REVISTA CORDIS

A RESSURREIÇÃO NO JUDAÍSMO ANTIGO: FONTES, CRONOLOGIA E A HIPÓTESE DE INFLUÊNCIA PERSA

RESURRECTION IN ANCIENT JUDAISM: SOURCES, CHRONOLOGY, AND THE HYPOTHESIS OF PERSIAN INFLUENCE

Bruno Moreira Rodrigues[1]
Douglas Alves de Sousa[2]
Lucas Rego Queiroz[3]

RESUMO: O presente artigo analisa criticamente a hipótese de que a crença judaica na ressurreição dos mortos deriva diretamente do zoroastrismo. A partir de uma revisão de literatura recente nos campos de estudos persas e bíblicos, foram avaliados os pressupostos metodológicos, filológicos e documentais que sustentam essa teoria de empréstimo cultural. O estudo demonstra a existência de uma profunda assimetria cronológica entre as fontes disponíveis: enquanto as representações zoroastrianas detalhadas sobre a ressurreição constam em manuscritos medievais (Livros Pahlavi dos séculos VIII a X d.C.), a estabilidade dos textos bíblicos é empiricamente verificada por descobertas arqueológicas, como os Manuscritos do Mar Morto. Evidencia-se a ausência de elos textuais ou linguísticos diretos entre o hebraico e o avéstico ou pahlavi, bem como discrepâncias estruturais e teológicas intransponíveis entre as duas cosmovisões, visíveis nos ritos de destinação de cadáveres e na centralidade da teologia da aliança. Assim, a esperança na ressurreição no judaísmo do Segundo Templo é mais bem explicada como um desenvolvimento interno e orgânico da própria tradição teológica de Israel influenciada por crises históricas e pela experiência de martírio do que como um reflexo de influência persa direta.

PALAVRAS-CHAVE: Ressurreição; Zoroastrismo; Judaísmo; Influência.

ABSTRACT: This article critically examines the hypothesis that the Jewish belief in the resurrection of the dead derives directly from Zoroastrianism. Based on a review of recent literature in the fields of Persian and biblical studies, the methodological, philological, and documentary assumptions underlying this theory of cultural borrowing

[1] Pós-graduação em História do Cristianismo e do Pensamento Cristão pelo Seminário Batista do Sul. Orcid: https://orcid.org/0009-0009-8469-2625 E-mail: bmrodri@icloud.com
[2] Especialização Livre em Teologia do Antigo Testamento pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards. Orcid: https://orcid.org/0009-0009-7330-4164 E-mail: douglas.sousa@cru.org.br
[3] Mestrando em Arqueologia (PROARQ/UFS). LABIARQ - Laboratório de Bioarqueologia (UFS) e do LIMIAR - Grupo de estudo e pesquisa em arqueologia, ciências bíblicas e interdisciplinaridade (MAB/UNASP). Orcid: https://orcid.org/0000-0002-1963-1617 E-mail: lucasregoq@gmail.com

were evaluated. The study demonstrates a profound chronological asymmetry between the available sources: while detailed Zoroastrian representations of resurrection appear in medieval manuscripts (the Pahlavi Books of the 8th to 10th centuries CE), the stability of the biblical texts is empirically verified by archaeological discoveries such as the Dead Sea Scrolls. It is shown that there is an absence of direct textual or linguistic links between Hebrew and Avestan or Pahlavi, as well as insurmountable structural and theological discrepancies between the two worldviews, visible in the rites of corpse disposal and in the centrality of covenant theology. Thus, the hope of resurrection in Second Temple Judaism is better explained as an internal and organic development of Israel's own theological tradition, shaped by historical crises and the experience of martyrdom, than as a reflection of direct Persian influence.

KEYWORDS: Resurrection; Zoroastrianism; Judaism; Influence.

10.23925/2176-4174.38.2026e77898

Recebido em: 27/08/2026.

Aprovado em: 30/08/2026.

Publicado em: 11/09/2026.

Introdução

A hipótese de que a crença judaica na ressurreição, como descrita em certos textos da Bíblia Hebraica e desenvolvida em diversos textos do judaísmo do segundo templo (por exemplo, Livro de Enoque ou 2 Macabeus), tenha derivado diretamente da escatologia zoroastriana exerceu grande influência nos estudos bíblicos do século XX (Boyce, 1979). Entretanto, nas últimas décadas diversos pesquisadores passaram a questionar tanto seus pressupostos metodológicos quanto sua base documental (Barr, 1985; Levenson, 2006; Yamauchi, 1990). Por conta disso, esta pesquisa pretende revisar criticamente a literatura recente sobre o tema, avaliando se as evidências atualmente disponíveis sustentam a hipótese de uma dependência direta entre a escatologia zoroastriana e a esperança judaica da ressurreição. Os proponentes dessa hipótese da influência persa no tema da ressurreição geralmente afirmam que não há na literatura judaica anterior ao exílio babilônico nenhuma ideia de ressurreição dos mortos, aparecendo pela primeira vez em Daniel, um escrito pós-exílico, carregado de influências zoroastrianas. (Dobroruka, 2022) Também sustentam que a análise paleográfica dos Gathas (os textos mais antigos do

zoroastrismo) remontaria a um período antiquíssimo, mais precisamente anterior à formação da doutrina da ressurreição judaica e antecedendo ao contato entre persas e judeus, sendo esse o mesmo tipo de análise que usamos para datar textos do Antigo Testamento. Isto significaria que o zoroastrismo já possuía a ideia de ressurreição e que o judaísmo a reinterpretou a partir de sua própria teologia. Diante disso, nossa pesquisa lida com a questão de analisar até em que medida a hipótese da influência persa continua sendo sustentável diante das pesquisas recentes em estudos iranianos e judaicos?

Inicialmente exploramos o contexto histórico no qual se desenvolveu a religião persa e se deu o contato entre judeus e persas. Em seguida, verificamos possíveis categorias de influência entre as tradições e, então, avaliamos os problemas cronológicos, linguísticos e relativos à tradição oral na tradição zoroastriana. Na sequência, discutimos hipóteses alternativas — incluindo a possibilidade de influência inversa e a explicação do fenômeno como desenvolvimento interno do judaísmo— e examinamos diretamente os textos veterotestamentários (Isaías 24-27, Ezequiel 37 e Daniel 12) que sustentam essa leitura. Finalizamos avaliando o conjunto dessas evidências e argumentando que o desenvolvimento interno permanece a explicação mais consistente com os dados disponíveis.

O contexto histórico do império persa

Os persas foram literalmente “pastores nômades que conquistaram o maior império já visto no mundo até então” (Reinke, 2019, p. 169). Eles pertenciam a tribos que migraram do leste para o planalto iraniano por volta do início do primeiro milênio a.C., se comunicavam (oralmente, sem escrita) em iraniano ou persa antigo, e tiveram contato com o reino dos elamitas e com tribos dos medos (Brosius, 2021). Por volta de 550 a.C., usurparam o governo da Média, avançaram em suas conquistas e em 539 a.C. derrotaram a Babilônia, o império dominante da época. Assim, estabeleceram o controle persa de dois séculos sob a dinastia Aquemênida, regendo a maior proporção territorial até então, do Helesponto ao norte da Índia, incluindo o Egito e estendendo-se até a Ásia Central, nas fronteiras do atual Cazaquistão (Kuhrt, 2005).

Da era aquemênida possuímos diversas fontes (Kuhrt, 2005), tais como as inscrições reais de Behistun, na qual Dário I (515 a.C.) descreve, em persa, acádio e

elamita, a trajetória dos seus ancestrais em meio a guerras e rebeliões. Outras fontes persas incluem milhares de tabuletas administrativas de Persépolis, uma das capitais persas, preservadas em elamita e persa bem como documentos burocráticos em aramaico, babilônio, e egípcio. Documentos persas adicionais são textos religiosos da religião zoroastriana preservados em manuscritos da idade média, porém possivelmente contendo tradições mais antigas. Além disso, outros testemunhos acerca deste período vêm dos escritores gregos a partir do século V a.C. como Heródoto (c.484–425 a.C.), Ctésias (400 a.C.), e Xenofonte (431–354 a.C.), bem como fontes judaicas da Bíblia Hebraica, especialmente em Daniel, Ester, Esdras, Neemias. Por fim, tudo isto pode ser complementado com achados arqueológicos (ou seja, materiais não textuais) das antigas capitais persas como Pasárgada, Persépolis, Susã e Ecbatana.

A antiga religião persa

É particularmente difícil e complexo reconstruir como se configurava a religião dos persas nos séculos VI–IV a.C., período correspondente ao objeto desta pesquisa. A tradição zoroastriana preservada em suas fontes textuais apresenta Zoroastro (ou Zaratustra) como um importante profeta e reformador da religião iraniana, cuja época em que viveu varia entre os estudiosos, do século 15 a.C. - 6 a.C.[4] Em seus ensinamentos, Ahura Mazda ocupa uma posição suprema entre as divindades, sendo caracterizado pela bondade e pelo poder soberano, embora as próprias fontes também façam referência a outras divindades. A tradição zoroastriana apresenta ainda uma forte oposição entre as forças associadas ao bem e ao mal, expressa especialmente na relação entre *asha* (verdade, ordem) e *druj* (mentira, desordem), e enfatiza a responsabilidade humana de escolher o bem, a verdade e a justiça.

Outra característica marcante da tradição zoroastriana diz respeito às concepções acerca da vida após a morte e da escatologia. As fontes zoroastrianas descrevem diferentes destinos para os mortos, relacionando a condição após a morte

[4] Barr faz uma crítica a Mary Boyce, que se afasta da direção da pesquisa recente de especialistas iranistas, ao oferecer uma datação extremamente antiga para o profeta persa Zoroastro. Embora não haja consenso nem mesmo entre os próprios iranistas sobre questões básicas, como quando Zoroastro viveu, a maioria dos especialistas o situa entre os séculos VII e VI a.C. Boyce, no entanto, propõe uma datação radicalmente diferente em torno de 1500 a.C., uma diferença de quase um milênio. Barr cita isso não para resolver a questão, mas para mostrar que o próprio campo dos estudos iranianos está longe de ser um terreno sólido e consensual.

às escolhas morais realizadas durante a vida. No âmbito escatológico, a tradição apresenta a expectativa da vinda de *Saoshyant*, uma figura salvadora associada ao fim dos tempos, à ressurreição dos mortos e à renovação definitiva da criação. A escatologia zoroastriana inclui, assim, temas como julgamento, ressurreição, purificação e restauração cósmica.

Essa descrição, contudo, corresponde à tradição zoroastriana tal como pode ser reconstruída a partir do conjunto de suas fontes e não deve ser automaticamente identificada com a religião efetivamente praticada pelos persas durante o período aquemênida. Como diz Kuhrt (2005, p. 766) nós devemos “resistir à tentação de usar material iraniano atestado apenas seis séculos depois (o livro sagrado zoroastriano, o Avesta, e noções sobre a figura lendária de Zaratustra) para tentar inferir quais crenças e práticas de culto poderiam ter sido comuns entre os séculos VI e IV a.C.”. Além de tudo, as fontes de que dispomos para reconstruir a religião dos imperadores aquemênidas indicam que, embora a partir de Dario I o culto a Ahura Mazda adquira maior proeminência nas inscrições reais, essas mesmas inscrições também testemunham a relação dos monarcas aquemênidas com tradições religiosas e divindades de diferentes povos.

Para uma compreensão mais acurada dessa questão, também é relevante perguntar se, e em que medida, os aquemênidas tinham conhecimento de tradições que posteriormente foram incorporadas ao Avesta e de outras tradições religiosas associadas ao zoroastrismo (Kellens, 2021). Embora as escassas fontes aquemênidas não demonstrem conhecimento direto de Zoroastro ou de diversos conceitos religiosos posteriormente associados à sua tradição, parecem existir algumas correspondências. A questão de quais desses elementos já estavam presentes e suficientemente desenvolvidos nos séculos VI–IV a.C., à luz das fontes aquemênidas e das informações fornecidas pelas fontes gregas, bem como sua relação cronológica com os textos zoroastrianos preservados posteriormente, permanece objeto de debate entre os estudiosos.

O contato entre persas e judeus

Os judeus foram vassalos dos persas por dois séculos tanto na província de Judá quanto entre as comunidades judaicas espalhados na diáspora pelo reino persa, tanto em camadas sociais mais baixas e quanto em mais elevadas. Neste período, a

relação foi tanto pacífica quanto controversa ou até hostil. Por um lado, havia patrocínio do estado persa para repatriamento judaico, reconstrução do templo de Jerusalém e proteção ao templo judaico em Elefantina. O estado de Judá experimentava relativa paz internacional como satrapia persa, e embora pagasse tributos ao imperador, era governada por um judeu e os sacerdotes e anciãos contavam com certa influência sobre o povo. Por outro lado, parece ter surgido nesse período certa hostilidade étnica e religiosa contra os judeus de modo que esta ambiguidade pode ser notada nos textos bíblicos. Entre os profetas bíblicos há uma notável ausência de profecias contra a Pérsia,[5] além de parecer haver um certo desinteresse religioso em polemizar com doutrinas persas. Em Esdras e Neemias há tanto o apoio do estado persa quanto oposição dentro do reino contra a reconstrução de Jerusalém; em Daniel 6 há tanto apoio do rei persa ao profeta quanto hostilidade de funcionários da corte; em Ester, o mesmo cenário de apoio e resistência se repete. Podemos resumir essa relação ambígua reconhecendo que embora houvesse paz e condições de vida relativamente boas para a maior parte das comunidades judaicas, ali também teve o início do preconceito antissemita na história da humanidade (Reinke, 2019).

O que significa influência?

Compreendendo quem foram os persas e como se deu seu contato histórico com os judeus, podemos passar para a questão do nosso artigo. É necessário, então, esclarecer o que se entende por influência no contexto da presente discussão. A partir das pesquisas e observações de Barr (1985) e Silverman (2012) gostaríamos de propor algumas categorias. Existe, em um nível mais básico e rudimentar, o simples contato histórico entre dois povos ou culturas. Isso não demanda concordância ou qualquer tipo de absorção ou troca cultural, filosófica, linguística ou religiosa, apenas de comunicação, convivência e interação em um período histórico e espaço geográfico. Além do contato histórico, duas ou mais culturas podem suscitar uma em relação a outra o estímulo que leva uma (ou mais) das culturas a desenvolver ou

[5] Na verdade, é provável que haja uma visão positiva, em Zacarias 1:7, de que parte do domínio persa foi um tempo de paz promovida por Deus É uma visão acerca do domínio político, não de questões religiosas. Veja Boda, Mark J,. Comentários do Antigo Testamento: Zacarias – São Paulo: Cultura Cristã, 2023

produzir algum conceito ou ideia que já estava presente de forma menos proeminente em sua mentalidade (por exemplo, os cristãos dos séculos II e III desenvolvendo propostas elaboradas e sofisticadas sobre o cânon do antigo e novo testamento em relação às doutrinas de Marcião de Sinope). Para além do estímulo, é possível detectar também empréstimos específicos no nível de palavras. Frequentemente se reconhece que termos do Antigo Testamento derivam de palavras do acadiano, ugarítico, egípcio, árabe, sumério, babilônio, fenício, persa ou outras línguas antigas. Uma outra diferenciação, mais crucial para nossa pesquisa, seria a de influência ou dependência direta de conceitos e ideias (por exemplo, a relação entre Provérbios 22:17-24:22 com a Instrução de Amenemope ou os tratados de suserania hitita com Deuteronômio). A isto, Barr (1985) chama de empréstimos gerais e nesta categoria se encontra a hipótese que estamos avaliando quanto à escatologia do Antigo Testamento e do Judaísmo do Segundo Templo ter dependido diretamente da influência zoroastriana no que diz respeito à ressurreição. Este tipo de categoria conceitual pode ser traçada não somente por crenças análogas ou sistemas de pensamento com certa semelhança, mas também exige demonstração de circunstâncias históricas que podem ter oportunizado tais influências e mecanismos de contatos, bem como disposição cultural para formulação ou recepção destas influências. Por fim, em meio a isso tudo sempre há a possibilidade de reinterpretações conceituais como o autor de Gênesis se apropriando de ideias e motivos mesopotâmicos e egípcios da criação para demonstrar YHWH como o verdadeiro e único criador. Este último aspecto utiliza ideais ou temas de outra cultura a fim de subverter, polemizar, ironizar ou contra-argumentar.

Estas definições apresentadas acima são relevantes para evitarmos o paralelismo forçado ou “paralelomania” (Sandmel, 1962), um problema que já foi bem comum no estudo das histórias das religiões (Religionsgeschichte). Trata-se da tendência de identificar semelhanças entre tradições religiosas diferentes e concluir, de forma apressada, que uma delas necessariamente influenciou a outra. O problema é que similaridade não equivale, por si só, a dependência histórica. Para demonstrar influência, não basta encontrar ideias parecidas; é preciso mostrar canais plausíveis de transmissão, contexto histórico adequado e evidências concretas de contato entre as tradições (Yamauchi, 1990; Barr, 1985).

A hipótese da influência persa na ressurreição judaica

As pesquisas de Mary Boyce defenderam academicamente a tese de uma influência direta do zoroastrismo persa sobre o judaísmo antigo (e posteriormente sobre o cristianismo primitivo), particularmente no que diz respeito à crença na ressurreição dos mortos. Ela foi uma das mais proeminentes estudiosas do zoroastrismo e professora da Universidade de Londres. Sua célebre obra History of Zoroastrism afirma:

> A referência mais antiga a tal crença foi vista no que é considerado um versículo pós-exílico, Isaías 26.19: 'Mas os teus mortos viverão, os seus corpos ressuscitarão. Os que dormem na terra despertarão e gritarão de alegria, porque a terra fará nascer novamente os que há muito morreram'. A nova esperança de alegria na vida após a morte foi, portanto, expressamente ligada à doutrina zoroastriana característica da ressurreição dos mortos, aludida, ao que parece, em Y. 30.7, é constantemente reiterada como um artigo de fé. O ensinamento foi devidamente atribuído a Zoroastro por Teopompo, que nasceu por volta de 380, no reinado de Artaxerxes II.1 Visto que ele e os outros elementos do apocalipse zoroastriano encontram seus correspondentes na escatologia judaica e cristã, não de forma isolada, mas como partes do mesmo esquema fixo que pode ser discernido nos Gathas, é difícil não conceder ao zoroastrismo tanto prioridade quanto influência; sobretudo porque elementos dos ensinamentos de Zoroastro podem ser rastreados até a antiga tradição religiosa indo-iraniana, enquanto os do apocalipse judaico aparecem somente após o contato com a fé persa…Uma doutrina que parece ser totalmente original de Zoroastro era a de que, ao final de um 'tempo limitado', a morte cessará, juntamente com seu criador maligno, Anra Mainyu. Essa doutrina também era estranha ao pensamento judaico antigo; mas encontra expressão em outro versículo tardio de Isaías, que profetiza que 'naquele dia', Javé destruirá a morte, 'o véu que cobre todos os povos, o sudário lançado sobre todas as nações; ele engolirá a morte para sempre' (Isaías 25:7-8). (1982, p. 193)

Em outro texto, assumindo uma antiguidade milenar para o profeta Zoroastro, é dito:

> …por isso, ele foi chamado, de fato, de "primeiro apocalíptico". É provável que alguns elementos de seus ensinamentos já fossem antigos, partes de uma longa tradição mântica cujas raízes remontam não apenas às origens proto-indo-iranianas, mas até mesmo às proto-indo-europeias; contudo, em seu conjunto, tratava-se evidentemente de "uma revolução na teologia", uma grande e nova doutrina de imenso alcance ético e intelectual. (1984, p. 57)

A hipótese, então, de que o Antigo Testamento depende dos persas em sua escatologia é mantida por Boyce através da ideia de que os textos do Antigo Testamento sejam tardios e por uma postura otimista quanto a reconstrução da antiga crença zoroastriana a partir das fontes que chegaram a nós. Essa reconstrução dos documentos religiosos persas envolve a análise do antigo idioma pahlavi e sua relação com a antiga linguagem indiana do Veda, o que, para estudiosos dessa perspectiva,

possibilita afirmar a antiguidade de tradições zoroastrianas preservadas por uma transmissão oral rígida (Soares, 2009). Também se compreende que haja uma correspondência próxima, de esquema fixo, entre o pensamento bíblico e os textos Gathas da religião persa.

Para John Collins, um importante estudioso bíblico da literatura apocalíptica, houve uma influência do pensamento persa sobre a redação do Antigo Testamento e isso pode ser detectado na visão em Ezequiel 37 dos ossos secos que retornam a vida:

> A imagem pode ter sido inspirada pelo costume zoroastriano de expor os mortos para serem devorados por abutres. Se assim for, essa visão deve ser posterior à época de Ezequiel, embora seja fiel ao seu estilo. Não havia tradição em Israel da ressurreição dos mortos. Tal crença era mantida pelos zoroastrianos desde tempos remotos. Ezequiel usa a visão da ressurreição apenas metaforicamente. Ele não sugere que os mortos individualmente voltarão à vida, apenas que "toda a casa de Israel" será restaurada. (2025, p. 265)

Silverman vai além da atenção à paralelos textuais ou literários, possivelmente como uma maneira de deslocar a questão do problema cronológico das fontes que será abordado à frente, e entende que o desenvolvimento do apocalipticismo judaico se deve a recepção de um tipo de mentalidade apocalíptica persa de forma que "Essa nova 'hermenêutica apocalíptica' incorporou ideias e métodos que encontram sua melhor explicação como inspirados por um meio iraniano." (2012, p. 1).

Outro estudioso que recentemente abordou o tema é Vincente Dobroruka, para quem, "as ideias persas (isto é, zoroastrianas) são mais antigas que o judaísmo do Segundo Templo, remontando ao final da Idade do Bronze.'' (2022, p. 8). Embora mantenha essa perspectiva ao longo da obra, por conta dos problemas de datação das fontes religiosas persas, ele opta por falar mais em paralelos e manter certa cautela em relação a noção de influência mais direta.[6]

Os problemas da hipótese da influência persa

[6] "Portanto, minha posição sobre o problema é que estamos lidando com 'paralelos' em vez de 'influências'. Seria muito melhor se tivéssemos estas últimas comprovadas e registradas de forma definitiva, mas não é o caso. Contudo, buscar paralelos não exige a introdução de ideias preconcebidas em nosso objeto de estudo. Afinal, enquanto carecemos de datação, documentação e quase tudo 'concreto' no lado persa (mesmo para aqueles que se dedicam a abordagens linguísticas, onde também não há consenso fácil), os paralelos abundam. Meu ponto de vista, como será desenvolvido em vários trechos deste livro, é que as ideias persas (isto é, zoroastrianas) são mais antigas que o judaísmo do Segundo Templo, remontando ao final da Idade do Bronze." Dobroruka, 2022, p. 9

A tese da influência/dependência direta da ressurreição zoroastriana sobre o Antigo Testamento apresenta diversas fragilidades em seus pressupostos e naquilo que pretende demonstrar. Yamauchi (1990) contribuiu para esta discussão ao demonstrar que sustentar tal tese exige que quatro pressupostos sejam verdadeiros simultaneamente: 1) crenças iranianas cronologicamente anteriores às judaicas; 2) datações tardias para os textos do Antigo Testamento; 3) paralelismo próximo e sistemático entre as crenças das duas tradições; 4) razões concretas para dependência, e não apenas similaridade. O problema, então, é que cada um desses pressupostos é contestável, e sustentá-los todos ao mesmo tempo conflita com os dados disponíveis, como veremos. A tese da influência não parece ser um corolário que emerge das evidências, mas uma conclusão que só se sustenta a partir da aceitação de um conjunto de premissas questionáveis.

Por conta dessas questões (cronológicas, históricas e metodológicas), a tradicional tese da influência persa, embora permaneça influente em alguns círculos acadêmicos, tem sido cada vez mais vista com cautela e ceticismo. Um exemplo anedótico e ilustrativo acerca disso é de um dos principais estudiosos céticos e críticos do Novo Testamento, Bart Ehrman. Em um artigo publicado no seu site em 2017 e intitulado “Was Resurrection a Zoroastrian Idea?”, ele confirma que pensava que a ressurreição judaica havia sido uma influência do zoroastrismo, porém passou a questionar essa posição após ler o que a literatura acadêmica atualizada diz sobre o tema.[7] Ele levanta uma questão lógica do suposto empréstimo cultural: a busca por uma “fonte externa” para toda ideia religiosa gera uma cadeia regressiva sem fim. Se a ressurreição veio dos persas, de onde os persas a obtiveram? E a fonte deles, de onde veio? Ele conclui que em algum ponto da história, alguém formula uma ideia pela primeira vez, e não há razão a priori para excluir a possibilidade de que tenha sido um judeu, a partir de suas próprias tradições e experiências, quem chegou a essa crença de forma independente.

Ehrman aponta ainda uma incoerência histórica que, por si só, enfraquece seriamente a tese da influência persa. Israel esteve sob domínio aquemênida do século VI ao século IV a.C. Se o contato com o zoroastrismo fosse suficiente para

[7] Citamos este exemplo porque Ehrman não tem qualquer compromisso com a defesa da originalidade do cristianismo ou da teologia judaica. Pelo contrário, sua carreira acadêmica é marcada por análises frequentemente críticas das reivindicações tradicionais dos textos bíblicos.

transmitir a crença na ressurreição, seria razoável esperar que essa crença aparecesse nos textos judaicos desse período, mas ela não aparece. A crença na ressurreição, surge de forma clara no judaísmo, para Ehrman e muitos estudiosos, apenas no contexto dos Macabeus, no século II a.C. (ou seja, um século e meio depois que o domínio persa havia terminado) E qual era a influência cultural dominante nesse período? Grega. E os gregos, quando ouviram falar da ressurreição dos mortos, não a adotaram, pelo contrário, a ridicularizaram de forma veemente como algo absurdo e indigno. Isso significa que, no exato período em que a crença na ressurreição emerge no judaísmo, a influência cultural ao redor ia na direção completamente oposta.[8] A emergência da ressurreição judaica não coincide de forma natural com o período de domínio persa, o que torna a hipótese de dependência direta muito menos evidente do que frequentemente se afirma. Em pesquisa recente, Ehrman (2020, p. 105) sintetiza seu pensamento quanto a isso:

> Não está claro quem influenciou quem. Mais significativo ainda, a cronologia não faz sentido: Judá emergiu do domínio persa no século IV a.C., quando Alexandre, o Grande (356–323 a.C.), varreu o Mediterrâneo oriental e derrotou o Império Persa. Mas a ideia de ressurreição corporal não aparece em textos judaicos por mais de um século depois disso.

Entre os autores que tiveram maior impacto nesta revisão está Jan Bremmer, historiador da Universidade de Groningen e um dos mais respeitados especialistas em religião grega antiga e cristianismo primitivo. Bremmer resume a questão da seguinte forma: “Há poucos motivos para derivar as ideias judaicas sobre ressurreição de fontes persas, e sua origem pode muito bem-estar em desenvolvimentos internos ao próprio judaísmo.” (2002, p. 59) Ehrman observa que essa conclusão não representa uma opinião isolada. Pelo contrário, ela reflete aquilo que ele chama de “novo consenso acadêmico” entre especialistas que passaram a explicar a ressurreição judaica principalmente como um desenvolvimento interno da tradição judaica, e não como um empréstimo cultural vindo do zoroastrismo.[9] Mas afinal, o que

[8] Nós poderíamos, é claro, chamar atenção para os indícios de que o conceito de ressurreição se encontrava presente no judaísmo antes da era dos Macabeus, como em textos de Ezequiel 37, Isaías 24 e Daniel 12. Veja mais a frente nosso tratamento sobre isso. Ainda assim, mesmo sem entrar nesse debate nesta seção, a dificuldade cronológica apontada por Ehrman permanece pertinente.

[9] Pode-se considerar a expressão de Ehrman um tanto ousada e provocativa mas não falsa ou pouco informada.

Bremmer apresenta de tão significativo para levar um estudioso como Ehrman a reconsiderar sua posição? É isso que veremos agora.

O problema cronológico das fontes

Bremmer dedica atenção especial à questão das fontes zoroastrianas, o primeiro pressuposto apresentado por Yamauchi. Seu ponto de partida é que, antes de discutir possíveis influências sobre o judaísmo, é preciso perguntar quão bem conhecemos o próprio zoroastrismo antigo. O desafio que se apresenta é que as evidências disponíveis são muito mais limitadas do que frequentemente se imagina. Por exemplo, o manuscrito mais antigo do Avesta atualmente preservado, data de 1288 d.C., e todos os manuscritos conhecidos parecem remontar a uma única tradição textual estabelecida entre os séculos IX e X d.C. Isso significa que os documentos físicos que possuímos são extremamente tardios quando comparados ao período aquemênida, durante o qual a suposta influência sobre o judaísmo teria ocorrido.

Sendo o zoroastrismo uma tradição religiosa viva, em constante desenvolvimento e sujeita a disputas internas, Bremmer (2002) assevera que não há garantia de que os ensinamentos presentes nesses manuscritos medievais reflitam fielmente o conteúdo da fé zoroastriana primitiva. A situação se torna ainda mais delicada quando examinamos especificamente a questão da ressurreição, pois nos estratos mais antigos do Avesta, há apenas uma referência à vida futura, e mesmo essa passagem não descreve uma ressurreição universal dos mortos nem um julgamento final coletivo nos moldes frequentemente atribuídos à escatologia persa posterior. Isso o leva a uma conclusão particularmente significativa: “De fato, é virtualmente certo que a crença zoroastriana na ressurreição não pertence aos seus estágios iniciais.” (Bremmer, 2002, p. 48)

Assim também observa Yamauchi ao levantar a questão a respeito da qualidade das próprias fontes disponíveis: “Os textos zoroastrianos são bastante díspares e, com uma exceção, relativamente tardios. São fontes limitadas e difíceis de utilizar para uma reconstrução da religião persa.” (1990, p. 403). Portanto, antes mesmo de discutir possíveis influências sobre o judaísmo, precisamos perguntar o quanto realmente sabemos sobre o zoroastrismo antigo; a resposta é que nosso conhecimento depende, em grande medida, de fontes fragmentárias, de datação difícil e, no caso da escatologia mais desenvolvida, de textos produzidos muitos séculos,

com manuscritos do período medieval. Yamauchi reforça esse ponto ao citar o iranista Richard Frye:

> O argumento da influência iraniana sobre o judaísmo é minado pela necessidade de depender de textos Pahlavi extremamente tardios, que são nossas principais fontes para as visões escatológicas do zoroastrismo. Em outras palavras, as fontes iranianas básicas para derivar influências são do século IX d.C. (1990, p. 409)

Isso demonstra que a fragilidade das fontes zoroastrianas não aparece como opinião isolada, mas é um reconhecimento compartilhado por especialistas no próprio campo dos estudos iranianos. Mesmo entre alguns acadêmicos que apoiam a tese de influência direta da religião persa sobre o Antigo Testamento reconhecem essa dificuldade. O já citado John Collins diz:

> Os estudiosos tornaram-se reticentes sobre esse assunto devido à notória dificuldade de datar o material persa. A escritura zoroastriana, o Avesta, consiste em escritos de diversos períodos que foram coletados no período sassânida (221–642 d.C.). Acredita-se que os Gathas sejam do próprio Zoroastro, mas os outros componentes do Avesta — o Avesta Jovem — não podem ser datados com precisão. Além disso, apenas cerca de um quarto do Avesta original sobreviveu. Muito material antigo é preservado nos livros em Pahlavi, mas estes, em sua forma atual, datam principalmente do século IX d.C. Os documentos mais importantes do apocalipticismo e da escatologia persas pertencem a essa literatura Pahlavi. A dificuldade reside em determinar até que ponto essa literatura Pahlavi preserva material da era pré-cristã. (2016. p. 44)

Embora aceitando a hipótese de influência persa, ele reconhece explicitamente que as próprias fontes necessárias para demonstrar a influência persa são historicamente problemáticas.

Uma ressalva com relação a metodologia de Mary Boyce, a principal acadêmica, citada anteriormente, e defensora da tese da influência da ressurreição zoroastriana no antigo testamento é que: "[ela] tem consistentemente apresentado uma visão estática do zoroastrismo, contrariando todas as evidências e o senso comum." (Bremmer, 2002, p. 48). O problema com a abordagem de Boyce, na avaliação de Bremmer, é tratar o zoroastrismo como uma tradição imutável e congelada no tempo, projetando retroativamente para a era primordial doutrinas que só aparecem em (ou no mínimo só conhecermos por) fontes medievais. Uma religião viva não funciona assim, mas se desenvolve, se adapta, incorpora e passa por ressignificação ao longo dos séculos. Portanto, assumir que o conteúdo teológico dos manuscritos do século IX d.C. representa fielmente a fé zoroastriana do século VI a.C. é um salto metodológico que as evidências não sustentam.

No entanto, alguém poderia apelar à análise paleográfica dos Gathas para sustentar a antiguidade do zoroastrismo e, consequentemente, a plausibilidade de sua influência sobre o judaísmo. À primeira vista, o argumento parece técnico e convincente, contudo, o problema surge quando examinamos o estado real das fontes zoroastrianas, conforme já temos apresentado. Por isso, um dos principais iranistas da atualidade, ao explorar a situação das fontes persas no "Oxford Handbook of Ancient Iran", descreve a situação de forma bastante clara:

> O Avesta é uma coleção de textos compostos oralmente, presumivelmente no segundo e primeiro milênios a.C., e então transmitidos oralmente até serem escritos, talvez um pouco depois de 600 d.C.… mas os manuscritos mais antigos datam apenas dos séculos XIII e XIV d.C…Não temos textos zoroastrianos escritos do período Sassânida, mas deve ter existido um grande corpus de tradições orais… Estas foram confiadas à escrita apenas a partir do século IX d.C. em diante… Este corpus escrito é o que chamamos de Livros Pahlavi. (Skjærvø, 2013, p. 549-550)

A consideração sobre os Avesta é relevante porque são a coletânea sagrada principal do zoroastrismo. Em relação às descrições mais detalhadas da ressurreição e da escatologia zoroastriana, nosso tema de pesquisa, não se encontram nos Gathas, que são as tradições mais antigas dentro do Avestá, mas em obras muito posteriores, especialmente o Bundahishn e o Denkard. Este último foi compilado entre os séculos IX e X d.C, enquanto o Bundahishn recebeu sua forma principal entre os séculos VIII e IX d.C., e seu manuscrito mais antigo preservada data apenas do século XVI. Em outras palavras, estamos utilizando textos medievais para reconstruir com segurança aquilo que supostamente influenciou o judaísmo durante o período persa, mais de mil anos antes.

A análise paleográfica e linguística dos Gathas certamente pode indicar que sua linguagem pertence a um estrato muito antigo da língua iraniana. Todavia, isso não demonstra automaticamente que todo o conteúdo teológico encontrado nos textos posteriores existia da mesma forma na religião persa primitiva. Uma coisa é afirmar que determinadas tradições remontam a um período antigo; outra é afirmar que doutrinas específicas, preservadas em manuscritos medievais, permaneceram inalteradas ao longo de mais de mil anos de transmissão oral. É precisamente essa questão que precisa ser demonstrada, e não somente presumida.

É possível considerar também que o argumento paleográfico de análise dos Gathas é comparável à análise paleográfica que usamos para datar textos do Antigo Testamento, mas temos que ter cautela com uma possível confusão metodológica

importante. A análise paleográfica e linguística pode estabelecer a antiguidade da composição oral de um texto, isto é, pode indicar que a linguagem dos Gathas pertence a um estrato arcaico. Mas isso é diferente de garantir que o conteúdo teológico chegou até nós intacto após quinze séculos de transmissão oral antes de ser fixado por escrito. Tradições orais vivas se transformam, incorporam novas camadas e respondem a novos contextos. Bremmer alerta para isso: não se pode assumir que toda doutrina zoroastriana presente nos manuscritos medievais existia da mesma forma na era primordial iraniana.

Neste ponto a comparação com o Antigo Testamento é radicalmente diferente. Por exemplo, em 1947, nas cavernas próximas a Qumran, às margens do Mar Morto, foram encontrados os manuscritos mais antigos do Antigo Testamento já descobertos. O acervo inclui fragmentos ou cópias completas de quase todos os livros do Antigo Testamento hebraico, datados entre o século III a.C. e o século I d.C (Popović, 2018). O Rolo de Isaías, o mais famoso e mais bem preservado, data de aproximadamente 125 a.C. e quando comparado com a versão do texto de Isaías que era conhecida e utilizada antes da descoberta, preservada em manuscritos medievais, demonstrou-se uma estabilidade textual notável ao longo de mais de mil anos de transmissão.

Daniel está representado em oito manuscritos de Qumran, sendo os mais antigos de aproximadamente 160 a.C. (podendo ser até mais antigo ainda, por volta de 230 a.C. de acordo com pesquisas da Universidade de Groningen, na Holanda, unindo paleografia e inteligência artificial. Veja a nota de rodapé 8). Neste caso estamos falando de cópias apenas, sem lidar com a formação e datação destes textos e tampouco com textos posteriores como a Septuaginta.

Isso fornece um significado enorme do ponto de vista metodológico, pois significa que a tradição textual judaica demonstrou, de forma empiricamente verificável, ser capaz de preservar seus textos com alta fidelidade ao longo de séculos. Não estamos presumindo essa fidelidade, mas temos evidência arqueológica que permite verificar essa preservação. Não dispomos de uma documentação manuscrita antiga comparável para as formulações escatológicas zoroastrianas posteriores. De um lado, temos múltiplos manuscritos antigos, tradições textuais independentes e verificação arqueológica. Do outro, temos uma tradição majoritariamente oral, textos fixados muitos séculos depois e uma lacuna documental superior a mil anos. Como

alguns iranistas já mencionados têm reconhecido, não há garantia de que o conteúdo teológico presente em manuscritos medievais do zoroastrismo reflita fielmente o que era ensinado na Pérsia do século VI a.C.

O problema da ausência de evidências de transmissão

James Barr (1985) lida com a questão pelo ângulo da linguística e da evidência textual comparada ao fazer uma pergunta simples: onde está o elo textual concreto entre as duas tradições? A pergunta é importante porque semelhança não é a mesma coisa que influência. Duas religiões podem compartilhar determinadas ideias e, ainda assim, tê-las desenvolvido de forma independente. Para falar seriamente em dependência literária ou teológica, é preciso demonstrar mais do que paralelos superficiais. É necessário identificar algum mecanismo plausível de transmissão seja contato documentado, empréstimos linguísticos, correspondências textuais ou outros indícios que permitam rastrear a passagem de uma ideia de uma tradição para outra. Considerando isto, esse elo simplesmente não aparece na questão do zoroastrismo e judaísmo. Barr observa que: “O hebraico praticamente não tem nada em comum com o Avesta ou o Pahlavi, e a linguística iraniana e indo-europeia é desconhecida e difícil para o hebraísta.” (1985, p. 201). Não há comunidade linguística entre as duas tradições que possibilite falar em transmissão direta de conceitos. As línguas não se tocam e sem esse contato linguístico, a alegação de dependência literária fica suspensa no ar. Assim, não foram identificados empréstimos linguísticos, termos técnicos compartilhados, correspondências textuais ou outros marcadores de transmissão que permitam reconstruir um mecanismo concreto de transferência. O problema, então, se aprofunda ao examinarmos conceitos específicos. No caso do dualismo, que junto com a escatologia, talvez seja o ponto de contato mais citado entre o zoroastrismo e o judaísmo tardio, “as evidências textuais muitas vezes não fornecem as analogias sistemáticas exatas que seriam necessárias para provar uma concordância real de conceitos entre as fontes iranianas e judaicas” (Barr, 1985, p. 226.)

Dois sistemas de pensamento podem chegar a formulações parecidas por caminhos completamente independentes e sem um elo textual demonstrável, a afirmação de influência permanece como hipótese especulativa, não como conclusão

histórica. Barr também chama atenção para o fato de que Israel viveu sob domínio persa por mais de dois séculos. Se a influência zoroastriana tivesse sido tão profunda quanto alguns autores sugerem, seria razoável esperar algum reflexo mais claro dessa interação nos próprios textos judaicos produzidos durante esse período. Alguma referência, tensão ou reinterpretação explícita. Contudo, o que encontramos é silêncio e os textos bíblicos praticamente não demonstram interesse pela religião persa de modo que não lemos discussões explícitas, polêmicas diretas ou tentativas claras de adaptação de conceitos zoroastrianos durante esse período. Certamente, essa ausência não demonstra que não houve influência, mas torna a hipótese muito mais difícil de demonstrar. Assim, voltamos ao mesmo problema apontado por Ehrman de que quando a crença na ressurreição emerge claramente no judaísmo do século II a.C., a influência dominante era grega/helênica e não persa. Isso torna difícil explicar seu surgimento como resultado de uma influência cultural externa já que os gregos ridicularizavam a ideia da ressurreição corporal.

Do mesmo modo Jon Levenson (2006), postula que a esperança da ressurreição não parece surgir como um elemento importado de outra religião, mas como um desenvolvimento que brota naturalmente de temas já presentes na tradição hebraica. Segundo ele, conceitos como a fidelidade de Deus à sua aliança, sua vitória sobre as forças da morte e a esperança da restauração de Israel fornecem o terreno teológico a partir do qual a crença na ressurreição se desenvolveu. Ao avaliar especificamente a hipótese da influência zoroastriana, Levenson chega a uma conclusão semelhante à de outros especialistas já mencionados:

> Parece improvável que tenha havido influência persa forte já na época de Ezequiel, no início do século VI a.C., quando o profeta estava no contexto da Babilônia. Quando uma expectativa plenamente desenvolvida de ressurreição aparece no judaísmo no século II a.C., sua linguagem e descrição não coincidem com o que esperaríamos das fontes zoroastrianas. (2006, p. 158)

Assim sendo, por um lado, a cronologia não se encaixa. Por outro, mesmo quando a crença na ressurreição aparece de forma clara no judaísmo, ela não apresenta as características que esperaríamos encontrar caso fosse simplesmente uma adaptação da escatologia persa.

Em contrapartida, é válido considerar em que medida o pensamento escatológico persa e judaico se assemelham e se sobrepõem. Um exame das concepções de ressurreição nas duas tradições demonstra notáveis diferenças

(Yamauchi, 1990; Eichrodt, 2004). Enquanto na tradição persa os mortos eram expostos, devorados por animais e seriam recriados a partir dos elementos da natureza, entre os judeus os corpos eram sepultados e ressurgem na ressurreição a partir do pó da terra. Para os persas, a ressurreição está intimamente relacionada a purificação pelo fogo e a renovação cósmica, enquanto no Antigo Testamento tem a ver com a vitória além da sepultura de Javé. É por isso que Eichrodt conclui sua comparação afirmando: “torna-se inadmissível a idéia de uma influência das ideias persas na esperança escatológica da ressurreição como está documentado pelo Antigo Testamento” (p. 950). Isso sem contar com a possibilidade aceita por diversos estudiosos de que não os indícios zoroastrianos de crença na ressurreição não podem ser datados de antes do século IV a.C. (König, 1964).

Mesmo aqueles que aceitam a tese de que os judeus dependeram, em alguma medida, dos persas para o desenvolvimento da sua escatologia, admitem que a lógica estrutural das duas tradições é diferente. Por isso Collins diz novamente: “a concepção persa de uma sequência de milênios é bastante diferente do que encontramos nos apocalipses judeus.” (2016, p. 47). Isto é, as escatologias não são equivalentes, e essa diferença estrutural compromete a ideia de dependência direta. Mesmo para ele, embora alguns motivos literários da teologia apocalíptica do antigo testamento tenha origem persa, teria sido profundamente transformada pela tradição judaica. Esta concepção não está longe daquela que desenvolveremos a seguir, ou seja, de que certos elementos da tradição persa podem ser antigos, mas os temas fundamentais da apocalíptica judaica podem ser explicados principalmente a partir do próprio universo religioso de Israel. Os símbolos, as categorias teológicas e a estrutura das expectativas escatológicas surgem de tradições já presentes nas Escrituras hebraicas.

Deste modo, ficam expostas as fragilidades dos pressupostos 3 e 4 que Yamauchi havia apresentado como necessários para a hipótese de influência persa.

O problema da tradição oral

Uma crítica metodológica particularmente relevante para a hipótese da influência zoroastriana na ressurreição é levantada por Outi Lehtipuu (2007) ao questionar a ideia de que tradições orais funcionam como entidades estáticas, capazes de atravessar séculos e culturas sem sofrer alterações significativas. Imagine

uma história contada de geração em geração durante centenas de anos, atravessando povos, idiomas e contextos culturais diferentes. É pouco plausível imaginar que essa tradição chegaria ao seu destino final exatamente da mesma forma como começou muitos séculos antes. É justamente isso que a pesquisa contemporânea sobre tradição oral tem demonstrado. Tradições orais são dinâmicas. Elas são reinterpretadas, adaptadas e reformuladas à medida que circulam entre comunidades diferentes.

Esse ponto é importante porque grande parte das teorias clássicas sobre influência zoroastriana pressupunha exatamente que conceitos persas teriam sido preservados durante séculos e absorvidos pelo judaísmo sem mudanças substanciais, permitindo identificar sua origem apenas pela presença de temas semelhantes. Para Lehtipuu, esse tipo de reconstrução já não corresponde à forma como a história das religiões é praticada atualmente. Por isso, sua conclusão se aproxima da de Bremmer e de outros pesquisadores contemporâneos, de que existem poucos motivos para derivar a crença judaica na ressurreição diretamente de fontes persas, enquanto há razões cada vez mais fortes para entendê-la como um desenvolvimento interno da própria tradição judaica.

A questão das teses alternativas

Diante de tudo isso, é legítimo nos perguntarmos: e se a influência ocorreu na direção oposta? Em um dos pontos mais interessantes de sua análise, Bremmer sugere que a direção da influência pode ter sido exatamente a inversa daquela normalmente proposta, isto é, do pensamento judaico-cristão para a religião zoroastriana: “Sabemos que, nos séculos III e IV d.C., o cristianismo fez grandes avanços no Irã. É bem possível que o líder zoroastriano Kirdir tenha decidido derrotar os cristãos em seu próprio terreno e ‘valorizado’ a ressurreição, como mencionado no Jovem Avesta.” (2002, p. 49)

Não se trata de uma afirmação que essa tese esteja definitivamente provada, mas de que essa possibilidade explica melhor alguns fatos históricos do que a teoria tradicional da influência persa sobre o judaísmo. Em particular, essa hipótese ajuda a explicar o porquê da ressurreição ser objeto de debate dentro do próprio zoroastrismo. Se essa crença fosse uma doutrina antiga, central e amplamente aceita desde as origens da religião persa, seria estranho encontrarmos tantas discussões sobre ela

séculos depois. Por outro lado, se a doutrina ganhou importância apenas em um período posterior, possivelmente em resposta ao avanço do cristianismo no Irã, essas controvérsias se tornam muito mais fáceis de entender. Nesse sentido, o próprio fato de haver debates internos sobre a ressurreição sugere que ela não era uma crença antiga e consolidada, mas uma doutrina cujo lugar dentro do zoroastrismo ainda estava sendo definido. Bremmer argumenta ainda, que a ressurreição não chegou ao judaísmo vinda da Pérsia, mas que o desenvolvimento do conceito entre judeus e cristãos está muito mais ligado à experiência concreta do martírio , primeiro nas mãos dos selêucidas durante a crise macabeia, depois sob perseguição romana. A ressurreição, nesse contexto, teria surgido como resposta teológica à pergunta angustiante que o martírio coloca: se Deus é justo, o que acontece com quem morre por sua fidelidade?

“Novo Consenso”?

Enquanto Jan Bremmer oferece a explicação do porquê a hipótese da influência zoroastriana enfrenta dificuldades históricas e documentais, Lehtipuu (2007), chama atenção para algo ainda mais amplo, que é a mudança metodológica ocorrida nos estudos acadêmicos sobre o tema nas últimas décadas. Em "The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus", ele propõe que a teoria da influência persa sobre a ressurreição judaica surgiu em um contexto intelectual bastante específico. Ela estava ligada à chamada Religionsgeschichtliche Schule (“Escola da História das Religiões”), um movimento acadêmico do final do século XIX e início do século XX que buscava identificar as origens externas das ideias religiosas encontradas na Bíblia. Essa escola produziu contribuições importantes para os estudos bíblicos e para a história das religiões, no entanto, segundo Lehtipuu, muitas de suas reconstruções superestimam a dependência do judaísmo em relação às culturas vizinhas. Em vários casos, bastava encontrar uma semelhança entre duas tradições para que uma relação de influência fosse proposta.

A principal tendência atual, conforme Lehtipuu, tem sido explicar a crença judaica na ressurreição como um desenvolvimento interno ao próprio judaísmo, não como importação de fora, mas como desdobramento orgânico de categorias teológicas já presentes nas Escrituras hebraicas como a fidelidade de Yahweh ao seu

povo, a aliança que não pode ser anulada pela morte e a esperança escatológica de restauração de Israel.

O desenvolvimento interno da crença na ressurreição no judaísmo

Até aqui identificamos problemas de cronologia, de fontes, de metodologia e de evidência textual. Mas o que acontece quando estudiosos analisam diretamente a própria teologia do Antigo Testamento? A crença judaica na ressurreição parece poder ser explicada a partir dos próprios recursos teológicos do judaísmo, sem a necessidade de recorrer a uma origem externa. A fidelidade de Yahweh à aliança, sua soberania sobre a vida e a morte, a esperança de restauração de Israel e a confiança na justiça divina já estavam presentes nas Escrituras hebraicas muito antes do surgimento do cristianismo. Nesse sentido, a ressurreição não precisa ser entendida como uma importação persa, mas pode ser interpretada como um desenvolvimento orgânico da própria tradição judaica, algo que emerge de dentro de sua visão sobre Deus, história e esperança de redenção. Antes de nos aprofundarmos nisso, é importante apresentarmos, brevemente, os principais textos do Antigo Testamento que apresentam a esperança/expectativa da ressurreição. Os textos cujos estudiosos entendem ser mais diretos sobre o tema, ainda que com aspectos obscuros e discutíveis, são Isaías 24-27, Ezequiel 37 e Daniel 12. A datação de cada uma destas passagens é frequentemente debatida, o que aumenta as dificuldades de rastrear as origens da ressurreição judaica no Antigo Testamento.

Isaías 24-27 faz parte de uma seção escatológica do livro geralmente conhecida por “Apocalipse de Isaías’’ que versa sobre o julgamento cósmico de Deus, a proteção e exaltação de Israel, petições pela ação de Deus e louvores a Ele (Sweeney 2026; Hess 2016). Como parte desta previsão do fim está o anúncio de Isaías 26:19 de que entre os efeitos da ação divina estaria a ressurreição dos mortos. O versículo diz: “Mas os teus mortos e o meu cadáver reviverão e ressuscitarão. Vocês, que voltaram ao pó, acordem e cantem de alegria. O teu orvalho é orvalho de luz; a terra dará à luz os seus mortos.” (NVI). O profeta não parece falar de uma ressurreição geral da comunidade israelita nem em termos metafóricos para a continuidade nacional, mas sim ter em vista a ressurreição do cadáver (**נִבְלָתִי**), o que representa a promessa de vida para o mundo em conexão com a destruição da morte em Isaías 27:6-8 (MOTYER, 1993). Além do mais, os mortos pertencem à YHWH,

talvez implicando em uma ressurreição dos justos de Israel (WATTS, 2005). Ainda que a maioria dos estudiosos considere que estes versículos sejam de estratos mais tardios da redação de Isaías (embora pertençam ao bloco de Isaías 1-39, que comumente é visto como originado no século VIII a.C.), McConville (2023) e N.T.Wright (2020) indicam que é plausível que Isaías 24-27 tenha fornecido a base teológica para desenvolvimentos posteriores acerca da ressurreição no pensamento judaico como em Daniel.

Uma segunda passagem relevante sobre ressurreição na Bíblia Hebraica é Daniel 12:2-3, em que num contexto escatológico (e apocalíptico) de futura intervenção celestial na história muitos que estão adormecidos no pó da terra acordarão, alguns (segundo o contexto literário, aparentemente os sábios e martirizados) iriam para a vida eterna e outros (chamados de ímpios no texto) acordam para a vergonha (Wright, 2020). Independente do contexto da redação de Daniel 12 ser uma visão profética a respeito da perseguição promovida por Antíoco IV aos judeus ou uma resposta teológica a essa opressão escrita por volta de 160 a.C., há uma considerável percepção de que há uma relação próxima entre o sofrimento dos justos e a vindicação de YHWH em favor deles (Goldingay, 2019 ; Johnston, 2012). O texto lida com a questão de como os fiéis seriam recompensados e justificados pela fidelidade de Deus mesmo que fossem martirizados. A resposta é que a morte não é o fim, mas eles retornarão à vida para receber a recompensa, enquanto os ímpios para o devido castigo. Os estudiosos tendem a concordar que o autor de Daniel 12 está ecoando imagens de Isaías (Newsom, 2014).[10] Aqueles que postulam uma influência zoroastriana sobre a linguagem e imaginação da ressurreição em Daniel consideram esta passagem como sendo tardia, de 250 a.C. ou posterior (Boyce, 1979).

A visão de Daniel 12 é profundamente conectada à nossa terceira passagem pertinente, Ezequiel 37. Neste capítulo, o profeta, que está no exílio babilônico no século VI a.C., é levado por Deus a um vale cheio de ossos secos e desenvolve um diálogo com Deus em que este pergunta se aqueles mortos poderiam viver. Deus declara que os ossos são a nação de Israel e então convida o visionário a participar

[10] Veja as recentes e inovadoras pesquisas que apontam para a possibilidade de datas mais antigas para as cópias de Daniel em POPOVIĆ, M. *et al.* (2025)

de uma ação com o Espírito de YHWH que culmina na ressurreição daqueles corpos. Esta visão fala mais de uma ressurreição coletiva no sentido de que Deus restauraria o seu povo do que de ressurreições corporais individuais, porém esta última está relacionada indiretamente no sentido de ser prefigurada (Martens, 2012; Block, 1998). Podemos concordar com Osborne (2000) de que nestes textos supracitados há uma associação entre a ressurreição individual e coletiva sendo os ressurretos aqueles que pertencem ao Deus de Israel.

Dado que os corpos mortos na visão de Ezequiel estão espalhados pela terra, alguns estudiosos apontaram que isso representava uma possível influência da prática zoroastriana de exposição dos mortos, enquanto o costume judaico era de sepultamento (Collins, 2025; Lang, 1986). Não é impossível que Ezequiel tenha ouvido falar dessa prática persa e a tenha usado como fonte para a sua visão e mensagem, contudo é igualmente plausível que o profeta tenha usado recursos da própria tradição profética judaica para falar de corpos sendo revividos (Bodi; Lucas, 2009; veja a discussão nos parágrafos abaixo também). Ademais, a experiência de violência extrema da invasão babilônica pode ter exposto o profeta a esse tipo de contexto em que cadáveres jaziam no chão sem sepultamento adequado.

A data da composição ou redação de Ezequiel tem sido alvo de amplo debate e muitos estudiosos consideram que o livro passou por diversas camadas redacionais até a forma final (Zimmerli, 1983). No entanto, muitos especialistas em Ezequiel têm apontado que, embora o livro possa ter passado por redações e edições posteriores, muito do seu material ainda parece apontar e se encaixar com o contexto histórico de um judeu exilado. Por exemplo, as descrições do livro sobre a comunidade judaica na Babilônia fazem sentido à luz do que sabemos por meio de fontes neobabilônicas contemporâneas. Além disso, embora alguns trechos se refiram ao profeta Ezequiel na terceira pessoa, todas as profecias são redigidas em primeira pessoa, o que sugere preservação de memórias autobiográficas pessoais, distinguindo-as de possíveis marcas de edição literária posterior. A presença de profetas considerados falsos por Ezequiel, somada à prática bem atestada no Antigo Oriente Próximo de transcrever oráculos, com o nome do profeta anexado ao documento, assim que fossem recebidos pela divindade fornecem motivos, meios e mecanismos para redação e preservação de profecias. Por último, a linguagem de Ezequiel frequentemente tida como confusa

e errática, bem como algumas de suas reações emocionais, talvez análogas ao conceito moderno de Transtorno de Estresse Pós-Traumático, se encaixam mais com um judeu exilado que passou por experiências de violência, humilhação e privação do que com redação e organização de escribas posteriores. Estes elementos internos e externos conectados ao livro de Ezequiel tornam altamente plausível que ele encontre suas origens na comunidade judaica do século VI a.C. e que sua visão do vale de ossos secos constituía uma mensagem carregada de metáfora de um período anterior ao domínio persa (Tiemeyer, 2012; Millard, 1985; Block, 1997, Hess, 2016).

Para além destes textos, podemos acrescentar que o conceito de ressurreição corporal não é estranho ao Antigo Testamento por vários motivos. Primeiramente, o pensamento israelita acerca da vida após a morte parece ter sido de alguma forma de continuidade de existência no chamado Sheol, embora tal existência não parecesse ser desejável aos olhos dos vivos (Jó 3:17-20, Sl 88:5 1 Sm 28). Em segundo lugar, uma série de passagens nos textos narrativos lidam com o tema da vida após a morte. Nos ciclos de Elias e Elizeu há relatos de mortos que voltam à vida (1 Rs 17:22, 2 Rs 4:34; 13:20-21). Enoque (Gn 5:24) e Elias (2 Rs 2:9-11) são levados vivos para uma outra realidade sem passar pela morte, dois casos que não são de ressurreição mas são sugestivos. Em terceiro lugar, em outros textos proféticos não citados acima (Os 5-6,13-14) e textos da poesia sapiencial, há diversas menções a uma expectativa de, no contexto da morte, haver proteção/segurança (Pv 14:32) ou até a reversão/resgate do estado de existência no Sheol (1 Sl 116:15, Sl 49:15, 16:10). Esse terceiro motivo reforça o que as narrativas de Elias e Elizeu exploram: os antigos judeus tinham a compreensão de que Javé era poderoso o suficiente sobre o mundo dos vivos e dos mortos para trazer pessoas à vida, principalmente aqueles que estavam em aliança com Ele (1 Sm 2:6, Dt 32:29). Tais textos moldaram profundamente as diferentes visões dos grupos do judaísmo do segundo templo, mas não nos dedicaremos a explorar este aspecto no presente artigo (Osborne, 2000; Avery-Peck; Neusner, 1999; Wright, 2020).

O resultado é que a explicação mais simples, a partir dos dados históricos que possuímos, continua sendo aquela apontada por Ehrman, Bremmer, Lehtipuu, Barr e Yamauchi: a ressurreição judaica é mais bem compreendida como um desenvolvimento interno da própria tradição de Israel do que como um empréstimo

vindo do zoroastrismo. Este desenvolvimento parece ter raízes antigas, no mínimo remontando aos dias do exílio babilônico, se não antes, minando a força do segundo pressuposto que Yamauchi argumentou ser essencial para a tese da influência.

Considerações finais.

Diante desse conjunto de evidências, a hipótese de que a crença judaica na ressurreição constitui um empréstimo ou desenvolvimento diretamente dependente da escatologia zoroastriana permanece insuficientemente demonstrada. Ao percorrermos a literatura acadêmica atualizada sobre o tema como Bremmer, Lehtipuu, Barr, Yamauchi, Eichrodt, Levenson, Collins e Wright, o quadro que emerge é que tal tese enfrenta dificuldades em praticamente todos os níveis: problemas de cronologia, lacunas documentais, ausência de elos textuais demonstráveis, diferenças estruturais entre as tradições e a fragilidade das fontes persas utilizadas para sustentar a teoria. Isso significa que os quatro pressupostos mencionados anteriormente (Yamauchi, 1990) são de fato problemáticos.

Portanto, os dados disponíveis permitem reconhecer a possibilidade de contato e de interação cultural entre judeus e persas, mas não fornecem evidências suficientes para estabelecer uma relação de dependência causal entre as duas tradições; também mostram que a hipótese não atinge os critérios do empréstimo geral, mas é no máximo compatível com mero contato ou estímulo. Todavia, a explicação do desenvolvimento da ressurreição a partir das próprias categorias teológicas e escatológicas do judaísmo apresenta-se atualmente como a hipótese mais convincente.

Embora não neguemos influências e interações externas nas teologias bíblicas de forma geral[11], a questão da ressurreição se mostra algo próprio do mundo judaico. A maior evidência disso é precisamente o fato de que era uma crença rejeitada por diversas outras culturas. Deste modo, a ressurreição, particularmente corporal, continua sendo uma ideia singular no mundo antigo, que foi estranha para os gregos, problemática para os romanos e até embaraçosa para os gnósticos que tentaram adaptar o cristianismo ao pensamento pagão. Essa estranheza histórica talvez seja um dos dados mais relevantes de toda a discussão. Ela sugere que estamos diante

[11] Veja acima sobre Provérbios e a Instrução de Amenemope ou os tratados de suserania hitita com Deuteronômio

de uma crença que não se encaixa facilmente nos moldes religiosos disponíveis ao seu redor. Por isso, quando examinamos atentamente as fontes e o estado atual da pesquisa acadêmica, a explicação mais consistente com os dados, continua sendo aquela que a ressurreição nasceu dentro do próprio universo teológico do judaísmo e deve ser compreendida, antes de tudo, a partir dele.

Bibliografia

AVERY-PECK, Alan J; NEUSNER, Jacob. (ed.). *Judaism in Late Antiquity: Part 4: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Late Antiquity*. Leiden: E. J. Brill, 1999. (Handbuch der Orientalistik, 49).

BARR, James. The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity. *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, v. 53, n. 2, p. 201-235, jun. 1985.

BLOCK, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998. (The New International Commentary on the Old Testament).

BLOCK, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 1–24*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997. (The New International Commentary on the Old Testament).

BODI, Daniel; LUCAS, Ernest. Daniel and Ezekiel. Grand Rapids: Zondervan, 2009. (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary).

BOYCE, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979. (The Library of Religious Beliefs and Practices).

BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism: Volume II: Under the Achaemenians*. Leiden: E. J. Brill, 1982. (Handbuch der Orientalistik).

BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, v. 47, n. 1, p. 57-75, 1984.

BREMMER, Jan N. *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*. London: Routledge, 2002.

BROSIUS, Maria. *A History of Ancient Persia: The Achaemenid Empire*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2021.

COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 3. ed. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016.

COLLINS, John J. *A Short Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2025.

DOBRORUKA, Vincente. *Persian Influence on Daniel and Jewish Apocalyptic Literature*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2022. (Jewish and Christian Texts in Context and Related Studies, 19).

EHRMAN, Bart D. Was Resurrection a Zoroastrian Idea? The Bart Ehrman Blog, 2017. Disponível em: https://ehrmanblog.org/was-resurrection-a-zoroastrian-idea/. Acesso em: 21 jul. 2026.

EHRMAN, Bart D. *Heaven and Hell: A History of the Afterlife*. New York: Simon & Schuster, 2020.
EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2004.
GOLDINGAY, John. *Daniel*. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2019. (Word Biblical Commentary, 30).
HESS, Richard S. *The Old Testament: A Historical, Theological, and Critical Introduction*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.
JOHNSTON, Philip S. Afterlife. In: BODA, Mark J.; MCCONVILLE, J. Gordon (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Prophets*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012. p. 1-6.
KELLENS, Jean. The Achaemenids and the Avesta. In: JACOBS, Bruno; ROLLINGER, Robert (ed.). *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2021. 2 v., p. 1211-1221.
KÖNIG, Franz. *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*. Wien: Herder, 1964.
KUHRT, Amélie. Persia. In: ARNOLD, Bill T.; WILLIAMSON, H. G. M. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2005. p. 765-772.
LANG, Bernard. "Street Theatre, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy.". In: LUST, Johan. *Ezekiel and his Book: Textual and Literary Criticism and their Interrelation.* Leeuven: Uitgeverij Peeters, 1986. p, 297-316
LEHTIPUU, Outi. *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*. Leiden: Brill, 2007. (Supplements to Novum Testamentum, 125).
LEVENSON, Jon. *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*. New Haven, CT: Yale University Press, 2006.
MARTENS, Elmer. “Eschatology.” In: BODA, Mark J.; MCCONVILLE, J. Gordon (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Prophets*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012. p. 178-185.
MCCONVILLE, J. Gordon. *Isaiah*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2023. (Baker Commentary on the Old Testament: Prophetic Books).
MILLARD, Alan. La prophétie et l'écriture: Israël, Aram, Assyrie. Revue de l'histoire des Religions. v. 202, n. 2, p. 125-145, abr./jun. 1985.
MOTYER, J. Alec. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993.
NEWSOM, Carol. *Daniel: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2014.
OSBORNE, Grant R. “Resurrection.” In: EVANS, Craig A.; PORTER, Stanley E. (ed.). *Dictionary of New Testament Background*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000. p. 931-935.
POPOVIĆ, Mladen. “The Manuscript Collections: An Overview.” In: BROOKE, G.; HEMPEL, C. *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*. London: T&T Clark, 2018. p. 38-50.

POPOVIĆ, M. *et al*. Dating ancient manuscripts using radiocarbon and AI-based writing style analysis. *PLOS One*, v. 20, n. 6, e0323185, 4 jun. 2025. Disponível em: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0323185.

REINKE, André Daniel. *Os Outros da Bíblia: história, teologia e literatura dos povos que cercavam Israel*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

SANDMEL, Samuel. Parallelomania. *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia, v. 81, n. 1, p. 1-13, mar. 1962.

SILVERMAN, Jason M. *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*. New York: T&T Clark, 2012. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 558).

SKJÆRVØ, Prods Oktor. "Avesta and Zoroastrianism Under the Achaemenids and Early Sasanians." In: STAUSBERG, Michael; VEVAINA, Yuhan Sohrab-Dinshaw (ed.). *The Oxford Handbook of Ancient Iran*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 547-567.

SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. *Revista Theos*, Campinas, v. 5, n. 139, dez. 2009.

SWEENEY, Marvin A.; FRANKE, Chris A. *Isaiah: Fortress Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2026.

TIEMEYER, L.-S. Ezekiel: Book of. In: BODA, Mark J.; MCCONVILLE, J. Gordon (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Prophets*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012. p. 214-229.

WATTS, John D. W. *Isaiah 1–33*. Revised Edition. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2005. (Word Biblical Commentary, 24).

WRIGHT, N. T. *A ressurreição do Filho de Deus*. Tradução de Eliel Vieira. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

YAMAUCHI, Edwin M. *Persia and the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990.

ZIMMERLI, Walther. *Ezequiel. Vol. 2, 25–48*. Hermeneia. Filadélfia: Fortress, 1983