7. Conclusão

A correspondência entre os *corpora* presentes no trabalho mostra que uma aproximação temática (não linguística) pode ser profícua em termos de influxos. A relação entre os textos do Avesta e o livro de Daniel quanto à ideia de ressurreição individual seguida de julgamento se revelou possível, mas de difícil comprovação, a não ser a partir de uma abordagem fenomenológico-dedutiva: como a noção de ressurreição individual não se encontra presente nos mesmos moldes em textos de literaturas paralelas ou mais antigas (cf. demonstrado supra), é muito provável que o editor de Daniel tenha se servido de tradições persas. Já a relação entre Daniel e Mateus quanto a temas escatológicos (especialmente ressurreição individual e juízo) se revelou mais aceitável ainda, principalmente a partir do marco social, *motivo* e gênero literário, com a retomada da tradição daniélica por parte do evangelista para fins específicos.

A relação dos três *corpora* não pôde ser distintamente tematizada por ter se mostrado inviável; as dificuldades inerentes à linguística do Avesta foram a principal causa disso. Daí o relacionamento entre si com tríade não ter sido possível, mas sim dois a dois. Para pesquisas futuras, é mister que se conte com dicionários linguísticos da literatura persa mais atualizados, sistematizados e seguros. A dificuldade relativa às fontes persas, como o problema da datação, o acesso aos textos e as traduções dos especialistas muitas vezes desconstruídas foram o principal obstáculo enfrentado por este trabalho.

Apesar disso, o trabalho chegou a mostrar que, sendo a perícopie de Mt 27,51b-53 formulada a partir das tradições veterotestamentárias (assimiladas no judaísmo extrabíblico de forma própria), estas são, embora de modo não explícito, devedoras também do pensamento persa, particularmente no que concerne ao tema da ressurreição individual seguida de julgamento.

A analogia entre textos e tradições precisa ser bem fundamentada para que as conclusões sejam as mais seguras possíveis. Entre os dados importantes levados em conta pelos estudiosos estão a crítica das fontes do texto (com seu marco social), a estrutura em que está inserido e o gênero literário, ou seja, a “roupagem” com a qual é revestida a mensagem do autor-editor.

O ponto de aproximação linguístico entre os textos em questão se dá a partir do gênero, chamado de uma forma geral de *apocalíptico*. Para tanto, foi mister

mapear as grandes linhas e principais problemas relativos ao tema para se chegar a um “marco social” que suportasse e explicasse as intrincadas questões do apocalipsismo. Classificações por critérios formais, por conteúdo, ou a partir do *Sitz im Leben* se revelaram incapazes de abarcar as expressões do gênero como um todo. Todo gênero literário, em verdade, possui estreita relação com questões de natureza histórica, filosófica, estilística, ética e social; por isso toda classificação traz no seu bojo intrinsecamente certa contradição. Isso dificulta uma interpretação objetiva acerca da própria definição do gênero. Assim sendo, chegamos ao entendimento de que a *apocalíptica* é um fenômeno expresso através de uma mentalidade, uma cosmovisão, reflexo de um momento histórico específico e exteriorizada de diversas formas literárias (literalmente, seria um “gênero plural”).

Visto dessa forma, as manifestações do fenômeno apocalíptico podem ser percebidas já em textos bem antigos, mais antigos que os textos judaicos. Trata-se de um fenômeno surgido na antiguidade. Conforme assinalado acima, suas raízes podem remontar ao IV século a.C., em Israel, e a 2000 a.C. fora dele. Na religião iraniana, há exemplos do uso de características literárias pertencentes a esse gênero. No ocidente, há o exemplo de Hesíodo, poeta grego do VIII século a.C., cujo *mito das cinco raças* (em *Os trabalhos e os dias*, 106-201) apresenta características apocalípticas e um mesmo esquema usado em Dn 2 e em outras literaturas antigas, manifesto na estrutura e nas fontes comuns. Já a apocalíptica judaica tem sua raiz no profetismo exílico e pós-exílico, com posterior influência da tradição sapiencial e de elementos orientais (especialmente babilônicos e persas).

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

Assim sendo, pelo menos ao final do Período Aquemênida (IV século) as ideias de Zoroastro eram já conhecidas. Novas releituras foram sendo feitas, mor-

mente em tempos difíceis, por parte dos iranianos.

No caso do judaísmo, observa-se um enorme desenvolvimento em relação às ideias escatológicas, normalmente expressas em textos apocalípticos. Entre os judeus do Período do Primeiro Templo, a morte era a ausência de forças; perdia-se a vitalidade; com a morte, o “líquido” se esvaía na terra e todos iam para o Sheol, o mundo inferior, lugar dos mortos. Nos textos que expressam a noção de volta à vida o que se depreende é uma restauração da nação de Israel por parte de Iahweh. Assim, dado que a noção de ressurreição individual seguida de julgamento não aparece durante o Judaísmo do Primeiro Templo de maneira peculiar como se mostra no zoroastrismo, pode-se procurar evidências de contatos entre judeus e persas a partir do exílio babilônico.

As crenças zoroastrianas bem atestadas por autores greco-latinos não poderiam passar despercebidas pelos judeus do Período Helenístico. Os livros de 2 Macabeus, 1 Enoque, Daniel, os Manuscritos de Qumran, dentre outros, podem apresentar evidências do contato.

Assim sendo, pela análise da crítica das tradições, foi possível perceber que pelo final do Período Aquemênida (IV século a.C.) o zoroastrismo já postulava a ressurreição dos mortos, eliminação do mal, purificação do mundo e reintegração do “ímpio” ao mundo restaurado. Entre as ideias fundamentais que tangenciam o judaísmo pós-exílico e o cristianismo primitivo estão o dualismo, determinismo histórico, batalha entre bem e mal, fim da presente era má e implantação de um reino divino com a vinda de um promovedor da renovação da história (Saoshyant e Messias), e ressurreição individual seguida por juízo com recompensa e punição.

Enfim, faz-se novamente a pergunta já citada neste trabalho: *Quanto custa à tradição judaico-cristã dever ao pensamento persa?...*

Quanto à escatologia em si, tanto individual quanto universal, ela é fortemente integrada na cosmovisão iraniana desde o início de sua tradição. Os Gathas e o Avesta Mais Novo revelam que essas crenças estavam profundamente enraizadas nos sacrifícios rituais do culto. Como na Índia antiga, o sacrifício mantém a reflexão sobre o cosmos, de modo que a adoração divina através do sacrifício no antigo Irã também inspirou a meditação acerca da criação e da história do mundo. Essas reflexões tiveram expressão concreta na poesia sacra, memorizada e transmitida pelos sacerdotes que administravam o culto. Eles se tornaram os responsá-

veis pela transmissão das ideias apocalípticas e escatológicas; entretanto, elas não eram mantidas como ensinamentos esotéricos, e pode-se supor que a crença na vida após a morte e na vitória final do Bem sobre o Mal era conhecida em círculos mais amplos da sociedade iraniana, tanto da aristocracia quanto do povo em geral.

No caso da ressurreição, Daniel, a exemplo de Mt 27, não apresenta uma ressurreição geral; muitos, não todos, surgirão, provavelmente o muito bom e o muito mau. Os *maskîlîm* são apontados para honra especial. O “brilhar como as estrelas”, conforme já assinalado supra, não deve ser entendido como uma simples metáfora. As estrelas frequentemente representam as hostes celestiais e são usadas neste sentido em Dn 8,10 e em outros textos apocalípticos intertestamentários. Neste caso, é bastante plausível que o “brilhar como as estrelas” seja se unir às hostes angelicais; em 1En 39,5, o autor afirma que as moradas dos justos estão com os anjos e os santos (“Lá meus olhos viram sua morada com os anjos e seu lugar de repouso com os santos”).¹ Nos Manuscritos de Qumran os membros da comunidade se misturam com os anjos mesmo antes da morte (cf. por exemplo 1QH 3,19-22).²

Assim, em Dn 12 a identificação de estrelas com anjos também está implícita. Os mestres sábios, que derivam sua sabedoria de revelações angélicas durante todo o livro, esperam se misturar com os anjos após sua morte. Em vista dessa esperança, pode-se avaliar o pleno significado do triunfo dos “santos do Altíssimo” em Dn 7. Por todos esses casos, fica implícita também a forma do corpo ressuscitado, que pode estar presente também na época do NT: pela semelhança às hostes celestiais, não seria o corpo da mesma natureza do corpo terreno, mas um corpo “transformado”, a exemplo do que preconiza Paulo em 1Co 15, conforme analisado acima.

Assim sendo, a função mais evidente da ressurreição em Dn 12 é dar apoio

¹ Já no NT, no contexto da discussão com os saduceus acerca da ressurreição em Mt 22,30par., Jesus afirma que os homens, ao ressuscitarem dentre os mortos, se tornam como os anjos no céu: “Pois na ressurreição nem se casam nem se dão em casamento; mas serão como os anjos no céu”.

² Relata o texto: “(19) Dou graças a ti, ó Senhor, pois tu me livraste da cova, e do Sheol Abaddon (20) tu me levantaste a uma altura eterna, e eu ando para lá e para cá em uma planície insondável. E eu sei que há esperança para aquele que (21) tu criaste do pó para a assembléia eterna. E o espírito perverso tu purificaste de grande transgressão para ser colocado com (22) a hoste dos santos, e para entrar em comunhão com a congregação dos filhos do céu. E tu repartiste com o homem um destino eterno com os espíritos (23) de conhecimento, para louvar teu nome na congregação de júbilo e para relatar todos os seus atos maravilhosos antes de todas as suas obras” (cf. a tradução em NICKELSBURG, G.W.E. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, p. 188). Sobre a imortalidade no pós-morte para a comunidade de Qumran, cf. LAURIN, Robert B. *The Question of Immortality in the Qumran “Hodayot”*. *JSS* 3.4 (1958), p. 344-355.

para aqueles que tiveram de entregar suas vidas por se recusarem a trair seu Deus e sua religião. Na perspectiva de Daniel, o martírio faz sentido. A crença numa justiça além da morte reduz a ameaça maior de estar à mercê do tirano. Em recente estudo, Moskowitz concluiu que:

Uma análise metodológica textual no livro de Daniel, juntamente com a colocação de sua composição no seu contexto histórico próprio, empresta sustentação à hipótese de que o livro de Daniel foi escrito de forma dissimulada especificamente como um tratado político-teológico com o intuito de encorajar os Hasidim da Judeia em sua luta existencial pela sobrevivência individual, comunitária e do Estado, bem como reforçar moralmente sua corajosa batalha sem violência travada contra os judeus que assimilaram o helenismo e o Império Selêucida grego. Por causa dos riscos políticos abastecidos com a distribuição de tal agenda político-teológica ilícita, esse livro foi propositadamente disfarçado como sendo uma exposição histórica babilônico-persa.³

Também recentemente Nickelsburg concluiu que:

Daniel 11,33-35 faz alusão à morte de mártires, e as histórias de Daniel 1, 3 e 6 oferecem exemplos de pessoas que preferem ser condenadas à morte a comprometer a sua religião. A história de Taxo e seus filhos no *Testamento de Moisés* 9 repete o tema, bem como os relatos lendários em 2 Macabeus 6-7 e as breves alusões em 1Mc 1,50-64; 2,29-38. O mesmo sentimento foi expresso nas ações de militantes dos Hasmoneus (a família de Judas Macabeus) e seus companheiros.⁴

Ele ainda assinala que “fora do livro de Daniel, o tema da morte passiva dos mártires não aparece claramente na Bíblia hebraica”,⁵ e que “as mortes dos mártires ocorrem dois séculos antes da morte de Jesus, tornando-se protótipo para as admoestações ao martírio cristão, e as histórias dos mártires judeus inspiram os relatos da morte de Jesus e das mortes dos mártires cristãos”.⁶

Como assinalamos acima, após a destruição do Templo pelos romanos o Evangelho de Mateus tenta apresentar uma nova proposta de vida em comunidade. A autoria mateana buscou então imagens para Jesus na tradição judaica. No entanto, a comunidade de judeus convertidos estava já algum tempo decepcionada com o Reino messiânico prometido pelos profetas clássicos, aderindo à ruptura estabelecida principalmente pelo livro de Daniel, conforme visto supra. Assim, o Jesus mateano é uma reconstrução do Messias em confronto com a Sinagoga na época logo após a destruição do Templo. O reino messiânico de cunho histórico se torna

³ MOSKOWITZ, Nathan. The Book of Daniel, Part I: A Theological-Political Tractate Addressed to Judean Hasidim under Seleucid-Greek Rule. *JBQ* 38.2 (2010), p. 97-105; aqui p. 105.

⁴ NICKELSBURG, G.W.E. *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation*, p. 37.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, p. 38.

definitivamente escatológico.

A partir da rigidez do judaísmo farisaico e de outros partidos oficiais pode-se compreender o surgimento da religiosidade popular. O grupo de Jesus, de matiz popular, se torna um grupo que reivindica para si autonomia em relação aos grupos oficiais do judaísmo, elegendo Jesus como seu Mestre. A partir daí se dá a identificação do Messias judaico com Jesus, o Cristo, feita pela tradição cristã.

Entre as várias imagens de Jesus na comunidade cristã primitiva pós-pascal (Mateus, Marcos, Paulo, Hebreus e outros), o Jesus de Mateus é, a nosso ver, a que melhor pode ser associada às tradições apocalípticas. Seu cunho escatológico é evidente quando, ao final do Evangelho, ao mesmo tempo em que se despede da comunidade, ele não a deixa, pois afirma que “estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” (Mt 28,20b). Diferentemente dos outros Sinóticos, o evangelista sequer narra a ascensão (cf. Mt 28,16-20; Mc 16,19-20; Lc 24,50-53); em seu lugar registra as últimas palavras de Jesus com a promessa de permanência eterna e constante dentro da comunidade. De certa forma, pode-se afirmar que o Jesus mateano simplesmente não ascende aos céus; ele permanece com os seus. Assim, Mateus não apresenta a história de Jesus meramente como sendo constituída de acontecimentos circunscritos ao passado; através de sua ressurreição e da não-descrição de sua ascensão aos céus, Jesus se insere no presente da comunidade. O relato sobre sua vida é descrito de modo a destacar a relevância de sua presença entre os leitores do Evangelho, especialmente para garantir que a justiça divina triunfe mesmo em tempos de crise.

Por outro lado, em relação à ressurreição dos santos justos em 27,51b-53, não é possível concluir com total segurança a fonte (ou fontes) de Mt 27,51b-53. No entanto, como se pôde ver, a maioria dos eruditos busca essa fonte em tradições presentes no AT, as quais seriam bem conhecidas tanto por judeus quanto por cristãos, constituição étnica da comunidade de Mateus. Podemos afirmar com certeza que essa perícopa de Mateus é parte de uma tradição pré-mateana incorporada pelo escritor do Evangelho, muito provavelmente sendo redigida por ele mesmo. O uso do *motivo* da ressurreição dos “santos” pelo evangelista neste texto é um sinal claro que testifica o início da era escatológica. A nova era traria a justiça de Deus para a comunidade mateana perseguida pelas autoridades judaicas (tema caro ao livro de Daniel, bem como à apocalíptica persa).

Assim, tendo em vista o contexto de conflito presente no Evangelho, o es-

critor mateano pode estar se servindo do *motivo* acerca da retribuição para aqueles que morreram devido ao seu comportamento justo diante de Deus. Essa tradição está expressa na literatura judaica intertestamentária, especialmente no livro de Daniel em sua forma final, conforme notado supra. Esse tipo de morte é um sinal de esperança e resistência por parte dos judeus em Daniel. Deus estabelece justiça ressuscitando os santos mortos. O texto de Dn 12 era certamente bem conhecido pela comunidade mateana. Não somente Dn 12, mas também a tradição de Daniel como um todo.

Por exemplo, em Mt 13,43a parece haver outra referência clara a Dn 12,1-3: os “justos” da comunidade mateana são equiparados aos sábios que brilharão como estrelas na eternidade: “Então os justos brilharão como o sol no Reino de seu Pai”. Este verso se encontra na conclusão da explicação da parábola do joio (13,36-43), onde se faz uma distinção clara entre “os filhos do Reino” e “os filhos do Maligno”, estes representados no contexto do Evangelho pelas autoridades judaicas com seus seguidores em oposição à comunidade mateana que comporia o Reino Messiânico, entendido em 13,43a como o “Reino de seu Pai”. Em Mt 24 Jesus faz conexão entre a destruição do Templo de Jerusalém e os “sinais do final dos tempos”: falso profetas, guerras, terremotos, fomes, pestes, perseguição e uma proclamação de sua mensagem em todo o mundo. Isso, então, leva ao “sinal” predito pelo profeta Daniel como a “abominação da desolação”, a qual, conforme já assinalado acima, seria algum tipo de profanação dos ritos do Templo judaico. Em Mt 24,15 o evangelista cita claramente este “sinal” a partir do livro de Daniel: “Quando, pois, virdes estar no lugar santo a abominação da desolação, predita pelo profeta Daniel (quem lê, entenda)”.⁷ Esse sinal é seguido pelo tempo de maior tribulação da história (cf. Dn 12,1; Mt 24,21-22), e então o Reino de Deus é estabelecido (Mt 24,30), justamente pela chegada do Filho do Homem vindo do céu, nos moldes de Dn 7,13a.⁸

⁷ Cf. por exemplo Dn 8,13: “Depois ouvi um santo que falava; e disse outro santo àquele que falava: Até quando durará a visão relativamente ao holocausto contínuo e à transgressão assoladora, e à entrega do santuário e do exército, para serem pisados? Ele me respondeu: Até duas mil e trezentas tardes e manhãs; então o santuário será purificado”; Dn 9,27: “E ele fará um pacto firme com muitos por uma semana; e na metade da semana fará cessar o sacrifício e a oblação; e sobre a asa das abominações virá o assolador; e até a destruição determinada, a qual será derramada sobre o assolador”; e Dn 11,31: “E estarão ao lado dele forças que profanarão o santuário, isto é, a fortaleza, e tirarão o holocausto contínuo, estabelecendo a abominação desoladora”. A aplicação evangélica, conforme já assinalado supra, se dá quando Jerusalém e o Templo são atacados e ocupados pelo Império Romano.

⁸ O texto de Mt 24,30 registra: “Então aparecerá no céu o sinal do Filho do homem, e todas as tribos da terra se lamentarão, e verão vir o Filho do homem sobre as nuvens do céu, com poder e

Por outro lado, a tradição de Daniel não foi exclusiva para a formulação do texto de Mt 27; certamente houve o influxo de outros textos e tradições, como Ez 37 e Zc 14. Entretanto, podemos afirmar que ela foi a principal fonte utilizada pelo evangelista, tendo em vista a tradição de martírio presente nela, bem propícia às intenções e objetivos do evangelista.

Assim, admitindo a influência de Dn 12 em Mt 27, podemos afirmar que o evangelista está usando essa tradição com o mesmo propósito. Seu objetivo seria dar sentido à sua própria situação. Ao uso dessa tradição pelo evangelista é o que poderíamos chamar de *historicização exegética*: uma atualização da narrativa que dá novos sentidos a essa tradição, em vista de sua comunidade. A tradição de martírio e a ressurreição como recompensa teria sido preservada com este fim pelo evangelista em seu texto. Como vimos, não há na Escritura Hebraica massorética outro texto que servisse tão bem a este propósito como Dn 12, o qual certamente era conhecido da comunidade mateana. Assim, é bastante plausível que o evangelista tenha se servido de Dn 12,1-3 no contexto de sua narrativa da paixão de Jesus Cristo.

Com relação à tradição persa-iraniana, levantou-se já há muito a possibilidade de os magos que aparecem no episódio em que o menino Jesus é visitado logo após seu nascimento serem sacerdotes de Zoroastro (eles são considerados como vindos do oriente).⁹ De fato, a inclusão dos magos no Evangelho da Infância pode ter sido deliberada. Embora tenham sido retratados de forma exagerada ou até mesmo negativa em certos escritos gregos e judaicos, os magos atribuídos à tradição persa gozaram de certo prestígio no mundo greco-romano. Eles podem ter sido retratados pelo evangelista (que era adepto do método midráxico) com o intuito de realçar a natureza universalista de Cristo. Além disso, na arte cristã antiga os magos eram retratados vestindo indumentária persa.

Ainda em relação à tradição persa, Cristo orienta a “não lançar pérolas aos porcos” (cf. Mt 7,6); segundo Cohn, este seria um provérbio persa.¹⁰ De fato, outros conceitos presentes no Evangelho de Mateus se tornam muito mais claros

grande glória”; Dn 7,13a relata: “Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho de Homem”. Esse “Filho de Homem” se identifica, de alguma forma, com os “santos do altíssimo” de Dn 7,18.27, os quais herdam o reino para sempre.

⁹ Cf. OLIVER, R. P. *The Origins of Christianity*, p. 79; HEGEDUS, Tim. *The Magi and the Star in the Gospel of Matthew and Early Christian Tradition*. *LTP* 59.1 (2003), p. 81-95.

¹⁰ COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, p. 229.

quando vistos sob a perspectiva do zoroastrismo, como o caso da ressurreição dos mortos e a ideia de os ímpios serem lançados numa fogueira de fogo, fazendo assim a purificação do mundo para que os justos possam viver no Reino de Deus. O próprio Jesus mateano teria um papel muito semelhante ao do Saoshyant.¹¹

No entanto, se de fato houve influência persa no cristianismo primitivo, ela só pode ter ocorrido através do judaísmo tardio. Pelo menos o segmento do judaísmo tardio que deu origem ao cristianismo parece ter sido influenciado pelas ideias persas.

No caso da crença na ressurreição dos mortos, pode-se até mostrar que ela tem alguns antecedentes israelitas no período do exílio, mas não foi totalmente desenvolvida até a época helenístico-romana e, além disso, não foi aceita por todos os judeus. Como vimos, o impacto persa também é revelado em muitos detalhes na escatologia judaica e cristã, tanto individual quanto universal, os quais parecem ser empréstimos iranianos.¹² Como assinalado supra, a ideia de uma ressurreição individual seguida por algum tipo de julgamento é estranha aos povos vizinhos do antigo Israel.

Por fim, a análise dos *corpora* deste trabalho revelou que os contatos linguísticos podem ser escassos, mas não os temáticos; a aproximação se dá pelo gênero literário (apocalíptico) e pelo marco social de crise da literatura apocalíptica (a despeito das características próprias de cada texto), principalmente entre Daniel e Mateus. Muito provavelmente o redator de Daniel se serviu da tradição persa, bem como o de Mateus da tradição daniélica, na qual a ressurreição foi vista como uma recompensa aos judeus que morreram em virtude da justiça divina. A comunidade de ambos deixa transparecer uma crença em um reino messiânico que atende à expectativa de uma era escatológica; no caso de Mateus, essa era se inicia justamente na morte e ressurreição de Jesus Cristo.

¹¹ COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come*, p. 229.

¹² Cf. BOYCE, Mary; GRENET, F. Zoroastrian Contributions to Eastern Mediterranean Religion and Thought in Greco-Roman Times. In: *A History of Zoroastrianism: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, p. 361-490.