

A ressurreição coletiva no judaísmo do Segundo Templo e sua recepção no cristianismo primitivo

C. A. Costa

A expectativa de uma ressurreição coletiva constitui um dos elementos centrais da escatologia do Novo Testamento. Em passagens como Mateus 27:51-53, João 5:28-29, 1 Coríntios 15:20-23, 1 Tessalonicenses 4:13-17 e Apocalipse 20:12-13, a morte deixa de representar o destino definitivo da humanidade: os mortos são despertados, saem de seus lugares de repouso e comparecem diante de Deus. Essa concepção, entretanto, não surgiu com o cristianismo. Ela pertence a um processo anterior de transformação das ideias israelitas acerca da morte, da justiça divina e do destino dos fiéis. Um marco dessa transformação encontra-se em Daniel 12:1-3, texto geralmente situado no contexto da perseguição de Antíoco IV Epifânio, por volta de 167–164 a.E.C. Ali se anuncia que “muitos dos que dormem no pó da terra despertarão”, alguns para a vida eterna e outros para a vergonha. A ressurreição aparece como resposta ao problema dos justos que morreram sem receber recompensa, particularmente os mártires da perseguição selêucida. A metáfora tradicional do sono no pó converte-se, assim, em expectativa escatológica: Deus despertará os mortos para restaurar a justiça que a história não foi capaz de realizar. Daniel não constitui, porém, um testemunho isolado; ele integra uma tradição mais ampla, preservada nos Manuscritos do Mar Morto, nos apócrifos e nos pseudepígrafos judaicos.

Um dos documentos mais importantes para acompanhar esse desenvolvimento é o **Pseudo-Ezequiel**, preservado principalmente nos manuscritos 4Q385, 4Q386, 4Q388 e 4Q391, encontrados na caverna 4 de Qumran. As cópias são geralmente datadas entre o final do século II e o século I a.E.C., embora a composição possa ser anterior a alguns dos manuscritos preservados. O texto reelabora a visão dos ossos secos de Ezequiel 37, mas introduz uma pergunta que altera significativamente sua orientação: o profeta deseja saber quando os israelitas que amam o nome de Deus e caminham na justiça receberão a recompensa de sua fidelidade. Deus então ordena que os ossos se unam, que tendões e pele os cubram e que os quatro ventos comuniquem vida aos mortos. O resultado é descrito em termos coletivos: “uma

grande multidão de seres humanos viveu, levantou-se e bendisse o Senhor dos Exércitos”. A passagem ultrapassa a interpretação exclusivamente nacional da visão de Ezequiel, segundo a qual os ossos representavam a restauração política da “casa de Israel”, e a relaciona à recompensa futura dos indivíduos justos. Embora restauração nacional e ressurreição corporal não precisem ser entendidas como ideias mutuamente excludentes, o Pseudo-Ezequiel oferece um dos testemunhos pré-cristãos mais claros de uma releitura ressuscitacional de Ezequiel 37: os mortos recebem novamente corpo, vida e capacidade de louvar a Deus.

Outro testemunho qumrânico decisivo é o **4Q521**, frequentemente denominado *Apocalipse Messiânico*, copiado provavelmente no século I a.E.C. O fragmento 2, coluna II, descreve a intervenção de Deus em um contexto messiânico: os céus e a terra obedecerão ao seu Messias, os piedosos serão visitados, os prisioneiros serão libertados, os cegos recuperarão a visão, os encurvados serão levantados e boas notícias serão anunciadas aos pobres. No ponto culminante da passagem, afirma-se que o Senhor “curará os gravemente feridos, fará viver os mortos e anunciará boas notícias aos pobres”. A expressão hebraica *metim yeḥayyeh* significa literalmente “fará viver os mortos”, mas sua interpretação não é absolutamente unânime. Émile Puech, John J. Collins e outros pesquisadores entendem que a formulação se refere à ressurreição escatológica; outros recomendam maior cautela, porque “fazer viver” também pode designar restauração, cura extrema ou renovação coletiva. Existe ainda uma discussão sobre a agência: embora o Messias seja mencionado no início, o sujeito das ações seguintes parece ser o próprio Deus. A formulação mais rigorosa, portanto, é que 4Q521 provavelmente associa a vivificação dos mortos à intervenção escatológica divina no tempo messiânico, sem permitir afirmar com total segurança que o Messias pessoalmente ressuscita os mortos. Ainda assim, o documento demonstra que cura, libertação, anúncio aos pobres e vitória sobre a morte podiam integrar um mesmo conjunto de sinais escatológicos antes da formação dos Evangelhos.

A mesma tradição desenvolve-se nas **Parábolas de Enoque**, especialmente em 1 Enoque 51 e 62. A datação dessa seção — capítulos 37–71 — permanece debatida, pois nenhuma cópia das Parábolas foi identificada entre os manuscritos de Qumran; as propostas variam do final do século I a.E.C. ao

século I E.C. Em 1 Enoque 51, a imagem é explicitamente coletiva: “a terra devolverá aquilo que lhe foi confiado, o Sheol devolverá aquilo que recebeu”, enquanto o Eleito se manifesta e os justos e santos são separados para a salvação. A passagem concebe a terra e o mundo dos mortos como depósitos temporários que, no momento determinado, precisam devolver seus habitantes. O texto não explica detalhadamente a recomposição dos corpos, mas sua linguagem ultrapassa a sobrevivência isolada da alma e descreve a libertação escatológica de uma comunidade de mortos. Em 1 Enoque 62:13-16, os justos e eleitos são salvos, “levantam-se da terra” e recebem “vestes de glória” e “vestes de vida”. Nesse caso, é necessário maior cuidado: levantar-se da terra pode indicar ressurreição, mas também exaltação e reversão da condição humilhada dos justos. O capítulo 62 testemunha inequivocamente sua glorificação e participação eterna na comunidade do Filho do Homem, porém é menos explícito sobre a recomposição corporal do que o capítulo 51. Em conjunto, esses textos mostram como a ressurreição foi associada à manifestação do Eleito, à devolução dos mortos pela terra e pelo Sheol, à salvação dos santos e à sua transformação em seres revestidos de glória.

A concepção alcança sua formulação mais detalhada em **2 Baruque 49–51** e **4 Esdras 7**, obras judaicas provavelmente compostas depois da destruição de Jerusalém em 70 E.C., entre o final do século I e o começo do século II. Elas são, portanto, aproximadamente contemporâneas aos escritos cristãos tardios, e não fontes seguramente anteriores das quais o Novo Testamento teria necessariamente dependido. Em 2 Baruque 49, o vidente pergunta se os mortos recuperarão sua antiga forma e os mesmos membros; em 50:2-4, Deus responde que “a terra devolverá os mortos”, preservando inicialmente sua aparência para que sejam reconhecidos e para que os vivos saibam que os falecidos retornaram. Em seguida, 2 Baruque 51 descreve a transformação: o esplendor dos justos será glorificado, seus rostos serão convertidos em luz e sua condição se aproximará da dos anjos. O texto distingue, portanto, a ressurreição reconhecível da transformação gloriosa posterior. Em 4 Esdras 7:29-35, depois da morte do Messias e de um silêncio cósmico, “a terra devolverá os que nela dormem”, o pó restituirá os que nele repousam e as câmaras entregarão as almas que lhes foram confiadas; então o Altíssimo aparecerá para o julgamento. Essa tradição fornece o contexto histórico-literário para compreender as ressurreições

coletivas do Novo Testamento. Mateus 27:51-53 concentra esses motivos na morte e ressurreição de Jesus: a terra treme, as rochas se partem, os túmulos se abrem e os corpos dos santos são levantados e aparecem publicamente em Jerusalém. Paulo, por sua vez, organiza a ressurreição em uma sequência escatológica iniciada por Cristo e completada na parusia; João e Apocalipse descrevem os mortos saindo dos túmulos ou sendo devolvidos pela morte e pelo Hades. O cristianismo não criou do nada esse repertório, mas o reorganizou cristologicamente: aquilo que a apocalíptica judaica esperava para a intervenção final de Deus passou a ser interpretado como já inaugurado pela ressurreição de Jesus e destinado a completar-se na ressurreição coletiva dos mortos.

Conclusão

A tradição da ressurreição coletiva desenvolveu-se no judaísmo do Segundo Templo como resposta ao problema da justiça divina diante da morte dos fiéis. Daniel 12 anuncia o despertar daqueles que dormem no pó; o Pseudo-Ezequiel transforma a visão dos ossos secos em promessa de recompensa aos israelitas justos; 4Q521 associa a vivificação dos mortos aos sinais da intervenção escatológica; 1 Enoque apresenta a terra e o Sheol devolvendo seus habitantes; e 2 Baruque e 4 Esdras descrevem de maneira sistemática a restauração corporal, o reconhecimento dos mortos, sua transformação e seu comparecimento ao julgamento. Os autores cristãos receberam esse patrimônio e o reinterpretaram em torno de Jesus. Em Mateus, a ressurreição dos santos sinaliza que a morte de Jesus inaugura a crise escatológica; em Paulo, Cristo é a primícia da ressurreição futura; no Evangelho de João, os mortos ouvirão a voz do Filho do Homem; no Apocalipse, a morte e o Hades devolvem seus mortos. A ressurreição coletiva cristã deve, portanto, ser compreendida como uma reformulação cristológica de uma tradição judaica anterior e contemporânea, não como uma doutrina surgida de maneira isolada no interior da Igreja.

Esse desenvolvimento deve ser compreendido também no contexto histórico do domínio do Império Aquemênida sobre Judá, iniciado com a conquista da Babilônia por Ciro II em 539 a.E.C. e prolongado por cerca de dois séculos. Durante esse período, a elite judaica passou a viver sob administração persa, estabelecendo contato contínuo com instituições, concepções religiosas

e tradições escatológicas do mundo iraniano. A própria documentação do período aquemênida — incluindo a **Inscrição de Behistun** de Dario I, o **Cilindro de Ciro**, os **Persepolis Fortification Tablets** e os **Persepolis Treasury Tablets** — evidencia a amplitude da organização imperial persa e o intenso intercâmbio político, administrativo e cultural existente entre os diversos povos submetidos ao império. É nesse contexto histórico que numerosos pesquisadores situam a influência da escatologia iraniana sobre o desenvolvimento da escatologia judaica. Entre eles destacam-se **Mary Boyce**, **Geo Widengren**, **R. C. Zaehner**, **John J. Collins**, **Lester L. Grabbe** e **Antonio Panaino**, que, sob diferentes perspectivas, reconhecem que o longo período de convivência entre judeus e persas favoreceu a incorporação e a reelaboração de temas como a ressurreição dos mortos, o julgamento final, a derrota definitiva das forças do mal e a renovação escatológica da criação. Longe de representar uma simples transposição de doutrinas persas para o judaísmo, esse processo correspondeu à reinterpretação dessas concepções dentro da tradição profética israelita, produzindo uma síntese teológica que se tornaria característica da literatura apocalíptica do Segundo Templo. Os Manuscritos do Mar Morto, a literatura enoquiana, 2 Baruque, 4 Esdras e, posteriormente, o próprio cristianismo primitivo refletem esse amadurecimento, no qual a esperança da ressurreição coletiva passou a ocupar posição central na expectativa escatológica judaica e, mais tarde, na interpretação cristã da morte e da ressurreição de Jesus.

Tabela comparativa

Documento	Datação provável	Passagem principal	Descrição da ressurreição	Observações histórico-críticas
Daniel	c. 167–164 a.E.C.	Dn 12:1-3	Muitos dos que dormem no pó despertam para destinos distintos	Relacionado à perseguição de Antíoco IV e ao problema da recompensa dos mártires
Pseudo-Ezequiel	composição e cópias entre os séculos II–I a.E.C.	4Q385 fr. 2; 4Q386 fr. 1 I	Ossos recebem tendões, pele e vida; uma multidão levanta-se e louva a Deus	Releitura de Ezequiel 37 orientada para a recompensa escatológica dos justos
4Q521	século I a.E.C.	4Q521 fr. 2 II, 1-14	Deus “fará viver os mortos” entre outros sinais escatológicos	A leitura como ressurreição é provável, mas debatida; também se discute se o agente é Deus ou o Messias
1 Enoque	data das Parábolas debatida: final do século I a.E.C.– século I E.C.	1En 51:1-5	A terra, o Sheol e a destruição devolvem aquilo que receberam	Forte testemunho de libertação coletiva dos mortos, embora o mecanismo corporal não seja detalhado
1 Enoque	mesma seção e datação	1En 62:13-16	Justos levantam-se da terra e recebem vestes de glória e de vida	Pode envolver ressurreição, mas a passagem enfatiza principalmente exaltação e glorificação

2 Baruque	final do século I– início do II E.C.	2Br 49–51	A terra devolve os mortos em forma reconhecível; depois os justos são transformados	Distingue ressurreição, reconhecimento público e glorificação posterior
4 Esdras	c. 90–100 E.C., aproximadamente	4Esd 7:29-35	Terra e pó devolvem os corpos; as câmaras devolvem as almas para o julgamento	Literatura contemporânea aos textos cristãos tardios, provavelmente posterior a 70 E.C.
Mateus	c. 80–90 E.C.	Mt 27:51-53	Túmulos abrem-se, corpos de santos são levantados e aparecem em Jerusalém	Combinação singular de motivos judaicos de terremoto, abertura da terra e ressurreição coletiva
Paulo	c. 50–55 E.C.	1Co 15:20-23, 51-52; 1Ts 4:13-17	Cristo ressuscita primeiro; os mortos serão levantados na parusia	Reorganização cristológica da esperança coletiva: a ressurreição de Jesus garante a futura ressurreição dos fiéis
João e Apocalipse	final do século I E.C.	Jo 5:28-29; Ap 20:12-13	Mortos saem dos túmulos; morte e Hades devolvem seus mortos	Próximos da imagem judaica dos depósitos cósmicos que entregam os mortos para o julgamento

Referências bibliográficas

BIBLE. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editada por Karl Elliger e Wilhelm Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

CHARLESWORTH, James H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha. 2 v. New York: Doubleday, 1983–1985.

COLLINS, John J. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls. London: Routledge, 1997.

COLLINS, John J. The works of the Messiah. Dead Sea Discoveries, Leiden, v. 1, n. 1, p. 98–112, 1994.

COLLINS, John J. The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. 3. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

DIMANT, Devorah. The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective: A History of Research. Leiden: Brill, 2012.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; TIGCHELAAR, Eibert J. C. The Dead Sea Scrolls Study Edition. 2 v. Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1997–1998.

HENZE, Matthias. Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel: Reading Second Baruch in Context. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

KNIBB, Michael A. The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments. 2 v. Oxford: Clarendon Press, 1978.

NICKELSBURG, George W. E. 1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. 1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

NICKELSBURG, George W. E. Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

PUECH, Émile. Une apocalypse messianique (4Q521). *Revue de Qumrân*, Paris, v. 15, n. 4, p. 475–522, 1992.

STONE, Michael E. Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

VANDERKAM, James C. Enoch: A Man for All Generations. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

WOLD, Benjamin. Agency and raising the dead in 4QPseudo-Ezekiel and 4Q521 2 II. In: EVANS, Craig A.; ZACHARIAS, H. Daniel (eds.). "What Does the Scripture Say?": Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity. London: T&T Clark, 2012.