

## **As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico<sup>1</sup>**

*Dionísio Oliveira Soares\**

### **Resumo**

Muito se discute acerca do legado da cultura persa no chamado “Judaísmo” do Segundo Templo, especialmente no período tardio (a partir do II século anterior à Era Comum). A questão que se coloca é como e em que medida essa cultura teria influenciado o pensamento judaico em geral, principalmente no que tange à sua religião. O presente artigo tem como tema a tese da influência persa na apocalíptica judaica, tomando por base um livro extracanônico (*1 Enoque*) e um canônico (o livro de *Daniel*), para verificar em que medida esses textos refletem características da apocalíptica iraniana. Assim sendo, será cotejado um texto do *Avesta*, principal texto da literatura persa (o livro sagrado do Zoroastrismo), com textos dos livros supracitados, dando-se destaque, entre as possíveis influências, para a questão da ressurreição individual seguida de um julgamento universal.

**Palavras-chave:** Zoroastrismo; Pérsia; intertestamento; apocalíptica; ressurreição.

### **Abstract**

The legacy of the Persian culture in the period of the biblical history called the “Judaism” of Second Temple has been often discussed. The focus is especially the end of this period (from the II century BCE to Jesus Christ). The question is to determine the way and how much that culture would have influenced the Jewish thought in general, mainly in what it refers to its religion. The present article focalizes to the thesis of the apocalyptic Persian influence in the Jewish one. Its aim is to analyze this influence based on an extracanonial book (*1 Enoch*) and on a canonical one (the book of *Daniel*) to ascertain the extent to which these texts reflect Iranian apocalyptic features. So, one text of the *Avesta* (the principal book of the Persian literature, the sacred book of Zoroastrianism) will be collated with texts of the above-mentioned books. Among all the possible influences,

---

<sup>1</sup> O presente texto é fruto de uma comunicação científica proferida em 23 de outubro de 2008 no *I Simpósio de Estudos sobre a Bíblia e o Antigo Oriente Próximo*, realizado na Universidade Federal Fluminense (RJ).

Bacharel e Licenciado em Letras Clássicas pela UFRJ, Mestre e Doutorando em Teologia pela PUC-RJ. Researcher Fellow na Yale Divinity School, New Haven, Connecticut, EUA. E-mail: dionisio.soares@yale.edu

the paper will focus on the question of individual resurrection followed by a universal judgement.

**Key-words:** Zoroastrianism; Persia; intertestamental period; apocalyptic; resurrection.

## 1. Os fundamentos da religião persa: o Zoroastrismo

O *Masdeísmo* é a mais antiga religião dos iranianos. Zoroastro<sup>2</sup>, considerado profeta e reformador da religião masdeísta, acabou sendo considerado também, a partir dessa reforma, o fundador do Zoroastrismo, a qual se tornou religião oficial do Império Persa no século VI a.C. Alguns acreditam que Zoroastro teria vivido entre o IX e o VI século a.C.; a tradição zoroastriana afirma que ele teria vivido 258 anos antes de Alexandre, o Grande, portanto em meados do VI século. Entretanto, a pesquisa recente demonstrou que esse cálculo estava equivocado; a tendência atual é considerar que ele teria vivido num período muito anterior<sup>3</sup>, entre 1550 e 1200 a.C., ou pelo menos antes de 1000 a.C.

O *Avesta* (“A injunção” de Zaratustra), livro sagrado do Zoroastrismo, formado a partir da tradição religiosa dos masdeístas, descreve uma visão na qual *Ahura Mazda* (“Senhor da sabedoria”, deus supremo do Zoroastrismo) revela o futuro a Zoroastro. A partir de então, Zoroastro assume definitivamente a sua condição de profeta e reformador.

Deve-se ressaltar que o *Avesta* remanescente é apenas cerca de um quarto do original, recebendo sua forma escrita apenas nos séculos V ou VI d.C. Entretanto, é considerado certo que suas tradições são muito antigas preservadas por uma rígida transmissão oral<sup>4</sup>. O *Avesta* inclui dezessete hinos que teriam sido compostos pelo próprio Zoroastro, os *Gathas*, escritos em um idioma muito antigo do Irã oriental, o *avestan* (ou “*gathic*” *avestan*)<sup>5</sup>. Os *Gathas* estão inseridos na parte mais antiga do *Avesta*, chamada *Yasna* (a qual, apesar de ser a mais antiga, contém textos mais recentes que os *Gathas*)<sup>6</sup>. Os *Gathas* correspondem aos *Yasna* 28-34, 43-51 e o 53, perfazendo

<sup>2</sup> O nome *Zoroastro* é a forma grega do persa *Zaratustra*, que significa, provavelmente, “aquele que domina os camelos”, ou “aquele que possui camelos reais” (*Yasna* 44,18. O *Yasna* é a parte do *Avesta* que contém os textos recitados durante o ato de adoração (*yasna*); divide-se em 72 seções numeradas). O significado do nome reflete a época de uma sociedade pastoril tradicional, anterior à prática da agricultura, o que também é usado para atestar a longa antiguidade da figura do profeta.

<sup>3</sup> O cálculo usado pela tradição baseava-se em uma ficção da época grega: a fixação da primeira era da humanidade em 312/311 a.C. pelos Selêucidas (cf. BOYCE, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990. p.15).

<sup>4</sup> Id. *Ibid.*, p.1; COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as Origens das Crenças no Apocalipse*. (tradução: Cláudio Marcondes). São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.112.

<sup>5</sup> Cf. BOYCE, Mary. “*Persian Religion in the Achaemenid Age*”. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (editores). *The Cambridge History of Judaism: Introduction; the Persian Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p.279.

<sup>6</sup> A similaridade lingüística dos *Gathas* com o *Rig Veda* indiano é um dos principais argumentos para a datação daqueles no II milênio a.C. (cf. WIESEHÖFER, Josef. *Ancient Persia*. (tradução: Azizeh Azodi). London: I. B. Tauris

os dezessete hinos.

O restante do Avesta é posterior e costuma ser denominado “Avesta mais novo” ou “posterior”. Nessa parte encontra-se a segunda seção principal do Avesta, chamada *Yashts*, a qual contém hinos para diversas divindades, e a terceira seção principal, intitulada *Videvdat* (ou *Vendidad*), escrita bem depois que as duas primeiras seções. Entretanto, a crítica das tradições tem revelado que, mesmo nessas duas seções posteriores, há ensinamentos muito antigos, muito provavelmente da época dos *Gathas*.

Além do Avesta, há as obras em pánavi e médio-persa<sup>7</sup>, com redação final já nos séculos IX e X d.C.; elas incluem um resumo de todo o Avesta original (chamado *Dinkard*) e longos trechos traduzidos de porções perdidas do Avesta, certamente antigas, mas de difícil datação. Entre esses livros em pánavi, talvez o mais interessante é o chamado *Bundahishn* (“Criação”), o qual trata tanto da criação do mundo ordenado quanto de sua consumação final. Existe também um comentário do século III d.C. sobre o Avesta, chamado de *Zend*; à junção das duas obras dá-se o título de *Zend-Avesta*. Para o objetivo deste artigo, estas obras só possuem interesse na medida em que, apesar de tardias, for possível esclarecer as antigas tradições refletidas por elas.

Zoroastro deu a *Ahura Mazda* uma posição muito superior a que qualquer outra divindade do mundo antigo já recebera. Sendo “incriado”, *Ahura Mazda* foi a causa primeira, a causa original de tudo, o único deus, fonte de tudo o que é bom no universo, seja divino ou humano, animado ou inanimado, abstrato ou concreto; ele deu origem a *asha*. A posição única de *Ahura Mazda* é encontrada nos *Gathas*, hinos presentes no *Yasna*:

Isto eu pergunto a Ti, diga-me verdadeiramente, Senhor: Quem, no início, na criação, foi o Pai da Ordem (*Asha*)? Quem estabeleceu o curso do sol e das estrelas? Graças a quem a lua cresce e depois diminui? Isto e ainda mais, ó Mazda, eu quero saber.

Isto eu pergunto a Ti, diga-me verdadeiramente, Senhor. Quem sustentou a terra de baixo para cima e impediu que os céus caíssem? Quem [sustentou] as águas e as plantas? Quem atrelou velozes cavalos aos ventos e às nuvens? Quem, ó Mazda, é o Criador do Bom Propósito?

Isto eu pergunto a Ti, diga-me verdadeiramente, Senhor. Qual artesão criou a luz e a escuridão? Qual artesão criou tanto o sono como a vigília? Graças a quem existem a aurora, o meio-dia e a véspera, que lembram ao devoto seu dever?

Através dessas (questões), ó Mazda, eu ajudo (aos homens) a discernir a Ti como o Criador de todas as coisas pelo Santo Espírito<sup>8</sup>.

Publishers, 2001. p.97).

<sup>7</sup> Línguas da literatura zoroástrica a partir do século III d.C.

<sup>8</sup> *Yasna* 44,3-5.7. Cf. a tradução inglesa em BOYCE, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p. 34. Para uma bibliografia das melhores traduções dos textos zoroastrianos, cf., da mesma autora, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London and New York: Routledge, 2001. pp.229-231.

No Zoroastrismo, o princípio imutável que a tudo faz existir, responsável pelo cosmo, é denominado *asha* (equivalente ao *rita* védico, à *ma'at* egípcia e ao *lógos* grego). Entretanto, os antigos iranianos reconheciam também o princípio que negava *asha*: o *druj* (“mentira”, “falsidade”). Zoroastro elaborou tal conceito atribuindo-o ao opositor fundamental de *Ahura Mazda*, a negação deste: *Angra Mainyu*, o espírito da destruição, o mal ativo. Um era defensor de *asha*, o bem, e outro de *druj*, o mal. Desde o início da criação, essas duas forças antagônicas têm-se combatido mutuamente:

Verdadeiramente existem dois Espíritos primários, gêmeos renomados que estão em conflito. Em pensamento, palavra e ação eles são dois: o melhor e o mau. E aqueles que procedem bem escolhem corretamente entre esses dois, mas assim não fazem os malfeitores. E quando esses dois Espíritos, no princípio, se juntaram, criaram a vida e a não-vida, e estabeleceram que no fim a Pior Existência será para o perverso, mas (a Casa do) Melhor Propósito para o homem justo.

Desses dois Espíritos, o Perverso preferiu levar a cabo as piores coisas. O Espírito Mais Santo, o qual é vestido da pedra mais resistente, preferiu o que é certo, e (assim também aqueles) a quem satisfarão ao Senhor Mazda continuamente com procedimento verdadeiro<sup>9</sup>.

Essa concepção dualista influenciará toda a ética e os fundamentos dos ensinamentos de Zoroastro. O mundo material, por exemplo, era um campo de batalha entre esses dois princípios, batalha em curso, mas que teria um final. O próprio tempo é dividido entre o tempo limitado e o ilimitado, ou o tempo material e o tempo da eternidade. A conclusão da luta entre as duas divindades assinalará o tempo do fim: através da obra de um mediador (o *Saoshyant Astvat-ereta*), *Ahura Mazda* lançará *Angra Mainyu* no abismo, vindo em seguida o fim do mundo, com a ressurreição dos mortos e o juízo. Inicia-se então a nova era em uma nova Terra: *druj* deixa de existir, prevalecendo *asha* e *Ahura Mazda* por toda parte: é o estabelecimento do paraíso.

A própria noção persa de “paraíso” expressa o ideal político-ideológico tanto do mundo natural quanto da sociedade persa (ideal este especialmente expresso nos jardins imperiais)<sup>10</sup>; o termo avesta *pairidaeza*, familiarizado ao antigo persa *paridaida* e ao medo *paridaiza*, é recebido no grego como *parádeisos*: é com este termo que a Septuaginta traduz a narrativa da Criação no Gênesis, certamente com toda a significação social e ideológica que exprimia para a sociedade persa.

<sup>9</sup> Yasna 30,3-5 (tradução em BOYCE, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p. 35).

<sup>10</sup> Cf. PEREIRA, Nancy Cardoso. “Jardim e Poder: Império Persa e Ideologia”. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (organizadores). *Heremênticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006. pp.121-128.

O contato da cultura persa e das concepções religiosas expressas pelo Zoroastrismo com os judeus se deu especialmente após o evento do exílio judaico na Babilônia do VI século a.C.

## 2. As interações culturais no chamado “Judaísmo” do Segundo Templo<sup>11</sup>

O evento do exílio babilônico provocou, sem dúvida, muitas transformações na maneira de pensar dos judeus do chamado Período do Segundo Templo (período que vai do final do exílio, em cerca de 539 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 contribuíram para essas mudanças estão, sem dúvida, os persas.

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<sup>12</sup>. Entretanto, as influências persas podem ser percebidas já no Dêutero-Isaías<sup>13</sup>. Tanto a doutrina de Zoroastro quanto o Isaías do V século a.C. revelam uma aversão comum à reverência de imagens sagradas.

De fato, quando os persas liderados por Ciro II (559-530 a.C.) dominaram a Babilônia em 538 a.C., a Arábia, a Síria, Judá e, posteriormente, o Egito e a Grécia sofreram um processo de revolução cultural e religiosa<sup>14</sup>. Os reis aquemênidas Dario I (522-486 a.C.), Xerxes I (486-465 a.C.) e Artaxerxes II (404-359 a.C.), sucessores de Ciro, deixaram inscrições que revelam a adoção do Zoroastrismo como religião oficial do Império. Assim, pode-se constatar que a dominação persa no Oriente Médio levou a toda essa região influências da religião persa-iraniana, como o dualismo bem e mal, associado a uma crença em um Deus Supremo e a uma conduta austera na vida cotidiana (puritanismo).

Em relação a esse puritanismo, é possível, inclusive, que a purificação dos judeus apregoada por Esdras tenha se dado a partir da Pérsia<sup>15</sup>. O fato é que os cativos de Judá somente conseguiram voltar para a Palestina sob uma mudança político-religiosa impressa pelos persas em toda aquela região.

<sup>11</sup> Usamos o termo “judaísmo” entre aspas por entender que, historicamente, não havia ainda um “judaísmo” no sentido que o termo adquiriu posteriormente. O objetivo é tão somente evitar um anacronismo.

<sup>12</sup> Cf., por exemplo, SHAKED, Shaul. *Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.*. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (editores). *Ibid.*, p.309.

<sup>13</sup> Cf. ZAEHNER, R. C. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: Phoenix Press, 2002. pp.57-58.

<sup>14</sup> Cf. o relato histórico das conquistas com ampla e variada bibliografia em DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. (tradução: Cláudio Molz e Hans Trein). São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997. p.443-458.

<sup>15</sup> Cf. BOYCE, Mary. *Persian Religion in the Achaemenid Age*. In: *Ibid.*, p.299. Essa autora apresenta também a semelhança e possível influência da antiga narrativa da criação zoroastriana nos Yasna 44,7 e 51,7 na narrativa sacerdotal da criação (mais recente que a javista) presente em Gn 1,1-2,4a, a qual difere em muito da narrativa javista de Gn 2,4b-3,24. Tanto no Avesta quanto no Gênesis é o espírito da divindade que é associado à criatividade e está presente no ato da Criação (*Ibid.*, p.300). No entanto, apesar das semelhanças apontadas pela autora, há muitas diferenças fundamentais, as quais fogem ao escopo deste artigo.

Os povos dominados receberam a política pacifista persa com bons olhos<sup>16</sup>: os babilônios receberam a Ciro II como o “Pastor de Marduc”; os egípcios o aceitaram como a “Encarnação de Hórus”, e os judeus o receberam como o “Messias de Iahweh”. Daí a influência persa presente no Dêutero-Isaías:

Assim diz Iahweh ao seu ungido, a Ciro que tomei pela destra, a fim de subjugar a ele nações e desarmar reis, a fim de abrir portas diante dele, a fim de que os portões não sejam fechados. Eu mesmo irei a tua frente e aplainarei lugares montanhosos, arrebutarei as portas de bronze, despedaçarei as barras de ferro e dar-te-ei tesouros ocultos e riquezas escondidas, a fim de que saibas que eu sou Iahweh, aquele que te chama pelo teu nome, o Deus de Israel (Is 45,1-3)<sup>17</sup>.

Este texto é um oráculo real de entronização. É interessante notar que Ciro II recebe o título de “Ungido de Iahweh”, título esse reservado aos reis de Israel e que se tornou o título do Messias-rei e salvador esperado. O paradoxo é que o título é concedido a um soberano estrangeiro, que não conhece Iahweh (“Embora não me conheças, eu te cinjo”, Is 45,5b). O mesmo oráculo aparece no “Cilindro de Ciro”, texto redigido por sacerdotes da Babilônia, no qual *Bel*, *Nabu* e *Marduc*, que não são deuses persas, favorecem Ciro; esse último deus, *Marduc*, profere o nome de Ciro e o chama para dominar toda a terra<sup>18</sup>.

Parece óbvio que o rei persa também vê com bons olhos a crença dos judeus no VI século a.C., pois estes receberam a Ciro em sua cultura sem questionar a sua procedência. Parece também que o autor bíblico se adapta à nova geopolítica que estava se estabelecendo, assimilando o pensamento persa de forma consciente.

O fato é que, durante o exílio, os judeus tiveram que rever sua concepção de adoração a Iahweh, uma vez que não tinham mais o Templo e os sacrifícios de animais, fundamentos que, até então, tinham estado no centro de sua adoração divina. O motivo teológico da *Sião inexpugnável*, da proteção de Iahweh (a divindade como o protetor tribal, podendo evitar que os judeus fossem conquistados ou exilados) teve de ser revisto. A situação propiciou, então, a possibilidade e a conveniência da assimilação de influências persas.

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 idéias 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

<sup>16</sup> Os persas adotaram uma política de tolerância para com os povos dominados, evitando a subjugação violenta que os assírios e babilônios haviam adotado. Pode ser que os reis persas tenham justamente aprendido pelo exemplo desses impérios anteriores e adotado postura contrária.

<sup>17</sup> Todas as citações bíblicas são da tradução da Bíblia de Jerusalém (2002). Já os textos dos apocalípticos judaicos extracanonicos são de CHARLES, R. H. (editor). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1913. 2 v.

<sup>18</sup> Cf. o texto do *Cilindro de Ciro* em DONNER, Herbert. *Ibid.*, p.444-445.

eterna para os justos, salvos em companhia de Ahura Mazda<sup>19</sup>, 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 idéias tidas como “apocalípticas”<sup>20</sup>. Elas foram agregadas de forma definitiva na teologia do “Judaísmo” do Segundo Templo.

A noção da ressurreição com o sentido de volta a esta vida presente em Is 26,19 (mesmo em referência à nação como um todo) pode também ter advindo desse encontro com a cultura persa, dado o fato de todo este trecho do livro (Is 24-27) ser tardio (considerado exílico ou pós-exílico<sup>21</sup>). Em todas as Escrituras Hebraicas, esta é a referência mais antiga a essa crença.

Após o domínio persa, surge o Império Macedônio. Esse período é conhecido como “helenístico” e é marcado pelas conquistas de Alexandre, o Grande (336-323 a.C.), com sua política de dominação, e a de seus sucessores. Seu propósito era a fusão de duas civilizações, a Oriental e a Ocidental, através da cultura grega, da qual foi ele um dos principais propagadores<sup>22</sup>. O próprio nome “helenismo” é comumente aplicado à cultura e civilização gregas, ao conjunto de idéias e costumes que caracterizaram o mundo habitado, desde Alexandre até os tempos do Império Romano, ou seja, a partir do IV século a.C. até a Era Cristã. Barreiras de todos os tipos deixaram de existir (política, nacional e cultural), fazendo com que povos de ambientes totalmente diferentes fossem inseridos numa cultura que confrontou poderosamente suas crenças e instituições tradicionalmente estabelecidas.

As grandes unidades políticas caracterizaram esse período, diferentemente, por exemplo, da época clássica: o poder não estava mais centrado na pólis, a qual possuía uma visão de política mais centrada numa estrutura de conflitos internos; o centro do poder agora são os grandes reinos, com estrutura de poder em escala mundial<sup>23</sup>. Segundo Momigliano, a época helenística assistiu pela primeira vez à confrontação da cultura grega com as culturas de quatro outras civilizações: romanos, celtas, judeus e iranianos (persas)<sup>24</sup>. No caso dos judeus, os principais contatos se dão com a cultura persa e helênica.

As conquistas de Alexandre provocaram conflitos com a cultura judaica na Palestina, fato que caracterizou o chamado, na Teologia, *Período Intertestamentário*: “Entre os anos 170 a.C. e 70

<sup>19</sup> Cf. BOYCE, Mary. “*Persian Religion in the Achaemenid Age*”. In: Id. *Ibid.*, p.300.

<sup>20</sup> Cf. as noções escatológicas persas que teriam influenciado a apocalíptica judaica em RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. p.19, e em SHAKED, Shaul. *Ibid.*, p.314. Entre essas noções está a idéia da ressurreição individual, possivelmente também corporal, seguida de um julgamento universal. Para uma visão geral da escatologia do Avesta, cf. MÜLLER, Friedrich Max. “The Eschatology of the Avesta”. In: *Theosophy or Psychological Religion*. Montana: Kessinger, 2007. pp.177-207.

<sup>21</sup> Cf. JÜNGLING, Hans-Winfried. “*O Livro de Isaías*”. In: ZENGER, Erich (editor). *Introdução ao Antigo Testamento*. (tradução: Werner Fuchs). São Paulo: Loyola, 2003. p.395.

<sup>22</sup> RUSSELL, D. S. *Apocalyptic: Ancient and Modern*. London: SCM Press, 1978. p.7.

<sup>23</sup> VOEGELIN, Eric. *History of Political Ideas: Hellenism, Rome and Early Christianity*. Columbia: University of Missouri Press, 1997. p.120.

<sup>24</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. *La Sabiduría de los Bárbaros*. (tradução: Gabriela Ordiales). Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1988. pp.13-14; cf. também, do mesmo autor, *Os Limites da Helenização*. (tradução: Cláudia Martinelli Gama). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p.10.

d.C., o nacionalismo judeu teve intervalos nos quais sua ação mais importante consistiu em resistir às investidas do helenismo”<sup>25</sup>. Esse nacionalismo foi motivado tanto por pretensões políticas quanto por ideais religiosos; muitos judeus acreditavam estar, dessa forma, trilhando um caminho que levaria os homens ao Reino de Iahweh, cuja vinda inauguraria uma nova era sob o domínio desse reino.

Entretanto, o helenismo possuía um culto muito mais oriental que helenizado, um culto “muito outro do que o culto grego, no qual Baal-samin era equiparado a Zeus; Alat, a Atena; Dusara, a Dioniso. Esta fusão do helenismo com o orientalismo era característica da política da Macedônia”<sup>26</sup>. Em toda a extensão do Império Macedônio, “em parte alguma a religião grega logrou impor-se aos velhos cultos orientais, e o Zeus político oficial identificou-se com freqüência com o Hadad sírio e o Bel (Baal) mesopotâmico”<sup>27</sup>.

Segundo Heródoto, os próprios gregos, num período mais antigo, já haviam recebido influência estrangeira: “Quase todos os nomes dos deuses passaram do Egito para a Grécia. Não resta dúvida de que eles nos vieram dos bárbaros. As perquirições que realizei em torno de suas origens convenceram-me de que assim foi”<sup>28</sup>.

Assim, a influência helênica representa, no fundo, um sincretismo envolvendo as crenças de muitas religiões orientais antigas, ou seja, sob essa superfície helênica sincretista as religiões antigas da Babilônia e da Pérsia continuavam exercendo forte influência. Conforme já foi assinalado acima, Alexandre havia conquistado o Império Persa (o qual, por sua vez, havia conquistado o Babilônico); em seguida, caminhou para a Índia, intentando fazer uma ponte entre Ocidente e Oriente. Dessa forma, no processo de conquista se incorporaram muitas crenças e costumes.

No caso da Palestina, a vertente síria do helenismo, o Zoroastrismo do antigo Império Persa estava muito presente nas concepções religiosas, como, por exemplo, no *dualismo*, no qual se via uma luta eterna entre os poderes da luz (representados por *Ahura Mazda*) e os poderes das trevas (representados por *Angra Mainyu*). Tal princípio dualista se manifesta também na *doutrina das duas eras*, uma era presente (de impiedade) que se opõe a uma era futura (de justiça). Os ensinamentos do Zoroastrismo, nessa época, contêm a adaptação de doutrinas babilônicas<sup>29</sup>. Assim sendo, certamente muitos judeus estavam em contato com o pensamento e a cultura persa-babilônica. Outra forma de

<sup>25</sup> RUSSELL, D. S. *El Período Intertestamentario*. (tradução: Javier José Marin). Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1973. p.9.

<sup>26</sup> ROWLEY, H. H. *A Importância da Literatura Apocalíptica*. (tradução: Rui Gutierrez). São Paulo: Paulinas, 1980. p.49.

<sup>27</sup> PETIT, Paul. *A Civilização Helenística*. (tradução: Gilson Cesar C. de Souza). São Paulo: Martins Fontes, 1987. p.50.

<sup>28</sup> Cf. HERÓDOTO. *História*, Livro II, 50. (tradução: J. Brito Broca). São Paulo: Ediouro, 2001. p.218.

<sup>29</sup> M. Dandamayev afirma: “Como os milhares de textos cuneiformes religiosos, astronômicos, matemáticos e literários revelam, a antiga cultura babilônica continuou a florescer e desenvolver-se ao longo da época pérsia” (cf. DANDAMAYEV, M. “*Babylonian in the Persian Age*”. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (editores). *Ibid.*, p.337).



contato se deu pelo fato de que desde o cativeiro na Babilônia os judeus já haviam vivido ao lado dos persas na Mesopotâmia. Além disso, ocorreu que:

De vez em quando aqueles judeus babilônicos voltavam à Palestina trazendo com eles os aspectos do pensamento persa que mais lhes simpatizavam, principalmente os que não eram incompatíveis necessariamente com sua religião hebréia. Sem dúvida, muitos eram atraídos para a Palestina no tempo dos Macabeus e seus sucessores, quando um forte estado judeu estava em processo de formação<sup>30</sup>.

Certamente, então, a influência da cultura persa-babilônica se fará sentir nos escritos apocalípticos judaicos desse período. Assim:

O apocalipsismo adotou inicialmente toda espécie de material sobre eras e reinos mundiais a cursar na sua época, talvez também todo tipo de material de símbolos referentes a fenômenos e poderes históricos. Entretanto, esvaziou esse material, privando-o de seu conteúdo original e de seu peso próprio, ao utilizá-lo apenas para ilustrar o colorido e a inconstância da história do mundo<sup>31</sup>.

Além do sincretismo religioso, outro fator que certamente também contribuiu para certa homogeneidade é o lingüístico. A partir do Império Persa, o aramaico começa a ganhar proeminência, sendo inclusive a língua oficial do governo<sup>32</sup>. Essa língua tem uma longa história, a partir do X ou início do IX século a.C., com o chamado *aramaico antigo*<sup>33</sup>. No período assírio surge, ao lado de variações dialetais, uma forma literária padrão do aramaico, chamada de *aramaico oficial* (ou *real*), a qual se difundiu bastante no Império Persa. A administração imperial precisava de uma língua administrativa e diplomática única, embora, na medida do possível, houvesse respeito pelas diversas línguas nacionais:

Em todo o Oriente Próximo, incluindo o Egito, já desde o séc. 7 a.C. o aramaico se disseminara; embora dificilmente tenha suprimido as línguas e os dialetos nativos em qualquer lugar, colocou-se sobre, abaixo ou ao lado deles e era falado ou, pelo menos, compreendido em quase todos os lugares. Os persas se aproveitaram dessa circunstância, elevando o aramaico à categoria de língua oficial do Estado. Por isso, fala-se da época do “aramaico imperial”, que, apesar de sua subdivisão em diversos dialetos locais, constituía

<sup>30</sup> RUSSELL, D. S. *El Período Intertestamentario*, p.18.

<sup>31</sup> NOTH, Martin. “A Concepção de História no Apocalipsismo do Antigo Testamento”. In: SINODAL, Editora. *Apocalipsismo: Coletânea de Estudos*. (tradução: Walter O. Schlupp). São Leopoldo, 1983. p.98.

<sup>32</sup> RUSSELL, D. S. *El Período Intertestamentario*, p.17.

<sup>33</sup> Para uma descrição minuciosa da história da língua aramaica e seus dialetos, cf. JEFFERY, Arthur. Verbete “Aramaic”. In: BUTTRICK, George Arthur (editor). *The Interpreter's Dictionary of the Bible I*. Nashville: Abingdon Press, 1962. pp.185-190.

um fermento de unidade do Oriente Antigo<sup>34</sup>.

Esse predomínio continuou até o período helenístico, quando o aramaico começou a dividir espaço com o grego, a partir de Alexandre, alcançando o grego o mesmo status daquele, sendo o grego para o Império Helênico o que o aramaico já havia sido anteriormente para o Império Persa. Assim, no mundo helenístico como um todo, tanto o grego (koiné) quanto o aramaico eram consideradas as duas “grandes línguas comerciais”<sup>35</sup>.

Era inevitável, portanto, que o judaísmo mantivesse livre de influências seu antigo conceito de vida após a morte. Duas idéias principais nortearão o pensamento judaico: o conceito grego da imortalidade da alma de forma bem estabelecida e a idéia da ressurreição corporal advinda, muito provavelmente, da literatura persa, ou seja, do Zoroastrismo.

As principais obras da literatura judaica do período helenístico (intertestamentário) que expressam a temática da ressurreição individual são o livro de *1 Enoque* e o livro de *Daniel*, os quais representam o gênero apocalíptico já em sua forma bastante amadurecida.

### 3. A apocalíptica judaica intertestamentária: 1 Enoque e Daniel

No período helenístico, a partir de cerca de 200 a.C., uma série de obras floresceram em território judaico, todas dentro do matiz apocalíptico. Duas grandes obras desse período, que muito interessam para a questão das mudanças nas concepções judaicas acerca do pós-morte, como também para a questão da ressurreição, com desdobramentos também no cristianismo primitivo, são o livro de 1 Enoque e o livro de Daniel. Em relação ao primeiro, faz parte de uma tradição judaica do Período do Segundo Templo que tinha a figura do Patriarca Enoque em alta estima<sup>36</sup>.

Segundo Russell<sup>37</sup>, os escritores apocalípticos desse período tinham certeza de pertencer a antigas tradições; podem ser detectadas nesses escritos duas ou talvez três principais linhas de tradição secreta acerca das crises da história do mundo, associadas ao nome de Enoque (com Noé), Moisés (com Esdras) e possivelmente com Daniel. À tradição de Enoque associam-se os livros de 1, 2 e 3 Enoque, estando ela presente também no Livro dos Jubileus.

A idéia dos possíveis ciclos de escritos formados por nomes de heróis lendários é compartilhada por outros estudiosos. Treballe Barrera, por exemplo, afirma que:

<sup>34</sup> DONNER, Herbert. *Ibid.*, p.447.

<sup>35</sup> PETIT, Paul. *Ibid.*, p.16.

<sup>36</sup> Isso vale também para a tradição cristã primitiva: em Jd 14.15, Enoque é descrito como um profeta, o “sétimo dos patriarcas a contar de Adão”, que profetizou o juízo de Iahweh contra os ímpios e o julgamento de todos os homens. Trata-se de uma referência a 1En 1,9, obra à qual certamente se creditou alguma autoridade como livro sagrado no cristianismo primitivo.

<sup>37</sup> RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, pp.109-113.

Possivelmente existissem ciclos de escritos apócrifos, cada um colocado sob a autoridade de um personagem bíblico ou neotestamentário como Daniel, Esdras, Maria, Pilatos, os apóstolos e outros personagens do cristianismo nascente. Estes ciclos estavam relacionados, quem sabe, com escolas, que seguiam um mestre e representavam uma linha determinada da tradição<sup>38</sup>.

J. J. Collins também compartilha a opinião de que o pseudônimo não era escolhido simplesmente ao acaso:

Parece claro que os escritores apocalípticos sentiam que podiam atribuir com validade suas visões aos seus autores pseudônimos, e que a atribuição era apropriada e legitimada. (...) Devemos admitir que o autor pseudônimo era deliberadamente escolhido porque era particularmente apropriado para o propósito do autor real. Seu nome deveria ser acrescentado para eficácia da obra, não apenas pela sua autoridade, mas também pelos valores e idéias associados com ele<sup>39</sup>.

Os relatos da tradição de Enoque remontam à crença de que os homens anteriores ao dilúvio eram homens superiores em sabedoria. Tais lendas encontram referência no Gênesis e em material mitológico de origem babilônica. De acordo com Gn 5, Enoque era o sétimo na linhagem de Adão. O sétimo na listagem dos reis babilônicos antediluvianos é *Enmenduranna*<sup>40</sup>, o qual foi rei em Sipar, a cidade sagrada do deus sol *Shamash*. Essa figura lendária é apresentada como fundador de uma corporação hereditária de sacerdotes divinos. Os deuses o convidavam para andar em sua companhia, contavam-lhe os mistérios do Céu e da Terra e o iniciavam na arte divina, a qual ele passou a seu filho e este às gerações seguintes. No Gênesis, a figura de Enoque é bem-vinda na presença de Deus (5,22) e sua vida é descrita como sendo de 365 anos (5,23), bem menor do que as dos demais patriarcas mencionados no mesmo capítulo; não pode ser considerado acidental o fato de os anos de sua vida corresponderem ao número de dias do ano solar (em referência ao deus sol).

Portanto, segundo Russell, é provável que a figura misteriosa de Enoque veio a se tornar conhecida nos círculos judaicos como equivalente do *Enmenduranna* babilônico, e sua iniciação nos mistérios do Céu e da Terra teria dado início à linha de tradição presente na literatura de Enoque. Nesse caso, verifica-se, então, para além de influências de origem persa, uma influência mesopotâmica na tradição apocalíptica.

De fato, Enoque distingue-se dos outros patriarcas mencionados em Gn 5 em muitos traços:

<sup>38</sup> BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia Hebraica e a Bíblia Cristã*. (tradução: Ramiro Mincato). Petrópolis: Vozes, 1995. p.285.

<sup>39</sup> COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*. Montana: Scholars Press, 1977. p.72.

<sup>40</sup> Cf. PRITCHARD, J. B. (editor). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. New Jersey: Princeton University Press, 1969. pp.265-266.

vida mais curta, atingindo um número perfeito (os dias do ano solar); anda com Deus (à semelhança de Noé em Gn 6,9); e, por fim, desaparece à semelhança de Elias (2Rs 2,9-18). Dessa forma, torna-se um grande exemplo de devoção para a tradição judaica (Eclo 44,16; 49,14)<sup>41</sup>.

Para a questão da imortalidade e ressurreição, a figura de Enoque torna-se importante na medida em que, pela tradição incorporada ao “Judaísmo” do Segundo Templo, Enoque não passou pela morte, sendo revestido, então, pela auréola da imortalidade. A temática é mais evidente no livro de 1 Enoque, o qual é, na verdade, um livro compósito, dividido em cinco partes em sua forma final, talvez por analogia ao Pentateuco ou aos Salmos<sup>42</sup>. Se essa divisão for, de fato, intencional, a obra não seria então apenas uma coleção de livros atribuídos a Enoque, mas um *Pentateuco* de Enoque. O fato é que não se sabe quando os cinco livros foram reunidos; entretanto, é aceito que os livros circularam independentemente, já sob a alcunha de Enoque, antes de serem reunidos.

Dos três livros da tradição de Enoque, o 1 Enoque é justamente o mais antigo. Sua datação possível se estende do III século a.C. ao I d.C. e sua autoria é considerada compósita. Segundo Rowley, suas seções mais antigas pertencem à época dos macabeus, pouco depois do aparecimento do livro de Daniel<sup>43</sup>. Collins data a obra como sendo, provavelmente, do I século a.C., juntamente com o Testamento de Abraão<sup>44</sup>.

Durante muito tempo o livro foi conhecido pela tradução etiópica descoberta na Etiópia em 1769 (daí sua alcunha “Enoque etiópico”<sup>45</sup>). Com as descobertas em Qumrã, foram encontrados fragmentos aramaicos de todas as seções do livro, exceto para as chamadas *Similitudes* ou *Parábolas de Enoque* (capítulos 37-71). O fragmento mais antigo pode ser datado da primeira metade do século II a.C., confirmando a hipótese de Rowley. Isso atesta, pelo menos, que a maior parte da obra que se conhece atualmente era já conhecida da comunidade de Qumrã em época pré-cristã. O livro 5 (91-108, a *Epístola de Enoque*) possui fragmentos correspondentes aos capítulos 91-94 (onde se menciona a ressurreição individual) encontrados em Qumrã datados de cerca de 50 a.C.<sup>46</sup>, sendo as idéias escatológicas apresentadas neles com certeza bem mais antigas que essa data, podendo representar uma tradição mais antiga que a do livro de Daniel.

Já este livro, segundo o consenso geral dos estudiosos, é uma obra oriunda, em seu estado final, do Período Intertestamentário. Foi o último a entrar para as Escrituras Hebraicas, quando estas já estavam cristalizadas, colocado entre os Hagiógrafos. O fato de *Daniel* ser inserido nessa parte pode indicar sua composição tardia. O próprio redator (Dn 9,2) faz referências às “Escrituras”,

<sup>41</sup> Eclo 44,16: “Enoque agradou ao Senhor e foi arrebatado, exemplo de sabedoria para as gerações”; 49,14: “Ninguém sobre a terra foi criado igual a Enoque, ele que foi arrebatado da terra”.

<sup>42</sup> RUSSELL, D. S. *Desvelamento Divino*. (tradução: João Rezende Costa). São Paulo: Paulus, 1997. p.64.

<sup>43</sup> ROWLEY, H. H. *Ibid.*, p.57.

<sup>44</sup> COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination*. Michigan: Eerdmans, 1998. p.35.

<sup>45</sup> Pela mesma razão, o 2 Enoque é conhecido como *Enoque Eslavônico* e o 3 Enoque como o *Livro Hebreu de Enoque*.

<sup>46</sup> Cf. MILIK, J. T. (editor). *The Book of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Caver Four*. Oxford: Clarendon Press, 1976. p.6.

dentre as quais estava *Jeremias*, o que revela a aceitação e autoridade dos livros proféticos. Sua categoria difere da dos livros proféticos, e assim não foi inserido entre eles. O fato é que, como um todo, o livro se encaixa no período em que a literatura apocalíptica judaica definitivamente se estabeleceu como gênero (século II a.C.).

Como citado acima, a grande maioria dos críticos atesta a composição final do livro no Período Macabeu, com o *terminus a quo* em 167 a.C. e o *terminus ad quem* em 164 a.C.<sup>47</sup>. Há no livro uma indicação precisa: o capítulo 11. As guerras entre os Ptolomeus e Selêucidas são narradas com riqueza de detalhes, como também o reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), o qual tentou impor o culto e civilização helênicos a toda a extensão de seu império, além de dedicar o Templo de Jerusalém a Zeus (2Mc 6,2). Assim, “havia irrompido sobre o segundo templo a ‘abominação da desolação’ (Dn 11,31; 12,11)”<sup>48</sup>. Afora tudo isso, ainda houve vários litígios dentro da própria sociedade judaica entre os judeus que viam com bons olhos a helenização e os que queriam rechaçá-la na tentativa de manter intactas as tradições judaicas. Essas lutas se deram inclusive na disputa pelo poder político-religioso representado pelo cargo de sumo sacerdote, entre os oníadas e os tobíadas. Todos esses fatores levaram à eclosão da Revolta dos Macabeus<sup>49</sup>.

Os detalhes históricos no capítulo 11 são tão abundantes e precisos que não resta dúvida de que o autor está remetendo seus leitores a Antíoco IV. O texto de 11,21-39 fornece detalhes da carreira desse rei: a prescrição contra a prática do judaísmo (11,28-30), a profanação do Templo (11, 31) e a perseguição a setores do judaísmo (11,33-34). Entretanto, a morte de Antíoco (em abril de 163 a.C.) referida no texto não condiz com a realidade histórica e, além disso, não é feita nenhuma referência à rededicação do Templo em dezembro de 164 a.C., fatores que corroboram para o estabelecimento do *terminus ad quem* em 164 a.C., conforme assinalado acima.

O redator coloca todos esses acontecimentos do período helenístico em forma de um futuro em relação a um passado distante; trata-se de *profecia ex-eventu*, uma característica do gênero apocalíptico em geral: a narração é colocada numa visão dada ao personagem Daniel “no terceiro ano de Ciro, rei da Pérsia” (Dn 10,1).

Existem ainda outros detalhes históricos narrados nos capítulos 7 a 12 que revelam o conhecimento do autor de toda a época helenística. Se desconsiderarmos a característica da *profecia ex-eventu* e apelarmos para um conhecimento sobrenatural da história por parte do autor,

<sup>47</sup> Cf., por exemplo, Alexander A. Di Lella, D. S. Russell, Gerhard von Rad, H. H. Rowley, Herbert Donner, J. A. Montgomery, J. J. Collins, J. M. Asurmendi, Klaus Koch, Louis F. Hartman, M. L. West, Martin Noth, Mathias Delcor, Norman Cohn, Norman W. Porteus, Pierre Grelot, R. H. Charles e S. B. Frost. Para uma posição contrária, defendendo a época babilônica para a composição do livro, bem como sua unidade de autoria e na composição original, cf. BALDWIN, J. G. *Daniel, an Introduction and Commentary*. Leicester: InterVarsity Press, 1978. 210 p.

<sup>48</sup> DONNER, Herbert. *Ibid.*, p.507.

<sup>49</sup> ASURMENDI, Jesús M. “*Daniel e a Apocalíptica*”. In: CARO, José M. Sánchez (editor). *História, Narrativa, Apocalíptica*. (tradução: José Joaquim Sobral). São Paulo: Ave-Maria, 2004. p.426. Sobre essa disputa armada, cf. adiante.

colocando o livro como um todo sendo obra de um judeu exilado no VI século a.C. (três a quatro séculos antes dos acontecimentos narrados), fica muito difícil explicar em que os detalhes das alianças políticas entre Selêucidas e Ptolomeus nos séculos III e II a.C., bem como a carreira de Antíoco IV no século II a.C., interessariam aos judeus cativos da Babilônia em cerca de 600 a.C., supostos destinatários do livro<sup>50</sup>: “Não há uma razão aparente, entretanto, por que um profeta do sexto século deveria focalizar minuciosa atenção sobre os eventos do segundo século”<sup>51</sup>. Seu conhecimento sobre o século II é bem mais preciso do que o conhecimento do período babilônico e persa (séculos VI e V a.C.). H. H. Rowley sumariou a questão ao afirmar “que o livro foi escrito nos dias dos macabeus, desde há muito se afirma e continuará a sê-lo no presente. Há quem defenda a data do sexto século, mas as evidências contra essa opinião são esmagadoras”<sup>52</sup>.

Outro dado que revela que o redator do livro está distante dos relatos que coloca na época caldéia são as imprecisões históricas: “Que o livro não pode ter sido escrito na época exílica é provado pelo conhecimento vago do autor sobre o período babilônico e o começo do período persa, e suas efetivas imprecisões”<sup>53</sup>. Baltazar é filho de Nabônides, não de Nabucodonosor, e nunca teve o título de Rei; “Dario, o medo”, é desconhecido dos historiadores e não há lugar para ele entre o último rei caldeu, Nabônides, e Ciro, o Persa, o qual já havia vencido os medos quando conquistou o Império Babilônico<sup>54</sup>; as datas apresentadas no livro não se harmonizam entre si e nem com a história, parecendo que foram citadas no início dos capítulos sem muita preocupação com a cronologia. Além disso, Nabucodonosor não levou para o exílio Joaquim e nem os utensílios do Templo de Jerusalém<sup>55</sup>.

James A. Montgomery defende diferentes épocas de composição para as histórias compiladas no livro. Os capítulos 7 a 12 “pertencem aos primeiros anos da revolta dos macabeus, 168-165 a.C.; já as quatro Visões são consideradas como sendo compostas uma por uma”<sup>56</sup>. J. J. Collins assevera que há uma grande discrepância entre a leitura pré-crítica do livro, ainda defendida por alguns eruditos conservadores, e a erudição crítica moderna: a “erudição moderna tem assegurado que Daniel é uma figura lendária, que as histórias dos capítulos 1 a 6 não são mais antigas que o período helenístico, e que as revelações nos capítulos 7 a 12 foram escritas no período macabeu quando o rei sírio Antíoco Epífanes estava perseguindo os judeus”<sup>57</sup>. Ele acrescenta ainda

<sup>50</sup> Id. *Ibid.*, p.416.

<sup>51</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1993. p.26.

<sup>52</sup> ROWLEY, H. H. *Ibid.*, p.43.

<sup>53</sup> PORTEUS, Norman W. *Daniel, a Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1965. p.20.

<sup>54</sup> ALONSO-SCHÖKEL, Luis; SICRE DIAZ, José Luis. *Profetas II*. (tradução: Anacleto Alvarez). São Paulo: Paulinas, 1991. p.1262.

<sup>55</sup> Cf. DONNER, Herbert. *Ibid.*, pp.421-432.

<sup>56</sup> MONTGOMERY, James A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh: T&T Clark, 1927. p.96.

<sup>57</sup> COLLINS, J. J. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984. p.28.

que “o livro de Daniel pode ser datado com relativa precisão entre a segunda campanha de Antíoco Epífanes contra o Egito em 167 a.C. e sua morte em 164”<sup>58</sup>. A tese da composição em vista das perseguições impostas por Antíoco IV também é defendida por D. S. Russell<sup>59</sup>: tratar-se-ia de um protesto contra a cultura estrangeira (helenística) e um encorajamento à manutenção da constância nos princípios do judaísmo.

H. H. Rowley afirma achar “mais fácil dar um significado inteligível a qualquer parte do livro se o localizarmos nos dias dos macabeus, e nada que exija uma época anterior. Isto não significa que o autor tirou as histórias de sua própria cabeça. Significa que usou velhas histórias e tradições, e adaptou-as a seu propósito”<sup>60</sup>. Rowley é o principal defensor da tese da unidade do livro em relação à autoria das *narrativas da corte* (capítulos 1-6) e das *visões* (capítulos 7-12).

Pela época que o livro de *Daniel* deixa transparecer com seu conteúdo e gênero, ele já não representa mais a corrente profética primitiva, mas o desenvolvimento do apocalipsismo, como se observa também em outras obras do período judaico intertestamentário; “tanto em Enoque quanto em Daniel, o desenvolvimento do tipo histórico de apocalipses está associado com a crise do período Macabeu e envolve uma reapropriação extensa da tradição profética, especialmente em Daniel”<sup>61</sup>.

Assim sendo, é possível, com base nas evidências internas, pressupor que o livro de *Daniel* é o resultado de um processo de composição que se estende do III ao II século a.C. Os capítulos 1 a 6 seriam fruto de um período mais primitivo (pelo menos os capítulos 2 a 6, se considerarmos 1,1 a 2,4a, escrito em hebraico, como trecho tardio), pois contêm as chamadas “histórias da corte”, as quais seriam conhecidas pelo redator do livro de alguma forma (ou por composições escritas isoladas, ou por tradição oral); já os capítulos 7 a 12 (e talvez o trecho 1,1–2,4a) teriam sido acrescentados no período mais tardio, mais exatamente na época de domínio de Antíoco IV, como aponta especialmente o capítulo 11. É justamente neste capítulo que os *maskîlîm* (“os sábios”, termo aplicado a Daniel e seus companheiros já no primeiro capítulo do livro) desempenham papel primordial contra a perseguição de Antíoco.

Além da relação com o profetismo e a sabedoria, foram feitas também tentativas de identificação dos escritores apocalípticos com partidos (grupos específicos) que emergiram em solo judaico bem cedo no Período Intertestamentário. Assim, verificou-se a ligação da apocalíptica com os essênios (os Manuscritos de Qumrã apresentam esperanças e expectativas a exemplo dos apocalípticos), com os fariseus e com os zelotes. Identificou-se também o escritor de *Daniel* como pertencente ao grupo de homens chamados *assideus* (em grego) ou *hasîdîm* (em hebraico), homens

<sup>58</sup> Id. (editor). *Apocalypse: the Morphology of a Genre*. Semeia 14. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1979. p.30.

<sup>59</sup> RUSSELL, D. S. *Apocalyptic: Ancient and Modern*, p.10.

<sup>60</sup> ROWLEY, H. H. *Ibid.*, p.44.

<sup>61</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel*, p.71.

piedosos, os quais são considerados os precursores dos fariseus e dos essênios.

Devido à aceitação das influências do helenismo por parte de alguns líderes judeus na época dos macabeus, dois partidos político-religiosos se estabeleceram em franca oposição: um pode ser designado como o dos filo-helenos e outro o dos assideus<sup>62</sup>, contrários à aproximação com o helenismo. A estes últimos se aliaram o sacerdote Matatias e seus cinco filhos, sendo o principal líder dentre estes Judas, conhecido como *Macabeu* (daí a denominação da insurreição armada de “Guerra” ou “Revolta dos Macabeus”)<sup>63</sup>.

Os assideus ou *hasîdîm* são citados em 1Mc 2,4; 7,12-13 e 2Mc 14,6, assim como provavelmente no Livro dos Jubileus 23,16 e 1En 90, 9-11. Em 1Mc 7,12 eles são citados ao lado dos “escribas”, podendo ter identificação com estes; o redator de *Daniel*, com sua ênfase na sabedoria e nos ritos sacerdotais, poderia ter pertencido a este grupo. Assim, para Schubert, “o livro de Daniel no AT teve origem em círculos assideus”<sup>64</sup>.

Otto Plöger, para quem o livro de Daniel apresenta o processo final da mudança da escatologia profética para a apocalíptica, afirma que os *hasîdîm* representam a atualização da antiga perspectiva profética (que cessou com o fim do movimento profético), a qual o redator de Daniel incorporou. Essa atualização permitiu inclusive que os escritos como o de Daniel fossem considerados inspirados, nos moldes da Torá<sup>65</sup>.

Os textos de Dn 11,33-35 e 12,3.10 fazem referência aos *maskîlîm* (“os que são sábios”) como tendo a incumbência de instruir os *rabbîm* (“os muitos”) para serem sábios; entretanto, uma dificuldade que se apresenta é como associar a conhecida imagem quietista desses *maskîlîm* com a imagem dos *hasîdîm* apresentados como “poderosos guerreiros de Israel” nos livros dos Macabeus (1Mc 2,42; 2Mc 14,6-7). Uma proposta para conciliação seria considerar que eles “começaram como quietistas (cf. 1Mc 2,29-38), mas se viram forçados a mudar de posição e juntar-se à rebelião contra Antíoco em consequência da grande perseguição promovida por este”<sup>66</sup>. De fato, em 1Mc 7,13<sup>67</sup> eles estão inseridos numa comitiva que busca a paz, sem a presença de Judas Macabeu, parecendo querer distanciar-se deste. De qualquer forma, os *hasîdîm* podem ser associados a poucos livros apocalípticos, entre estes o livro de Daniel.

Assim, “os *hassidim* mantiveram o sentido de sofrimento e de martírio como sinônimos da resistência da fé judaica contra a política expansionista asmonéia e da sua aproximação ao helenismo. A ‘intolerância’ hassídica, na verdade, foi fator primordial responsável pela

<sup>62</sup> SAULNIER, Christiane. *A Revolta dos Macabeus*. (tradução: I. F. L. Ferreira). São Paulo: Paulinas, 1987. p.23. (Cadernos Bíblicos, 41).

<sup>63</sup> Id. *Ibid.*, p.29.

<sup>64</sup> SCHUBERT, Kurt. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*. (tradução: Israel Fontes L. Ferreira). São Paulo: Paulinas, 1979. p.18. (Cadernos Bíblicos, 51).

<sup>65</sup> PLÖGER, Otto. *Theocracy and Eschatology*. (tradução: S. Rudman). Richmond: John Knox Press, 1968. pp.22-25.

<sup>66</sup> RUSSELL, D. S. *Desvelamento Divino*, p.57.

<sup>67</sup> “Os assideus eram os primeiros dentre os israelitas a solicitar-lhes a paz”.



sobrevivência e a conservação das tradições judaicas”<sup>68</sup>. Os *hasîdîm* forneceram um novo sentido religioso para enfrentar movimentos infiéis ao judaísmo no II século a.C., época do livro de Daniel. Eles deram um “forte impulso rumo à maneira de encarar o futuro, deslocado agora para um quadro de esperanças escatológicas dentro das quais estaria situada a crença messiânica, bem como a doutrina da ressurreição da carne”<sup>69</sup>. Dado o exposto, é bastante plausível considerarmos que o editor do livro de Daniel pertenceu ao grupo dos *hasîdîm*.

Por fim, verifica-se que, após a influência persa do VI ao IV século a.C. sob a égide desse próprio império, essa influência continuou presente no período helenístico. Passaremos, então, a um exemplo concreto relacionado ao livro de Daniel: a questão da ressurreição individual seguida por um julgamento universal.

#### 4. O texto do Avesta e sua relação com Daniel 12

O desenvolvimento do contato entre persas e judeus no que tange à ressurreição, presente já em Is 26,19, dar-se-á na forma de uma ressurreição individual seguida de julgamento universal em Dn 12,1-3:

Nesse tempo levantar-se-á Miguel, o grande Príncipe, que se conserva junto aos filhos do teu povo. Será um tempo de tal angústia qual jamais terá havido até aquele tempo, desde que as nações existem. Mas nesse tempo o teu povo escapará, isto é, todos os que se encontrarem inscritos no Livro. E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça serão como as estrelas, por toda a eternidade.

É extremamente significativa a semelhança entre essa nova concepção judaica acerca do pós-morte com o ensino gáthico registrado no Yasna 30,7, no qual se afirma que no último dia a terra devolverá os mortos:

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 quanto Tu chegaste

<sup>68</sup> Cf. SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus: Jesus e Outros Messias*. São Paulo: Paulus, 1998. p.45. No entanto, para o caso de Daniel é mais provável que a ressurreição individual não envolva um corpo material no qual se possa afirmar uma “ressurreição da carne”. Cf. adiante.

<sup>69</sup> Id. Ibid.

primeiro com a criação!<sup>70</sup>

Esse ensino foi atribuído a Zoroastro já na antiguidade por Teopompo de Chios, nascido em cerca de 380 a.C. sob o reinado de Artaxerxes II<sup>71</sup>. O cerne da questão é saber em que medida (e se) a concepção persa influenciou o livro de Daniel. A extensão e os meios específicos da influência persa entre os judeus é um ponto debatido entre os estudiosos do assunto.

R. H. Zaehner considera difícil comprovar quem cedeu empréstimos a quem (se os persas aos judeus ou o contrário)<sup>72</sup>; Shaul Shaked acredita que “a idéia de uma ressurreição geral de toda a humanidade, na qual todas as pessoas serão colocadas em julgamento em seus corpos físicos em razão de seus atos executados quando estavam vivos, parece ter sido moldada pelo contato com o Irã”<sup>73</sup>; já o historiador Norman Cohn acredita que “as semelhanças entre o zoroastrismo e as concepções expressas nos apocalipses judaicos são por demais extraordinárias para que possam ser explicadas por uma coincidência” (Cohn inclui nessas “concepções” também a idéia da ressurreição individual)<sup>74</sup>. Nelis também considera que “certamente houve alguma influência de idéias persas no pensamento religioso judaico”, principalmente caso se leve em conta o aspecto cronológico<sup>75</sup>.

J. J. Collins afirma que não há evidência de *motivos*<sup>76</sup> persas em passagens cruciais da literatura judaica como Dn 12: “No máximo, o uso metafórico da ressurreição para a restauração da nação judaica após o exílio (Ezequiel 37; Isaías 26) pode ter sido inspirado indiretamente pelo conhecimento da crença persa”<sup>77</sup>. Ele admite que “a esperança de ressurreição e julgamento dos mortos foi introduzida no contexto do apocalipsismo judaico pelos livros de Enoque e Daniel e permaneceu uma marca característica da literatura apocalíptica quando se expandiu também a outros setores do judaísmo”<sup>78</sup>. Nesse último ponto de vista, Nickelsburg compartilha essa opinião<sup>79</sup>.

<sup>70</sup> 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, Âfrînagân, Gâhs, and Miscellaneous Fragments*. New York: Clarendon Press, 1887. p.32 (The Sacred Books of the East, XXXI). Para uma tradução mais recente, com pequena variação e deixando uma brecha, 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 (...)”.

<sup>71</sup> O problema da citação de Teopompo é que seus trabalhos não foram preservados. Ele é citado por muitos historiadores e autores, entre eles Plutarco e Diógenes Laércio. Atualmente se conhecem 370 fragmentos atribuídos às suas obras. Para a problemática da historicidade e antiguidade de Teopompo e sua obra, cf. FLOWER, Michael Attyah. *Theopompus of Chios: History and Rhetoric in the Fourth Century BC*. New York: Clarendon Press, 1998. pp.11-25.

<sup>72</sup> ZAEHNER, R.C. *Ibid.*, p.57.

<sup>73</sup> SHAKED, Shaul. *Ibid.*, p.323.

<sup>74</sup> COHN, Norman. *Ibid.*, p.289.

<sup>75</sup> NELIS, J. Verbete “*Ressurreição*”. In: VAN DEN BORN, A. (editor). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. (tradução: Frederico Stein). 3.ed. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro; Petrópolis: Vozes, 1971. p.1303-1304.

<sup>76</sup> O termo aqui, obviamente, usado no sentido da *motivgeschichte* (“história dos motivos”).

<sup>77</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel*, p.396. Pierre Grelot afirma que “a imagem do despertar para a ‘vida’ [Dn 12,2] parece tirada de Is 26,19, talvez entendida em um sentido metafórico como o cenário da ressurreição de Israel em Ez 37,1-14”, cf. GRELOT, Pierre. *A Esperança Judaica no Tempo de Jesus*. (tradução: Luiz J. Baraúna). São Paulo: Loyola, 1996. p.40.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.397.

<sup>79</sup> NICKELSBURG, George W. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*. Expanded ed. Massachusetts: Harvard University Press, 2006. pp. 5-7. (Harvard Theological Studies, 56).

No caso específico de Daniel 12, Collins aceita em trabalho mais recente a ressurreição individual sem ser no sentido metafórico e afirma que essa ressurreição visualizada pelo autor não seria em um corpo físico: “A literatura apocalíptica antiga, pelo menos em alguns casos, prevê a ressurreição do espírito, ou o que São Paulo chamaria de ‘corpo espiritual’ (I Cor 15:44), e este parece ser o que é pressuposto em Daniel”<sup>80</sup>. Segundo ele, o contexto do livro de Daniel revela que o visionário apocalíptico tinha certeza de que ele e seus seguidores existiriam para sempre como uma espécie de super-homem, como anjos ou estrelas. De fato, pelo contexto do livro e levando em consideração a época de sua forma final, a interpretação proposta por Collins é muito plausível, apesar da unicidade do ser humano na compreensão da antropologia judaica<sup>81</sup>. Poderíamos apresentar como possível solução para o impasse a suposição de que, nesta época, os judeus já estivessem revendo sua antropologia pelo contato com a cultura helênica.

Por outro lado, se não há evidência a favor da influência persa, a possibilidade dessa influência na idéia da ressurreição individual, mesmo que não num corpo físico, seguida de julgamento universal não está totalmente descartada. O próprio fato da existência de influência persa em textos mais antigos que o de Dn 12,1-3 e o de 1En 91,10 pode ser uma evidência de que os autores desses dois textos, obviamente conhecedores dos textos dos profetas citados, podem ter recebido, mesmo que indiretamente, essa influência.

Alan Segal acredita que as circunstâncias históricas levaram o autor de Dn 12 a enxergar a mensagem de Is 24-27, Is 66 e Ez 37 à luz de sua própria situação: assim, o autor de Daniel chega à conclusão da necessidade da ressurreição individual tanto dos justos judeus quanto dos opressores maus, para que tanto uns quanto outros recebam a sua justa retribuição<sup>82</sup>. Portanto, para Segal, a noção da ressurreição em Dn 12 também se dá a partir de textos judaicos antigos, afirmando que, para o caso de Dn 12, “a influência zoroastriana é improvável aqui”<sup>83</sup>. Entretanto, ao tratar da questão da vida no pós-morte no Judaísmo do Segundo Templo, assevera que:

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

<sup>80</sup> COLLINS, J. J. “Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls”. In: LABAHN, Michael; LANG, Manfred. *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?!: Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007. p.104. (Arbeiten zur Bibel und Ihrer Geschichte, 24).

<sup>81</sup> RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, pp.387-389. Cf. adiante.

<sup>82</sup> SEGAL, Alan F. *Life After Death: a History of the Afterlife in the Religious of the West*. New York: Doubleday, 2004. p.265.

<sup>83</sup> Id. *Ibid.*, p.263.

na visão de mundo judaica, muito embora haja falta de provas sobre como a transmissão ocorreu<sup>84</sup>.

Como vimos acima, a influência persa já pode ser sentida em textos mais antigos como o Dêutero-Isaías. Todos os textos citados por Segal são tardios, já trazendo em si, antes de Daniel, a possibilidade da influência persa. Lawrence Mills acredita que a doutrina judaica acerca do final dos tempos foi renovada já no exílio com “a intenção de consolar os cativos que haviam perdido suas casas e propriedades”<sup>85</sup>.

A influência persa em Dn 12 foi admitida sem receios por T. H. Gaster<sup>86</sup>; para ele, o texto foi escrito sob a opressão de Antíoco Epífanes e não representa um desenvolvimento natural do pensamento hebraico anterior: “é simplesmente uma brilhante exploração das noções ‘pagãs’ populares, garantindo, por um lado, a reafirmação da confiança do fiel, e, por outro, o fracasso dos infiéis pela suas próprias crenças apóstatas”<sup>87</sup>. No caso de 1En 91,10<sup>88</sup>, esse autor afirma que não se trata de uma ressurreição corporal, mas apenas da ressurreição da alma. Russell ressalta, entretanto, a integridade da antropologia judaica<sup>89</sup>: dificilmente a ressurreição, para o caso da maioria dos apocalípticos judaicos onde a noção aparece, seria pensada à parte do corpo físico. O conceito de ser humano, apesar da disseminação das influências platônicas, ainda mantinha, quase sempre, a necessidade do corpo juntamente com o “espírito”, ou “alma”. Como no caso da interpretação da ressurreição em Daniel 12 proposta por Collins, a solução possível seria aceitar a influência helênica, conforme assinalamos acima.

Russell aceita que a origem da noção é estrangeira; entretanto, ele diferencia a questão entre a *origem da influência* e a *qualidade da influência*: que a origem é estrangeira a Israel, não resta dúvida; mas as noções escatológicas (inclusive a ressurreição) foram repensadas de acordo com a própria tradição judaica antiga, a partir do contato com as culturas persa e grega<sup>90</sup>.

David Winston assevera que, em relação à seqüência de reinos em Dn 2 e 7, “o autor de Daniel simplesmente adaptou (um) apocalipse persa aos seus objetivos próprios, com algumas modificações características”<sup>91</sup>. Pode-se pensar, também, em uma adaptação de outras noções, incluindo a idéia de ressurreição individual.

Albrecht Oepke afirma que as ressurreições individuais descritas nos livros dos Reis (1Rs

<sup>84</sup> Id. Ibid., p.701. Como se vê, o autor postula uma “ressurreição corporal”, sem mais detalhes acerca desse “corpo”.

<sup>85</sup> MILLS, Lawrence H. *Avesta Eschatology*. Chicago: The Open Court Company, 1908. p.44.

<sup>86</sup> GASTER, T. H. Verbete “Resurrection”. In: BUTTRICK, G. A. (editor). *The Interpreter’s Dictionary of the Bible IV*, pp. 39-43.

<sup>87</sup> Id. Ibid., p.39.

<sup>88</sup> “Os justos levantar-se-ão de seu sono, e a sabedoria levantar-se-á e lhes será dada”.

<sup>89</sup> RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, pp.387-389.

<sup>90</sup> Id. Ibid., pp. 385-390.

<sup>91</sup> WINSTON, David. *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: a Review of the Evidence*. In: *History of Religions 5*. Chicago: University of Chicago Press, 1966. p.190.

17,17s; 2Rs 4,18s; 13,20s) funcionam como uma espécie de preparação para a esperança da ressurreição geral em sua formulação escatológica, e que essa formulação não se deu à parte da influência persa<sup>92</sup>. Já Colin Brown afirma que “os judeus tinham uma concepção da ressurreição antes de virem em contato com o Império Persa”<sup>93</sup>; entretanto, o desenvolvimento feito por esse autor se dá a partir de textos da Escritura Hebraica nos quais a concepção de ressurreição é diferente da concepção no período macabaico, pois não se dá a ressurreição individual ou corporal com o intuito de um julgamento universal em seguida a ela<sup>94</sup>. Assim sendo, a conclusão do autor não prova a não-influência persa; ele apela, então, para um argumento psicológico: “O pensamento de uma vida no além tem sua raiz mais profunda na consciência do próprio Deus vivo; porque Javé vive, e é o Deus de Israel conforme a aliança; e Israel é Seu povo, há continuidade do relacionamento e da vida”<sup>95</sup>. O autor minimiza o contato com as crenças religiosas da circunvizinhança judaica.

Um problema que sempre se levanta e deixa os estudiosos com certa cautela em relação às fontes persas é a dificuldade de datação desses escritos, conforme vimos acima. Entretanto, não parece ser esse o caso da idéia de ressurreição individual para julgamento, atestada já nos Gathas, como visto acima, a porção mais antiga do Avesta. Uma questão que se poderia levantar é o fato de como os judeus que buscavam a pureza na época do Segundo Templo aceitaram as noções contidas em outros livros sagrados; além disso, como poderiam conhecer o *avestan*, um dialeto muito antigo já nessa época, e terem acesso, assim, ao conteúdo dos Gathas. É bastante improvável que os escribas judeus tenham tido acesso direto às escrituras de Zoroastro. O uso sacerdotal e arcaico da língua do Avesta seria uma barreira intransponível para os judeus.

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

Assim, os judeus provavelmente tiveram contato com essas idéias a partir da via oral, em diálogos e experiências político-sociais, e não através de estudos religiosos formais. Sendo a

<sup>92</sup> OEPKE, Albrecht. “Resurrection in the OT and Judaism”. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (editores). *Theological Dictionary of the New Testament I*. (tradução: Geoffrey W. Bromiley). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977. p.370.

<sup>93</sup> BROWN, Colin. Verbetes “Ressurreição”. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (organizadores). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento II*. (tradução: Gordon Chown). São Paulo: Vida Nova, 2000. p.2072.

<sup>94</sup> Alguns casos isolados de ressurreição corporal narrados na Bíblia Hebraica, como a ressuscitação do filho da viúva de Sarepta pelo profeta Elias (1Rs 17,22), são simplesmente uma volta à vida física na mesma situação, sem juízo final ou fim de uma era (idéias tardias). Tais pessoas certamente morreram em algum momento posteriormente.

<sup>95</sup> Id. Ibid.

religião judaica revista a partir da catástrofe do exílio (conforme assinalado acima), esses ensinamentos da religião persa começaram a se infiltrar na cultura religiosa judaica.

Claro está que não se trata de simples empréstimo; as diferenças entre as concepções persas e judaicas também são significativas<sup>96</sup>: o Zoroastrismo ensinava uma ressurreição universal, ao passo que a concepção judaica, especialmente a expressa em Daniel, era limitada a determinadas categorias de indivíduos, como os mortos pela perseguição no período macabeu; no Zoroastrismo tardio (*parsismo*, que reflete tradições mais antigas), por ocasião da ressurreição final os ímpios não seriam condenados: se não fossem transformados em demônios e, em seguida, aniquilados, o fogo os purificaria e então eles também seriam salvos, ao passo que no judaísmo os maus ressuscitariam para ser castigados. Essas diferenças se devem ao próprio princípio das formas de compreensão de cada religião: o parsismo considerava a ressurreição o instrumento para a purificação universal e inevitável do universo, possibilitando assim que este voltasse ao domínio exclusivo do deus da luz *Ahura Mazda*; no judaísmo, a ressurreição era o instrumento pelo qual Iahweh exerceria a sua justiça, retribuindo aos judeus mortos por defender a religião judaica os seus feitos e também aos ímpios os seus. No caso de Daniel, fica óbvio o contexto de perseguição referido acima, o qual, segundo Nickelsburg, aparece também no Testamento de Moisés 10, no Livro dos Jubileus 23,27-31 e no Testamento de Judá 25, textos paralelos a Dn 12 e expressando a reivindicação de justiça<sup>97</sup>.

Nesse contexto também pode ser inserido o livro de 2 Macabeus (II século a.C., contemporâneo da segunda parte de Daniel). Este livro também apresenta inovações na teologia judaica: o sacrifício pela morte do sacerdote Eleazar e o de sete irmãos com sua mãe (6,18-7,42) visam a incentivar os judeus a reconhecerem a morte injusta como um sacrifício necessário, mas que não será em vão; esses mortos injustiçados ressuscitarão como recompensa pelo seu ato (7,9)<sup>98</sup>. A temática aparece novamente no caso da morte injusta de outro sacerdote, Razias (14,37-46), onde também esse personagem revela a esperança na ressurreição como forma de se efetuar a justiça divina (14,46)<sup>99</sup>. A ressurreição é atribuída aos judeus que morreram injustamente, ao passo que os opressores não alcançarão “ressurreição para a vida” (7,14)<sup>100</sup>. Na fala de Eleazar se expressa também a noção de sanções no além-túmulo (6,26)<sup>101</sup>.

A ressurreição de Dn 12 também não se trata de uma ressurreição universal; certamente o

<sup>96</sup> NELIS, J. Verbete “Ressurreição”. In: Id. Ibid., p.1304.

<sup>97</sup> Cf. NICKELSBURG, George W. Ibid., pp. 42-59.

<sup>98</sup> 2Mc 7,9 relata: “Chegado já ao último alento, disse: Tu, celerado, nos tiras desta vida presente. Mas o Rei do mundo nos fará ressurgir para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis!”.

<sup>99</sup> 2Mc 14,46: “Já completamente exangue, arrancou as entranhas e, tomando-as com as duas mãos, arremessou-as contra a multidão. Invocando, ao mesmo tempo, Aquele que é o Senhor da vida e do espírito, para que lhos restituísse um dia, desse modo passou para a outra vida”.

<sup>100</sup> Sobre o quarto filho assassinado, o texto afirma: “Estando ele já próximo a morrer, assim falou: ‘É desejável passar para a outra vida às mãos dos homens, tendo da parte de Deus as esperanças de ser um dia ressuscitado por ele. Mas para ti, ao contrário, não haverá ressurreição para a vida!’”.

<sup>101</sup> 2Mc 6,26: “De resto, mesmo se no presente eu conseguisse escapar à penalidade que vem dos homens, não me seria possível fugir, quer em vida quer na morte, às mãos do Todo-poderoso”.

autor tem em vista o reino de Iahweh, messiânico, que está chegando; este diz respeito somente aos “santos do altíssimo”, bem como o juízo diz respeito àqueles que os oprimiram na vida terrena. Esta é a única maneira que o autor visualiza para Iahweh efetuar justiça para com os judeus justos vítimas dos apóstatas<sup>102</sup>.

Outra diferença entre judeus e persas está na concepção de monoteísmo. Os judeus, a princípio, reconheciam a um Deus como sendo a fonte tanto do bem quanto do mal, ao passo que o Zoroastrismo, desde as concepções mais primitivas, pensava em bem e mal como sendo princípios distintos; a divindade do bem somente poderia produzir o bem<sup>103</sup>. Assim, a partir de textos como Is 45,7, pode-se concluir que, em relação ao monoteísmo, os judeus não assimilaram as concepções da religião persa, pelo menos imediatamente após o exílio. Trata-se de duas tradições paralelas: o monoteísmo judaico se deu a partir da revelação monoteísta atribuída ao seu próprio profeta, Moisés, assim como o monoteísmo zoroástrico se desenvolveu a partir da revelação atribuída ao seu profeta, Zaratustra (duas figuras que inclusive lhes é atribuída a contemporaneidade, apesar de alheias entre si).

Enfim, em relação à ressurreição em Dn 12, o autor daniélico certamente está visualizando uma ressurreição como recompensa para os justos (“mártires”)<sup>104</sup> e castigo para os opressores ímpios, usando, para expressar essa noção, motivos persas. Certamente ele conhecia a tradição persa e suas influências já percebidas nas Escrituras Hebraicas anteriores a ele, bem como na literatura que lhe é contemporânea. Como expresso nos capítulos 2 e 7 do livro, no capítulo 12 o mundo, como conhecido por ele, chegará ao fim e uma ordem inteiramente nova terá início, a partir do estabelecimento do reino messiânico. Esse reino é a fonte da eterna justiça (9,24) e da *vida eterna* (12,2)<sup>105</sup>. A expressão *pó da terra* remete a Gn 3,19, sugerindo que esse texto estava na mente do autor, o que revela que ele não renegou a tradição judaica, mas apenas a releu.

## Conclusão

Concluindo, em relação à influência persa de uma forma geral, a extensão e os meios específicos entre os judeus é um ponto debatido entre os estudiosos do assunto. Entretanto, “difícilmente pode ser negado que doutrinas apocalípticas como, por exemplo, as concernentes a temas tais como ‘as duas eras’, o determinismo dos eventos históricos, angelologia e demonologia,

<sup>102</sup> PORTEOUS, Norman. *Ibid.*, p.171.

<sup>103</sup> No Dêutero-Isaías há uma passagem, exílica ou pós-exílica, em que ainda se atribui os dois princípios como vindos de Iahweh (Is 45,7): “Eu formo a luz e crio as trevas, asseguro o bem-estar e crio a desgraça: sim eu, Iahweh, faço tudo isso”. Fica evidente que o que se quer revelar é a temática do Dêutero-Isaías, ou seja, o monoteísmo. Essa passagem pode ser uma resposta judaica ao princípio dualista das divindades zoroástricas, negando a idéia persa de um único Deus que só poderia ser fonte do bem, e não do mal.

<sup>104</sup> Termo aqui “emprestado” do cristianismo primitivo.

<sup>105</sup> Expressão que aparece pela primeira vez no Antigo Testamento justamente em Dn 12,2.

a noção de juízo final e idéias escatológicas geralmente devem muito a essa fonte<sup>106</sup>. A dificuldade de datação dos escritos da literatura persa deixa a discussão em aberto e dá, a muitos estudiosos, cautela excessiva na ratificação dessa influência<sup>107</sup>. Apesar disso, a evidência de que a religião persa contribuiu de forma relevante para a formação da apocalíptica judaica é bastante plausível. Um dos dados mais relevantes é o destacado acima: a idéia da ressurreição individual (com corpo material ou não) seguida de um julgamento universal. Seu desdobramento perpassa a cultura e religião judaicas e adentra o ocidente: a cultura judaico-cristã assimilará o conceito, fazendo releituras com novas aplicações.

---

<sup>106</sup> RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p.19. Outros textos antigos nos quais também aparece esse esquema determinista da história são relatados em COLLINS, J. J. *The Apocalyptic Imagination*, pp.92-98.

<sup>107</sup> É a opinião, dentre outros, de COLLINS, J. J. *Ibid.*, p.29.