaltar que se tratava possivelmente mais de estratégia política de dominação a que veneração pelas divindades de outros povos. Mourreau ainda afirma que “[...] a tolerância religiosa de Ciro tem um aspecto político. O Rei dos Reis sabe que seu respeito pelas crenças força a aceitação de seu domínio e de sua soberania” (MOURREAU, 1978, p. 129). Thompson corrobora essa afirmação ao escrever que “A política do rei persa era claramente permitir liberdade de culto. Deve ser notado que, embora Ciro não fosse um adorador dos deuses da Babilônia, ele sabia como fazer uma demonstração de honra a eles para ganhar os corações do povo da cidade” (THOMPSON, 2009, p. 234).

3.2 A religião persa, Zoroastro e a crença na ressurreição

Para falarmos acerca da crença persa na ressurreição é mister que levemos em consideração o papel preponderantemente reformador desempenhado por uma das figuras religiosas mais importantes do mundo iraniano, Zarathustra.¹⁰⁰

Zoroastro¹⁰¹ é considerado o profeta-reformador da antiga religião persa conhecida como masdeísmo.¹⁰² Sua reforma introduziu mudanças na prática cúlrica, como a exclusão de rituais que envolviam o sacrifício animal e a ingestão do *haoma*.¹⁰³ Essas e outras alterações culminaram no que ficou conhecido como zoroastrismo. De acordo com Mourreau, Zoroastro era “Relativamente conservador quanto à teologia” e “parece tê-lo sido muito menos quanto à prática do culto” (MOURREAU, 1978, p. 293). O autor continua afirmando que “Por muitas vezes, ele contesta os ritos da religião de seus pais. O ponto mais importante de sua reforma reside incontestavelmente em sua firme condenação dos sacrifícios de sangue” (MOURREAU, 1978, p. 293).¹⁰⁴

É importante mencionar, em razão do interesse da presente dissertação, a possibilidade de Zoroastro ter sido o incentivador das chamadas torres do silêncio. Trata-se de monumentos construídos para o abandono dos mortos que ficavam expostos à putrefação e sobretudo aos abutres. Contudo, estamos de acordo com Mourreau quando ele afirma que não há “Nenhuma certeza” bem como “Nada nos *Gathas*¹⁰⁵ indica que o reformador tenha ordenado expor ao bico dos abutres o corpo dos mortos. Esta prática deve ter sido introduzida e generalizada em decorrência de

¹⁰⁰ Doravante, usaremos a expressão grega Zoroastro.

¹⁰¹ Segundo Soares: “O nome *Zoroastro* é a forma grega do persa *Zaratustra*, a qual provavelmente significa, no persa antigo, ‘aquele que controla camelos’, ou ‘aquele que possui camelos reais’” (SOARES, 2011, p.120).

¹⁰² O masdeísmo é a antiga religião iraniana que deu origem, a partir da reforma de Zoroastro, ao zoroastrismo (DU BREUIL, 1987, p. 11).

¹⁰³ O *haoma* era uma bebida feita a partir da urina eliminada após o consumo de uma droga (ELIADE; COULIANO, 1994, p. 277).

¹⁰⁴ Curiosamente, nos textos de Zoroastro (os *Gathas*, aos quais nos referiremos mais adiante), apenas o boi é citado no contexto da proibição dos sacrifícios animais. Isso levou certos historiadores das religiões como Windengren a deduzir que o profeta iraniano “teria sido partidário dos cultos da função nutritiva” (cf. MOURREAU, 1978, p. 293), pois, não raro, as críticas de Zoroastro estão ligadas aos sacrifícios realizados por “confrarias de jovens devotados à função guerreira, mas também seus outros ritos de violência” (*Ibid.*, p. 293). A partir disso, Windengren acredita que a resistência de Zoroastro aos sacrifícios animais está diretamente relacionada à oposição que ele fazia àqueles sacrifícios que se davam dentro do contexto das guerras. É bem verdade que, em Zoroastro, a figura do boi desempenha um papel importante, pois o próprio Zoroastro é considerado o protetor desse animal.

¹⁰⁵ Os *Gathas* são um conjunto de 17 hinos que se encontram numa porção do *Avesta* chamada *Yasna*. Desta forma, os *Yasnas* que correspondem aos *Gathas* são: 28-34, 43-51 e 53.

uma epidemia” (MOURREAU, 1978, p. 295).¹⁰⁶ De fato, na religião persa, os ritos fúnebres eram significativamente diferentes daqueles encontrados na tradição judaica.¹⁰⁷ O aparente desprezo aos mortos por parte dos iranianos – como a citada exposição de cadáveres aos abutres e cães – pode nos conduzir a imaginar essa cultura como totalmente desprovida de uma crença na vida após a morte. A despeito disso, Soares afirma que “A crença em uma vida na pós-morte, por exemplo, é de grande proeminência nos ensinamentos dos Gathas, a parte mais antiga do Avesta” (SOARES, 2009, p. 6).

Essa opinião é importante, pois, como veremos, é a partir dos *Gathas* que temos acesso, de forma mais específica, às crenças de Zoroastro. Contudo, antes de prosseguirmos falando acerca desta coleção de textos – especificamente no que respeita à vida após a morte –, é importante que tentemos situar historicamente o profeta reformador e, em seguida, perceber que, a partir de seus textos, a crença na ressurreição dos mortos é expressa como uma das mais antigas na história de povos que tiveram maciço contato com os judeus do pós-cativeiro.

É preciso admitir a existência de uma dificuldade incontornável no estudo do zoroastrismo quando o assunto diz respeito à identificação temporal de Zoroastro. Segal apresenta a opinião de que Zoroastro “pode ter vivido em qualquer época entre o décimo-primeiro e o sétimo século a.C., mas, provavelmente, viveu em torno do início do século VIII a.C.” (SEGAL, *apud* SOARES, 2011, p. 121-122). Para a tradição masdeísta, o profeta viveu “258 anos antes de Alexandre” – uma referência ao macedônio Alexandre III, normalmente conhecido como Alexandre, o Grande –, o que o situaria entre 628 e 551 a.C. (ELIADE, 2010, p. 290). Opinião semelhante encontramos no *Léxico das Religiões*, o qual nos informa que “Há boas razões para pressupor que tenha iniciado sua atuação religiosa por volta de 630 a.C. [...]” (KÖNIG, 1998, p. 610). Embora estejamos cientes da falta de consenso entre os estudiosos

¹⁰⁶ Inclusive, Soares afirma que “A respeito do cadáver, textos persas mais antigos se referem à prática de expor o corpo do morto para que fosse comido pelas aves de rapina ou outros comedores de corpos animais. Originalmente as tribos persas parecem ter praticado cremação, mas após a elevação do zoroastrismo com suas regras estritas sobre a preservação da pureza do fogo (símbolo de Ahura Mazda), a cremação foi abandonada. Os restos mortais do cadáver eram depositados em ossuários especiais (*dakhma*) que preferencialmente eram colocados no alto das montanhas” (SOARES, 2006, p. 48-49).

¹⁰⁷ Eliade escreve que “o rito atestado no Irã ocidental, especialmente a incineração dos corpos e o sepultamento das cinzas numa urna, difundiu-se, com o zoroastrismo, por outras regiões. Ainda mais arcaico era o costume específico às estepes da Ásia central: a exposição dos corpos num sítio determinado, onde serviam de pasto a abutres e cães” (ELIADE, 2010, p. 311).

acerca dessa particularidade que envolve a vida de Zoroastro, alinhamo-nos à opinião que situa o profeta em torno dos séculos VII à VI a.C.

O zoroastrismo possui uma variedade de escritos sagrados cuja datação abrange desde os tempos de Zoroastro a séculos mais recentes (século IX d.C.). Ao conjunto de obras sagradas desta religião, dá-se o nome de *Avesta*. Em linhas gerais, o *Avesta* é dividido em duas partes, sendo elas: o *Avesta* original, mais antigo, e o *Avesta* posterior, mais recente. Embora, tendo em vista nosso interesse no atual trabalho, estamos mais interessados no primeiro *Avesta*, porque nele encontramos as escrituras mais remotas da religião persa – os *Gathas*, cuja autoria, inclusive, é atribuída a Zoroastro –, temos interesse também nos excertos mais recentes à medida que refletem crenças remotas, especificamente, aquelas relacionadas à vida após a morte.

A despeito da datação histórica de Zoroastro,¹⁰⁸ os *Gathas* nos fornecem boas evidências da crença na vida após a morte, conforme afirma Soares ao registrar que

A crença em uma vida na pós-morte, por exemplo, é de grande proeminência nos ensinamentos dos *Gathas*, a parte mais antiga do *Avesta*. As ideias persas de vida na pós-morte com céu e inferno, de um julgamento a ser realizado em um dia final, com o aniquilamento dos maus e uma felicidade eterna para os justos, salvos em companhia de Ahura Mazda, são em muito diferentes das concepções escatológicas dos outros povos antigos, incluindo os israelitas do Período do Primeiro Templo. Assim, os judeus assimilaram essas e outras ideias tidas como “apocalípticas”. Elas foram agregadas de forma definitiva na teologia do “Judaísmo” do Segundo Templo (SOARES, 2009, p. 6-7).

Tanto Soares quanto outros autores recorrem a dois textos gáthicos para validar a crença na ressurreição já a partir de Zoroastro. Trata-se do Yasna 30,7 e 34,14. O idioma no qual esses textos foram escritos (o avestano antigo) demonstra a antiguidade deles. Algumas traduções em língua vernácula possuem certas variações que não demonstram com clareza a ideia de uma vida além-morte. A título de exemplo, apresentaremos uma que reflete essa imprecisão e, em seguida, citaremos outra que mais se aproxima da concepção aqui defendida. A citação será do Yasna 30,7. Vejamos:

¹⁰⁸ O leitor atento deve observar que optamos por uma datação mais recente. Para nós, seria mais conveniente optarmos por identificar Zoroastro o mais remotamente possível. Contudo, isso poderia soar como uma tentativa forçada de anacronismo afim de estabelecer a antiguidade da crença iraniana na ressurreição dos mortos e, assim, favorecer a presente pesquisa. Apesar de nossa escolha, é importante que se afirme que há discussões que justificam – inclusive linguisticamente – a composição dos *Gathas* em épocas mais remotas ainda.

O bem escolher gera boa saúde corporal e serenidade duradoura. Nisso ajudam Asha, a Boa Mente e a Firmeza. Mesmo no teste pelo fogo, vale escolher corretamente.¹⁰⁹

Quando esta Âramaiti (a Devoção dos santos personificada) se aproximou, com ela veio o Soberano Poder, a Boa Mente, a Justa Ordem. E (para as criaturas com o espírito do bom e do mau) 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 na criação!¹¹⁰

A ideia de que os textos zoroástricos tratam acerca da vida após a morte e, mais especificamente, da ressurreição dos mortos é atestada tanto pela crítica histórica quanto pela crítica das tradições. Soares escreveu que

Quanto à apocalíptica persa, sua antiguidade também pode ser traçada, apesar da datação tardia da maioria de suas obras conhecidas. Pela crítica histórica, as referências de autores greco-latinos, como Heródoto, Diógenes Laércio, Plutarco, Lactâncio, Plínio, Xantos de Lídia (primeiro ocidental a mencionar Zoroastro, no V século a.C.) revelam algo das antigas ideias zoroastrianas. O ensino da ressurreição dos mortos é atribuído a Zoroastro por Teopompo de Chios no IV século a.C. De fato, ele aparece nos Gathas, como visto, a parte original do Avesta, bem como no Yasht, considerada a tradição mais antiga do Avesta Posterior, além de muitos outros textos tardios. Pela crítica das tradições, é possível observar a antiguidade das ideias a partir desses textos em pávavi (SOARES, 2011, p. 333).

Dessa forma, podemos encontrar a crença persa na ressurreição dos corpos tanto no *Avesta* original quanto no *Avesta* posterior. No primeiro caso, e fazendo um paralelo com o judaísmo, Segal afirma que a ideia da ressurreição não é encontrada na vida judaica antes do contato desses com os persas, e apresenta um texto que julga ser o mais importante e interessante candidato para o empréstimo pelos judeus, *Yasna* 54: “Os mortos ressuscitarão em seus corpos sem vida” (SEGAL, *apud* SOARES, 2006 p. 49). Já no que diz respeito ao *Avesta* posterior, encontramos outra citação que claramente descreve a crença na ressurreição dos mortos. O texto em questão está numa parte chamada *Yasht*. Embora essa obra seja normalmente

¹⁰⁹ Esta primeira citação foi retirada de uma tradução do avestano para a língua inglesa feita por Ali A. Jafarey que, por sua vez, foi (re)traduzida para o português por Onaldo A. Pereira. Cf. referências bibliográficas.

¹¹⁰ Conforme Soares, esta citação é uma “Tradução do Avestan antigo para o inglês feita por Lawrence H. Mills em MÜLLER, Friedrich Max (editor). *The Zend-Avesta Part III: the Yasna, Visparad, Âfrînaġân, Gâhs, and Miscellaneous Fragments*. New York: Claredon Press, 1987. p.32 (The Sacred Books of the East, XXXI). Semelhantemente, Soares apresenta uma tradução mais recente, embora ressalte a existência de mais uma variação, “cf. BOYCE, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p.35: ‘Com Poder Ele veio a este mundo, pelo Bom Propósito e pela Verdade. Em seguida, a Devoção permanente deu-lhe corpo e respiração duradouros (...)’” (2009, p. 18). Já uma versão diretamente do inglês pode ser vista aqui: “*Then the Sovereignty of Ahura came to the just man through the Good Mind and Truth. Compassionate Devotion gave his subtle body the sustaining breath of life. At the time of the Reckoning, Ahura Mazda will be there as the First One (to help man)*” (NANAVUTTY, 1999, p. 79).

datada de meados de 430 a 420 a.C., preserva materiais de crenças mitológicas e legendárias anteriores a Zoroastro (SOARES, 2011, p. 125). No *Khordeh Avesta* (2015, p. 542), especificamente no Yasht 19,11, encontramos o seguinte texto:

que farão um mundo novo, imune ao envelhecimento e à morte, à decomposição e à putrefação, eternamente vivo, eternamente crescente, soberano à sua vontade, enquanto que os mortos, se levantarão, que a imortalidade virá aos vivos e que o mundo será renovado a seu desejo.

Tais excertos, portanto, são evidências claras em favor da antiguidade da crença persa na ressurreição dos mortos, a despeito das dificuldades referentes à datação das obras zoroastrinas. Inclusive, devemos ter em mente que a maior parte dos ensinamentos de Zoroastro já era conhecida e praticada pelos iranianos por meio da tradição oral antes mesmo de ganhar a forma escrita (SOARES, 2011, p. 318).

3.3 A assimilação judaica da crença persa na ressurreição

Conforme pudemos observar acima, judeus e persas possuíam concepções bem distintas no que se refere ao destino de homens e mulheres após a morte: nas origens da tradição judaica, a morte era vista como evento final e definitivo a todos os humanos. Em se tratando da cultura persa, a crença na vida após a morte e, de forma mais específica, na ressurreição dos mortos, pode ser atestada já no *Avesta* mais antigo.

De fato, somente após o contato dos judeus com os persas, a concepção judaica de além-morte ganhou um novo rumo: a morte deixa de ser um fato conclusivo e último para ser transitório, pois a expectativa da ressurreição passaria a ser parte integrante do imaginário religioso do judaísmo (SOARES, 2009, p. 23-24). Destarte, tem-se discutido acerca da influência persa na cosmovisão judaica do período pós-exílico. Antes, contudo, de prosseguirmos afim de ressaltar a assimilação judaica da crença persa, é necessário que destaquemos algumas diferenças relativamente significativas entre a perspectiva de ambos os povos acerca da ressurreição.

Em primeiro lugar, a crença na ressurreição como expressa em Is 26,19¹¹¹ está restrita àqueles que são designados pela frase hebraica *yīhyû mēte'kā*,¹¹² noutras palavras, apenas os mortos pertencentes a Yahweh haverão de ressuscitar, pois apenas “Teus mortos reviverão”, somente eles tornarão à vida. É fato que, em textos mais tardios, como o já discutido Dn 12,1-3, a ideia de uma ressurreição que engloba mais de uma categoria de pessoas, justos e ímpios (fala-se, em Daniel, de uma ressurreição que promoverá um grupo à “vida eterna”, enquanto que outro grupo, este preterido, ao “opróbrio, para o horror eterno”), é relativamente diferente da mensagem de Isaías. Contudo, nosso ponto de comparação deve ser entre a teologia de Isaías e os ensinamentos de Zoroastro. Parece claro que, na religião zoroastrina, “a ressurreição dos mortos, na verdade, a recriação dos corpos, equivale a uma cosmogonia, em virtude do paralelismo microcosmo-macrocosmo” (ELIADE, 2010, p. 314). Com essa perspectiva, percebe-se que, na crença zoroastrina, a recriação dos corpos é uma espécie de atualização do mito cosmogônico, ou seja, uma nova criação. Algo de salutar importância a ser registrado, a título de demonstração do papel renovador de Zoroastro na religião masdeísta, é o fato de que

[...] encenações mítico-rituais para a renovação do mundo eram conhecidas no Oriente Próximo pelos indo-iranianos e por outros povos. O ritual, que reiterava a cosmogonia, era celebrado por ocasião do ano-novo. Mas Zaratustra recusa essa encenação arcaica que visava à regeneração anual do mundo e anuncia uma “transfiguração” radical e definitiva, efetuada de uma vez por todas. Além disso, a renovação não será mais obtida pela realização de um ritual cosmogônico, mas pela vontade de Aúra-Masda. Essa renovação compreende o julgamento de cada ser e implica a punição dos maus e a recompensa dos justos (cf. §112) (ELIADE, 2010, p. 298).

Conforme vimos noutro momento, a ideia de que os ritos anuais eram uma atualização do mito cosmogônico está intrinsecamente ligada às crenças de povos como os israelitas. Mas, em Zaratustra, essa renovação, além de estar associada à vinda do Saoshyant,¹¹³ era algo que deveria acontecer uma única e exclusiva vez. É discutível, inclusive, qual a autointerpretação que o próprio profeta iraniano fazia de si

¹¹¹ Neste caso, o leitor é instado, a título de conferência, a consultar no mínimo o verso 14 do mesmo capítulo. Nele consta claramente a ideia de uma não ressurreição dos mortos que não pertencem a Yahweh.

¹¹² Em hebraico, o termo que consta do texto é *יְחַיֶּה מֵתֶיךָ*. Essas duas expressões significam, literalmente, “viverão mortos teus”. Sendo o sujeito oculto (teus) uma referência a Yahweh. Assim, a ideia é, como já discutida anteriormente, que apenas os mortos de Yahweh reviverão. Por essa razão, a nota anterior sugere ao leitor que recorra ao versículo 14 afim de que se perceba o contraste entre os mortos ditos ímpios e aqueles ditos pios.

¹¹³ Significa “o benfeitor” (SPITAMA, 2004, p. 83).

mesmo quanto, especificamente, ao seu papel renovador num mundo porvir. Na verdade, Eliade – e, neste caso específico, optamos pela tradução constante do texto desse autor – afirma a probabilidade de uma espera iminente de renovação do mundo por parte de Zoroastro, ou seja, estando este ainda vivo. “Quem nos dera sermos aqueles que renovarão esta existência!” (*Yasna*, 30:9)”. Eliade ainda afirma que várias “vezes ele designa a si mesmo como Saoshyant, o ‘salvador’ (*Yasna*, 48:8; 46:3; 53:2; etc.), noção que suscitará mais tarde uma mitologia fabulosa (ELIADE, 2010, p. 298).¹¹⁴

Outra diferença notável consiste na ideia de que, para a religião de Zaratustra, a consciência humana, designada pelo termo *daena*,¹¹⁵ subsiste após a morte em forma de uma figura feminina. Vejamos uma citação de Eliade acerca desta peculiaridade da religião persa:

Um poema que fazia parte do *Hâdôxt Nask* (*Yasht*, XXI-XXII) relata que a alma (*urvan*) do justo permanece ao lado de seu corpo durante três dias. Por volta do término da terceira noite, um vento perfumado eleva-se do Sul, e a *daena* do morto aparece “sob a forma de uma formosa jovem, radiosa, de braços brancos, cheia de vigor, de bela aparência, reta de corpo, grande, de seios empinados... com 15 anos” (*Hâdoxt Nask*, 9) (ELIADE, 2010, p. 311).

Essa é uma experiência póstuma que não encontra paralelo na religião judaica. De fato, como já discutimos acima, o povo hebreu vivencia – o que não é de causar nenhuma estranheza – nuances de crenças acerca do pós-morte que variam tanto de um estado modorrento e sem esperança quanto a uma saída deste estado para o usufruto de uma vida que não mais terá fim. Assim, reiteramos que a perspectiva apresentada nos textos sagrados do Zoroastrismo é bastante distinta daquela presente nas narrativas israelitas e, especialmente, judaica.¹¹⁶ Tanto na antiga crença de um destino coletivo e sem esperança da humanidade na *šəʾôl* quanto na incipiente crença na ressurreição que adentrou a religião judaica após o contato com os persas, era óbvio a existência deste submundo dos mortos para onde, por um

¹¹⁴ Assim, ao que nos parece, “é possível concluir que o profeta se esforçou por abolir a ideologia arcaica do ciclo cósmico periodicamente regenerado e proclamou o *éskaton* iminente e irrevogável, decidido e efetuado por Áura-Masda (ELIADE, 2010, p. 298).

¹¹⁵ *Daena* ou *Daenâ* é “derivado da palavra *di* que significa ‘ver, perceber, conceber’, usada para expressar a percepção interior, a consciência, o correspondente à filosofia ou religião escolhida pela pessoa. Zaratustra chamou a sua mensagem de *Daenâ Vañuhi*, a Boa Consciência (SPITAMA, 2004, p. 81-82 - grifo acrescido).

¹¹⁶ Aqui, unicamente, não uso os termos “israelita” e “judaica” de forma intercambiável. Assim, o primeiro termo se refere aos tempos mais antigos, especialmente antes do século VI a.C. Já com o segundo termo, temos em mente o século supracitado.

lado – sempre a depender do texto –, os humanos eram conduzidos sem a menor possibilidade de retorno e, por outro lado, ficavam num estado de espera até a realização do evento escatológico da ressurreição. Nada, contudo, que demonstre uma convergência – ao menos nestes dois pontos supracitados – entre as crenças de ambos os povos em questão.¹¹⁷ Esses pontos são suficientes para percebermos a existência de divergências entre as duas religiões em questão. Contudo, e agora julgamos isso de capital importância, interessa-nos aqui afirmar – por meio de evidências, inclusive, já trabalhadas – a dependência da concepção de ressurreição dos persas por parte dos judeus.

Começamos lembrando que Ciro II, quando conquista a Babilônia e, conseqüentemente, os povos que lhe estavam sujeitos, dentre eles, os judeus, é saudado pelo Segundo Isaías como sendo “seu ungido”¹¹⁸ (*limšîhō*).¹¹⁹ Dessa forma, podemos perceber que a receptividade do monarca persa não foi vista como algo repulsivo, antes, contudo, Ciro II ganha o destacado título hebraico com – inclusive – o acréscimo do sufixo (em hebraico) que indica pertença, posse: ele é o ungido *de* Yahweh. A discussão acerca da datação do Segundo Isaías foi apresentada nesta dissertação alhures, assim, podemos asseverar com Soares, de que a influência persa na religião e textos sagrados do judaísmo incipiente já pode ser observada ainda no século VI a.C.

O exílio babilônico foi um evento que provocou, sem dúvida, muitas transformações na maneira de pensar dos judeus durante o chamado Período do Segundo Templo (final do exílio, em cerca de 540 a.C., até o advento Jesus Cristo). Assim, após uma crise político-religiosa iniciada na Babilônia, os judeus tiveram que rever os pontos essenciais de sua religião e cosmovisão. Entre os que mais interagiram com os judeus nestas mudanças estão, sem dúvida, os persas (SOARES, 2009, p. 174).

¹¹⁷ Acreditamos ser uma descrição assaz lúdica a que transcrevemos doravante, ainda sobre a *daena*: “Gentil que eu era, tu me tornaste ainda mais gentil por teus bons pensamentos, por tuas boas palavras, por tuas boas ações, por tua boa religião; bela, tu me tornaste ainda mais bela; desejável, ainda mais desejável me fizeste” (ELIADE, 2010, p. 311). Na página seguinte, e isso é bastante relevante, Eliade interpreta essa relação entre a *daena* (consciência) e a alma (*urvan*). Ele destaca algumas características que podem ser deduzidas do próprio texto, tais como a ideia de que a *daena* é o próprio Eu do indivíduo, que esta *daena* era preexistente, que se torna mais virtuosa a depender da vida de retidão levada por aquele que ela representa etc. (ELIADE, 2010, p. 312).

¹¹⁸ O uso da expressão designativa “seu ungido” é, pelo contexto, uma referência ao rei persa como sendo um messias de Yahweh. Vale ressaltar que o termo hebraico מָשִׁיחַ (*māšîḥ*) tem seu correspondente grego na expressão Χριστός que, por sua vez, tem como tradução a palavra ungido.

¹¹⁹ A expressão hebraica correspondente a esta transliteração é לְמָשִׁיחוֹ.

Ainda mais importante ressaltar é o parágrafo seguinte do texto de Soares. Ele afirma claramente que

Alguns estudiosos afirmam que os efeitos da influência da cultura persa no judaísmo não se fizeram sentir durante o domínio persa na Palestina, e sim somente mais tarde, no Período Helenístico. Entretanto, as influências persas podem ser percebidas já no Dêutero-Isaías. Tanto a doutrina de Zoroastro quanto o Isaías do V século a.C. revelam uma aversão comum à reverência de imagens sagradas (SOARES, 2009, p. 174).

Já falamos acerca de Smith¹²⁰ e Johnston¹²¹ que, por questões que nos parecem ser meramente pressuposicionais, portanto, não históricas e exegéticas, rejeitam a ideia de assimilação de crenças de outros povos por parte dos judeus. No texto acima, Soares é bastante enfático ao corroborar nossa argumentação acerca da existência dessas interações religiosas – além, claro, de culturais, sociológicas e políticas – entre persas e judeus. Contudo, e agora de forma mais específica, a relação que nos é mais premente é exatamente a que temos desenvolvido ao longo desta dissertação: a influência dos persas sobre os judeus no que respeita à crença na ressurreição dos mortos. Para fundamentar mais ainda tal assertiva, demonstramos supra¹²² que o texto mais antigo acerca da ressurreição dentro das Escrituras Hebraicas é Is 26,19. Como se trata de um texto do Primeiro Isaías, o Isaías de Jerusalém, que viveu no século VIII a.C., defendemos, então, que o conhecido texto isaiânico designado como Apocalipse de Isaías (24–27) é uma interpolação da época persa dentro de um texto de aproximadamente 200 anos antes.

Agora, interessa-nos saber como essa visão póstuma persa adentra a cultura e religião judaicas a ponto de ser refletida – a despeito das nuances acima expostas – nos textos sagrados do judaísmo (seja em Daniel, de forma mais explícita, seja em Isaías). De início, afirmamos que no *Yasna* 30,7, portanto, um texto que integra os Gathas de Zoroastro, encontramos a ideia de ressurreição nestes termos:

Quando esta Âramaiti (a Devoção dos santos personificada) se aproximou, com ela veio o Soberano Poder, a Boa Mente, a Justa Ordem. E (para as criaturas com o espírito do bom e do mau) Âramaiti deu um corpo, ela, a eterna e sempre vigorosa. E para estes (Teu povo), para permitir que (este corpo) seja

¹²⁰ Cf. p. 40.

¹²¹ Cf. p. 49.

¹²² Cf. capítulo 2.

(eterno), Ó Mazda! como ele era quanto Tu chegaste primeiro com a criação! (SOARES, 2009, p. 17-18).

Que a ressurreição era ensinada nos textos avésticos e, mais especificamente, nos Gathas de Zaratustra, parece ser um fato que não deixa dúvidas. A questão central talvez seja saber como essa influência se deu já no século VI a.C. Se os judeus buscavam pureza religiosa e doutrinária no período do Segundo Templo, “como aceitaram as noções contidas em outros livros sagrados”? (SOARES, 2009, p. 21). Em adição a isso, “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 (SOARES, 2009, p. 21). Ainda citando Soares, concordamos com o autor quando afirma que

No entanto, a maior parte dos ensinamentos de Zoroastro era já conhecida e praticada pelo povo, pois, muito antes dos escritos, esses ensinamentos eram transmitidos pela tradição oral, e não pelo ensino das escrituras escritas [...]. Essa tradição oral continha já os ensinamentos “clássicos” do Zoroastrismo [...]. 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 (SOARES, 2009, p. 21-22).

Conforme, portanto, salientamos acima, as diferenças entre ambas as culturas/religiões são notórias quando se trata da ressurreição. Contudo, dado o fato de percebermos claramente como os judeus receberam os persas (Is 45ss) e se deixaram “contaminar” com a perspectiva de que Ciro era o ungido de Yahweh, não há a menor dificuldade em admitir que outras crenças, como a crença na ressurreição, oriunda do imaginário persa, foi absorvida na cosmovisão judaica. Portanto, diante do exposto, consideramos por demais plausível a ideia de que a apocalíptica persa tenha exercido influência na concepção escatológica do judaísmo pós-exílico. Assim, a crença na ressurreição expressa num texto (Isaías 26,19)¹²³ produzido durante a

¹²³ O texto, conforme a Tradução Ecumênica da Bíblia: “Teus mortos reviverão, seus cadáveres ressuscitarão. Desperta, grita de alegria, vós que morais no pó! Pois o teu orvalho é um orvalho de luz e a terra fará nascer os trespassados”.

dominação persa¹²⁴ é, provavelmente, um reflexo dessa assimilação cultural por parte dos judeus.¹²⁵

¹²⁴ O Império Persa dominou o mundo antigo a partir das conquistas de Ciro II, também conhecido como Ciro, o Persa, em 539 a.C. Em 331 a.C., quando Dario III era o imperador, os persas foram vencidos pelos gregos, liderados por Alexandre Magno, na batalha de Gaugamela, cf. GERSTENBERGER, 2015, p. 58-80.

¹²⁵ Apesar de nossa concordância em relação à influência persa na formação da compreensão judaica de vida após a morte, especificamente, em relação à ressurreição, temos ciência de que há discussões em torno do assunto. Essas discussões, amiúde, são apresentadas por autores recentes tais como John J. Collins. Por exemplo, o autor contesta a dependência judaica dos textos ou da tradição zoroastrina ao afirmar que “Durante boa parte do século vinte se aceitou que o apocalipticismo judaico fosse fortemente influenciado pelo pensamento persa. Há bastante apoio para tal influência no caso dos rolos de Qumrã, pelo menos no dualismo de luz e trevas. De modo geral, no entanto, os pesquisadores se tornaram reticentes sobre esse assunto, por conta da notória dificuldade de datação do material persa” (COLLINS, 2010, p. 55-56). Em uma importante nota de rodapé, Collins afirma que “A antiguidade do apocalipticismo persa é defendida por M. Boyce, ‘On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic’, *BSOAS* 47 (1984), P. 57-75, e A. Hultgård, ‘Bahman Yasht: A Persian Apocalypse’, em Collins e Charlesworth (eds.), *Mysteries and Revelations*, p. 114-134; idem, ‘Mythe et histoire dans l’Iran ancien’, em Widengren, Hultgård e Philonenko, *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânién*, p. 63-162. É negada por P. Gignoux, ‘Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l’Iran mazdéen’, em C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l’au-delà*, p. 351-375; idem, ‘L’apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d’autres apocalypses?’, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31 (1988); I. P. Culianu, *Psychanodia I: A Survey of the Evidence concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* (Leiden: Brill, 1983); ‘Ascension’, em M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (Nova Iorque: Macmillan, 1987), p. 435-441” (COLLINS, 2010, p. 56-57). Em adição aos que contrariam a dependência judaica da cosmovisão iraniana, cf. BARR, James. The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity. **Journal of the American Academy of Religion**, vol. 53, n. 2, jun. 1985, p. 201-235. Disponível em: < <https://academic.oup.com/jaar/article/LIII/2/201/667958> >. Acesso em: 28 dez. 2018.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a realização desta pesquisa, deparamo-nos com compreensões diversas no que tange ao fenômeno da ressurreição como apresentado nos textos sagrados do judaísmo. Temos consciência de que lidamos com um assunto que, não bastasse a delicadeza que lhe é própria, é de capital importância para se compreenderem crenças que posteriormente se consolidaram a partir das interações entre judeus e persas séculos antes do surgimento do cristianismo e que, importante que se afirme, é basilar para esta religião que sorveu maciçamente as crenças judaicas, claro, resignificando-as de acordo com seus interesses e particularidades internos.

Constatamos que a noção de tempo presente nos textos sagrados que foram analisados não difere da ideia geral que circundava a mentalidade de outros povos antigos, especialmente aqueles com os quais os israelitas mantiveram contato. Valendo-se do conceito eliadiano de tempo sagrado e tempo profano, vimos que ambos os tempos não são excludentes, antes, complementares. Pois, conforme demonstramos, é no tempo profano, isto é, no tempo em que a vida e todas as atividades humanas acontecem, que se dá aquilo que Eliade chamou de reversibilidade do tempo sagrado. Com isso, o autor aponta para a ideia de que o tempo imemorial dos mitos é atualizado nos ritos e festividades realizados pelo homem religioso.

O fato de Israel não possuir, em suas origens, uma ideia de vida após a morte – exceto a compreensão nada consoladora de um mundo inferior ao qual todos os mortos eram encaminhados – contribuiu para que a teologia desse povo incorporasse à sua cosmovisão a ideia de que a presente vida é única, além, claro, de ser uma dádiva concedida pela divindade Yahweh. Dessa forma, a morte era um fenômeno natural que, inevitavelmente, atingiria a todas as pessoas: sejam boas ou más. Contudo, a morte era entendida sob vários ângulos, a depender do contexto, da situação etc. Por exemplo, era esperado que se morresse na velhice, e quando esse fato se dava de forma prematura, normalmente associavam isso à alguma culpa por parte daquele que teve sua vida abreviada.

Mas, para onde iam os mortos, além, obviamente, de seus respectivos túmulos? Cria-se – e esta crença não caiu em desuso nos textos do Primeiro Testamento, mesmo após o surgimento de crenças alternativas – que tantos os bons

quanto os maus eram destinados à *šə'ól*. O termo, polissêmico conforme analisamos, é aplicado tanto com o sentido de cova ou sepultura quanto com o de mundo dos mortos. Neste caso, o mundo dos mortos era uma região sombria, uma espécie de habitação infraterrena. Isso é bastante interessante, pois, do ponto de vista israelita, o ser humano não tem uma alma, antes, é uma alma, ou, para usar o termo hebraico, uma *ne'ēš* (ser vivo, alma vivente). Sendo assim, a crença comum é a de que homens e mulheres são seres indivisíveis, cuja existência se extingue após a morte, com exceção de que, na *šə'ól*, de alguma maneira, estas pessoas subsistiam em forma de sombras (*rəpā'im*) até a duração de seus restos mortais.

Algo que muito nos chamou a atenção, durante as pesquisas e a redação desta dissertação, foi a semelhança entre a palavra *šə'ól* e o termo acadiano *šā'al*. O que nos fez concluir que, etimologicamente, a primeira palavra tem alguma relação (de origem) com a segunda. Para nossa surpresa, *šā'al* era uma divindade do submundo canaanita conhecida como Ereshkigal, a consorte de Nergal. Dessa forma, percebemos uma influência cananeia não apenas, como já afirmamos, no calendário das festas israelitas, mas, também, na própria origem da ideia de um mundo dos mortos.

Outro ponto que julgamos merecer destaque, ainda à guisa de considerações finais, é a influência do texto isaiano (26,19) sobre a formação do texto daniélico (12,1-3). Conforme vimos, há expressões correlatas em ambas as passagens. Contudo, um grande diferencial no excerto de Daniel consiste no fato de que, neste autor – cujo escrito é datado do século II a.C. – a ressurreição não se restringe àqueles que são fiéis a Yahweh, antes, de acordo com nossa análise, abrange até mesmo um grupo que será destinado à vergonha e desprezo eterno. Portanto, em Daniel, diferentemente de Isaías, haverá a ressurreição tanto de justos como de injustos, ainda que Daniel não tenha uma compreensão universal do fenômeno da ressurreição limitando-a, inclusive, àqueles que estavam vivendo numa situação histórica bem definida (os mártires e tiranos de sua época).

A interpretação de textos do Primeiro Testamento sob uma ótica rigidamente cristã foi criticada nesta dissertação. Julgamos que os textos da Bíblia Hebraica precisam ser entendidos sem a dependência de leituras cristológicas que, não raramente, impossibilitam o exegeta ou biblista entender os textos dentro de seus respectivos contextos. Assim, esforçamo-nos por nos distanciarmos de uma leitura

cristológica dos textos do Primeiro Testamento, especialmente aqueles referentes à ressurreição a fim de que conseguíssemos captar o que a ideia significou àqueles que originalmente foram destinatários do (s) excerto (s) analisados.

Por fim, evidenciamos que a crença na ressurreição já estava presente tanto nas tradições orais dos persas quanto num dos mais antigos livros daquele que ficou conhecido como profeta e reformador da religião masdeísta, Zoroastro. O texto mais importante sobre a ressurreição encontra-se nos seus cânticos, os Gathas. Contudo, não se restringe a eles: abrange outros textos presentes no Avesta e é testemunhado por autores como o já citado Mircea Eliade. Verificamos que os judeus estiveram sob a dominação e, conseqüentemente, influência dos persas por aproximadamente dois séculos. E foi exatamente neste período que grande parte dos escritos da Bíblia Hebraica – dentre eles, o Apocalipse de Isaías (24–27) – surgiu. Além disso, diante da própria forma como, no Segundo Isaías, Ciro é saudado, consideramos isso uma evidência da abertura que os judeus tiveram em relação ao seu novo dominador. É importante que se diga que, diferentemente dos babilônios, os persas tinham uma política de dominação pacífica, prova disto consiste no fato de que, quando tomaram a Babilônia, não houve resistência alguma por parte deste povo e, além disso, o rei persa foi cumprimentado com honrarias pelos sacerdotes de Marduk. Como se não bastasse, o mesmo aconteceu em relação aos judeus: Ciro é chamado de “seu ungido” (*limšîhō*), ou seja, ungido de Yahweh. Termo esse que, normalmente, era utilizado para designar os monarcas israelitas.

Obviamente, não temos o pensamento inocente de que esta pesquisa encerra o extenso e denso assunto referente à ressurreição dos mortos, mesmo se considerarmos apenas a religião judaica séculos antes do surgimento do cristianismo. Por essa razão, destacamos o caráter incompleto desta pesquisa, e ressaltamos que muitas das decisões e afirmações expostas ao longo do texto estão fundamentadas em pressupostos hermenêuticos do método histórico-crítico e, nalguns casos, do método histórico-social e, por isso, tendem a desconstruir/criticar – ainda que de forma respeitosa – cosmovisões mais alinhadas à mentalidade conservadora/fundamentalista. Com isso, fazemos uma autocrítica afirmando a necessidade de o leitor (a) conferir obras – inclusive citadas como contraponto às ideias por nós defendidas – que são notoriamente contrárias aos pensamentos norteadores da pesquisa.

A despeito disso, acreditamos que nossa contribuição acerca das origens de uma crença fundamental a três grandes religiões – judaísmo, cristianismo e islamismo – foi significativa do ponto de vista da elucidação do ambiente genético da ideia de vida após a morte, que, sabemos, acabou por influenciar os segmentos suprarreferidos. Evidentemente, há várias nuances que sequer foram ventiladas nesta dissertação, inclusive porque seria um trabalho que requereria mais tempo de investigação e análise bem como uma quantidade exorbitante de páginas que, guardadas as devidas proporções, custariam uma vida inteira para se explorar. A despeito disso, algo em específico chama nossa atenção e nos incita a um aprofundamento, quiçá, num nível que ponha a pesquisa no patamar de uma tese doutoral. Trata-se de nossa intuição acerca da possível influência da concepção de ressurreição como expressa em Is 26,19 sobre um dos textos mais antigos do Segundo Testamento, a Primeira Carta de Paulo aos Tessalonicenses.

REFERÊNCIAS

- ANCONA, Giovanni. **Escatologia cristã**. São Paulo: Loyola, 2013.
- ARANA, Andrés Ibáñez. **Para compreender o livro do Gênesis**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ARENHOEVEL, Diego. **Assim se formou a Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1978.
- ARENS, Eduardo. **A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica**. São Paulo: Paulus, 2007.
- ASURMENDI, M. **Isaías 1-39**. São Paulo: Paulinas, 1980.
- BALANCIN, Euclides Martins. **História do povo de Deus**. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- BARBOSA, Airton Williams Vasconcelos. **O mito e a história na criação: uma análise literária de Gênesis 1.1–2.3**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- BARR, James. The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Chirstianity. **Journal of the American Academy of Religion**, vol. 53, n. 2, jun. 1985, p. 201-235. Disponível em: < <https://academic.oup.com/jaar/article/LIII/2/201/667958> >. Acesso em: 28 dez. 2018.
- BERGANT, Dianne, KARRIS, Robert J. (orgs.). **Comentário bíblico**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- BIBLEWORKS. **Bibleworks 8: Versão 8.0.013z.1**. Nortfolk: Bibleworks, LLC, 2009.
- BÍBLIA. Português. **A BÍBLIA SAGRADA**. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BÍBLIA. Português. **NOVA VERSÃO INTERNACIONAL**. São Paulo: Vida, 2000.
- BÍBLIA. Português. **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA. Português. **BÍBLIA DO PEREGRINO**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BÍBLIA. Português. **A BÍBLIA SAGRADA**. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2007.
- BÍBLIA. Português. **BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2012.
- COLLINS, John J. Isaías. In: BERGANT, Dianne, KARRIS, Robert J. (orgs.). **Comentário bíblico**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Como normatizar trabalhos acadêmicos: projetos, monografias e artigos**. 2. ed. atual. Recife: Fundação Antônio dos Abranches, 2013.

- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião.** São Paulo: Paulinas, 2001.
- DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2004.
- DILLARD, Raymond B.; LONGMAN III, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2006.
- DU BREUIL, Paul. **Zoroastro: religião e filosofia.** São Paulo: IBRASA, 1987.
- EICHRODT, Walther. **Teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Hagnos, 2004.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e ideias religiosas: da idade da pedra aos mistérios dos elêusis.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010. vol. I.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão.** São Paulo: A Girafa, 2003.
- FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte.** São Paulo: Paulinas, 2015.
- FORD, Michael W. **Dragon of the two flames: Demonic Magick & the Gods of Canaan.** Houston: Succubus Productions, 2012.
- GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007.
- _____. **Israel no tempo dos persas: séculos V e IV antes de Cristo.** São Paulo: Loyola, 2015.
- GOTTSWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica.** São Paulo: Paulus, 1988.
- HARRIS, R. Laird (org.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HENRY, Matthew. **Comentário bíblico Antigo Testamento: Isaías a Malaquias.** Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- JOHNSTON, Philip S. **Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament.** Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002.
- JORGE, J. Simões. **Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso.** São Paulo: Loyola, 1994.
- KELLEY, Page H. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória.** 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

KHORDEH Avesta: livro de preces do zoroastrismo. Novo Hamburgo: 2015.

KÖNIG, Franz (org.). **Léxico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1998.

LARA, Valter Luiz. **A Bíblia e o desafio da interpretação sociológica**: introdução ao Primeiro Testamento à luz de seus contextos históricos e sociais. São Paulo: Paulus, 2009.

LONGMAN III, Tremper. **Como ler Gênesis**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

MAZZAROLO, Isidoro. **Gênesis 1-11, Criação, rupturas e restauração**. Rio de Janeiro: Mazzarolo, editor, 2003.

MOURREAU, Jean-Jacques. **A Pérsia dos grandes reis e de Zoroastro**. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978.

NANAVUTTI, Pilo. **The Gathas of Zarathustra: Hymns in Praise of Wisdom**. Ahmedabad: Mapin Publishing, 1999.

NICKELSBURG, George W. E. **Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity**. Cambridge: Harvard Theological Studies, 2006.

NOCKE, Franz-Josef. Escatologia. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). **Manual de dogmática**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. Vol. II.

ODORÍSSIO, Mauro. **Salmos e cânticos inspirados**. São Paulo: Palavra e Prece, 2005. vol. III.

OSWALT, John N. **Comentário do Antigo Testamento: Isaías**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol. I.

OTZEN, Benedikt. **O judaísmo na antiguidade**: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. São Paulo: Paulinas, 2003.

REIMER, Haroldo. **Inefável em sem forma**: estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. **A cosmogonia de inauguração do Templo de Jerusalém**: o *Sitz im Leben* de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a. 2008. 346 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp081444.pdf>>. Acesso em: 04 jul. 2016.

_____. **Glossário para a disciplina metodologia exegética do Antigo Testamento**. Disponível em: <<http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/Glossario.htm>>. Acesso em: 03 ago. 2016.

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

ROSA, Merval. **Antropologia fisológica**: uma perspectiva cristã. 2. ed. revisada. Rio de Janeiro: JUERP, 2004.

SCARDELAI, Donizete. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico**: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu. São Paulo: Paulinas, 2008.

- SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- SCHNEIDER, Theodor (org.). **Manual de dogmática**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. Vol. II.
- SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. **Profetas I: grande comentário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- SEGAL, Allan F. **Life after death: A History of the Afterlife in the Religions of the West**. New York: Doubleday, 2004.
- SELLIN, E.; FOHRER G. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2007.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SMITH, Gary V. **Comentário do Antigo Testamento: Amós**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.
- SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. **Revista Theos**. Campinas, v. 5, n. 139, dez. 2009. Disponível em: <http://www.revistatheos.com.br//Artigos/Artigo_06_2_02.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2016.
- _____. **A apocalíptica no Zoroastrismo, Judaísmo e Cristianismo: uma análise das relações entre o Avesta, Dn 12,1-3 e Mt 27,51b-53**. 2011. 387 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2011. Disponível em: <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0710454_2011_pretextual.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2016.
- SOARES, E. A. **Variações sobre a vida após a morte: desenvolvimento de uma crença no judaísmo do Segundo Templo**. 2006. 113 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo. 2006. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=191>. Acesso em 10 jun. 2015.
- SPLITAM, Zaratustra. **Gathas**. Trad. do avestano para o inglês por Ali A. Jafarey e do inglês para o português por Onaldo A. Pereira. Goiânia: Comunidade Asha, 2004.
- STEIGER, André. **Compreender a história da vida: do átomo ao pensamento humano**. São Paulo: Paulus, 1998.
- THOMPSON, John A. **A Bíblia e a arqueologia: quando a ciência descobre a fé**. São Paulo: Arte Editorial, 2009.
- VAN GRONINGEN, Gerard. **Criação e consumação: o reino, a aliança e o mediador**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, vol. I.
- VERMES, Geza. **Ressurreição: história e mito**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. 2. ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia.** 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WIERSBE, Warren W. **Comentário bíblico expositivo: Antigo Testamento – proféticos.** São Paulo: Geográfica, 2006.

WOLFF, Hans Walther. **Antropologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Hagnos, 2007.

ZENGER, Erich *et. al.* **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Loyola, 2003.