

## 4. Daniel e a ressurreição a partir do Oriente antigo

### 4.1. A fenomenologia do pós-morte no Oriente antigo, na Grécia arcaica e helenística

Os antigos egípcios fornecem a mais antiga evidência da ideia de julgamento para o ser humano no pós-morte. Isso não se deve ao fato de ser a mais antiga sociedade letrada surgida às margens do Nilo; outros tão antigos quanto os egípcios ou mais mantiveram alguma forma de expressividade escrita, mas não desenvolveram a ideia. Ao contrário, os egípcios não só desenvolveram a ideia como também atingiram um grau de elaboração sobre o tema muito maior do que qualquer outro povo do mundo antigo. Mesmo os egípcios do Período Neolítico (antes de 3000 a.C.) já enterravam seus mortos com bens na sepultura, sugerindo assim uma continuação da vida do falecido no pós-morte.<sup>1</sup>

Sua visão sobre o pós-morte pode ser considerada, até certo ponto, bastante otimista. Prova disso é que todos os esforços funerários buscavam melhores circunstâncias para o prolongamento da vida no além.<sup>2</sup> Este é um dos aspectos mais documentados da religião egípcia.<sup>3</sup> Apesar de as crenças em outra vida no pós-morte variarem muito ao longo da história egípcia,<sup>4</sup> é possível traçar a linha geral do pensamento egípcio acerca do tema. Chegavam a imaginar que, no além, a pessoa poderia atingir um estado de transcendência e gozar de felicidades até maiores do que as obtidas em vida. De qualquer forma, a *eudaimonía* era buscada não somente para a vida terrena, mas também para a futura (os egípcios não faziam a divisão dualista comum nas culturas ocidentais entre mundo natural e mundo sobrenatural).

Eles possuíam uma antropologia complexa no que diz respeito ao corpo; no que se refere ao cadáver, postulavam três conceitos distintos: *Ka*, *Ba* e *Akh*.

---

<sup>1</sup> Seguimos aqui a cronologia proposta por CARDOSO, Ciro Flamarion S. *O Egito antigo*, p. 13.

<sup>2</sup> Cf. especialmente o *Livro dos Mortos*, capítulo 110 (cf. a tradução em MILDE, H. *Ancient Egyptian Beliefs Concerning Death*. In: BREMER, J.M.; VAN DEN HOUT, Th.P.J.; PETERS, R. (Ed.). *Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, p. 15).

<sup>3</sup> Além do *Livro dos Mortos*, o tema é tratado nos *Textos das Pirâmides*, nos *Textos dos Sarcófagos*, nos *Guias do Além* nas suas várias versões (cf. COELHO, Ilda Sobral. O imaginário do além. In: RAMOS, J.A.; ARAÚJO, L.M.; SANTOS, A.R. (Org.). *Percursos do Oriente Antigo: estudos de homenagem ao Professor Doutor José Nunes Carreira na sua jubilação acadêmica*, p. 121-137; aqui p. 126).

<sup>4</sup> Cf. SPENCER, A. J. *The Egyptian Afterlife*. In: *Death in Ancient Egypt*, p. 139-164.

Dessas três entidades, *Ka* era uma espécie de duplicata da pessoa viva, mantendo estreito relacionamento com o cadáver, sendo às vezes comparável ao conceito ocidental de “espírito”. Assim, a conservação do cadáver era de suma importância, pois com a sua decomposição a entidade *Ka* também se decomporia com ele; ao contrário, enquanto o corpo se conservasse a entidade também se conservaria. Daí a importância dos ritos e da inumação: “O espírito se conservará enquanto existir seu suporte físico. Essa preocupação com a subsistência faz com que a inumação segundo os ritos seja preferível à existência terrestre, mesmo confortável”.<sup>5</sup>

Como uma garantia a mais, um desenho ou estátua representando o morto era colocado na sepultura para substituição do corpo no caso de sua destruição (como se o *Ka* identificasse a pessoa que estivera naquela sepultura). Dessa forma, o corpo poderia até ser perdido, pois haveria como “substituí-lo” por algum objeto. Observa-se então que a preservação do nome da pessoa, ou seja, de sua identificação era mais importante que a preservação do corpo; trata-se de uma *imortalidade pela memória*. Além disso, para se manter o *Ka* vivo, eram oferecidos alimentos, roupas e outros utensílios que possibilitassem a sua existência. O *Ka* poderia residir no túmulo ou no além.

Além dessa entidade, o *Ba* poderia visitar o túmulo. Essa era a entidade que enfrentava a perigosa viagem do morto pelo Mundo Inferior até o julgamento no além. A princípio, somente o Faraó era considerado como possuidor de *Ba*, mas a partir do Primeiro Período Intermediário (2134 a.C.) outras pessoas também passaram a ser consideradas possuidoras dessa entidade. Se considerado inocente após o julgamento, o *Ba* se tornava então, de fato, uma entidade transcendente, um *Akh*,<sup>6</sup> o qual residia na casa do deus Osíris, a *Duat*. Esse julgamento se baseava em três condições: o comportamento do indivíduo durante sua vida terrestre, a aquisição em vida de bens suficientes para serem usados na *Duat* (daí os bens serem enterrados com o indivíduo), e a execução dos ritos funerários de forma correta pelo sacerdote (a purificação, mumificação e inumação, ou seja, o enterro). Cumprindo esses requisitos, poderia ser garantido ao morto ter contribuído para a manutenção de *ma'at* (princípio de ordem sobre o qual se sustentava todo o sistema egípcio, semelhante ao *asha* zoroastriano; sua principal manifestação era a justiça, sendo o

<sup>5</sup> Cf. ELIADE, M.; COULIANO, I. P. *Dicionário das religiões*, p. 143. Outra ideia, variante, é que com a perda do corpo o morto ficaria andando errante, sem rumo ou local de estabelecimento.

<sup>6</sup> Essa palavra tinha a conotação de “luz, eternidade e esplendor, ilustrando novamente como muitos aspectos da religião egípcia foram afetados pelo imaginário solar” (SEGAL, Alan F. *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, p. 45).

Faraó considerado sua personificação; posteriormente, surgiu uma deusa chamada *Ma'at*, que acabou sendo considerada anterior à criação do mundo).<sup>7</sup> Como, a princípio, somente o Faraó era possuidor de *Ba*, a imortalidade era prerrogativa apenas dele; mais tarde, passa a ser também de seus assessores diretos; em seguida, houve uma espécie de “democratização da imortalidade”, alcançando a nobreza em geral e também pessoas de outros níveis sociais.<sup>8</sup>

Os *Textos das Pirâmides* apontam para a existência do que pode ter sido uma tradição relativa a um julgamento no pós-morte que resultou dos cultos mortuários em honra de Osíris. Esse julgamento está intimamente associado com Osíris, o governante dos mortos. Assim, com o passar do tempo, cada pessoa que tinha sido enterrada de acordo com os ritos funerários de Osíris estaria, presumivelmente, justificada quando comparecesse perante o tribunal do deus no pós-morte. Essa ideia se originou da lenda de Osíris, pois, depois de sua ressurreição, a causa de Osíris contra seu assassino (Set) foi julgada perante o tribunal dos deuses em Heliópolis, tendo como resultado a justificação de Osíris e a condenação de Set. Essas associações são importantes, pois sugerem que a lenda de Osíris já estava exercendo uma influência formativa sobre a ideia de um julgamento no pós-morte. O ritual mortuário de Osíris foi modelado tomando por base a história do deus. Todo o processo de embalsamento era um ritual a partir daquilo que se acreditava ter sido feito originalmente para preservar o corpo de Osíris da decomposição física, tornando assim possível para ele usufruir da outra vida.

Nesses ritos mortuários relativos ao rei falecido, este era tão intimamente assimilado a Osíris que o próprio nome “Osíris” era acrescentado ao nome do rei. Dessa forma, pensava-se que já que o rei estava com Osíris em sua morte estaria também em sua volta para a outra vida, e assim também compartilharia o mesmo pós-morte do deus. Em outras palavras, é provável que o ritual mortuário nos moldes de Osíris, através da lenda que constituiu a sua lógica, tornou possível um modelo padrão para a outrora vaga crença de que, após a morte, o homem poderia

<sup>7</sup> Essa palavra tinha um campo semântico amplo, mas bem definido e relacionado. Sua ideia essencial é “verdade”, “ordem”, “justiça”, “direito”: “Nos hieróglifos seu sinal determinante era um objeto semelhante a uma talhadeira; a identificação do sinal é incerta, mas parece expressar a ideia de retidão” (BRANDON, C.S.F. *The Judgment of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgement in the Major Religions*, p. 11). Cf. as atribuições de *ma'at* em COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, p. 9-16.

<sup>8</sup> FINNESTAD, R. B. The Pharaoh and the “Democratization” of the Post-mortem Life. In: ENGLUND, Gertie (Ed.). *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988*, p. 89-93.

ser acusado de más ações realizadas quando em vida. Osíris passa a representar o drama da própria existência humana, destinada a morrer, mas podendo triunfar sobre a morte em alguma outra espécie de vida.

Por outro lado, os sacerdotes de Osíris, responsáveis pelas técnicas de embalsamento, acabavam tendo, na esfera sagrada, prerrogativas maiores que o Faraó. Com o aumento da clientela de pessoas que poderiam se tornar imortais, ou seja, que tinham recursos suficientes para pagar aos sacerdotes pelos rituais de imortalização (aquisição do estado de *Akh*), faz-se uso da ideia do julgamento no Mundo Inferior; sua função parece clara: evitar a banalização pela aquisição do estado de imortalidade entre as pessoas não relacionadas à realeza, pois apenas o Faraó era, de fato, filho da divindade. Assim, não bastava mais apenas ter os recursos para a aquisição da imortalidade, mas também passar pela aprovação de um tribunal presidido por Osíris, considerado o deus responsável pela vida no Mundo Inferior.

O fato é que, ao longo da história egípcia, “a sobrevivência depois da morte foi objeto de visões divergentes que se foram superpondo sem eliminação mútua”.<sup>9</sup> O morto era entendido ora renascendo na própria tumba (daí necessitando de oferendas de comida e bebida), ora navegando na barca solar (a qual o conduzia pelo mundo dos mortos até o tribunal de Osíris),<sup>10</sup> ora no tribunal sendo julgado pelo deus. Entretanto, no que tange à ressurreição, se não fosse condenado, o morto poderia “viver para sempre num ‘outro mundo’ governado por aquele deus, o qual de fato recordava muito o próprio Egito”.<sup>11</sup> No caso de condenação, o morto simplesmente deixava de existir, estado descrito pela palavra *mut*, um cadáver.<sup>12</sup>

Portanto, não há registro, na história religiosa do Egito, da sistematização da ideia de uma ressurreição corporal na qual o morto retorne ao mesmo mundo em que vivera, ou a esferas diferentes com destinos eternos diferentes (um para os

<sup>9</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion S. *O Egito antigo*, p. 91.

<sup>10</sup> O morto poderia empreender uma viagem até o tribunal de Osíris, acompanhado pelo deus Anúbis, representado pelo chacal. Os deuses egípcios podiam ser representados zoomorficamente: havia um “elo” entre a característica do animal e o deus representado por ele (no caso de Anúbis, ele “acompanha” o morto na viagem, assim como os cães são reconhecidos universalmente como “companheiros” dos homens). A representação de Anúbis no caixão (imagens do chacal) revelaria a presença do deus no momento do julgamento do morto diante de Osíris, levando-o a refletir sobre suas ações em vida (havia uma balança com uma pena (reconhecida como *Ma'at*) em um dos lados e o coração do morto no outro).

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> SEGAL, Alan F. *Loc. cit.*

bons e outro para os maus), após ser submetido a um julgamento final coletivo.

Já os sumérios e semitas (acádios, assírios e babilônios), a exemplo dos antigos egípcios, também possuíam suas concepções acerca da vida além túmulo, expressas pelo gênero literário que chamaríamos modernamente de *mito*.<sup>13</sup>

O ser humano fora moldado a partir do barro por Marduk e recebeu um fôlego de vida, um *napištu* (espécie de “sopro da vida”); entretanto, o homem poderia conter também outro componente, o *zaqiqu*, associado ao sonho, pois poderia voar quando o corpo estava adormecido. No mito acadiano de *Atrahasis*<sup>14</sup> (a forma mais antiga, paleobabilônica, é *Atramhasis*, “o excelente em sabedoria”),<sup>15</sup> nome de seu protagonista, chamado também de *Utnapishtim*, herói do dilúvio, aparece um terceiro elemento na composição do ser humano, o *eṭmmu*, espécie de “espírito” na Mesopotâmia.<sup>16</sup> Não se sabe ao certo o que acontecia aos dois primeiros elementos, mas é certo que o *eṭmmu*, por ocasião da morte, passava ao Mundo Inferior, ao passo que o corpo permanecia na Terra.

Em várias narrativas aparece a temática: a história de *Adapa* mostra como ele, sacerdote-rei de *Eridu* (cidade mais antiga da Babilônia), o sacerdote preferido pelo deus *Enki* (ou *Ea*), recusou a chance de imortalidade quando esta lhe foi oferecida por *An* (deus das alturas).<sup>17</sup>

O poema épico do Rei *Etana*, de *Kish*, relata que esse, protagonista, sobe

<sup>13</sup> Segundo W. Piazza, existem oito definições “mais representativas” para *mito*, cada qual enfatizando um ponto de vista abordado por determinada ciência (cf. PIAZZA, W. *Introdução à fenomenologia religiosa*, p. 205-233). Para ele a definição de Mircea Eliade oferece a melhor descrição para o que seja um *mito*: “O mito é uma ‘história exemplar’ que tem por fim estabelecer normas para o procedimento humano” (ELIADE, M. Apud PIAZZA, W. Op. cit. p. 206.). O mito então seria uma história exemplar que emprega símbolos; seu objetivo não seria ensinar como são as coisas, pois estas já são do senso comum, e nem criar uma ideologia, mas apenas orientar a conduta humana. Essa orientação teria por finalidade “o homem no seu procedimento com respeito aos deuses, aos outros homens, às coisas que o cercam. Por isso, embora o mito se apresente como uma ‘história’ colocada nos primórdios da criação, ele não tem em vista o passado, mas o presente, dando a este um sentido primordial para encarecer o seu significado para a vida humana” (PIAZZA, W. Op. cit. p. 208). Assim sendo, “o mito não passa de um gênero literário, no qual o símbolo é empregado com sentido transcendente” (Ibidem, p. 216). É com essa perspectiva que o termo é entendido neste trabalho.

<sup>14</sup> Uma tradução antiga e em grande parte ultrapassada, mas clássica, é a de LAMBERT, W. G.; MILLARD, A. R. *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood* (1969). Uma tradução mais recente, revisada, é a de DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others* (2000).

<sup>15</sup> Cf. CARREIRA, José Nunes. *Literaturas da Mesopotâmia*, p. 99.

<sup>16</sup> De acordo com Segal, “*eṭmmu* é a palavra padrão para espectro na Mesopotâmia. Neste caso, no entanto, o texto não indica que temos um espírito divino ou uma alma imortal. Em vez disso, ele parece quase implicar o contrário; o homem que passa a possuir *eṭmmu* deve morrer. Quando o homem morre, o *eṭmmu* ocupa residência subterrânea, enquanto o *esemtu* ou o *pagru* (duas palavras significando “cadáver”) repousa na terra” (SEGAL, Alan F. *Life After Death*, p. 73).

<sup>17</sup> Cf. o relato em IZRE’EL, Shlomo. *Adapa and the South Wind: Language Has the Power of Life and Death*, p. 9-46.

ao mundo das alturas à procura de uma planta que curaria sua esterilidade (a pro-  
genitura era, na Mesopotâmia, uma forma de conquistar a imortalidade).<sup>18</sup> Essa  
planta pertencia à deusa *Inanna* (*Ishtar* em Acádio).<sup>19</sup> O personagem passa por  
muitas vicissitudes até alcançar o seu objetivo. Quanto a esta deusa, o relato de  
sua descida ao mundo dos mortos revela que nem mesmo alguns deuses poderiam  
escapar da morte, embora pudessem ser trazidos de volta à vida.<sup>20</sup>

Um dos relatos mais famosos, o *Épico de Gilgamesh*, é considerado a obra-  
prima da literatura suméria. Seu material mais antigo é datado em cerca de 3000  
a.C.,<sup>21</sup> e sua forma completa é, provavelmente, da primeira metade do período ba-  
bilônico, com o acréscimo da narrativa do dilúvio de *Atrahasis*.<sup>22</sup> O poema narra  
as aventuras do Rei Gilgamesh, soberano da cidade de Uruk. Ao perder seu me-  
lhor amigo (chamado Enkidu), o qual adoece e morre em doze dias, Gilgamesh  
fica profundamente abatido e começa a refletir sobre a futilidade da fama de herói  
diante dos homens, já que nada se pode fazer ante à enfermidade e à morte. Assim,  
resolve buscar a imortalidade indo ao encontro de *Utnapishtim* (*Atrahasis*, o Lon-  
gevo), único que havia conseguido dos deuses a imortalidade, após ter sobrevivido  
ao dilúvio.

Após uma série de percalços, o herói encontra o Longevo e este revela a  
ele como conseguiu a imortalidade e também o segredo do rejuvenescimento: uma  
planta espinhosa sob as águas. Gilgamesh alcança a planta e, desconfiado, decide  
primeiramente testá-la com os idosos de Uruk. Entretanto, durante a viagem, uma  
serpente saída das águas furta-lhe a planta e a devora. Logo em seguida, a serpente  
muda de pele e submerge. O herói retorna então triste, mais velho e sem a sua  
planta. Como se vê, a narrativa revela a busca ansiosa e voraz pela imortalidade,  
busca esta que termina sem sucesso. A certa altura, o mito mostra ainda que, ao

<sup>18</sup> Cf. SEGAL, Alan F. Op. cit., p. 76. Cf. a história de Etana em PRITCHARD, J. B. (Ed.). *ANET*, p. 52-57.

<sup>19</sup> Considera-se que a deusa que os sumérios conheciam por *Inana* era a mesma *Ishtar acádica* (cf. COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 41). Sabe-se que ambas compartilhavam a dupla natureza de serem deusas guerreiras e do amor, ou seja, da fecundidade, no panteão mesopotâmico: “O caráter guerreiro de *Ishtar* é particularmente predominante na Assíria a partir do décimo-primeiro século a.C. quando ela é associada com o próprio deus nacional, *Ashur* (...) Seu caráter guerreiro e de fertilidade é claramente indicado pela sua associação ao deus da fertilidade, *Min*, e ao deus feroz *Reseph*, o qual matou milhares de homens através de guerra e epidemia” (GRAY, John. *Near Eastern Mythology: Mesopotamia, Syria, Palestine*, p. 23).

<sup>20</sup> Cf. o relato em PRITCHARD, J. B. (Ed.). Op. cit. p. 114-118.

<sup>21</sup> Cf. FOSTER, B. R. *The Epic of Gilgamesh: A New Translation, Analogues, Criticism*, p. xiii.

<sup>22</sup> Cf. ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*, p. 234. Cf. as diversas versões do poema em ABUSCH, Tzvi. *The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretative Essay*. *JAOS* 121.4 (2001), p. 614-622.

contrário dos egípcios, os mesopotâmios não possuíam uma perspectiva de bem-aventuranças após a morte; a humanidade fora criada para trabalhar no lugar dos deuses e não deveriam esperar pela imortalidade.<sup>23</sup>

O local para onde os mortos se dirigem é chamado de “Casa da Escuridão”.<sup>24</sup> Esse lugar é uma espécie de cidade dos mortos, a qual, para ser alcançada pelos *etmmu*, estes precisariam empreender uma viagem para aquele mundo, o qual tinha no seu comando um rei, *Nergal*, e uma rainha, *Ereshkigal*.<sup>25</sup> Semelhantemente aos egípcios, nesse lugar havia uma espécie de “casa”, chamada de “Casa do Pó”. Também semelhantemente aos egípcios, o bem-estar dos mortos dependeria da generosidade dos vivos, os quais deveriam oferecer mensalmente água e pão. Havia um “culto dos mortos”, permitindo uma interação entre mortos e vivos na qual aqueles trariam benefícios à sociedade dos vivos, como a chuva, proteção contra feitiços mágicos e aumento do rebanho.<sup>26</sup> Por outro lado, sendo “mal tratados”, os mortos poderiam se tornar fantasmas vingativos e malfeitores.

De qualquer forma, segundo o *Épico de Gilgamesh*, nenhuma recompensa aguarda aquele que partiu, não havendo, inclusive, a possibilidade de ressurreição.<sup>27</sup> Mas os mortos continuavam a existir; como no caso dos egípcios, a aniquilação completa era inconcebível também para os mesopotâmios.<sup>28</sup>

Com relação à Canaã, as escavações em *Ras Shamra* (Síria) trouxeram à

<sup>23</sup> Na Tabuleta X, a *Epopeia de Gilgamesh* registra: “Gilgamesh, para quê você anda errante? A vida eterna que você está procurando não a encontrará. Quando os deuses criaram os homens, estabeleceram a morte para a humanidade e retiveram para si mesmos a vida eterna. Quanto a você, Gilgamesh, deixe que o seu estômago seja saciado, seja sempre feliz, dia e noite. Faça de cada dia um deleite, toque música e dance dia e noite. Suas roupas devem ser imaculadas, sua cabeça deve ser lavada, você deve banhar-se em água, contemple orgulhosamente a criança que está segurando a sua mão, deixe sua companheira regozijar-se em seus lombos. Essa é, então, a ocupação da humanidade” (cf. FOSTER, B. R. Op. cit. p. 75; PRITCHARD, J. B. (Ed.). Op. cit. p. 90). É impossível não remeter à filosofia de vida expressa no livro de Ecl 9,7-10, da literatura sapiencial israelita: “Vai, come teu pão com alegria e bebe o teu vinho com satisfação, porque Deus já aceitou tuas obras. Que tuas vestes sejam brancas em todo tempo e nunca falte perfume na tua cabeça. Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias da vida de vaidade que Deus te concede debaixo do sol, todos os teus dias de vaidade, porque esta é a tua porção na vida e no trabalho com que te afaças debaixo do sol. Tudo o que vem à mão para fazer, faze-o conforme a tua capacidade, pois, no Sheol para onde vais, não existe obra, nem reflexão, nem conhecimento e nem sabedoria”.

<sup>24</sup> SEGAL, A. F. *Life After Death*, p. 85.

<sup>25</sup> Cf. BOTTÉRO, Jean. Le “Pays-sans-retour”. In: KAPPLER, Claude et al. *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, p. 55-82.

<sup>26</sup> SEGAL, A. F. Op. cit. p. 98.

<sup>27</sup> Antes de morrer, Enkidu tem um sonho, o qual narra a Gilgamesh, sobre o lugar para onde será levado no pós-morte. O sonho revela-lhe que, logo após a morte, determinada criatura serve de guia para ele: “Segurando-me firmemente, ele me levou até a casa da escuridão, a morada do inferno, para a casa de onde ninguém que entra sai, na estrada que não tem caminho de volta, para a casa cujos habitantes são privados de luz, onde o pó é o seu alimento e a argila o seu sustento” (cf. FOSTER, B. R. Op. cit. p. 58; também PRITCHARD, J. B. (Ed.). Op. cit. p. 87).

<sup>28</sup> Cf. COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 56.

tona a antiga cidade de Ugarit, maior representante da civilização cananeia. O seu panteão tinha *El* (o deus supremo, transcendente, mas afastado dos assuntos humanos),<sup>29</sup> *Baal* (o mais importante dos deuses, associado à agricultura, à chuva e, conseqüentemente, à fertilidade, inclusive a dos rebanhos), *Asherá* (esposa de El, com atributos marinhos, conhecida no AT também como *Astarte* ou *Rainha do Céu*), *Anat* (irmã ou esposa de Baal, deusa da guerra e do amor, adorada também na Mesopotâmia e no Egito),<sup>30</sup> e *Mot* (deus da seca e, conseqüentemente, da morte).<sup>31</sup>

Dentre as diversas narrativas mitológicas, uma das mais difundidas é aquela em que Mot desafia Baal para um combate (o que, em verdade, ocorria frequentemente); no combate, Baal aceita um convite de Mot e desce ao Mundo Inferior, morrendo lá. Anat sepulta seu esposo e vai ao encontro de Mot e o mata, tritura-o e espalha os seus pedaços pelos campos para servir de alimento aos pássaros. Posteriormente, Baal ressuscita; em algumas versões, sua esposa encontra seu corpo e o ressuscita; em outras, Baal ressuscita sozinho, reencontra Mot, vence sua luta e retorna ao seu reino. A ressurreição de Baal está, de alguma forma, associada às estações férteis para a agricultura, pois durante o tempo em que permanece sem vida, há um período de sete anos de seca e carestia; após Baal ser trazido de volta à vida, senta no trono de Mot e assegura a reanimação vegetal durante outros sete anos. Assim, a luta entre Baal e Mot simboliza o combate entre a vida e a morte; o que é colocado em risco é a própria sobrevivência do mundo dos vivos. A morte e ressurreição de Baal remete à morte e ressurreição da natureza; as forças desta seriam reativadas por meio de rituais praticados pelos adoradores.<sup>32</sup>

Essa ressurreição do deus não implica que os humanos possam fazer a mesma coisa; ao contrário, quando morriam, os cananeus pensavam que seu ele-

<sup>29</sup> Interessante observar que *El* é um nome pelo qual YHWH também é designado no AT, como *Elôhîm*, *El Elyôn* (“o Deus altíssimo”), *El Shaddai* (“o Deus forte”) e *El Shalom* (“o Deus da paz”), dentre outros. Cogita-se que antes de receber adoração por parte de Israel Iahweh era o deus cananeu da metalurgia, equivalente de *Ptah* no Egito (sobre isso cf. AMZALLAG, Nissim. Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy? *JSOT* 33.4 (2009), p. 387-404).

<sup>30</sup> Cf. COHN, N. Op. cit. p. 126.

<sup>31</sup> Para um panorama da religião cananeia e bibliografia, cf. ELIADE, M.; COULIANO, I. P. *Dicionário das religiões*, p. 87-90.

<sup>32</sup> Segundo Ramos, “o Baal ugarítico é uma divindade que é sempre afirmada como hierarquicamente secundária e dependente: o Senhor e rei de tudo é dependente desse tudo e anda comprometido com os exercícios de hierarquização com que, em esforço de compreensão, se tenta esquematizar e formular a realidade” (RAMOS, José A. Martins. Baal, o que é um Deus? *Cadmo* 10 (2000), p. 197-223; aqui p. 207).

mento vital, o *npš* (conceito semelhante ao *nefesh* hebraico),<sup>33</sup> deixava o corpo e continuava a viver no reino de Mot, de forma precária, à semelhança do pensamento mesopotâmico. Também à semelhança dos mesopotâmios, não há evidências de recompensas ou julgamento no pós-morte; o máximo que poderia acontecer era que, através de algumas celebrações ritualísticas por parte dos vivos, a situação dos mortos fosse de alguma forma melhorada no Mundo Inferior, mas não se sabe como se dava essa melhora.

O fato de a imortalidade não estar acessível aos homens transparece na história de Aqhat;<sup>34</sup> este, quando se recusou a entregar o arco e as flechas que recebeu do pai para Anat em troca da imortalidade, parecia perceber que a deusa estava oferecendo algo que não poderia realmente conceder; sua resposta à deusa foi clara: “Não minta para mim (...) eu vou morrer como todos morrem, eu também certamente deverei morrer”.<sup>35</sup> Em verdade, o máximo que a deusa poderia oferecer-lhe era a exaltação em algum festival ritualístico por parte dos vivos,<sup>36</sup> a exemplo do que acontecia a Baal. Dessa forma, o máximo que poderia acontecer a Aqhat nesses rituais era seu espírito ser invocado no Mundo dos Mortos e aparecer no banquete, mas não o próprio Aqhat ressuscitado. De acordo com Johnston, o

<sup>33</sup> Cf. SEGAL, Alan F. Op. cit. p. 113.

<sup>34</sup> A narrativa conta a história de Aqhat, o qual seria filho de Dan’el e sua esposa Danaty. Estes haviam implorado a El e a Baal por um filho. Quando Dan’el e sua esposa foram visitados pelos *Kotharat* (divindades responsáveis pela concepção e nascimento), ofereceram-lhes banquetes que duraram seis dias; em troca, essas divindades garantiram descendência a Dan’el e sua esposa, o que veio a se concretizar no nascimento de Aqhat. Quando este era já crescido, Dan’el recebeu do deus *Kothar wa-Khasis* um arco e flechas como gratidão pelo banquete que lhe ofereceu. Dan’el transferiu, então, o presente para seu filho, juntamente com uma benção. Mas Anat, a deusa da guerra, queria a arma que Aqhat recebera do pai e tentou negociá-la, primeiramente oferecendo riquezas e, posteriormente, a imortalidade. Aqhat recusou e, por isso, a deusa recebeu permissão de El para puni-lo; entretanto, a punição foi exagerada, pois *Yatpan* (o mensageiro divino que deveria apenas ferir Aqhat), acabou se excedendo e causando a morte de Aqhat (cf. o relato em PRITCHARD, J. B. (Ed.). *ANET*, p. 149-155, e o comentário em SEGAL, A. F. *Life After Death*, p. 111-113).

<sup>35</sup> O diálogo entre a deusa Anat e Aqhat foi o seguinte: “Então disse a Virgem Anat: ‘Peça por vida, ó Herói Aqhat. Peça por vida e eu a darei a ti, peça pela imortalidade, e eu a concederei a ti. Eu te farei somar os anos com Baal, com os filhos de El tu deverás somar os meses. E Baal, quando ele dá a vida, dá um banquete, dá uma festa para a vida doada e se oferece a ele drinque, cantando e salmodiando por causa dele, fazendo uma serenata suave para ele: assim eu dou vida ao Herói Aqhat’. Mas Aqhat, o Herói, respondeu-lhe: ‘Não minta para mim, ó Virgem; pois para um Herói a sua mentira é repugnante. Vida mais extensa — como pode um mortal consegui-la? Como pode um mortal alcançar uma vida permanente? Verniz será derramado [sobre] minha cabeça, gesso sobre minha cuca; e eu vou morrer como todos morrem, eu também certamente deverei morrer’” (cf. PRITCHARD, J. B. Op. cit. p. 151). Observa-se que a “vida” ou “imortalidade que a deusa oferece a Aqhat é, de fato, a lembrança nos festivais e banquetes oferecidos pelos vivos, com cânticos e salmos, sendo Aqhat o cabeça do banquete (a exemplo de Baal), podendo ter, assim, sua memória lembrada no seio da família e da sociedade. Trata-se, portanto, de uma imortalidade apenas no âmbito da lembrança, a *imortalidade pela memória* presente também entre os egípcios, conforme assinalado acima.

<sup>36</sup> SEGAL, Alan F. Loc. cit.

“retorno à vida” de Baal tem referência às celebrações anuais em honra do deus (possivelmente os rituais de Ano Novo).<sup>37</sup> Assim sendo, o máximo que um cananita poderia alcançar seria essa lembrança nos festivais ritualísticos costumeiros.

A melhora na condição dos mortos propiciada pelas oferendas em festivais conforme citado acima pode ser verificada em alguns textos ugaríticos que mostram Baal (às vezes Dan’el) convidando alguns “mortos melhorados” ou especiais (os que eram lembrados no mais importante ritual de memória cananeu, o *marziḥ*) para o seu palácio, um lugar santo.<sup>38</sup> Nesses casos específicos, pode se pensar no embrião de algum tipo de recompensa, mas não em forma de ressurreição.

Com a chegada dos “povos do mar” à região, a economia e as cidades cananeias entraram em declínio. Entretanto, “a visão de mundo cananeia sobreviveu e influenciou profundamente um povo que só então estava adquirindo uma identidade: os israelitas”.<sup>39</sup>

No que tange à questão do pós-morte entre os gregos, sua tradição remonta a tempo muito anterior ao Período Helenístico, período de fusão com a cultura persa. Já Homero (século X ou IX a.C.) e, principalmente, Hesíodo (século VIII a.C.) tratam do tema em suas obras.

O historiador Heródoto, em cerca de 450 a.C., já afirmava que foram Homero e Hesíodo que instituíram os deuses para os gregos, ou seja, os fundadores da teologia grega.<sup>40</sup> Entretanto, com relação à datação, esse cálculo colocaria os dois poetas no IX século a.C., época muito retroativa para Hesíodo, cuja métrica e linguajar revelam ser ele posterior a Homero, sendo a este, inclusive, tributário.<sup>41</sup>

Segundo a obra de Homero, a morte é companheira constante dos heróis na *Ilíada*; esses mortais parecem não temê-la. Enfrentá-la com galhardia, exercendo

<sup>37</sup> JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, p. 140. Ainda segundo este autor, as evidências linguísticas no relato apresentadas por alguns autores para defender a ressurreição literal do deus não se sustentam (Ibidem).

<sup>38</sup> Cf. SEGAL, Alan F. Op. cit. p. 115-118.

<sup>39</sup> COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 121.

<sup>40</sup> Assim relata o historiógrafo grego no Livro II, 53: “Durante muito tempo ignorou-se a origem de cada deus, sua forma e natureza, e se todos eles sempre existiram. Homero e Hesíodo, que viveram quatrocentos anos antes de mim, foram os primeiros a descrever em versos a teogonia, a aludir aos sobrenomes dos deuses, ao seu culto e funções e a traçar-lhes o retrato. Os outros poetas, que se diz tê-los precedido, não existiram, em minha opinião, senão depois deles. Sobre o que acabo de relatar, uma parte colhi com as sacerdotisas de Dodona; mas no que concerne a Hesíodo e Homero, os dois grandes poetas a que acima faço referência, nada mais faço do que emitir minha própria opinião”.

<sup>41</sup> Entre os eruditos modernos, o consenso é que Hesíodo teria vivido no VIII ou VII século a.C. Sobre Hesíodo no VIII século, cf. WEST, M. L. *Hesiod, Works and Days*, p. 30; sobre a possibilidade de Hesíodo no VII século, cf. MAZON, Paul. *Hésiode: théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*, p. XIV.

sua vontade individual, garantia-lhes a vitória e, conseqüentemente o reconhecimento do grupo social, caso sobrevivessem. No entanto, se pudessem bravamente, os heróis homéricos adentravam os Campos Elíseos e eram lembrados para sempre (é o tema da *imortalidade pela lembrança*, nos mesmos moldes dos cananeus, conforme exemplificado na história de Aqhat mencionada acima, presente também entre os egípcios). Observa-se que nem mesmo os grandes heróis podem evitar a mortalidade.

Uma vez estando no Mundo dos Mortos, não há a possibilidade de volta. Quando Príamo vai ao acampamento dos aqueus solicitar a Aquiles o corpo de seu filho Heitor, que Aquiles, após matá-lo, para lá havia arrastado, o herói aqueu, relutante, se recusa a entregá-lo. Príamo queria dar um funeral digno ao filho e, após muita insistência, consegue levá-lo. Em determinado momento, Aquiles chega a dizer ao Rei de Troia: “Nada consegues chorando teu filho com tantos encômios; não ressuscita, e, além disso, outro mal poderias causar-te”.<sup>42</sup>

Já na *Odisseia*, os heróis são encontrados no Hades, o Mundo dos Mortos, quando Ulisses, ainda vivo, necessita contemplar os domínios daquele lugar para buscar na sabedoria dos mortos a garantia de um roteiro seguro para o seu regresso a Ítaca. A chegada ao Hades se dava através de uma viagem marítima, tema comum também na poesia lírica de Píndaro (V século a.C.).<sup>43</sup> Entretanto, ao contrário da *Epopéia de Gilgamesh*, a *Odisseia* não tem como tema central a imortalidade; esta “é usada somente como uma maneira para sublinhar os verdadeiros temas: heroísmo e fama”.<sup>44</sup>

No Canto X, o poeta narra que, durante sua viagem de volta à terra natal, Ulisses e seus companheiros aportam na Ilha de Ajaia, onde vivia a deusa Circe. Após uma série de desventuras, o herói consegue escapar das artimanhas da deusa, e esta ainda lhe orienta sobre o que deveria fazer para chegar à sua pátria são e salvo. Ulisses deveria ir ao Hades consultar o mago tebano Tirésias, o qual, em

<sup>42</sup> HOMERO. *Ilíada* XXIV, 550-551. (cf. a tradução em versos de Carlos A. Nunes, p. 374).

<sup>43</sup> O tema da viagem marítima para abordar as margens do além é tradicional na literatura grega. Essa tradição procede da *Odisseia* homérica. Entretanto, o tema não é restrito à tradição literária grega: “Esse tipo de imagens é, igualmente, habitual em outras literaturas, como a dos Egípcios e a dos Sumérios, por exemplo, sem falar nas civilizações pré-helênicas do Egeu, nas quais o culto da *barca das almas* parece ter sido uma constante nas representações artísticas mais antigas. Não seria, pois, mera coincidência, estabelecer um paralelo entre o Livro dos Mortos dos Egípcios – em que, a par das múltiplas e apavorantes peripécias por que têm de passar as almas no além, também é descrito um país de eterna felicidade – e a Ilha dos Bem-Aventurados Hiperbóreos, povo mítico, eternamente jovem e feliz, a que o poeta [Píndaro] se refere, em mais de uma oportunidade” (cf. HORTA, Guida N. B. Parreiras. *A luz da Hélade: ensaios literários*, p. 106; grifo da autora).

<sup>44</sup> SEGAL, Alan F. *Life After Death*, p. 213.

vida, era cego. Essa viagem ao Hades é narrada no Canto XI.<sup>45</sup>

No Hades, Ulisses encontra vários mortos conhecidos, inclusive Aquiles, o herói da *Ilíada* (o qual, na conversa com Ulisses, reclama de sua inatividade no Hades), Elpenor, o primeiro que vem ao encontro de Ulisses, recém chegado ao Hades (o mais jovem companheiro do herói que, antes de sair da ilha da deusa, caiu do telhado após acordar assustado),<sup>46</sup> sua própria mãe e o mago Tirésias. Interessante observar que sua mãe, mesmo no Hades, dá a Ulisses notícias do cotidiano atual de sua casa em Ítaca. Ulisses tenta por três vezes abraçá-la, mas não consegue: os mortos são como espectros, fantasmas, infelizes pela ausência de seus corpos. No caso de Hércules, um semideus, o narrador afirma que seu espectro está no Hades, mas “ele próprio se encontra com os deuses imortais”. Ao encontrar Tirésias, este faz previsões sobre a viagem de Ulisses e inclusive sobre como ele encontrará sua casa e família; observa-se, assim, que mesmo no Hades ele pode, esporadicamente, exercer o ofício profético que exercia quando em vida.<sup>47</sup>

Juntamente com a *Ilíada* e a *Odisseia*, de Homero, a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os dias* (conhecido em grego como *Erga*, “Obras”, ou “Trabalhos”) de Hesíodo são as obras mais importantes do Período Arcaico (período que vai desde as primeiras criações literárias (Homero e Hesíodo) até o fim das guerras medopérsicas, em 448 a.C.).

Na *Teogonia*, Hesíodo trata da questão do surgimento e da luta dos deuses

<sup>45</sup> Cf. o relato da ida de Ulisses às portas do Hades, na forma narrativa, em HOMERO. *A Odisseia*. Tradução de Fernando C. de A. Gomes, p. 121-134.

<sup>46</sup> Elpenor inclusive reclama o fato de não ter sido ainda enterrado e nem lamentado (pela falta de tempo de Ulisses e seus companheiros); ele faz uma ameaça: caso Ulisses não cumpra os rituais funerários, ele lhe lançará “a vingança de Zeus”. Tal assertiva se assemelha com as crenças no poder dos mortos entre os egípcios, mesopotâmicos e cananeus, citadas acima, de efetuar juízo sobre os vivos caso não fossem reverenciados.

<sup>47</sup> O conhecimento do futuro, possibilitando ao morto fazer previsões, lembra o episódio do Rei Saul e a pitonisa de Endor narrado em 1Sm 28,3-25 (esse episódio será analisado adiante). Na literatura romana antiga, há uma versão dessa descida de um herói épico ao Mundo dos Mortos, já citada neste trabalho: trata-se de Eneias (*Eneida*, Canto VI), personagem de Virgílio (I século a.C.); o herói Eneias, chegando à ilha de Cumas, faz consulta à Sibila e obtém revelações sobre os futuros percalços que terá de enfrentar. Ele consegue permissão para ir ao Mundo dos Mortos e lá toma conhecimento de que as almas habitam determinadas regiões de acordo com o que fizeram quando em vida, sendo julgadas pelo tribunal de Mínos. À semelhança do que ocorreu com Ulisses, um dos primeiros que Eneias encontra no Hades é um piloto de sua nau, Palinuro, que tinha morrido pouco antes, o qual, como também o personagem da *Odisseia*, roga a Eneias para que o enterre o mais rápido possível. Num lugar reservado aos bem-aventurados (o “Amplio Elísio”), o herói encontra seu pai, Anquises, e tenta agarrá-lo por três vezes (como Ulisses fizera com sua mãe), mas não consegue, pois as almas no Hades são como sombras; seu pai é uma imagem semelhante ao vento. Anquises lhe mostra então as almas que aguardavam o momento de reencarnar, almas estas de vários heróis do povo romano. Antes de Eneias ir embora, seu pai faz-lhe previsões sobre o futuro do herói, mostrando, assim, que os mortos no Hades também podem fazer previsões na literatura clássica romana (cf. o relato narrativo em VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução David J. Júnior, p. 94-111).

da mitologia pré-homérica; já nos *Erga* (poema com mais de 800 versos hexâmetros) o enfoque é bem diferente: Hesíodo trata de temas mais terrenos, especialmente da questão da justiça.<sup>48</sup> Dentro dessa temática, o poeta narra o *mito das cinco raças* (v. 106 a 201 do poema). Trata-se da história das diversas raças de homens que apareceram e desapareceram sucessivamente, numa ordem aparente de decadência progressiva e regular. Elas são nomeadas por metais e assemelhadas a eles, do mais precioso ao de menor valor, do superior ao inferior: primeiro o ouro, depois a prata, o bronze e, por último, o ferro. Esta última é a da época em que vive o poeta e seus contemporâneos, considerada a pior da história humana (daí simbolizada pelo metal de menor valor), o que revela seu pessimismo em relação à sua própria época. Quebrando essa sequência metálica, entre a Raça de Bronze e a de Ferro, Hesíodo insere a Raça dos Heróis.

Os homens da Raça de Ouro (a mais próxima dos deuses imortais), da Raça de Prata, da Raça de Bronze e da Raça de Heróis continuam a existir no pós-morte: os da Raça de Ouro se tornam “gênios”, “guardiões dos homens mortais”;<sup>49</sup> já os homens da Raça de Prata, menos valorosos, ao morrer também se tornam “bem-aventurados”, numa escala menor que os da raça anterior;<sup>50</sup> os homens da terceira raça, simbolizada pelo bronze, continuam em decadência no pós-morte: vão para o Hades, o mundo dos mortos;<sup>51</sup> a quarta raça, a dos Heróis (imediatamente anterior à Raça de Ferro, em que vive o poeta), rompe com a decadente degradação: são valorosos, dignos, heróis de guerra e, no pós-morte, adquirem posição superior às raças anteriores.<sup>52</sup> Certamente aqui essa inserção (pois quebra a

<sup>48</sup> Cf. BARRON, J. P.; EASTERLING, P. E. Hesiod. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B.M.W. (Ed.). *CHCL: Greek Literature*, p. 92-105. v. 1; aqui especialmente p. 94-96.

<sup>49</sup> Nos *Erga*, v. 121-126, o texto registra: “Mas quando então a esta raça a terra envolveu inteiramente, eles são, por determinação do Deus poderoso, gênios corajosos, epictônios, guardiões dos homens mortais, os quais certamente estão vigiando julgamentos e obras funestas, revestidos de ar, vão e vêm sem cessar, por todo o lado, sobre a terra, doadores de riquezas; e este foi seu privilégio real” (tradução nossa a partir do texto estabelecido por WEST, M. L. *Hesiod, Works and Days*, p. 100-101).

<sup>50</sup> Cf. os v. 140-142: “Mas depois que também a esta raça a terra envolveu inteiramente, eles são chamados hipocônios, bem-aventurados mortais, segundos, mas, em todo caso, a honra também os acompanha” (Ibidem, p. 101).

<sup>51</sup> Cf. os v. 152-155: “E eles, por suas próprias mãos tendo sucumbido, foram para a úmida morada do gelado Hades, anônimos; a morte, certamente, sendo eles terríveis, envolveu-os negra; deixaram a luz brilhante do sol” (Ibidem, p. 102). Interessante notar que sua condição de “anônimos” é peculiar ao lugar a eles destinado no pós-morte, o Hades (mundo dos espectros, das sombras, ou seres desprovidos de essência).

<sup>52</sup> Cf. os v. 161-173: “E a estes tanto a guerra má quanto o grito de guerra espantoso, a uns sob Tebas de Sete Portas, na terra Cadmeia, aniquilaram combatendo por causa dos rebanhos de Édipo, e a outros, carregados para além do grande abismo do mar, para Troia levaram por causa de Helena de belo cabelo, ali onde certamente aos quais termo de morte envolveu, e à parte dos humanos dando-lhes sustento e morada, Zeus Cronida pai estabeleceu nos confins da terra, e (são) estes que

linha decadente das raças) se deve ao conhecimento que Hesíodo tinha acerca dos heróis gregos, os quais ele coloca como tendo vivido imediatamente antes de sua época. A última raça, a de Ferro (a mais decadente em termos de distância dos deuses, devido à violência, desrespeito e maldade), é a única a que o poeta não narra o pós-morte, certamente porque retrata a sua geração, os seus ouvintes, vivos ainda.<sup>53</sup>

Segundo o poema, os homens tiveram a mesma origem dos deuses, sendo que somente a estes foi reservada a imortalidade (à semelhança de mesopotâmicos e cananeus já mencionados). O vocábulo *homóthen* (da mesma fonte, origem,<sup>54</sup> ou do mesmo ponto de partida)<sup>55</sup> indica que os *ánthrôpoi* (homens, como raça humana) têm, segundo West, o mesmo modo de vida dos *theói* (deuses);<sup>56</sup> no entanto, da mesma “origem” não significa que deuses e homens pertenciam à mesma família: “Os deuses criaram os homens, não no sentido de tê-los engendrado, mas no de tê-los produzido ou fabricado (*poieîn*)”.<sup>57</sup>

Quando criados, os homens tinham *thymós*<sup>58</sup> despreocupada (*Erga*, 112); o mesmo termo designa depois a situação no pós-morte da raça de heróis na *Ilha dos Bem-aventurados* (o oposto do Hades), junto ao *Oceano profundo* (v. 171).<sup>59</sup> A exemplo da Mesopotâmia, nem mesmo os heróis escapam ao destino da morte imposto por Zeus, apesar de sua condição *post mortem* ser diferente, como mostra o relato desse verso.

Os homens da Raça de Ouro são classificados no pós-morte como *gênios epictônios* (*Erga*, v. 122-123), os da Raça de Prata como *gênios hipoctônios* (v. 141), e os da Raça de Bronze como *anônimos* (v. 154). O termo *daímôn* (no plural *gênios, agentes divinos*, v. 122) é usado na poesia grega como sinônimo para

---

habitam tendo coração tranquilo, na Ilha dos Bem-aventurados, junto ao Oceano profundo: heróis afortunados, aos quais doce fruto três vezes ao ano florescendo produz a terra fecunda” (Ibidem, p. 102-103). Essa “Ilha dos Bem-aventurados” equivale ao “Campos Elíseos” de Homero (cf. a *Odisséia* IV, 561ss). Apesar de o Olimpo ser a residência dos deuses, essa “ilha” é bastante frequentada por eles (cf. WEST, M. L. Op. cit. p. 193).

<sup>53</sup> Poderia se pensar que essa raça, contemporânea a Hesíodo, não teria vivência no pós-morte devido à sua maldade; entretanto, o poema não revela isso.

<sup>54</sup> Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *LSJ*, p. 1224.

<sup>55</sup> Cf. BAILLY, Anatole. *AB*, p. 1375.

<sup>56</sup> WEST, M. L. Op. cit. p. 178. O verso 112 confirma, para a Raça de Ouro: “como deuses viviam, tendo vida despreocupada”.

<sup>57</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 115.

<sup>58</sup> Esse vocábulo, muito comum em Homero, pode ter vários sentidos, como “alma” (no sentido de “princípio da vida”), “vida”, “coração” (como sede dos sentimentos e do pensamento), e “mente” (cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. Op. cit. p. 810 e BAILLY, A. Op. cit. p. 948).

<sup>59</sup> *Oceano*, personificado, é o deus do Mar, filho de Urano e Gaia, personagem que aparece em outra obra de Hesíodo, mais antiga, a *Teogonia* (v. 126-133). A situação humana na Raça de Ouro evoca o mito do primitivo estado paradisíaco da humanidade.

“deuses”, mas sempre no singular, expressando o sentido de agentes divinos responsáveis pela sorte dos homens, individualmente; Hesíodo aplica o termo no plural a toda uma raça. Havia uma tendência a honrar os homens ilustres após sua morte devido à crença de que eles ainda possuíam poder para prescrever o bem ou o mal para a comunidade, ou seja, seriam *dáimones*<sup>60</sup> (a exemplo, como visto acima, de mesopotâmicos e cananeus). Somente muito posteriormente o termo adquiriu o sentido de “mau espírito”, “demônio”. Relacionado aos *dáimones*, o adjetivo *epichthónioi* (*habitantes da terra*, v. 123) é de uso frequente em Homero como epíteto para os homens, mas designando também espécies de “deuses inferiores”, seres situados entre os deuses e os heróis.<sup>61</sup> Em Hesíodo, designa “as almas dos homens de raça de ouro, os quais atuam como divindades tutelares e frequentam a terra”,<sup>62</sup> ou “deuses que residem sobre a terra”.<sup>63</sup>

Vernant afirma que o termo está em oposição a *hypochthónioi* do v. 141 (*embaixo da terra, subterrâneos*),<sup>64</sup> o qual indica o destino da Raça de Prata, estabelecendo o paralelo entre as diferentes situações *post mortem* das duas primeiras raças.<sup>65</sup> O destino dos homens da Raça de Prata lembra o mesmo destino dos Titãs, depois de derrotados por Zeus, na *Teogonia* (v. 717-721).<sup>66</sup>

Assim, ao descrever os homens da Raça de Prata como *hipoctônios* e *bem-aventurados*, Hesíodo está certamente identificando esses homens com alguns mortos respeitados como poderosos ou perigosos (mortos especiais, como os reverenciados no *marziḥ* cananeu); eles, entretanto, não saem do mundo subterrâneo, não têm identidade, não são lendários (por isso Hesíodo não os identificou com a quarta raça, a dos Heróis). Existiam numerosos túmulos antigos tratados com veneração supersticiosa pelo povo sem que se saiba a quem pertenciam. Para Vernant, entretanto, a natureza e o tipo de autoridade dada a esses homens da segunda raça não é fácil de ser definida: “A única certeza que se tem em relação a essa categoria de defuntos ‘venerados’ pelos homens é que ‘eles são chamados *mákares*, Bem-aventurados’”.<sup>67</sup> É somente isso que o texto admite, com certeza, acerca do destino deles: sua contraposição ao destino dos homens da Raça de Ouro.

<sup>60</sup> WEST, M. L. Op. cit. p. 182.

<sup>61</sup> Cf. BAILLY, A. Op. cit. p. 425.

<sup>62</sup> Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. Op. cit. p. 366 e 673.

<sup>63</sup> Cf. BAILLY, A. Op. cit. p. 788.

<sup>64</sup> Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. Op. cit. p. 1902.

<sup>65</sup> VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. p. 33-34.

<sup>66</sup> Cf. TORRANO, Jaa. *Teogonia: a origem dos deuses*, p. 145.

<sup>67</sup> VERNANT, Jean-Pierre. Op. cit. p. 122.

Já o adjetivo *nónymnoi* (*anônimos*), com o qual a Raça de Bronze é designada no Hades, pode ter o sentido de “sem glória”.<sup>68</sup>

No caso de todas as raças (menos a de Ferro, que não passou, ou seja, não morreu ainda), vê-se que a morte não significa o aniquilamento total da existência; sua existência no além, entretanto, se dá em diferentes situações e lugares. Assim, percebe-se uma clara referência da continuação da existência no pós-morte para as quatro primeiras raças, justamente as que já viveram sobre a Terra; além disso, essa condição no além é, de certa forma, pautada na conduta ético-religiosa de cada raça durante sua vida sobre a Terra.

Na literatura grega em geral, os heróis, devido à sua condição privilegiada no além, serão vistos por muitos escritores como conquistadores da imortalidade. Esse tema pertinente aos heróis será inclusive uma das motivações para o culto em honra deles.<sup>69</sup> Entretanto, eles não são capazes de voltar à vida terrestre, reencarnando em seu corpo anterior, ou mesmo qualquer outra forma de corpo; o máximo que se podia era manter a imagem do corpo físico no além.<sup>70</sup>

Para os gregos de uma forma geral, o homem possuía, além do corpo, uma *psychê*. Esse termo “em Homero e Hesíodo é a vida ou o que dela subsiste”;<sup>71</sup> o sentido de “alma” surge em Xenófanes, referente a Pitágoras, e em Anacreonte, sendo este sentido usado posteriormente por Platão no *Fedro*.<sup>72</sup> No entanto, em algumas ocasiões *psychê* é usado como sinônimo do termo *thymós* homérico (citado acima), e era justamente a *psychê* que ia para o Hades;<sup>73</sup> portanto, era o que sobrevivia após a morte, passando a designar a parte não-material do homem. A concepção dessa parte não-material, oposta ao corpo, surge em Heráclito. Observa-se assim a modificação semântica do termo como reflexo da evolução do pensamento grego, desde Homero até o século V a.C.<sup>74</sup>

Por fim, interessante observar que nos *Erga* se percebe também o dualismo entre Bem e Mal já expresso por Zoroastro nos *Gathas*, conforme assinalado acima. No primeiro relato dos *Erga* (v. 11-41), Hesíodo narra a existência da dúplici-

<sup>68</sup> Cf. BAILLY, A. Op. cit. p. 1338.

<sup>69</sup> Para um tratamento abrangente do tema, cf. NAGY, Gregory. Poetic Visions of Immortality for the Hero. In: *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, p. 174-210.

<sup>70</sup> SEGAL, Alan F. *Life After Death*, p. 212.

<sup>71</sup> PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*, p. 248.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 249.

<sup>73</sup> O Mundo dos Mortos, nos escritos homéricos, “é simplesmente o lugar para onde a alma (*psychê*) vai quando seu corpo morre” (SEGAL, Alan F. Op. cit. p. 211).

<sup>74</sup> Cf. BREMMER, Jan N. The Soul of the Living. In: *The Early Greek Concept of the Soul*, p. 13-69; aqui especialmente p. 66-69.

Luta ( *Ἐρις*),<sup>75</sup> uma boa e outra má, as quais explicam a existência da ambiguidade de índole que Hesíodo observa nos seres humanos. No *mito das cinco raças*, o estado presente da humanidade é descrito como sendo a mistura de bem e mal, o mesmo tema da dúplice *Ἐρίς* (na Idade do Ouro, os homens não precisam do trabalho para se alimentar: não têm necessidade da boa *Ἐρίς*, a que incentiva o trabalho, a honestidade, a justiça; já na última Raça, a do Ferro, eles estão entregues à má *Ἐρίς*).

Nesta narrativa, a das raças, Hesíodo acentua o dualismo da dúplice *Ἐρίς* em outro par de opostos: *Díke* e *Hýbris* (“Justiça” e “Excesso”),<sup>76</sup> pois é a temática da justiça que aparece como objetivo central desse relato. Na Raça de Ferro, época em que vive o poeta, há os dois tipos de existência humana, totalmente opostos, um comportando *Díke* e *Hýbris*, e o outro apenas *Hýbris*. Em verdade, Hesíodo vive num mundo em que o bem e o mal estão mesclados e se equilibrando,<sup>77</sup> o que lembra a “época atual de mistura” na escatologia zoroastriana.

No Período Helenístico, a temática do pós-morte entre os gregos é bastante influenciada pelas ideias do Orfismo e as noções platônicas, influência essa que se fará sentir também entre os judeus.

O orfismo aparece já no Período Arcaico, mas suas ideias são desenvolvidas e difundidas de fato a partir do III século a.C. Sua doutrina da transmigração das almas, seus conceitos de mundo subterrâneo e a ideia de castigo no pós-morte exerceram grande influência no mundo helenístico, inclusive em Platão. Essa vida

<sup>75</sup> Segundo Anatole Bailly, a palavra *Ἐρις* significa “querela à mão armada”, “luta”, “combate”, “discórdia”, “contestação”, “rivalidade” (cf. BAILLY, A. *AB*, p. 805). No texto hesiódico, ela aparece personificada, *Ἐρις* (*Erga*, 11, 16, 17 passim), a qual pode ser traduzida por “Discórdia”: trata-se da *Filha da Noite* (*Nyx*) da *Teogonia*, 225. Entretanto, nos *Erga* aparece uma novidade: ao lado dessa *Ἐρις* má, existe a boa *Ἐρις*, irmã mais velha, que deve ser louvada (*Erga*, 12), pois é proveitosa ao homem.

<sup>76</sup> A tradição consagrou o significado de *ὑβρις* em português como sendo “desmedida”, “violência”. De fato, ela pode significar “violência libertina, suscitada pelo orgulho da força ou pela paixão”; “insolência”; “ultraje”; “homem arrogante, autoritário, violento”; “lascívia, concupiscência”, neste último caso em oposição à *σωφροσύνη*, que é a “temperança”, a “prudência” (cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *LSJ*, p. 1741 e 1841). Assim, em uma definição mais abrangente, *ὑβρις* designa a ultrapassagem de um limite. Entretanto, tal limite varia de acordo com os valores em que se está inserido: em Homero (*Ilíada* II, 158 e 203), o limite é a *αἰδώς* (“sentimento moral de reverência”; “respeito”; “temor da ignomínia” (cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Op. cit.* p. 36); na Atenas clássica, o limite é a *σωφροσύνη*, qualidade de quem segue a justa medida (daí as traduções como “desmedida” ou “excesso”). Em Hesíodo, o limite é a própria *Δίκη*, a qual aparece associada ao ideal de justa medida. “Desmedida” ou “Violência” parecem refletir apenas parcialmente o sentido original hesiódico; dessa forma, “Excesso” certamente se coloca como uma tradução mais adequada.

<sup>77</sup> Cf. *Erga*, 179: “Mas, apesar disso, entre eles [os homens da Raça de Ferro] bens (e) desgraças estarão misturados” (texto grego em WEST, M. L. *Hesiod, Works and Days*, p. 103).

no além era entendida, de certa forma, como uma existência “corporal”, uma re-composição plena da vida humana. Os ensinamentos do orfismo, bem como dos neopitagóricos posteriormente, “serviram como catalisadores para formar e expandir a crença na imortalidade”.<sup>78</sup>

No caso de Platão, ele acreditava que a verdadeira realidade consiste no chamado *Mundo das Ideias* (ou *Formas*, ou *Universais*). O mundo verdadeiro é imutável e não está sujeito aos sentidos físicos, devendo ser buscado por meio da razão e da intuição. O mundo físico consiste apenas numa imitação do Mundo das Ideias; todas as coisas existentes no mundo físico não passam de aparências, imagens das Ideias: são os particulares. Platão defendia, portanto, um dualismo entre os Universais (Ideias) e os particulares: aqueles são eternos, imutáveis, infinitos; estes são, por contrapartida, terrenos, materiais, finitos. Esse dualismo teria sido criado pelo Demiurgo (artífice), entidade que, tomando como modelos os Universais, criou o mundo físico, sendo este apenas sombra do verdadeiro mundo; portanto, imperfeito.<sup>79</sup>

O verdadeiro conhecimento só é possível através da contemplação do mundo das Ideias; não se chega a esse conhecimento através do mundo físico. Nesse dualismo, o filósofo estabelece dois tipos de conhecimento: a *opinião* (*dóxa*) e, em oposição a esta, o conhecimento propriamente dito (*epistémê*).<sup>80</sup> A *dóxa* consta da Imaginação (imagens, aparências, conhecimento através dos sentidos, sem qualquer investigação) e da Percepção dos sentidos (que dá origem a crenças, tanto parciais quanto equivocadas, como os *particulares*). A Imaginação e a Percepção dos sentidos são a forma mais básica e menos confiável do conhecimento.

Já a *epistémê* consta dos processos lógicos e matemáticos (entidades ou ideias matemáticas e semiabstratas são conhecidas dessa maneira) e da razão e intuição (as Ideias são conhecidas dessa maneira). Esse é o nível mais avançado de conhecimento; nesse ponto, cessam as imitações e a alma passa a conhecer diretamente as Ideias. No entanto, isso só é completamente possível quando a alma deixar o corpo físico, pois este, com seus sentidos, limita o acesso ao verdadeiro conhecimento. Já a alma, eterna e derivada dos Universais, possui esse conheci-

<sup>78</sup> KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 166. v. 1.

<sup>79</sup> Platão desenvolve seu conceito de *Ideia* (usando as palavras *eídos* e *idéa*) especialmente no *Fédon*, considerado um dos diálogos de Platão já bem experiente, maduro (cf. o texto grego na edição de Les Belles Lettres: *Platon; oeuvres complètes. Tomo IV – 1ª parte: Phédon*, com a tradução portuguesa em CIVITA, Victor (Ed.). *Fédon*. In: *Diálogos, Platão*, p. 55-126. Os pensadores).

<sup>80</sup> O conhecimento em si mesmo também é definido em Platão pelo termo *gnôsis*, quando em oposição a *ágnôia*, ou seja, *ignorância* (cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. Op. cit. p. 355).

mento em si mesma. Enquanto estiver no corpo, resta ao homem lembrar aquilo que já conhece no subconsciente, pois sendo a alma derivada do Mundo das Ideias ela já o contemplou antes do nascimento terreno. Esse lembrar, tirar do esquecimento (*anámnesis*), trazer de volta para a memória pode se dar pela busca do conhecimento genuíno, com a ajuda da dialética e da contemplação. Esse aspecto da pré-existência da alma e sua recordação é chamado de *Teoria da Reminiscência*. Por essa teoria Platão teve que inferir a imortalidade da alma, como também a teoria da transmigração dela.

Entre o Mundo das Ideias e o dos particulares há a barreira da mortalidade; isso explica por que os homens não podem tomar posse, de maneira definitiva, das Ideias. Observa-se, assim, que a partir de sua cosmologia dualista Platão pensa uma antropologia humana também dualista: o corpo é mortal (pertence aos particulares), ao passo que a alma é eterna, ou melhor, infinita, pois não somente ascende ao Mundo das Ideias após a morte, como também já esteve lá antes de encarnar no corpo material.

A influência platônica associada a outras escolas filosóficas gregas não permitiu que os gregos acreditassem numa ressurreição corporal. Já na Época do NT, o livro de Atos registra um discurso de Paulo aos gregos em Atenas no qual, quando o apóstolo se referiu à temática do Cristo ressuscitado, os ouvintes, em sua maioria, “começaram a zombar” ou simplesmente se retiraram (At 17,32-34). O sermão do apóstolo obteve pouco êxito.

Na tradição tardia essa concepção não se alterou. Luciano de Samosata, por exemplo, viveu aproximadamente entre 125-190 d.C.<sup>81</sup> Sua obra considerada mais célebre é o *Diálogo dos mortos*.<sup>82</sup> Ela tem como tema a chegada das pessoas ao mundo dos mortos. Luciano trata de muitas questões morais e religiosas de seu tempo, com muitas sátiras acerca da futilidade das atividades humanas. Ele consegue provocar o riso em situações aparentemente trágicas ou de coisas que, para o povo, eram consideradas sagradas. Sua preocupação não é fazer com que o povo acredite numa “vida além da morte”, mas conduzi-lo à reflexão acerca da situação social, moral e cultural vivida naquela época. Assim, a disparidade social é alvo da

<sup>81</sup> Luciano de Samosata era sírio; sua língua de origem, portanto, não era a grega, mas a siríaca. Apesar disso, foi considerado pela crítica moderna como o “mais ático” dos escritores de seu tempo, pelo bom uso que fazia desse já antigo dialeto. Sobre o contexto de Luciano, sua época e obra, cf. LESKY, Albin. O florescimento da Segunda Sofística. In: *História da literatura grega*, p. 866-883, especialmente p. 874-880.

<sup>82</sup> Cf. texto grego com tradução, notas e comentários em LUCIANO. *Diálogo dos mortos*. Tradução e notas Maria Celeste C. Dezotti (1996).

*crítica de costumes* feita por ele;<sup>83</sup> pode-se dizer que ele tem como objetivo, mais do que reformar, a intenção de denunciar.

No desequilíbrio das classes sociais, Luciano enfatiza que o prazer do rico só é completo se existir o pobre para admirar e desejar a sua riqueza. É somente no Hades que ambos desfrutarão das mesmas coisas, pois lá terão igualdade de honra, não havendo ninguém melhor que o outro. A diferença estará no que cada um viveu na Terra: os ricos e poderosos sofrerão pela ausência daquilo que desfrutavam quando em vida.

O Hades serve, então, de castigo para os ricos e orgulhosos, os quais não se importavam com nada mais que prazeres, luxo e cobiça. Tinham um grande pavor da morte pela incerteza de saber se continuariam a gozar os mesmos privilégios, ao passo que os pobres e desafortunados nada tinham a perder com a morte. Por isso, estes entravam no Hades sem nenhuma preocupação com o que viria a ser aquele lugar. Luciano então coloca em dúvida os valores da sociedade de seu tempo. Sua crítica leva a uma reflexão sobre a efemeridade das coisas do mundo, tanto físico quanto metafísico.

Dessa forma, a morte é utilizada por Luciano como o momento da inversão das duas situações: os ricos alegres passam a mortos pesarosos, e os pobres oprimidos passam a espectros leves, sem nenhum peso das coisas que possam prendê-los à vida. Até mesmo o trabalho, que os ricos desconheciam em vida, eles recebem como castigo, fato que revela a crítica de Luciano a essa postura. O Hades é utilizado para criticar a ordem vigente.

Um grande herói que aparece entre os mortos no Hades de Luciano é Aquiles, o qual, apesar de ser filho de Peleu com a deusa Tétis, tem o mesmo destino dos mortais. Não há dúvida de que Luciano espelhou-se na experiência de Ulisses na *Odisséia*, em que este desce ao Hades e encontra vários amigos e inimigos como espectros. Na *Ilíada*, Aquiles prefere ter uma vida curta com uma morte nobre a ter uma vida longa mas sem reconhecimento; no Hades de Luciano, o Aquiles encontrado é justamente o contrário desse excesso de nobreza e valentia, desejando ser desconhecido a ter que estar entre os mortos. É através da figura de Aquiles acabrunhado que Luciano faz sua crítica a Homero e sua suposta nobreza, por exaltar o homem a estatura de um deus quando ele é um simples mortal, cheio de

---

<sup>83</sup> O gênero dessa obra de Luciano ficou conhecido justamente por esta expressão: *crítica de costumes*.

medo e incertezas.

Vê-se então que, entre os autores gregos em geral, não ocorre a idéia de ressurreição individual. A primeira e rara evidência do tema, conforme citações de Plutarco e Diógenes Laércio assinaladas supra, está em um historiador chamado Teopompo de Chios, na Jônia, da mesma época de Platão; ele cita a ressurreição corporal atribuindo-a aos ensinamentos de Zoroastro. De acordo com uma biografia já da época bizantina, Teopompo nasceu em 378 e faleceu em 320 a.C. Foi aluno de Isócrates de Atenas, estudou retórica e parece ter sido um exímio orador em sua época. Sua obra é predominantemente de caráter histórico. O problema da citação de Teopompo é que seus trabalhos não foram preservados na forma original. Atualmente se contam 370 fragmentos atribuídos às suas obras.<sup>84</sup> Além de Plutarco e Diógenes, ele é citado por muitos historiadores e autores, sendo o próprio Diógenes e Aenas de Gaza (este bastante tardio) os mais conhecidos na atribuição explícita a Teopompo da crença na ressurreição do indivíduo.

De qualquer forma, observa-se que, quase de uma maneira geral, os gregos aceitavam a imortalidade da alma, mas rejeitavam a ideia da ressurreição corporal.

#### 4.2. A vida no pós-morte durante o Judaísmo antigo

O AT não especula acerca da origem da vida; ela é conhecida, vem de Iahweh. O que era crucial em Israel era a relação real e absoluta da vida com Iahweh; ele é o Senhor da vida (Jó 12,10).<sup>85</sup> Além disso, “a vida não é individualizada no Antigo Testamento. Ela é dada por Deus em comunidade”.<sup>86</sup> Já a morte também é vista como o fim normal, natural da vida na Terra, comum a todas as pessoas.<sup>87</sup> Morrer significava simplesmente, então, o fim para o viver.<sup>88</sup> Entretanto, já durante a época conhecida pela pesquisa moderna como Judaísmo do Primeiro Templo (cerca de 960-587 a.C.), os israelitas também tinham uma determinada expectativa na vida após a morte, pelo menos na não-aniquilação total do *né-fesh* humano, a exemplo dos outros povos antigos acima citados. Certos Salmos,

<sup>84</sup> Para a problemática da historicidade e antiguidade de Teopompo e sua obra, cf. FLOWER, Michael A. *Theopompus of Chios: History and Rhetoric in the Fourth Century B.C.*, p. 11-25.

<sup>85</sup> VON RAD, Gerhard. *Life and Death in the O.T.* In: KITTEL, G. (Ed.). *TDNT*, p. 844. v. 2.

<sup>86</sup> RIDENHOUR, T. E. Immortality and Resurrection in the Old Testament. *Dialog* 15.2 (1976), p. 104-109; aqui p. 104.

<sup>87</sup> Cf., por exemplo, Gn 15,15; 35,19; Js 23,14; Jz 8,32; 1Rs 2,2; 1Cr 29,28; Jó 5,26; 30,23; 42,17; Sl 39,13. Para um aprofundamento de vida e morte na antropologia do AT, cf. WOLFF, Hans Walter. Vida e morte. In: *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 161-187.

<sup>88</sup> Cf., por exemplo, 2Sm 14,14; Jó 14,7-12; Sl 88,11-13; Is 38,18.

por exemplo, apontam a expressão de uma esperança de que a morte não pode ser a resposta final se Iahweh é, de fato, fiel às suas promessas da aliança com seu povo (cf. Sl 16, 49 e 73). A princípio, essa vida no pós-morte se dava num *Mundo dos Mortos* quase sempre denominado pela palavra hebraica *Sheol*.<sup>89</sup>

Nessa compreensão de vida após a morte, esta representava o fim das relações, tanto pessoais quanto das relações com a divindade. O morto estava fora do âmbito da ação de Iahweh.<sup>90</sup> Textos como Sl 88,10-12 deixam claro o que significava para os mortos terem suas relações com Iahweh cortadas por morarem no Sheol.<sup>91</sup> Normalmente, o Sheol era o lugar comum para toda e qualquer pessoa, do qual não se podia fugir e para além do qual nada deveria ser esperado, e a ida para o Sheol não permitia mais retorno (ideia semelhante à expressa por outros povos já descritos acima).

De qualquer forma, nesse período do judaísmo antigo a noção da existência após a morte é vaga e abstrata (por exemplo, no Sheol o homem continua a existir, mas às vezes parece estar inconsciente). Aparentemente, há certo desinteresse pelo tema, possivelmente pelo fato de haver uma antipatia dos israelitas pelos cultos estrangeiros (incluindo os que invocavam ou procuravam aplacar a ira dos mortos) com o intuito de desacreditar os seus deuses. Assim, era inviável se pensar em um reino dos mortos com deuses específicos, nos moldes de Osíris ou Anúbis (Egito), Nergal e Ershkigal (Mesopotâmia) ou de Mot (em Canaã), pois tal expectativa poderia abrir a possibilidade da veneração de espectros ou espíritos dos mortos, o que os escritos sagrados proibiam terminantemente.<sup>92</sup>

Entretanto, o episódio narrado em 1Sm 28,3-25, em que o Rei Saul consulta uma feiticeira na cidade de Endor, revela que, embora proibidos, os ritos de necromancia eram praticados em Israel.<sup>93</sup> O conhecimento e a prática de tal atividade certamente inspirou as prescrições legais acerca dos mortos: eles não podiam

<sup>89</sup> Numa compreensão mais tardia (no Judaísmo do Segundo Templo), outra vertente da vida no pós-morte será desenvolvida como forma de resolver a questão, justamente o tema deste trabalho: a ideia da ressurreição (cf. ROWLEY, H. H. *The Future Life in the Thought of the Old Testament*. *CgQ* 33 (1955), p. 116-132). Ressaltamos que para as palavras hebraicas já estabelecidas no vernáculo português optamos por adotar a grafia corrente (uma “transliteração aportuguesada”). Quando ao estudo semântico do termo *Sheol*, cf. adiante.

<sup>90</sup> WOLFF, Hans Walter. Vida e morte. In: Op. cit. p. 170-171.

<sup>91</sup> O Sl 88, 11-13 relata: “Realizas maravilhas pelos mortos? As sombras se levantam para te louvar? Falam do teu amor nas sepulturas, da tua fidelidade no lugar da perdição? Conhecem tuas maravilhas na treva, e tua justiça na terra do esquecimento?”.

<sup>92</sup> Cf. Lv 19,26.31; 20,6.27; Dt 18,9-14; 1Sm 28,7-10.

<sup>93</sup> Blenkinsopp argumenta que esses cultos estavam presentes no antigo Israel e foram deliberadamente erradicados posteriormente (cf. BLENKINSOPP, Joseph. *Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence*. *VT* 45.1 (1995), p. 1-16). Cf. também 2Rs 21,6; Is 8,19.

ajudar nem ser ajudados pelos vivos, não deveriam ser cultuados e as consultas mediúnicas deveriam ser punidas com apedrejamento. A frequência dessa proibição parece revelar, na verdade, sua pouca eficácia. Embora haja essa proibição legal frequente a esse culto, o Pentateuco não registra sinais dele, o que tem levantado algumas hipóteses, como, por exemplo, a ideia de que a menção a esses cultos teria sido retirada da Escritura. Questões também foram levantadas, como em que momento esses cultos teriam sido banidos dentre os israelitas, se teria sido antes de os livros serem editados, por qual motivo e, ainda, se em algum momento teria havido em Israel a prática autorizada desses cultos e ritos nos moldes daqueles encontrados nas redondezas.<sup>94</sup> Para Segal:

A Bíblia inteira pode ter sido editada cuidadosamente, de modo a afastar-se de qualquer referência à vida e à morte, de acordo com o seu viés editorial. Entretanto, ela é uma literatura nacional acumulada a partir de uma variedade de locais e sob o controle de um editor que, evidentemente, pensou que algumas tradições eram demasiadamente sagradas para serem omitidas, mesmo se elas fossem escandalosas. Assim, vamos encontrar muitos indícios de uma crença em cultos aos ancestrais, bem como em uma vida após a morte, sob a suspeita de um trabalho editorial neles.<sup>95</sup>

Pode ser que, a partir do momento em que a tradição do “Iahweh sozinho” impôs-se às demais (século VII a.C.),<sup>96</sup> os ritos de necromancia teriam sido banidos do antigo Israel por serem considerados ofensivos à fé javista, pois esta partia do princípio de que tais ritos remetiam à veneração de outros deuses. O movimento deuteronomista apregoava a fidelidade exclusiva a Iahweh, o Deus que libertou o povo do Egito. Entretanto, na prática popular persistia uma tendência claramente sincretista. O extenso reinado de Manassés (698-643 a.C.), com sua sujeição à Assíria, foi longânimo com o sincretismo religioso, oficialmente tolerado.

Assim sendo, além da adoração oficial a Iahweh, praticava-se adoração nos lugares altos, onde deuses cananeus eram adorados, especialmente Baal e sua consorte Asherá, cuja imagem foi, inclusive, colocada dentro do Templo (2Rs 21,7).<sup>97</sup>

<sup>94</sup> Cf. DOUGLAS, Mary. No Cult of the Dead. *Leviticus As Literature*, p. 98-104.

<sup>95</sup> SEGAL, Alan F. *Life After Death*, p. 131. Para este autor, o erro de Saul, ou seja, a necromancia, foi retroagido pelos escribas da corte com o intuito de explicar sua fracassada campanha militar diante dos filisteus como sendo fruto da punição divina (Ibidem).

<sup>96</sup> Sabe-se que o Rei Josias (640 – 609 a.C.) reformulou a religião em Israel, estabelecendo o Javismo puro e inaugurando a tradição do “Iahweh sozinho” (Cf. COHN, N. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 141-151).

<sup>97</sup> Manassés era simpatizante também às divindades astrais assírias. O deuteronomista denuncia o rei porque “reconstruiu os lugares altos que Ezequias, seu pai, havia destruído, ergueu altares a Baal, fabricou um poste sagrado, como havia feito Acabe, rei de Israel, e prostrou-se diante de todo o exército do céu e lhe prestou culto. Construiu altares no Templo de Iahweh, do qual Iahweh dissera: ‘É em Jerusalém que colocarei meu Nome’. Edificou altares para todo o exército do céu nos

Essa deusa era a mesma deusa assírio-babilônica Ishtar (Inana), conhecida na Palestina e arredores como *Astarte*, chamada também de *Rainha do Céu*, que chegou a ser considerada consorte, além de Baal, também de Iahweh.<sup>98</sup> Sua adoração constituía uma devoção muito popular (Jr 7,18; 19,3), como revelam suas 822 estatuetas encontradas em Judá, mais de 400 somente em Jerusalém.<sup>99</sup> Além disso, é bastante plausível que tenham existido vários santuários de Iahweh por todo o Israel.<sup>100</sup>

Por ocasião da migração dos israelitas para Canaã, parece que os cananeus foram, pelo menos em parte, submetidos aos hebreus pelo sistema de corveia (não foram totalmente expulsos, cf. Jz 1,28). Pode ser que, por esse tempo, Iahweh passou a ser identificado com o El cananeu, celebrado como criador da Terra e pai dos deuses.

Também o livro do profeta Oseias (apesar de conter inserções posteriores, estas partilhavam as tradições e convicções do profeta do VIII século a.C.) revela uma religião politeísta praticada pelo povo em geral e pela elite religiosa, o que aborrecia profundamente a Iahweh.<sup>101</sup>

O fato é que essas questões postuladas acima não são fáceis de ser totalmente respondidas, em parte devido a certa escassez literária relativa ao tema à época do Judaísmo do Primeiro Templo, especialmente no que se refere a textos paralelos ao TM.

---

dois pátios do Templo de Iahweh” (2Rs 21,3-5). Tais símbolos de Baal e Asherá só foram retirados do Templo pela reforma religiosa de Josias, o qual ordenou “que retirassem do santuário de Iahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu; queimou-os fora de Jerusalém...” (2Rs 23,4); Josias também “destituíu os falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos, nas cidades de Judá e nos arredores de Jerusalém, e os que ofereciam sacrifícios a Baal, ao sol, à lua, às constelações e a todo o exército do céu” (2Rs 23,4), bem como “demoliu a morada dos prostitutas sagrados, que estavam no Templo de Iahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá” (2Rs 23,7). Ezequiel também denuncia cultos idolátricos no Templo, com oferecimento de incenso em honra de Asherá e com lamentações de mulheres em honra do deus da vegetação, sumério e assírio, Tamuz (Ez 8,5-16).

<sup>98</sup> Essa associação como consorte de Iahweh na religiosidade popular teria sido eliminada da Escritura Hebraica pela reforma deuteronomista.

<sup>99</sup> Cf. GARMUS, Ludovico. Tolerância e intolerância em Jeremias. In: *Tolerância e intolerância religiosa*. EstBib 109 (2011), p. 9-18; aqui p. 17.

<sup>100</sup> Cf. DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 172. v. 1.

<sup>101</sup> Relata o livro do profeta: “Nos cimos das montanhas oferecem sacrifícios, e sobre as colinas queimam incenso, debaixo do carvalho, do choupo e do terebinto, pois a sua sombra é boa. Por isso as vossas filhas se prostituem e as vossas noras cometem adultério” (4,13 — trata-se da prostituição idolátrica); “Quando Efraim multiplicou os altares, eles só lhe serviram para pecar” (8,11); “Eles sacrificavam aos baais e queimavam incenso aos ídolos” (11,2b); “E agora continuam pecando: eles constroem para si uma imagem de metal fundido” (13,2a); “Mas eu sou Iahweh teu Deus, desde a terra do Egito. Não deves reconhecer outro Deus além de mim, não há salvador que não seja eu” (13,4).

Como a morte representava o fim dos relacionamentos, inclusive com a divindade, é provável também uma resistência à ideia de que os mortos pudessem existir de alguma forma fora do governo de Iahweh, podendo até manter um relacionamento entre si (ou com os vivos) à revelia da divindade israelita, assumindo *status* de semideuses, o que evidenciaria a existência de um panteão nos moldes estrangeiros citados supra. De qualquer forma, não havia ideia de julgamento no Sheol.

No caso de Saul e a pitonisa de Endor, Samuel aparece, quando invocado pela mulher, como uma espécie de semideus, podendo até relatar a Saul o futuro deste, a exemplo do caso de Tirésias e Ulisses na *Odisseia*. Assim, “os mortos, ou pelo menos alguns deles, estão dotados de um poder que escapa aos humanos, conhecem o futuro”.<sup>102</sup> A própria pitonisa não reconhece a imagem de Samuel como a de um fantasma, mas como a de um ser divino, um “*elohim* que subia da terra” (1Sm 28,13); Samuel estava subindo do Sheol. O termo *elohim* era usado em referência à divindade, e pode ser que alguns israelitas o interpretassem como sendo designação de seus próprios ancestrais na Terra, fazendo-lhe súplicas e, através destes, adorando seu Deus.<sup>103</sup>

Se, de fato, a religião popular possuía alguma expectativa de vida após a morte de uma forma mais intensa que a registrada nos textos, parece haver pouca razão para acreditar que fosse algo mais benéfico que as expectativas cananeias da existência no pós-morte.<sup>104</sup> Não há nenhuma evidência de que os judeus antigos entendiam *néfesh* como “alma imortal” como entendeu a tradição judaica posterior, bem como, por conseguinte, a tradição cristã; o *néfesh* descreve a identidade da pessoa, mas não implica uma sobrevivência no pós-morte com algum tipo de recompensa. Em muitas ocasiões o termo é traduzido simplesmente como “vida”; no Gênesis, a alma vivente é um “ser animado”, em oposição ao que não tem vida, sendo aplicado não somente aos seres humanos, mas também aos animais.<sup>105</sup>

Essa palavra apresenta, de fato, uma gama de significados ampla ao longo das Escrituras Hebraicas, permitindo um leque de traduções: *garganta*, *pescoço*,

<sup>102</sup> MARTIN-ACHARD, Robert. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*, p. 51. Segundo este autor, “a esta tradição faz menção, sem dúvida, Isaías quando convida ironicamente seus contemporâneos infieis a invocar os seus deuses (isto é os seus mortos), uma vez que recusam crer em Yahweh – Is 8,19” (Ibidem).

<sup>103</sup> SEGAL, Alan F. *Life After Death*, p. 131.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 143.

<sup>105</sup> Em Gn 2,7a, Iahweh soprou [נִפְחָה] nas narinas do homem o fôlego [נִשְׁמַת] de vida, e o homem passou a ser criatura [נִפְשׁוּת] vivente.

anelo, alma, vida, pessoa e a tradução por um pronome reflexivo (a expressão *minha néfesh* frequentemente equivale a *eu próprio, mim mesmo*).<sup>106</sup> Por exemplo, em 1Rs 17,22 a *néfesh* (*respiração, vida*) de um menino retorna e ele revive; em Dt 12,23 *néfesh* está relacionada à proibição da ingestão de sangue (“Sê firme, contudo, para não comeres o sangue, porque o sangue é a vida. Portanto, não comas a vida com a carne”), relevando certa equivalência entre *vida* e *sangue*; outras vezes sua relação se dá com *garganta* (Is 5,14; Hab 2,5), com *apetite* relacionado à comida (Dt 23,25; Sl 78,18; Pr 12,10; Os 9,4) e relacionado ao apetite volitivo, *desejo, vontade* (Ex 15,9; 1Sm 2,35; Sl 27,12; Pr 13,2). Algumas vezes *néfesh* se apresenta como sujeito do verbo אָוֶה (*desejar, ansiar*), não se relacionando a nenhum tipo de apetite ou desejo em si mesmos, mas à dona do apetite, a própria “alma”: “E o que a sua alma desejar [וְנַפְשׁוֹ אֹתָהּ], isso mesmo faz” (Jó 23,13b). Outras vezes pode indicar o impulso sexual: “Jumenta selvagem, acostumada ao deserto, no ardor de seu cio [בְּאַוֶה נַפְשׁוֹ] fareja o vento; quem freará a sua paixão?” (Jr 2,24a).<sup>107</sup>

É bastante reconhecido também que os hebreus normalmente não faziam distinção entre corpo e alma; geralmente, a antropologia semítica pensava o ser humano como sendo uma unidade: não tinha uma “alma”, mas era uma alma, um corpo juntamente com sua *néfesh*; esta poderia ser mais bem entendida, atualmente, como a própria *pessoa*, ou *personalidade*, e não simplesmente *criatura vivente*, ou *sopro de vida* (*rûah*),<sup>108</sup> pois o uso do termo pelos judeus antigos não apresenta relação com o tema da imortalidade ou ressurreição corporal.

Outro termo que poderia causar dúvidas é o próprio *rûah*, normalmente traduzido por “espírito”. Sua ideia básica tem a ver com “ar em movimento”, desde a respiração (Gn 7,15.22; Sl 104,29; Is 42,5; Ez 37,5) até a ventania em uma

<sup>106</sup> Cf. o estudo pormenorizado, com exemplos de cada caso, em WOLF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 33-56.

<sup>107</sup> Cf. WALTKE, Bruce K. *néfesh*. In: HARRIS, R. L. (Org.). *DITAT*, p. 981-983. Para este autor, “o significado original e concreto da palavra foi provavelmente *respirar*” (p. 982). Claus Westermann sugere que uma boa tradução da palavra seria a designação genérica de indivíduos, as *personas*, usando-se também os pronomes pessoais (cf. sua abordagem em JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *DTMAT*, p. 71-95. v. 2). De qualquer forma, como a própria natureza da existência envolve impulsos, apetites, desejos e vontades, *néfesh* denotaria a *vida* do indivíduo nesse leque mais amplo, e não a noção abstrata de vida separada do corpo existencial.

<sup>108</sup> Há quem pense em certo dualismo no pensamento hebraico antigo; cf. PAYNE, J. Barton. *rûah*. In: HARRIS, R. L. (Org.). Op. cit. p. 1407-1409. Deve-se, entretanto, ter cautela ao se atribuir categorias do pensamento moderno ao pensamento dos judeus antigos: por exemplo, ao se estabelecer a analogia entre *néfesh* e *personalidade*, deve-se ter em mente que tal paralelo serve apenas para situar o uso da palavra antiga em seu contexto, sem cometer anacronismos.

tempestade (Gn 8,1; Ex 15,10; Hab 1,11).<sup>109</sup> Entretanto, sua conotação varia dentro da Bíblia Hebraica, permitindo, a exemplo de *néfesh*, uma variada gama de significações (*vento, respiração, força vital, espírito (s), temperamento, força de vontade*).<sup>110</sup> Aparece ligado à própria atividade humana (Jz 15,19; 1Sm 30,12); em última instância, o *rûah* de toda a humanidade se encontra nas mãos de Iahweh (Jó 12,10; Is 42,5); liga-se à própria consciência humana (Sl 32,2; Pr 16,32; Is 26,9; Dn 5,20) e pode retornar a Iahweh quando da morte do corpo (Jó 34,14; Ecl 12,7).

Neste último caso, interessante notar que a *néfesh* também podia se ausentar do corpo (Gn 35,18; 1Rs 17,22; Sl 86,13). Assim, pode-se pensar no fato de que, ao deixar o corpo, tanto *néfesh* quanto *rûah* poderiam existir separadamente dele. Isso corrobora para o fato de a existência humana continuar no pós-morte, de alguma forma, em um Mundo dos Mortos, com consciência e percepção.

Observa-se que o pensamento sobre o tema não se mostra unificado ao longo da Bíblia Hebraica. Levando-se em conta o contexto histórico-cultural em que os judeus antigos estavam inseridos, no qual os povos vizinhos davam valor igual ou até maior ao Mundo dos Mortos em relação aos vivos, conforme assinalado acima, é plausível pensar que houve, em determinado momento do judaísmo pré-exílico, influência direta ou indireta desses povos mais antigos no pensamento israelita acerca do tema, apesar de tal fato possuir difícil atestação.

No universo cósmico dos judeus antigos, havia três “reinos” distintos: um superior, um intermediário, e um inferior.<sup>111</sup> Essa compreensão era compartilhada por outros povos antigos. O reino superior era o lugar do sol, da lua, dos astros, e da divindade, a qual não está sujeita à morte; nenhum mortal poderia ir até esse reino (há somente duas exceções na tradição vétero-testamentária: Enoque e Elias, o que será tratado adiante). O reino intermediário, que a narrativa da criação no Gênesis denomina “Terra”, era visto como um disco plano em cujas extremidades estavam as águas do caos ameaçador, contidas pela palavra de Iahweh; era nesse espaço que os seres humanos deveriam permanecer, juntamente com todas as outras criaturas vivas; ao contrário do reino superior, a morte estava presente na realidade deste reino. Já o terceiro reino era o inferior, abaixo da Terra, destinado aos

<sup>109</sup> Cf. todas as ocorrências em BROWN, F. (Ed.). Op. cit. p. 924-926.

<sup>110</sup> Cf. o estudo em WOLF, H. W. Op. cit. p. 67-77. A partir desses matizes básicos, outras conotações lhe são atribuídas: o termo tem a conotação de *vitalidade* em 1Rs 10,5, *coragem* em Js 2,11; 5,1, *valor* em Lm 4,20, *vacuidade* em Jr 5,13; Jó 7,7; Is 41,29, *emoções de agressividade* em Is 25,4 e *ira* em Jz 8,3 (cf. PAYNE, J. Barton. Op. cit. p. 1407 — apesar de alguns sentidos dados por este autor ao termo não corresponderem aos textos que ele cita).

<sup>111</sup> Cf. NELIS, J. Infernos. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). *DEB*, p. 729.

mortos (o Sheol).

Esse reino inferior é compreendido de maneira diversificada ao longo da Bíblia hebraica. O Sheol é apresentado como um lugar escuro e desordenado (Jó 10,20-22), um lugar de silêncio (Sl 94,17; 115,17) e como uma cidade com portões (Jó 38,17 e, expressamente, em Is 38,10).<sup>112</sup> Em geral, era o lugar para onde os mortos desciam e permaneciam em estado letárgico, inativo, incapazes de louvar ou invocar Iahweh (pois este está ausente), sendo partilhado coletivamente.

O AT geralmente não enxerga o poder de Iahweh estendido até o Sheol. Entretanto, há exceções a essa visão geral;<sup>113</sup> existem textos que afirmam enfaticamente que o Sheol pode ser alcançado pela presença de Iahweh (Jó 26,6; Sl 139,7ss; Am 9,2).<sup>114</sup> Estes textos contradizem a noção de que Iahweh não se faz presente no Mundo dos Mortos. Além disso, em muitos textos Iahweh aparece como Deus dos vivos e dos mortos, do mundo presente e do futuro. Essa noção da presença de Iahweh no Mundo dos Mortos parece ser uma formulação contra a noção da existência de outro deus dominador do Sheol, conforme as concepções dos outros povos assinaladas acima. Assim, Iahweh é um Deus poderoso capaz de exercer esse poder também no Sheol.

Em alguns textos, também há a ideia de que os mortos conservavam algum tipo de consciência no Sheol (Jó 14,22; Sl 6,5). Muitos estudiosos associam o termo ao verbo cognato שָׁאַל (“perguntar”, “inquirir”).<sup>115</sup> Neste caso, o Sheol seria o lugar em que os mortos são interrogados e julgados; para isso eles precisariam estar conscientes de seus atos em vida.

Segundo L. Harris, o termo Sheol aparece quase sempre em gêneros literários mais poéticos, podendo ser sinônimo de קִבְרָה (termo que possui o sentido de *sepultura*, empregado 71 vezes no AT), havendo apenas oito exceções (as quais, entretanto, o autor não cita).<sup>116</sup> No entanto, ao contrário dessa atestação, o que se

<sup>112</sup> Cf. a tabela com as nuances semânticas da palavra e as respectivas citações textuais em JOHNSTON, P. S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, p. 80: *extremidade do cosmos; mundo de baixo (dos mortos: englobando local de aprisionamento e simplesmente local de existência no pós-morte); uso do termo personificado; local de onde se deseja libertação ou que se quer evitar; e local do destino de todos, quer justos ou ímpios.*

<sup>113</sup> VON RAD, G. *Life and Death in the O.T.* In: KITTEL, G. (Ed.). *TDNT*, p. 847, nota 109. v. 2.

<sup>114</sup> No caso de Jó 26,6 é possível que a palavra hebraica *Abaddôn*, usada muitas vezes como sinônimo de *Sheol* e que algumas Bíblias em português traduzem por *Perdição* (cf. por exemplo a BJ), seja reminiscência de uma antiga divindade do Mundo dos Mortos.

<sup>115</sup> Cf., por exemplo, BROWN, Francis (Ed.). *HELOT*, p. 982, onde é citada a possibilidade do sentido de “lugar para indagação” ao termo Sheol.

<sup>116</sup> Cf. *shâ'al*. In: HARRIS, R. L. (Org.). *DITAT*, p. 1501-1505; aqui p. 1503. Além disso, esse autor, em sua definição de *Sheol*, estabelece um dualismo anacrônico cristão entre *corpo* e *alma* e

vê é o uso bastante difundido em toda a Escritura Hebraica.

No livro de Ezequiel, por exemplo, há uma sequência de palavras para mencionar o local destinado ao ser humano no pós-morte e, especificamente, ao cadáver: as nações inimigas de Israel são vencidas e precipitadas no *Sheol* (Ez 31,15-17); elas são lançadas também no קִבְרָה (“túmulo”, “sepultura”) e na קְבוּרָה (“sepultura”, “cova”), ambas com o mesmo sentido, em contraposição aos guerreiros valorosos que estão no *Sheol* (Ez 32,19-27); no בּוֹר (“poço”, “cova”, junto com *Sheol* e como sinônimo deste, Ez 31,14-17); no בּוֹר em contraposição ao *Sheol* (destinado aos mais valorosos, Ez 32,18.23-25.29-30); e na אֶרֶץ תְּהוֹתִית (“terra profunda”, como sinônimo de *Sheol*, Ez 31,14.16.18; 32,18.24).

Em Is 14,3-23 o autor relata que a grandeza do rei da Babilônia foi precipitada no *Sheol* (v. 11) e o próprio rei também foi precipitado lá (v. 15), depois no בּוֹר (“cova”, v. 19) e será lançado para fora do קִבְרָה (“sepultura”, v. 19) e da קְבוּרָה (“sepultura”, de novo ambas com o mesmo sentido, v. 20). Jó 24,19-20 relata vermes que se fartam com aqueles que estão no *Sheol*; entretanto, no contexto o autor está discutindo a questão intrigante de que ímpios e justos têm o mesmo destino, independentemente dos seus atos em vida, pois ao morrer jazem no mesmo pó e têm os vermes por coberta (21,7-34).<sup>117</sup> Segundo Eichrodt:

A sobrevivência do defunto depende, em certa medida, da sorte de seu cadáver. Isso é algo surpreendente quando associado com a crença num *Sheol* distante e suas imagens sumárias; mas o fato imediatamente é compreendido, se o que originalmente se considerou como mansão do morto foi o sepulcro. De fato, a ideia do *Sheol* aparece combinada com outra que vê no sepulcro a morada do morto, e também, segundo todas as aparências, esta é mais antiga. Não só se chama à tumba ‘morada do morto’ (Is 22,16), mas grande valor é atribuído ao ato de ser enterrado ao lado dos membros de sua família (2Sm 17,23; 19,38; Gn 47,30; 50,25).<sup>118</sup>

---

entre retribuição aos maus e recompensa aos bons ao entender que “os textos estudados apresentam o quadro de um túmulo típico na Palestina: escuro, cheio de pó, com ossos misturados (...). As almas de todos os homens não vão para um único lugar. Mas todas as pessoas vão para a sepultura” (p. 1505). Parece que o autor acaba lendo os textos do AT sob a óptica do NT, fazendo uma leitura anacrônica daqueles textos, ignorando, assim, o contato dos antigos judeus com a cultura e as crenças dos povos vizinhos. Além da *sepultura* como tal, é evidente também a designação pelo termo *Sheol* de uma espécie de “mundo dos mortos” ou “mundo inferior”, em algumas ocasiões apresentando as pessoas em estado de consciência. A relação com *sepulcro*, última morada do ser humano, se deu nas origens da formação do pensamento acerca do *Sheol* (cf. NELIS, J. Infernos. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). Loc. cit.).

<sup>117</sup> Em conformidade com a tradição judaica, a ideia de destino comum para todos os mortos parece ter sido de difícil compreensão também para a Igreja Cristã Primitiva, a qual acabou entendendo o *Sheol* dividido em compartimentos, nos quais os santos das Escrituras Hebraicas ocupavam um lugar superior, de onde o Cristo os teria resgatado na sua ressurreição (cf. 1Pd 3,18-20; Ef 4,9-10).

<sup>118</sup> EICHRODT, Walther. O mundo inferior. In: *Teologia do Antigo Testamento*, p. 667-683; aqui p. 669.

O fato de ter o corpo lançado fora da sepultura, ou comido pelos vermes (deixado de existir) pode significar o fim da própria existência do indivíduo no além.

Vale ressaltar que outro termo designado para o local do pós-morte no pré-exílio, em escala muito menor que o termo Sheol, é “Vale de Hinon” (em grego, *Geena*), o qual está associado a um local geográfico específico (Js 15,8; 18,16). No entanto, também nele não existe a conotação de uma existência futura; ao contrário, aparentemente era um local de despejo de lixo, o qual também ficou conhecido como um lugar condenável pela adoração idolátrica que ali se praticava, quando inclusive crianças eram sacrificadas pelo fogo (2Rs 23,10; 2Cr 28,3; 33,6; Jr 7,31; 32,35).<sup>119</sup> Somente no Período Helenístico o lugar será símbolo de local de tormento,<sup>120</sup> e o NT o usará como metáfora para o Hades.

Dado o exposto, fica claro que não existe a noção, ao menos no período do Primeiro Templo, de *céu* ou *inferno*, de *ressurreição com julgamento final* e posterior punição para os maus e recompensa para os justos.<sup>121</sup> No Período Pré-exílico o destino dos mortos era normalmente designado pela palavra *Sheol*, quer fossem eles considerados bons ou maus. A morte colocaria todos sob o mesmo *status*.<sup>122</sup>

Quanto ao Sheol como lugar, mesmo que haja algumas variantes, o ponto comum parece ser a compreensão dele como um Mundo Inferior, a exemplo dos povos vizinhos, guardando as respectivas especificidades. Segundo Martin-Achard, “o mundo dos mortos, o Sheol dos hebreus, é totalmente comparável ao Hades dos gregos, e ao Aralu dos assírios-babilônios”.<sup>123</sup>

Já no pós-exílico, dados os influxos político-culturais com outros povos, as ideias da escatologia judaica sofrem modificações consideráveis, especialmente às relativas ao pós-morte.

<sup>119</sup> HALLOTE, Rachel S. The Biblical Origins of Hell and the Devil. In: *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World*, p. 123-135; aqui p. 126. Esta autora sugere que a designação desse lugar às vezes pode ser traduzida como *Vale do Grito Estridente* (Ibidem). Além disso, ela afirma que o Sheol, na Bíblia Hebraica, era um lugar físico, situado justamente embaixo da terra de Israel (Ibidem, p. 128).

<sup>120</sup> Cf. SEGAL, Alan F. *Life After Death*, p. 135.

<sup>121</sup> Às vezes parece se entender que o Sheol trazia algum tipo de punição aos injustos, ao passo que os justos apenas o visualizariam em tempos de aflição e desgraça (essa é a opinião de JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, p. 81-82). Entretanto, se há alguma ideia de punição no Judaísmo do Primeiro Templo, essa seria simplesmente o corte das relações interpessoais e do contato com Iahweh, assinados supra.

<sup>122</sup> Cf. TABOR, James. The Future. In: SMITH, Morton; HOFFMANN, R. Joseph (Ed.). *What the Bible Really Says*, p. 33-51; aqui p. 35.

<sup>123</sup> MARTIN-ACHARD, Robert. *Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento*, p. 54.

### 4.3. A ressurreição nos textos do AT e nos apocalípticos judaicos

Vários textos das Escrituras Hebraicas, tanto os concernentes ao período mais antigo da história de Israel quanto os do Judaísmo do Segundo Templo, parecem revelar uma possível crença na ressurreição dos mortos. O mesmo ocorre com os apocalípticos judaicos extracanonicos do período intertestamentário. Entretanto, um exame mais auspicioso revela que há nuances de significado mostrando uma mudança na compreensão do tema, a exemplo do que ocorreu com a ideia do pós-morte. A ideia da possível volta do indivíduo à vida corporal “só muito tarde se incorporou nas esperanças bíblicas de salvação, apesar do fato de Israel ter tido sempre a convicção de que o homem continua a existir depois da morte”.<sup>124</sup> A crença na ressurreição é encontrada especialmente na literatura apocalíptica, tendo surgido em resposta a experiências de perseguição e martírio. A forma do corpo ressuscitado é uma questão controversa, sendo que, em alguns casos, tratava-se de um corpo modificado.

É certo que as Escrituras Hebraicas, desde o seu início, conheceram a problemática da fragilidade e fugacidade da existência; entretanto, essa questão não foi resolvida pela supressão do “corpo”, e somente muito tardiamente se recorreu à fórmula da “libertação da alma” pela divisão da natureza humana. Assim, a ideia da ressurreição não se desenvolveu a partir de um impulso abstrato do saber ou de intuição, mas sim pela contínua meditação e experiência existencial. Nisto, com certeza, se deram os influxos com outras concepções, estrangeiras.

A partir da ideia de que Iahweh possuía poder também sobre o Sheol (conforme destacado acima), surgiu a crença de que ele não somente faz o homem descer ao Mundo dos Mortos, mas pode também retirá-lo de lá. Assim, entende-se que Iahweh tem poder para arrancar os seus da garra da morte. No entanto, os textos que apontam nessa direção merecem um exame mais acurado.

Em Dt 32,39 e 1Sm 2,6,<sup>125</sup> essa ideia não supõe uma ressurreição corporal como fundamento, mas sim a cura de uma doença grave (como em Is 38,9-20; Sl 71,20)<sup>126</sup> ou a salvação em uma situação perigosa (Sl 9,14; 30,4; 88,7; 107,17-

<sup>124</sup> NELIS, J. Ressurreição. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). *DEB*, p. 1302-1308; aqui p. 1302.

<sup>125</sup> Dt 32,39 registra: “É agora, vede bem: eu, sou eu, e fora de mim não há outro Deus! Sou eu que mato e faço reviver, sou eu que firo e torno a curar (e da minha mão ninguém se livra)”; 1Sm 2,6: “É Iahweh quem faz morrer e viver, faz descer ao Sheol e dele subir”.

<sup>126</sup> Em Is 38,9-20 há o registro de um cântico atribuído ao Rei Ezequias em que o eu-lírico honra a Iahweh por tê-lo curado; já o Sl 71,20 registra: “Fizeste-me ver tantas angústias e males, tu volta-

22),<sup>127</sup> situações que, na concepção de vida israelita, equivalia a um desfalecer das forças vitais, ou seja, um descer ao Mundo dos Mortos.<sup>128</sup> Nos Sl 30,4 e 88,7 a “reanimação”, nessas locuções, “não é ressurreição, mas como hipérbole é idêntica a ‘conservar a vida’, ‘não morrer’”.<sup>129</sup> Além disso, sabe-se que os Salmos refletem, muitas vezes, a condição de opressão ou antítese ante a um inimigo: por vezes um ímpio, uma situação adversa, ou a morte.

Outros Salmos onde a ideia da ressurreição poderia ser subentendida são o Sl 16,10 e o 17,15. Em 16,10, a fórmula “não deixar a alma no Sheol” não é suficientemente clara para se deduzir a ideia da ressurreição corporal; em Sl 17,15, a expressão “despertar” não é associada à ideia de ressurreição. O que se pode afirmar é que no Saltério há uma crescente confiança na comunhão com Iahweh, a qual pode levar a vencer a morte.

No livro da Sabedoria (16,13),<sup>130</sup> o autor parece ter tomado a fórmula de 1Sm 2,6 em sentido restrito. Esse livro nunca menciona explicitamente a ressurreição, mas parece supô-la pela imortalidade da alma. De qualquer forma, deve-se ressaltar que esse livro não faz parte da Escritura Hebraica (seu original é em grego). Trata-se de uma obra tardia (I século a.C., livro mais recente do AT cristão), revelando influência helenística (platônica).<sup>131</sup>

Os textos de 1Rs 17,17-24, 2Rs 4,18-37; 13,20-21 mostram que a ressurreição de um morto antes de seu sepultamento (ou decomposição), ou seja, antes de descer definitivamente ao Sheol era possível. Essas narrativas refletem a convicção do poder de Iahweh sobre a morte e o Mundo dos Mortos (citado acima), poder esse revelado através de milagres efetivados por seus profetas Elias e Eli-seu. Além disso, elas não são entendidas ainda como narrativas de ressurreição, pois mostram somente a volta à vida terrena sem incluírem, em si mesmas, a ideia

---

rás para dar-me vida, voltarás para tirar-me dos abismos da terra”.

<sup>127</sup> Sl 9,14 registra: “Piedade, Iahweh! Vê minha aflição! Levanta-me das portas da morte”; Sl 30,4: Iahweh, tiraste minha vida do Sheol, tu me reavivaste dentre os que descem à cova”; Sl 88,7: “Puseste-me no fundo da cova, em meio a trevas nos abismos”; Sl 107,18-20: “Rejeitavam qualquer alimento e já batiam às portas da morte. E gritaram a Iahweh na sua aflição: ele os livrou de suas angústias. Enviou sua palavra para curá-los, e da cova arrancar a sua vida”.

<sup>128</sup> NELIS, J. Ressurreição. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). Op. cit. p. 1303.

<sup>129</sup> SCHILLING, O. Ressurreição. In: BAUER, J. B. *DTB*, p. 971-982. v. 2; aqui p. 973.

<sup>130</sup> “Porque tu tens poder sobre a vida e a morte, fazes descer às portas do Hades e de lá subir”.

<sup>131</sup> Cf. COLLINS, J. J. *The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom*. *HTR* 71.3-4 (1978), p. 177-192; o mesmo se pode dizer da obra *Sabedoria de Salomão*: “Tanto Sirácida quanto Sabedoria de Salomão tentam resolver o problema da morte por alguma concepção de vida transcendente – uma vida que não pode ser medida em termos biológicos ou temporal e que, portanto, está em um nível diferente da vida que é negada pela morte” (Ibidem, p. 192); republicado em *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, p. 351-367.

de mudança definitiva do estado humano das pessoas envolvidas (elas continuam sendo mortais). O máximo que se pode é considerar “esses fatos como elos intermediários para o desenvolvimento da ideia de ressurreição, sobretudo como concretização da ideia do poder de Javé sobre vida e morte”.<sup>132</sup>

Outra ideia que poderia implicar a ressurreição era que a volta à vida seria uma retribuição a uma fé justa, pela correta observância da lei divina (Am 5,4.14), sendo essa retribuição esperada durante a vida na Terra. Na literatura sapiencial, os livros de Jó e Eclesiastes revelam uma decepção pela constatação de que nem sempre a retribuição na vida terrestre condiz com a conduta do indivíduo; o mesmo ocorre em muitos Salmos. Assim, a justiça de Deus precisou ser considerada a partir das esperanças da nação de Israel, as quais desejavam uma manifestação da glória e do reino de Iahweh para extermínio de todo o mal e sofrimento. Dessa maneira, a volta à vida dos justos da nação seria garantida, a fim de receberem a recompensa pelas suas boas obras. Com o fim da certeza em um julgamento correto sobre a impiedade e o mal na vida terrestre, iniciou-se, então, a esperança de que tal julgamento teria efeito através de uma salvação escatológica.

Em Os 6,1-3 é bastante evidente a influência do mito cuja descida anual de uma divindade ao Mundo dos Mortos e sua subsequente ressurreição eram celebradas culturalmente como personificação vital da natureza.<sup>133</sup> Trata-se de referências a mitos de divindades antigas que morrem e ressuscitam, como Osíris (no Egito), Adônis e Tamuz (na Mesopotâmia) e Baal (cananeu); entretanto, os verbos “reviver” e “levantar” no v. 2 estão empregados em conjunto com a locução “depois de três dias... no terceiro dia” (como em Am 1,3: “por três crimes de Damasco, e por quatro”), designando um breve lapso de tempo (expressões de cunho sapiencial): a salvação e a cura virão rapidamente.<sup>134</sup>

A partir de Tertuliano (início do III século d.C.), a tradição cristã aplicou esse texto de Oseias à ressurreição de Cristo, mas o NT nunca o utilizou. Assim, “a expressão ‘levantar ao terceiro dia’ não é prova da existência da ideia de ressurreição no Antigo Testamento nem, por conseguinte, da ressurreição de Cristo ao

<sup>132</sup> SCHILLING, O. Loc. cit.

<sup>133</sup> Os 6,1-3 registra: “Vinde, retornemos a Iahweh. Porque ele despedaçou, ele nos curará; ele feriu, ele nos ligará a ferida. Depois de dois dias nos fará reviver, no terceiro dia nos levantará, e nós viveremos em sua presença. Conheçamos, corramos atrás do conhecer a Iahweh; certa, como a aurora, é sua vinda, ele virá a nós como a chuva, como o aguaceiro que ensopa a terra”.

<sup>134</sup> O uso dessa expressão aqui poderia levar a pensar em uma redação posterior, a exemplo da conclusão sapiencial em 14,10. Entretanto, a argumentação e o consenso geral não favorecem essa suposição.

terceiro dia”.<sup>135</sup>

De qualquer forma, é possível que o profeta conhecesse esses mitos estrangeiros acerca de ressurreição, tendo deles recebido alguma influência. Especialmente o terceiro verso revela como o povo estava influenciado pelas ideias da religião cananeia.<sup>136</sup> A comparação de Iahweh com a aurora e a chuva (elementos da natureza) remete a uma correlação de Iahweh com Baal. A preocupação do povo com o cultivo da terra remete à necessidade da chuva. Apesar de todo apelo e aparente comoção, não há, explicitamente, indicação de que o povo estivesse se voltando com sinceridade para Iahweh, percebendo sua diferença em relação aos baals. Daí a necessidade de “conhecer e perseguir o conhecimento de Iahweh” (v. 3).

O texto de Oseias é o único na Escritura Hebraica em que a associação de morte-retorno à vida com o misticismo da natureza é efetuada; em Jó 14,1-12, por exemplo, essa analogia é rejeitada. Para o autor de Jó, a volta do Sheol é apenas fruto do desejo e da imaginação do ser humano (Jó 7,9-21; 10,20-22; 14,18-20; 16,22).

Por fim, em relação à ressurreição, o “reviver” e o “levantar” em Os 6,2 revelam, na verdade, o quanto o povo estava distante de Iahweh. Antes de se tratar de uma ressurreição, esses verbos, relacionados ao v. 1, possuem não uma perspectiva de morte, mas sim de enfermidade; o povo não estava morto, mas ferido, necessitando de cura.<sup>137</sup> Não há qualquer referência à ressurreição individual: essa canção cultural refere-se antes à restauração da nação, a qual estava ferida.<sup>138</sup>

Os 13,14 discorre sobre a morte e o Sheol como personificações de poderes que ameaçam sobrepujar Israel.<sup>139</sup> Este é um verso muito difícil de fazer sentido, devido a problemas textuais envolvidos na tentativa de alcançar tanto a coerência interna para o verso em si quanto para permitir-lhe um significado compatí-

<sup>135</sup> SCHILLING, O. Loc. cit.

<sup>136</sup> Cf. WOLFF, H. W. *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, p. 119; MAYS, James L. *Hosea: A Commentary*, p. 96.

<sup>137</sup> WOLFF, H. W. Op. cit. p. 117.

<sup>138</sup> Ibidem, p. 116-118; cf. também MAYS, James L. Op. cit. p. 93-96; ROWLEY, H. H. *The Future Life in the Old Testament. CgQ* 33 (1955), p. 116-132; aqui p. 123. Para uma posição contrária acerca dessa passagem, cf. ANDERSEN, Francis I.; FREEDMAN, David N. *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 420-421; esses autores argumentam que é presuposta aqui uma crença na ressurreição pessoal e física, e que esta teria sido adaptada para aplicação metafórica na nação como um todo. Hasel também postula que se trata de uma ressurreição física, não-metafórica, mas desconsidera o problema textual do verso 19 (cf. HASEL, Gerhard F. *Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic. ZAW* 92.2 (1980), p. 267-284, aqui p. 275).

<sup>139</sup> Os 13,14 relata: “Deveria eu livrá-los do poder do Sheol? Deveria eu resgatá-los da morte? Onde estão, ó morte, as tuas calamidades? Onde está, ó Sheol, o teu flagelo? A compaixão se esconde de meus olhos”.

vel com o contexto global. Apesar disso, considera-se o verso uma advertência; o poder da morte e do Sheol são proclamados como estando sob a direção de Iahweh; não se trata de uma ressurreição dos mortos.<sup>140</sup>

Outro texto controverso em relação à ideia de ressurreição é o de Ez 37. A visão relatada pelo profeta em 37,1-14 retrata a restauração nacional de Israel como uma ressurreição do sepulcro, numa alusão clara ao cativo babilônico (v. 11). À pergunta de Iahweh ao profeta sobre a possibilidade de os ossos secos voltarem a viver é respondida com bastante prudência, resposta essa equivalente a um “não sei” (“Senhor Iahweh, tu o sabes”, v. 3), o que mostra que a ressurreição não fazia parte ainda de sua escatologia.

Fica claro, pelo contexto, que se trata de uma visão cuja mensagem remete à volta à vida em termos de libertação do exílio para vida com Iahweh, tipificada num ressurgir de toda a nação para a adoração ao Deus de Israel. Não se dá na visão do profeta informação sobre ressurreição dos mortos: “a questão aqui é o povo de Deus e sua ressurreição da morte causada por seu pecado. (...) Deus promete que ele ainda está a trabalhar nele e despertá-lo para a vida do mesmo modo que já fizera uma vez no início, de acordo com Gênesis 2,7, formando o corpo como seu Criador e soprando o fôlego da vida no corpo morto”.<sup>141</sup> Não se trata, pois, de uma ressurreição individual ou volta à vida corporal a partir do Mundo dos Mortos.

Além disso, logo em seguida (v. 24-25) Iahweh faz a promessa de que “Davi, o meu servo, será o seu príncipe para sempre”, e que Deus concluirá com o povo uma “aliança de paz, a qual será uma aliança eterna”. Segundo Collins, “em Ezequiel 34 e 37, nas previsões de um futuro governante, o termo ‘príncipe’ designa claramente uma posição de rei e refere-se a um membro da linhagem davídica, admitindo-se que Ezequiel a imaginou como uma monarquia corrigida pelo castigo, podada de grande parte das ideologias reais tradicionais”.<sup>142</sup>

G. A. Cooke compartilha a opinião de Collins; segundo ele, o trecho de Ezequiel reafirma o ideal característico dos profetas de Israel: a espera de “uma era de paz sob o reinado de um governante justo”.<sup>143</sup> As sepulturas em 37,12-13 são uma metáfora para a condição do povo exilado, pois os ossos se encontram num campo de batalha, e não em um cemitério. Para Cooke, esse texto não impli-

<sup>140</sup> Cf. WOLFF, H. W. Op. cit. p. 228; MAYS, James L. Op. cit. p. 182-183.

<sup>141</sup> ZIMMERLI, Walther. *Man and His Hope in the Old Testament*, p. 119.

<sup>142</sup> COLLINS, J. J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, p. 27.

<sup>143</sup> COOKE, G. A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, p. 400.

ca uma ressurreição de fato;<sup>144</sup> além disso, o linguajar do profeta pode ter influenciado os textos de Jó 14,11-14 e 19,25. O mesmo afirma Zimmerli: indubitavelmente, o texto de Ez 37,1-14 não se refere a uma ressurreição individual, mas trata-se de duas imagens (a reanimação de ossos de mortos insepultos e a abertura de sepulcros com a condução dos que lá se encontram a uma nova vida) que expressam a restauração do Israel politicamente derrotado.<sup>145</sup>

O consenso geral é de que se trata, de fato, de uma simbologia para descrever a situação do povo: “os ossos significam o povo na ‘morte’ do Exílio e a reviviscência deve ser compreendida como promessa de volta à pátria”.<sup>146</sup>

Em Is 26,19<sup>147</sup> (dentro do trecho mais conhecido como Apocalipse de Isaías, Is 24-27, tardio), o escritor registra uma ressurreição coletiva. Entretanto, comparando com 26,11-14,<sup>148</sup> o v. 19 parece sugerir uma ressurreição individual, hipótese que seria corroborada por 26,15,<sup>149</sup> o qual pede o aumento do povo, ao que a ressurreição dos indivíduos parece ser a solução.

Nelis, por exemplo, afirma que “verdade é, entretanto, que a formulação de Is 26,19, bem como a de Ez, poderia sugerir a ressurreição individual”;<sup>150</sup> Schilling adverte que o anúncio de 25,8 (“Iahweh dos Exércitos fez desaparecer a morte para sempre”), assim como “todo o contexto designam mais claramente uma ressurreição real”.<sup>151</sup>

No entanto, Is 25,8, onde o profeta afirma que Iahweh faz desaparecer a morte, enxugando as lágrimas do povo e removendo todo o opróbrio, está inserido na perícopo do banquete escatológico (o que é reconhecido pelo próprio Schilling). Essas imagens fazem parte do quadro tradicional dos tempos messiânicos, com a salvação escatológica que viria ao povo de Israel, descrita especialmente no Trito-Isaías. Em suma, a situação descrita em Is 26,16-18 é semelhante à de Ez 37.

<sup>144</sup> Ibidem.

<sup>145</sup> ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, p. 264. v. 2.

<sup>146</sup> SCHILLING, O. Ressurreição. In: BAUER, J.B. *DTB*, p. 971-982. v. 2; aqui p. 973.

<sup>147</sup> “Os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão. Desperta e canta, vós os que habitais o pó, porque o teu orvalho será orvalho luminoso, e a terra dará à luz sombras”.

<sup>148</sup> Is 26,11-14 registra: “Iahweh, tua mão está levantada, mas eles não a veem! Eles verão o teu zelo pelo teu povo e se confundirão; sim, o fogo preparado para teus adversários os consumirá. Iahweh, tu nos asseguras a paz; na verdade, todas as nossas obras tu as realizas para nós. Ó Iahweh, nosso Deus, ao teu lado tivemos outros senhores, mas, apegados a ti, só ao teu nome invocamos. Os mortos não reviverão, as sombras não ressurgirão, porque tu as visitaste e as exterminaste, tu destruíste toda a sua memória”.

<sup>149</sup> “Expandiste a nossa nação, Iahweh, expandiste a nossa nação e te cobriste de glória. Alargaste todas as fronteiras da terra”.

<sup>150</sup> NELIS, J. Ressurreição. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). *DEB*, p. 1302-1308; aqui p. 1305.

<sup>151</sup> SCHILLING, O. Ressurreição. In: Op. cit. p. 974. v. 2.

Trata-se, portanto, mais de uma restauração nacional, messiânica, do que de uma ressurreição individual, corporal.<sup>152</sup>

Em Jó 19,25-26 o personagem atesta sua esperança num *go'el* que “no fim se levantará sobre o pó”, quando também ele, Jó, “fora de sua carne verá a Deus”. Entretanto, o próprio Jó considera ser impossível alguém voltar do Sheol (7,9; 10,21; 14,7-22; 16,22). Convencido da proximidade de sua morte (23,13-17; 30,16-23), o personagem tem esperança de que Iahweh irá reabilitar publicamente seu bom nome. Como os versos de 19,25-26 possuem dificuldade exegética de todo tipo, não se sabe se a restauração esperada pelo personagem “no fim” se refere a um futuro escatológico ou a uma restauração ainda na vida terrestre, o que, dado a conjuntura do livro, é muito mais provável. O “levantar sobre o pó” de 19,25b tem, assim, uma conotação mais jurídica, de estabelecimento da justiça ao fim do processo (em 19,25a o personagem assevera que “eu sei que meu defensor [*go'el*] está vivo”). O trecho de 19,25-27 é o grito de Jó por uma justificação da parte de Iahweh. Em seu sofrimento, ele espera confiantemente ser inocentado. O texto declara a sua esperança por saúde e prosperidade, e não a ressurreição.<sup>153</sup>

Para Russell, os textos de Jó e Salmos não possibilitam deduzir uma crença em uma vida no pós-morte na presença de Deus. Essa conclusão só pode ser deduzida, nas Escrituras Hebraicas, “em dois textos apocalípticos que datam do período pós-exílico tardio, Isaías 24-27 e Daniel 12”.<sup>154</sup> Porteus compartilha essa opinião: comentando os primeiros versos do capítulo 12 de Daniel, ele afirma serem uma “notável predição de uma ressurreição, dos quais [versos] o único e verdadeiro paralelo no Antigo Testamento há de ser encontrado em outra passagem tardia (Is 26,19)”.<sup>155</sup>

<sup>152</sup> Existe ainda a forte possibilidade de Is 26,19 ser uma interpolação tardia; cf. KAISER, Otto. *Isaiah 13-39: A Commentary*, p. 218; PLÖGER, Otto. *Theocracy and Eschatology*, p. 66-68. H. H. Rowley afirma que Is 26,19 se refere ao renascimento da nação, bem como Ez 37,1-14; o contexto da seção como um todo (26,1-19) parece apoiar essa interpretação (cf. ROWLEY, H. H. *The Future Life in the Old Testament*. *CgQ* 33 (1955), p. 116-132; aqui p. 125).

<sup>153</sup> Para um breve relato acerca do tema da morte no livro de Jó, cf. MATHEWSON, Dan. *A Brief History of the Interpretation of Death in Job*. In: *Death and Survival in the Book of Job*, p. 14-20. Mathewson adiante concluiu que no livro de Jó “conforme seus discursos avançam, Jó lentamente abandona sua convicção de que se encontra vida no Sheol, conforme 10,18-22, ao mesmo tempo em que ele deseja ainda que tivesse nascido morto; ele não vê esperança para a [existência da] vida no túmulo” (Ibidem, p. 96).

<sup>154</sup> RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 356.

<sup>155</sup> PORTEOUS, N. W. *Daniel: A Commentary*, p. 170. Rachel Hallote conclui que “as referências à ressurreição na Bíblia Hebraica demonstram que a ressurreição não era uma parte importante no sistema de crença israelita. Mesmo o que parece ser um exemplo claro não está de fato absolutamente claro” (cf. HALLOTE, R. S. *Resurrection and Lack of Death in the Bible*. In: *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World*, p. 136-149; aqui p. 139). A autora cita em seguida exemplos do

De fato, os livros apocalípticos judaicos intertestamentários e do I século d.C. apresentam uma considerável diversidade de ideias sobre a ressurreição. Em muitos casos, a antiga concepção israelita de Sheol como um lugar onde todos os seres humanos terão alguma espécie de existência é, podemos dizer, aperfeiçoada. No L. Jub 23,31a o corpo é privado do estado de felicidade reservado para a alma.<sup>156</sup> Em 4Mc 18,17, o autor cita Ez 37, mas não fica clara a sua interpretação desse texto; já em 18,19 ele repete Dt 32,39, mas também sem acrescentar nenhum dado interpretativo.<sup>157</sup> Em O. Sal 3,8 o autor reserva a imortalidade somente aos que se achegarem a Iahweh.<sup>158</sup> Outros não-canônicos relatam a ressurreição dos justos ou de determinadas pessoas individualmente (T. Jud 25,1; 1En 91,10; Sl Sal 3,11-12).<sup>159</sup> Outros incluem justos e ímpios numa ressurreição universal (Ap Sy Br, ou 2Br 50,2-4);<sup>160</sup> a fórmula de ressurreição “para a glória e para a desonra” é encontrada no T. Bj 10,8a.<sup>161</sup>

Nos textos de Qumran, não se menciona claramente a ressurreição. Entretanto, pode-se entender algumas expressões encontradas nos *Hodayot* (coletânea de hinos escritos, talvez, pelo Mestre da Justiça) como expressão de alguma noção acerca da ressurreição dos justos: “o despertar dos filhos da verdade” que “descansam no pó” (1QH 6,29-34) e “a exaltação dos mortos do pó dos vermes” (1QH 11,12); já acerca dos ímpios se afirma que “não mais existirão” (1QH 6,30).<sup>162</sup>

Em Dn 12,1-3, há indiscutivelmente a referência a uma ressurreição pesso-

---

Ciclo de Eliseu (2Rs).

<sup>156</sup> L. Jub 23,31a: “Seus ossos repousarão na terra, mas seus espíritos terão muita alegria e saberão que o Senhor executa seus julgamentos”.

<sup>157</sup> 4Mc 18,17: “Ele confirmava a palavra de Ezequiel: Porventura voltarão a viver esses ossos? (Ez 37,3)”; em 18,19: “Ele mata e faz viver (Dt 32,39); isto é a tua vida e o prolongamento de teus dias”.

<sup>158</sup> O. Sal 3,8: “Quem se unir ao imortal, tornar-se-á imortal também”.

<sup>159</sup> T. Jud 25,1: “Depois disso, Abraão, Isaque e Jacó ressuscitarão e meus irmãos e eu seremos chefes das tribos de Israel: Levi, o primeiro, eu no segundo lugar, José no terceiro, Benjamim no quarto, Simeão no quinto, Issacar no sexto, e assim todos na ordem”; 1En 91,10: “Os justos levantar-se-ão de seu sono, e a sabedoria levantar-se-á e lhes será dada”; Sl Sal 3,11-12: “A destruição do pecador é irreversível; Iahweh não se lembrará dele quando visitar os justos. Tal é o lote dos pecadores para sempre, mas os que temem o Senhor ressuscitarão para a vida eterna; e sua vida, na luz do Senhor, nunca mais terá fim”.

<sup>160</sup> 2Br 50,2-4: “A terra restituirá certamente os mortos que agora recebe para os conservar. Não haverá mudança na sua forma; pois do jeito como ela as recebeu, restituí-los-á. Assim como lhes entreguei, assim os devolverá. Pois será necessário mostrar aos que viverem naquele tempo que os mortos voltaram à vida e que aqueles que partiram voltaram. Depois que tiverem reconhecido os que agora conhecem, o julgamento começará, e aquilo que já ouviste acontecerá”.

<sup>161</sup> T. Bj 10,8a: “Então todos os homens ressuscitarão, alguns para a glória, outros para a desonra”.

<sup>162</sup> Cf. COLLINS, J. J. *Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls*. In: LABAHN, M.; LANG, M. (Ed.). *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?!: Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*, p. 103-125.

al, tanto de justos quanto de ímpios,<sup>163</sup> possivelmente corporal. Existe, de fato, o consenso geral de que Dn 12 “é a única atestação *clara* de uma crença na ressurreição na Bíblia Hebraica”.<sup>164</sup> O livro apresenta uma transformação do antigo conceito de Messias.<sup>165</sup> No pós-exílio, o tema da restauração de Israel por um descendente de Davi levou os judeus a elaborarem princípios que expressavam a esperança e a expectativa na volta do ungido de Deus (um filho de Davi) que restauraria o reino daquele rei.<sup>166</sup> Diferentemente da expectativa messiânica de um rei justo da dinastia davídica, como expresso nos textos de Isaías e Ezequiel citados supra, o reino messiânico em Daniel passa a ser possível graças a interferência de uma figura misteriosa, “um como Filho de Homem” (Dn 7,13).

O termo *Messias* (hebraico מָשִׁיחַ) adquiriu entre os judeus (e, posteriormente, entre os cristãos) um significado intenso, com muitas ideias concebidas dentro da escatologia judaica.<sup>167</sup> Basicamente, o termo hebraico indicava alguém que era separado por Deus para um determinado serviço. Às vezes o Messias aparece como um sábio, às vezes como um profeta; também aparece como aquele que iria restaurar a Lei, não desfazê-la, mas transformá-la naquilo que ela deveria ser. Paralelos com o Egito, Babilônia e Canaã podem ser observados. Quanto a salvar o seu povo, a princípio o Messias tinha a ideia de “salvador” no sentido do papel desempenhado por um Rei, ou seja, “salvar” era “libertar”, “tornar livre” dos inimigos. De qualquer forma, o papel de “Rei” é mais duradouro que o de “líder”; no livro de Juízes, por exemplo, há uma série de líderes, de “experimentos” relacionados à organização social do país. No judaísmo tardio, o adjetivo torna-se um termo técnico e indica um título ou mesmo um nome próprio que designa uma figura escatológica geralmente associada às expectativas dos últimos dias e à chegada do Reino de Deus.<sup>168</sup>

Assim, no judaísmo pós-exílico, especialmente no Período Helenístico, o

<sup>163</sup> Cf. TABOR, James. The Future. In: SMITH, M.; HOFFMANN, R. J. (Ed.). *What the Bible Really Says*, p. 33-51; aqui p. 44.

<sup>164</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 394 (grifo nosso). Consoante a esta ideia, cf. também, dentre outros, ALONSO-SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II*, p. 1338; MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 471; NICKELSBURG, G.W.E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, p. 23; PORTEOUS, N. W. *Daniel: A Commentary*, p. 170; SEGAL, A. F. *Life After Death*, p. 263; ROWLEY, H. H. The Future Life in the Old Testament. *CgQ* 33 (1955), p. 116-132; aqui p. 125.

<sup>165</sup> COLLINS, J. J. The Transformation of Messianism in Daniel. In: *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, p. 34-38.

<sup>166</sup> Cf. SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*, p. 44-66.

<sup>167</sup> Cf. DE JONG, Marinus. Messianic Ideas in Later Judaism. In: KITTEL, G. (Ed.). *TDNT*, p. 509-517. v. 9.

<sup>168</sup> RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 304.

termo sofreu um desenvolvimento que o distancia do sentido preconizado pelos antigos profetas.<sup>169</sup> Esse desenvolvimento se deu por influências de concepções escatológicas bem diferentes do messianismo “original” do AT, adquirindo traços distintos no período conhecido como intertestamentário, certamente pelo contato dos judeus com a concepção dualista presente no zoroastrismo (a presente era má em contraposição à boa era vindoura). Segundo Emanuel Bouzon:

A perspectiva de um Reino de Deus escatológico e de um prêmio após a morte não faz parte da escatologia veterotestamentária pré-exílica. As novas concepções escatológicas começam a partir do livro de Daniel, cuja composição data, provavelmente, da primeira metade do século II a.C., e de livros deuterocanônicos, como o livro da Sabedoria.<sup>170</sup>

Em Daniel, esse Filho do Homem possui um papel de Messias escatológico e é identificado com um sumo sacerdote em 9,26 e com Miguel, “o grande Príncipe” de Israel em 12,1.<sup>171</sup> Todos os que compartilharão o reino escatológico são denominados de “santos do altíssimo” em Dn 7,18.27. Esses “santos do altíssimo” são normalmente identificados em grande parte da literatura hebraica e aramaica antigas como sendo os exércitos celestiais.<sup>172</sup> Além disso, o nome de Miguel aparece em Dn 12,1 relacionado ao verbo hebraico עָמַד (“pôr-se em pé”, “erguer-se”, “levantar-se”) o qual ocorre muitas vezes em contextos jurídicos.<sup>173</sup> Miguel seria então o “grande anjo defensor, uma espécie de advogado que defende o povo do anjo acusador, que na literatura bíblica e extrabíblica é identificado com Satã (literalmente, *acusador*)”.<sup>174</sup>

Assim, o narrador de Daniel, a exemplo dos apocalípticos da tradição de Enoque, foca seu olhar para além deste mundo, para o triunfo final de Miguel e dos santos do altíssimo e, finalmente, para a ressurreição e exaltação dos justos (12,1-3).

Alguns estudiosos acreditam que a referência às estrelas trata-se apenas de

<sup>169</sup> Cf. YARBRO COLLINS, A.; COLLINS, J. J. Messiah and Son of God in the Hellenistic Period. In: *King and Messiah As Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, p. 48-74.

<sup>170</sup> BOUZON, Emanuel. As raízes judaicas da escatologia neotestamentária. In: MIRANDA, Mário de F. (Org.). *A pessoa e a mensagem de Jesus*, p. 97-108; aqui p. 97.

<sup>171</sup> Nickelsburg afirma que, no judaísmo tardio, Miguel é considerado “poderoso sacerdote celestial” (cf. NICKELSBURG, G.W.E. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, p. 26).

<sup>172</sup> Para uma informação detalhada da questão, com extensa bibliografia, cf. COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 313-317.

<sup>173</sup> Cf. BROWN, F. (Ed.). *HELOT*, p. 763-764.

<sup>174</sup> SCHIAVO, Luigi. *Anjos e messias: messianismos judaicos e origem da Cristologia*, p. 47 (grifo do autor). Sobre isso, cf. adiante.

uma comparação, sem alcance mais profundo.<sup>175</sup> Entretanto, como assinala Collins, existem reflexos ao longo das Escrituras Hebraicas que revelam uma tradição de batalha entre seres angelicais nas esferas celestiais, comum nas literaturas da Mesopotâmia e Canã (como, por exemplo, Is 14).<sup>176</sup> Essa luta, apesar de se dar nas esferas celestes, tem por objetivo inimigos terrenos. Somente no judaísmo tardio esse confronto se estabelece definitivamente nas esferas celestiais, como revela o livro de Daniel.

Esse retorno da ênfase nos céus como lugar da ação entre bem e mal revelaria uma volta à estrutura cósmica relacionada às antigas mitologias ou, mais provavelmente, ele reflete influência do dualismo persa, influência que pode muito bem ter se dado também em um círculo muito afeiçoado aos escritos de Daniel, ou seja, a comunidade de Qumran (*filhos da luz* numa guerra contra os *filhos das trevas*).<sup>177</sup>

O livro de Daniel, portanto, traz à luz uma reinterpretação das antigas tradições judaicas, ao lado de outros escritos apocalípticos do período intertestamentário.

#### 4.4. O livro de Daniel e a questão da ressurreição

##### 4.4.1. Questões literárias e relativas ao contexto social

O livro de Daniel resiste a uma classificação fácil, pois contém duas formas literárias (narrativa e visão), duas línguas (hebraico e aramaico), e dois pontos de vista sobre como se deve viver sob a dominação estrangeira (em colaboração com governantes existentes ou com hostilidade em relação a tais governantes).<sup>178</sup>

O primeiro par de dicotomias (forma literária e língua) é facilmente obser-

<sup>175</sup> Cf., por exemplo, BENTZEN, Aage. *Daniel*, p. 52.

<sup>176</sup> COLLINS, J. J. Apocalyptic Eschatology As the Transcendence of Death. In: *Seers, Sybils, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, p. 75-97; aqui p. 87 e 94 (publicado anteriormente em *CBQ* 36.1 (1974), p. 21-43). Retornaremos a esse tema adiante.

<sup>177</sup> Cf. WINSTON, David. The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence. *HR* 5.2 (1966), p. 183-216; COLLINS, J. J. The Expectation of the End in the Dead Sea Scrolls. In: EVANS, C. A.; FLINT, P. W. (Ed.). *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, p. 74-90.

<sup>178</sup> Cf. GOODING, David W. The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications. *TynBul* 32 (1981), p. 43-79. Recentemente Portier-Young, usando uma abordagem sociolinguística não muito convincente, postulou que a estrutura bilíngue foi proposital: trata-se de uma estratégia retórica do redator para levar seus leitores de volta à aliança javista representada pela língua hebraica, ao passo que o aramaico representava as exigências do império (cf. PORTIER-YOUNG, A. E. Languages of Identity and Obligation: Daniel As Bilingual Book. *VT* 60.1 (2010), p. 98-115).

vado, mas de difícil explicação. Geralmente, conforme assinalado supra, o livro é frequentemente identificado como o melhor exemplo de literatura apocalíptica presente na Bíblia Hebraica, devido às vigorosas visões da segunda metade do livro (capítulos 7-12). O argumento principal é que a literatura apocalíptica tem geralmente uma estrutura narrativa, e Dn 1-6 forneceria a plataforma introdutória para as visões transcendentais presentes na segunda parte.<sup>179</sup>

Há um consenso entre os estudiosos de que o gênero literário de todo o livro pode ser classificado como “apocalíptico”, considerando-se que, conforme já apresentado neste trabalho, a *apocalíptica quanto mentalidade* pode ser expressa em diversas formas literárias, abrangendo, no caso da apocalíptica judaica, um espaço de tempo de três séculos ou mais, com muitos paralelos mais antigos. Nesse grande período, incluem-se obras tão diversificadas que uma definição abrangendo características específicas será válida para umas obras, mas não para todas, conforme já assinalado acima.

Há consenso também na divisão em dois grandes blocos (afora os acréscimos gregos), capítulos 1-6 e capítulos 7-12. O primeiro bloco traz tradições mais antigas e várias narrativas, as quais os autores nomeiam de “relatos da corte”; já o segundo é taxativamente caracterizado, sem dúvida, como apocalíptico, pois apresenta várias características desse gênero, já assinaladas neste trabalho (pseudonímia, um visionário e um mediador, linguajar mítico e simbólico, profecia *ex eventu*, determinismo histórico). Independentemente da discussão referente ao gênero da primeira parte, Collins assinala que:

Tomado como um todo, Daniel é um *apocalipse*, pela definição dada na discussão desse gênero acima. Mais especificamente, ele pertence ao subgênero *apocalipse “histórico”*, o qual não implica uma viagem a outro mundo, mas é caracterizado pela profecia *ex eventu* da história e pela escatologia que é cósmica no intuito e possui um foco político.<sup>180</sup>

Assim, os capítulos 7-12 apresentam as características da apocalíptica em forma e conteúdo, deixando pouca dúvida na classificação do gênero para esta parte do livro, ao passo que as narrativas de Dn 1-6 sempre suscitaram dúvidas na

<sup>179</sup> Cf. GANE, R. Genre Awareness and Interpretation of the Book of Daniel. In: MERLING, D. (Ed.). *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea*, p. 136-148. Esta é também a opinião de Collins: “No contexto do livro de Daniel como um todo, as narrativas nos capítulos 1-6 servem como introdução para as revelações nos capítulos 7-12” (COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 52).

<sup>180</sup> COLLINS, J. J. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p. 33 (grifo do autor). A definição a que o autor se refere é a já citada neste trabalho, cuja publicação se deu primeiramente em *Semeia* 14 (1979), p. 9.

classificação do livro como pertencente ao gênero apocalíptico. Sendo assim, os acadêmicos sempre debateram as razões para essas diferenças entre as duas partes e também como interpretar as mudanças no gênero.

Os capítulos 7 a 12 constam de quatro visões que são apresentadas a Daniel contendo profecias: os quatro animais (capítulo 7); o bode e o carneiro (capítulo 8); oração de Daniel e as 70 semanas (capítulo 9); e a grande visão do tempo da ira e do tempo do fim (capítulos 10-12). Essas visões apresentam datação nos reinados de Baltazar, de “Dario, o medo”, e de Ciro, rei da Pérsia.

O livro como um todo possui evidentes afinidades com os apocalipses do tipo “histórico” (seguindo a taxonomia de Collins), os quais se distinguem pelo uso da profecia *ex eventu* e a revelação em forma de visão simbólica. Outros grandes exemplos são o *Apocalipse dos Animais* e o *Apocalipse das Semanas* em 1 Enoque e os livros de 4 Esdras e 2 Baruque. O Livro de Jubileus contém uma profecia *ex eventu* no capítulo 23, mas que desempenha um papel muito pequeno no todo do livro (essa obra, segundo Collins, seria um exemplo de “caso-limite” para o gênero apocalíptico).<sup>181</sup>

As visões normalmente envolvem:<sup>182</sup>

1. Uma indicação das circunstâncias envolvidas;
2. A descrição da visão, introduzida por um termo como “eis”;
3. Um pedido para a interpretação, muitas vezes feito devido ao temor ocasionado por ela;
4. A interpretação, geralmente fornecida por um anjo;
5. Material conclusivo, o qual pode incluir a reação do visionário, instruções ou parênesis.

Tabela 02: Estrutura frequente das visões nos apocalipses judaicos históricos

Vários estudos recentes têm deslocado a discussão do gênero em Daniel para novas direções. Settembrini analisa o livro especialmente sob o viés da “forma de sabedoria apocalíptica”; para ele, o gênero sapiencial permeia todo o livro e funciona como conexão entre as duas partes. Seu trabalho se concentra especialmente na segunda parte, os capítulos 7-12; por meio desse tipo de sabedoria, os

<sup>181</sup> Idem. *The Apocalyptic Imagination*, p. 83; a confusão acerca do gênero já se reflete nos vários títulos atribuídos a essa obra: além de *Jubileus*, foram usados *Pequeno Gênesis* e *Apocalipse de Moisés* (Ibidem).

<sup>182</sup> Idem. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 54-55.

sábios alcançarão seu destino final glorioso. Assim, engrandecendo a dimensão sapiencial, esse autor considera Daniel mais literatura sapiencial do que apocalíptica.<sup>183</sup> Goldingay e Van Deventer observam que a análise literária de Daniel sugere possíveis caminhos de investigação sincrônica para complementar as questões diacrônicas que ainda permanecem.<sup>184</sup> Smith-Christopher apresenta uma análise sociológica do livro de Daniel que identifica o livro como literatura de resistência e proporciona uma ligação temática entre as narrativas da corte (capítulos 1-6) e as visões (7-12), ligação essa que unifica a mensagem global do livro.<sup>185</sup>

A iniciativa de identificar os contos de Daniel como literatura de narrativas de sucesso em uma corte real (isto é, uma espécie de manual sobre como ser religiosamente fiel e ainda desfrutar o sucesso do mundo na corte do rei estrangeiro)<sup>186</sup> até o reconhecimento desse material como literatura de resistência abre o caminho para uma reconsideração de seu gênero. Essa mudança fornece uma ligação temática mais adequada entre os relatos da corte na primeira parte do livro e também deles com a visão mais negativa dos reis e impérios retratados pelas visões da segunda parte. O artigo de Smith-Christopher mais recente analisa como orações e sonhos são politizados nas histórias para representar os anseios dos menos favorecidos e oprimidos, bem como a verdadeira natureza de poder em posse da divindade hebraica.<sup>187</sup>

Brenner identifica o *motivo* literário do governante estrangeiro obtuso e como ele funciona como um dispositivo de humor e sátira para ridicularizar o rei.<sup>188</sup> Em sua análise, Chia explora como em Dn 1 a recusa em aceitar os novos nomes babilônicos e a alimentação da mesa real exemplifica resistência às preten-

<sup>183</sup> SETTEMBRINI, Marco. *Sapienza e storia in Dn 7-12*, especialmente p. 67-215.

<sup>184</sup> GOLDINGAY, J. Story, Vision, Interpretation: Literary Approaches to Daniel. In: VAN DER WOUDE, A. S. (Ed.). *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, p. 295-313; VAN DEVENTER, H.J.M. Struktuur en boodskap(pe) in die boek Daniël. *HvTSt* 59.1 (2003), p. 191-223.

<sup>185</sup> SMITH-CHRISTOPHER, D. L. Daniel. In: KECK, Leander E. (Ed.). *NIB*, p. 17-152. v. 7. Sobre o tema da resistência religiosa em Daniel, cf. também SOARES, Dionísio O. O livro de Daniel: literatura de resistência? In: GARMUS, Ludovico (Ed.). *Tolerância e intolerância religiosa*. Est-Bib 109 (2011), p. 29-42.

<sup>186</sup> HUMPHREYS, W. Lee. Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel. *JBL* 92.2 (1973), p. 211-223.

<sup>187</sup> SMITH-CHRISTOPHER, D. L. Prayers and Dreams: Power and Diaspora Identities in the Social Setting of the Daniel Tales. In: COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. (Ed.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*, p. 266-290. v. 1.

<sup>188</sup> BRENNER, Athalya. Who's Afraid of Feminist Criticism? Who's Afraid of Biblical Humor? The Case of the Obtuse Foreign Ruler in the Hebrew Bible. In: *Prophets and Daniel*, p. 228-244.

sões imperiais de poder e controle.<sup>189</sup> Henze desafia as suposições em geral aceitas sobre a origem e funções das narrativas da corte e identifica o conflito como o tema principal das narrativas.<sup>190</sup> Sweeney demonstra que o objetivo político e religioso de sobrepular a dominação selêucida de Antíoco IV sobre Israel permeia todo o livro.<sup>191</sup> Fewell argumenta que o livro de Daniel pode ser o principal livro de resistência contra dominação em toda a Bíblia.<sup>192</sup> Polaski explora a forma como a escrita em Dn 5 e 6 é usada tanto como a chave para o correto desempenho da autoridade imperial quanto para subverter e frustrar a autoridade do rei.<sup>193</sup>

Kirkpatrick lê Dn 1-6 pelo viés dos modelos sócio-científicos e articula uma compreensão destas narrativas como resistência à ameaça da perda da tradição e identidade judaicas em face de uma esmagadora e opressora dominação helenística.<sup>194</sup> A resistência é expressa por meio de uma comparação contínua entre a relação de proteção de Iahweh para com seu povo e as relações instituídas pelos opressores estrangeiros. A comparação favorece a tradição judaica e, portanto, parece ser um convite para a recusa das imposições imperiais estrangeiras.

Como se vê, essas análises literárias que levam em conta as narrativas de Daniel como sendo um tipo de literatura de resistência continuam a ser um viés bastante valorizado na crítica atual (o que, de certa forma, reforça a tese tradicional da apocalíptica quanto literatura oriunda em tempos de crise.

Quanto à datação do livro como um todo, há o consenso geral dos estudiosos de que, em sua forma final, Daniel é uma obra do período intertestamentário. Foi o último a lograr entrada no conjunto das Escrituras Hebraicas, quando estas já estavam cristalizadas, entre os Hagiógrafos, o que indicaria sua composição tardia.<sup>195</sup> O próprio redator (Dn 9,2) faz referências às “Escrituras”, dentre as quais estava Jeremias, o que revela a aceitação da autoridade do cânon profético. Daniel

<sup>189</sup> CHIA, Philip. On Reading the Subject: Postcolonial Reading of Daniel 1. In: SUGIRTHARAJAH, R. S. (Ed.). *The Postcolonial Biblical Reader*, p. 171-186 (publicado primeiramente em *Ji-anD* 7 (1997), p. 17-36).

<sup>190</sup> HENZE, Matthias. The Ideology of Rule in the Narrative Frame of Daniel (Daniel 1-6). *SBLSP* 38 (1999), p. 527-539; cf. também, do mesmo autor, The Narrative Frame of Daniel: A Literary Assessment. *JSJ* 32.1-4 (2001), p. 5-24.

<sup>191</sup> SWEENEY, Marvin A. The End of Eschatology in Daniel? Theological and Socio-Political Ramifications of the Changing Contexts of Interpretation. *BibInt* 9.2 (2001), p. 123-140.

<sup>192</sup> FEWELL, D. Nolan. Chapter Five: Resisting Daniel. In: *The Children of Israel: Reading the Bible for the Sake of Our Children*, p. 117-130.

<sup>193</sup> POLASKY, D. C. Mene, Mene, Tekel, Parsin: Writing and Resistance in Daniel 5 and 6. *JBL* 123.4 (2004), p. 649-669.

<sup>194</sup> KIRKPATRICK, Shane. *Competing for Honor: A Social Scientific Reading of Daniel 1-6*, p. 4-66; aqui especialmente p. 38.

<sup>195</sup> Cf. KOCH, Klaus. Stages in the Canonization of the Book of Daniel. In: COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. (Ed.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*, p. 421-446. v. 2.

difere 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, ou seja, o século II a.C.

Sua composição final é tida como efetivada no Período Macabeu, com o *terminus a quo* em 167 a.C. e o *terminus ad quem* em 164 a.C.<sup>196</sup> O capítulo 11 fornece indicação precisa: as guerras entre os Ptolomeus e Selêucidas são narradas em detalhes, bem como o reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), o qual tentou estabelecer o culto e civilização helênicos no território sob sua jurisdição, além de dedicar o Templo de Jerusalém a Zeus (2Mc 6,2). Dessa forma, o livro relata que recaiu sobre o segundo templo a “abominação da desolação” (Dn 11,31; 12,11).<sup>197</sup> O narrador utiliza a profecia *ex eventu*, uma característica do gênero apocalíptico em geral: os acontecimentos de seu tempo, a época helenística, são colocados numa visão dada ao personagem Daniel “no terceiro ano de Ciro, rei da Pérsia” (Dn 10,1). Segundo Collins, “não há uma razão aparente, entretanto, por que um profeta do sexto século deveria focalizar minuciosa atenção sobre os eventos do segundo século”.<sup>198</sup>

Outro dado que revela que o redator do livro está distante dos relatos que coloca na época caldeia 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>199</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.). Baltazar é filho de Nabônides,

<sup>196</sup> A tentativa mais recente para estabelecer a possibilidade de datação no VI século a.C. para a composição do livro foi feita por E. C. Lucas, o qual assegura que há argumentos plausíveis tanto para a datação no VI quanto no II século a.C., e que essa questão não afetaria a crença na inspiração divina ou autoridade do livro (LUCAS, E. C. *Daniel*, Apollos Old Testament Commentary 20, 2002). Antes dele, Miller já havia tentado estabelecer a data do VI século para a composição de todo o livro (cf. MILLER, S. R. *Daniel*, New American Commentary 18, 1994). J. G. Baldwin também defende a época babilônica para a composição de Daniel, bem como a unidade de autoria e composição original, partindo da ambientação babilônica proposta nos seis primeiros capítulos do livro (BALDWIN, J. G. *Daniel: An Introduction and Commentary*, 1978). Entretanto, os argumentos para a datação no VI século não resistem a uma análise histórico-crítica do livro. Defensores da datação no VI século normalmente defendem também a historicidade factual dos personagens e eventos narrados no livro, sem muito sucesso.

<sup>197</sup> DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 507. v. 2; cf. também SOARES, Dionísio O. O livro de Daniel: aspectos sócio-históricos de sua composição. *Atualidade Teológica* 29 (2008), p. 237-247.

<sup>198</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 26. 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” (cf. ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*, p. 43).

<sup>199</sup> PORTEUS, N. W. *Daniel: A Commentary*, p. 20.

não de Nabucodonosor, e nunca teve o título de Rei; “Dario, o medo”, não é conhecido pela história e, em verdade, 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>200</sup> As datas apresentadas no livro não se harmonizam entre si e nem com a história, parecendo que foram citadas sem muita preocupação com a cronologia factual. Além disso, Nabucodonosor não levou para o exílio Joaquim e nem os utensílios do Templo de Jerusalém.<sup>201</sup>

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.; as quatro visões são consideradas como sendo compostas uma por uma”.<sup>202</sup> O mesmo postulam Bauer e Redditt, os quais exploram o desenvolvimento redacional de Daniel como sendo fruto de uma série de edições de antes e durante o período de perseguição sob Antíoco IV.<sup>203</sup> Gammie acredita ter havido três estágios primários no desenvolvimento do livro, com a intenção original modificada de acordo com as circunstâncias históricas da comunidade judaica. Poderia ter havido, então, vários redatores, cada qual adaptando o material ao seu tempo e objetivo, sendo o último deles o redator macabeu, responsável pela última visão do livro (capítulos 10-12).<sup>204</sup> Collins assinala que a “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>205</sup>

Daniel é, na verdade, uma figura antiga, personificação da sabedoria que leva à vitória sobre o mal, bastante conhecido fora de Israel, já citado na Escritura Hebraica em Ez 14 e 20.<sup>206</sup> Essa figura aparece em Daniel como um judeu vivendo no exílio babilônico. Collins vai além: afirma que o redator conheceria a figura lendária não pela literatura estrangeira, mas pelo livro de Ezequiel.<sup>207</sup> Já Montgo-

<sup>200</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II*, p. 1262.

<sup>201</sup> Cf. DONNER, Herbert. Op. cit. p. 421-432. v. 2.

<sup>202</sup> MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 96.

<sup>203</sup> BAUER, Dieter. *Das Buch Daniel* (1996); REDDITT, Paul L. *Daniel: Based on the New Revised Standard Version* (1999).

<sup>204</sup> GAMMIE, J.G. The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel. *JBL* 95.2 (1976), p. 191-204.

<sup>205</sup> COLLINS, J. J. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p. 28.

<sup>206</sup> Sobre a antiguidade da figura do personagem, cf., dentre outros, DAY, John. The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel. *VT* 30.2 (1980), p. 174-184. Para uma opinião contrária à identificação dos três personagens, cf. DRESSLER, Harold H. P. The Identification of the Ugaritic Dnil with the Daniel of Ezekiel. *VT* 29.2 (1979), p. 152-161.

<sup>207</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 2.

mery assevera que “o nome foi tirado de uma história popular judaica existente” antes da composição final do livro no II século a.C.<sup>208</sup> Segundo Towner:

É impossível escrever uma biografia do Daniel do livro, como se ele fosse uma figura real da história judaica. Este Daniel é um personagem compósito, ficcional, e as histórias sobre ele e os relatos de suas visões provavelmente se originaram em diversas épocas e lugares. O que nos é dado, ao contrário [de uma figura real], é um ícone da devoção judaica do II século a.C., um modelo de perseverança da verdadeira firmeza da Torá.<sup>209</sup>

Collins ainda afirma 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>210</sup>

A tese da composição em vista das perseguições impostas por Antíoco IV também é defendida por Russell, o qual acredita que a obra reflete um protesto contra a cultura estrangeira (helenística) e um encorajamento à permanência nos princípios da fé judaica.<sup>211</sup> Lacocque afirma que o livro é um documento comprometido não com algo abstrato ou especulativo, mas antes enfrenta as questões da vida real acerca da perseguição, do sofrimento e do mal que tantas pessoas também enfrentam no mundo moderno.<sup>212</sup> Lederach enfatiza o tema universal da resistência ao mal presente em Daniel, investiga o texto em seu contexto bíblico e faz uma aplicação à vida da Igreja moderna.<sup>213</sup> Rowley assevera que é “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>214</sup>

O consenso geral é de que as narrativas presentes em Dn 1-6 já tinham uma longa e antiga tradição oral e escrita quando elas foram recolhidas e editadas no II

<sup>208</sup> MONTGOMERY, J. A. Op. cit. p. 3.

<sup>209</sup> TOWNER, S. W. Daniel. In: SAKENFELD, Katharine D. (Ed.). *NIB*, p. 13-15. v. 2; aqui p. 13.

<sup>210</sup> COLLINS, J. J. (Ed.). *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Semeia 14 (1979), p. 30.

<sup>211</sup> RUSSELL, D. S. *Apocalyptic: Ancient and Modern*, p. 10.

<sup>212</sup> LACOCQUE, A. Daniel. In: PATTE, D. (Ed.). *Global Bible Commentary*, p. 253-261.

<sup>213</sup> LEDERACH, Paul M. *Daniel*, especialmente p. 29-31.

<sup>214</sup> ROWLEY, H. H. *A importância da literatura apocalíptica*, p. 44. Rowley é, até hoje, 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); cf. ROWLEY, H. H. *The Unity of the Book of Daniel*. *HUCA* 23 (1950-1951), p. 233-273. Segundo ele, “o ônus da prova recai sobre aqueles que dissecariam uma obra. Neste caso, porém, nada que possa ser seriamente chamado de prova de composição foi produzido. Por outro lado, evidência para a unidade da obra que equivale, em sua totalidade, a uma demonstração, está disponível” (Ibidem, p. 273). Na crítica atual, entretanto, há concordância no que tange a uma possível unidade redacional por parte de um editor, mas não pela composição homogênea da obra por parte de um único autor.

século a.C., sendo então combinadas e associadas às visões de Dn 7-12. Por outro lado, pela época que o livro deixa transparecer com seu conteúdo e expressividade literária, 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 à crise do Período Macabeu e envolve uma reapropriação extensa da tradição profética, especialmente em Daniel”.<sup>215</sup>

Isto posto, pode-se pressupor que o livro de Daniel em sua forma atual é o resultado de um processo de composição que se iniciou antes do II século (talvez no III a.C), adquirindo essa forma durante a época de Antíoco. 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 *narrativas 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 mais tarde, no 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 daquele soberano.

Os destinatários do livro, a comunidade representada pelo editor, está diretamente relacionada ao seu marco social. O consenso tradicional de que os apocalipses são “literatura de crise” é baseado primeiramente nos apocalipses do tipo “histórico”, os quais apareceram a partir de grandes crises provocadas por perseguição sob o governo de Antíoco Epífanes e posteriormente na época da destruição de Jerusalém pelos romanos.

A diferença crucial em relação ao profetismo bíblico está justamente numa expectativa de retribuição pessoal (recompensa ou punição) no pós-morte, embora em muitos apocalipses isso ocorra no contexto de uma restauração do povo como um todo. Como no profetismo, julgamento e salvação incluem a restauração do povo judaico, mas nos apocalipses incluem também a transcendência dos limites comuns da história para uma esfera de ação cósmica no julgamento e retribuição

---

<sup>215</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 71.

aos mortos, normalmente pela ressurreição.<sup>216</sup> Assim, as predições escatológicas nos apocalipses históricos normalmente seguem o padrão crise-julgamento-salvação.

No caso de Daniel, a perseguição sobre Antíoco Epífanes forma o *background* da composição do livro, conforme assinalado supra.<sup>217</sup> O estudo do marco social retratado no livro leva, invariavelmente, ao estudo de sua função social, gênero e datação. Cristofani assinala que o gênero do livro, a datação, a estrutura e o caráter bilíngue colaboram para se precisar a situação vivencial dos possíveis articuladores do livro.<sup>218</sup> Ele assegura que qualquer análise de Daniel deve levar em conta o seguinte: o grupo a que se refere o livro deve ser procurado em Jerusalém; a sua existência e atuação devem estar entre os séculos III e II a.C.; o caráter composto do livro (gênero, língua, contexto histórico) parece indicar um processo de mudança social; e o grupo teve um relacionamento tranquilo, até certo ponto, com o poder estrangeiro durante o período anterior a Antíoco IV Epífanes.

Apesar das constatações de Cristofani, os heróis presentes no livro, por outro lado, são situados no marco da diáspora, e suas vidas têm a função de servir como exemplo aos que vivem em situações semelhantes. Daí ser muito provável que as lendas da primeira parte do livro tenham surgido em terras de exílio, oferecendo um “estilo de vida” para os judeus da diáspora, mostrando a eles a possibilidade de participarem plenamente da vida de uma nação estrangeira, revelando principalmente a possibilidade de prosperarem e serem fiéis ao Deus de seus pais. Dessa forma, “o estilo de vida proposto para a diáspora, então, era de ativa participação na vida gentílica, mas sem comprometer as exigências da tradição judaica”.<sup>219</sup>

<sup>216</sup> O *Apocalipse das Semanas* não menciona claramente a ressurreição, mas há uma referência clara em 1En 93,1-10 e 91,11-17, conforme já assinalado neste trabalho.

<sup>217</sup> Dentre as muitas obras acerca do período histórico que engloba essa época, além das já citadas, cf. PETERS, F.E. *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*, p. 222-260; AUSTIN, M.M. *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest*, p. 255-280; HENGEL, M. *The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III (333-187 B.C.E.)*. In: DAVIES, W.D.; FINKELSTEIN, L. (Ed.). *CHJ: The Hellenistic Age*, p. 35-78. v. 2; sobre a relação entre o texto de Daniel e a sua historicidade, cf. COLLINS, J. J. *Daniel and His Social World*. *Int* 39.2 (1985), p. 131-143; para uma postura conservadora, cf. HARDY, F. W. *An Historicist Perspective on Daniel 11*, p. 28-103.

<sup>218</sup> CRISTOFANI, J. R. A expressão “Filho do Homem” em Daniel. In: NOGUEIRA, P.A.S. (Ed.). *Apocalíptica e as origens cristãs*, p. 25-44; aqui p. 34.

<sup>219</sup> COLLINS, J.J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 51. Cf. também, do mesmo autor, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, p. 55: “Há um largo consenso entre os estudiosos de que os relatos surgiram na Diáspora Oriental”.

Os relatos de Dn 1-6 têm como base histórica, então, a diáspora oriental:<sup>220</sup> o marco histórico proposto tem como ponto de partida o Império Neobabilônico, em que os personagens são colocados, e ponto de chegada o Império Persa, pois Daniel fica servindo à corte até o primeiro ano do Rei Ciro, passando pelo reinado de “Dario, o medo” (Dn 6,1). Já na segunda parte do livro o marco se estende, incluindo um quarto império, o Grego (o “príncipe de Java”, a Jônia, em Dn 10,20).<sup>221</sup>

Nessa segunda parte a figura dos *maskîlîm* (sábios ou prudentes) toma mais proeminência. Para Redditt as referências aos sábios ou prudentes (*maskîlîm*) em Dn 11 são um reflexo dos círculos que produziram essa literatura, particularmente em contextos cúlticos e sapienciais.<sup>222</sup> Recentemente, ele postulou que os autores eram um grupo de escribas que se via ameaçado pelas atitudes de Antíoco e, por isso, compilou as narrativas com o intuito de encorajar seus leitores.<sup>223</sup> Knibb sustenta a visão de que o manticismo foi a matriz para o surgimento da literatura apocalíptica; os autores de Daniel pertenciam a uma classe de escribas, mas o livro não oferece indícios suficientes para determinar se eles pertenciam a um determinado partido político ou religioso.<sup>224</sup> Albertz argumenta que a parte aramaica de Daniel (2,4b-7,28) tem como marco social o final do III século a.C., ao passo que as porções hebraicas teriam se originado entre os *hasîdîm* do II século na Judeia. Os *hasîdîm* eram escribas piedosos que se situavam socialmente entre a aristocracia sacerdotal estabelecida e as classes mais baixas. Eles foram divididos em pelo menos duas facções em relação à questão de a Revolta dos Macabeus ser justificável teologicamente ou não.<sup>225</sup> Para Schubert, “o livro de Daniel no AT teve origem em círculos assídeos”.<sup>226</sup>

Otto Plöger afirma que o livro de Daniel apresenta o processo final da mudança da escatologia profética para a apocalíptica; segundo ele, os *hasîdîm* repre-

<sup>220</sup> ASURMENDI, J. M. Daniel e a apocalíptica. In: CARO, José M. Sánchez (Ed.). *História, narrativa e apocalíptica*, p. 420-421.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 424-425.

<sup>222</sup> REDDITT, P. L. Daniel 11 and the Sociohistorical Setting of the Book of Daniel. *CBQ* 60.3 (1998), p. 463-474.

<sup>223</sup> Idem. The Community Behind the Book of Daniel: Challenges, Hopes, Values, and Its View of God. *PRSt* 36.3 (2009), p. 321-339.

<sup>224</sup> KNIBB, M. A. “You Are Indeed Wiser Than Daniel”: Reflections on the Character of the Book of Daniel. In: VAN DER WOUDE, A. S. (Ed.). *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, p. 399-412.

<sup>225</sup> ALBERTZ, R. The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel. In: COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. (Ed.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*, p. 171-204. v. 1.

<sup>226</sup> SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*, p. 18.

sentam 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>227</sup> Beyerle considera que o livro tenciona uma substituição do sistema social existente. Dentro do contexto apocalíptico visionário de Daniel, essa substituição inclui a esperança de salvação. O círculo mais provável para a origem de Daniel seria, portanto, os *maskîlîm*.<sup>228</sup>

Grabbe também situa o marco social do redator do livro na época dos gregos.<sup>229</sup> O redator teria sido um indivíduo instruído que teve acesso às obras helenísticas e, provavelmente, era um aristocrata, possivelmente um sacerdote. Seu livro se estabeleceu rapidamente como um trabalho importante, sendo lido imediatamente em busca de pistas acerca do futuro imediato, firmando, assim, sua trajetória nas mãos dos intérpretes posteriores judeus e cristãos.

Davies sugere que três símbolos podem definir o mundo social de Daniel: o livro, a corte e o segredo. No livro de Daniel, tudo o que é significativo é feito por escrito, um símbolo de autoridade política e poder. Portanto, os autores do livro seriam membros de uma elite privada de seu *status* e poder, e o simbolismo de segredo presente em Daniel funcionaria para negar a realidade aparente dos acontecimentos.<sup>230</sup> Davies ainda investiga a identidade dos *maskîlîm* mencionados em Dn 12,3 na suposição de que eles são a escola de escribas responsáveis pela produção da forma final do livro de Daniel.<sup>231</sup> Ele conclui que os *maskîlîm* tinham suas raízes na diáspora, identificados como uma elite privada de seus direitos que era provavelmente alistada para os movimentos sectários opostos aos hasmoneus, sendo aliados em potencial dos sacerdotes zadoquitas. As narrativas não eram destinadas ao povo em geral, mas antes eram originárias de classes mais altas, refletindo a preocupação desse tipo de pessoa.

Entretanto, também é importante considerar a evidência da natureza popular das narrativas na determinação da proveniência social do livro. Se ele tem, na verdade, uma longa história de composição, como a maior parte dos estudiosos

<sup>227</sup> PLÖGER, Otto. *Theocracy and Eschatology*, p. 22-25.

<sup>228</sup> BEYERLE, S. The Book of Daniel and Its Social Setting. In: *Ibidem*, p. 205-228. v. 1.

<sup>229</sup> GRABBE, L. L. A Dan(iel) for All Seasons: For Whom Was Daniel Important? In: COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. (Ed.). *Op. cit.* p. 229-246.

<sup>230</sup> DAVIES, Philip R. Reading Daniel Sociologically. In: VAN DER WOUDE, A. S. (Ed.). *Op. cit.* p. 345-361.

<sup>231</sup> *Idem*. The Scribal School of Daniel. In: COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. (Ed.). *Op. cit.* p. 247-265.

afirma, esse fator pode ser um indicador da popularidade do livro.<sup>232</sup> O melhor medidor de sua popularidade são provavelmente as muitas versões existentes disponíveis atualmente.<sup>233</sup> Assim sendo, a hipótese de elite do marco social de Daniel por si só não justifica a grande popularidade do livro, e explicações alternativas são possíveis. O cenário das narrativas em corte estrangeira não significa necessariamente que as histórias cumpram sua finalidade unicamente (ou mesmo principalmente) em círculos reais. Os contos não são simplesmente um relato factual dos detalhes da vida na corte, mas, em vez disso, contêm exageros, como, por exemplo, a fúria real excessiva (Dn 1,10; 2,5; 3,19), jantares magníficos para mil nobres (Dn 5,1), e aparentemente elogios efusivos e supostas conversões de reis estrangeiros à fé judaica (Dn 2,27; 3,28-30; 4,31-34).

Henze constata que semelhantes exageros não são suscetíveis de serem originados em círculos bem familiarizados com os valores da corte.<sup>234</sup> É bem provável que tais descrições extravagantes sejam projeções dos desejos dos desprivilegiados. Assim, é possível que as histórias não tenham sido criadas pelos judeus bem posicionados na diáspora, mas reflitam a imaginação daqueles situados bem abaixo dos círculos sociais da corte.<sup>235</sup> Os personagens das narrativas são retratos exagerados que servem aos propósitos do gênero literário “relatos da corte”; os judeus são extremamente piedosos, eloquentes e sábios, ao passo que o monarca é um tanto estúpido, e seus assessores ardilosos e maléficos. Os contos oferecem esperança aos judeus na diáspora, apresentando os tipos de personagens que personificam as esperanças nacionais dos judeus exilados (heróis virtuosos) e criando situações fantásticas com personagens exagerados que apresentam a mensagem de resistência satírica dos contos. Wills, Davies e Gruen reconhecem os impulsos populares, bem-humorados e criativos presentes no âmago dos escritos novelescos judaicos.<sup>236</sup>

<sup>232</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 35-38.

<sup>233</sup> HENZE, M. *The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4*, p. 19-23; KOCH, K. Stages in the Canonization of the Book of Daniel. In: COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. (Ed.). Op. cit. p. 421-446. v. 2; ULRICH, E. The Text of Daniel in the Qumran Scrolls. In: *Ibidem*, p. 573-585, especialmente p. 581-582.

<sup>234</sup> HENZE, Matthias. The Narrative Frame of Daniel: A Literary Assessment. *JSJ* 32.1-4 (2001), p. 5-24; aqui p. 16-17.

<sup>235</sup> CHARLESWORTH, J. H. The Social Setting and Origin of Jewish Apocalyptic Literature. In: *How Barisat Bellowed: Folklore, Humor, and Iconography in the Jewish Apocalypses and the Apocalypse of John*, p. 23-47.

<sup>236</sup> Cf. WILLS, L. M. *The Jewish Novel in the Ancient World*, p. 5; DAVIES, P. R. *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures*, p. 144; GRUEN, E. S. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, p. 137.

Davis observa que a preocupação histórica sobre a proveniência do material de Daniel em círculos profético, sapiencial ou apocalíptico diminuiu quando a questão da possível localização social desses “movimentos” foi levantada por eruditos como Wilson e Cook.<sup>237</sup> Assim sendo, a adequação de uma correspondência direta entre o ambiente social do texto no livro de Daniel e o mundo social efetivo da narrativa tornou-se uma questão séria a ser discutida. O próprio Davies já havia passado em revista as diversas sugestões para a proveniência social do material de Daniel e demonstrado que não há consenso.<sup>238</sup> Ele simplesmente concluiu que não é possível saber precisamente onde esse material se originou. Essa tendência de peneirar e expurgar as evidências sociológicas do fluxo do texto foi substituída pelo próprio Davies naquilo que ele caracterizou num artigo mais recente como uma “hermenêutica da suspeição”,<sup>239</sup> a fim de discernir os interesses ideológicos subjacentes ao texto.

Valeta argumenta que o uso imaginativo de humor e sátira nessas narrativas reflete uma manipulação criativa da realidade social da vida na corte factual para fins de resistência ao rei e ao império, elaborando assim uma ligação temática com os julgamentos presentes nas visões de Dn 7-12.<sup>240</sup>

Como pode ser visto, o livro de Daniel, em sua forma final, reflete o desejo de resistência e a esperança de vitória de uma comunidade exposta num ambiente de crise e perseguição política, religiosa e social. Resistência ao império, e não avanço social e político, é o propósito fundamental dessas narrativas, e isso possibilita o reconhecimento de um marco social mais popular para a gênese dos contos da primeira parte do livro. A ligação entre as duas partes, pelo gênero e marco social, revela uma comunidade em crise, à espera de esperança e salvação por parte de Iahweh. Segundo Montgomery, a análise do caráter literário do livro de Daniel traz junto a análise de seu caráter religioso.<sup>241</sup>

A luta entre “bem” e “mal”, a presença de um personagem exemplar, inspi-

<sup>237</sup> DAVIES, P. R. The Scribal School of Daniel. In: COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. (Ed.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*, p. 247-265. v. 1; aqui p. 248-250. Os textos a que Davies se refere são WILSON, R. R. From Prophecy to Apocalyptic: Reflections on the Shape of Israelite Religion. In: CULLEY, R. C.; OVER HOLT, T. W. (Ed.). *Anthropological Perspectives on Old Testament Prophecy*. Semeia 21 (1981), p. 79-85; COOK, S. L. *Prophecy & Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*, especialmente p. 19-84.

<sup>238</sup> DAVIES, P. R. Reading Daniel Sociologically. In: VAN DER WOUDE, A. S. (Ed.). *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, p. 345-361; aqui p. 347.

<sup>239</sup> Idem. The Scribal School of Daniel. In: COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. (Ed.). Op. cit. p. 247.

<sup>240</sup> VALETA, D. M. Court or Jester Tales? Resistance and Social Reality in Daniel 1-6. *PRSt* 32.3 (2005), p. 309-324.

<sup>241</sup> MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 100-104.

rado por Iahweh, uma temática que incentiva a confiança e a obediência dos leitores em seu Deus, estão de fato presentes nos relatos da corte, sempre opondo os personagens judeus aos personagens caldeus, e, assim, os deuses destes ao Deus daqueles, com Iahweh sempre triunfando. Esses relatos possuem inúmeros elementos em uma exposição satírica unificada de literatura de resistência que é consistente com o mundo social do livro e com a atitude de julgamento para com Antíoco IV Epífanes encontrada em Dn 7-12.

#### 4.4.2. A narrativa da ressurreição em Dn 12,1-3: a tradução

	<b>v. 1</b>	
E naquele tempo, em que se levantará Michael,	1a	וּבַעַת הַהִיא יַעֲמֹד מִיכָאֵל
o grande chefe, o que se levanta sobre os filhos de seu povo,	1b	הַשָּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמּוֹךְ
se tornará um tempo de angústia	1c	וְהָיְתָה עֵת צָרָה
o qual não aconteceu	1d	אֲשֶׁר לֹא־נִהְיְתָה
desde que existe nação até aquele tempo.	1e	מִהָיֹת גּוֹי עַד הָעֵת הַהִיא
E naquele tempo escapará teu povo,	1f	וּבַעַת הַהִיא יִמָּלֵט עַמּוֹךְ
todo aquele encontrado escrito no rolo.	1g	כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר:
	<b>v. 2</b>	
E muitos daqueles que dormem no pó da terra acordarão,	2a	וְרַבִּים מִיֹּשְׁנֵי אֲדָמַת־עָפָר יִקְיֻצּוּ
uns para vida eterna,	2b	אֱלֹהִים לְחַיֵּי עוֹלָם
e outros para a censura, para repulsa eterna.	2c	וְאֱלֹהִים לְחַרְפוֹת לְדָרְאוֹן עוֹלָם:
	<b>v. 3</b>	
E aqueles que são prudentes brilharão como o brilho do firmamento;	3a	וְהַמְשֻׁכְּלִים יִזְהָרוּ כְּזֹהַר הַרְקִיעַ
e os que tornaram justos a muitos como as estrelas, para eternidade e para sempre.	3b	וּמִצְדִּיקֵי הַרַבִּים כְּכּוֹכְבִּים לְעוֹלָם וָעֶד:

#### 4.4.3. A crítica textual

O aparato crítico da BHS não apresenta muitos casos de variantes para o texto em questão. Os v. 1 e 3 não apresentam qualquer questão; já o v. 2 apresenta dois casos, sendo o primeiro mais importante, envolvendo a LXX, o texto grego de Teodocião e a Vulgata. Nos três versos não há referência à *Peshita* (versão siríaca surgida por volta do II século d.C., a partir do texto hebraico ou a partir da LXX), nem a algum Targum, pois, como se sabe, não há nenhum Targum feito a partir do texto de Daniel,<sup>242</sup> e nem a algum manuscrito nos textos de Qumran.

A primeira variante no v. 2 diz respeito à expressão אֶרֶץ מַתְּעַפֵּר (“pó da terra”) em 2a. Segundo o aparato, o texto grego da LXX traz εἴ τι πλατεῖ τησ γῆσ (“na largura (amplitude)<sup>243</sup> da terra”), e o texto grego de Teodocião traz a variante εἴ τι γῆσ κυματι (“na trincheira (ou monte sepulcral)<sup>244</sup> da terra”), o que, segundo o aparato, indicaria uma retroversão (ato de verter à língua original o que já estava traduzido) ao TM (comparando-se com o acádico “bît eprī”). A Vulgata traz a mesma variante de Teodocião.

A LXX é um dos grandes testemunhos da transmissão do texto da Bíblia Hebraica; é a primeira tradução do hebraico, feita por volta do III século a.C., principalmente em Alexandria, no Egito. Sua enorme importância pode ser resumida em quatro pontos: além de ser um reflexo do judaísmo helenístico, releva um conhecimento acerca do texto antes de sua estabilização; foi o texto do AT utilizado nas citações do Novo (emprestando a este, então, vários conceitos cristãos); foi o texto bíblico dos Pais da Igreja (também dos latinos através da *Vetus Latina*, tradução da LXX para o latim), revelando influência no cristianismo primitivo; e, por fim, foi útil para emendar o texto hebraico-aramaico do AT.<sup>245</sup> As comunidades cristãs espalhadas pelo Império Romano, que não falavam grego ou latim, conheceram o texto bíblico por meio de traduções feitas a partir do texto da LXX.

O texto dela possui, então, grande valor para a crítica textual, pois, entre outras coisas, “reflete, em termos de importantes variantes, um número maior do

<sup>242</sup> Cf. TOV, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, p. 151, e TREBOLLE BARRERA, Julio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*, p. 385 e 391.

<sup>243</sup> Cf. as nuances de πλατεῖ, -εία, -ει in LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *LSJ*, p. 1413-1414; BAILLY, A. *AB*, p. 1566.

<sup>244</sup> Para as nuances de κυματι, -ατος cf. *Ibidem*, p. 2014; *Ibidem*, p. 2163.

<sup>245</sup> PISANO, Stephen. *Introduzione alla critica testuale dell'Antico e del Nuovo Testamento*, p. 16.

que todas as outras traduções juntas”.<sup>246</sup> Sua importância para a crítica textual provém de dois aspectos presentes numa mesma versão: “seu valor *crítico* como tradução de um original hebraico, às vezes divergente da tradição massorética, e seu valor *exegético* como tradução, que reflete tradições de interpolação e ideias teológicas do judaísmo helenístico”.<sup>247</sup>

De fato, a LXX possui inúmeros traços distintos em relação ao TM e a outros testemunhos textuais, com elevado grau de discordância. Pelas pesquisas realizadas até a atualidade, os originais hebraicos da LXX não eram os mesmos do TM. Entre os manuscritos do Mar Morto foram descobertos textos hebraicos que refletem e concordam com o texto da LXX. É provável, portanto, que a LXX tenha tido um texto hebraico diferente do que teve o TM.<sup>248</sup> Em relação ao livro de Daniel, o texto da LXX difere muito do TM.<sup>249</sup>

Já o texto de Teodociação é uma das últimas traduções gregas do judaísmo, situada já no período cristão. Sua tradução é uma revisão da LXX: ele “não fez uma nova tradução, mas antes uma revisão que aproxima o texto ao hebraico”.<sup>250</sup> Obteve grande difusão, a tal ponto que substituiu o texto original da LXX em grande parte dos manuscritos existentes. Teodociação é situado, pela tradição, no II século d.C.<sup>251</sup>

Assim, seu texto se tornou o texto corrente do livro de Daniel, substituindo o texto da LXX, devido à sua superioridade:

Pode-se supor que o texto ‘teodociônico’ de Daniel constitui-se numa tradução da forma hebraica e aramaica do livro, realizada por um judeu que levou em conta a versão existente da LXX. Esta versão pode proceder da Síria ou Mesopotâmia (Koch). Em todo caso não se pode considerar tal versão como uma recensão no sentido estrito do termo.<sup>252</sup>

A Vulgata é a tradução para o latim feita entre o final do século IV e início do V d.C., em Belém, por Jerônimo de Estridônia (São Jerônimo), a partir do texto hebraico, aramaico e grego. Sua importância para a exegese e para a crítica textual é grande, pois representa um dos principais testemunhos textuais surgidos antes da época dos massoretas. Jerônimo utilizou, então, a LXX, as versões gregas existen-

<sup>246</sup> TOV, Emanuel. Op. cit. p. 142.

<sup>247</sup> TREBOLLE BARRERA, Julio. Op. cit. p. 355 (grifo do autor).

<sup>248</sup> TOV, Emanuel. Op. cit. p. 136-138; TREBOLLE BARRERA, Julio. Op. cit. p. 359-362.

<sup>249</sup> TOV, Emanuel. Op. cit. p. 142.

<sup>250</sup> PISANO, Stephen. Op. cit. p. 19.

<sup>251</sup> TREBOLLE BARRERA, Julio. Op. cit. p. 371.

<sup>252</sup> Ibidem. Daí então a importância do texto de Teodociação para o livro de Daniel.

tes e também o texto hebraico. Este era já praticamente o texto hebraico medieval, o TM, com poucas variantes.<sup>253</sup>

No caso em questão, é bastante plausível que Teodocião discordou da tradução da LXX e tentou restabelecer o sentido hebraico da expressão, a qual, neste caso, corresponde à presente no TM, sendo seguido neste caso pela Vulgata. Pode ser que ele tenha tido acesso a um texto hebraico diferente do utilizado pela LXX em sua tradução.

No segundo caso de variação apontado pelo aparato crítico da BHS, este informa que a expressão לְחַרְפוֹת (“para a censura”) situada antes de לְדַרְאוֹן (“para repulsa”) em 2c é uma glosa (explicação), a qual pode ser apagada. De fato, “censura” e “repulsa” aparecem como sinônimos. Pode ser que a expressão tenha sido utilizada, de fato, para fins de ênfase, daí sua adição.

Interessante observar que, diferentemente da edição de Alfred Rahlfs, a edição da LXX de Joseph Ziegler traz as palavras *kai* *aišcunhn* (“e vergonha”), referente a לְדַרְאוֹן do TM em 2c, “para repulsa”) entre colchetes, sendo consideradas então secundárias:

Texto Massorético	12,2	Texto da LXX de Ziegler
וְרַבִּים מִיִּשְׁנֵי אֲדָמַת־עֶפְרַיִם יָקִיצוּ	2a	<i>kai polloi' twn kaqedontwn eh tw/platei ths ghg aňasthsontai,</i>
אֱלֹהִים לְחַיֵּי עוֹלָם	2b	<i>oi&amp;meh eiç zwhh aiwnion,</i>
וְאֱלֹהִים לְחַרְפוֹת לְדַרְאוֹן עוֹלָם:	2c	<i>oi&amp;deveiç oňeidismon, oi&amp;deveiç diasporah [kaiVaišcunhn] aiwnion.</i>

Tabela 03: Comparação de Dn 12,2 no TM e na LXX de Ziegler<sup>254</sup>

Poderia ser, então, que essas palavras gregas representariam influência da versão de Teodocião. Neste caso, pode-se pensar que לְדַרְאוֹן e não לְחַרְפוֹת seria a glosa. Mas essa hipótese é menos provável, dado o fato de que o texto da LXX é bem mais antigo que o de Teodocião.

A única diferença no texto da LXX de Ziegler para a edição de Rahlfs são os colchetes colocados nessa expressão.

Interessante observar também que, ao passo que o TM cita em 2a “aqueles que dormem no pó da terra”, o grego antigo apresenta uma imagem diferente: “a-

<sup>253</sup> Cf. TOV, Emanuel. Op. cit. p. 153; TREBOLLE BARRERA, Julio. Op. cit. p. 425.

<sup>254</sup> O texto da LXX de Ziegler apresenta: “E muitos dos que dormem na amplitude da terra se levantarão, uns para a vida eterna, outros para injúria, para a dispersão [e vergonha] eterna”.

queles que dormem na amplidão da terra”. A expressão grega  $\tau\omicron\lambda\ \pi\lambda\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$  é atestada também em outros lugares: Eclo 1,3 ( $\pi\lambda\alpha\tau\omicron\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ ), Hab 1,6 ( $\tau\alpha\lambda\ \pi\lambda\alpha\tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ ) e em Is 8,8 ( $\tau\omicron\lambda\ \pi\lambda\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\omega\rho\alpha\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$ ).<sup>255</sup> Em todos esses outros casos, trata-se de uma expressão que não se refere ao lugar dos mortos; ao contrário, “a amplidão da terra” remete simplesmente a toda a Terra dos vivos. Nesse caso, pode ser que tenha havido na interpretação grega lembrança de Is 26,19:  $\omicron\iota\ \&\epsilon\grave{\nu}\ \tau\eta\ \gamma\eta$  (“os que estão na terra”), TM:  $\text{שְׁכֵנֵי עֶפְרַיִם}$  (“que habitam o pó”). Fica clara também, assim, a noção grega da rejeição da ideia de ressurreição, conforme já atestada supra.

Na tradução grega, tanto em Dn 12,2 quanto em Is 26,19 o hebraico  $\text{עֶפְרַיִם}$  foi entendido no sentido de “terra”, o que representa uma das conotações deste mundo.<sup>256</sup> O verbo  $\kappa\alpha\epsilon\upsilon\omicron\omega$  (“deitar-se”, “dormir”, “adormecer”)<sup>257</sup> parece ser usado em Dn 12,2 com o mesmo sentido de “estar morto” em Sl 88,6 ( $\kappa\alpha\epsilon\upsilon\omicron\omega\ \delta\omicron\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\grave{\nu}\ \tau\alpha\iota\omicron\upsilon\omega$ , “que estão deitados no sepulcro”, na LXX de Rahlfs locado como 87,6), mas em combinação com a frase “na amplidão da terra” pode-se pensá-lo metaforicamente como uma referência ao povo na dispersão, justamente como  $\omicron\iota\ \&\eta\kappa\rho\omicron\iota\upsilon$  (“os mortos”) na LXX de Is 26,19.

Essa compreensão grega do texto se coaduna bem com o restante do verso, onde se diz que alguns se levantarão para a “vida eterna”, ao passo que outros para a “injúria” (“vergonha”) e “dispersão (*diáspora*) eterna”. O grego “diáspora” é então usado aqui como interpretação de  $\text{הַרְאָוֹן}$  (“repulsa”, “vergonha” em 2c).<sup>258</sup> Esse termo, segundo Charles, é baseado no aramaico consonantal  $\text{רַרְא}$ ,  $\text{רַרְרַ$  (“dispersar”, no sentido de “repelir”, “afastar”, “pôr de parte”).<sup>259</sup> A combinação das ideias de “repulsa” e “dispersão” aparece também, por exemplo, em Jr 24,9:  $\kappa\alpha\iota\ \nu$

<sup>255</sup> Cf. HATCH, E.; REDPATH, H. A. *A Concordance to the Septuagint: And the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, p. 1141. v. 2.

<sup>256</sup> WÄCHTER, L.  $\text{עֶפְרַיִם}$ . In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (Ed.). *ThWAT*, p. 277. v. 6.

<sup>257</sup> Já no grego épico de Homero esse verbo aparece com o sentido de “deitar-se para dormir”. O uso metafórico é mais tardio; em Dn 12,2 seu sentido é “deitar-se para o sono da morte” (cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *LSJ*, p. 852).

<sup>258</sup> Alfrink sugere que se deva ler  $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\alpha\tau\alpha\iota$  ( $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\alpha\tau\alpha\iota$  “destruição”, “ruína”) em vez de  $\delta\iota\alpha\sigma\omicron\rho\alpha\tau\alpha\iota$  (cf. ALFRINK, B. L'idée de résurrection d'après Dan. XII, 1-2. *Bib* 40 (1959), p. 355-371; aqui p. 367. Já Jeansonne acredita que a leitura  $\delta\iota\alpha\sigma\omicron\rho\alpha\tau\alpha\iota$  representa uma adição tardia (cf. JEANSONNE, S. P. *The Old Greek Translation of Daniel 7-12*, p. 101), possibilidade essa já assinalada supra.

<sup>259</sup> CHARLES, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, p. 329; cf. também BROWN, Francis (Ed.). *HELOT*, p. 201.

dwsu autouŧ eiç diaskorpismoĥ... kaiŧesontai eiç oĥeidismoĥ... (“e os da-rei para serem espalhados largamente... e serão uma injúria...”).

A ideia de “repulsa” aparece também justamente no último verso do livro de Isaías, no discurso escatológico (Is 66,18-24, provavelmente um acréscimo a Is 40-66 ou a todo o livro); o mesmo termo יִשְׂרָאֵלִים é usado quando Iahweh afirma que os cadáveres de seus inimigos e dos inimigos de Israel “serão uma repulsa (יִשְׂרָאֵלִים) para toda a carne” (v. 24), ou seja, para todos que os contemplarem.<sup>260</sup>

De qualquer forma, o texto grego de Dn 12,2 é marcado pelo contraste entre “vida eterna”, por um lado, e “desprezo” e “vergonha eterna” pelo outro. Em Dn 12,1 os que vão para a “vida eterna” são os que estão escritos no livro (παρ οὐβιβλίου, οὐκ ἀνευρεθητ̃ ἐγγεγραμμενος ἐν τῷ βιβλίῳ), o que faz lembrar também o texto da LXX em Is 4,3 (ἅγιοι... πάντες οἱ γραφέντες εἰς ζωὴν ἐν Ἱερουσαλὴμ, “santos... todos os escritos para a vida em Jerusalém”). Assim sendo, pode ser que a interpretação grega tenha pensado que os destinados à “vida eterna” usufruirão essa eternidade em Jerusalém (cf. Is 65,22),<sup>261</sup> ao passo que os contrários estariam destinados a viver fora de Jerusalém, na dispersão. Assim sendo, “a noção do ‘levantar-se’ em Dan 12:2 remete ao fim de um período de vida na escuridão e, por assim dizer, na sombra da morte. A ideia subjacente de nosso texto é que um julgamento ocorrerá – um julgamento entre os ‘bons’ e os ‘maus’ [dentre os próprios israelitas]”.<sup>262</sup>

Entretanto, o outro lado do paralelismo (os destinados à “repulsa eterna”), no contexto do livro de Daniel, não corresponde ao Israel infiel, como no profetismo clássico, mas sim aos opressores dos mártires, justos e fiéis dos tempos dos macabeus. Pode-se concluir que a interpretação grega de Dn 12,2 sofreu forte influência da tradução da própria LXX em outros textos da Escritura Hebraica, especialmente dos grandes profetas. Também não se poderia pensar em ressurreição

<sup>260</sup> Cf. EVEN-SHOSHAN, Abraham (Ed.). *NCB*, p. 271. Aqui a LXX interpretou יִשְׂרָאֵלִים por οὐρασις (“visualização”, “kaiŧesontai eiç οὐρασιν πασῶν σαρκῶν”, “e serão visíveis a toda carne”). A BJ traduz o termo por “abominação”, a IBB por “horror”, e a NVI por “repugnância”.

<sup>261</sup> “Já não construirão para que outro habite a sua casa, não plantarão para que outro coma o fruto, pois a duração da vida do meu povo será como os dias de uma árvore, meus eleitos consumirão eles mesmos o fruto do trabalho das suas mãos”.

<sup>262</sup> VAN DER KOOIJ, Arie. Ideas about Afterlife in the Septuagint. In: LABAHN, M.; LANG, M. (Ed.). *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?!: Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*, p. 87-102; aqui p. 101.

individual no texto da LXX, física ou não, seguida de julgamento com retribuições, pois quanto a isso a tradição grega não aceitou a influência persa.

#### 4.4.4. Principais aspectos linguísticos e históricos do texto

O texto traz o tema da ressurreição, conforme já citado neste trabalho, sendo o primeiro das Escrituras Hebraicas a citar claramente uma ressurreição individual.

O trecho de Dn 12,1-4 traz a conclusão de toda a seção da revelação por parte do anjo ao personagem Daniel,<sup>263</sup> iniciada em 10,1 (Dn 12,4 contém a determinação formal do anjo para Daniel) e, dentro disso, os v. 1-3 trazem a sequência imediata à queda de Antíoco: “A derrubada do poder mundial é retratada pelo autor como sendo acompanhada por uma época de julgamento – talvez convulsões políticas – da qual, no entanto, os fiéis entre o povo de Deus são livres; uma ressurreição dos israelitas se segue; e então uma época de felicidade se inicia para os justos”.<sup>264</sup> Segundo Montgomery, nos apocalipses mais antigos o final do período de um tirano ímpio implica felicidade para os justos.<sup>265</sup> Entretanto, uma novidade se estabelece aqui: qual a recompensa dos mártires, os que morreram em defesa da fé no único Deus de Israel? A ressurreição individual dava uma resposta à questão, e foi “a partir da época da guerra dos Macabeus que essa crença começou a se tornar um dos poucos principais dogmas do Judaísmo”.<sup>266</sup>

A expressão **הַיָּמִים הַהֵלֵךְ** (“aquele tempo”) é recorrente na perícopie em questão (aparece em 1a, 1e, 1f). Neste caso, ela se refere ao tempo do rei invasor de Israel e sua morte, a qual se encontra no “tempo do fim” (cf. Dn 11,40), um tempo já predeterminado (Dn 11,27) se tornando também o tempo da intervenção celestial decisiva. A frase é usada também com conotação escatológica em Jr 3,17,<sup>267</sup> sendo também uma marca na profecia pós-exílica como **בְּיָמֵי הַהֵלֵךְ**.<sup>268</sup>

Esse “tempo do fim”, ao longo do livro de Daniel, “recebeu novos signifi-

<sup>263</sup> PORTEOUS, N. W. *Daniel: A Commentary*, p. 170.

<sup>264</sup> DRIVER, S. R. *The Book of Daniel: With Introduction and Notes*, p. 200.

<sup>265</sup> MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 471. Montgomery cita como exemplos Ez 38-39 e Jl 4.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

<sup>267</sup> “Naquele tempo, chamarão a Jerusalém: ‘Trono de Iahweh’; para ela convergirão todos os povos em nome de Iahweh, em Jerusalém, e não seguirão mais a dureza de seus corações malvados”.

<sup>268</sup> BLENKINSOPP, J. *The Eschatological Reinterpretation of Prophecy*. In: *A History of Prophecy in Israel*, p. 226-239; aqui especialmente p. 233-237.

cados à luz de novas circunstâncias”.<sup>269</sup> No epílogo (12,5-13), o fim é apontado para além da reconsagração do Templo (pode ser que esse epílogo tenha sido acrescentado após a reconsagração<sup>270</sup>). Permanece incerta, por exemplo, a diferença de número de dias entre 8,14 (mil cento e cinquenta), 12,11 (mil duzentos e noventa) e 12,12 (mil trezentos e trinta e cinco dias). De qualquer forma, em 12,1-3 a ressurreição dos mortos e a exaltação dos “prudentes” (ou “sábios”) constituem uma característica específica e distintiva, e sob o ponto de vista do editor final a remoção da “abominação da desolação” e a restauração do culto no Templo são pré-requisitos para o fim (o estado final de salvação é descrito de forma vaga no capítulo 7 como sendo um reino).

Miguel, “o grande príncipe”, aparece como aquele “que se levanta sobre os filhos de seu povo” (em 1b), como um “campeão e defensor”;<sup>271</sup> a partir de agora, o poder do príncipe da Grécia não é mais citado.<sup>272</sup> O livro apresenta uma doutrina dos príncipes das nações, isto é, os “patronos celestiais” das nações. A existência dessas divindades das nações (cf. Sl 82) foi assimilada pelo monoteísmo judaico sob o esquema de uma organização imperial nos céus. O anjo protetor de Israel é uma ideia que pode remontar a Ex 23,20;<sup>273</sup> em Daniel, esse anjo é chamado de Miguel (“Quem é como Deus?”), um dos arcanjos principais (Dn 10,13.21). Conforme já assinalado neste trabalho, o verbo עָמַד (em 1a) possui aqui um sentido judicial: o anjo de Iahweh se levanta para julgar a causa de seu povo.<sup>274</sup> Essa interpretação fornece um paralelo desse texto com Dn 7, onde a cena do clímax tem conotação judicial e o tema do livro dos viventes também aparece.

Esse tempo que precede a ressurreição e juízo é caracterizado como um עֵת צָרָה (“tempo de angústia”, em 1c) de tal proporção que nunca houve sobre a Terra. A expressão parece ser emprestada de Jr 30,7, onde se diz que Israel é pou-

<sup>269</sup> COLLINS, J. J. The Meaning of the End in the Book of Daniel. In: *Seers, Sybils, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, p. 157-165; aqui p. 163.

<sup>270</sup> Grande parte dos estudiosos discorda desta tese (cf. por exemplo MONTGOMERY, J. A. ICC, p. 474). De fato, o trecho se encaixa melhor como um epílogo ao todo do livro do que como uma adição tardia que representasse a reconsagração já acontecida.

<sup>271</sup> DRIVER, S. R. Loc. cit.

<sup>272</sup> Armerding chega a afirmar que “é bem possível que o levantar de Miguel sinalizará, no céu, o começo da época de aflição” (cf. ARMERDING, C. E. Asleep in the Dust. *Bibliotheca Sacra* 121, n. 482 (1964), p. 153-158; aqui p. 154).

<sup>273</sup> Ex 23,20: “Eis que vou enviar um anjo diante de ti para que te guarde pelo caminho e te conduza ao lugar que tenho preparado para ti”.

<sup>274</sup> Cf. BROWN, F. (Ed.). *HELOT*, p. 763-764; KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. *HAL*, p. 795-796. v. 1.

pado dele.<sup>275</sup> A ideia aparece também em 1Mc 9,27,<sup>276</sup> obra contemporânea ao livro de Daniel em sua forma hebraico-aramaica final.

Em 1g, os que escapam da tribulação são descritos como todo aquele que se encontra בְּסֵפֶר כְּתוּב (“escrito no rolo”);<sup>277</sup> em Sl 69,29, aparece a ideia de um סֵפֶר הַיִּים (“livro dos vivos”) no qual os nomes dos justos deveriam estar escritos, bem como em Ex 32,32.<sup>278</sup> A mesma imagem aparece também em 1En 47,3 (“Nesses dias, vi o Ancião sentado no seu trono glorioso e os livros dos vivos abertos perante ele; todo o seu exército que mora nos céus em cima e seu conselho estava de pé perante ele”). Esse livro dos vivos acaba possuindo valor jurídico por ocasião do julgamento final.<sup>279</sup>

Esses descritos como “escritos no rolo” estão certamente entre os “muitos” (רַבִּים, em 2a) que ressuscitam nesta ocasião. Em relação a esses “muitos”, o redator com certeza tem em mente particularmente os mártires e apóstatas que foram proeminentes durante o reinado de Antíoco. Eles são também descritos como “os que dormem no pó da terra” (em 2a): essa expressão é peculiar, e ocorre somente neste texto. Normalmente, o termo עָפָר (“pó”) é usado para o túmulo, como em “jazer no pó” em Jó 21,26; aparece também em Jó 17,16 em paralelismo a Sheol, o mundo dos mortos.<sup>280</sup> Collins assinala que a expressão אֶדְמַת־עָפָר (“pó da terra”) é provavelmente uma leitura duplicada, combinando dois sinônimos.<sup>281</sup> De qualquer forma, os mortos são retratados como estando em sono; em 1En 91,10 e 92,3 a figura do sono para a morte também é utilizada.<sup>282</sup> A afirmação em seguida de que eles “acordarão” lembra Jó 14,12, onde o mesmo verbo קִיּוּ (“acordar”,

<sup>275</sup> Jr 30,7 registra: “Ai! Porque este é o grande dia! Não há outro semelhante a ele! É tempo de angústia para Jacó, mas ele será salvo!”.

<sup>276</sup> 1Mc 9,17 registra: “Foi esta uma grande tribulação para Israel, como nunca houve desde o dia em que não mais aparecera um profeta no meio deles”. A ideia de um tempo presente de angústia incomparável ao que já existiu aparece também no NT em Mc 13,19 e Mt 24,21.

<sup>277</sup> Em nossa tradução, preferimos o termo “rolo” para סֵפֶר por entendermos que “livro” seria anacrônico.

<sup>278</sup> Sl 69,29: “Sejam riscados do livro da vida, e com os justos não sejam inscritos!”; Ex 32,32: “Agora, pois se perdoasses o seu pecado... Se não, risca-me, peço-te, do livro que escreveste”.

<sup>279</sup> No livro do Apocalipse do NT, por ocasião do julgamento final, o “livro da vida” é claramente distinguido de um “livro de julgamento”, mas ambos são abertos e consultados para execução do juízo (cf. Ap 20,12-15).

<sup>280</sup> Jó 21,26 relata: “E, contudo, jazem no mesmo pó, cobrem-se ambos de vermes”; em 17,16 registra: “Descerão comigo ao Sheol, baixaremos juntos ao pó?”.

<sup>281</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 392.

<sup>282</sup> 1En 91,10: “Os justos levantar-se-ão de seu sono, e a sabedoria levantar-se-á e lhes será dada”; 92,3: “O justo levantar-se-á de seu sono e caminhará na senda da justiça, e todos seus caminhos e viagens serão a bondade eterna e a misericórdia”.

“despertar”) é usado com a metáfora do sono para os que estão mortos.<sup>283</sup>

Os mortos que “acordam” são divididos em duas categorias: dos justos é dito que “estes para uma vida eterna” (2b), expressão que ocorre somente neste texto em todo o AT, mas é frequente nos apocalípticos judaicos fora da Escritura Hebraica: 1En 37,4; 40,9; 58,3; 62,14; Sl Sal 3,12; 13,11; 2Mc 7,9.36; 4Mc 15,3;<sup>284</sup> dos ímpios é dito que “e aqueles para a censura, para repulsa eterna” (2c), o que lembra Is 66,24, onde as carcaças dos transgressores encontram-se fora de Jerusalém.<sup>285</sup> No caso de Isaías, os infiéis não retornam à vida para experimentar sua humilhação, e foi sugerido que o mesmo ocorreria em Dn 12,2: a construção “estes...e aqueles” (וְאֵלֶּהָ...וְאֵלֶּהָ), 2b-2c) não seria uma referência à divisão dos “muitos” em dois grupos, mas contrastaria os “muitos” com os outros (os não que não “acordarão”).<sup>286</sup> Em 1En 22, são descritas cavernas onde as almas dos mortos são guardadas, três para os ímpios e uma para os justos; no v. 13 afirma-se que determinado grupo de ímpios não permanecerá lá mesmo por ocasião do juízo final, ou seja, não ressuscitarão.<sup>287</sup> No caso de Daniel, é mais natural e provável pensar-se em dois grupos que “acordam” e têm seus destinos contrastados, conforme a opinião da maior parte dos comentaristas. Daniel não elabora um lugar para castigo dos condenados, como um Hades incandescente, mas certamente o

<sup>283</sup> Cf. EVEN-SHOSHAN, Abraham (Ed.). *NCB*, p. 1017. Jó 14,12 relata: “Jaz, porém, o homem e não pode levantar-se, os céus se gastariam antes de ele despertar ou ser acordado de seu sono”. Esse texto revela a falta de esperança por parte do autor numa volta à vida corrente.

<sup>284</sup> 1En 37,4: “Até agora não havia sido concedido pelo Senhor dos Espíritos a sabedoria que recebi segundo minha inteligência, de acordo com o desejo do Senhor dos Espíritos por quem recebi o meu lote da vida eterna”; 40,9: “Respondeu-me: O primeiro é o santo Miguel, o misericordioso e paciente; o segundo, que está encarregado de todas as doenças e feridas dos filhos dos homens, é Rafael; o terceiro, que está encarregado de todos os poderes, é o santo Gabriel; e o quarto, encarregado da penitência que conduz à esperança para aqueles que herdarão a vida eterna, é Fanuel”; 58,3: “Os justos estarão na luz do sol e os eleitos na luz da vida eterna. Os dias de sua vida não terão fim, os dias dos santos serão sem-número”; 62,14: “O Senhor dos Espíritos permanecerá sobre eles e com esse Filho de Homem morarão, comerão, se deitarão e levantarão para todo o sempre”; Sl Sal 3,12: “Tal é o lote dos pecadores para sempre, mas os que temem o Senhor ressuscitarão para a vida eterna; e sua vida, na luz do Senhor, nunca mais terá fim”; 13,11: “Pois a vida do justo é para sempre, mas os pecadores serão levados para a destruição, e ninguém se lembrará deles”; 2Mc 7,9: “Chegado já ao último alento, disse: “Tu, celerado, nos tiras desta vida presente. Mas o Rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morreremos por suas leis!”; 7,36: “Nossos irmãos, agora, depois de terem suportado uma aflição momentânea por uma vida imperecível, morreram pela aliança de Deus. Tu, porém, pelo julgamento de Deus, hás de receber os justos castigos por tua soberba”; 4Mc 15,3: “Ela escolheu o da religião que protege (seus filhos) para a vida eterna de acordo com a promessa de Deus”.

<sup>285</sup> Cf. também, no NT, Mt 25,46; Jo 5,29.

<sup>286</sup> Cf. ALFRINK, B. L'idée de résurrection d'après Dan. XII, 1-2. *Bib* 40 (1959), p. 355-371; aqui p. 362-371; HARTMAN, L. F.; Di LELLA, A. A. *The Book of Daniel*, p. 308; LACOCQUE, A. *Le livre de Daniel*, p. 243-244.

<sup>287</sup> 1En 22,13: “Outra caverna ainda foi reservada para as almas dos homens que não são justos mas pecadores: participarão da sorte dos ímpios, mas, porque foram punidos aqui, não serão punidos no dia do julgamento; tampouco ressuscitarão daqui”.

texto remete além de Is 66.

No v. 3 são citados os *maskîlîm*, ou seja, “aqueles que são prudentes” (3a), o que remete a Dn 11,33-35 (a mesma palavra é aqui usada),<sup>288</sup> provavelmente homens como Matatias de 1Mc 2, líderes dedicados e perseverantes durante a perseguição de Antíoco.<sup>289</sup> A ideia aparece também em 1En 104,2;<sup>290</sup> eles receberão a justa retribuição pelo seu trabalho e injustiça sofrida. Segundo Émile Puech, seu papel era levar muitos ao conhecimento e, portanto, à justiça.<sup>291</sup>

Conforme já assinalado acima, há muito que o redator de Daniel foi identificado como pertencente ao grupo de homens piedosos chamados *assideus* (em grego) ou *hasîdîm* (em hebraico). Assim sendo, os *maskîlîm* de Daniel seriam idênticos *hasîdîm*.<sup>292</sup> No entanto, essa teoria não possui o consenso que se garante ter ela recebido. Uma das poucas coisas que se sabe sobre os *hasîdîm* é que eles eram partidários militantes de Judas Macabeu. Hengel ainda identificou os *hasîdîm* de várias composições do II século a.C. como sendo os autores de toda uma gama de textos apocalípticos.<sup>293</sup> Collins discorda dessa posição, assegurando que as três passagens nos livros de Macabeus “são a única evidência segura de que temos um grupo hassídico do Período dos Macabeus”,<sup>294</sup> ou “a única referência direta aos Hasidim no período macabaico”.<sup>295</sup> Ele ainda assinala que “é duvidoso que o autor de Daniel tenha considerado os militantes macabeus como uma ajuda, seja ela qual for. Para ele, o objetivo do sábio era fazer os outros compreenderem

<sup>288</sup> Dn 11,33-35 registra a função desses “sábios” e seu destino durante a perseguição de Antíoco: “Os homens esclarecidos dentre o povo darão a compreensão a muitos; mas serão prostrados pela espada e pelo fogo, pelo cativo e pela pilhagem – durante longos dias. Ao serem oprimidos, pequeno será o auxílio que de fato receberão; muitos, porém, pretenderão associar-se a eles por intrigas. Entre esses homens esclarecidos alguns serão prostrados a fim de que entre eles haja os que sejam acrisolados, purificados e alvejados – até o tempo do Fim, porque o tempo marcado ainda está por vir”. Conforme já assinalado neste trabalho, o termo é aplicado ao personagem Daniel e seus três companheiros judeus já em Dn 1,4.

<sup>289</sup> DRIVER, S. R. *The Book of Daniel: With Introduction and Notes*, p. 202.

<sup>290</sup> “Sofrestes vergonha anteriormente pelos males e pelas aflições; mas agora ireis brilhar como os luzeiros do céu e sereis vistos. As portas do céu serão abertas para vós”. Cf. também Mt 13,43a: “Então os justos brilharão como o sol no Reino de seu Pai”.

<sup>291</sup> Cf. PUECH, Émile. *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?: histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, p. 82. v. 1.

<sup>292</sup> Cf., por exemplo, HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, p. 175-180. v. 1; PLÖGER, Otto. *Theocracy and Eschatology*, p. 22-25. Para uma defesa mais recente dessa posição, cf. LACOCQUE, A. The Socio-Spiritual Formative Milieu of the Daniel Apocalypse. In: VAN DER WOUDE, A. S. (Ed.). *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, p. 315-343.

<sup>293</sup> HENGEL, Martin. Op. cit. p. 318-323. v. 1.

<sup>294</sup> COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 67-69; aqui p. 68. Sobre essa posição, cf. também DAVIES, Philip. Hasidim in the Maccabean Period. *JJS* 28.2 (1977), p. 127-140, especialmente p. 131-132.

<sup>295</sup> COLLINS, J. J. Daniel and His Social World. *Int* 39.2 (1985), p. 131-143; aqui p. 133.

e purificarem a si mesmos. A batalha poderia ser deixada para Miguel e seus anjos”.<sup>296</sup>

A origem dos *hasîdîm* está na questão da 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>297</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>298</sup>

Os *assideus* ou *hasîdîm* são citados em 1Mc 2,42; 7,12-13 e 2Mc 14,6, assim como provavelmente em 1En 90,9-11. Em 1Mc 7,12 eles são citados ao lado dos “escribas”, podendo ter identificação com estes; assim, acreditou-se que o redator de Daniel, com sua ênfase na sabedoria e nos ritos sacerdotais, poderia ter pertencido a este grupo. Verifica-se que os *hasîdîm* “mantiveram o sentido de sofrimento e de martírio como sinônimos da resistência da fé judaica contra a política expansionista asmoneia e da sua aproximação ao helenismo. A ‘intolerância’ hassídica, na verdade, foi fator primordial responsável pela sobrevivência e a conservação das tradições judaicas”.<sup>299</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>300</sup>

Entretanto, a referência em Dn 11,33-35, assim como em 12,3.10 é feita aos *maskîlîm* (“os que são prudentes”), cuja incumbência é instruir os *rabbîm* (“muitos”) para serem sábios; fica difícil associar a conhecida imagem quietista desses *maskîlîm* com a dos *hasîdîm* apresentados como “homens valorosos de Israel” e guerreiros de Judas Macabeu nos livros dos Macabeus (cf. 1Mc 2,42; 2Mc 14,6-7).-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

<sup>296</sup> Idem. *The Apocalyptic Imagination*, p. 112.

<sup>297</sup> SAULNIER, Christiane. *A revolta dos Macabeus*, p. 23.

<sup>298</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>299</sup> Cf. SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*, p. 45.

<sup>300</sup> Ibidem. No entanto, para o caso de Daniel é mais provável que a ressurreição individual não envolva um corpo físico no qual se possa afirmar uma “ressurreição da carne” (cf. tratamento adiante).

juntar-se à rebelião contra Antíoco em consequência da grande perseguição promovida por este”.<sup>301</sup> De fato, em 1Mc 7,13 eles estão inseridos numa comitiva que busca a paz, sem a presença de Judas Macabeu, parecendo querer distanciar-se deste,<sup>302</sup> talvez satisfeitos já com as concessões feitas, entre elas a liberdade religiosa (cf. 1Mc 6,58-60).<sup>303</sup> Entretanto, quando desta mudança de hostilidade para paz Antíoco Epífanês já havia morrido.

De qualquer forma, os *hasîdîm* podem ser associados a pouquíssimas obras do apocalipsismo judaico, sendo Daniel uma delas. Assim, não é de todo impossível que o editor do livro de Daniel pertencesse a esse grupo, embora não haja uma demonstração definitiva. No caso específico de Dn 12,3, Montgomery, Collins e outros apontam a possibilidade de se associar os “prudentes” e sua exaltação a “brilhar como as estrelas para eternidade” (3b) à tradição do Servo Sofredor em Is 53,11b e 52,13.<sup>304</sup> De fato, em Dn 11,33 eles são responsáveis por dar compreensão ao povo,<sup>305</sup> e em 12,3 são responsáveis por justificar, “tornar justos a muitos” (3b). As duas noções não são incompatíveis. Segundo Lacocque, os *maskîlîm* fazem os *rabbîm* justos pela sua morte, ou seja, seu martírio seria propiciatório.<sup>306</sup> Sob o ponto de vista da tradição do Servo Sofredor, entretanto, isso não seria possível. O mais plausível é considerar que eles fazem o povo justo pela sua instrução, o que está mais claro no texto.

Quanto a “brilhar como o brilho [as estrelas] do firmamento” em 3a, o texto parecer deixar claro a situação dos *maskîlîm* após a ressurreição: são associados aos anjos.<sup>307</sup> Essa associação aparece em Dn 8,10, onde são atacados por Antíoco, revelando a ousadia deste em termos de malignidade.<sup>308</sup> O tema dos santos glorificados que brilham como as estrelas no pós-morte aparece também em 1En 39,7ab;

<sup>301</sup> RUSSELL, D. S. *Desvelamento divino: uma introdução à apocalíptica judaica*, p. 57.

<sup>302</sup> 1Mc 7,13: “Os assídeus eram os primeiros dentre os israelitas a solicitar-lhes a paz”.

<sup>303</sup> 1Mc 6,58-60: “‘Estendamos, pois, a mão direita a esta gente, fazendo as pazes com eles e com toda a sua nação. Vamos reconhecer-lhes o direito de viverem segundo as suas leis, como antes, já que é por causa dessas leis, que nós quisemos abolir, que eles se exasperaram e fizeram tudo isto’. Sua proposta agradou ao rei e aos comandantes. E ele enviou aos judeus propostas de paz, que foram aceitas”.

<sup>304</sup> MONTGOMERY, J. A. *ICC*, p. 472; COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 393. O texto de Is 53,11b registra: “Pelo seu conhecimento, o justo, meu Servo, justificará a muitos e levará sobre si as suas transgressões”; 52,13: “Eis que meu Servo prosperará, ele se elevará, será exaltado, será posto nas alturas”.

<sup>305</sup> Dn 11,33: “Os homens esclarecidos dentre o povo darão a compreensão a muitos; mas serão prostrados pela espada e pelo fogo, pelo cativo e pela pilhagem – durante longos dias”.

<sup>306</sup> LACOCQUE, A. *Le livre de Daniel*, p. 230.

<sup>307</sup> COLLINS, J. J. *Apocalyptic Eschatology As the Transcendence of Death*. *CBQ* 36.1 (1974), p. 21-43; aqui p. 33-35; LACOCQUE, A. *Op. cit.* p. 244-245.

<sup>308</sup> Dn 8,10: “Ele ergueu-se até contra o exército dos céus, derrubando por terra parte do exército e das estrelas e calcando-as aos pés”. As estrelas seriam os justos sábios, servos de Iahweh.

104,2-4; T. Mos 10,9; 4Esd 7,97; possivelmente Sb 3,7a e, no NT, em Mt 13,43a.<sup>309</sup> Hartman e Di Lella assinalam que pode se afirmar que os *maskîlîm* “tomam parte na glória dos anjos, simbolizados pelas estrelas”.<sup>310</sup> A associação com anjos no pós-morte aparece também em 1En 39,5a; Ap Sy Br (2Br) 51,1-5; possivelmente em Sb 5,5 e, no NT, em Mt 22,30 par.<sup>311</sup> A associação com estrelas no pós-morte era comum no Período Helênico e Romano.<sup>312</sup> Entretanto, no caso de Dn 12,3 não se diz que os “prudentes” se tornarão estrelas, mas que brilharão como elas.

Como se vê, a tradição de ser elevado e brilhar como as estrelas é bastante atestada na tradição judaica tardia. Pode-se concluir, então, que a condição no pós-morte, pelo menos para esses mestres, não implicaria uma ressurreição corporal, muito menos uma ressurreição nos moldes entendidos pelo judaísmo até então, ou seja, uma ressurreição coletiva, da nação, no sentido de libertação e volta a um estado de grandeza nacional.

O enfoque principal em Dn 12,1-3 é a ressurreição individual como reconhecimento de justiça e fidelidade desses servos de Iahweh durante sua vida terrena, compensando o que não ocorreu nesta e fazendo valer a perfeita justiça de Iahweh. Todas essas acepções relativas ao pós-morte, presentes no livro de Daniel e no Judaísmo do Segundo Templo, fruto das interações culturais com outros povos, especialmente os persas e gregos, se farão sentir também no cristianismo primitivo, como se pode depreender a partir dos textos do NT.

<sup>309</sup> 1En 39,7ab registra: “Vi sua morada debaixo das asas do Senhor dos Espíritos, todos os justos e eleitos brilhavam perante ele como a luz do fogo”. O paralelo de 1En 104,2-4 é bastante evidente: “Sofrestes vergonha anteriormente pelos males e pelas aflições; mas agora ireis brilhar como os luzeiros do céu e sereis vistos. As portas do céu serão abertas para vós. Perseverai no vosso grito por julgamento e este aparecerá. Pois a justiça será realizada pelos responsáveis (os anjos) em toda a vossa angústia, contra todos aqueles que ajudavam os que vos espoliavam. Tende fé e não abandoneis vossa esperança, porque tereis uma grande alegria como os anjos do céu”. T. Mos (ou Assunção de Moisés) 10,9 registra: “Deus exaltar-te-á e te fixará no céu das estrelas, no local de suas moradas”; 4Esd 7,97: “A sexta, quando lhes será mostrado como seu rosto resplandecerá como o sol e como, doravante incorruptíveis, serão semelhantes à luz das estrelas”. No caso de Sabedoria, o texto de 3,1-12 trata da comparação da sorte dos justos e dos ímpios; no v. 7a o texto afirma sobre os justos que “No tempo de sua visita resplandecerão”; se entendida essa condição da mesma forma que em Daniel, não se aplica aqui, também, a noção de uma ressurreição corporal. O texto de Mt 13,43a registra: “Então os justos brilharão como o sol no Reino de seu Pai”.

<sup>310</sup> HARTMAN, L. F.; DI LELLA, Alexander A. *The Book of Daniel*, p. 310.

<sup>311</sup> 1En 39,5a: Lá meus olhos viram sua morada com os anjos e seu lugar de repouso com os santos”; em Ap Sy Br 51,1-5, o v. 5b registra sobre os justos: “Pois os primeiros [os justos] serão transformados e se parecerão como anjos”; Sb 5,5: “Como agora o contam entre os filhos de Deus e partilha a sorte dos santos?” (aqui “filhos de Deus” e “santos” podem ser referências aos anjos); e Mt 22,30: “Com efeito, na ressurreição, nem eles se casam e nem elas se dão em casamento, mas são todos como os anjos no céu”.

<sup>312</sup> HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*, p. 197. v. 1.