5. Apocalíptica e Novo Testamento: a ressurreição no Cristianismo primitivo e o relato de Mt 27,51b-53

5.1. As concepções do pós-morte na época de Cristo

Na virada da história para a Era Cristã havia uma concepção generalizada entre os judeus de que o mundo estava numa situação desesperadora, com o povo escolhido por Deus sob o governo de ímpios que ostentavam poder e zombavam do propósito divino.¹ Assim, a esperança num reino messiânico que iria inaugurar uma nova era gloriosa sobre a Terra era compartilhada pela maioria dos judeus fiéis às antigas promessas davídicas. Esse reino já tinha começado a ganhar um caráter escatológico, e a vida no pós-morte passou a fazer parte definitivamente da concepção religiosa do judaísmo.

Entretanto, essas concepções eram diversificadas, como o era o próprio judaísmo de uma forma geral. Havia tendências variadas e mesmo conflitantes. Como já assinalado supra, ainda no período chamado de judaísmo pós-exílico tardio essas concepções haviam sido modificadas. O contato com as concepções gregas e persas já havia se dado. Com os gregos encontra-se o conceito de imortalidade de alma (escolas filosóficas e religiosas gregas discutiam e aperfeiçoavam aspectos referentes a essa temática);² com os persas, a noção de ressurreição individual, juízo final e outras noções de cunho escatológico. Com os primeiros, o contato se dá pela expansão do helenismo. Em relação aos persas, conforme já verificado, uma hipótese provável é que o contato tenha se dado por ocasião do exílio, com a posterior influência de Ciro II e seus sucessores; outra hipótese seria o contato com a cultura persa no pós-exílio já como substrato cultural no Império Macedônio. O fato é que antes da época persa (VI século a.C.) não se encontra evidência no Primeiro Testamento de uma nova elaboração nesses conceitos a partir de influências estrangeiras. Este intercuro com as culturas predominantes resultou em novas ex-

¹ Cf. HICK, John. *New Testament Views of the After-Life*. In: *Death and Eternal Life*, p. 171-193; aqui p. 184.

² Cf. as expressões em conformidade com a ideia grega de imortalidade da alma em 4Esd 7,75-101 (do I século d.C.), 4Mc 9,21-22 (também do I século d.C.) e Sb 3,1-4 (mais antigo, I século a.C.). No texto de Sb 3,4 a última palavra do verso é *athanasia* (*imortalidade*), inusitada no Primeiro Testamento: “Aos olhos humanos pareciam cumprir uma pena [os mortos], mas sua esperança estava cheia de *imortalidade*”. Em 8,13 ela é usada com o sentido de *imortalidade pela lembrança*, tema caro às civilizações antigas, conforme assinalado neste trabalho. Em 1,4 trata-se da imortalidade da alma como recompensa pela justiça de Deus, semelhante ao caso da ressurreição individual em Dn 12,1-3.

pectativas relacionadas a crenças antigas, e tais elaborações se refletiram no judaísmo tardio e, posteriormente, no cristianismo.³

Em relação aos persas, podemos concluir também que as duas hipóteses acima citadas não são excludentes, e uma parcela imensurável de cada uma contribuiu significativamente para as mudanças na escatologia judaica pós-exílica; essas mudanças levarão a duas formas distintas de expectativas e esperanças relacionadas ao futuro no cristianismo primitivo: uma a que podemos chamar simbolicamente de *histórica* (esperava o estabelecimento do Reino Messiânico na era presente) e outra a que podemos chamar, também simbolicamente, de *escatológica* (esperava o fim da era presente na implantação do reino e o estabelecimento de uma nova era).

No que tange à ressurreição, o próprio NT atesta que o cristianismo primitivo possuía mais de uma tradição; “as concepções são flácidas, como no judaísmo”.⁴ Hagner assevera que a disjunção entre as narrativas de ressurreição no NT é uma consequência lógica da dificuldade de interpretação do fato por parte dos discípulos: “Se os discípulos não estavam em condições de compreender a morte do Messias, eles dificilmente poderiam ter entendido o sentido das afirmações sobre sua ressurreição”.⁵ As Escrituras e a tradição judaica necessitam ser revistas. As narrativas revelam a dificuldade de compreensão: no caminho de Emaús, os discípulos andam com Jesus mas não o reconhecem durante um bom tempo (Lc 24,13-35); no comissionamento que se dá em seguida (como no paralelo em Jo 20,19-29), Jesus aparece entre os discípulos mesmo eles estando reunidos em portas fechadas (Lc 24,36-49); no relato do túmulo vazio em Jo 20,11-18, Maria confunde Jesus com o jardineiro. Segundo Nickelsburg:

A persistência no tema da súbita aparição e desaparecimento [do Jesus depois de morto] e da falta de reconhecimento ou identificação equivocada [por parte de seus discípulos] funciona como um fio através das histórias e sugere que, a despeito de sua justaposição ao relato do túmulo vazio e apesar da ênfase na corporalidade em alguns casos, essas histórias são cristalizações de tradições em que a forma do Cristo ressuscitado era muito mais ambígua.⁶

³ Cf. SEGAL, Alan F. *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, p. 351-353.

⁴ OEPKE, Albrecht. Resurrection in the NT. In: KITTEL, G. (Ed.). *TDNT*, p. 371. v. 1. O judaísmo a que o autor se refere é o do período pós-exílico tardio.

⁵ HAGNER, D. Gospel, Kingdom and Resurrection in the Synoptic Gospels. In: LONGENECKER, Richard N. (Ed.). *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, p. 99-121; aqui p. 101.

⁶ NICKELSBURG, G.W.E. *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation*, p. 142. James M. Robinson tenta delinear três conjuntos de trajetórias paralelas, relacionados entre si, os quais se estenderiam a partir de uma origem comum no cristianismo primitivo até sua conclusão no gnosticismo do II século e no cristianismo ortodoxo (ambos mais tarde

A própria noção de “ressurreição” nos textos do NT, como também na apocalíptica judaica, não aparece relacionada somente a um evento futuro, a uma ressurreição geral (Mt 22,28; 25,31-46; Jo 11,24; Ap 20,11-15), mas também a uma ressurreição específica dos justos antes da *ressurreição-paradigma* (a que é seguida pelo juízo final), como em Mt 27,51b-53 e Lc 14,14, justos esses que já estão “mortos em Cristo” (1Ts 4,16). Mesmo no que se refere à ressurreição final, ocorrem variações, e poucos textos (talvez nenhum) postulam uma simples reanimação de corpos mortos; as indicações são esparsas, mas a glorificação final é um tema comum. Em Mc 12,18-27 par., por exemplo, o resultado da ressurreição é a noção da existência judaica semelhante aos anjos, na linha da tradição de Enoque e Daniel (cf. Dn 12,3; 1En 104,2-4; 2Br 51,1-5, textos já mencionados acima). Nas cartas paulinas não se menciona a ressurreição dos ímpios; já as epístolas universais não mencionam qualquer ressurreição, seja de justos ou de ímpios.

Uma das mais importantes tradições presentes no NT é a do túmulo vazio, considerada uma tentativa de amenizar um grande problema para o cristianismo primitivo: o fato de, concretamente, ninguém ter testemunhado a ressurreição de Jesus, pelo menos nenhum dos escritores neotestamentários. Rudolf Bultmann, referindo-se a Mc 16,1-8, texto que narra a primeira atestação do túmulo vazio, efetuada pelas mulheres, afirma tratar-se de uma “legenda apologética”,⁷ a qual pretende “provar a realidade da ressurreição de Jesus pelo túmulo vazio”,⁸ fazendo parte de um estágio tardio das tradições pascais.

Essa tradição ajudava também a superar outro problema: a crença em fan-

divergentes nas interpretações das crenças dos primeiros cristãos): a primeira trajetória representaria o desenvolvimento que se inicia com as tradições concernentes às experiências dos primeiros discípulos acerca das aparições de Jesus após a ressurreição e terminam com, por um lado, a interpretação ortodoxa dessas aparições como sendo manifestações corporais do Cristo ressuscitado e, por outro lado, a interpretação gnóstica de resplendor incorpóreo; a segunda trajetória se daria a partir da expectativa apocalíptica primitiva de uma ressurreição dos cristãos no final dos tempos em um corpo luminoso e celeste comparável ao de Cristo, projetando o surgimento da doutrina ortodoxa da ressurreição final dos cristãos no corpo carnal de cada indivíduo, por um lado, e da doutrina gnóstica acerca da ressurreição mística e espiritual já alcançada no batismo, por outro; finalmente, a terceira trajetória diz respeito à evolução dos ditos atribuídos a Jesus, por um lado, culminando na incorporação ortodoxa desses ditos dentro da biografia pré-pascal de Jesus nos Evangelhos canônicos e, por outro, na mistificação desses ditos por meio de diálogos hermeneuticamente carregados do Cristo ressuscitado com os discípulos gnósticos. Robinson assevera que nem a interpretação ortodoxa e nem a posição gnóstica representam a posição original cristã, embora ambas sejam tentativas coerentes e esforços sérios de interpretação (cf. ROBINSON, James M. *Jesus from Easter to Valentinus (Or to the Apostles' Creed)*. *JBL* 101.1 (1982), p. 5-37). Cf. a crítica pouco consistente da posição de Robinson por CRAIG, W. Lane. *From Easter to Valentinus and the Apostles' Creed Once More: A Critical Examination of James Robinson's Proposed Resurrection Appearance Trajectories*. *JSNT* 52 (1993), p. 19-39.

⁷ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*, p. 314.

⁸ *Ibidem*, p. 311.

tasmas e espíritos já era quase universal na cultura popular, de forma que descrever Jesus simplesmente como um espírito era o mesmo que equipará-lo a um fantasma. Por outro lado, pesa também o fato de que, com a predominância da doutrina grega acerca da imortalidade da alma, corria-se o risco de se assumir que somente a alma imortal de Jesus teria sobrevivido à sua morte, o que significaria dizer que sua morte fora igual a dos demais mortais.

Nos relatos de Mateus 27 e 28 aparece uma clara polêmica envolvendo a tradição do túmulo vazio: os judeus solicitam a Pilatos que coloque guardas no túmulo para que o corpo de Jesus não fosse roubado pelos discípulos (Mt 27,62-66);⁹ posteriormente, esses judeus aparecem subornando os guardas romanos para que estes afirmassem que o corpo do Cristo tinha sido roubado pelos próprios discípulos (Mt 28,11-15), fato que inviabilizaria a tradição do túmulo vazio como prova cabal da ressurreição.¹⁰ Esses episódios deixam clara a existência de uma polêmica judaico-cristã presente no Evangelho de Mateus; eles não aparecem nos outros Sinóticos e nem no Evangelho joanino. Devido a essa clara aversão aos hierarcas de Jerusalém, o evangelista concentra o seu relato tanto quanto possível na Galileia.¹¹

Pela narrativa mateana, a forma de dissipar a dúvida entre os judeus que não criam na ressurreição (dissipando também o surgimento da mesma dúvida entre os cristãos) seria atribuir àquele grupo de fraudadores a culpa pela existência dessa dúvida, ou seja, trata-se de desqualificar a possibilidade da dúvida e ratificar a tradição do túmulo vazio (Mt 28,15). A explicitação do evangelista acerca da presença dos guardas junto ao túmulo exclui totalmente a hipótese de furto, atribuindo esta ideia a uma invenção maliciosa das autoridades judaicas (Mt 28,13).¹²

⁹ Mt 27,62-66 registra: “No dia seguinte, isto é, o dia depois da preparação, reuniram-se os principais sacerdotes e os fariseus perante Pilatos, e disseram: Senhor, lembramo-nos de que aquele embusteiro, quando ainda vivo, afirmou: Depois de três dias ressurgirei. Manda, pois, que o sepulcro seja guardado com segurança até o terceiro dia; para não suceder que, vindo os discípulos, o furem e digam ao povo: Ressurgiu dos mortos; e assim o último embuste será pior do que o primeiro. Disse-lhes Pilatos: Tendes uma guarda; ide, tornai-o seguro, como entendeis. Foram, pois, e tornaram seguro o sepulcro, selando a pedra, e deixando ali a guarda”.

¹⁰ Mt 28, 11-15: “Ora, enquanto elas iam, eis que alguns da guarda foram à cidade, e contaram aos principais sacerdotes tudo quanto havia acontecido. E congregados eles com os anciãos e tendo consultado entre si, deram muito dinheiro aos soldados, e ordenaram-lhes que dissessem: Vieram de noite os seus discípulos e, estando nós dormindo, furtaram-no. E, se isto chegar aos ouvidos do governador, nós o persuadiremos, e vos livraremos de cuidado. Então eles, tendo recebido o dinheiro, fizeram como foram instruídos. E essa história tem-se divulgado entre os judeus até o dia de hoje”.

¹¹ GROSSOUW, W. Ressurreição de Jesus Cristo. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). *DEB*, p. 1308-1314; aqui p. 1312.

¹² JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 430.

Esses textos do Evangelho de Mateus “pertencem a uma fase da tradição que reflete uma atitude apologética dos cristãos frente às asserções dos judeus de que os discípulos de Jesus haviam roubado seu corpo”.¹³

Ainda dentro dos Evangelhos, Lucas deixa claro a ressurreição corpórea de Jesus: este não somente pede para que os discípulos toquem em seu corpo físico, mas também pede comida e a come diante deles (Lc 24,36-43); os leitores de Lucas eram, em grande parte, helênicos (negavam a ressurreição do corpo, cf. já verificado supra). Reiterando essa posição, o Evangelho de João faz questão de não deixar dúvidas quanto à ressurreição corpórea e física de Jesus;¹⁴ a escola joanina polemiza frequentemente com o pré-gnosticismo (ou proto-gnosticismo, dependendo de como se compreenda esse fenômeno) ou docetismo. João apresenta também uma novidade em relação à ressurreição dos fiéis na tradição sinótica: não é Deus, mas sim o próprio Jesus, como demonstração de seu poder, que os ressuscitará no último dia (Jo 6,40.44).¹⁵

Quanto aos adversários de Jesus, os Sinóticos (como também o livro de Atos) revelam a diferença entre saduceus e fariseus acerca da ressurreição (cf. Mt 22,23-33 par.; At 23,6-10). Ao passo que os primeiros, por aceitarem somente a Torá escrita como paradigma, rejeitavam a ressurreição, é dito que os fariseus a admitiam, certamente não nos moldes apregoados por Cristo. Flávio Josefo testemunha que “eles [os fariseus] acreditam que as almas têm o poder de sobreviver à morte e que existem recompensas e punições sob a Terra para aqueles que viveram na virtude ou no vício: prisão eterna é a sorte das almas ruins, enquanto as almas boas recebem uma passagem fácil para uma nova vida”.¹⁶ Josefo também parece expressar sua própria opinião:

Não sabeis que aqueles que deixam a vida em conformidade com as leis da natureza e pagam o empréstimo recebido de Deus, quando ele que emprestou achar por bem cobrar, obtêm reconhecimento eterno? [Não sabeis que] Suas casas e famílias estão seguras, suas almas, imaculadas e obedientes, recebem os lugares mais santos no Céu, de onde, na revolução dos tempos, retornarão para encontrar nova habitação em corpos castos?¹⁷

Essa concepção poderia representar a ressurreição como uma espécie de

¹³ GROSSOUW, W. Op. cit. p. 1310.

¹⁴ Jo 20,27: “Depois disse a Tomé: Chega aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos; chega a tua mão, e mete-a no meu lado; e não mais sejas incrédulo, mas crente”.

¹⁵ Cf. SEGAL, Alan F. *Life After Death*, p. 457. Segundo este autor, neste trecho o evangelista faz a conexão entre a ressurreição e a eucaristia.

¹⁶ JOSEFO, Flávio. *Jewish Antiquities*, 18.4 (Loeb Classical Library).

¹⁷ Idem. *The Jewish War*, 3.374 (Loeb Classical Library).

reencarnação; entretanto, tal ideia não encontra recepção nos textos da Escritura Hebraica, sendo muito improvável que Josefo pensasse nestes termos. Sua ideia parece se alinhar mais na perspectiva apocalíptica já presente em Dn 12,1-3 com as promessas de recompensa ou punição eterna num corpo ressuscitado, seja este corpo físico ou não.

Alguns textos dos Evangelhos e paulinos sugerem ainda a ascensão imediata do fiel após a morte,¹⁸ o que pode indicar que alguns escritores do NT estavam refletindo acerca da questão do lugar onde os mortos passariam o período interregno de morte e ressurreição final. Nos escritos paulinos aparece a metáfora do sono (1Cor 15,6.18.20.51; 1Ts 4,13-18; 5,9-10), certamente retomada de Dn 12,2.¹⁹ Por vezes existe a ideia de que os mortos estão conscientes no Sheol (Hades), podendo até mesmo conversar, como acontece na parábola do rico e Lázaro em Lc 16,19-31, havendo espaços separados para justos e injustos.²⁰ Este último texto deixa transparecer também a ideia de que felicidade e miséria no pós-morte são fruto da postura em vida, ideia que já estava presente em Zoroastro e Hesíodo, conforme verificado supra. No Apocalipse, as almas dos mártires se encontram sob o altar do céu, lamentam seu destino injusto quando vivos sobre a Terra (Ap 6,9-11) e clamam por justiça divina, tema típico da tradição apocalíptica judaica.

Nos escritos paulinos se dá outra tendência importante com relação à ressurreição, além das presentes nos Evangelhos; ela é expressa de forma pormenorizada em 1Cor 15, talvez mais antiga que a sinótica (o apóstolo afirma aos coríntios que “vos entreguei o que também recebi”, em 15,3a). Paulo apresenta uma expectativa futura que, diferentemente dos evangelistas, independe da tradição do túmulo vazio.²¹ Para ele, a crença num futuro pessoal para além da morte física dita as regras para a fé cristã.²² Sua preocupação tangencia não o reino messiânico

¹⁸ Cf., por exemplo, 2Cor 5,6-10; Fp 1,12-26; 1Ts 4,14 e Lc 23,43. Neste último texto, Jesus afirma ao ladrão arrependido: “Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso”.

¹⁹ Cf. SEGAL, Alan F. Op. cit. p. 403.

²⁰ Cf. LEHTIPUU, Outi. *The Rich Man and Lazarus and Luke's Eschatology*. In: *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, p. 243-264.

²¹ Albrecht Oepke assinala que “embora Paulo aceite o túmulo vazio (1Cor 15,47-50), ele não pensa no corpo do Senhor ressuscitado em termos materiais, mas sim como o *sôma pneumatikón* Daquele que é exaltado à condição de personalidade universal, em todas as coisas, e especialmente na Igreja (Cl 1,18ss). Por outro lado, interesses apologéticos direcionaram a tradição evangélica pós-canônica para um sentido mais material (Lc 24,39ss; At 10,41; Jo 20,25ss). Contudo, as características espirituais não estão ausentes (Jo 20,17.19.26), e talvez uma distinção deva ser feita entre o Senhor imediatamente ressuscitado e o Senhor exaltado” (cf. OEPKE, A. *εἰς τὸν οὐρανόν*. In: KITTEL, G. (Ed.). *TDNT*, p. 333-337. v. 2; aqui p. 335).

²² “Mas se não há ressurreição de mortos, também Cristo não foi ressuscitado. E, se Cristo não foi ressuscitado, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé” (1Cor 15,13-14).

material, humano, mas sim o escatológico. Neste capítulo, apesar de utilizar categorias helênicas em suas descrições, o apóstolo expõe seu pensamento acerca da ressurreição distanciando-se da ideia platônica de que o corpo estava destinado à destruição.²³ Ele afirma que o corpo sobreviverá à morte, ressuscitado em glória e perfeição por Deus, assim como foi o corpo de Jesus. Portanto, o apóstolo ensina não a destruição do corpo, mas sim a sua transformação, destinada não somente aos que já morreram, mas também aos que estiverem vivos na *parousía* (1Cor 15,51-53; 1Ts 4,13-18).²⁴ É possível que os que negavam a ressurreição em Corinto, certamente por influência helênica (mencionados pelo apóstolo em 1Cor 15,12), tenham sido rejeitados pela antropologia presente na expectativa judaica, a qual não conhecia o dualismo corpo-alma (se o ser humano ressuscita, só pode ser com seu corpo).²⁵

Na antropologia paulina de 1Cor 15,35-53, tanto a vida no seu sentido mais básico (*psíquica*) quanto a vida espiritual (*pneumática*) eram corpóreas; entretanto, aparece certa tensão em sua concepção de homem.²⁶ Nos v. 44, o *corpo físico* (*σῶμα ψυχικόν*) é o corpo natural (carne e alma), ao passo que o *corpo espiritual* (*σῶμα πνευματικόν*) é o corpo natural transformado pelo espírito. Segundo o apóstolo, este corpo transformado é o corpo ressuscitado (*ἐγείρεται*). A mesma significação está presente nos v. 51-54.²⁷ Dessa forma, com essas expressões antagônicas, o apóstolo ensina uma espécie de *antes e depois* da *parousía*.

Nessa antítese paulina, as concepções helenísticas vêm de encontro à antropologia judaica; a concepção de Paulo lembra a antítese platônica mundo inteligível (*νοῦς*) e mundo sensível; entretanto, “à semelhança dos judeus alexandri-

²³ Cf. SEGAL, Alan F. Op. cit. p. 422-423.

²⁴ O texto de 1Cor 15,51-53 registra: “Eis aqui vos digo um mistério: Nem todos dormiremos mas todos seremos transformados, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao som da última trombeta; porque a trombeta soar, e os mortos serão ressuscitados incorruptíveis, e nós seremos transformados. Porque é necessário que isto que é corruptível se revista da incorruptibilidade e que isto que é mortal se revista da *imortalidade*” (ἀθανασίαν, grifo nosso). A última palavra do verso é, a exemplo de Sb 3,4, *imortalidade*.

²⁵ Cf. SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*, p. 290-291.

²⁶ 1Cor 15,44-46 registra: “Semeia-se *corpo físico* (*σῶμα ψυχικόν*), é *ressuscitado* (*ἐγείρεται*) *corpo espiritual* (*σῶμα πνευματικόν*). Se há corpo físico, há também corpo espiritual. Assim também está escrito: O primeiro homem, Adão, tornou-se *alma vivente* (*ψυχὴ ζῶσαν*); o último Adão, *espírito vivificante* (*πνεῦμα ζωοποιούσα*). Mas não é primeiro o espiritual, senão o físico; depois o espiritual” (grifo nosso). Observa-se que o apóstolo contrapõe os adjetivos *ψυχικός* e *πνευματικός* e os substantivos *ψυχή* e *πνεῦμα*. Para Nelis, o termo *πνεῦμα* em Paulo “não é sinônimo de imaterial, mas significa força, luz, santidade, alguma coisa proveniente do mundo do divino”, não havendo para ele, assim, nenhuma contradição na expressão “corpo espiritual” (cf. NELIS, J. Ressurreição. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). *DEB*, p. 1302-1308; aqui p. 1307).

²⁷ Cf. SOARES, Dionísio O. A ressurreição corporal na tradição paulina: o *sōma psychikón* e o *sōma pneumatikón*. *Atualidade Teológica* 33 (2009), p. 407-417.

nos (Sabedoria, Fílon), Paulo substituirá ordinariamente o nou̅ pelo pneu̅. O sentido da antítese platônica está, pois, profundamente modificado, tornando-se uma oposição de ordem filosófica, ordem religiosa”.²⁸ Para Segal, nesse caso, Paulo utiliza o discurso de *transformação espiritual* para evangelizar os gentios,²⁹ ou seja, o apóstolo estaria usando categorias helênicas para argumentação contra o conceito grego de imortalidade e, a partir dessas mesmas categorias, sistematizando o seu próprio conceito (evangélico-cristão). De qualquer forma, para Paulo “*não há existência sem corporeidade*, de modo que a reflexão sobre a existência pós-mortal precisa ser também uma pergunta pela corporeidade dessa existência”.³⁰

Texto mais antigo que o de 1Cor 15 é 1Ts 4,13-18, no qual o apóstolo trata da questão “dos que dormem” (v. 13) tendo em vista o consolo da comunidade de Tessalônica. Baseando sua argumentação na ressurreição de Cristo como fonte e princípio para a ressurreição também dos cristãos em geral, o apóstolo afirma que, por ocasião da *parousía*, os mortos cristãos terão prioridade na ressurreição, encontrando-se com Cristo nos ares. Posteriormente os vivos (entre os quais o apóstolo se inclui) serão arrebatados e também encontrarão o Mestre nas nuvens. Não se fala em julgamento final e nem na ressurreição dos ímpios, podendo deixar implícito que estes continuarão mortos pela eternidade. O apóstolo embasa seu texto em uma “palavra que recebeu do Senhor”, certamente pela tradição oral, visto que não se encontra no NT o registro desse ensinamento por parte do Cristo.

Percebe-se, assim, certo “desenvolvimento” no pensamento do apóstolo acerca da questão da ressurreição corporal no momento da *parousía*.³¹ Ambos os textos citados acima não têm a autoria de Paulo questionada pela maioria dos estudiosos. Assim, no texto mais antigo, o de 1Ts 4,13-18, o apóstolo e seus leitores originais pensam numa volta iminente do Cristo. Paulo se considera estar vivo ainda no momento da *parousía*. Não existe ainda a preocupação com a questão da *forma* do corpo ressuscitado, ou seja, o que se tem em vista é o fato da *parousía* em si, a certeza de seu acontecimento num futuro próximo, e não o *como* ela se dará em termos da ressurreição dos mortos. A única coisa que o apóstolo deixa

²⁸ CERFAUX, Lucien. *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 218. Para Fílon, o corpo é apenas um santuário que abriga a “imagem divina”, ou seja, a “alma racional”, o qual recebe o pneuma. Na concepção paulina, o corpo, animado pela yuch̅; forma o “corpo vivo”, ou seja, a própria pessoa; para que o homem seja espiritual, esse “corpo vivo” deve ser espiritualizado (Ibidem, p. 220).

²⁹ SEGAL, Alan F. Op. cit. p. 402.

³⁰ SCHNELLE, Udo. Op. cit. p. 291 (grifo do autor).

³¹ Idem. Escatologia. In: *A evolução do pensamento paulino*, p. 41-53.

claro é uma espécie de hierarquia sobre quem sobe primeiro, ou seja, os mortos serão arrebatados antes de “nós, os vivos”. Já no texto de 1Cor 15 o apóstolo trata da questão da *forma* do corpo ressuscitado, afirmando que, quando a trombeta soar, “os mortos serão ressuscitados incorruptíveis, e nós seremos transformados” (1Cor 15,52b).³² Seus leitores agora são mais helenizados. A influência platônica acerca do corpo físico e da ressurreição se faz sentir nos cristãos de Corinto. O apóstolo usa então categorias helênicas para expressar a antropologia judaica.

Ao passo que nos Evangelhos pode-se perceber um esforço das comunidades cristãs primitivas em entender a transformação do reinado *histórico* do messias, comum entre os judeus, em um reinado futuro, a preocupação do apóstolo Paulo parece não tangenciar mais o reino messiânico material, humano, mas sim o *escatológico*. A noção de ressurreição, vitória sobre a morte, é um dos sinais característicos da implantação do Reino de Deus, com sua era escatológica, e está diretamente relacionada a ele.³³ Assim, na busca pela compreensão da noção de ressurreição, é natural que nas comunidades cristãs primitivas sejam encontradas relações com o helenismo platônico e com a antropologia judaica tardia.

De qualquer forma, seja uma ressurreição com ênfase mais no próprio corpo físico seja num corpo transformado, *espiritual*, o evento da ressurreição está presente em todas as tradições que compunham a escatologia do cristianismo primitivo.³⁴ Embora não sendo uma ideia originalmente judaica ou cristã, a ressurreição deu um caráter particular à escatologia judaica, sendo tal expectativa assimilada pelo cristianismo nascente. Este lhe deu novo significado a partir da experiência de ressurreição de seu fundador, o Messias cristão Jesus Cristo: “A ressurreição de Cristo dava o sinal da *parousía* e da ressurreição geral dos mortos. Dificil-

³² Noutro texto mais tardio ainda, também de autoria paulina não disputada, a escatologia do apóstolo já sofreu novo “desenvolvimento”: o apóstolo já admite inclusive a possibilidade de passar pela morte antes da *parousía*, afirmando que o morrer, se for o caso, “é lucro” (cf. Fl. 1,20-21). A expectativa da volta iminente do Cristo já havia se dissipado.

³³ Geza Vermes afirma que “nos Evangelhos, cura e ressurreição estão ligadas à ideia do reino de Deus” (cf. VERMES, Geza. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, p. 412).

³⁴ Alguns estudiosos hoje acreditam, por motivos diversos, que a narrativa da ressurreição constitui uma metáfora, e não um evento histórico factual (cf. como representante dessa corrente CROSSAN, J. D. Resurrection of Jesus in Its Jewish Context. In: STEWART, Robert B. (Ed.). *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue*, p. 46-47). Já Wright está entre os que postulam uma ressurreição factual (cf. WRIGHT, N. T. Easter and History. In: *The Resurrection of the Son of God*, p. 685-718 – Christian Origins and the Question of God, v. 3), e Sanders entre os que reconhecem o fato, mas sem poder prová-lo: “Que os seguidores de Jesus (e depois Paulo) tiveram experiências de ressurreição é, em meu julgamento, um fato. Qual realidade deu levante às experiências eu não sei” (cf. SANDERS, E. P. *The Historical Figure of Jesus*, p. 280).

mente se opunham a ressurreição de Cristo e a dos outros mortos”.³⁵ N. T. Wright chega a definir o cristianismo primitivo em três categorias justapostas: um movimento do Reino de Deus, um movimento messiânico e um movimento de ressurreição.³⁶ Nesta terceira etapa, passada a esperança da concretização do reino messiânico histórico, a ideia do reino escatológico se torna mais eficaz. É então que, certamente, a influência da ressurreição na tradição paulina, conforme expressa em 1Cor 15, se faz sentir com mais vigor.

Um aspecto digno de nota é que as ideias de ressurreição estiveram muito presentes nas camadas populares da sociedade judaica, e o movimento de Jesus era influente nesses redutos. A convicção acerca da ressurreição confere legitimidade para aqueles que a pregam, no sentido de permitir que esses grupos se articulem a partir da definição de sua identidade. Assim, a ressurreição torna-se uma espécie de símbolo que condensa uma visão de mundo, traça limites, constrói comunidades, permitindo solucionar uma série de problemas, bem como levar seus seguidores a viver no mundo como ele de fato é, tudo isso a despeito de a ressurreição ser abstrata e não-demonstrável.³⁷ Neste sentido simbólico, a ressurreição corporal pode ser uma ideia utilizada para identificar determinados grupos.³⁸

Além disso, a expectativa cristã reflete um desejo por vida eterna que é antigo, o qual perpassa todo o NT, sempre em relação aos justos. A influência grega pode ser percebida, especialmente no que tange a uma adaptação da perspectiva helenística sobre o destino do homem no pós-morte: mesmo se em alguns círculos do cristianismo primitivo se ignorasse a ideia de uma alma que sobrevive à morte, pensava-se numa imortalização futura, alcançada através da ressurreição em um corpo transformado e uma posterior ascensão aos céus, como no caso da tradição paulina.³⁹

³⁵ CERFAUX, Lucien. *O cristão na teologia de Paulo*, p. 55.

³⁶ Cf. WRIGHT, N. T. Christian Origins and the Resurrection of Jesus: The Resurrection of Jesus As a Historical Problem. *STR* 41.2 (1998), p. 23-38.

³⁷ SETZER, Claudia. *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*, p. 44-52. Neste trecho, a autora aborda a questão sob o subtítulo “A ressurreição como símbolo e estratégia nos grupos judaicos primitivos”. Cf. também o tratamento do tema pela autora em *Resurrection of the Dead As Symbol and Strategy*. In: *JAAR* 69.1 (2001), p. 65-102, especialmente p. 65-66.

³⁸ “Outras ideias que frequentemente acompanham a ressurreição é a justiça final, recompensa aos justos e punição aos ímpios, confiança na eleição daqueles que sustentam essa crença, e a legitimidade daqueles que pregam e ensinam a ressurreição. Carregando várias ideias em seu rastro, a [noção de] ressurreição possui uma utilidade peculiar para grupos que estão tentando duramente se definir” (cf. Idem. *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*, p. 1).

³⁹ Cf. SEGAL, Alan F. *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Envi-*

Essas diferentes tradições presentes no corpo do NT permitem aferir que não havia uma ideia unívoca de como se efetuariam a ressurreição.⁴⁰ Na própria escatologia judaica parece existir a ideia de que algumas pessoas especiais teriam uma assunção imediata aos céus, pessoas essas que morreram em perseguição religiosa, os “mártires” (termo aqui “emprestado” do cristianismo primitivo), como é o caso de Dn 12,1-3 verificado acima. Já em 1En 22 e 4Esd 7,75-99 recompensas e castigos são reservados para os mortos já em um estado intermediário, antes do grande juízo final, quando seus destinos seriam definitivamente selados.

Dessa forma, é razoável supor que nem todos os grupos judaicos no período imediatamente anterior à Era Cristã pensavam a mesma escatologia, muito menos uma existência sombria no Sheol como destino final de todos os homens, como era entendido no Judaísmo do Primeiro Templo. Pode-se então afirmar o mesmo sobre a escatologia cristã primitiva: não havia unicidade de pensamento, isso em continuidade com a escatologia judaica. Pode-se pensar ainda que as mesmas influências persas e helênicas que se deram na escatologia judaica tardia passaram ao cristianismo, mesmo que em menor grau, o que também não desmerece a contribuição de cada grupo em sua realidade existencial.

A ênfase cristã na ressurreição se dá a partir do martírio do Cristo. Nesse sentido, não deixa de estar em continuidade com a tradição de martírio presente em 2Mc e em Dn 12.⁴¹ Para os cristãos a ressurreição de Jesus ocorre antes do juízo final, tornando-se paradigmática para a futura ressurreição dos fiéis. No NT, a única exceção a esse quadro geral se dá em Mt 27, 51b-53.⁴²

De fato, o grupo dos seguidores de Jesus viu na sua morte e na crença em sua ressurreição a consumação da história: os eventos da Páscoa foram vistos como o começo da concretização dos eventos preconizados pelos profetas hebreus e,

ronment. *ANRW* II.23.2 (1980), p. 1333-1394.

⁴⁰ Ao contrário do que postula, por exemplo, Oscar Cullmann, supondo haver uma mesma visão acerca do pós-morte entre os judeus, estando os cristãos em continuidade com essa visão (cf. seu clássico artigo, em sua terceira publicação, CULLMANN, Oscar. *Das origins do evangelho à formação da teologia cristã*, p. 183-210. Cf. também a crítica a Cullmann em NICKELSBURG, G.W.E. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, p. 219-223).

⁴¹ Rost considera que “a doutrina teológica do 2º livro dos Macabeus mostra notáveis progressos em relação ao Antigo Testamento e oferece linhas de contato de grande importância com o Novo Testamento. É o primeiro a enunciar claramente uma doutrina da *creatio ex nihilo* [criação a partir do nada] (7,28). Defende a ressurreição dentre os mortos, pelo menos para os justos (7,9.14.23.29)”; cf. ROST, L. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*, p. 80 (cf. também NICKELSBURG, G.W.E. *Resurrection: Early Judaism and Christianity*. In: FREEDMAN, David N. (Ed.). *ABD*, p. 684-691. v. 5).

⁴² Este texto será discutido adiante.

mais detidamente, pelos visionários apocalípticos do período intertestamentário, sendo Jesus o Filho do Homem que retornaria para punir os ímpios e trazer vida eterna aos justos. Assim, muitos grupos cristãos interpretaram o evento de Cristo a partir do cenário apocalíptico descrito por Daniel.

Esse cenário influenciou bastante a tradição apocalíptica do NT. Na tradição sinótica (por exemplo, Mc 13, Mt 24 e Lc 21), Jesus faz referência à destruição do Templo de Jerusalém como sendo um dos sinais do fim da presente era, juntamente com a presença de falsos profetas, guerras, fome, peste, perseguições e o anúncio da mensagem cristã a todo o mundo. Todas essas características abrem o caminho para a “abominação da desolação” prescrita em Daniel (8,13-14; 9,27; 11,31: aparentemente, algum tipo de profanação do Templo judaico, muito provavelmente efetuada por Antíoco IV Epífanes). Tudo isso é seguido imediatamente pela maior tribulação já existida na história humana, o que remete a Dn 12,1-2, conduzindo ao rompimento da ordem cósmica e ao retorno do Cristo. Jesus declara que “não passará esta geração, até que todas essas coisas aconteçam” (Mc 13,30). Tais declarações certamente exerceram forte impacto em seus ouvintes, expectadores das comunidades cristãs que viviam sob o domínio e perseguição impostos pelo Império Romano.⁴³

O cenário aparece também na tradição paulina, em 2Ts 2, onde Paulo (ou, mais provavelmente, um de seus seguidores) afirma que o *Dia do Senhor* não virá antes do governo do perverso, o qual profanará o Templo. Aparece ainda na tradição joanina: em Ap 11,1-14 o autor narra o segundo “infortúnio” de três previstos; trata-se de três anos e meio (42 meses, v. 2) em que o Templo é profanado pelos gentios (possivelmente, certas passagens do Apocalipse tenham sido escritas sob o domínio de Nero, quando a perseguição aos cristãos recrudescer). Tais referências são exemplos de como o texto de Dn 11,31ss foi apropriado pelos grupos cristãos.

Muitos esquemas gerais da escatologia contida na Escritura Hebraica e nos apocalípticos do período intertestamentário (inclusive a questão da ressurreição individual dos mortos) foram atualizados pelos cristãos primitivos a partir dos acontecimentos históricos de sua época, englobando assim vultos políticos e movimentações militares na região da Palestina, em muitos casos observando esses dados à luz de Dn 11,31–12,3. Yarbrow Collins afirma que “a influência de Daniel 12

⁴³ TABOR, James. The Future. In: SMITH, M.; HOFFMANN, J. (Ed.). *What the Bible Really Says*, p. 33-51; aqui p. 48-49.

é evidente na centralidade da noção de ressurreição no Novo Testamento. Esta passagem contribuiu também para a noção escatológica da grande ‘tribulação’ final e do ‘fim definitivo’”.⁴⁴ Horsley especula que a própria “ascensão da literatura apocalíptica foi a resposta criativa dos escribas da Judeia às pressões do imperialismo ocidental contra o modo de vida israelita tradicional”.⁴⁵

À luz da história, em 41 d.C. o Imperador Calígula aparentemente cumpriu as predições do livro de Daniel colocando sua própria estátua no Templo judaico; posteriormente, a terrível guerra com os romanos em 66-70 resultou na total destruição do Templo. Tudo isso ocorreu sem que Cristo retornasse, fato que provoca, a partir de então, o arrefecimento desse tipo de fervor “apocalíptico”, o que pode ser observado em 2Pd 3, considerado o último livro do NT a ser escrito (cerca de 120 d.C.): após um esquema bem geral, o autor exorta os cristãos a não perderem a esperança da consumação do mundo e do retorno de Cristo. Sua visão de futuro é ampliada: ele exorta que “um dia para o Senhor é como mil anos, e mil anos como um dia” (3,8).

O fato de o reino escatológico sobreviver a todos esses desapontamentos sugere que o cerne de sua crença não era composto unicamente por expectativas apocalípticas; entretanto, não se pode negar que tais expectativas estiveram no centro do movimento cristão primitivo. De fato, esse reino é tema fundamental da pregação do Messias cristão presente nos Evangelhos. Em seu discurso inicial ele já preconiza: “O tempo está cumprido, e é chegado o reino de Deus. Arrependei-vos, e crede no evangelho” (Mc 1,15).

A presença de Jesus representava para a comunidade primitiva o começo do reino escatológico e definitivo de Deus. Ainda dentro do NT, à parte dos Evangelhos, Cristo, o Messias cristão, é reconhecido como o Filho da divindade que encarnou para ser a ponte, o mediador para o novo reino, o paraíso, o lugar sem morte ou angústias e sofrimentos. No entanto, vários autores consideram que essa noção não estava presente nas primeiras comunidades que deram origem ao cristianismo. Bultmann, por exemplo, acredita que a noção da origem divina de Jesus não era conhecida de seus discípulos; surgiu somente posteriormente, no âmbito da igreja helenística: “Ela foi inicialmente introduzida na transformação para o

⁴⁴ YARBRO COLLINS, Adela. The Influence of Daniel on the New Testament. In: COLLINS, J. J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, p. 90-112; aqui p. 112.

⁴⁵ HORSLEY, Richard A. The Kingdom of God and the Renewal of Israel: Synoptic Gospels, Jesus Movements, and Apocalypticism. In: COLLINS, J. J. (Ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*, p. 303-344. v. 1; aqui p. 341.

helenismo, no qual a ideia de um rei ou herói gerado por uma divindade em uma virgem era muito disseminada”;⁴⁶ Cullmann também afirma que o conceito do *Cristo* cristão se desenvolveu quando a noção mais particularmente judaica de Messias começou a se desvanecer entre as comunidades helenísticas; a mudança acompanhou a transformação do termo *Cristo*, passando de título a nome próprio: “Essa evolução parece ter se produzido, em particular, sobre o solo das comunidades *helenísticas*, onde não existia um interesse messiânico, no sentido original do termo”.⁴⁷

Em outra obra, Bultmann afirma que “a ideia de um Messias, ou filho do Homem, sofredor, morrendo e ressuscitando era desconhecida no judaísmo”.⁴⁸ De parecer semelhante, Geza Vermes afirma que “nem o sofrimento do Messias, ou sua morte e ressurreição, parecem ter feito parte da crença do judaísmo do século I”.⁴⁹

Claro está que a comunidade cristã primitiva releu o evento Cristo à luz de sua fé pós-pascal. Gnilka afirma que:

À luz da fé pascal, o anúncio de Jesus foi retomado mais uma vez. À luz da fé pascal os evangelhos foram escritos. Neles, os traços do Jesus terreno misturam-se às cores do Cristo glorificado. É aí que reside a principal dificuldade de nossa reconstituição histórica. Mas a comunidade estava convencida de que o Jesus terreno, que morreu crucificado, é o mesmo Cristo ressuscitado e glorioso.⁵⁰

Segundo Udo Schnelle, “o cristianismo primitivo encontrou-se diante da tarefa de elaborar tanto a continuidade aos inícios como uma releitura ligada a esses problemas atuais. (...) Compete aos Evangelhos desde a perspectiva pragmática uma função *integradora e inovadora*”.⁵¹ Entre esses “problemas atuais”, o autor cita a morte das figuras fundadoras, a perseguição em Roma e a perda do Templo e da comunidade mais antiga.⁵²

Joachim Jeremias afirma que, na Igreja primitiva, “os discípulos devem ter vivenciado as aparições do ressuscitado como um acontecimento escatológico, como a irrupção da transformação do mundo”.⁵³ Já o próprio Bultmann afirma que:

⁴⁶ BULTMANN, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*, p. 291 (cf. também a nota 4).

⁴⁷ CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 176 (grifo do autor).

⁴⁸ BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, p. 61.

⁴⁹ VERMES, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, p. 38.

⁵⁰ GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*, p. 294.

⁵¹ SCHNELLE, Udo. A terceira transformação: redação de evangelhos como resolução inovadora de uma crise. In: *Teologia do Novo Testamento*, p. 467-483; aqui p. 480 (grifo do autor).

⁵² *Ibidem*.

⁵³ JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 438.

A pregação de Jesus como o Messias ou o ‘Filho do homem’ *permanece inteiramente dentro dos moldes da esperança escatológica judaica*. Se Deus ressuscitou a Jesus de Nazaré, ao mestre e profeta que os romanos crucificaram e o estabeleceu como o Messias, se o exaltou a ‘Filho do homem’ que virá nas nuvens do céu para o julgamento e para trazer a salvação do reino de Deus, então a figura mítica indefinida do Messias torna-se perfeitamente definida e concreta; o mito foi transferido para um ser humano histórico concreto e a consequência seria o crescimento imensurável da força da esperança.⁵⁴

Teologicamente, podem ser identificadas quatro formas messiânicas da espera pelo Messias: o messianismo profético, o régio, o sacerdotal e o apocalíptico.⁵⁵ Este último amadurece no período intertestamentário, forjando um Messias vencedor escatológico de um combate entre bem e mal, próprio da crise macabáica, relacionado à figura do Filho do Homem, conforme Dn 7,13-14. É justamente esse tipo de messianismo que desempenha um papel central nas origens do cristianismo.

O fato é que, independentemente das transformações sofridas na tradição pós-pascal, o judaísmo pós-exílico já concebia “a história como o campo de uma batalha cósmica entre Deus e seus inimigos cósmicos”,⁵⁶ correspondendo, a esse conflito celestial, a situação de guerra, opressão e morte que o povo vivia na Terra. Jesus incorpora essa imagem, o Messias guerreiro e vencedor, imagem essa que servia como referencial para resistência aos conflitos e perseguições sofridos pelos primeiros seguidores de Jesus, representados especialmente pela Fonte Q (*Quelle*).⁵⁷ O livro de Daniel provocou de vez a ruptura da escatologia apocalíptica com a profética:

Não resta dúvida de que se deve buscar a origem histórica dessa ruptura no martírio de muitos justos em Israel na época de Antíoco Epífanes. Estes certamente devem participar de alguma maneira do triunfo final do povo de Deus quando chegar o tempo de Deus estabelecer seu Reino sobre a terra. Sentiu-se que seria uma falha se Deus não trouxesse de volta, ressuscitados, os que se mostraram dignos de participar de seu reino. A fim de que isso possa realizar-se, a terra deverá dá-los de novo à luz.⁵⁸

O *Reino Messiânico* ou *Reino do fim* seria estabelecido por um mediador de Iahweh, a exemplo do Saoshyant zoroástrico: esse mediador é o Messias cristão, Jesus Cristo, judeu em sua origem, mas universal em sua obra de expansão do

⁵⁴ BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, p. 75 (grifo do autor).

⁵⁵ Cf. FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história: ensaio de uma cristologia como história*, p. 72-86.

⁵⁶ SCHIAVO, Luigi. A Fonte dos Ditos de Jesus e as raízes da cristologia. In: CHEVITARESE, A. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*, p. 193-216; aqui p. 196.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 206.

⁵⁸ RUSSELL, D. S. *Desvelamento divino: uma introdução à apocalíptica judaica*, p. 131.

reino final, inaugurando o paraíso prometido aos justos, o qual também lembra o paraíso persa.

Essa concepção pode ter existido na comunidade pré-pascal, o que faria com que a tese de Bultmann não seja absoluta em todos os aspectos. Pelo menos os judeus da comunidade de Qumran não tiveram suas concepções formuladas no período pós-pascal. Entre os hinos messiânicos dessa comunidade, há pelo menos um que afirma a existência de um herói que arvora para si uma condição divina, sendo superior aos anjos e assentado num trono no céu:

Minha glória {é incomparável} e fora de mim ninguém é exaltado. E não vem a mim, porque eu moro em [...], nos céus, e não há [...] Eu sou contado entre os deuses e minha morada está na congregação santa; [...meu de]sejo não é segundo a carne [e] tudo o que me é preciso está na glória [...o lu]gar santo. Quem foi considerado desprezível por minha causa? E quem é comparável a mim em minha glória? (...) E quem me enfrentará e manterá a comparação com meu juízo? [...] Pois eu sou contado entre os deuses, e minha glória está com os filhos do rei.⁵⁹

Israel Knohl acredita na possibilidade de que o próprio Jesus histórico já tinha consciência da combinação entre a figura do Filho do Homem e a do Servo Sofredor de Is 53:

Deveríamos considerar a possibilidade de que a descrição de Jesus como uma combinação do ‘filho do homem’ e do ‘servo sofredor’ não ter sido uma invenção posterior da igreja. Talvez o Jesus histórico de fato se visse dessa forma, pois uma fusão do mesmo tipo já havia sido feita por ser predecessor, o Messias de Qumran.⁶⁰

Os quatro manuscritos existentes desse hino são datados entre 50 a.C. e o início da Era Comum, aproximadamente ao período do reinado de Herodes (37 – 4 a.C.). O teor do discurso não ocorre em qualquer outro texto de Qumran conhecido até o momento, o que enfraqueceria a hipótese de o personagem a quem ele se refere ser o Mestre da Justiça. A identidade desse personagem é enigmática, como o próprio Filho do Homem no ciclo de Daniel. Após vários anos de pesquisa, Collins chegou a admitir que o protagonista do hino não era um mestre da comunidade, mas a figura visionária do sacerdote-Messias ou o mestre no “fim dos dias”.⁶¹ Entretanto, mais recentemente ele afirma:

⁵⁹ Documento 4Q491, frg. 11, col. I. Cf. a tradução de todo o hino em GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*, p. 160-164; aqui p. 162.

⁶⁰ KNOHL, Israel. *O Messias antes de Jesus: o servo sofredor dos Manuscritos do Mar Morto*, p. 38.

⁶¹ COLLINS, J. J. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, p. 148.

O problema é que em nenhum outro ponto no *corpus* dos manuscritos encontramos palavras colocadas na boca de qualquer Messias, e assim não há paralelo para um discurso de uma figura messiânica, como o que encontramos em 4Q491. Tampouco existe qualquer paralelo para tais afirmações por parte de outra pessoa.⁶²

Assim ele concluiu, em última análise, que o problema da identidade do autor do hino continua sem solução.⁶³

Dadas as características da apocalíptica judaica especialmente a partir dos livros de Daniel, 1 Enoque e 2 Macabeus já mencionadas neste trabalho, não seria difícil supor que não somente os judeus de Qumran, mas também muitos outros grupos tivessem expectativas messiânicas semelhantes. O próprio NT deixa entrever, nos seus textos, essa perspectiva. Assim, seria necessário supor, após o advento de Cristo, um messianismo terreno e outro escatológico, ou seja, havia uma expectativa acerca do futuro que chamaríamos de *histórica*, mais antiga, pautada nas tradições messiânicas mais antigas presentes nas Escrituras Hebraicas, especialmente no movimento profético, e outra a que chamaríamos de *escatológica*, pautada nos apocalípticos judaicos do Período do Segundo Templo. Duas perspectivas de futuro distintas, existindo lado a lado, com alguma dose de tensão e competição entre elas. A última, *escatológica*, foi preponderante na comunidade cristã pós-pascal e na sistematização teológica posterior.

Pode-se constatar também que, na concepção pós-pascal sem uma compreensão escatológica, o anúncio da chegada do Reino de Deus por Jesus e seus discípulos não condizia com a sua realidade existencial: Israel não estava liberto, o Templo não havia sido reconstruído, a maldade, a injustiça, a dor e a morte ainda estavam presentes. O estabelecimento do reino, então, só seria possível devido à convicção de que a morte e a ressurreição de Jesus haviam desencadeado o processo de ressurreição mencionado em Daniel, uma ressurreição necessária para a implantação da justiça inerente a esse reino.

Destarte, o evento pascal foi visto por muitos cristãos primitivos como o começo da realização dos eventos de Daniel: Jesus era o Filho do Homem ressurreto, que retornaria em breve para punir os ímpios e trazer vida eterna aos santos (Dn 12,1-3). Tal perspectiva pode ser notada, por exemplo, na comunidade madiana.

⁶² Idem. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 147.

⁶³ Ibidem.

5.2. O Evangelho de Mateus e o relato de 27,51b-53

5.2.1. Questões literárias e relativas ao contexto social

Uma das questões mais controvertidas no estudo do marco social do Evangelho de Mateus é a relação da comunidade representada pelo livro e o judaísmo. A opinião tradicional é que o Evangelho de Mateus é um texto bastante judaico, escrito por um judeu-cristão palestinese (possivelmente em aramaico ou hebraico) antes da separação entre Igreja e Sinagoga. Há quem admita que até que o autor-redator não fosse judeu. Segundo M. J. Brown, “parece plausível que Mateus era um cristão não-judeu que reverenciava a tradição judaico-cristã e que tinha a intenção de preservá-la em seu retrato do ministério de Jesus. A pesquisa tradicional situa o lugar de composição em Antioquia da Síria, embora isso não seja certo”.⁶⁴

Entretanto, há muito se levantou a hipótese, com amplo consenso, de que Mateus não é tão antigo assim (especialmente admitindo-se a prioridade de Marcos como fonte), e nem de origem palestinese. Segundo Brown:

A determinação da época de composição do Evangelho baseia-se quase que inteiramente sobre a datação de seu precursor, Marcos. Uma vez que Mateus usou Marcos como uma de suas principais fontes, ele só poderia ter sido escrito após Marcos haver sido concluído e circulado. A maioria dos estudiosos data a escrita de Marcos por volta de 70 d.C., embora alguns argumentem que ele foi escrito uma década antes. Como consequência, o consenso acadêmico data a escrita de Mateus por volta de 80 d.C.⁶⁵

Não se pode afirmar exatamente que Marcos já havia “sido concluído e circulado” na versão que se conhece hoje, mas certamente em algum estágio redacional ele já era conhecido pela época da redação do evangelho mateano.⁶⁶

Se Mateus não era tão antigo e tradicional, o judaísmo presente no evangelho se explicaria então de outra forma. Ele refletiria uma polêmica “intra-muros”,

⁶⁴ BROWN, Michael J. Matthew, Gospel of. In: SAKENFELD, Katharine D. (Ed.). *NIB*, p. 839-852. v. 3; aqui p. 844.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cf. VIVIANO, B. T. Where Was the Gospel According to St. Matthew Written? *CBQ* 41.4 (1979), p. 533-546. Uma antiga mas ainda proveitosa revisão da pesquisa sobre o Evangelho de Mateus (até 1980) é dada por STANTON, Graham. The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980. *ANRW* II.25.3 (1984), p. 1889-1951. Para uma abordagem mais recente da pesquisa, cf. AUNE, David E. (Ed.). *The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson* (2001).

ou seja, dentro do próprio judaísmo.⁶⁷

Opinião absolutamente contrária também foi desenvolvida, ou seja, que o autor de Mateus é um gentio e sua comunidade não tem ligação com o judaísmo; ela se separou dos judeus e a discussão com o judaísmo perdeu o interesse para ela.⁶⁸

A opinião moderada acabou prevalecendo: a comunidade é em sua maior parte judeu-cristã, mas separada do judaísmo e em polêmica com ele.⁶⁹ Essa opinião explicaria textos importantes como, por exemplo, Mt 21,43; 27,62-66; 28,11-15 e o capítulo 23.⁷⁰ Veremos ainda que pode ser incluído neste caso também o texto de Mt 27,51b-53.

Estudos mais recentes apontam nesta última direção: a comunidade mateana representa um grupo em polêmica, especialmente com o chamado *judaísmo formativo*; entretanto, não há consenso quanto ao judaísmo ou cristianismo representado por esse grupo de Mateus. J. A. Overman e A. J. Saldarini abordaram o evangelho mateano pelo viés sociológico, afirmando que os diversos temas presentes em Mateus eram da mesma forma importantes para os demais grupos judaicos de então.⁷¹ Esses autores também defendem que à época em que o evangelho

⁶⁷ Cf. por exemplo DAVIES, W. D. *The Setting of the Sermon on the Mount*, p. 256-315; Davies enxerga no Sermão da Montanha respostas às disposições do Concílio de Jamnia. Já Goulder afirma que a comunidade de Mateus “pertence ao judaísmo e espera ser perseguida por sua heterodoxia” (cf. GOULDER, M. D. *Midrash and Lection in Matthew*, p. 152); Goulder defende uma cidade Fenícia, talvez Tiro (a qual estaria em estreita relação com o judaísmo de Jamnia), para local de composição do evangelho (Ibidem, p. 149-150), como já fizera anteriormente KILPATRICK, G. D. *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, p. 131-134. Entretanto, Schuyler Brown assevera que “a ausência no evangelho de qualquer referência explícita à excomunhão, inclusive, quando tal referência se encontra nos paralelos de Lucas (6,22; cf. Mt 5,11), indica uma data anterior a Jamnia. É difícil admitir que Mateus tivesse podido recomendar o ensinamento dos fariseus (23,2ss) no seu evangelho se sua comunidade se tivesse separado definitivamente do judaísmo” (cf. BROWN, Schuyler. *The Matthean Community and the Gentile Mission. NovT* 22.3 (1980), p. 193-221; aqui p. 216).

⁶⁸ Cf. por exemplo Van Tilborg, que inclusive situa o Evangelho de Mateus em Alexandria, considerando-o de origem gentílica e para o qual o judaísmo não é ainda problema (VAN TILBORG, Sjeff. *The Jewish Leaders in Matthew*, p. 169-172); R. Walker considera que, aos olhos de Mateus, Israel é algo do passado, que desperta interesse teológico, mas não histórico (cf. WALKER, Rolf. *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, 1967); para Clark há em Mateus um desprezo a Israel tão claro que só poderia proceder de um pagão, pois nenhum judeu-cristão adotaria tal ponto de vista (cf. CLARK, Kenneth W. *The Gentile Bias in Matthew. JBL* 66.2 (1947), p. 165-172).

⁶⁹ Entre os estudiosos mais antigos que apontaram nesta direção, cf. STENDAHL, K. *The School of St. Matthew, and Its Use of the Old Testament*, p. XIIIss; MOULE, C. F. *St. Matthew's Gospel: Some Neglected Features*. In: CROSS, F. L. (Ed.). *Studia Evangelica II: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur* 87 (1964), p. 91-94.

⁷⁰ Mt 21,23: “Vindo ele ao Templo, estava a ensinar, quando os chefes dos sacerdotes e os anciãos do povo se aproximaram e perguntaram-lhe: ‘Com que autoridade fazes estas coisas? E quem te concedeu essa autoridade?’”. Os demais textos já foram ou serão discutidos neste trabalho.

⁷¹ OVERMAN, J. Andrew. *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (1990); SALDARINI, Anthony J. *Matthew's Christian-Jewish Community*, (1994).

foi escrito havia dois grupos em tensão: o judaísmo formativo e o grupo judaico de Mateus, do qual pode se afirmar que representa o “judaísmo de Mateus”.

A teoria do judaísmo formativo foi primeiramente postulada por G. F. Moore e retomada por J. Neusner.⁷² A partir desses trabalhos, Overman e Saldarini reconstituíram o ambiente do judaísmo no pós-guerra (pós 70 d.C.) e as relações com o Evangelho de Mateus.⁷³

O processo de uniformização do judaísmo foi um importante fator para a integração entre os grupos que adotaram essa vertente rabínica, ao mesmo tempo em que provocou a exclusão dos grupos que não o assumiram. Essa exclusão não se deu com uniformidade, e nem através de um ato único e formal. Entretanto, a crise social e religiosa exigiu um endurecimento cada vez maior nos critérios de coesão e ortodoxia judaicas. Os judeus-cristãos certamente não partilharam do consenso adotado pelo judaísmo nesse período, pós ano 70 d.C., o que explicaria em grande parte a separação entre os dois grupos. Assim, os textos escritos a partir dessa época refletem os conflitos entre judeus-cristãos e o judaísmo formativo, e a descrição de Jesus e sua relação com o judaísmo nos evangelhos de origem palestinese, especialmente Mateus e João, refletem a postura dos grupos inseridos neste ambiente.

O judaísmo formativo, então, representava um grupo que, a exemplo da comunidade de Mateus, estava envolvido em um processo de construção social após a destruição do Templo de Jerusalém. Depois da guerra contra os romanos, com a destruição de Jerusalém, havia a necessidade de os judeus se reorganizarem em vistas à nova realidade religiosa, com a ausência do Templo e sua religião oficial. A comunidade mateana era uma das opções existentes nesse processo de reconstrução; já o judaísmo formativo era um grupo mais forte, que daria origem posteriormente ao judaísmo rabínico; era composto pelas lideranças judaicas que se consideravam responsáveis pela reconstrução religiosa e social de Israel.

O grupo de Mateus vivia um forte conflito pela sua própria subsistência; o

⁷² MOORE, George F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of The Tannaim*, v. 1 (1927); NEUSNER, J. *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (1972). Deve-se entender o termo, entretanto, como designação de uma tendência de predomínio do grupo sacerdotal que representava a religião oficial, dentre os demais existentes à época, em desenvolvimento ao que, mais tarde, pode ser denominado de “judaísmo rabínico” (II século).

⁷³ OVERMAN, J. A. Op. cit.; SALDARINI, A. J. Op. cit. Recentemente, Howard Clarke procurou mostrar como o texto de Mateus tem sido bem e mal interpretado ao longo dos séculos. Ele mostra também a enorme influência do evangelho mateano sobre a cultura ocidental, ou melhor, sobre a interpretação do cristianismo no ocidente. (Cf. CLARKE, Howard W. *The Gospel of Matthew and Its Readers: A Historical Introduction to the First Gospel*, 2003).

judaísmo formativo ganhava espaço religioso, o que teria exercido impacto preponderante na forma e conteúdo do texto de Mateus. Dessa forma, muitas instruções e práticas desenvolvidas na comunidade mateana se davam em função de uma resposta ao que o judaísmo formativo exercia sobre os leitores implícitos do evangelho. Assim, em última análise, a narrativa de Mateus revela não haver distinção entre judaísmo e movimento religioso de Jesus.⁷⁴

As bem-aventuranças, por exemplo, seriam uma referência ao próprio grupo mateano, um incentivo às práticas adotadas por esse grupo, o qual vivia momentos de tensão. Muito provavelmente eles já haviam perdido o acesso à sinagoga local, sofriam preconceitos pela adoção de Jesus como Messias, bem como dificuldades em sua vida social, com opressão econômica como consequência da dominação romana e da guerra que havia provocado o enfraquecimento agrícola da região; isso pode ser pressuposto em textos como Mt 6,25-34. De qualquer forma, o grupo de Mateus se apresentava como uma alternativa ao judaísmo tradicional.

Entretanto, não se pode negar a grande probabilidade da presença de gentios no grupo (poderia então ser caracterizado como um grupo judaico-cristão). A separação definitiva entre judaísmo e cristianismo somente se daria no II século. Hagner, por exemplo, afirma que a hipótese de o grupo de Mateus ser uma comunidade exclusivamente judaica não se sustenta. Há diferenças na tradição mateana que não podem ser consideradas somente intrajudaicas. Antes, tais diferenças devem ser justamente compreendidas como uma nova orientação radical na interpretação da Torá, revelando o grupo de Mateus como “uma forma judaica do cristianismo”.⁷⁵ Senior assinala que as pesquisas sobre o contexto judaico em Mateus normalmente desprezam a relação entre o grupo mateano e o mundo gentílico. Ele assevera que o evangelho concede mais espaço à descrição das trocas entre o mundo judaico e o gentílico do que o que normalmente se admite.⁷⁶ Carter asseve-

⁷⁴ O texto de Mt 5,17 (“Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento”) revelaria que a comunidade de Mateus não era cristã, mas judaica. David Sim chega a afirmar que a comunidade mateana não estava preocupada com missão entre os gentios, mas sim em manter sua identidade judaica, pois sofria perseguição em Antioquia (cf. SIM, David C. *The Matthean Community and the Gentile World*. In: *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, p. 215-256; Idem. *The Gospel of Matthew and the Gentiles*. *JSNT* 57 (17.3, 1995), p. 19-48).

⁷⁵ HAGNER, Donald A. *Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?* *NTS* 49.2 (2003), p. 193-209; aqui p. 193.

⁷⁶ SENIOR, D. *Between Two Worlds: Gentile and Jewish Christians in Matthew's Gospel*. *CBQ* 61.1 (1999), p. 1-23.

ra que Mateus é uma obra formada e engajada em um contexto a partir do mundo imperial romano.⁷⁷ Segundo ele, na compreensão religiosa que o Império Romano tinha sobre o papel do imperador e do próprio império, o imperador é apresentado como o escolhido pelos deuses para governar; Mateus apresentaria o contraponto a essa realidade:

Ele é considerado como o agente de sua soberania [dos deuses], presença e vontade sobre a Terra, e de sua bênção que garante o bem-estar da sociedade. Significativamente, Jesus também é apresentado no Evangelho de Mateus como um agente, escolhido para manifestar a soberania, a presença, a vontade divina e a bênção para o bem-estar humano. Mas ele não é o agente de Roma. Ele é o agente de Deus.⁷⁸

Carter considera que o interesse primordial do evangelista está na identidade e estilo de vida de sua audiência. A partir dessa audiência, o evangelista torna-se um intérprete, pois era alguém que teve acesso aos acontecimentos que envolviam a vida do grupo de Jesus, ou seja, às suas tradições, e conta sua versão delas.⁷⁹ Ele seria um judeu-cristão não identificado que vivia na Síria, provavelmente em Antioquia, que escreveu por volta de 80 d.C. Carter também considera o grupo de Mateus um grupo minoritário, que enfrentava problemas com o Império Romano e tinha experimentado recentemente uma ruptura com os judeus da sinagoga após uma disputa; era uma comunidade marginalizada e em transição.⁸⁰ Ela conhecia as declarações de Jesus sobre ser ele um agente divino, perdoar pecados e interpretar a vontade divina. Assim, não seria uma comunidade de gentios convertidos; muito provavelmente, o grupo seria majoritariamente judeu, possivelmente composto de judeus helenizados.

Afora isso, Carter acredita que as discussões sobre a relação de Mateus e o mundo gentílico em muitos casos não têm sido bem formuladas. Ele propõe, por exemplo, que em vez de o debate se concentrar na missão aos gentios, deveria buscar a dimensão maior de engajamento sócio-político com o mundo gentílico; da mesma forma, a negação da natureza e identidade dos gentios em Mateus negligencia também a questão da interação mateana com o mundo gentílico do I século, o mundo que marcou a soberania romana como elite sócio-política, econô-

⁷⁷ CARTER, Warren. *Matthew and Empire: Initial Explorations*, p. 20-53.

⁷⁸ Ibidem, p. 57. Cf. também a caracterização de Jesus como “o agente da presença salvadora de Deus” em CARTER, Warren. *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, p. 167-185.

⁷⁹ Daí o título de sua obra: *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, 2004.

⁸⁰ Ibidem, p. 66-91.

mica e cultural da época em questão.⁸¹ O interesse de Mateus, então, se estenderia além da simples conversão individual dos gentios, mas envolveria uma dimensão social mais abrangente, uma preocupação com a transformação de um mundo sob controle do Império Romano. Como se vê, a abordagem de Carter é eminentemente sociológica.

Byrne e Douglas Hare também defendem o argumento de que o Evangelho de Mateus dirige-se a uma comunidade formada tanto por judeus quanto por gentios; sua missão envolveria ambos os grupos.⁸² Balabanski sustenta que o discurso escatológico em Mt 24 bem como o texto de Mt 28,16-20 refletem a preocupação do Evangelho com “a missão para as nações e o final dos tempos”.⁸³ Já D. Hare e D. Harrington afirmam que *panta ta ethnh* em Mt 28,19 tem o sentido de “todas as nações” mas sem incluir aqui a nação de Israel: *ethnh* e Israel seriam duas entidades distintas na história da salvação; indivíduos com herança judaica (incluindo o próprio redator) seriam aceitos na Igreja, mas não Israel, pois na visão geral mateana acerca da história da salvação o Reino de Deus foi retirado de Israel.⁸⁴ Essa proposição foi rebatida, por exemplo, por Meier.⁸⁵

Isto posto, podemos afirmar que, de um modo geral, era de se esperar a dificuldade em se definir a etnia do autor mateano, bem como se o conteúdo de sua obra se caracteriza por ser “judaico” ou “gentílico”: ela reflete a complexidade cultural do I século d.C., o qual, conforme já apresentado neste trabalho, era um mundo dominado pela cultura helênica mas com diversas tensões religiosas e culturais convivendo lado a lado. Para os judeus, a tensão maior se dava entre judaísmo e helenismo; em lugar algum, mesmo nas comunidades judaicas da diáspora, havia a possibilidade de se passar incólume a tais tensões e influências.

A comunidade mateana, de qualquer forma (mais judaica ou gentílica), era um grupo que buscava se distanciar das formas de vida inerentes ao império, mas ao mesmo tempo participava das relações sociais por meio de atividade missioná-

⁸¹ Idem. *Matthew and the Gentiles: Individual Conversion and/or Systemic Transformation?* *JSNT* 26.3 (2004), p. 259-282.

⁸² BYRNE, Brendan. *The Messiah in Whose Name “The Gentiles Will Hope” (Matt 12:21): Gentile Inclusion As an Essential Element of Matthew’s Christology.* *ABR* 50 (2002), p. 55-73; HARE, Douglas R.A. *How Jewish is the Gospel of Matthew?* *CBQ* 62.2 (2000), p. 264-277. Cf. também a réplica de David Sim em SIM, D. C. *Matthew and the Gentiles: A Response to Brendan Byrne.* *ABR* 50 (2002), p. 74-79.

⁸³ BALABANSKI, Vicky. *Mission in Matthew against the Horizon of Matthew 24.* *NTS* 54.2 (2008), p. 161-175; aqui p. 175.

⁸⁴ HARE, Douglas R. A.; HARRINGTON, D. J. *Make Disciples of All the Gentiles (Mt 28:19).* *CBQ* 37.3 (1975), p. 359-369.

⁸⁵ MEIER, John P. *Nations or Gentiles in Matthew 28:19?* *CBQ* 39.1 (1977), p. 94-102.

ria com o intuito de implantação do Reino de Deus, vivendo assim uma ambivalência social.⁸⁶ Sua situação lembra, guardadas as devidas proporções, a ambivalência social enfrentada pela comunidade de Daniel no período intertestamentário: tinha que viver sob domínio estrangeiro e ao mesmo tempo se manter fiel às suas tradições sociais e religiosas. Negar que tanto o judaísmo quanto o mundo gentílico estejam presentes no Evangelho de Mateus é reducionismo.

Como um todo, o texto mateano afirma que Jesus de Nazaré é o Messias judaico, filho de Davi, o Filho do Homem da tradição apocalíptica, o Emanuel da tradição profética, o que cumpre as profecias das Escrituras Hebraicas. Muitos judeus, especialmente seus líderes, erraram quando deixaram de reconhecer Jesus como o Messias durante seu ministério terreno. O Reino escatológico prometido já despontou com a vida, morte e, especialmente, com a ressurreição do Cristo.

5.2.2 O texto de Mt 27,51b-53: a tradução

	v. 51b	
E a terra foi sacudida	51b	kaiVh&gh-e&seisqh
e as rochas foram fendidas,	51b'	kaiVai&petrai e&scisqhsan,
	v. 52	
e os sepulcros foram abertos,	52a	kaiVtal&nhmeia a&hew&sqhsan
e muitos corpos dos santos que haviam dormido	52b	kaiV pollaV swmata tw& kekoimhmenwn a&giwn
se levantaram,	52c	h&gerqhsan,
	v. 53	
e, tendo saído dos sepulcros após a ressurreição dele,	53a	kaiV e&xelqontes ek tw& nhmeiwn metaVth&h e&gersin autou-
entraram na cidade santa	53b	ei&sh&ton ei&ç th&h a&gian polin
e apareceram a muitos.	53c	kaiVe&hapanisqhsan polloi&ç.

5.2.3. A crítica textual

Segundo o aparato crítico do NTG, o único caso de variante para a crítica textual aparece no v. 52c: a forma verbal h&gerqhsan, aor. pass. 3ª pes. pl. de

⁸⁶ Num trabalho mais antigo, Carter discute a questão do papel ambíguo exercido pelas “multidões” (οἱ ὄχλοι) que aparecem no Evangelho de Mateus: aparentemente, ora a favor de Jesus, ora totalmente oposta a ele, o que revelaria a tensão social vivida pela comunidade (cf. CARTER, W. The Crowds in Matthew’s Gospel. *CBQ* 55.1 (1993), p. 54-67).

eḡeirw (“levantar”, “despertar”) é substituída por ḡerq̄h (3ª pes. sg.) nos códices Alexandrino (A, século V), Efraimita (C, século V), Washingtoniano (W, século IV ou V) e no Texto Majoritário (Ī, o texto que é apoiado pelos manuscritos que pertencem ao tipo bizantino, do século VI em diante). Por outro lado, a forma ḡerq̄hsan escolhida pelos editores está presente nos códices Sinaítico (Ⲭ, século IV), Vaticano (B, século IV), Beza (D, séculos V e VI), Régio (L, século VIII), Korideto (Q, século IX), nas famílias dos minúsculos 1 (*f^d*, minúsculos copiados entre os séculos XII-XIV) e 13 (*f^{d3}*, copiados entre os séculos XI e XIII), no minúsculo 33 (século IX), no 579 (século XIII), em outros manuscritos que divergem do texto majoritário (*al*) e em Orígenes (Or, III século). Assim:

Trazem a forma ḡerq̄hsan (se levantaram)	Ⲭ, B, D, L, Q, <i>f^d</i> , <i>f^{d3}</i> , <i>f^{β3}</i> , 579, <i>al</i> e <i>Or</i>
Trazem a forma ḡerq̄h (se levantou)	A, C, W, Ī

Tabela 04: Variante textual em Mt 27,52 segundo Nestle-Aland

Pelas evidências externas, apesar da importância dos testemunhos que trazem a forma verbal no singular (especialmente os unciais Alexandrino e Efraimita), o peso recai sobre a forma plural, pois está presente no Sinaítico e Vaticano, os mais valiosos entre os unciais para a crítica textual do NT, além do Beza, outro importante uncial. Entre os minúsculos, a forma plural se encontra em importantes famílias e num dos mais importantes para a crítica: o 33, chamado de “Rei dos Minúsculos”.⁸⁷

A evidência interna poderia explicar a variante: em se tratando de sujeito no neutro plural (πολλὰ σῶματα, “muitos corpos”), a língua grega admite que o verbo apareça no singular.⁸⁸ Assim sendo, a concordância pode ser estabelecida sem alterar o sentido da sentença.

5.2.4. Principais aspectos linguísticos do texto

A perícopie em questão está inserida na narrativa mateana da paixão de Cristo (Mt 26,1-27,56). Num contexto mais próximo, insere-se justamente no clí-

⁸⁷ Cf. ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, p. 33.

⁸⁸ Cf. HORTA, G. N. B. Parreiras. *Os gregos e seu idioma*, p. 259-260. v. 1; FREIRE, A. *Gramática grega*, p. 165; SWETNAM, James. *Gramática do Novo Testamento*, p. 29. v. 1.

max dessa narrativa (27,45-56), imediatamente após a morte de Cristo na cruz. O texto traz o relato de uma ressurreição diferente da ressurreição-paradigma (aquela prevista para acontecer no final dos tempos, após o juízo final).

O evangelista apresenta em 26,1-5 uma introdução formal à sua narrativa da paixão, construindo uma previsão do resultado da mesma. Já os versos de 27,55-56 sugerem um ponto final para essa narrativa, pois concluem a cena de clímax de 27,45-56.⁸⁹ Observa-se ainda que a narrativa seguinte acerca do enterro de Jesus (Mt 27,57-66) é muito mais orientada para a narrativa da paixão do que a do Evangelho de Marcos.

Quanto à perícopre de 27,51b-53, Mateus é o único livro do NT que traz esse curto relato acerca do tremor de terra que abriu as sepulturas e a partir do que “muitos corpos dos santos que haviam dormido se levantaram” (52bc) para aparecerem (somente após a ressurreição *dele*, cf. 53a) na “cidade santa” (53b). O episódio tem incomodado os intérpretes, entre outras questões, em razão do motivo pelo qual o evangelista decidiu inseri-lo precisamente neste ponto de seu evangelho. A natureza enigmática da passagem estimula o potencial especulativo de interpretações que, em muitos casos, atribuem maior importância ao texto do que ele realmente comporta. Quanto menos o evangelista se expressou, maior o espaço para os diferentes modos de associações interpretativas.⁹⁰

⁸⁹ Com a adição do advérbio *ekei*- (“ali”) em 27,55, Mateus reforça a conexão das mulheres (v. 55-56) com a aclamação do centurião no v. 54.

⁹⁰ Entre os estudos mais antigos especificamente sobre essa perícopre de Mateus estão HUTTON, D. *The Resurrection of the Holy Ones (Mt 27, 51-53): A Study of the Theology of the Matthean Passion Narrative* (1970); SENIOR, D. Escatologia e soteriologia nella passione secondo Matteo: Il significato di Mt 27,51-53. In: AA.VV. *La sapienza della croce oggi: atti del Congresso internazionale, Roma, 13-18 ottobre 1975*, p. 95-105. Volume I: La sapienza della croce nella rivelazione e nell’ecumenismo; SENIOR, D. The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51-53). *CBQ* 38.3 (1976), p. 312-329; RIEBL, M. *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53* (1978); AGUIRRE MONASTERIO, R. *Exégesis de Mateo, 27,51b-53: para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo* (1980); WENHAM, J. W. When Were the Saints Raised? A Note on the Punctuation of Matthew xxvii. 51-3. *JTS* 32.1 (1981), p. 150-152; HILL, D. Matthew 27:51-53 in the Theology of the Evangelist. *IBS* 7.2 (1985), p. 76-87; SENIOR, D. Matthew’s Special Material in the Passion Story: Implications for the Evangelist’s Redactional Technique and Theological Perspective. *ETL* 63.4 (1987), p. 272-294; WITHERUP, D.R. The Death of Jesus and the Raising of the Saints: Matthew 27:51-54 in Context. *SBLSP* 26 (1987), p. 574-585. Entre os estudos mais recentes, estão WÜTHRICH, Serge. Naître de mourir: la mort de Jésus dans l’Évangile de Matthieu (Mt 27.51-56). *NTS* 56.3 (2010), p. 313-325; HERZER, Jens. Auferstehung und Weltende als Rätsel? Zur Funktion und Bedeutung von Mt 27,51b-53 im Kontext der matthäischen Jesus-Erzählung. In: BOETTRICH, C. (Ed.). *Evangelium ecclesiasticum: Matthaeus und die Gestalt der Kirche, Festschrift für Christoph Kaehler zum 65. Geburtstag*, p. 51-68 (2009); WATERS, Sr., K. L. Matthew 27:52-53 As Apocalyptic Apostrophe: Temporal-Spatial Collapse in the Gospel of Matthew. *JBL* 122.3 (2003), p. 489-515; TROXEL, Ronald L. Matt 27.51-4 Reconsidered: Its Role in the Passion Narrative, Meaning and Origin. *NTS* 48.1 (2002), p. 30-47; SENIOR, D. Revisiting Matthew’s Special Material in the Passion Narrative: A Dialogue with Raymond Brown. *ETL* 70.4 (1994), p. 417-424.

Partindo da premissa comum entre os estudiosos de que o relato da paixão em Mateus tem como base principal a narrativa marcana, podemos cotejar ambos os relatos e tentar identificar a razão de Mateus inserir o material especial neste ponto da narrativa. Tanto em Marcos quanto em Mateus porções clímax da cena da crucificação têm a mesma estrutura básica, ou seja, a zombaria, a morte, a reação dos soldados e a presença das mulheres (cf. Mc 15,29-41, Mt 27,39-56). Mateus aceita este esquema básico de Marcos, mas em cada fase do esquema desenvolve o material para atender a seus propósitos.

No relato de Marcos, os eventos que se seguem à morte de Jesus são o rasgo dramático do véu do Templo e o testemunho do centurião de que “verdadeiramente este homem era filho de Deus” (Mc 15,38-39). Mateus expande significativamente o material inserindo uma nova cadeia de eventos entre o rasgar do véu e a reação do soldado (27,51b-53). A inclusão deste material especial parece causar algumas reverberações nos versos imediatamente adjacentes, onde Mateus faz paralelo com Marcos, o que mostra a importância do acréscimo do material para o redator mateano. O v. 51 é introduzido com *kai* ἰδοὺ (“E eis”, cf. “*kai*” em Mc 15,38), o que liga os acontecimentos mais estreitamente com o momento da morte de Jesus no v. 50; além disso, o enfático ἰδοὺ marca o desprendimento do material especial de Mateus de sua fonte marcana.⁹¹

O evangelista usa essa expressão enfática 27 outras vezes em seu evangelho para ligar determinados eventos.⁹² A reação do centurião (v. 54) é alterada significativamente em relação a Marcos, pois os detalhes do restante de sua confissão revelam que a motivação foi modificada: em Marcos, está relacionada a “vendo-o assim expirar...” (15,39); já em Mateus a “vendo o terremoto e as coisas que aconteciam...” (27,54).⁹³

Existe ainda em Mateus uma referência ao “medo” dos militares ausente em Mc (ἐφοβήθησαν σφοδρά, “temeram grandemente”, Mt 27,54), e a redação da declaração deles, que em Marcos é dada somente pelo centurião (αἱ ἡρώς γεοῦντο ἡ ἰδοὺ, “verdadeiramente este era filho de Deus”) é a mesma feita na confissão dos discípulos em Mt 14,33 (mudando somente o tempo do verbo do

⁹¹ NOLLAND, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, p. 1211.

⁹² Cf., por exemplo, Mt 2,9; 3,16; 4,11; 7,4; 8,2; 12,10; 15,22; 17,3; 19,16; 26,51; 28,2 dentre outras ocorrências.

⁹³ Segundo Bonnard, em Mateus o centurião “é tomado de pânico e medo por ter ofendido o deus dos judeus”, além de presenciar os eventos cósmicos (cf. BONNARD, Pierre. *L'Évangile selon Saint Matthieu*, p. 407).

presente para o imperfeito, pois Jesus acaba de morrer). Assim, o impulso confessional de Mc 15,39 é ampliado através da reformulação das palavras do centurião expressa na confissão fundamental dos discípulos em Mt 14,33, acrescentando o elemento de medo para com a manifestação de poder divino (o que, aliás, é comum no texto de Mateus (cf. Mt 17,6; 28,8)).⁹⁴

Kingsbury observa que o uso do passado hh na confissão dos soldados aponta para o fato de que a morte de Jesus na cruz marca o término de sua atividade terrena.⁹⁵ Essa tese estaria em acordo com a perspectiva de avaliação do ministério de Cristo na narrativa mateana, pois é na cruz que o Cristo salva seu povo pagando pelos seus pecados (Mt 26,28: “Pois este é o meu sangue, o sangue do pacto, o qual é derramado por muitos para remissão dos pecados”).⁹⁶

Em relação ao significado geral dos sinais, quase todos os estudiosos concordam que a abertura dos túmulos e a ressurreição dos santos são adições cruciais feitas por Mateus. Os outros sinais ou são preparatórios (o terremoto e a divisão das rochas) ou resultantes (aparecer na cidade santa, a reação dos soldados no v. 54) deste evento chave.

Em 27,53a ocorre uma sentença que revela que o relato não possui unidade redacional (meta|thh egersin autou; “após a ressurreição dele [de Jesus]”); essa sentença diz respeito ao “quando” os santos ressuscitados entraram na cidade santa. Isso provoca uma clara contradição (ou correção) entre os v. 51-52 e o v. 53 em relação ao tempo da ressurreição desses “santos”. Embora eles tenham retornado à vida imediatamente após a morte de Jesus, não entraram em Jerusalém até, pelo menos, dois dias depois, ou seja, não entram na cidade nunca antes do primeiro Domingo de Páscoa.⁹⁷ Além disso, o testemunho dos soldados no v. 54 ao

⁹⁴ SENIOR, D. *The Passion Narrative According to Matthew: A Redactional Study*, p. 326-327.

⁹⁵ Cf. KINGSBURY, J. D. *Jesus As Story*, p. 89-90.

⁹⁶ David Sim discorda: para ele, o uso do passado em 27,54 implica que os militares consideram a morte de Cristo como o fim de toda a sua história, e não de seu ministério terreno. O desconhecimento do Cristo por parte deles levaria a supor suas palavras como negação, e não como afirmação da continuidade da obra do Cristo (SIM, D. C. The ‘Confession’ of the Soldiers in Mt 27:54. *HeyJ* 34.4 (1993), p. 401-424; aqui p. 417). Neste artigo, Sim rejeita a posição tradicional de que os soldados ficaram atemorizados em vista dos sinais apocalípticos ocorridos após a morte de Cristo, bem como a ideia de que eles representam a conversão dos gentios; para ele, “os soldados na cruz, os quais são explicitamente identificados por Mateus como os espancadores e algozes de Jesus, são personagens maus durante toda a narrativa da paixão. Seu reconhecimento aterrorizado de Jesus como Filho de Deus evidencia o sentimento de culpa e de concessão de derrota em face do divino, e prenuncia a atitude dos ímpios no dia do julgamento” (Ibidem, p. 422).

⁹⁷ Brown observa que “aquela quadra Mateus de próprio punho adicionou o v. 53 (um verso visivelmente mais próximo do estilo próprio de Mateus) para estender o simbolismo escatológico à Páscoa e conectá-lo à própria ressurreição de Jesus” (cf. BROWN, R. E. *Extraordinary Physical*

presenciar “os acontecimentos” (tal| genomena, entre os quais presume-se que na narrativa de Mateus incluam os do contexto imediatamente anterior) requer que a ressurreição dos santos tenha sido testemunhada pelo centurião e seus subordinados na sexta-feira da crucificação.

Desde o estudo de Schenk acerca da narrativa marcana (onde abordou o paralelo em Mateus) que a maior parte dos estudiosos atribuem a frase à atestação de Mateus acerca da primazia tradicional da ressurreição de Jesus, ao mesmo tempo em que conecta a ressurreição diretamente à morte dele.⁹⁸ Entretanto, para Aguirre Monasterio trata-se de uma correção doutrinária introduzida por um editor cristão antes de Mateus (e após a composição original da fonte), enquanto Riebl considera a sentença uma antiga adição pós-mateana, mas admitindo que não há evidências de manuscrito que dê suporte a essa posição.⁹⁹ Eduard Schweizer considera a sentença uma adição tardia (ausente portanto da fonte original da perícoppe), e Ulrich Luz chega à conclusão de que não existe uma interpretação satisfatória para a sentença.¹⁰⁰

J. W. Wenham tenta resolver o impasse redacional reconsiderando a pontuação tradicional de Mt 27,51-53. Ele sugere que um ponto final deve ser inserido após *añewtqhsan* (“foram abertos”, 52a), com *kai| pol| l a| swmata tw n kekoi-mhmenwn a|giwn* (“e muitos corpos dos santos que haviam dormido”, 52b) sendo o sujeito de um longo parêntese por parte do evangelista, de 52b até o final da perícoppe.¹⁰¹ A leitura da perícoppe então seria:

Leitura da tradução do NTG	Leitura variante proposta por Wenham
E a terra foi sacudida e as rochas foram fendidas, e os sepulcros foram abertos, e muitos corpos dos santos que haviam dormido se levantaram, e, tendo saído dos sepulcros após a ressurreição dele, entraram na cidade santa e apareceram a muitos.	E a terra foi sacudida e as rochas foram fendidas, e os sepulcros foram abertos. E muitos corpos dos santos que haviam dormido se levantaram, e, tendo saído dos sepulcros após a ressurreição dele, entraram na cidade santa e apareceram a muitos.

Tabela 05: Proposta de leitura variante em Mt 27,51b-53

Reactions to Jesus' Death in Matthew. In: GALVIN, J. P. (Ed.). *Faith and the Future: Studies in Christian Eschatology*, p. 54-67; aqui p. 66).

⁹⁸ Cf. SCHENK, Wolfgang. *Der Passionsbericht nach Markus: Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, p. 75; cf. também SENIOR, D. *The Passion Narrative According to Matthew*, p. 316-317.

⁹⁹ RIEBL, M. *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53*, p. 55; AGUIRRE MONASTERIO, R. MONASTERIO, R. *Exégesis de Mateo, 27,51b-53*, p. 60-61.

¹⁰⁰ Cf. SCHWEIZER, Eduard. *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 337; LUZ, Ulrich. *Matthew 21-28: A Commentary*, p. 561.

¹⁰¹ Cf. WENHAM, J. W. When Were the Saints Rises? A Note on the Punctuation of Matthew xxvii. 51-3. *JST* 32.1 (1981), p. 150-152.

Assim, de 52b até 53c a leitura estaria destacada de 51b-52a: a ressurreição dos “santos” não ocorreu junto aos demais fenômenos narrados em 51b-52a (o terremoto, a cisão das rochas, e a abertura dos túmulos); os túmulos foram abertos mas os santos só foram ressuscitados dois dias depois dessa abertura, ou seja, após a ressurreição de Jesus.

Conforme veremos adiante, toda a perícopé está em forma de *parataxe*.¹⁰² Wenham admite que sua proposta de pontuação quebraria a parataxe de toda a seção e que, se Mateus tentou que os versos fossem lidos dessa forma, a quebra teria sido melhor no início, ou seja, introduzindo o parêntese inteiro usando a sentença problemática de 53a (meta^l th^h egersin au^tou-, “após a ressurreição dele”): “Reconhecidamente Mateus teria se expressado com maior elegância e lucidez se tivesse colocado seu meta^l th^h egersin au^tou-no início da frase. Mas todos nós de vez em quando não começamos sentenças que ameaçam se revelar enganosas e então de forma desajeitada as modificamos?”.¹⁰³

Por outro lado, em seu estudo de Mateus, Schenk opta pela leitura de au^tou-em sentido adverbial em vez de pronome possessivo, como ocorre em Mt 26,36 (kaqisate au^tou; “sentai-vos aqui”). Essa leitura, ele assevera, alivia um pouco a obscuridade do atraso entre a ressurreição dos santos e a sua aparição em Jerusalém.¹⁰⁴

Entretanto, a tensão introduzida por essa frase advém de considerações teológicas da narrativa de Mateus, ou seja, o evangelista deseja conectar a ressurreição dos santos com a morte de Jesus e, ao mesmo tempo, assegurar a primazia da ressurreição de Jesus. Dado o aspecto essencialmente teológico e simbólico por parte de Mateus em toda a perícopé, a questão da diferença cronológica entre a ressurreição dos santos e sua aparição em Jerusalém não é uma preocupação do evangelista e não precisa ser “resolvida” através de fundamentos linguísticos.

Certamente, a redação no v. 53a tem por objetivo harmonizar a estranha

¹⁰² Este termo está empregado simplesmente para expressar *coordenação* (em oposição à *subordinação* ou *hipotaxe*), sem levar em conta a omissão de conjunções coordenativas como prescreve o conceito básico e tradicional de *parataxe*. Assim, o sentido do termo neste trabalho é o da simples “justaposição por oposição à subordinação e à coordenação” (cf. DUBOIS, Jean et al. *Dicionário de linguística*, p. 456).

¹⁰³ WENHAM, J. W. Op. cit. p. 151.

¹⁰⁴ Cf. SCHENK, W. *Die Sprache des Matthäus: die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen*, p. 232.

ideia de que os “santos” já tinham ressuscitado no dia da morte de Jesus.¹⁰⁵ Esses “santos” deveriam permanecer em seus túmulos até o domingo pela manhã, esperando pela ressurreição de Jesus, e somente após a ressurreição dele eles poderiam se dirigir à cidade santa. Se o evangelista admitisse que a ressurreição deles se deu no dia da morte de Cristo, eles teriam prioridade sobre Jesus, acerca de quem a tradição paulina anunciou como sendo a “primícia dos que adormeceram” (1Cor 15,20b), o “primogênito dentre os mortos” (Cl 1,18). Além disso, podemos afirmar que a sentença em 53a tomou este lugar quando o escritor viu a morte de Jesus a partir do evento histórico mas já direcionada para a ressurreição escatológica do próprio Jesus e dos “santos” (possivelmente também do AT). No caso dos santos, ela se faz possível através justamente da ressurreição de Jesus. Assim sendo, o evangelista deu um significado teológico ao evento histórico. Essa significação teológica será também um paradigma para os cristãos primitivos descritos no NT.

Linguisticamente, existem algumas nuances gramaticais nessa perícope que se destacam. Primeiro, há cinco verbos nos aoristo passivo: $\epsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma\eta$ (“foi sacudida”, 51b), $\epsilon\sigma\kappa\iota\varsigma\eta\varsigma\alpha\eta$ (“foram fendidas”, 51b’), $\alpha\eta\omega\tau\eta\varsigma\alpha\eta$ (“foram abertos”, 52a), $\eta\gamma\epsilon\rho\eta\varsigma\alpha\eta$ (“se levantaram”, 52c) e $\epsilon\eta\epsilon\varphi\alpha\eta\iota\varsigma\eta\varsigma\alpha\eta$ (“fizeram-se visíveis”, “apareceram”, 53c). Além disso, imediatamente antes, ainda no v. 51, aparece $\epsilon\sigma\kappa\iota\varsigma\eta$ (“foi rasgado”) e logo após, no v. 54 $\epsilon\varphi\omicron\beta\eta\eta\varsigma\alpha\eta$ (“se amedrontaram”), perfazendo sete formas verbais. Todas expressam respostas divinas ao acontecimento da morte de Jesus, sendo denominadas pelos estudiosos de *passivo divino*: por trás de cada passivo está o agente divino efetuando a ação dos verbos. A sequência verbal também apresenta uma sequência de “efeitos” com o intuito de apresentar a morte de Jesus como o clímax do evangelho.

Outra característica gramatical digna de nota é o uso dos antônimos $\epsilon\chi\epsilon\lambda\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ (“tendo saído”, 53a) e $\epsilon\iota\sigma\eta\lambda\theta\omicron\nu$ (“entraram”, 53b) para descrever as ações dos santos. Essa antonímia realça ainda mais a diferença radical entre os túmulos e a cidade santa. Pela morte de Jesus, os santos foram literalmente capazes de deixar a morte e entrar na vida da cidade santa.

No início da perícope, o evangelista descreve que “e a terra foi sacudida” ($\kappa\alpha\iota\ \eta\gamma\eta\ \epsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma\eta$, 51b). Como em Mt 28,2, o terremoto ($\sigma\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$) introduz um

¹⁰⁵ Esse aparente intervalo de dois dias entre a ressurreição dos santos e sua entrada em Jerusalém gerou também muitas especulações acerca de “onde” e “o que” esses ressuscitados teriam feito neste espaço de tempo (cf. infra).

acontecimento especial e sobrenatural.¹⁰⁶ Os terremotos em Jerusalém não eram raros, dado que a cidade estava situada num cume sísmico. No entanto, o fato de ter ocorrido no momento da morte de Jesus traria grande importância ao mundo greco-romano no I século, pois os terremotos estavam relacionados às grandes crises no mundo antigo, como no caso da morte do Imperador César.¹⁰⁷ Porém, o mais importante para a audiência judaica de Mateus eram os eventos profetizados por Isaías, Ezequiel, Zacarias, Amós e as predições de sabedoria advindas do visionário Daniel, todas concernentes ao juízo escatológico de Deus. Sem dúvida, tais lembranças devem ter vindo à mente e feito a comunidade mateana refletir sobre os acontecimentos em torno da crucificação. Fica evidente que a descrição de Mateus revela a morte de Jesus como um evento cósmico, com significado escatológico.

No v. 52, o evangelista informa quais as rochas que foram divididas em 51b'. Os túmulos em Israel consistiam tipicamente de uma pequena caverna, ligeiramente abaixo do solo, cuja abertura era coberta com uma pedra grande em forma de disco. O tremor de terra serviu para dividir essas rochas e abrir as tumbas. Conforme notado acima, é significativo que o mesmo artifício é usado pelo evangelista posteriormente: outro terremoto acompanha outra abertura de túmulo em Mt 28,2.

O termo *agioi* (“santos”, 52b) não é usado em nenhuma outra parte do Evangelho de Mateus com referência a pessoas. Mateus usa preferencialmente o termo *dikaios* (“justo”),¹⁰⁸ neste caso, certamente o evangelista considera os termos sinônimos,¹⁰⁹ e o uso de *agioi* neste caso pode revelar vocabulário não-mateano para a perícopa. Esses santos já “havam dormido” (52b), certamente uma metáfora para a morte.¹¹⁰ Seu despertar no momento em que Jesus cumpre sua missão da chegada do Reino Escatológico lembra Dn 7,18.¹¹¹

O termo *swwata* (“corpos”, 52b) revela que o evangelista está se referindo a uma ressurreição literal do corpo, certamente uma referência física neste contex-

¹⁰⁶ Mt 28,2 registra: “E eis que houvera um grande terremoto; pois um anjo do Senhor descera do céu e, chegando-se, removera a pedra e estava sentado sobre ela”.

¹⁰⁷ Cf. adiante.

¹⁰⁸ Cf. por exemplo Mt 5,45; 9,13; 10,41; 13,17.43.49; 23,29, dentre outros.

¹⁰⁹ Cf. LUZ, Ulrich. *Matthew 21-28: A Commentary*, p. 567.

¹¹⁰ Cf. o uso de *koimaw* (“dormir”, “adormecer”) na LXX, com referência à morte, especialmente no contexto da expectativa de ressurreição, em OEPKE, A. *koimaw*. In: KITTEL, G. (Ed.). *TDNT*, p. 438. v. 3.

¹¹¹ Dn 7,18 registra: “Os que receberão o reino são os *santos* do Altíssimo, e eles conservarão o reino para sempre, de eternidade em eternidade” (grifo nosso).

to.¹¹² Já o uso de πολλοι (“muitos”, 52b) revela que, a exemplo de Dn 12,2, não se trata de uma ressurreição geral, e nem de todos os “santos que haviam dormido”, mas sim daqueles que importavam para a teologia e o propósito da narrativa de Mateus: os justos e profetas injustiçados e martirizados citados ao longo do evangelho mateano.¹¹³

Em 52c, ἤγερqhsan (“se levantaram”) traz a questão do tipo de ressurreição que esses santos teriam experimentado: seria definitiva ou teriam de passar pela morte novamente? Waters faz distinção entre ressurreição e reanimação na Escritura:

Nas reanimações sempre há pelo menos três partes envolvidas: Deus, a pessoa morta, e o humano através do qual Deus ressuscita os mortos... a reanimação é sempre o despertar de um único indivíduo. Além disso, na reanimação a pessoa reanimada acaba morrendo novamente. Na ressurreição não há três partes... apenas Deus e a pessoa morta... e a pessoa morta não morre novamente... Embora tenham havido várias reanimações, só pode haver apenas uma ressurreição.¹¹⁴

No entanto, as diferenças notadas por Waters não se encontram em lugar algum das Escrituras dentro de uma normatização que crie “regras para diferenciação entre ressurreições e reanimações”. Em Mt 27,52 o contexto deixa claro que a ressurreição dos santos prefigura a ressurreição escatológica; a perícopé deixa claro também que a ressurreição do próprio Jesus é a referência para a dos santos que dormem, não sendo plausível imaginar que o evangelista fizesse distinções dessa natureza entre elas. Deve-se ressaltar ainda que no judaísmo do I século d.C. não havia a crença em qualquer ressurreição corporal que não fosse a ressurreição universal no final dos tempos.

Em 53a, dentro da sentença considerada uma adição (metaλ thñ eγersin autou), o termo eγersiς (no sentido de “levantar-se da morte”, “ressurreição”) é um *hapax legomenon* dentro não só do Evangelho de Mateus, mas também de todo o NT. Esse termo estranho ao evangelista reforçaria a tese de uma adição. Ele normalmente usa ἀνάστασις para “ressurreição” (cf. Mt 22,23ss), mas usa o passivo do cognato ἐγειρω para a ressurreição de Jesus (cf. 16,21; 17,23; 20,19; 26,32; 27,63; 28,6), o que mostra que o significado na raiz não lhe era estranho. Outro termo não usual para o evangelista é verbo ἐμφανίζω (“aparecer”) em

¹¹² Cf. o uso e as nuances deste termo em SCHWEIZER, E.; BAUMGÄRTEL, A. swma. In: KITTEL, G. (Ed.). Op. cit., p. 1024-1091. v. 7.

¹¹³ Cf. argumentação adiante.

¹¹⁴ WATERS, Kenneth L., Sr. Matthew 27:52-53 As Apocalyptic Apostrophe: Temporal-Spatial Collapse in the Gospel of Matthew. *JBL* 122.3 (2003), p. 489-515; aqui p. 493.

53c;¹¹⁵ normalmente ele usa φαίνω (cf. Mt 1,20; 2,7.13.19; 13,26) ou o médio-passivo de ὄρω (cf. 17,3; 24,30) para expressar essa noção.¹¹⁶ A exemplo do uso de ἀγιοί citado supra, essa diferença estilística certamente se deve ao material especial que o evangelista utiliza como fonte para a perícopé.¹¹⁷

Em 53b se afirma que os santos ressuscitados entraram na ἁγίαν πόλιν (“cidade santa”). Embora em algumas ocasiões a literatura apocalíptica do NT usa essa designação em referência a um lugar escatológico, paradisíaco, contraponto da Jerusalém terrena (como no Apocalipse), nas diversas ocorrências na LXX e na literatura intertestamentária o termo designa a Jerusalém terrestre.¹¹⁸ Muito provavelmente é essa literatura que o evangelista e seus leitores têm em mente. Além disso, dado o contexto de Mateus, a designação deve ser entendida primeiramente em referência à Jerusalém da época do evangelista.

Tomada como um todo, a forma abreviada da perícopé atesta a sua importância dentro do contexto mateano da morte de Jesus. A “ressurreição dos santos” ligada à morte de Jesus marca a virada escatológica e apocalíptica na história da salvação.¹¹⁹ Um dos importantes argumentos para tais leituras escatológico-apocalípticas de Mt 27,51b-53 é a história paralela sobre a abertura do túmulo de Jesus com a mensagem de sua ressurreição em Mt 28,1-10. De fato, o texto de Mt 28,2 é o único dentre os Evangelhos que cita a ocorrência de um “grande terremoto” na perícopé da tradição do túmulo vazio (cf. Mc 16,1-8; Lc 24,1-12; Jo 20,1-10).

Já faz algum tempo que Senior e Wenham chamaram a atenção para as semelhanças entre os incidentes narrados em Mt 27,51-53 e a própria narrativa de Mateus acerca da descoberta do túmulo vazio em 28,1-10: terremotos (27,51; 28,2a), a abertura de túmulos (27,52; 28,2b); o medo dos guardas (27,54; 28,4).¹²⁰ Antes deles, Schenk também reconheceu as semelhanças aparentes de Mt 27,51b-53 com 28,1-10, mas descartou que tenha havido uma fonte comum para ambas as

¹¹⁵ Segundo Liddell & Scott, a raiz εἰφαν- (“aparecer”) é uma reminiscência das aparições de deuses em forma corpórea e de heróis (Cf. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *LSJ*, p. 549).

¹¹⁶ NOLLAND, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, p. 1215.

¹¹⁷ Cf. adiante.

¹¹⁸ Cf. por exemplo Is 66,20; 1Mc 2,7; 2Mc 1,12; 3,1; 9,14 e 15,14.

¹¹⁹ SENIOR, D. Escatologia e soteriologia nella passione secondo Matteo: Il significato di Mt 27,51-53. In: AA.VV. *La sapienza della croce oggi: atti del Congresso internazionale, Roma, 13-18 ottobre 1975*, p. 95-105; aqui p. 104. v. 1.

¹²⁰ Idem. *The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51-53)*. *CBQ* 38.3 (1976), p. 312-329; aqui p. 314; WENHAM, D. *The Resurrection Narratives in Matthew's Gospel*. *TynBul* 24 (1973), p. 21-54; aqui p. 42-46.

narrativas.¹²¹ De qualquer forma, em 28,2 a sepultura é aberta por um anjo, não por um terremoto.

Embora a interpretação da perícopa à luz de Mt 28 possa parecer bastante plausível, ela levanta uma importante questão: qual seria a razão pela qual o evangelista não cita o episódio de 27,51b-53 no contexto do próprio capítulo 28, ou seja, após a ressurreição de Jesus, especialmente pelo fato de que ele ancora o episódio cronologicamente neste exato momento do tempo: “depois de sua ressurreição”?¹²²

De qualquer forma, Schenk postula que, para o caso de Mt 27,51b-53, o evangelista adaptou antiga tradição. Baseando-se em E. Lohmeyer,¹²³ ele enxerga sete frases concisas que formariam a base original da passagem:

1. kai h&gh-ešeišq̄h (E a terra foi sacudida, em 51b)
2. kai vai petrai ešcišq̄hsan (E as rochas foram fendidas, em 51b')
3. kai tal mhmeia aňewtq̄hsan (E os sepulcros foram abertos, em 52a)
4. kai (ta) swmata hgerq̄hsan (E (os) corpos se levantaram, em 52bc)
5. kai e xhl qon ek tw̄n mhmeiwn (E saíram dos sepulcros, em 53a)
6. (kai) eišh̄qon eiš th̄h pol̄in ((e) Entraram na cidade, em 53b)
7. kai e hepanišq̄hsan pol̄loiš (E apareceram a muitos, em 53c)

Tabela 06: Frases concisas na base original de Mt 27,51b-53

As três primeiras, compostas de conjunção, artigo, substantivo e verbo, descrevem a preparação para a ressurreição dos mortos como sendo composta por atos de Deus (isto é, por meio do *passivo divino*) e são intocadas pelo redator. A quarta, que possuía originalmente a mesma forma, foi reformulada pelo evangelista com *polla| swmata tw̄n kekoimhmenwn ađiwn* (“muitos corpos dos santos que haviam dormido”, 52b) substituindo o *(ta|) swmata* indeterminado do original. Este quarto verso, um “verso de transição”, leva ao outro grupo de três frases que descrevem os resultados do sinal da ressurreição, usando um padrão fixo, com os próprios santos como agentes. Outra intervenção de Mateus marca a quinta fra-

¹²¹ SCHENK, Wolfgang. *Der Passionsbericht nach Markus: Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, p. 71-78.

¹²² Cf. HERZER, Jens. Auferstehung und Weltende als Rätsel? Zur Funktion und Bedeutung von Mt 27,51b-53 im Kontext der matthäischen Jesus-Erzählung. In: BOETRICH, C. (Ed.). *Evangelium ecclesiasticum: Matthaeus und die Gestalt der Kirche, Festschrift für Christoph Kaehler zum 65. Geburtstag*, p. 51-68; aqui p. 55.

¹²³ LOYMEYER, Ernst. *Das Evangelium des Matthäus*, p. 395, n. 2. Recentemente, Davies e Allison enxergaram paralelismo semelhante (cf. DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., Jr. *ICC*, p. 628. v. 3).

se, onde a expressão $\text{meta\ th\ e\ gersin\ au\ tou}$ (“após a ressurreição dele”, 53a), adicionada para manter a prioridade da própria ressurreição de Cristo, elimina o $\text{kai\ v}$ conjuntivo original na sexta frase (53b) e muda a forma finita $\text{e\ x\ h\ l\ qon}$ na quinta frase (53a) para o particípio $\text{e\ x\ el\ qontec}$.

O acréscimo de $\text{a\ g\ ian}$ antes de $\text{pol\ l\ in}$ na sexta frase (53b) seria fruto da ação redacional do evangelista (cf. Mt 4,5), a exemplo de $\text{pol\ l\ avdiante\ de\ swmata}$ (cf. Mt 9,10; 10,31; 13,17; 24,11) e de $\text{tw\ n\ kekoimhmenwn\ a\ g\ iwn}$ após esse termo (cf. Mt 28,13) na quarta frase (52b).

Dessa forma, uma série de acontecimentos são narrados sob o estilo de parataxe em Mt 27,51b-53.

Hutton também nota a forma de parataxe rítmica de toda uma série de textos apocalípticos na LXX, como Jl 2,10; 3,4 e Am 8,9-10.¹²⁴ O mesmo padrão também pode ser encontrado em passagens do Apocalipse (cf. Ap 6,12-14; 11,17-19; 16,18-21).

Pode-se também levar em conta o estilo próprio de Mateus. Embora ele geralmente evite parataxe, existem alguns exemplos em que ele a utiliza, precisamente nos casos em que uma série de eventos ou ações está sendo descrita, exatamente como nos exemplos da LXX citados supra. É essa qualidade peculiar (uma série de eventos rápidos narrada de maneira ofegante) que corrobora para a forma estereotipada de Mt 27,51b-53. Por exemplo, em Mt 7,25 um padrão idêntico surge na versão do redator acerca da casa construída sobre a areia:

1. $\text{kai\ v\ katebh\ h\ \&\ brochi}$ (E desceu a chuva)
2. $\text{kai\ v\ h\ l\ qon\ oi\ \&\ potamoi}$ (E vieram os rios)
3. $\text{kai\ v\ epneusan\ oi\ \&\ ahemoi}$ (E sopraram os ventos)
4. $\text{kai\ v\ prosepesan\ th\ /oikia\ /ekein\ h\ /}$ (E se lançaram contra aquela casa)

Tabela 07: Estilo de parataxe em Mt 7,25

A parataxe aparece novamente em Mt 7,27, onde a fraseologia é repetida de forma quase idêntica (só muda o último verbo por outro sinônimo). Em ambos os casos, observa-se que o evangelista fez o acréscimo da parataxe quando comparado ao paralelo em Lc 6,48b: $\text{pl\ h\ mmurh\ s\ del\ genomenh\ s\ proserh\ xen\ o\ \&\ potamoi\ \&\ th\ /oikia\ /ekein\ h\ /}$ (“Uma enchente, porém, tendo ocorrido, o rio irrom-

¹²⁴ HUTTON, D. *The Resurrection of the Holy Ones (Mt 27, 51-53): A Study of the Theology of the Matthean Passion Narrative*, p. 102-103.

peu contra aquela casa”). Outros exemplos são encontrados ao longo de Mateus.¹²⁵

Esses exemplos demonstram que Mateus às vezes escolhe descrever uma série de eventos que acontecem numa sequência rápida amarrando verbos e frases em conjuntos em forma de parataxe. Assim, a forma de parataxe presente em 27,51b-53 não é uma anomalia ao padrão redacional próprio de Mateus, ou seja, é plausível que a redação seja do próprio evangelista, mesmo que a tenha efetuado a partir de tradição anterior. Dessa forma, a necessidade de se detectar uma fonte literária para 27,51b-53 torna-se menos obrigatória. O evangelista foi capaz de exprimir em imagens apocalípticas típicas e em forma de parataxe a série empolgante de sinais que, segundo ele, são desencadeados por ocasião da morte de Jesus. O que se sobressai nessas imagens apocalípticas é justamente o sinal da ressurreição dos santos que dormem.

Assim, quanto à estilística, podemos afirmar que o padrão redacional para o material de 27,51b-53 é definido pela narração do primeiro evento da série: o rompimento do véu do Templo; o padrão foi retirado de Mc 15,38, onde ele já é encontrado: *kai* (conjunção, “e”), *to* *katapetasma* *tou-naou*-(sujeito, “o véu do santuário”), *e* *scisqh* (verbo na voz passiva, “foi rasgado”), conforme Mt 27,51a (com acréscimo redacional de *i* *dou* “eis”, cf. notado supra). Mateus utiliza esse padrão para a sua descrição do rompimento do véu do Templo em 27,51a e o mantém para a série de eventos que se seguem em 51b-53.

Por fim, embora relativamente poucos estudos tenham se concentrado especificamente nessa perícopé, várias categorias gerais de interpretação foram desenvolvidas. Para alguns, o terremoto e a abertura dos túmulos devem ser entendidos como um exemplo típico dos prodígios cósmicos que acompanham a morte de um herói ou de um ser humano em parte divino, testemunhando assim a importância da vítima. Paralelos a isso podem ser encontrados na literatura grega, latina e judaica. Uma variação sobre esse tema seria interpretar os sinais como a reação favorável da natureza para a morte de uma divindade cósmica. Outra ideia, de cunho mais cristão, seria relacionar os eventos descritos nessa passagem e sua própria gênese ao tema da “Descida ao Hades”, destacando a extensão da vitória do Salvador pelo mito da descida ao reino dos mortos e a conseqüente liberação das almas cativas ali. O texto de Mt 27,51b-53 seria, assim, melhor explicado como

¹²⁵ Cf. Mt 2,11-12; 4,23-25; 9,35; 11,4-5; 15,31; 17,27; 21,33 (cf. Mc 12,1); 24,9b-12; 25,35-39.42-44; e 27,29-31.

uma expressão rudimentar desse tema soteriológico.

No entanto, para se chegar a uma interpretação mais fundamentada e plausível da perícopes, deve-se observar a contribuição da crítica da fonte e, aliado a isso, verificar a intertextualidade no contexto da obra mateana.

5.2.5. A origem do material especial de Mateus e seu significado no contexto do Evangelho

Os estudiosos têm realizado uma série de esforços a partir da crítica da fonte para extrair um núcleo da história, o qual Mateus pode ter recebido da tradição e inserido em sua narrativa. Os resultados desses estudos variam muito e, em muitos casos, dificilmente podemos considerá-los plausíveis, especialmente pelo fato de que eles não determinam a função e a importância do episódio dentro do contexto do Evangelho de Mateus, bem como também não fornecem resposta satisfatória para a razão por que qual Mateus teria inserido esta pequena narração exatamente neste ponto de sua narrativa.

Segundo Senior, as hipóteses sobre a origem de Mt 27,51b-53 podem ser resumidas nas seguintes alternativas: a) uma antiga tradição de “descida ao inferno” que teria emergido também em 1Pd 3,19 e nos credos primitivos; b) um fragmento de uma primitiva narrativa pascal anterior à tradição sinótica; c) uma tradição concernente à ressurreição de Jesus que, independentemente de Mateus, também teria emergido no Evangelho de Pedro; d) uma tradição que Mateus extraiu, quer direta ou indiretamente, do Evangelho de Pedro; e) um hino apocalíptico judaico ou judaico-cristão, ou texto litúrgico; f) uma composição do próprio evangelista criada a partir do AT e de material apocalíptico judaico do período intertestamentário.¹²⁶ Como se vê, a maior parte dos estudos procurou a origem da adição de Mateus em uma tradição. Nenhum deles, entretanto, levantou a hipótese da tradição advir do ciclo de Daniel.

Além das hipóteses da crítica da fonte, existem paralelos tradicionais que desempenham importante papel na interpretação da perícopes, conforme citado supra, presentes tanto no judaísmo primitivo quanto no mundo greco-romano (por exemplo, Virgílio no poema *Geórgica* I, 466-497, o qual menciona um terremoto,

¹²⁶ SENIOR, Donald. Matthew's Special Material in the Passion Story: Implications for the Evangelist's Redactional Technique and Theological Perspective. *ETL* 63.4 (1987), p. 272-294; aqui p. 278.

por ocasião da morte do Imperado César, acompanhado de trevas e destruição de sepulturas).¹²⁷ Esses paralelos foram usados para ilustrar que um leitor antigo poderia ser familiar a esses relatos, ou seja, não considerá-los “histórias estranhas”.

No caso de paralelos judaicos e do AT, terremotos, trevas e outros sinais são concomitantes clássicos de teofania como sendo sinais ou de julgamento divino¹²⁸ ou de tempos apocalípticos.¹²⁹ Paralelos da Era Cristã também foram analisados. Um dos primeiros estudos a sugerir um paralelo da tradição cristã para a análise da perícopes de Mateus é o de D. Hutton.¹³⁰ Ele propôs que o material especial de toda a narrativa da paixão em Mateus (incluindo assim a perícopes em questão) espelha uma tradição presente também no Evangelho de Pedro (da segunda metade do século II d.C.). Existiria uma primitiva história comum de epifania de ressurreição de Jesus por trás da tradição da guarda do túmulo em Mt 27,62-66 e sua abertura em Mt 28,2-4 e no Ev Pd 10,34-42, sendo que o evangelista Mateus e o autor do apócrifo teriam usado a tradição de forma independente.¹³¹ Hutton assevera que a incorporação parcial desse material é a chave para explicar o material especial em Mt 27,51b-53.

O uso do material por parte do evangelista teria sido apenas parcial. Comparando Mateus com o Evangelho de Pedro, ele encontra os seguintes paralelos: cenário noturno (Mt 28,2; Ev Pd 10,35a); um sinal cósmico (Mt 28,2; Ev Pd 10,35b); descida de uma figura celestial (Mt 28,2b; Ev Pd 10,36); aparecimento de luz (Mt 28,3; Ev Pd 10,36b); e abertura do sepulcro (Mt 28,2c; Ev Pd 10,37). Se-

¹²⁷ Há também uma aparição dos mortos na conquista de Alexandria pelos romanos relatada por *Dio Cássio* LI: 17,5, bem como uma história semelhante em *Ovídio (Metamorfoses VII, 2,205)*.

¹²⁸ Cf. Jz 5,4; 2Sm 22,8; Sl 68,9; Is 5,25; 24,18; Jr 4,23; 8,16; Ez 38,19; T. Lev 3,9; 1En 1,3-8.

¹²⁹ Cf. Zc 14,4-5; 1En 1,6; 51,4.

¹³⁰ HUTTON, D. *The Resurrection of the Holy Ones (Mt 27 51-53): A Study of the Theology of the Matthean Passion Narrative*, especialmente p. 161-173. Tese de Doutorado não publicada defendida na Universidade de Harvard em 1970 e consultada pelo autor desta tese *in loco* (Harvard Divinity School, em 06 de agosto de 2009).

¹³¹ O Ev Pd 10,34-42 assinala: “(34) No início da manhã, quando o sábado amanheceu, veio uma multidão de Jerusalém e da região ao redor para ver o sepulcro que havia sido lacrado. (35) Ora, na noite em que o dia do Senhor alvoreceu, quando os soldados, dois a dois em cada turno, estavam de guarda, ressoou uma alta voz no céu, (36) e viram os céus abertos e dois homens de lá descem em um grande brilho e iluminam a noite no sepulcro. (37) Aquela pedra que havia sido colocada junto à entrada do sepulcro começou por si mesma a rolar e mover-se para o lado, e o sepulcro foi aberto, e ambos os jovens entraram nele. (38) Quando os soldados viram isso, despertaram o centurião e os anciãos – pois eles também estavam lá para ajudar na vigilância. (39) E enquanto eles estavam relatando o que tinham visto, viram novamente três homens saírem do sepulcro, e dois deles sustentando o outro, e uma cruz os seguindo, (40) e as cabeças dos dois alcançando o céu, mas a daquele que era conduzido por eles pela mão atravessava os céus. (41) E eles ouviram uma voz dos céus gritando: ‘Tu pregaste aos que dormem?’, (42) e da cruz foi ouvida a resposta: ‘Sim’”; cf. a tradução em WRIGHT, N. T. *The Resurrection of the Son of God*, p. 593-594 (*Christian Origins and the Question of God*, v. 3). O tema dessa “pregação aos que dormem” poderia ser a ressurreição; porém, não há evidência da ressurreição deles no Evangelho de Pedro.

gundo Hutton, a partir de Mt 28,4 o evangelista aparentemente retorna à tradição marcana da ida das mulheres ao sepulcro. O restante do material da suposta tradição, entretanto, teria sido utilizado pelo apócrifo de Pedro: o surgimento de duas figuras celestiais com o Senhor ressuscitado e a cruz (Ev Pd 10,39-40) e uma voz celestial que faz uma pergunta sobre uma proclamação “aos que dormem” (Ev Pd 10,41).

Hutton reconhece esses elementos presentes de forma truncada no material de 27,51b-53, especificamente a ressurreição dos santos que haviam dormido. Assim, tanto o evangelista quanto o apócrifo teriam usado a primitiva tradição de epifania de ressurreição de forma diferente: ao passo que o Evangelho de Pedro manteve sua função como testemunho da ressurreição de Jesus, Mateus a teria dividido e usado cada parte para um propósito diferente. A reação dos guardas teria sido enxertada tanto em Mateus quanto no apócrifo a partir da tradição marcana do túmulo vazio e usada como apologia contra a acusação de roubo do túmulo.

Crossan vai além de Hutton: ele acredita que o Evangelho de Pedro não somente representa uma tradição independente e anterior aos Sinóticos, mas estes próprios (especificamente Mt 27,51b-53) extraíram material a partir daquele: a narrativa do estremecimento da terra quando o corpo de Jesus é colocado sobre ele (no Ev Pd 7,21) representaria uma versão mais integrada e antiga da tradição à qual Mateus adaptou com dificuldades à sua narrativa.¹³²

Embora aparentemente atraente, a hipótese de Mateus ter se servido da mesma tradição presente no Evangelho de Pedro é pouco convincente. As diferentes funções do material em cada relato depõem contra os paralelos estabelecidos por Hutton. A função dos anjos no Evangelho de Pedro é, em última análise, abrir o túmulo para a ressurreição de Jesus (Ev Pd 10,37), ao passo que em Mateus a função do anjo é parte do esforço do evangelista para desacreditar uma explicação contrária à da ressurreição (Mt 27,62-66). O anjo em Mateus remove a pedra de entrada do túmulo mas Jesus já não estava lá: seu objetivo é mostrar o túmulo vazio às mulheres (cf. 28,2.6). Em 28,5 ele aparece como um porta-voz celestial cuja presença e mensagem ratificam o anúncio cristão da ressurreição, desarmando a polêmica judaica que aparentemente ainda confrontava a comunidade mateana.¹³³

¹³² CROSSAN, J. D. *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, p. 141-142.

¹³³ Cf. NEIRYNCK, F. Les femmes au tombeau: Étude de la rédaction Matthéenne. *NTS* 15.2 (1969), p. 168-190; aqui p. 174-175. De fato, em Mt 28,6 o anjo afirma que “ele ressuscitou, como

Além disso, os elementos apocalípticos que descrevem a aparição de anjo em Mt 28,2-3 e Ev Pd 10,35-37 são parte de uma descrição tipicamente apocalíptica, comum em diversos escritos.

Por fim, sabe-se que o linguajar de 28,2-4 é tipicamente mateano, e a função especial do material aqui tem alguns paralelos no próprio evangelho: a ênfase sobre a origem divina da mensagem do evangelho em 28,1-7 aparece também no porta-voz celestial do Evangelho de Infância em Mt 1,20-21 e 2,13.19-20, ou no papel da mulher de Pilatos em Mt 27,19 (a convicção da mulher acerca da inocência de Jesus é ratificada pelo fato de essa convicção ter ocorrido através de sonho, forma comum em Mateus como meio de transmissão das mensagens divinas, contrastando, neste caso, com o esforço humano dos anciãos e chefes dos sacerdotes utilizado para agitar a multidão contra Jesus em Mt 27,20).¹³⁴

Assim, o paralelo entre a narrativa mateana do túmulo vazio e o relato do Evangelho de Pedro não se sustenta; então Mt 27,51b-53 não teria origem no material da tradição presente no apócrifo. A citação dos “santos que haviam dormido” no texto de Mateus tem um paralelo muito tênue com a tradição representada no apócrifo de Pedro. No Ev Pd 10,41 a voz celestial proclama o Senhor ressuscitado como alguém que “deve ter pregado aos que dormem”; mas não há qualquer referência à ressurreição desses ouvintes. Em Mt 27,52-53 a ressurreição dos santos é o principal sinal que acompanha a morte de Jesus.

Assim, a utilização deste sinal pelo evangelista em sua narrativa da paixão pode ser examinada de forma mais plausível a partir de uma tradição que leve em conta a função desse material dentro da narrativa de Mateus.

Em seu comentário sobre a narrativa da paixão em Marcos (mais antigo que o comentário de Mateus), Schenk considerou a perícopes de Mateus como sendo um hino da apocalíptica judaica, o qual descreve a ressurreição dos mortos na era final. Ele condensou sua análise em duas frentes: a forma de hino pode ser detectada no estilo de parataxe de Mt 27,51b-53 e a origem do hino estaria enraizada numa especulação judaica sobre o tema da ressurreição de Ez 37,1-14. Assim, ele assinalou que uma fonte muito mais potencial para o material de Mateus em

havia dito”, uma ênfase peculiar a Mateus e em evidente contraste com o falso testemunho de Mt 27,63 (“aquele impostor, quando ainda vivo, afirmou...”).

¹³⁴ Cf. SENIOR, D. *The Passion Narrative According to Matthew: A Redactional Study*, p. 247-248.

27,51b-53 pode ser encontrada na apocalíptica judaica ou cristã.¹³⁵ A expectativa de ressurreição em conexão com a chegada da era messiânica foi uma fortíssima corrente no judaísmo intertestamentário. O texto da visão dos ossos secos parece ter tido uma influência particular neste tema. A famosa apresentação gráfica da ressurreição final no afresco da Sinagoga de Dura-Europos (III século d.C.) indicaria a relevância desse texto até mesmo no judaísmo posterior. A confluência de imagens desse afresco possui um impressionante paralelo com a perícopes de Mateus: a presença de uma figura messiânica; a localização no Monte das Oliveiras; o terremoto; a ressurreição dos mortos; e procissão em celebração da cidade santa.¹³⁶ Schenk conclui que o texto de Mateus representa um estágio de desenvolvimento no caminho para a imagem exuberante de Dura-Europos.

Posteriormente, em seu comentário sobre a narrativa em Mateus, Schenk modificou sua antiga interpretação em favor de uma composição mateana da perícopes.¹³⁷

A tese de que a tradição representada na perícopes de Mateus provém de Ez 37 é defendida também por outros estudiosos. Embora o relato de Ez 37 fosse primeiramente uma descrição do retorno de Israel do exílio na Babilônia, já por volta do século I d.C. o que havia começado como uma metáfora para Ezequiel estava sendo entendido como uma predição literal. O painel representando Ezequiel em Dura-Europos quase sempre é o principal argumento para a comprovação dessa crença no primeiro século.¹³⁸

M. Riebl e Aguirre Monasterio se contentam com uma fonte apocalíptica mais generalizada, inspirada por Ez 37,1-14, provavelmente escrita, e extraída a partir de qualquer marco social, tanto judaico quanto judaico-cristão. Monasterio prefere uma origem judaico-cristã helenística, composta em grego e provavelmente num marco social “litúrgico”; Mateus teria adicionado alguns retoques redacio-

¹³⁵ SCHENK, Wolfgang. *Der Passionsbericht nach Markus: Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passionstraditionen*, p. 74-83 (1974).

¹³⁶ Para o tratamento específico desse tema, cf. WISCHNITZER-BERNSTEIN, Rachel. The Conception of the Resurrection in the Ezekiel Panel of the Dura Synagogue. *JBL* 60.1 (1941), p. 43-55; GRASSI, J. Ezekiel XXXVII, 1-14 and the New Testament. *NTS* 11.2 (1965), p. 162-164. No afresco, uma figura messiânica é o agente através do qual a mão de Deus parece revigorar os ossos secos. O cenário para a cena é o Monte das Oliveiras. Há também evidências de um terremoto (para a reprodução do painel e uma discussão detalhada acerca de sua interpretação no judaísmo, cf. AGUIRRE MONASTERIO, R. *Exégesis de Mateo, 27,51b-53: para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, p. 72-97).

¹³⁷ SCHENK, Wolfgang. *Die Sprache des Matthäus: die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen*, p. 210 (1987).

¹³⁸ WRIGHT, N. T. The Resurrection of the Son of God, p. 633 (*Christian Origins and the Question of God*, v. 3). Cf. discussão adiante.

nais e cuidadosamente integrado o material à sua narrativa em sua interpretação da morte de Jesus.¹³⁹ Assim, ele admite forte evidência de elementos mateanos em 27,51-53, mas se recusa a atribuir a eles composição totalmente mateana devido à presença de *motivos* apocalíptico-escatológicos tradicionais.¹⁴⁰ Já Riebl atribui a passagem a uma fonte não-mateana devido não ao vocabulário, mas sim ao estilo de parataxe da passagem.¹⁴¹ Ela objeta que nos exemplos de parataxe em Mt 7,25.27 e 24,9b-12 o evangelista poderia também ter recorrido a uma fonte, e o padrão sintático conjunção-sujeito-verbo passivo em 51b-53 é uma anomalia para Mateus.¹⁴²

Monasterio aponta seis pontos de contato entre a perícopete mateana e o texto de Ezequiel: em ambos os textos, a) é o Espírito de Deus que desencadeia, em última instância, o processo que resulta na ressurreição dos mortos; b) a intervenção de Deus é acompanhada por terremoto, sinal da ação escatológica de Deus; c) a ação divina culmina com a abertura dos túmulos e retirada dos mortos que lá estavam; d) existe um retorno a Israel (em Mateus retorno a Jerusalém, centro de Israel); e) a ação divina tem um caráter revelador; f) os sinais de ressurreição são relacionados a um santuário novo e mais perfeito (em Mateus a conexão com o rompimento do véu no Templo em 27,51a; em Ezequiel o contexto mais amplo da profecia, cf. 37,26-28).¹⁴³

De fato, há diversos contatos aparentes entre a descrição de Ezequiel e o texto de Mateus: referência a um terremoto (Ez 37,7; Mt 27,51); abertura de sepulturas (Ez 37,12; Mt 27,52); referência à “ressurreição” (Ez 37,12; Mt 27,52); e entrada de santos ressuscitados na Cidade Santa/Israel (Ez 37,12; Mt 27,53). Além da ocorrência desses elementos, um impressionante paralelo em significado pode ser estabelecido entre as duas passagens: a visão de Ezequiel foi uma afirmação de reivindicação de salvação para o exílio de Israel através do poder de Deus e, posteriormente, o texto foi aplicado para o futuro da esperança messiânica; já em Mt 27,51b-53 a ressurreição dos santos também serve como reivindicação de esperança e como uma afirmação do poder salvífico de Deus no meio da morte, especialmente em vista do momento vivido pela comunidade mateana.

¹³⁹ RIEBL, M. *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53*, p. 60; AGUIRRE MONASTERIO, R. Op. cit. p. 98-108.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 50-52.

¹⁴¹ RIEBL, M. Op. cit. p. 56-57.

¹⁴² Ibidem, p. 57, n. 4.

¹⁴³ AGUIRRE MONASTERIO, R. Op. cit. p. 75-76.

No Targum Palestinense (uma versão aramaica do AT usada nas sinagogas) o texto de Ezequiel foi entendido como aludindo a uma ressurreição histórica já a partir do século I d.C.¹⁴⁴ Segundo Carmona, tal antiguidade permite conhecer as ideias populares acerca da ressurreição no tempo de Jesus, conforme expressas no Targum e já nas obras do judaísmo intertestamentário.¹⁴⁵

Embora essa tese da analogia ou influência de Ezequiel seja atraente, a descrição dos ossos nos quais carne fresca e pele crescem é antes de tudo uma metáfora do renascimento de Israel, e somente a recepção farisaica tornou-a referência para a reconstituição dos mortos durante a ressurreição. Em Mateus, ao contrário, esse *motivo* não desempenha um papel absoluto, nem sequer alusivamente, uma vez que ao usar *SWMA* o evangelista simplesmente usa o termo comum para expressar um cadáver.

Alguns estudiosos expandiram o contexto tradicional da referência a Ez 37 fazendo alusão a Zc 14,4-5,¹⁴⁶ uma vez que essa passagem menciona a cisão do Monte das Oliveiras durante a chegada de Deus para o julgamento das nações inimigas de Jerusalém.¹⁴⁷ A analogia se daria também pela tradução da LXX (a última parte do v. em Zc 14,5 registra: *kai v hōi kurioō oō qeōō mou kai v panteō oiō agioi met' autōō*; “Então virá o Senhor meu Deus, e todos os santos com ele”). Em contraste, Ez 37 menciona o retorno do povo somente “para a terra de Israel” (37,12) e, assim, não explicaria de maneira satisfatória todos os *motivos* presentes na perícopie de Mateus 27.

Davies e Allison, por exemplo, acreditam que haja mais influência na perícopie de Mateus a partir de Zc 14,4-5 pela tradução da LXX do que a partir de Daniel ou Ezequiel. Eles argumentam que o linguajar da perícopie é mateano e que “os motivos têm os seus antecedentes no AT e não exigem uma história pré-mateana na igreja; e a interpretação do fim de Jesus em categorias escatológicas é congruente com a teologia do redator. Entretanto, junto com a maioria [dos co-

¹⁴⁴ Cf. CARMONA, A. Rodríguez. *La resurrección en el Targum Palestinense: aportación al vocabulario y fórmulas de la resurrección en el Nuevo Testamento*, p. 73.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 74-75.

¹⁴⁶ Zc 14,4-5 registra: “Naquele dia, estarão os seus pés sobre o monte das Oliveiras, que está diante de Jerusalém, na parte oriental. O monte das Oliveiras se rachará pela metade, e surgirá do oriente para o ocidente um enorme vale. Metade do monte se desviará para o norte, e a outra para o sul. Fugireis do vale de minhas montanhas, pois o vale das montanhas atingirá Jasol; fugireis como fugistes por causa do terremoto nos dias de Ozias, rei de Judá. E Iahweh, meu Deus, virá, todos os santos com ele”.

¹⁴⁷ Segundo Ulrich Luz, havia muitos túmulos de profetas na área do Monte das Oliveiras (cf. LUZ, Ulrich. *Matthew 21-28: A Commentary*, p. 562, n. 16).

mentaristas], nós atribuímos a passagem à tradição”.¹⁴⁸ Eles ainda assinalam que em Mt 27,53 “os ‘santos’, como representantes do passado judaico, adicionam seu testemunho a Jesus, o que confirma o cristão do presente”.¹⁴⁹ É notável que os autores do comentário não relacionem a ressurreição dos “santos” presente na perícope de Mateus com Dn 12, preterindo este texto a Zc 14,4-5. É sabido que o capítulo 14 de Zacarias remete, antes, à salvação de Jerusalém, e não à tradição de ressurreição individual como refletido no texto de Mt 27.

Além da referência a Ez 37 e Zc 14, outras perspectivas foram adotadas na interpretação da perícope de Mateus. Adolf Schlatter usa a perspectiva soteriológica da morte de Jesus conforme determinado por Mt 20,28. Ele vê as aparições dos santos como o *link* entre a morte de Jesus e “uma primeira ressurreição”, formando assim o prenúncio de uma nova era; o fenômeno liga o que Jesus predisse e a eternidade chegada.¹⁵⁰ Raymond Brown sugere em sua ampla discussão do texto o caráter apocalíptico como uma ilustração do “cumprimento parcial do julgamento divino”.¹⁵¹ Para ele, a perícope é um “fragmento poético” sobre os fenômenos escatológicos na morte de Jesus. Brown atribui os v. 51b-52 à tradição do AT e o v. 53 à redação mateana.¹⁵² Assim, o autor de Mateus usou em sua redação uma tradição conhecida.¹⁵³

Wolfgang Trilling considera o evento como uma “antecipação simbólica da ressurreição de Jesus crucificado... Mateus quer dizer: A morte de Jesus ocorreu já na nova era de reviravolta. A vida triunfou sobre a morte já no momento da

¹⁴⁸ DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C., Jr. *ICC*, p. 629. v. 3.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 634.

¹⁵⁰ SCHLATTER, Adolf. *Der Evangelist Matthäus: seine Sprach, seine Ziel, seine Selbstständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium*, p. 785. v. 2 (cf. também, do mesmo autor, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 276-277). Segundo Schlatter, “os dias da ressurreição foram provavelmente vivenciados pelo círculo dos discípulos não só posteriormente, mas já desde o início, como o sinal do dia do Senhor, como o começo da ressurreição individual” (Idem. *Der Evangelist Matthäus*, p. 785. v. 2).

¹⁵¹ BROWN, R. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, p. 1126. v. 2. Em concordância com ele, David Sim afirma que o episódio representa uma “cena do julgamento proleptico” (Cf. SIM, D. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, p. 226).

¹⁵² *Ibidem*, p. 1137-1140. v. 2.

¹⁵³ Essa tese de que todo o v. 53 seria originalmente de redação mateana parece pouco provável. É indiscutível que a expressão “após a ressurreição dele” (53a) é contraditória aos versos que a precedem, como demonstrado supra. Entretanto, a proposição da *ressurreição dos santos que haviam dormido* também presente no v. 53a (“e, tendo saído dos sepulcros”) já está presente em 52bc (“e muitos corpos dos santos que haviam dormido se levantaram”). Portanto, muito provavelmente essa proposição já fazia parte da antiga tradição acerca da ressurreição dos “santos” que serviu de fonte para o evangelista, tornando a hipótese da adição do v. 53 como um todo pouco plausível. A dúvida que se impõe é se a fonte do redator mateano foi um texto estabelecido ou uma tradição oral. No entanto, temos elementos para propor que a tradição foi a do ciclo de Daniel, conforme verificamos neste trabalho, certamente já fixada por escrito.

morte de Jesus”.¹⁵⁴ Ele considera a perícopé como sendo um fragmento da páscoa “cristã”.¹⁵⁵

Eduard Schweizer considera que todo o parágrafo foi composto por Mateus.¹⁵⁶ Donald Senior também acredita que o próprio evangelista construiu a passagem especial de 27,51b-53 “com base em um tema corrente no judaísmo intertestamentário, um fundo rico em imagens apocalípticas – terremoto, divisão de rochas, abertura de túmulos, ressurreição daqueles que dormem na morte, retorno vitorioso para a Cidade Santa – estava disponível ao redator através de textos bíblicos e outros textos e tradições intertestamentários”.¹⁵⁷ Ele assinala que a passagem inclui tanto linguajar claramente mateano quanto conteúdo de material apocalíptico (ambos os quais são compatíveis com a composição da passagem por parte do próprio evangelista). Senior ainda aponta para o *background* de Ez 37, mas levanta a hipótese do uso do SI 22:

Poderíamos perguntar se a estrutura profunda dessa cena já não havia sido definida pelo uso do SI 22, com seu próprio movimento impressionante de pranto por justificação e confissão. A redação da cena por parte de Mateus pode ser entendida como uma exploração desta estrutura... A expansão de 27,51b-53 por meio da tradição de Ezequiel e o coro da fé por parte dos soldados ecoam a conclusão triunfal do SI 22 e até mesmo refletem a primitiva apocalíptica que parece emergir na parte final do Salmo (22,28-32).¹⁵⁸

Kilpatrick afirmou que a perícopé de Mateus se refere a uma primitiva tradição cristã acerca da paixão que o narrador mateano incluiu em seu relato da crucificação,¹⁵⁹ sem poder se precisar a que círculo judaico ela pertenceria. Josef Schmid também admite que não se pode ter certeza sobre a fonte da qual o autor mateano retirou a perícopé; admite que os santos, pela menção do terremoto, poderiam ser os que estavam enterrados nas cercanias de Jerusalém, entendendo a

¹⁵⁴ TRILLING, Wolfgang. *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien: Beispiele gattungsgemäßer Auslegung*, p. 195. Cf. também, do mesmo autor, *The Gospel According to St. Matthew*, p. 260-261. v. 2.

¹⁵⁵ Neste aspecto, a mesma opinião postula Philipp Seidensticker (cf. SEINDENSTICKER, P. *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten: Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit*, p. 46; na p. 147, ele afirma que “Mt 27,51-53 contém imagens individuais do tipo galileu da tradição da Páscoa”).

¹⁵⁶ Cf. SCHWEIZER, E. *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 337.

¹⁵⁷ SENIOR, D. The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51-53). *CBQ* 38.3 (1976), p. 312-329; aqui p. 321; Idem. *The Passion Narrative According to Matthew: A Redactional Study*, p. 307-323.

¹⁵⁸ Idem. The Death of Jesus and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27:51-53), p. 324. O SI 22,28-32 registra: “Todos os confins da terra se lembrarão e voltarão a Iahweh; todas as famílias das nações diante dele se prostrarão. Pois a Iahweh pertence a realeza: ele governa as nações. Sim, só diante dele todos os poderosos da terra se prostrarão. Perante ele se curvarão todos os que descem ao pó; e por quem não vive, mais, sua descendência o servirá e anunciará o Senhor às gerações que virão, contando a sua justiça ao povo que vai nascer: eis sua obra!”

¹⁵⁹ KILPATRICK, Georg D. *The Origins of the Gospel According to St. Matthew*, p. 47.

“abertura dos sepulcros” como consequência desse terremoto.¹⁶⁰ Entretanto, mencionando os sinais da natureza (terremotos e eclipses) como característicos da revelação da ira divina no AT, o autor afirma que:

Mateus acrescenta-lhes [a esses sinais] a ressurreição dos mortos como um novo sinal escatológico (cf. Dn 12,2), de modo que, dessa maneira, a morte de Jesus seria, nos Sinóticos, entendida como o início do final dos tempos. De fato, pode-se entender bem o traço surpreendente de que “muitos corpos dos santos já mortos ressuscitaram” supondo que, com isso, se aluda a Dn 12,2 (“muitos dos que dormem no pó da terra despertaram”).¹⁶¹

Joachim Jeremias também assinala que se trata de uma tradição antiga, pois a sentença *meta\ thh egersin autou-* (53a) revela um dado cronológico que tenta resolver uma dificuldade que era sentida já na época da redação do Evangelho: a questão do lapso de tempo entre a morte de Jesus e a entrada dos santos em Jerusalém,¹⁶² conforme analisado acima. A relação com a ressurreição dos santos do AT, segundo Jeremias, também evidencia a antiguidade dessa tradição. A ressurreição dos santos está relacionada com o início do reino messiânico, em sentido escatológico, ao qual se relaciona Mt 28,18b: “Foi-me dada toda a autoridade no céu e na terra”. Segundo ele, trata-se do cumprimento de Dn 7,14, onde se afirma que ao Filho do Homem “foi outorgado o poder, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído”.¹⁶³

Ulrich Luz assinala que todo o trecho de 27,51-53 pertence a uma tradição pré-mateana e a própria perícopes, como um todo, já possuía uma tradição cristã:

De mim mesmo, eu assumo que havia uma tradição cristã que desde o princípio foi associada com a morte de Jesus e que expandiu a narrativa de Marcos da ruptura do véu do templo com outras manifestações tradicionais de teofania. Seu estilo — orações principais curtas — não são exatamente não-mateanas, mas uma reminiscência da descrição apocalíptica de Mt 24,29.¹⁶⁴

Ele até admite certa expansão em termos de imagens do linguajar apocalíptico a partir de Ez 37, mas “referências a outros textos bíblicos — Is 26,19 e Dn 12,2 foram sugeridos — dificilmente podem ser provadas, uma vez que os contatos verbais são muito escassos”.¹⁶⁵

Conforme assinalado acima, foi levantada também a hipótese de a perícopes

¹⁶⁰ SCHMID, Josef. *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 370-371.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 367.

¹⁶² JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*, p. 438-439.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 310.

¹⁶⁴ LUZ, Ulrich. *Matthew 21-28: A Commentary*, p. 561.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 562.

estar relacionada à tradição da descida do Cristo ao Mundo dos Mortos, exercendo lá alguma atividade, como afirma 1Pd 3,18-20, pois “ressuscitar significa então romper os laços da morte e dos infernos (At 2,24), tendo o Cristo vitorioso conquistado as chaves da habitação dos mortos (Ap 1,18)”.¹⁶⁶ J. Kuerzinger faz uma assertiva vaga, sem esclarecer a questão, afirmando que “Mt 27,52 só indiretamente está em relação com a descida de Jesus aos infernos”.¹⁶⁷ Essa hipótese, entretanto, dificilmente se harmoniza com a tradição de Mt 27,51b-53; o próprio Evangelho de Mateus, como um todo, parece desconhecer a tradição da descida ao Hades.

Estudos mais recentes se concentram mais no papel da perícope no conjunto do texto de Mateus, não desprezando a crítica histórica da fonte, mas sem atribuir a ela demasiado valor, pois por si só ela não ilumina muito o entendimento de Mt 27,51b-53 em seu atual contexto no evangelho.

Recentemente, Jens Herzer assinalou que a perícope deve ser primeiramente compreendida em seu contexto atual levando em conta o objetivo e a mensagem do autor mateano ao inseri-la precisamente neste ponto de seu relato da paixão.¹⁶⁸ Waters discorre sobre Mt 27,52-53 como sendo o mesmo tipo de profecia apocalíptica que é encontrada em textos do Apocalipse (como o capítulo 21 e seu contexto); para ele, “o Apocalipse pode fornecer uma chave hermenêutica para seções obscuras do Mateus apocalíptico, particularmente Mt 27,52-53”.¹⁶⁹ Em relação à origem da narrativa, C. S. Keener, embora não entendendo a perícope como apocalíptica, sugere que, pelo fato de Mateus não retirar esses sinais de Marcos, “o estilo desses versos sugerem que ele [o redator] segue uma outra fonte pré-Mateana, a qual era ‘circulante nos meios populares’”.¹⁷⁰

Serge Wüthrich assinala que a perícope marca uma ruptura geográfica e temporal em relação ao que vinha sendo narrado pelo evangelista. Usando a análise semiótica, ele assinala que ocorre um afastamento temporal proléptico em dire-

¹⁶⁶ De LEEUW, V. Infernos. Descida aos. In: VAN DEN BORN, A. (Ed.). *DEB*, p. 730-731; aqui p. 731.

¹⁶⁷ KUERZINGER, J. Infernos (descida aos). In: BAUER, J. B. (Ed.). *DTB*, p. 517-522. v. 1; aqui p. 519. Para uma investigação sobre o desenvolvimento dessa tradição, cf. ROBINSON, J. N. Descent into Hades. In: BUTTRICK, G. A. (Ed.). *IDB*, p. 826-828. v. 1.

¹⁶⁸ HERZER, J. Auferstehung und Weltende als Rätsel? Zur Funktion und Bedeutung von Mt 27,51b-53 im Kontext der mathäischen Jesus-Erzählung. In: BOETTRICH, C. (Ed.). *Evangelium ecclesiasticum: Matthaeus und die Gestalt der Kirche, Festschrift für Christoph Kaehler zum 65. Geburtstag*, p. 51-68.

¹⁶⁹ WATERS, K. L., Sr. Matthew 27:52-53 As Apocalyptic Apostrophe: Temporal-Spatial Collapse in the Gospel of Matthew. *JBL* 122.3 (2003), p. 489-515; aqui p. 501.

¹⁷⁰ KEENER, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 685.

ção ao que acontece após a ressurreição de Jesus.¹⁷¹ Os eventos descritos sinalizam para a morte de Jesus como a revelação do início de uma nova era.¹⁷²

John Nolland, em seu recente comentário, acredita que a sentença “os sepulcros foram abertos” (52a) ecoa o linguajar de Ez 37,12-13; para a sentença “muitos corpos dos santos que haviam dormido se levantaram” (52bc), a “tradição de Mateus provavelmente tinha apenas ‘os santos se levantaram’, com ‘os santos’ retirado de Zc 14,5 com base em uma interpretação da vinda dos santos lá [em Zacarias] como acontecendo através da ressurreição”.¹⁷³ Para o eufemismo do “sono” e a expressão “muitos” (52b), o evangelista muito provavelmente teria sido influenciado por Dn 12,2.¹⁷⁴ Mateus aplica uma “visão escatológica” a esses eventos.

N. T. Wright e D. Hagner estão entre os poucos que mencionam Dn 12,2 fazendo eco na perícope mateana, mas não mencionam a tradição daniélica e nem aceitam que a perícope de Dn 12,1-3 como um todo seja a única fonte para o evangelista.¹⁷⁵ Wright aceita a influência somente da sentença “e muitos daqueles que dormem no pó da terra acordarão” (Dn 12,2a), e isso a partir do texto de Daniel na LXX. Para a perícope como um todo, ele afirma que o “ponto de partida natural” é Ez 37,12-13, e que Is 26,19 faria eco pela sentença “os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão” (Is 26,19a), ambos também a partir da LXX. Já Hagner afirma que “o ressuscitar dos santos dos túmulos nesta passagem é um fragmento de teologia estabelecido como história”;¹⁷⁶ para o *background* da perícope mateana, ele assinala influência tanto do texto de Isaías quanto de Dn 12,2, mas principalmente de Ezequiel: “Podemos, portanto, considerar a passagem como um fragmento de apocalíptica realizada e historicizada na dependência de motivos do AT encontrados em passagens como Is 26,19, Dn 12,2 e, especialmente, Ez 37,12-14”.¹⁷⁷

Troxel afirma que o próprio evangelista compôs a perícope com base em 1En 93,6, e seu objetivo não foi sinalizar o início de uma nova era, mas sim levar

¹⁷¹ WÜTHRICH, Serge. Naître de mourir: la mort de Jésus dans l'Évangile de Matthieu (Mt 27.51-56). *NTS* 56.3 (2010), p. 313-325; aqui p. 319-320.

¹⁷² *Ibidem*, p. 320-322.

¹⁷³ NOLLAND, John. *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, p. 1214.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 1214-1215.

¹⁷⁵ WRIGHT, N. T. The Resurrection of the Son of God, p. 633 (*Christian Origins and the Question of God*, v. 3).

¹⁷⁶ HAGNER, Donald A. *Matthew 14-28*, p. 851. v. 2 (Word Biblical Commentary, 33).

¹⁷⁷ *Ibidem*.

à confissão do centurião em 27,54.¹⁷⁸ A interpretação de Troxel acerca da origem e da finalidade da composição da perícopes permanece isolada, e sua argumentação pouco convincente. Já Wolfgang Wiefel assinala que, com Mt 27:51b-53, a morte de Jesus se torna o ato central da consumação escatológica; a morte de Jesus é vista por Mateus como o começo da era da salvação.¹⁷⁹ Num estágio bem primitivo do cristianismo, a morte de Jesus estava fortemente ligada à ressurreição geral.¹⁸⁰

Também recentemente, Y. S. Chae entende a perícopes a partir do que ele chama de “tradição escatológica do pastor Davi”, com a qual o redator mateano estaria interagindo;¹⁸¹ segundo ele, a apresentação mateana de Jesus continua a tradição vétero-testamentária do Rei Davi como pastor por excelência, embora Mateus ecoe também “alguns desenvolvimentos significativos dessa tradição durante o Período do Segundo Templo”,¹⁸² especialmente relativos à escatologia judaica. Ele assinala que na perícopes de Mt 27,51b-53 “Mateus continua a interagir” com essa tradição, especialmente a partir de Ez 37 e Zc 14.¹⁸³ Já Willibald Bösen entendeu na perícopes uma escatologia presente na época da composição do evangelho; Mateus descreve o que ele vê com o “interior” de seus olhos: no momento da morte de Jesus a promessa escatológica da ressurreição dos santos se torna realidade. Ele ainda considera a perícopes como sendo um hino “apocalíptico judaico”.¹⁸⁴

Por fim, observa-se que todos os estudos acerca da origem da perícopes apontam na direção da busca sobre as raízes bíblicas e judaicas das imagens usadas por Mateus. A maior parte desses estudos destaca o significado escatológico dos sinais, em particular o sinal considerado central: a ressurreição dos mortos. A perícopes faria, então, menção ao significado da morte de Jesus, e sua função dentro do Evangelho deve ser entendida primeiramente sob este ponto de vista.

¹⁷⁸ Cf. TROXEL, Ronald L. *Matt 27.51-4 Reconsidered: Its Role in the Passion Narrative, Meaning and Origin*. NTS 48.1 (2002), p. 30-47. O texto de 1En 93,6 relata: “Na quarta semana, no seu fim, haverá visões dos santos (anjos) e dos justos, e uma lei será dada para todas as gerações (Sinai) e um cercado será fincado para eles (conquista)”.

¹⁷⁹ WIEFEL, Wolfgang. *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 478.

¹⁸⁰ Sob essa última perspectiva, cf. também DAVIES, W. D.; ALISSON, D. C., Jr. *ICC*, p. 629. v. 3, com respeito a Rm 1,4 e 1Cor 15,20, textos a partir dos quais essa interpretação seria plausível.

¹⁸¹ Cf. CHAE, Young S. *Jesus As the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew*, p. 328-340.

¹⁸² *Ibidem*, p. 5.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 337. No caso de Zacarias, este autor se aproxima da abordagem de Charlene McAfee para o Evangelho de Mateus, a qual identifica traços de Zacarias juntamente com outras tradições proféticas, o que, segundo ela, foram “combinados variadamente ou agrupados por exegetas antes de Mateus”, os quais estariam “dentro de sua consciência bíblica” (cf. MOSS, C. McAfee. *The Zechariah Tradition and the Gospel of Matthew*, p. 215).

¹⁸⁴ BÖSEN, Willibald. *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret*, p. 308.

A perícopé é em geral considerada como parte de uma tradição pré-mateana incorporada pelo redator do evangelho. O evangelista integrou cuidadosamente essa perícopé (seja retirada de uma fonte literária pré-existente ou somente da tradição oral) em sua narrativa da paixão e em sua teologia como um todo.

Interessante notar que entre os principais estudos não se aprofunda a possibilidade de a tradição de Dn 12,1-3 ser *background* e fonte principais da perícopé. Os únicos que admitem alguma possibilidade de parca ligação entre Dn 12 e Mt 27 são Josef Schmid, D. Hager e N. T. Wright (cf. citados supra); entretanto, suas análises normalmente se restringem a uma única sentença de Dn 12,2, além do que esta influência imiscui-se a outras (como Ezequiel, Isaías ou Zacarias). No entanto, são encontradas evidências suficientes para se propor que o texto de Dn 12,1-3 pode ser compreendido como uma fonte potencial dos *motivos*¹⁸⁵ presentes na perícopé mateana.

Os textos de Ez 37, Is 26 e Zc 14 tem como foco principal a restauração da nação. Quando se foca o tema da ressurreição, por exemplo, a referência é feita à nação como um todo como uma ressurreição (cf. assinalado supra). Em Mt 27 está presente a tradição de martírio que tem como consequência a ressurreição individual com intuito de se estabelecer justiça, o que se coaduna melhor com o texto de Dn 12 (cf. infra).

Mesmo sendo o próprio evangelista que tenha composto a perícopé, ele o faz pautado em um tema corrente no judaísmo intertestamentário, e o fato de incorporar essa tradição na cena da morte de Jesus faz com que esses versos se tornem uma importante parte da interpretação do evangelista sobre o evento da morte de Jesus, certamente com uma função específica ali.

Além das abordagens usuais da tradição histórica (crítica da fonte e da tradição), deve-se levar em conta os diferentes aspectos da narrativa a partir também de uma perspectiva intratextual, ou seja, dentro do contexto do Evangelho de Mateus. Essa última abordagem abre novas perspectivas para melhor compreensão tanto do significado quanto da função dessa perícopé no Evangelho, bem como da teologia pragmática (isto é, o objetivo teológico) dessa passagem dentro da história mateana de Jesus. O texto pode ser compreendido não somente como uma ressurreição parcial e prospectiva, como normalmente é aceito, mas também como uma referência aos santos cujos túmulos já foram mencionados em Mt 23 e que

¹⁸⁵ Aqui, mais uma vez, o termo é usado no sentido da *motivgeschichte* (“história dos motivos”).

entram na cidade santa como um testemunho do significado da morte de Jesus, especialmente contra aqueles que são responsáveis por ela.

A morte de Jesus é normalmente vista como um marco escatológico e apocalíptico de virada na história da salvação, inaugurando, emblematicamente, a ressurreição escatológica dos mortos. Obviamente, como o texto ressalva, “após a ressurreição dele [Jesus]” (53a). De fato, Mateus parece interpretar a morte de Jesus como um momento fulcral para a história da salvação.¹⁸⁶ De qualquer forma, a inclusão do sinal da ressurreição dos santos como um dos resultados imediatos da morte de Jesus revela a importância da morte de Cristo para a comunidade mateana como ponto de virada na história da salvação. Já na designação do nome de Jesus em Mt 1,21 pode-se ver não apenas uma denominação tradicional messiânica de Jesus, mas também uma concepção cristã de que Jesus é o salvador cuja missão é salvar o povo de seus pecados. E é a morte de Jesus que propicia a ressurreição dos santos: esta é a característica nova e peculiar que Mateus traz para a tradição sinótica.

¹⁸⁶ MEIER, J. P. Salvation-History in Matthew: In Search of a Starting Point. *CBQ* 37.2 (1975), p. 203-215 (para uma perspectiva diferente da visão de Mateus acerca da história da salvação, cf. KINGSBURY, J. D. The Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation-History. *CBQ* 35.4 (1973), p. 451-474.