



UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

DAVI GUILHERME DE OLIVEIRA CIPRESTE FREIRE

ELEMENTOS DA RELIGIÃO PERSA NA MEMÓRIA JUDAÍTA

Análise histórico-literária de Daniel 2,4b - 7,28

Apoio:



São Bernardo do Campo

2025

DAVI GUILHERME DE OLIVEIRA CIPRESTE FREIRE

ELEMENTOS DA RELIGIÃO PERSA NA MEMÓRIA JUDAÍTA

Análise histórico-literária de Daniel 2,4b - 7,28

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, para a obtenção do grau de mestre.

Orientação: Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro

São Bernardo do Campo

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

F883e	<p>Freire, Davi Guilherme de Oliveira Cipreste Elementos da religião persa na memória judaíta: análise histórico-literária de Daniel 2,4b - 7,28 / Davi Guilherme de Oliveira Cipreste Freire -- São Bernardo do Campo, 2025. 76 p.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2025. Orientação de: Marcelo da Silva Carneiro.</p> <p>1. Bíblia - A.T. - Daniel - Crítica e interpretação 2. Judaísmo 3. Zoroastrismo I. Título</p> <p style="text-align: right;">CDD 224.5</p>
-------	--

A dissertação de mestrado intitulada: “Elementos da religião persa na memória judaíta”, elaborada por DAVI GUILHERME DE OLIVEIRA CIPRESTE FREIRE, será apresentada em 03 de dezembro 2025, perante banca examinadora composta por: Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Silvio César José Pereira Gomes (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Omar João da Silva (Titular/PUC-PR).



Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Programa: Mestrado em Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

Dedico aos meus filhos Giovanna, Mathias e Cecília, a quem desejo ser inspiração para continuarem a caminhar mesmo em dias desafiadores.

AGRADECIMENTOS

A Deus por me dar saúde e vigor.

À esposa e mãe maravilhosa, que foi parte importante para eu chegar até o final, contribuindo para mais essa vitória, Mila.

Aos meus pais, por investirem em mim, em todos os sentidos desde o dia em que nasci. Espero retribuir um pouco da sua dedicação com mais essa conquista.

Aos meus sogros, que foram canais de paz para os dias de escrita e desânimo, obrigado por toda a ajuda.

À Igreja de Inhoaíba, por sua paciência, orações e apoio nesses dias agitados.

Ao Seminário do Sul, por ter sido minha casa formadora e agora ter sido canal de provisão nesses dias.

Ao meu orientador, prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro, por sua caminhada paciente e companheira nesses anos de mudanças na UMESP e na minha vida.

Aos demais professores e funcionários do PPGCR da Universidade Metodista de São Paulo.

E à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte.

“Se o nosso Deus, a quem servimos, quiser livrar-nos, ele nos livrará da fornalha de fogo ardente e das suas mãos, ó rei. E mesmo que ele não nos livre, fique sabendo, ó rei, que não prestaremos culto aos seus deuses, nem adoraremos a imagem de ouro que o senhor levantou.”

Ananias, Misael e Azarias à Nabucodonosor.

RESUMO

A presente pesquisa investiga a correlação de elementos da religião persa na memória e na teologia judaíta, a partir de uma análise histórico-literária da seção aramaica do livro de Daniel (2,4-7,28). A pesquisa parte do pressuposto de que a composição final do livro data do século II a.C., funcionando como literatura de resistência à helenização imposta por Antíoco IV Epifânio. O objetivo central é identificar e analisar como conceitos do Zoroastrismo, herdados durante o período de domínio persa, foram ressignificados para fortalecer a identidade religiosa judaica. A metodologia emprega a análise histórico-literária para examinar a estrutura e o conteúdo das narrativas da corte. A análise demonstra que conceitos como dualismo ético, a esperança escatológica, a figura de um salvador e o juízo final, proeminentes em Daniel, encontram paralelos significativos no pensamento persa. O estudo propõe que o autor de Daniel se apropria criativamente desses elementos, integrando-os à fé em YHWH para oferecer uma mensagem de esperança e reafirmar a soberania divina sobre os impérios terrenos.

Palavras-chave: Julgamento Escatológico; Dominação Persa; Pós-Exílio; Religião Judaica

ABSTRACT

This research investigates the influence of elements of Persian religion on Jewish memory and theology, based on a historical-literary analysis of the Aramaic section of the Book of Daniel (2:4-7:28). The research assumes that the final composition of the book dates from the 2nd century BC, functioning as literature of resistance to the Hellenization imposed by Antiochus IV Epiphanes. The central objective is to identify and analyze how concepts of Zoroastrianism, inherited during the period of Persian rule, were reinterpreted to strengthen Jewish religious identity. The methodology employs historical-literary analysis to examine the structure and content of the court narratives. The analysis demonstrates that notions such as ethical dualism, eschatological hope, the figure of a savior, and the final judgment, prominent in Daniel, find significant parallels in Persian thought. The study proposes that the author of Daniel creatively appropriates these elements, integrating them with faith in YHWH to offer a message of hope and reaffirm divine sovereignty over earthly empires.

Keywords: Eschatological Judgment; Persian Domination; Post-Exile; Jewish Religion.

Sumário

1.	INTRODUÇÃO	12
2.	OS PERSAS E O JUDAÍSMO EMERGENTE	14
2.1.	A Origem dos Persas	15
2.3.	A Dominação persa.....	19
2.3.	A Religião persa	24
2.4.	O Judaísmo nascente no Império Persa	28
2.5.	Considerações finais da seção	31
3.	ANÁLISE HISTÓRICO-LITERÁRIA DE DANIEL 2,4b - 7,28.....	33
3.1.	Delimitação do texto	34
3.2.	Estrutura do texto	35
3.3.	Gênero Literário	38
3.4.	Análise Redacional	39
3.5.	Análise Narrativa.....	40
3.5.1.	O Sonho de Nabucodonosor	40
3.5.2.	A Fornalha de Fogo	42
3.5.3.	A Loucura de Nabucodonosor.....	44
3.5.4.	O Banquete de Belsazar	45
3.5.5.	Daniel na Cova dos Leões.....	47
3.5.6.	O Sonho de Daniel.....	48
3.6.	Comentário Exegético.....	50
3.7.	Considerações finais da seção	52
4.	A RELIGIÃO JUDAICA SOB EFEITO DO PÓS-EXÍLIO.....	55
4.1.	Memória	55
4.1.1.	Memória Individual e Coletiva	58
4.1.2.	Memória Comunicativa e Memória Cultural	58
4.1.3.	A Memória Judaíta	60
4.2.	Transformações religiosas no Judaísmo Pós-Exílico.	61
4.2.1.	Fortalecimento do Monoteísmo.	62
4.2.2.	Evolução da Crença Messiânica.	64
4.2.3.	O Desenvolvimento da Escatologia.....	65
4.2.4.	A Ascensão da Sinagoga e o Fortalecimento da Torá	67
4.2.5.	O Surgimento da Literatura Apocalíptica.....	68
4.3.	Considerações finais da seção	69
5.	CONCLUSÃO	71

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS73

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa, intitulada 'Elementos da Religião Persa na Memória Judaíta: Análise Histórico-literária de Daniel 2,4b-7,28', propõe-se a investigar as profundas interconexões culturais e religiosas entre o Império Persa e a comunidade judaíta durante o período do Segundo Templo. O estudo se concentra especificamente na seção aramaica do livro de Daniel, um corpus textual de notável complexidade linguística e teológica, que se tornou um pilar para o desenvolvimento do pensamento apocalíptico judaico.

A principal justificativa para este trabalho reside na necessidade de aprofundar a compreensão sobre como o contato com a religião persa, notadamente o Zoroastrismo, influenciou a reconfiguração da identidade e da teologia judaica no período pós-exílico, especialmente no período helenístico. Embora a datação tradicional situe o livro de Daniel no século VI a.C., esta pesquisa alinha-se à corrente acadêmica que defende uma composição final no século II a.C., em meio à crise helenística sob o domínio de Antíoco IV Epifânio. Nesse cenário, o autor de Daniel utiliza-se de narrativas ambientadas na corte babilônica e persa não como um registro histórico fidedignas, mas como uma forma de literatura de resistência, resgatando e ressignificando memórias e tradições para fortalecer a fé e a esperança de sua comunidade. É nesse processo de construção da memória que os elementos da cultura persa, herdados e preservados desde o exílio, emergem como ferramentas simbólicas e teológicas de grande poder.

O objetivo geral desta dissertação é, portanto, identificar e analisar criticamente os elementos da religião persa que se manifestam nas narrativas da seção aramaica de Daniel. Como objetivos específicos buscamos, primeiro, contextualizar o surgimento do Império Persa e suas práticas religiosas, bem como a situação da comunidade judaica sob seu domínio. Em segundo lugar, realizar uma análise histórico-literária e hermenêutica detalhada dos capítulos 2,4b e 7,28, com atenção à sua estrutura, gênero e mensagem teológica. E por último, investigar como conceitos zoroastristas, tais como o dualismo cósmico, a figura de um salvador escatológico, o desenvolvimento da apocalíptica, e secundariamente o desenvolvimento das sinagogas e o fortalecimento da Torá, foram elementos

reelaborados no imaginário judaíta, moldando novas concepções sobre a soberania divina, a história do povo e o destino do indivíduo.

Para alcançar tais objetivos, o percurso metodológico adotado combina a análise histórico-literária com a hermenêutica. A pesquisa está estruturada em cinco seções, na qual a primeira e a última são Introdução e Conclusão, respectivamente. A segunda é sobre os 'Persas e o Judaísmo Emergente', oferecendo um panorama histórico sobre a ascensão do Império Aquemênida, as características centrais da religião persa e a condição dos judeus nesse contexto. A terceira seção, 'Análise Histórico-Literária de Daniel 2,4b-7,28', dedica-se ao estudo aprofundado do corpus textual delimitado, examinando sua estrutura, o gênero literário das narrativas da corte e realizando um comentário hermenêutico sobre cada um dos seis capítulos. Por fim, a quarta seção, 'A Religião Judaica sob Efeito do Pós-Exílio', explora o conceito de memória cultural como chave hermenêutica e analisa as transformações teológicas no judaísmo pós-exílico, com foco nos possíveis elementos persas sobre o monoteísmo, o dualismo e a escatologia.

Ao final, espera-se que esta pesquisa contribua para a comunidade acadêmica com uma análise aprofundada sobre a complexa teia de elementos que moldou o livro de Daniel, demonstrando que a obra é um testemunho eloquente da capacidade do judaísmo de dialogar com outras culturas, absorvendo e transformando elementos externos para articular sua própria visão de mundo e sua esperança inabalável no triunfo final do Reino de Deus.

2. OS PERSAS E O JUDAÍSMO

O estudo das relações entre o Império Persa e o judaísmo no período pós-exílico constitui um dos campos mais fascinantes e complexos da história antiga do Oriente Próximo. A ascensão do Império Aquemênida sob Ciro II, o Grande (559-530 a.C.), não apenas redefiniu o mapa político da região, mas também catalisou transformações profundas nas tradições religiosas e culturais dos povos conquistados, particularmente do povo judeu. Este capítulo visa estabelecer o contexto histórico necessário para a compreensão da análise histórico-literária de Daniel 2,4b-7,28, demonstrando como a experiência judaica sob o domínio persa moldou tanto a memória coletiva, quanto as expressões literárias da comunidade judaíta.

A importância deste contexto histórico para a análise do Livro Daniel não pode ser subestimada, conforme observa Amélie Kuhrt (2007, p.3):

Foi o maior império que o mundo tinha visto até então, abrangendo o território do Helesponto até o norte da Índia, incluindo o Egito e se estendendo pela Ásia Central até as fronteiras do atual Cazaquistão. Ao contrário de períodos anteriores e posteriores, não existia nenhuma entidade política contemporânea de tamanho sequer remotamente comparável, capaz de desafiá-lo ao longo de suas fronteiras, até o desenvolvimento do poder macedônio sob Filipe II.

Esta amplitude geográfica e temporal do domínio persa proporcionou um ambiente único de intercâmbio cultural, no qual tradições locais puderam interagir com conceitos imperiais, resultando em sínteses criativas que se refletem claramente na literatura bíblica do período.

O historiador Herbert Donner (2017, p.447), em sua análise das conquistas persas, destaca que:

O novo estilo da política persa mostrou-se de forma ainda mais inequívoca no tratamento das religiões e dos cultos dos povos sujeitados.

Esta observação é particularmente relevante para o estudo do Livro de Daniel, uma vez que o livro reflete precisamente essa tensão entre preservação da identidade judaica e adaptação ao contexto imperial. Neste contexto, a política persa de tolerância religiosa e cultural contrastava drasticamente com as práticas assírias

e babilônicas anteriores, criando condições propícias para o florescimento de literaturas nacionais e religiosas.

O autor Lloyd Llewellyn-Jones (2023, p.23) em sua recente obra sobre o Império Persa, argumenta que:

A criação do Império Persa possibilitou o primeiro contato significativo e contínuo entre Oriente e Ocidente e preparou o terreno para os impérios posteriores da Antiguidade. É impossível exagerar sua importância na concepção do que um império mundial próspero deveria ser. Pela primeira vez na história, o Império Persa iniciou um diálogo internacional, pois, de maneira geral, os persas eram déspotas esclarecidos

Nesse sentido, a presente dissertação adota a premissa de que a compreensão adequada da literatura judaica do período pós-exílico, especialmente o Livro de Daniel, requer uma análise cuidadosa das estruturas políticas, sociais e religiosas do mundo persa. Esta perspectiva metodológica orienta nossa abordagem, reconhecendo que Daniel 2,4b-7,28 não pode ser adequadamente compreendido sem uma análise detalhada do ambiente histórico no qual foi composto.

Dessa maneira, a estrutura deste capítulo segue uma progressão lógica que parte da origem dos povos persas, tendo como base os autores acima citados, depois passa pela consolidação do império sob Ciro II e seus sucessores, examina as políticas de dominação e administração imperial, e culmina com uma análise específica da experiência judaica sob o domínio persa. Esta abordagem permite compreender tanto as continuidades quanto as transformações que caracterizam o período, fornecendo as bases necessárias para a análise literária que se seguirá.

2.1. A Origem dos Persas

Conforme nos apresenta Lloyd Llewellyn-Jones (2023), os persas são originários de povos tribais nômades, oriundos principalmente da Eurásia que se movimentaram para o planalto iraniano provavelmente à procura de pastagem para seu gado. A pecuária era a forma de vida desse povo, seu sustentáculo, e o gado então estava no centro disso, sendo sua posse mais valiosa e o pastoreio quase um ato religioso.

Os nômades se identificavam por clãs, que se defendiam e se auxiliavam, trazendo estabilidade a uma vida frágil. Aqueles que de certa forma ameaçavam a

existência, como os ladrões de gado, eram desprezados, punidos e mortos. Falavam o avéstico antigo e foram identificados como arianos¹, pois ocupavam a região na Ásia central que denomina os povos que ali se estabeleceram.

Esses nômades muito provavelmente originaram dois povos da Ásia central, os Iranianos e os Indianos, pois seus idiomas têm proximidades semânticas importantes e seus rituais e contos sagrados encontram verossimilhanças, é possível afirmar, de acordo com Llwellyn-Jones (2023) que o Avesta² e o Rig-Veda³ surgiram de um ancestral comum.

Segundo nos apresenta Kuhrt (2007), eles passaram de nômades à procura de novas pastagens, a grandes populações migrante por novos espaços para se instalarem, até chegarem a populações organizadas que adentravam novas terras para anexar espaços para suas famílias e seu gado. A verdade é que eles passaram da imagem de um povo pacífico à procura de alimento para seus animais, a povos organizados e guerreiros à procura de área para expandir seus domínios. O exemplo desse último estágio fica claro ao perceber o quanto o Avesta está recheado de termos relacionados a técnicas e itens de combate, como: exército (spāda), arco (jijā), capacete (sārawāra), dentre outros mais.

Havia outros povos na planície Iraniana, anteriores a ocupação nômade dos povos da Eurásia, povos que viviam de agricultura de subsistência e que precisaram se amoldar as novas dinâmicas e desafios impostos pela chegada dos imigrantes. Dentre eles estavam os Elamitas, que ocuparam a terra desde 3.000 a.c., eram, portanto, o povo mais longevo a ocupar aquela região.

Os Elamitas possuíam seu próprio idioma e sua escrita cuneiforme, e que curiosamente se difere de todas as línguas da região mesopotâmica. Se diferenciavam também por sua capacidade arquitetônica, que ainda possui vestígios atualmente. Sempre foram um povo difícil de aceitar dominação estrangeira, visto que sempre resistiram aos babilônicos e assírios.

Nos primórdios da convivência entre os nômades e os Elamitas, as relações foram harmoniosas, porém com os problemas advindos de ataques e ameaças,

¹ O termo inicialmente significava hospitaleiro. O termo foi apropriado indevidamente no período do nazismo, com outro significado. Provavelmente a palavra 'Irā' é originária de ariano. Llwellyn-Jones (2023, p.69)

² Coleção de textos sagrados do Zoroastrismo

³ Chamado de Livro dos Hinos, é a mais antiga coleção de hinos indianos em sânscrito védico. Llwellyn-Jones (2023, p.71)

mostrou-se mais vantajosa a pecuária sobre a agricultura, visto que diante de um ambiente hostil, os pastores conseguiam juntar suas riquezas, isto é, seus rebanhos e transferir-se para outra localidade, opção impossível para os grupos agrícolas. Além disso, em períodos de entressafras, os pecuaristas permaneciam com seu produto disponível para a troca, porém os agricultores ficavam em desvantagens, iniciando assim uma relação de tributo entre eles, que podiam ser pagos com pedras preciosas, especiarias e até suas mulheres.

Todavia, podemos dizer que os persas são os verdadeiros herdeiros dos Elamitas (Llwellyn-Jones 2023), isso porque, muitas vezes imagina-se persas e medos como um só povo, porém eles apesar de oriundos da eurásia, são povos que se constituíram de maneira bem diferente. Os medos ocuparam as regiões mais ao norte da planície iraniana, próximo ao mar Negro e o Cáspio, eram também nômades e pecuaristas, porém se envolveram com o citas, aprendendo sua forma de combate e utilizando-a primeiramente com os próprios citas. Assim, de nômades se organizaram em tribos, criaram certa hierarquia entre elas e caminharam em direção a expansão do seu território. Já os persas foram grandemente influenciados pelos Elamitas e seu modo mais pacífico e particular de viver.

Em meados de 620 a.c., os medos chegaram com sua política de expansão ao território persa, e encontraram tribos organizadas, hierarquizadas e com um rei local, porém, sem o mesmo ardor pela expansão territorial. Os medos, a princípio, tentaram aliançar-se com os persas, porém como encontraram pouca resistência bélica, decidiram dominá-los e começaram a cobrar tributos, com isso os persas se viram conquistados pelos medos, e foram incluídos em suas campanhas de lutas por outras terras.

Desejando a conquista das terras babilônicas, o rei medo Astíages, eleva o rei persa Cambises I, a seu principal líder, oferecendo sua filha, Mandane, em casamento e colocando-o como principal entre os líderes tribais. Desse enlace nasce Ciro II, herdeiro dos persas e dos medos, criado em Pasárgada, terra da principal tribos persas, porém com instrução meda advinda da sua mãe. Foi conhecedor dos mitos, idiomas, tensões e aspirações de ambos os povos. Após o luto oficial de quatro meses do seu pai, Ciro II assume o poder por volta dos seus trinta anos.

Ciro II, encontra um ambiente hostil, pois Astíages, seu avô medo, deseja cada vez mais as riquezas e obediência das tribos aliançadas para o enfretamento à Babilônia, atitudes que os persas não estão dispostos a ter, apesar do respeito

pelo rei medo, eles não desejam entregar suas riquezas e muito menos se alistarem para enfrentarem os babilônicos. Concomitantemente, Ciro aumenta sua influência entre as tribos persas, ganhando seu respeito por sua forma mais comedida de governar do que de Astíages, até entre os medos, sua fama se espalha.

O rei medo, ameaçado pelas histórias positivas de seu neto persa, dá sua outra filha, Amitis, em casamento a Espitamas, um nobre medo, e a Média como dote. Dessa maneira, torna Espitamas seu sucessor direto, dificultando que as histórias sobre Ciro ganhem força na Média. Sucessivamente, Ciro II ganha autoridade entre clãs influentes da Pérsia, dentre eles os Aquemênidas, liderados por Farnaspes, e que ocupavam a região de Persépolis. Ele se casa com a filha do chefe tribal, Cassandana, seu grande amor e mãe de seus filhos Cambises II e Bardiya.

Conforme relato de Lloyd Llewellyn-Jones (2023), em um período curto, cerca de cinco anos, Ciro consegue reunir as tribos persas e é reconhecido como seu suserano e rei. Logo mostra que está disposto a enfrentar o domínio Medo e seu rei Astíages. Ele tenta firmar uma aliança com Nabonido, rei babilônico, para enfrentamento a Astíages, inimigo comum, porém o rei babilônico estava pouco interessado em questões políticas. Filho de uma sacerdotisa do deus Sîn, era devoto fervoroso e estava mais preocupado em construir templos e monumentos ao seu deus do que na manutenção do poder e da ordem local.

Nabonido está tão fixado em honrar ao seu deus que transforma o templo de Marduque em um santuário de Sîn, mesmo contra a vontade popular. Ciro então se aproveitando da sua fixação, o indica a recuperar o templo em Harã, cidade a muito ocupada pelos Medos. Juntamente a isso, Ciro avança cidade após cidade contra os Medos, e encontra apoio entre a nobreza Média que cada vez mais deseja mudanças, e decidem cederem seus homens de guerra a Ciro.

Porém o terreno montanhoso da Média foi um obstáculo, fortalecendo a resistência e consequentemente a investida de Astíages contra os Persas que haviam retornado a Pasárgada, após dias de perdas nas terras Médias. A conhecida Batalha de Pasárgada durou dois dias, e apesar do contingente menor dos Persas, eles saíram vitoriosos e viram os principais generais Medos abandonarem Astíages e se unirem a Ciro.

Então, em Ecbátana, Ciro II é nomeado rei dos medos e persas, os governa em pé de igualdade, nomeando para cargos de confiança tanto medos quanto

persas. Astíages vive o resto da vida prisioneiro na Pérsia, e Espitamas, é morto juntamente com seus filhos e Amitis é incorporada ao harém de Ciro.

2.3. A Dominação persa

Com a consolidação das tribos persas, feita por Ciro II, logo inicia sua expansão para oriente, e já regressa tendo conquistado os territórios até as fronteiras com a Índia, ampliando consideravelmente seu território, como apresenta Amélie Kuhrt (2007).

Em sua investida ao Ocidente, inicialmente fez uma aliança com os babilônicos, porém logo após a conquista de Lídia, Ciro dirige-se a Babilônia, inicialmente dominando as cidades vizinhas e por fim, não encontrando grandes impedimentos para a conquista, toma o poder da capital do antigo império, que já contava com uma insatisfação populacional com o imperador babilônico Nabonido, este já enfrentava descontentamentos por conta de suas decisões religiosas e administrativa.⁴

Ciro II então é celebrado como um grande conquistador pela liderança política e religiosa Babilônica, que estava descontente com os rumos dados pelo último imperador. O novo soberano, inicia aquilo que parece ser seu modelo ideológico, ele manda que as divindades retiradas de seus templos⁵ sejam devolvidas cada qual ao seu lugar originário.

Em especial, dá honras a Marduque, e recebe o reconhecimento da ala religiosa da babilônia, como aquele que restaurou a ordem e apaziguou os ânimos dos deuses. Ou seja, Ciro que fora recebido sem resistência e com a expectativa de mudanças, de fato corresponde aos anseios, como a construção e manutenção de templos e das muralhas, garante que os rituais fossem realizados, apoia as cerimônias importantes⁶ e autoriza a continuidade das ofertas divinas. (Kuhrt, 2007). Podemos ver a descrição registrada no achado arqueológico do Cilindro de Ciro, que mostra como ele mesmo entende seu reinado como uma ordenança divina, conforme apresenta Llwelllyn-Jones (2023, p.132):

⁴ Negligenciou a cidade da Babilônia, em detrimento da cidade de Harã. E era mais devoto do deus-lua Sin, do que de Marduque, deus da Babilônia.

⁵ Bel e Nabu, originários da Suméria e Acade, foram trazidos por Nabonido para Babilônia.

⁶ Como a festa do Ano Novo, negligenciada por Nabonido.

Eu sou Ciro, rei do universo, o grande rei, o poderoso rei, rei da Babilônia, rei da Suméria e Acádia, rei das quatro partes do mundo [...] a semente perpétua da realeza, cujo reinado é amado por Bêl e Nabû,³ e com cujo reinado o coração deles se alegra. Com minhas tropas marchei pacificamente Babilônia adentro e me instalei no trono real do palácio do monarca, em meio a júbilo e aclamação. Marduk, o grande senhor, deu-me a Babilônia, e dia e noite cuidei de adorá-lo. Busquei o bem-estar da cidade da Babilônia e reconstruí todos os seus santuários que estavam dilapidados. Aliviei o peso da população da Babilônia, permiti que os habitantes descansassem da exaustão, os poupei das agruras da servidão. Marduk, o grande senhor, regozijou-se com meus bons atos. Sobre mim, Ciro, o rei que o adora e teme, e sobre meu filho Cambises e sobre todas as minhas tropas ele pronunciou uma piedosa bênção. Ditosos caminhamos diante dele.



The Cyrus Cylinder (British Museum)

Fonte: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1880-0617-1941?selectedImageId=262923001

Tal qual para os Babilônicos, para os Judeus exilados, a ascensão dos persas ao poder representou uma resposta divina aos seus anseios, como pode se perceber nos textos Dêutero-Isaias, que festejam Ciro II, como um 'ungido de Javé':

Assim diz o Senhor ao seu ungido, a Ciro, a quem tomo pela mão direita, para abater as nações ante a sua face, e para descingir os lombos dos reis, e para abrir diante dele as portas, que não se fecharão. Eu irei adiante de ti, endireitarei os caminhos tortuosos, quebrarei as portas de bronze e despedaçarei as trancas de ferro; dar-te-ei os tesouros escondidos e as riquezas encobertas, para que saibas que eu sou o Senhor, o Deus de Israel, que te chama pelo teu nome. (BÍBLIA, Isaias 45:1-3 ARA)

que digo de Ciro: Ele é meu pastor e cumprirá tudo o que me apraz; que digo também de Jerusalém: Será edificada; e do templo: Será fundado. (BÍBLIA, Isaias 44:28 ARA)

Segundo Donner (2017), esse entusiasmo se explica porque é no reinado de dele, que os Judeus deportados podem vir para a Palestina. E é em Jerusalém, que os judeus podem retornar as suas leis sagradas, à sua hierarquia sacerdotal e ter uma administração provincial dirigido por um judeu, que responde ao sátrapa. Assim também como a vizinha Samaria, que foi administrada por uma família local, a Fenícia que estava sob administração local e todas as demais regiões que retomaram basicamente seu modo de vida.

A fama de Ciro II se espalha com essas características, dominação pacífica, quando possível, e respeito pela ordem administrativa e religiosa dos conquistados. Isso significava uma mudança total na forma de dominação dos seus antecessores, a saber, Assírios e Babilônicos.

Esses se notabilizaram por adentrar as nações trazendo destruição e deportações. Acabavam com as representações políticas e religiosas, destruindo palácios, prédios administrativos, templos e as representações divinas. Unia-se a isso, a deportação dos reis, das classes intelectuais e líderes religiosos para serem servos de luxo das elites assírias e depois babilônicas, além do sequestro de objetos sagrados e toda espécie de riqueza, deixando apenas o rastro da destruição de suas invasões.

Como relata Lloyd Llewellyn-Jones (2023), Ciro II se distinguiu por apresentar uma política reversa. Ele incentivou o retorno dos povos deportados a seus locais de origem, incentivou a retomada das suas práticas religiosas e fez a devolução de suas divindades⁷.

Seus sucessores continuaram com sua política pacífica, apesar da resistência e conseqüente vitória armada no Egito, por seu filho Cambises, que ao estabelecer o domínio, instituiu uma forma de dominação alinhada aos anseios populacionais, por exemplo, manteve a expressão cultural e artística típicas, e seus sistemas de crenças, trazendo para si o papel divino dado aos reis, ou seja, desde Cambises, que durou pouco tempo no poder⁸, os reis persas eram aclamados como faraós. E

⁷ Como no caso de Bel e Nabu já descritos.

⁸ Cambises morreu ao saber que seu possível irmão, que havia sido morto, na verdade havia tomado o poder, porém se tratava de um usurpador chamado Gaumata, que acabou assassinado por Dario.

Dario I, seu sucessor, logo ao assumir o poder reconstrói os templos egípcios⁹ e repreende funcionários persas que desrespeitavam o direito dos sacerdotes (Donner, 2017), o que mostra que a ideologia se manteve nos sucessivos reis aquemênidas.

Podemos resumir então que Ciro II foi para os Egípcios, como a encarnação do Hórus, para os Babilônicos, o Pastor de Marduque e para os Judeus, o ungido (Messias) de Javé, mostrando como a política de dominação pacífica e valorização da cultura local foi tão bem assimilada pelos povos conquistados.

Com o Império então estabelecido geograficamente no oriente, coube a Dario I uma administração que desse estabilidade e longevidade ao governo. É ele então, que organiza toda a área conquistada em 27 satrapias, que se definiam por centros administrativos na qual os impostos eram coletados, guardados e posteriormente poderia ser enviado a administração central. Servia também de centros, na qual os arquivos satrapais eram mantidos, na qual se podiam enviar petições, e ordens e editais reais eram obtidos. Cada satrapia era formada por um palácio, utilizado pelo próprio sátrapa e para recepcionar o imperador (Kuhrt, 2007).

Ele promulgou um manual de leis, chamado Decreto dos Bons Regulamentos, que se assemelhavam a códigos mesopotâmicos e, em especial ao de Hamurabi (Schultz, 1977) divulgados em língua aramaica, idioma já disseminado entre os povos conquistados¹⁰, e elevado a língua oficial do Estado¹¹. É ele que introduz uma moeda imperial¹², para dar fim aos diferentes modos de comércio, seja dinheiro local ou troca de produtos, assim unificando as relações comerciais em todo o império.

Esse conjunto de características criaram uma certa estabilidade, permitindo aos imperadores se concentrarem no embelezamento das cidades principais do império, como Persépolis, Pasárgada, Susã e Ecbátana, cabendo a Xerxes I, filho de Dario, a elevação de Persépolis à cartão postal do império com suas contribuições para a arquitetura.

Dessa maneira, o império passou a exercer aquilo que hoje chamamos de Soft Power¹³, ou seja, uma dominação não baseada na força, mas sim na influência.

⁹ Que haviam sido destruídos na conquista armada.

¹⁰ Desde o século VII AEC

¹¹ Todavia existiam regiões na Ásia menor onde o grego também foi admitido como língua oficial.

¹² O *dareikos*

¹³ Termo cunhado por Joseph Nye em seu livro *Bound To lead: the changing nature of American power*(1990), no período da Guerra Fria para apontar que a forma do lado vencedor estava pouco nas características bélicas e mais nas características atrativas, como cultura, arte e estilo de vida.

A forma de governo Aquemênida, trouxe estabilidade ao Oriente, e sua benevolência com as demais culturas fizeram com que os povos assimilassem a nova forma de viver, pois as imposições eram sutis, ou seja, elas eram realizadas pelos governantes locais alinhados ao poder central. Assim, o idioma oficial, elementos religiosos e culturais eram inseridos como um avanço intelectual e social, pois apesar do domínio estrangeiro, esses governantes tomavam decisões políticas e econômicas que aparentemente favoreciam as populações dentro do império.

Conforme análise de Donner (2017), o estilo de tolerância dos persas não era por consciência dos direitos as individualidades, mas sim por estratégia, advinda da observação aos impérios passados, ou seja, essa forma de governo estava totalmente arraigada à manutenção do poder, caso contrário, talvez a atuação mudasse.

O governo era tolerante, de certa forma até promoviam a religião e cultura dos povos conquistados, mas sua administração era firme. O controle era feito por governadores persas, que respondiam pelas satrapias, que conseqüentemente, prestavam contas ao Imperador. Já o governador local, normalmente um indivíduo de laços sanguíneos do povo subjogado, era responsável pela administração local, e tinha sob sua jurisdição um exército local, para promover a proteção da província e o controle populacional, juntamente cuidava dos assuntos financeiros e administrativos, garantindo a produtividade e o crescimento.

Todavia, como nos apresenta Schultz (1977) a forma de governo era extremamente hierárquica e controladora, apesar da tolerância, todos eram enxergados como servos e toda insurgência era subjugada solenemente. Como a Babilônia, que após Xerxes tornar-se o imperador, se amotinou e teve suas fortificações dos tempos de Nabucodonosor demolidas, e o templo de Esagila arrasado, além do derretimento da estátua de ouro de Marduque, para a confecção de moedas.

Ademais desses acontecimentos, o império tinha estabilidade e seguia seu modelo de benevolência com seus dominados, a saber, a ruína do império não se deu internamente, mas sim por sua política de expansão. De modo geral, eles conseguiram estabelecer um Oriente pacificado, tinham a obediência da maioria dos povos conquistados, porém tinham por objetivo a expansão ao Ocidente, na qual encontraram a resistência das cidades-estados gregas, que suportaram bravamente as investidas durante mais de um século, deixando marcas profundas em ambas as

civilizações. De fato, a situação só mudou com a organização dos gregos, obra dos macedônios, sob liderança de Felipe II, que já sob a liderança de Alexandre, o Grande, conquista o Império Persa com certa rapidez (Otzen, 2003). Alexandre dispõem de táticas militares superiores, que são definitivas na Batalha de Issos¹⁴, reunindo assim o oriente e o ocidente em um império.

2.3. A Religião persa

Os persas no período do seu império praticavam a religião hoje chamada de Zoroastrismo, que tinha por divindade *Ahura Mazda* e por principal profeta Zoroastro. Segundo nos apresenta Boyce (1990), *Ahura Mazda*, recebe de Zoroastro, uma elevação única, se tornando a causa primeira, o criador de tudo o que é bom, único deus, e gerador do *Asha*¹⁵ [Verdade], ou seja, a causa originária do cosmos. *Ahura Mazda*, através do seu Espírito Santo, o *Spenta Mainyu*, seu agente ativo, criou o mundo e tudo que há de bom nele. Além dele, Zoroastro ensinava que outras seis divindades menores¹⁶, *Amesha Spentas*, atributos de *Ahura Mazda*, auxiliaram na criação, formando aquilo que constitui a Heptada Zoroastriana.

A criação é resultado do trabalho dessa Heptada, na qual os seis seres divinos são guardiões de suas criações, e o homem é a criação especial de *Ahura Mazda*, que coloca no *Ashavan*, homem justo, o seu Espírito Santo.

Havia também, o princípio oposto do *Asha*, o *druj* [mentira], a força de tudo que era destruidor, falso, mentiroso, personificado em *Angra Mainyu*, o mal. Os homens perversos, eram os *dregvant*, e o local na qual receberiam sua justa retribuição punitiva era chamado de 'existência pior', ou seja, o inferno. Para os seguidores do zoroastrismo, não havia pecado maior do que pensar que o mal poderia vir de *Ahura Mazda*.

Desde sempre, na existência havia as influências desse dualismo, *Ahura Mazda*, o *Asha* [bem], versus *Angra Mainyu*, o *druj* [mal]. O mundo material é, portanto, o reflexo do embate dessas duas forças, que um dia terá o seu fim, quando *Ahura Mazda* vencerá *Angra Mainyu*. Segundo Zoroastro, haverá um tempo então na qual somente haverá o *Asha* [bem], conhecido como 'propósito melhor', o céu.

¹⁴ A Batalha ocorreu no ano 333 a.C., os gregos, liderados por Alexandre, o Grande, e os persas por Dario III. A batalha resultou na derrota das tropas persas pela as forças macedônicas.

¹⁵ Equivalente ao 'logos' grego e a 'ma'at' egípcia.

¹⁶ *Ahura Mazda* era o único deus. Esses outros seres eram como que atributos de *Ahura Mazda*.

Como descreve Boyce (1990, p. 35): 'No dia final, o mundo será "renovado", ou seja, transfigurado, liberto mais uma vez do mal, feito maravilhoso.'

O Avesta, conforme nos apresenta Soares (2009), livro sagrado do Zoroastrismo, está dividido em duas partes, o *Avesta 'Gático'*, que contém dezessete hinos compreendidos como compostos pelo próprio Zoroastro, conhecidos com *Gathas*¹⁷, e constitui a parte antiga da *Avesta*. A outra chama-se *Avesta 'Jovem'*, que contém escritos que se apresentam como revelados pelo próprio profeta, e compõem a parte nova do livro, que abriga a chamada *Yashts* e *Vendidad*.

Segundo apresenta Soares (2009), os *Gathas*¹⁸ são versos que expressam de forma poética a visão de Zoroastro sobre *Ahura Mazda* e seus propósitos. Esses versos foram compostos carregados de sentimento e convicções que mostravam a paixão do profeta pelas visões e revelações recebidas. Esses escritos foram cuidadosamente preservados pois são parte importante da liturgia do *Yasna*¹⁹, que era celebrado todos os dias.

Os *Yashts* são escritos que exaltam seres divinos menores nas celebrações do *Yasna*. Já o *Vendidad*²⁰ são textos que tratam da pureza como forma de combater forças malignas, que são recitados em celebrações noturnas do *Yasna*. Esses hinos muitas vezes ajudam a desvendar os versos dos *Gathas*, por terem sua composição tardia, e suas inspirações nos versos sagrados.

A realidade é que Zoroastro não escreveu nenhuma parte, e tampouco a escrita era familiar em seu tempo, seus ensinamentos foram transmitidos oralmente por séculos. Há o entendimento que os *Gathas* foram gravados com exatidão por serem hinos sacrossantos, ou seja, foram memorizados em detalhes, já os outros, foram transmitidos de maneira mais fluida, por exemplo o *Vendidad* são hinos que ainda hoje não são recitados inteiramente de memória. Segundo Boyce (1990), provavelmente apenas no século V d.C. é que o *Avesta* recebeu seu formato físico, com o alfabeto 'avestano'²¹, e sua versão mais antiga encontrada data de 1323 d.C.

De acordo com as pesquisas, é difícil datar quando viveu Zoroastro, todavia, tendo por base não ser apenas um mito, segundo Lloyd Llewellyn-Jones (2023) pelos seus hinos é possível sugerir que ele tenha vivido próximo ao período do bronze,

¹⁷ Por isso deu-se esse nome a essa parte do livro.

¹⁸ Salmos, hinos ou provérbios.

¹⁹ Ato de adoração

²⁰ Seu nome significa: 'Contra os seres malignos'

²¹ Escrita desenvolvida justamente para a composição do livro.

pois nos seus relatos é perceptível como esse período trouxe desafios a sua comunidade pastoril. Acredita-se, portanto, que ele tenha vivido entre 1400 a.C. e 1200 a.C., pois seus ensinamentos, apesar de universais, estão permeados de contos pastoris, e das disputas entre os sacerdotes²² e pastores guerreiros, se destacando a justiça e os processos legais, amizade e hospitalidade, atos sacerdotais e principalmente o gado e o pastoreio.

Nas suas lições, Zoroastro usa frequentemente os mesmos termos²³, além de demonstrar que para os atos religiosos serem aceitos pela divindade, três coisas eram necessárias: rituais executados corretamente, palavras proferidas com sinceridade e intenções corretas, que refletem na sua ética tríplice: bom pensamento, palavra e ação. Caso as boas ações, os bons pensamentos, e as boas palavras superassem os maus, a alma será levada para o céu. No caso contrário, a alma irá para o inferno.

Os atos humanos estão sempre permeados pelo poder de uma divindade que penetrou na vida humana, ou seja, a Heptada também é responsável por essas imanências. Ou seja, o deus *Khshathra* (*Vairya*) representa o poder/domínio, e é simbolizado pelo céu²⁴ de pedra²⁵, *Haurvatat*, é a plenitude/saúde e é simbolizado pela água, *Armaiti* é a piedade, simbolizada pela terra, *Ameretat* é a imortalidade, simbolizada pelas plantas, *Vohu Manah* é o bom propósito/pensamento, simbolizado pelo gado, *Asha* (*Vahishta*) é a verdade, representado pelo fogo e *Spenta Mainyu* (*Ahura Mazda*) é o espírito santo de Deus representado pelo homem justo.

Como exemplifica Boyce (1990), para Zoroastro, o céu por misteriosamente não cair, era então feito de pedra, item então utilizados pelos homens justos, *ashavan*, para proteger os seus direitos. A pedra então foi entregue aos homens por *Khshathra*, senhor do céu, para se defenderem, assim ele era o senhor do poder/domínio. Esse entendimento continuou mesmo com o desenvolvimento de novos materiais para a defesa, como o bronze, pois *Khshathra* foi compreendido como criador dos metais presentes nas pedras, e assim permaneceu a ligação entre a divindade, suas criações e seus poderes.

²² Grupo da qual Zoroastro faz parte.

²³ Asha, Ashavan, Spenta Mainyu, Amesha Spenta

²⁴ Aquilo que eles são representados, são os elementos que eles criaram, ou seja, Khshathra criou o céu.

²⁵ Céu de pedra, pois como o mesmo não caía, acreditava-se ser feito de algo rígido, de pedra.

Já *Asha* (Vahishta) é a verdade, é representado pelo fogo, isto é, a verdade é provada pelo fogo, portanto, o zoroastrismo tem o fogo como uma forma de atestamento da retidão. Existiam pelo menos três principais formas de provações através do fogo, a mais severa era o acusado colocado em um recipiente de cobre derretido ou o derramar do material metálico derretido em seu peito. A segunda forma era caminhar através do fogo ardente, caso fosse inocente, os seres divinos o salvariam, se fosse culpado, morreria. E a última forma era ingerir uma bebida a base de enxofre, enquanto fazia um juramento solene. Dessa maneira, percebemos que a doutrina da Heptada está no centro da teologia zoroastriana, o mundo é explicado através dos atributos de *Ahura Mazda*.

O seu extremo oposto, *Angra Mainyu* também era auxiliado por seres divinos menores, como a Fúria e a Más Intenções, porém estes não tinham forma material, pelo contrário, habitavam como um parasita na criação de *Ahura Mazda*, ou seja, em corpos animais ou humanos.

Nos ensinamentos de Zoroastro, vemos a figura do *Saoshyant*²⁶, que significa ‘aquele que trará benefício’, e era usado para referenciar as pessoas ativamente boas, que seguiam a sabedoria de *Ahura Mazda*, e de forma particular também se referia a um salvador do mundo que estava para vir. Esse salvador seria um homem capaz de ensinar o caminho reto da salvação, como mostra o verso da Avesta apresentado na obra de Boyce (1990, p. 40):

“Conceda-me isto através da Devoção: recompensas de riquezas, uma vida de bons propósitos...E que o homem alcance o "melhor que o bom", aquele que nos ensinar os caminhos retos da salvação — os do mundo material e da mente, que conduzem às verdadeiras alturas na qual habita o Senhor; um homem fiel, de boa linhagem, santo como Tu, ó Mazda! [...] Então eu Te reconheci como santo, Senhor Mazda, quando ele (o Espírito Santo) me atendeu com Bom Propósito” Versículos de Yasna 43

O nome *Saoshyant* deriva das palavras ‘que a verdade seja encarnada’, e na tradição zoroastriana, sua mãe *Vispa-taurvairi* era virgem, e ele deverá ser da linhagem do profeta Zoroastro. Ele ressuscitará os mortos para fazer um julgamento final e vencerá o *Druj* que sairá do Lago Kansaoya²⁷ para uma batalha final, então

²⁶ Traduzido como salvador

²⁷ Lago no sudoeste do Irã

após a vitória, os entendimentos serão tomados da sabedoria de Ahura Mazda e o mundo material será imortal. A mentira, a fome, a sede serão vencidos e os inimigos serão desprovidos dos seus poderes. E então todos os bons desfrutaram do 'propósito melhor', da verdade plena, o céu.

2.4. O Judaísmo nascente no Império Persa

Como nos apresenta Donner (2017), assim que Ciro II conquistou a Babilônia, ele permite as comunidades exiladas regressem aos seus locais de origem, dentre elas, a judaica pode regressar a Jerusalém, porém a terra não estava desabitada, pelo contrário, havia remanescentes dos pobres, samaritanos, asdoditas, idumeus e árabes. Esses habitantes não entendiam esse retorno como positivo e usaram dos meios possíveis para impedir.

As demais comunidades judaicas passaram para o domínio persa durante o reinado de Cambises, filho de Ciro II, quando este conquistou o Egito logo após a conquista da Babilônia, dessa maneira os territórios ocupados pelos judeus permaneceram sob domínio persa durante 200 anos²⁸.

Todavia, é no reinado de Dario que há um grande fluxo de judeus de volta a Palestina, isso pode ser explicado pela nova organização imperial, além da escolha de Zorobabel, filho de Salatiel, neto de Jeoaquim, escolhido como governador de Judá, e especialmente os Judeus que estavam na Babilônia enfrentarem revoltas ocasionadas pelos filhos de Nabonido na tentativa de retomada do poder.

Um fato importante nesse aspecto é que não havia uma localização única para o estabelecimento do povo judeu, eles estavam espalhados por todo Oriente. Mas a história nos mostra a presença de comunidades em regiões como o Egito, Israel, Assíria e Babilônia. Da mesma forma em que não havia uma única localização, essas comunidades também não eram homogêneas, ou seja, não desfrutavam de uma vida socioeconômica e política iguais nos diferentes contextos, como nos mostra Silverman (2019, p.6):

Enquanto alguns judeus trabalhavam a terra como agricultores semi-livres no setor de serviço por terra, outros se tornaram comerciantes ricos e ainda outros ascenderam no serviço imperial, sob os babilônios e sob os persas. Alguns, sem dúvida, sofreram sob o trabalho forçado e como escravos, enquanto outros teriam sido seus

²⁸ Como já apresentamos, o Egito teve muitos momentos luta por independência.

senhores. Embora lendário, o status de consorte real ocupado por Ester não era, por si só, um status social impossível para um judeu, mesmo que improvável. Os famosos papiros de Elefantina vêm de uma colônia militar: judeus trabalhando a serviço do Império Persa em sua fronteira sudoeste. Assim, é necessário considerar uma ampla variedade de experiências e configurações sociais, tanto sincronicamente quanto diacronicamente.

Os judeus ocupavam províncias pequenas dentro dos territórios de seus conquistadores, como as províncias de Judá, Samaria, Amon, Idumeia e Elefantina no Egito. Em Elefantina, eles se configuraram como um grupo militar que atuavam na borda sudoeste do território, já em Judá, há relatos de judeus que trabalhavam como escribas, outros como emissários e até como governadores da província²⁹. A verdade é que os judeus estavam distribuídos nas diversas camadas administrativas e culturais do império.

Dentre os povos conquistados, os judeus estavam entre aqueles que não despertavam interesse imperial em comparação com os egípcios ou babilônicos, por exemplo. Isso ocasionou diferentes comportamentos em relação a formas de vida no império, de modo que os que moravam na Babilônia procuravam um diferencial social em relação aos seus pares, pois eram minoria, já em Judá tinham uma mentalidade mais voltada a coletividade, já que eram maioria, pois lhe interessava a manutenção da governança provavelmente local. Dessa maneira podemos dizer que a dominação persa sobre o judeu foi multifacetada, pois não havia um judaísmo, mas judaísmos.

Essas diferenças muitas vezes foram impedimentos para que o Templo e as muralhas em Jerusalém fossem reconstruídos, pois isso não representava os anseios de todos os Judeus exilados ou até mesmo os repatriados. Essa questão também é confirmada nos relatos bíblicos de Esdras, como na carta a Dario³⁰ e de Ageu, no oráculo contra o povo residente³¹

Como demonstra Silverman (2019), os relatos desse período também são distintos, isso porque os povos dominados estavam em diferentes momentos, e até mesmo entre um povo, havia diferentes momentos existenciais, como os Judeus. Dessa maneira, enquanto os babilônicos estavam vivendo o fim do seu domínio, os egípcios estavam em batalha para não o perder, já os judeus em Judá estavam

²⁹ Como o caso de Zorobabel e Neemias

³⁰ No capítulo 4.

³¹ No capítulo 1

vivendo um recomeço administrativo, os da Samaria viviam estabilidade desde o império Assírio, os da Babilônia eram já a segunda ou terceira geração de deportados, e os de Elefantina se tornaram colonos militares, assim é impossível que os relatos, anseios e interpretações históricas sejam idênticas.

O fato do império persa já nascer plural, tendo em sua constituição inicial elamitas, persas e medos, trouxe em seu bojo essa característica inclusiva. Assim o distintivo para o crescimento social não estava primeiramente ligado a etnia, mas sim ao alinhamento ideológico com o Império. Certamente a elite imperial era persa em sua maioria, porém o critério mais importante para a posição social era o favor imperial, ou seja, as características dos escolhidos eram fluidas.

É de se destacar o papel do aramaico, língua oficial do império, o que significava que todo que desejava crescer socialmente, administrativa ou politicamente deveria aprendê-lo. A implementação de uma língua oficial fez com que a disseminação de ideias, informações, editos e convocações fossem realizadas com fluidez, desde Elefantina, passando Judá até a Babilônia. Então é atestado que os judeus presentes nas diferentes linhas dessas comunicações também se asseguraram de dominar o idioma, pois lhe custava sua posição socioeconômica.

A forma de governo persa, com sua tolerância e certa conformidade governamental, trouxe uma estabilidade capaz de permitir a retomada cultural dos conquistados, o que para os judeus representou o retorno a literatura, que foi motivada por um desejo de descrever a visão sobre os acontecimentos desde a perda da independência, da realeza local, junto a um novo entendimento religioso fruto dos elementos dos conquistadores. A presença de uma minoria erudita juntamente com a estabilidade do período os permitiu a retomada de atividades políticas e culturais deixadas nos tempos difíceis do exílio judaico.

Segundo W. D. Davies e L. Finkelstein (2007), é então no governo de Artaxerxes, filho de Xerxes, Neemias é nomeado governador de Judá, e apesar de enfrentar oposições como seus antecessores³², conseguiu reerguer as muralhas de Jerusalém e recebeu uma grande quantidade de deportados para assim fortalecer a população exilada na região. No âmbito econômico, foi o responsável por mudança nas leis, favorecendo sacerdotes e agricultores locais, além da proibição dos casamentos mistos e promulgou a observância do Sábado.

³² Zorobabel, que governou Judá e o Escriba Esdras que recebeu autorização para implementar mudanças, mas enfrentou grande resistência local.

As pesquisas mostram que apesar das dificuldades cronológicas e históricas na análise dos relatos de Esdras e Neemias, W. D. Davies e L. Finkelstein (2007) afirmam que a chegada de Neemias parece acontecer em um período de hiato governamental em Judá, o que pode explicar a oposição encontrada, pois o território ficava por períodos ocupada por líderes locais que faziam a comunicação entre as aldeias judaicas e o império. A atuação de Neemias, juntamente com a de Esdras, trouxe no bojo o problema relacional dos residentes em Judá com os demais residentes da Palestina. Pois com o estabelecimento de um governo propriamente judeu, levou os demais habitantes a fortalecerem suas áreas de domínio. Essa questão pode ser a explicação para o estabelecimento de um templo samaritano no monte Gerezim.³³

Todavia a chegada de Neemias simboliza a retomada da narrativa judaica sobre si, é a partir do retorno das classes nobres para a terra de origem, da reconstrução da cidade e dos símbolos religiosos que os sinais das novas facetas judaíta vão sendo reinterpretadas e reescritas. O restabelecimento da classe sacerdotal e das práticas religiosas vão manifestando os novos entendimentos e os novos questionamentos teológicos. Esse retorno também traz novos conceitos para o sentimento de pertencimento a identidade judaíta. Novos opositores são escolhidos, que são basicamente aqueles que simbolizavam os menos favorecidos deixados na terra, e novos símbolos religiosos são explorados e a busca pela valorização do símbolo maior, o templo, é enxertado na mentalidade e na rotina dessa nova comunidade judaíta.

2.5. Considerações finais da seção

Este capítulo buscou estabelecer o contexto histórico necessário para a compreensão adequada de Daniel 2,4b-7,28. A análise das origens persas, explica sua consolidação e conseqüentemente a relação que foi estabelecida com os povos conquistados. Sua política de dominação e a experiência judaica sob o domínio persa fornece a base para compreender como o Livro de Daniel reflete e responde as realidades de seu tempo.

³³ Além deste, há conhecimento de um templo na colônia de Elefantina, conhecido por uma carta endereçada aos governadores das satrapias de Judá e Samaria, reclamando da sua destruição pelos rebeldes egípcios, esse relato enriquece a observação de que havia outras representações religiosas nas colônias judaicas.

A seção aramaica de Daniel emerge deste contexto como um produto da síntese cultural judaico-persa que caracterizou o período. Composta na língua oficial do império, mas articulando uma perspectiva distintivamente judaica, esta seção do livro representa tanto uma acomodação quanto uma resistência aos desafios imperiais.

Os elementos zoroastrianos identificadas neste capítulo, como dualismo ético, escatologia elaborada, a esperança na chegada de um salvador e o fogo como provador da verdade, fornecem o pano de fundo necessário para compreender como o Livro de Daniel, principalmente a seção estudada, incorpora e reinterpreta esses elementos dentro de uma cosmovisão teológica judaica. A política persa de tolerância religiosa criou o espaço necessário para essa síntese criativa, enquanto a estabilidade imperial proporcionou as condições para o florescimento literário.

A diversidade da experiência judaica no império persa, documentada nesta seção, também ajuda a explicar a sofisticação teológica e cultural do Livro de Daniel. Os autores do livro não eram observadores passivos da cultura imperial, mas participantes ativos que ocupavam posições de responsabilidade na administração persa, como sugerido pelas próprias narrativas do livro.

Finalmente, a análise da reconstrução da identidade judaica sob Neemias e Esdras fornece o contexto para compreender o Livro de Daniel como parte de um projeto mais amplo de redefinição da identidade judaica no período pós-exílico. O livro não apenas preserva tradições antigas, mas as reinterpreta à luz das novas realidades, criando uma síntese que seria fundamental para o desenvolvimento posterior do judaísmo.

Dessa maneira, com este contexto histórico estabelecido, podemos agora proceder à análise histórico-literária de Daniel 2,4b-7,28, examinando como esses elementos históricos e culturais se manifestam na estrutura, no contexto e na mensagem teológica desta seção crucial do Livro de Daniel. A análise que se segue demonstrará como o texto funciona simultaneamente como literatura de resistência e como produto do diálogo cultural entre tradições judaicas e persas, refletindo a complexa realidade da experiência judaica no Império Persa.

3. ANÁLISE HISTÓRICO-LITERÁRIA DE DANIEL 2,4b - 7,28

Nesse capítulo faremos a análise histórico-literária e hermenêutica dos capítulos de Daniel 2,4b a 7,28. Eles representam a parte narrativa do livro, escrito em aramaico, e neles buscaremos evidências que enriqueçam a pesquisa dos elementos persas na memória judaica. O recorte foi escolhido pois suas características, como gênero narrativo, seu idioma original, sua possível datação e seus enredos, parecem conter as informações pertinentes para a análise. Os capítulos seguintes de Daniel 8-12 escritos no gênero apocalíptico, assim como o capítulo primeiro, ambos escritos em hebraico, parecem refletir um estágio posterior da cultura judaica, já em tensionamento com o helenismo, como nos apresenta Kaefer (2019, p.3):

aqui a mira está voltada para o opressor do momento: Antíoco IV, o “rei arrogante” (Dn 8,23), o último império a ser destruído. A terceira visão (Dn 9), que inclui uma longa oração de Daniel, cuja preocupação central é o tempo necessário para expiação das iniquidades e a instauração da justiça eterna. Embora a visão seja alocada para o tempo do reinado de Dario, filho de Xerxes, o texto evoca claramente a realidade vivida pelo povo judaíta durante o reinado de Antíoco IV Epífanês, quando o rei mandou matar o Sumo sacerdote Onias III (2Mc 4,30s.) e profanou o templo consagrando-o a Júpiter Olímpico (2Mc 6,1s.; Dn 11,31s.)

Nos capítulos analisados encontraremos a história do sonho de Nabucodonosor (Dn 2), a história da estátua de ouro e a fornalha ardente (Dn 3), o sonho e a loucura de Nabucodonosor (Dn 4), o banquete de Belshasar (Dn 5), Daniel na cova dos leões (Dn 6) e o sonho dos quatro animais (Dn 7), que servirão de base para a análise exegética e literária do texto, com ênfase nos elementos da religião persa presentes, além do apontamento de outros possíveis elementos no imaginário do compositor final.

Portanto, essa pesquisa não será uma análise de uma perícope, mas sim uma análise histórico-literária e hermenêutica de um bloco. Portanto, por se tratar de uma análise histórico-literária, não realizaremos a tradução interlinear dos trechos. A pesquisa focará na análise literária e hermenêutica dos possíveis elementos estrangeiros presentes no texto, e para isso, buscamos autores como Winston (1989), que realizaram pesquisas sobre o livro de Daniel, buscando encontrar os

elementos por trás de cada relato, como demonstramos a seguir a análise sobre a seção (2,4b-7,28):

Incorporado em seus capítulos dois e sete está uma teoria das quatro monarquias que deriva inegavelmente de fontes apocalípticas persas. (Winston 1989, p. 189),

Assim nos auxiliando a encontrar os conceitos originários das histórias desenvolvidas pelo autor do livro. Como também Beaulieu (2009, p. 290), nos apresenta que além dos elementos persas, é possível que essas histórias tenham recebido enriquecimentos de outras culturas, como observa:

As evidências detalhadas indicam que o motivo da punição na fornalha ardente pode ser rastreado até um contexto comum do antigo Oriente Próximo, com paralelos muito próximos tanto no Egito quanto na Mesopotâmia. Embora a hipótese de influência egípcia na elaboração do motivo não possa ser descartada, o cenário babilônico do conto nos induz a buscar preferencialmente antecedentes mesopotâmicos.

Dado isso, a pesquisa buscou em primeiro lugar os elementos persas, mas sem ignorar os outros possíveis pontos de contato com outras culturas.

3.1. Delimitação do texto

O Livro de Daniel é característico, principalmente por suas múltiplas e indeterminadas questões da crítica redacional, sendo escrito em dois³⁴ idiomas (hebraico, aramaico), e em distinto momentos.

Segundo M. Delcor (Apud Marconcini, 1984, p.81), o livro teria sido composto possivelmente em dois momentos, na qual o primeiro compreenderia os capítulos 2-6, escritos em aramaico, no período do quarto século. E o segundo, no período macabeu, com os capítulos de 7-12, iniciado em aramaico e terminado em hebraico (8-12), então o sétimo capítulo simbolizaria uma união por conta do idioma, e o capítulo 1, também escrito em hebraico, serviria de introdução geral.

De acordo com Niehr (Apud Zenger, 2003, p.453), o livro é um retrato de anos de tradição oral e escrita, que culmina na versão final que recebemos, na qual os capítulos de 1-6 são possivelmente posteriores aos anos 539, com atenção devida

³⁴ Ainda que possua acréscimos posteriores em grego (Dn 3.24-90; 13-14)

aos capítulos 1-2 e 3-6 que eventualmente são de momentos distintos. Já os capítulos 7-12 teriam sido dos séculos III até os anos 163.

Nessa pesquisa analisaremos o bloco de 2,4b-7,28, pois esse bloco escrito em aramaico, contém em seus escritos muitos elementos estrangeiros, como demonstraremos nas linhas a seguir, elementos principalmente persas, e, portanto, se torna o alvo desse estudo.

Como analisaremos o livro em bloco, não nos atentaremos especificamente a delimitação de cada perícopo, pois isso seria um trabalho demasiadamente grande e sem contribuições à pesquisa aqui proposta. Portanto, a delimitação está proposta pelo recorte do bloco narrativo escrito em aramaico.

3.2. Estrutura do texto

Como forma de enxergarmos melhor o livro de Daniel, precisamos dividi-lo em momentos que nos exemplificam cada ênfase do autor, dado isso, temos a divisão básica em: Introdução (1), narrações (2-7) e as visões (8-12)³⁵. A pesquisa encontrou algumas outras possíveis divisões, traremos duas divisões a seguir com diferentes análises.

Como podemos observar, Carneiro (2021) propõe uma divisão temática dos capítulos, na qual ele inicia pela Introdução, sendo o capítulo 1 até o capítulo 2,4, e depois divide em duas seções, a primeira com as Narrativas da Corte, dos capítulos 2,4 a 7,28, que contêm as narrativas escritas em aramaico, e, por fim, os Relatos Visionários, na qual concentra os capítulos 8 a 12,13, parte grega do livro que contém as visões do autor. Assim fica a divisão de Carneiro (2021, p.84):

- I. Introdução (1:1-2:4a)
- II. Narrativas da Corte (2:4-7:28))
 - a. Narrativa visionária: O sonho de Nabucodonosor (2)
 - b. Narrativa de livramento: os três jovens na fornalha (3)
 - c. Narrativa de juízo: A loucura de Nabucodonosor (4)
 - d. Narrativa de juízo: A loucura de Belsazar (5)
 - e. Narrativa de livramento: Daniel na cova dos leões (6)

³⁵ Além das partes gregas, no capítulo 3 e nos capítulos 13 e 14.

- f. Narrativa visionária: O sonho de Daniel (7)
- III. Relatos Visionários (8:1- 12:13)
 - a. A visão dos dois animais (8)
 - b. Confissão pelo pecado do povo; a visão das setenta semanas (9)
 - c. Visão do anjo das nações (10)
 - d. Revelação dos acontecimentos futuros (11)
 - e. A consumação das eras e a ressurreição (12)

Já Storniolo (2007, p.12), propõe uma divisão por temas. O referido autor não leva em consideração na estrutura o gênero literário, pessoa ou idioma original, mas apenas a mensagem teológica. Assim o autor divide o livro:

- a. Mantendo sua própria identidade (1:1-21)
- b. O reino de Deus destrói o imperialismo (2:1-49)
- c. Resistência à idolatria e martírio (3:1-97)³⁶
- d. O julgamento do poder imperialista (3:98-6:1)
- e. Resistência a idolatria e martírio (6:2-29)
- f. O Reino de Deus destrói o imperialismo (7:1-28)
- g. O opressor será destruído (8:1-27)
- h. Até quando vai durar o imperialismo (9:1-27)
- i. A libertação do povo de Deus (10:1-12:13)

Vemos claramente que na primeira divisão os capítulos não refletem o seu teor teológico, já na segunda a intenção teológica do autor está bem presente na divisão do pesquisador. Ambas as divisões refletem como o Livro de Daniel é rico em sua diversidade de temas, porém ambas mostram o martírio e a resistência como temática principal. Nessa pesquisa, como já proposto, analisaremos apenas o bloco de 2,4b-7,28, e seguiremos a divisão com ênfase nas temáticas das narrativas, da seguinte maneira:

- I. Temáticas das Narrativas:
 - a. 2,4b-2,29: O Sonho de Nabucodonosor

³⁶ Aqui o autor conta com a parte grega, a oração de Azarias.

- b. 3,1-3,30: A Fornalha de Fogo
- c. 4,1-437: A Loucura de Nabucodonosor
- d. 5,1-5,30: O Banquete de Belsazar
- e. 6,1-6,28: Daniel na Cova dos Leões
- f. 7,1-7,28: O Sonho de Daniel

Os relatos do Livro de Daniel apresentam a vitória dos jovens judeus contra o poderio dos dominadores. A organização proposta pelo autor do Livro de Daniel nessa seção apresenta as temáticas da sabedoria, fidelidade e livramento, dando aos seus leitores diferentes perspectivas de situações de perigo, na qual a sabedoria judaíta e a fidelidade a YHWH, conseqüentemente resultaram em livramento do poder dominador.

Os relatos iniciam-se com um sonho de Nabucodonosor (capítulo 2) e terminam com o sonho de Daniel (capítulo 7), na qual o primeiro é sobre a destruição dos reinos terrenos, e o último sobre o estabelecimento de um reino que não terá fim..

Da mesma forma parece que os demais capítulos vão se espelhando, assim como os capítulos 3, sobre a fornalha de fogo e o capítulo 6 sobre Daniel na cova dos leões. Finalizando nos capítulos 4 e 5, sobre o fim dos reinados de Nabucodonosor e Belsazar. A esse processo, Silva (2019, p.74) chama de estrutura quiástica, que define assim:

A técnica do quiasmo pode servir para evidenciar a importância do(s) elemento(s) que está(ão) no centro (Lc 4,16c-20a). No entanto, há outro uso do quiasmo: assinalar a reversão da situação inicial. Neste caso, o que realmente importa não é o que está no centro, mas a mudança ocorrida.

Dessa maneira, a seção aramaica de Daniel (2,4b-7,28) pode ser analisada por sua estrutura quiástica (ABCC'B'A'), que interliga narrativas e visões, reforçando a mensagem central do livro. Essa estrutura pode ser definida da seguinte maneira:

- I. A (2,4b-2,29): O Sonho de Nabucodonosor
- II. B (3,1-3,30): A Fornalha de Fogo
- III. C (4,1-437): A Loucura de Nabucodonosor
- IV. C' (5,1-5,30): O Banquete de Belsazar

- V. B' (6,1-6,28): Daniel na Cova dos Leões
- VI. A' (7,1-7,28): O Sonho de Daniel

Essa estrutura, então, é um artifício literário que tem propósito de enfatizar a soberania de Deus sobre a história e os impérios humanos.

3.3. Gênero Literário

Quando falamos de gênero literário, estamos realizando a análise da forma, ou seja, aquilo que faz o texto pertencer a um determinado grupo de textos com características similares. Então, quando realizamos a análise de gênero literário de um texto, estamos tentando encontrar os itens que identifiquem aquele escrito em determinado grupo, ou seja o seu modelo literário. A importância disso se dá, pois no enquadramento de textos semelhantes na sua forma, independentemente do seu conteúdo, conseguimos identificar muitas vezes seu contexto social e histórico, conforme observa Lima (2014).

É nesse sentido que podemos analisar os textos do bloco em aramaico de Daniel (2-7), que se diferencia do segundo bloco (8-12) em hebraico, pois além da diferença idiomática, há diferença literárias, como o primeiro em narrativa, e o segundo em linguagem apocalíptica, o que já seriam bons indícios para uma composição possivelmente distinta, pois como nos apresenta Silva (2000, p. 185), diferenças de gênero normalmente estão relacionadas a diferentes contextos sociais, principalmente em uma cultura eminentemente oral.

Assim poderíamos definir as narrativas de Daniel de 2-7, conforme setoriza Silva (2000, p. 193) como Lenda dos mártires:

Em Dn 1-6 e 2Mc, encontramos diversos exemplos de lendas dos mártires. Surgidos no contexto da helenização e da opressão selêucida, tais relatos visam encorajar o judeu piedoso em um tempo de perseguições.

Dessa forma, esses escritos são textos de resistência surgidos com o propósito de encorajar os judeus a se manterem fiéis. Já Lima (2014, p. 173), também coloca os relatos de Daniel 1-6 como Lendas, porém a denomina Lendas da corte:

As narrações de Dn 1-6, por serem relatos cuja trama desenvolve-se numa corte real e envolvem elementos fabulosos e sobrenaturais (a mão que escreve na parede, a cova dos leões...), podem ser classificadas como “lendas da corte”

O gênero literário da seção de Dn 2-7 pode então ser categorizado como uma lenda, que refletia os desafios do período da sua composição, e que provavelmente está entre o fim do exílio babilônico e do período helenista, na qual história de resistência e superação foram cunhadas com o propósito de reafirmar os judeus como povo escolhido por YHWH.

3.4. Análise Redacional

A crítica da redação vem para auxiliar-nos na análise como a composição do texto foi feita, ou seja, como foram as escolhas dos relatos selecionados pelo autor, mas entendendo que ele não foi um mero aglutinador, mas sim a mente por trás da formação daquele livro, dessa maneira, ele não só selecionou, como também modificou e organizou os livros.

Muitos autores bíblicos, se utilizaram daquilo que Silva (2000, p. 257) chama de Moldura, que foi não só costurar relatos da tradição escrita e oral, mas também elaborar textos para criar conexões, como parece ser o caso de Daniel 1 e Daniel 7, que parecem preparar o leitor para os capítulos seguintes, pois, enquanto o capítulo primeiro parece um apêndice para o bloco aramaico (2-7), capítulo sétimo parece que serviu de preparação para um novo estilo literário do bloco hebraico (8-12), ou seja, ambos os textos parecem fazer parte de uma costura do livro.

Uma característica importante no Livro de Daniel, que está muito presente são as transposições de imagens; o texto mostra o fogo, como um agente provador da verdade, a presença de anjos ministradores, o aparecimento de um filho do homem que fala com o ancião de dias, ou seja, elementos próximos a religião zoroastriana e não babilônica. Os relatos também mostram Daniel e seus amigos sendo assediados pela cultura dos babilônicos, tendo seus nomes modificados, seus costumes questionados e sua fé afrontada. Essas ênfases não são características importantes do período do cativo babilônico, e sim do período grego, na qual mais provavelmente o autor final está.

O Livro de Daniel então inaugura um novo momento literário, pois sua escrita além de recheada de novos elementos da religião judaíta, também inaugura o estilo

apocalíptico das escrituras. O bloco aqui analisado, 2,4b-7,28, não contém as visões apocalípticas de Daniel, mas permanece a característica de resistência e o convite a fidelidade, como também na transposição de desafios de um tempo presente, para uma vivência anterior.

3.5. Análise Narrativa

A análise a seguir aborda as narrativas da seção de Daniel 2,4b-7,28, com especial atenção aos elementos culturais e religiosos, notadamente as de origem persa, que moldaram a composição e a mensagem teológica do texto. A abordagem busca aprofundar a compreensão de cada narrativa como uma peça literária de resistência, que utiliza elementos do imaginário de impérios dominantes para afirmar a soberania do Deus de Israel.

3.5.1. O Sonho de Nabucodonosor

A narrativa do capítulo 2 de Daniel é fundamental para a estrutura de todo o livro, introduzindo o tema da sucessão dos impérios e a soberania divina sobre a história. O Sonho de Nabucodonosor sobre a estátua composta por diferentes metais (ouro, prata, bronze, ferro e uma mistura de ferro e barro) representa uma sequência de reinos terrenos, todos destinados à destruição por ‘uma pedra cortada sem auxílio de mãos’³⁷, que por sua vez se torna uma montanha que enche toda a terra. Esta imagem poderosa estabelece o tom de mudanças que permeia a obra.

O capítulo dois de Daniel então inicia-se com os três primeiros versículos no hebraico, passando a partir do quarto ao aramaico, e é justamente o quarto versículo que o autor utiliza para fazer essa costura. Ele relata que Nabucodonosor teve um sonho e ao falar com os sábios, eles ‘*disseram em aramaico: Que o Rei viva Eternamente!*’³⁸ A partir de então todo o relato é no idioma tornado oficial pelo império persa.³⁹

O relato continua dizendo que diferentemente do habitual, dessa vez o rei não irá contar o sonho e deseja que os sábios lhe digam o sonho e sua interpretação. O que assusta os sábios e é recebido com estranhamento por eles, visto que não é

³⁷ Daniel 2:34 ARA

³⁸ Daniel 2:4b ARA

³⁹ O Livro de Daniel contém a maior porção Aramaica do Antigo Testamento.

uma atitude habitual do soberano com seus sábios. Caso os sábios não conseguissem seriam mortos e suas casas também destruídas. Daniel estava listado entre os sábios, e aqui se dá o nó narrativo da história, pois ao saber desse anúncio do rei, pede tempo para poder pedir ao seu Deus revelação e a interpretação do sonho.

O tema da sabedoria, tão importante no judaísmo pré e pós-exílio, também o é para o persa, que crê que o sábio também terá uma boa vida, assim como precioso também ao grego. Dessa forma, o capítulo dois de Daniel quando mostra um desafio demasiadamente difícil aos diferentes sábios⁴⁰, quer de fato valorizar a sabedoria judaíta como superior as demais.

Ao receber a revelação do sonho e sua interpretação, Daniel louva ao Deus que 'muda o tempo e as estações, remove reis e estabelece reis', ou seja, é o Deus de Daniel que estabelece os reinos do mundo. Esse posicionamento do autor, nitidamente reflete um pensamento pós-exílico, na qual apesar da destruição e das perdas do exílio, o Deus dos judaítas nunca perdeu o controle da história.

A interpretação do sonho, revelada a Daniel por Deus, não apenas demonstra a superioridade da sabedoria divina frente aos sábios da babilônia, mas também articula uma teologia da história. A sucessão de metais, em um claro declínio de valor, simboliza a progressiva degradação dos impérios humanos. Como observa Collins (1979), o esquema de quatro reinos seguidos por um reino final é um tema comum na literatura apocalíptica, e sua presença em Daniel pode muito bem refletir elementos persas, na qual a concepção de uma história dividida em eras era proeminente.

Na interpretação de Daniel, os reinos imperialistas são claramente apresentados, a cabeça de ouro é o império babilônico, o peito e braços de ferro é o império persa, ventre e coxas de cobre é o império grego e os pés de ferro e barro que não se mistura é os selêucidas e Ptolomeus, ou seja, a descrição e a crítica presente, como no verso *'quanto ao ferro misturado com barro que o senhor viu, isto significa que procurarão se misturar por meio de casamentos, mas não se ligaram um ao outro, assim como o ferro não se mistura com o barro.'*⁴¹ Mostra que o autor

⁴⁰ 'Magos, encantadores, feiticeiros e astrólogos' Dn 2:2 ARA

⁴¹ Daniel 2:43 ARA

sabe dos desafios vividos na disputa de poder entre os generais sucessores de Alexandre, o Grande⁴².

O autor então apresenta a pedra que despedaça a estátua e se torna uma grande montanha que encheu toda a terra, esse relato dá o clímax da narrativa. Segundo seu relato essa pedra se refere a um *'reino que jamais será destruído e que não passará a outro povo'*⁴³. E o adendo da história é que essa pedra foi cortada por uma mão não humana, ou seja, essa destruição e o estabelecimento de um reino que não terá fim, será um feito divino.

Aqui enxergamos possíveis elementos persas no imaginário do autor, pois um reino divino que não terá fim, está mais alinhada ao zoroastrismo do que ao judaísmo pré-exílio. Como já apresentamos, a religião persa cria na manifestação de um ser divino, Saoshyant, capaz de ensinar aos homens o caminho do bem, e seria o responsável por inaugurar o reino de Ahura Mazda, que seria completamente bom e justo.

3.5.2. A Fornalha de Fogo

Na narrativa do terceiro capítulo, a ideia central é apresentar a fidelidade dos três jovens mesmo tendo suas vidas ameaçadas. Sadraque, Mesaque e Abede-nego decidem não ceder às pressões culturais do império dominante e sofrer as consequências de suas ações, mesmo que isso implique em perderem suas vidas. No relato temos quatro principais momentos, o primeiro é o chamado do rei a adoração à estátua e seus desdobramentos. Já no segundo momento temos o diálogo de Nabucodonosor com os três jovens, no terceiro momento, os jovens são jogados na fornalha de fogo, e no quarto momento o reconhecimento do Deus dos jovens e o edito Real.

A narrativa inicia-se com a descrição do obelisco erguido por Nabucodonosor e com o convite do rei para que todos seus súditos, sejam da nobreza ou não viessem a planície Dura para veneração a obra realizada. O texto é rico em demonstrar que foram convocadas as lideranças políticas (príncipes, governadores e capitães), além da liderança administrativa (juizes, tesoureiros, conselheiros,

⁴² Alexandre, o Grande foi o governador grego responsável por liderar seu povo nas conquistas do oriente.

⁴³ Daniel 2:44 ARA

magistrados), e a liderança religiosa (arautos, magos e adivinhos), e todos foram ordenados a se curvarem ao tocar dos instrumentos musicais.

A ordem à adoração era seguida de uma punição, quem não a observasse seria mandando a fornalha de fogo ardente. Então ao ouvirem os instrumentos, todos os presentes curvaram-se, exceto Sadraque, Mesaque e Abede-nego, e foram observados por alguns caldeus que os denunciaram ao rei Nabucodonosor, que ao saber, ira-se e manda chamá-los. O texto então é recheado de exageros para trazer ao entendimento do leitor, a autoridade de Nabucodonosor e a punição severa que aquele que opor-se sofreria, ou seja, diante do poderio imperialista não havia nenhum grande, seja político, administrativo ou religioso, todos estavam subjugados ao rei.

A história então toma o caminho do martírio. Ao se recusarem a adorar a estátua erguida por Nabucodonosor, os jovens Sadraque, Mesaque e Abede-nego, são condenados a fornalha de fogo ardente, é na qual temos o nó narrativo. Nabucodonosor tem seu semblante mudado e enfurecido manda que aqueçam a fornalha ainda mais, sete vezes, e que amarrem os três jovens e os lancem na fornalha. Os homens que são encarregados do serviço, morrem pelo fogo da fornalha aos lançarem os jovens. Eles apesar de terem sido postos lá amarrados, logo se veem soltos, o que impressiona aqueles que veem o martírio, principalmente ao perceberem quatro homens na fornalha.

A punição com fogo é pouco aludida na Bíblia, apesar de ser mencionada como uma das formas de castigo no livro de Levítico, o fogo no imaginário judaico está atrelado ao holocausto, mais do que a formas de punição, ou seja, o fogo era o sinal do recebimento da oferta, como no relato de 1 Reis 18, na qual Elias desafia os profetas de Baal. O texto é claro em dizer, que o Deus verdadeiro é quem faria descer fogo dos céus para consumir a oferta de bezerras.

O uso do fogo como um teste ou um meio de julgamento era uma prática conhecida no antigo Oriente Próximo. Beaulieu (1993), por exemplo, explora o pano de fundo babilônico para o motivo da fornalha, sugerindo que tais punições, embora não fossem comuns, faziam parte do imaginário legal e cultural da Mesopotâmia. É possível já ver registro no código de Hamurabi e no relato de Jeremias 29, na qual diz que Nabucodonosor utilizaria o fogo para queimar os falsos profetas. Especialmente no Zoroastrismo, o fogo era a representatividade de Asha, a verdade, ou seja, o fogo era o provador da verdade.

A visão do autor do Livro Daniel, parece estar permeado dessas cosmovisões, o autor apresenta a punição através do fogo, todavia, o fato dos jovens saírem ilesos da fornalha e principalmente 'sem nenhum fio dos seus cabelos queimados' mostra como eles estavam certos em seu posicionamento. Dessa maneira, Sadraque, Mesaque e Abede-Nego foram aprovados pelos deuses, pois passaram pelo julgamento provador da verdade e saíram ilesos, e é na qual se dá o clímax da história.

Nabucodonosor então reconhece que o Deus dos três jovens foi capaz de mudar sua palavra, e enviou seu anjo protetor diante do martírio dos judeus que preferiram oferecer seus corpos do que adorar a outros deuses.

Por fim, o texto mostra que o rei faz um decreto, que o Deus de Sadraque, Mesaque e Abede-nego deve ser louvado e reconhecido, e qualquer que assim não fizer, deve ser punido com a perda da sua vida. E promovem os jovens a posições importantes em seu reino. Claramente o autor deseja enfatizar que a fidelidade dos judeus não traz benefício apenas pessoal, mas a comunidade se fortalece.

3.5.3. A Loucura de Nabucodonosor

O capítulo quatro de Daniel conta-nos a história da visão de Nabucodonosor. No relato, o rei tem uma visão que nenhum sábio consegue decifrar, a não ser Daniel. Nessa visão ele vê uma grande árvore que sua altura chega aos céus, a sua folhagem era belíssima e tinha fruto em abundância. Essa árvore servia de abrigo para toda sorte de animais e aves e todos dependiam dela. A história então mostra seu nó narrativo quando no sonho o rei vê um ser divino que desce do céu e manda que derrubem a árvore, e que deixem apenas o seu troco na raiz, e ele seja regado pelo orvalho até que se cumpra sete tempos determinados pelo ser que desceu do céu.

Daniel após ficar perturbado com o entendimento do sonho, dirige-se a Nabucodonosor e lhe revela a sua interpretação. No seu relato, a árvore representa o próprio rei, e o ser divino que desce do céu representa a ação de exílio de Nabucodonosor da sociedade. Então a história vai ao seu clímax, quando segundo a interpretação de Daniel, o rei passaria a viver como um animal, comeria capim, seria molhado com o orvalho e após sete tempos, reconheceria que o Deus de Daniel é verdadeiramente o governador do mundo. E quanto ao troco que é deixado na raiz,

simbolizaria que o reino voltaria a ser de Nabucodonosor após o reconhecimento do domínio de Deus sobre o governo.

A história de um exílio de Nabucodonosor não encontra ecos nos fatos históricos conhecidos até hoje, como argumenta a pesquisa histórica de Donner (1997), o autor do Livro de Daniel parece ter transferido essa tradição, originalmente associada a Nabonido, para a figura mais emblemática de Nabucodonosor, a fim de criar um efeito dramático e teológico mais potente.

Dessa maneira para entender o relato de Daniel, é interessante saber que Nabonido, filho de Nabucodonosor, por influência de sua mãe fez uma reforma religiosa trocando Marduk, deus hegemônico da Babilônia por Sin, deus reconhecido na cidade de Ur. Obviamente, essa reforma trouxe descontentamento por parte da população, incluindo a nobreza e o clero, o que levou Nabonido a realizar um autoexílio durante 8 anos, dedicando-se a construir santuários para Sin em outras partes do império. Além disso, o relato histórico conta que Nabonido aparentava estar em um 'surto psicológico' enquanto viajava de cidade em cidade concluindo sua missão de servido a Sin. O trono da Babilônia ficou com seu filho, Belsazar. Nabonido só retorna com o assédio de Ciro II, que acaba derrotando o exército babilônico com o apoio das elites locais, como já estudamos.

Assim, o autor do Livro de Daniel parece estar com esse enredo em sua mente, quando descreve a história do exílio de Nabucodonosor, além disso, na história mais uma vez vemos a sabedoria de Daniel ser exaltada acima da sabedoria dos outros povos e vemos a esperança de um juízo divino sobre os impérios e de um futuro reinado justo.

3.5.4. O Banquete de Belsazar

O capítulo cinco de Daniel representa o clímax das narrativas de juízo, se no capítulo anterior Nabucodonosor é humilhado, mas recebe a chance de se arrepender e ter o reino restaurado, no quinto a arrogância combinado com o sacrilégio recebem condenação definitiva, ou seja, irremediável.

O texto inicia-se com a descrição de um banquete dado pelo rei com a presença de mil homens importantes do reino, que bebiam vinho e se confraternizavam. Todavia, em meio ao banquete Belsazar manda trazer os utensílios de ouro trazidos de Judá por Nabucodonosor, oriundos do Templo de

Jerusalém, e então o rei, os homens, suas mulheres e as concubinas ao beberem nas taças do templo e darem louvores a outros deuses, eles veem uma mão que escreve um enigma na parede que eles não podem decifrar.

O autor quer deixar claro que a ação é mais do que um ato idolatra dos imperialistas, mas um sacrilégio, e aqui pode haver um paralelo com os atos testemunhados pelo compositor final do livro no período grego, pois segundo Kaefer (2019) a referência a utilização das taças sagradas do Templo, é uma referência velada a profanação do Templo de Jerusalém por Antíoco Epifanes, portanto, a mensagem é clara, profanação deliberada daquilo que é sagrado ao povo judaíta não será tolerado, e a resposta divina será imediata.

O enredo prossegue, o autor relata que após a mão misteriosa que escreve na parede do palácio, o terror se abate sobre o rei, e assim como seu antecessor, ele convoca os sábios, magos, encantadores e adivinhos, porém novamente eles não podem solucionar o caso. A rainha-mãe lembra-se de Daniel, exalta sua sabedoria e aconselha a chamá-lo. Ao saber Daniel da nova convocação, já encontra com o rei o repreendendo por sua falta de sabedoria. Daniel lhe diz que ele deveria ter aprendido com os acontecimentos por qual passou Nabucodonosor, mesmo assim ele tentou o Senhor dos céus.

A inscrição na parede, escrita em aramaico 'Mene, Mene, Tequel, Parsim', que significa respectivamente: contado, contado, pesado, dividido. O autor então conta que Daniel diz a Belsazar que seu reino teve os dias contados por Deus, que após ter sido pesado, foi achado em falta e que agora o reino seria dividido entre os medos e persas.

O texto relata que naquela mesma noite, Dario, o persa, se apodera da babilônia e Belsazar é morto. O que representa o primeiro anacronismo do texto, pois não foi Dario o conquistador, mas Ciro, como já estudamos. Da mesma forma, Belsazar como filho de Nabucodonosor exemplifica como o autor do texto não está atento aos detalhes históricos, pois ele era na verdade, filho de Nabonido, que consequentemente era o filho de Nabucodonosor. Como já demonstrado, Belsazar fica responsável pelo reino, enquanto seu pai Nabonido está em retiro religioso, criando templo ao deus Sin. Com a investida persa, Nabonido retorna, todavia é derrotado. Dessa maneira, é Nabonido o último rei babilônico e não Belsazar, mesmo sendo esse o último descendente do trono babilônico.

A narrativa é clara quanto a sua mensagem, ela é um alerta que a profanação dos itens sagrados e a arrogância imperial atraem a ira divina, e que a história está, em última análise, sob o controle do Deus de Israel, para tanto, Daniel vai permanecendo mesmo enquanto impérios começam e terminam.

3.5.5. Daniel na Cova dos Leões

O capítulo seis de Daniel, é a segunda narrativa de livramento do bloco estudado, se no capítulo três, os amigos de Daniel sofrem por sua recusa à adoração pública da estátua, aqui Daniel é punido por sua vida religiosa privada. Dessa forma, parece que o autor deseja incorporar novos elementos dos desafios do tempo da composição final.

A narrativa começa mostrando que Dario, o Medo, como o novo imperador, exalta Daniel a uma alta posição, ele é escolhido como um dos três presidentes que dirigem o império que agora está dividido em 24 satrapias. Essa alta posição de Daniel desperta a inveja dos sátrapas e dos outros presidentes, que articulam pegar Daniel em alguma falha, porém não a encontrando, decidem criar um mecanismo para condená-lo baseado na sua devoção a Deus.

Esses líderes então manipulam o rei para que assine um decreto irrevogável, baseado na jurisprudência medo-persa que proíbe cancelar uma decisão. Nesse decreto nenhum homem poderia fazer petições a qualquer deus ou homem, exceto o rei, durante trinta dias, sob a pena de ser jogado na cova dos leões. A ênfase do autor na 'lei dos medos e persas, que não pode ser revogada' parece ser um elemento que deseja mostrar a coragem de Daniel de permanecer fiel mesmo sobre uma situação que não mudaria. A situação é homônima a descrita no livro de Ester, na qual ela está diante de uma lei que não pode ser revogada por Xerxes, imperador persa, e precisa permanecer fiel a Deus e ao seu povo.

Com o decreto, o hábito de Daniel de orar, três vezes ao dia, voltado para Jerusalém, se torna um ato de desobediência civil e subversão política. A lealdade de Daniel, um dos três presidentes do império, e tido pelo rei como candidato a um posto único sobre todos⁴⁴, é posta à prova, tendo que decidir entre manter-se fiel a Deus ou fiel ao Estado. Daniel não hesita, permanece com sua rotina de orações e

⁴⁴ Daniel 6:3 ARA

é então denunciado, o rei Dario, embora contrariado, é obrigado a cumprir sua sentença e Daniel é lançado na cova dos leões.

Segundo Kaefer (2019), a referência a cova dos leões poderia estar relacionada ao martírio sofrido pelos torturados na guerra contra o império Selêucida, sendo, portanto, importante ressaltar que essa pesquisa não encontrou paralelos sobre execução na cova dos leões na cultura babilônica ou persa, ou seja, o fato reafirma que a intenção maior do autor de Daniel em seu relato, visando trazer um cenário extremo ao imaginário do leitor, mas do necessariamente um acontecimento histórico. É interessante também perceber que no sonho de Daniel 7, o leão que sobe do mar, é a possível representação da babilônia, ou seja, no imaginário do autor, o leão simboliza a opressão babilônica, que é utilizada na mensagem no período helênico.

E da mesma forma que aparece uma figura divina na fornalha, Daniel também é salvo por anjo que desce para 'fechar a boca do leão'⁴⁵, e impedir o seu martírio. Os leões aqui representados, símbolos de poder do império, são facilmente neutralizados pela ação divina, o autor então quer demonstrar que a proteção divina está sobre aqueles que se mantêm fiéis mesmo debaixo de extrema pressão.

Como vimos, o Zoroastrismo possuía uma angeologia desenvolvida, com a figura dos Amesha Spentas, auxiliares de Ahura Mazda, além de outros assistente divinos que atuavam como mensageiros ou executores da vontade divina. Conforme nos apresenta Winston (1989, p.199), esses conceitos possivelmente contribuíram para o imaginário do autor de Daniel, trazendo sempre a figura de seres celestiais interventores que são ministradores da justiça divina.

Por fim, assim como no episódio do capítulo três, o rei se alegra com o livramento dos martirizados, os opositores é que sofrem o dano e o fiel é honrado. Dessa maneira, a mensagem é passada aos seus leitores, a fidelidade a piedade judaica, mesmo em ambiente hostil e com risco de morte, será reverenciada e servirá de testemunho do poder de Deus entre as nações.

3.5.6. O Sonho de Daniel

⁴⁵ Daniel 6:21 ARA

O sétimo capítulo de Daniel é ponto de virada da seção aramaica para a grega, pois nele o autor encerra a parte narrativa e inaugura a parte apocalíptica. O personagem começa a relatar as visões que recebeu ainda durante o império babilônico, no período de Belsazar. Essa transição de estilo literário funciona então como uma preparação para o restante do livro, que visa abordar o contexto da perseguição selêucida, como nos apresenta Newton (2019)

Segundo nos apresenta Kaefer (2019) o capítulo sete funciona como uma reinterpretção apocalíptica do sonho de Nabucodonosor no capítulo dois. Se a estátua foi uma representação mais neutra das sucessões do império, agora, a visão de Daniel desmascara esses impérios, apresentando-os como bestas monstruosas e caóticas que emergem do mar.

Nas descrições ele vê quatro bestas, um leão com asas como de águia, um urso que devora muita carne, um leopardo com quatro asas e cabeças e um animal terrível, assustador e muito forte, com dentes de ferro e dez chifres, sendo que um dos chifres possui olhos e uma boca arrogante. No enredo da visão é perceptível que cada uma delas representa um império pois ele se refere a elas como dominadoras e opositoras da ordem.

Segundo nos apresenta Silva (2019), o primeiro animal é a representação da babilônia, o segundo da Medo-Persa, o terceiro do Persa, e o quarto dos Gregos de Alexandre e seus sucessores. E o chifre com olhos e boca arrogante é a representatividade de Antíoco Epifanes IV, general Selêucida. O verso vinte e um deixa claro a ação do chifre, ele 'fazia guerra contra os santos e estava vencendo'⁴⁶, ou seja, é uma demonstração clara da atuação de Antíoco nos tempos de imposição helênica em Judá.

Conforme nos mostra Collins (1979), a descrição dos impérios como bestas tem por objetivo deslegitimar o poder imperial, relevando sua essência bestial, caótica e blasfema, ou seja, essa desumanização dos impérios é uma marca da literatura apocalíptica judaica, que busca desacreditizar a grandiosidade imperial através de imagens grotescas.

A visão se desloca do mar para o céu, na qual aparece a representação do Ancião de Dias, ele possui vestes brancas e seu cabelo com lã pura, se assenta sobre um trono em chamas e um rio de fogo manava dele e milhões o reverenciavam

⁴⁶ Daniel 7:21 ARA

e serviam. Ele abre os livros e o juízo se inicia, ele pune os quatros animais, o quarto animal terrível é queimado, enquanto os demais foram poupados da morte, porém lhes foi retirado o domínio.

Segundo Beaulieu (2009) a punição por fogo parece ser uma promessa escatológica, ou seja, quando o livro mostra a besta sendo entregue para ser queimada, o fogo tornar-se uma representação do juízo divino contra os inimigos de Deus. Aqui vemos uma boa releitura de um símbolo judaíta, a partir do contato com a cultura persa, na qual o fogo deixa de ser um simbolismo da companhia divina, como a coluna de fogo no deserto, na sarça ardente, no holocausto e passa a ser o símbolo de juízo.

E então aparece a figura do filho do homem, que surge com as nuvens do céu, em contraste com as bestas que surgem do mar, ele tem representação humana e surge nos ares. A esse é dado o 'domínio, glória e um reino que não será jamais destruído'⁴⁷. Essa figura como o próprio texto mostra é a representatividade do povo de Deus, pois ele recebe o aquilo que será 'dado ao povo dos santos do Altíssimo'⁴⁸ ou seja, o povo fiel judaíta, e completa dizendo que esse reino será eterno.

Nesse ponto podemos enxergar muita confluência com o imaginário zoroastriano, pois a chegada de uma representação de justiça, que estabelecerá um reino eterno de paz, está totalmente atrelada a ideia do Saoshyant. Na ideia persa, o Saoshyant enfrentará o Druj que sairá de um lago, ou seja, há muita semelhança nas duas visões.

De uma maneira geral, o capítulo sete de Daniel está recheado de pontos próximos ao zoroastrismo, pois a visão de um julgamento celestial, a destruição completa do mal e o estabelecimento de um reino eterno são elementos novos no imaginário judaíta e bem presentes na cultura persa. Segundo Winston (1996), a visão dos quatro impérios que recebem punição eterna e o reino eterno estabelecido são claramente elementos zoroastriana no judaísmo pós-exílico. Já Barr (1985) reconhece que o desenvolvimento de novas compreensões teológicas no judaísmo está completamente atrelado aos impactos causados no contato com a religião iraniana.

3.6. Comentário Exegético

⁴⁷ Daniel 7:14 ARA

⁴⁸ Daniel 7:21 ARA

O livro de Daniel, particularmente na sua seção aramaica (2,4b-7:28), surge como um dos mais notáveis exemplos de literatura de resistência no cânon massorético, se destacando por ser o único exemplar de seu gênero no Antigo testamento. Sua composição final, provavelmente ambientada no período helenístico, está atrelada a um tempo de extrema perseguição a comunidade judaica, por conta da helenização do mundo antigo.

O autor visando encorajar seus leitores, os enredando em narrativas e visões que contesta a sabedoria dos imperialistas, assim como os incentiva a permanecerem fiéis a sua cultura e ao seu Deus, sabendo que será inevitável a destruição dos opressores. O texto então não se trata de um instrumento histórico, mas sim de uma poderosa ferramenta teológica.

Portanto, apesar de narrar eventos ambientados nos impérios babilônicos e persa, o plano de fundo do livro está mais atrelado ao séc. II a.c., provavelmente durante a perseguição de Antíoco IV Epifânio. Nesse período os judaítas viram seus símbolos serem ameaçados pela helenização forçada, que visava suprimir sua cultura. Dessa maneira, como nos mostra Collins (1984) a visão apocalíptica de um futuro controlado por Deus e do estabelecimento de um reino divino que acabaria com os impérios terrenos, floresceu como uma esperança contra a crise vivida.

Segundo Soares (2006) a apocalíptica nasceu nos profetas hebreus e mitologias do Antigo Oriente próximo, porém amadureceu no judaísmo do período Helenístico, servindo de uma nova perspectiva diante da não concretização das promessas proféticas e principalmente por conta da opressão imperial. A contradição entre os eventos históricos e a esperança no Reino de Deus levou os judeus a uma solução que clamava diretamente à intervenção divina, ou seja, a esperança num julgamento divino e no estabelecimento de um governo de justiça eterna.

Assim, o enredo do Livro de Daniel, apesar do seu gênero, está permeado de elementos da religião persa incorporados no seu imaginário. O contato com o império persa, assim como com sua forma de administração e, principalmente, sua religião, o zoroastrismo, foi um dos fatores que mais influenciaram o autor do Livro de Daniel em sua composição dos fatos narrados.

Dessa maneira, vemos o autor de Daniel, embebecido na noção de dualismo zoroastrico, na qual todo o cosmos, a ética, a escatologia, está configurado nessa

mentalidade, como destaca Chokesy (2002), por isso, vemos a luta divina contra os impérios, fazendo distinção clara de quem é o bem e o mal.

A escatologia zoroastriana, com suas doutrinas da ressurreição, do julgamento final e da renovação do mundo, também teve um impacto profundo na memória judaíta, assim como, a esperança em uma vida futura e um juízo final tornou-se um elemento central da memória de resistência judaica, oferecendo consolo e motivação diante da perseguição.

A tradição sapiencial judaica também foi influenciada pelo contato com a cultura persa, ou seja, a ênfase persa na verdade (Asha) e na ordem divina sobre o cosmos encontrou ressonância na tradição sapiencial judaica, que já via a sabedoria como ordenadora do mundo. Dessa maneira, o autor do Livro de Daniel, com sua apresentação dos personagens como sábios na corte persa, exemplifica essa interação entre as tradições sapienciais e persas.

Na mesma linha, a escolha do aramaico, língua oficial do império persa, para essa seção, pode ser interpretada como um ato intencional de engajamento e crítica ao poder imperial, utilizando a própria linguagem para afrontar sua ideologia, conforme mostra Davies (2004)

Dito isso, é importante salientar que os elementos persas não substituem a memória judaica, mas a enriqueceu e a amadureceu. A memória judaíta, do período da composição final do Livro de Daniel, foi a síntese criativa de suas tradições ancestrais com novos elementos, ou seja, era fiel ao seu passado e ressignificada pelo seu presente.

Por fim, o livro de Daniel, em sua seção aramaica, é uma obra complexa e multiforme que transcende a mera narrativa histórica. O texto é um testemunho vibrante da mentalidade judaíta no pós-exílio, ele demonstra como os judeus se adaptaram, resistiram e ressignificaram elementos externos para fortalecerem suas próprias identidades. Através de uma estrutura literária desafiadora, com a incorporação criativa de elementos dos seus dominadores, principalmente persas, com um arcabouço apocalíptico de esperança, Daniel 2:4b-7:28, oferece um poderoso encorajamento para a fidelidade em meio a perseguição, reafirmando a soberania divina sobre a história e a certeza da vitória final do reino de Deus.

3.7. Considerações finais da seção

A seção três desta pesquisa, dedicado à Análise Histórico-Literária de Daniel 2,4b-7-28, buscou cumprir seu objetivo de desvendar a complexidade da seção aramaica do livro, demonstrando que esta não é apenas uma coleção de narrativas, mas um livro coeso e teologicamente sofisticado, forjado como uma literatura de resistência em um contexto de crise. A análise narrativa das seis histórias, começando pelas narrativas da corte (Dn 2-6) e o sonho de Daniel (Dn 7) revelou a estrutura quiástica que une as histórias (2 e 7, 3 e 6, 4 e 5), reforçando a unidade literária do bloco aramaico. Esta estrutura serviu para contrastar a soberania divina, que atua na história (Dn 2-6), com a revelação escatológica do futuro (Dn 7), culminando na afirmação da vitória final do 'Filho do Homem' e do Reino de Deus.

O ponto central dessa seção foi a identificação e ressignificação de elementos estrangeiros, com ênfase particular nos elementos persas, que se tornaram ferramentas simbólicas na memória judaíta. O esquema da sucessão de impérios (Dn 2 e 7), por exemplo, é um tema que encontra paralelos no pensamento iraniano sobre a sucessão de eras. Da mesma forma, o simbolismo do fogo como prova de justiça, em Daniel 3, embora possua um pano de fundo babilônico, ressoa profundamente o simbolismo do fogo no Zoroastrismo como elemento de pureza e justiça.

Em suma, a análise histórico-literária de Daniel, na sua seção aramaica, revela que o autor final do livro, escrevendo em um período de intensa perseguição helenística, utilizou a memória do período persa, um tempo de relativa tolerância e de contato cultural, para construir uma teologia de resistência. Ele incorporando e ressignificando elementos culturais persas e reinterpretações de tradições babilônicas, oferece a comunidade judaíta um poderoso arcabouço de resistência e confiança na soberania divina sobre a história.

As análises dessa terceira seção enriquecem o entendimento para a compreensão do bloco do Livro de Daniel estudado é um produto direto das transformações religiosas e culturais ocorridas no período pós-exílico. A assimilação e ressignificação de elementos estrangeiros, especialmente persas, não foi um processo isolado, mas parte de uma reestruturação mais ampla da identidade judaica, com a finalidade de dar respostas teológicas aos novos questionamentos advindos do contato com os conquistadores. O contato com o Zoroastrismo, por exemplo, ofereceu um modelo para a elaboração de conceitos teológicos que eram

incipientes ou inexistentes no período pré-exílico, como o fortalecimento do monoteísmo, da escatologia e conseqüentemente da literatura apocalíptica.

Portanto, na próxima seção pesquisaremos como se deram as transformações da religião judaica sob efeito do pós-exílio. Exploraremos o conceito de memória como chave hermenêutica para entender como a comunidade judaica preservou e reestruturou sua identidade. Serão analisadas algumas transformações teológicas e religiosas do judaísmo pós-exílico, com foco nos possíveis elementos persas.

4. A RELIGIÃO JUDAICA SOB EFEITO DO PÓS-EXÍLIO

O período pós-exílico na história judaica, representa um dos momentos mais cruciais e transformadores para a identidade e a religião do povo de Israel. A destruição do Primeiro Templo em Jerusalém em 586 a. C. e a consequente deportação das elites judaítas para a Babilônia não foram meros eventos políticos ou militares, eles, na verdade, constituíram um trauma coletivo de altas proporções que forçou uma reavaliação radical de suas crenças, práticas e de sua própria compreensão de si mesmos como povo eleito de YHWH. Longe de levar ao desaparecimento da identidade judaica, essa crise existencial atuou como um catalisador para o surgimento de novas formas de religiosidade e para a consolidação de uma memória cultural que viria a sustentar o judaísmo pelos séculos vindouros.

O exílio babilônico provocou, sem dúvida, muitas transformações na maneira de pensar nos judeus do período do Segundo templo⁴⁹. Assim, após uma crise político religiosa iniciada na Babilônia, os judeus tiveram que rever os pontos essenciais de sua religião e cosmovisão. Entre os que mais contribuíram para essas mudanças estão, sem dúvida, os persas, cujo domínio no Oriente Médio levou a toda essa região elementos da religião persa.

Nesse capítulo então aprofundaremos as mudanças que ocorreram na religião judaica após o exílio, com um foco particular nos elementos persas, especialmente o Zoroastrismo, e na forma como a memória coletiva foi gerenciada e reinterpretada para dar sentido a essa nova realidade. A memória judaíta, nutrida por suas tradições ancestrais e enriquecida pelo diálogo com culturas dominantes, especialmente a persa, forjou uma identidade resiliente e uma fé ressignificada, capaz de enfrentar os desafios de um mundo em constante mudança.

4.1. Memória

Intrinsecamente cultura e memória estão relacionadas, isto é, a cultura é como a herança das memórias de uma geração à próxima geração. Somam-se a isso, os anseios futuros daquilo que se deseja e que ainda não foi possível alcançar,

⁴⁹ Período entre o final do exílio, em 539^a.C. até o advento de Jesus Cristo.

é como se uma geração deixasse as bases culturais que crê serem necessárias para a chegada da nova. Assmann traduz essa relação como:

Ao recordar, iterar, ler, comentar, criticar e discutir o que foi depositado no passado remoto ou recente, os humanos participam de horizontes ampliados de produção de significado. Eles não precisam começar do zero a cada geração, pois estão apoiados nos ombros de gigantes cujo conhecimento podem reutilizar e reinterpretar. Assim como a Internet cria uma estrutura para comunicação através de grandes distâncias no espaço, a memória cultural cria uma estrutura para comunicação através do abismo do tempo. (ASSMANN, 2008, p.97)

No processamento dos fatos, informações e emoções vividas e recebidas, nossa mente sofre o processo de reter e de deixar informações. Ou seja, não guardamos tudo, pelo contrário, nossa memória é seletiva, guardando informações que foram marcantes a comunidade, mas também forçando-se a esquecer fatos importantes, principalmente aqueles dramáticos, que propositadamente devem ser deixados para a continuidade do grupo.

Dessa maneira podemos dizer que a memória de um povo pode se resumir naquilo que foi ativamente e passivamente selecionado, no primeiro caso para ser encarado com verdade formadora de identidade, e no segundo caso como aquilo que compõe o contexto das memórias ativas. A memória também consiste naquilo que foi propositadamente esquecido com a intenção de negar uma característica ou acontecimento disruptivo.

Todavia, os acontecimentos estão também gravados em monumentos, escritos e na terra dos povos, sendo muitas vezes revisitados através de redescobrimientos. Dito isso, estamos diante de outro processo importante para a memória, que é a lembrança. Nesse processo, podemos ter duas categorias de descobrimientos, segundo Burckhardt (apud Assman, 2008, pág.99), aquelas que foram mensagens deixadas de uma geração para outra, essas normalmente escritas pelos que detém o poder e desejam escrever sua própria história. E aquelas que ele chama de traços, isto é, testemunhos deixados por mediadores que podem nos apresentar uma contra história diferente da propagando estatal.

A memória cultural então é uma identidade coletiva, ela é constituída por um conjunto de textos normativos e formativos, pessoas, lugares, objetos e mitos que estão sempre sendo reapresentados em novas performances. Essa cauterização da

memória em poucos símbolos, dado a multiplicidade de tudo que determinada cultura teve acesso, é chamada por Assmann de canonização, que explica dessa maneira:

Os elementos do cânon são marcados por três qualidades: seleção, valor e duração. A seleção pressupõe decisões e lutas de poder; a atribuição de valor confere a esses objetos uma aura e um status sacrossanto; a duração na memória cultural é o objetivo central do procedimento. Um cânon não é uma lista de sucessos; ele é, ao contrário, independente da mudança histórica e imune às oscilações do gosto social. O cânon não é construído novamente por cada geração; pelo contrário, ele sobrevive às gerações que precisam encontrá-lo e reinterpretá-lo de acordo com seu tempo. (ASSMANN, 2008, p.100)

A palavra cânon, foi emprestada por Assmann do meio religioso para o meio acadêmico propositadamente para mostrar que assim como na religião um texto canônico é reassumido e reinterpretado, sem mudanças na redação, para o entendimento do mundo moderno, a memória cultural é da mesma forma. Ela não se desconstrói nos seus valores, pelo contrário, o mundo é lido através desses valores recebidos.

Dessa maneira, podemos entender como o exílio foi tão importante na constituição da memória cultural do povo judaíta, isto porque, no exílio os símbolos como a cidade de Jerusalém, o templo e a deportação das elites foi uma profunda ferida nos símbolos constituintes desse povo.

Segundo o historiador francês, Philippe Joutard, 'a memória é, de fato, uma força de identidade.' (Joutard apud Gandara. 2021, p.195), e os traumas causados pelo exílio tiveram que ser trabalhados no imaginário judaico, de forma que ele se tornasse uma forma de identidade do povo, ou seja, os traumas do exílio precisaram ser interpretados para que encontrasse ressignificação e reinterpretação dos valores culturais canonizados.

Dado isso, entendemos como novas manifestações religiosas começaram, porém tentando atender antigas tradições, como as sinagogas em contrapartida ao templo, o exílio como um didática de Deus para com seu povo, a maldade do Imperialista como uma manifestação de uma força contrária ao Deus que ama e zela pelo seu povo, o fortalecimento do YHWH como o único Deus diante de tantos outros deuses dos dominadores, a sabedoria Israelita como superior a de seus inimigos e um acerto de contas final de Deus com os inimigos como provador do cuidado Dele com seu povo e da sua soberania entre as nações.

4.1.1. Memória Individual e Coletiva

O ponto de partida para os estudos sobre memória coletiva reside na análise da obra do sociólogo francês Maurice Halbwachs, na qual ele desafia a noção de que a memória é um fenômeno puramente individual e isolado. Para o autor, a memória é intrinsecamente social, moldada e sustentada pelos grupos sociais nos quais as pessoas estão inseridas. Não se tratará de uma memória coletiva que existe independente das mentes individuais, mas sim de memórias individuais que são evocadas, compartilhadas e reforçadas dentro de um contexto social.

Segundo Halbwachs (1990), a memória é um fenômeno coletivo, pois ela se desenvolve sempre no meio de um grupo, e é por esse grupo que ela é sustentada, ou seja, nossas lembranças mais marcantes são, essencialmente, construções sociais, pois dependeram de quadros sociais para existirem. Ele ainda sinaliza que até mesmo as memórias individuais, não é totalmente isolada, pois sempre retém uma dimensão social, sendo constantemente lembrada por outros, mesmo que a pessoa tenha tido uma experiência solo.

Quando pensamos a religião, Halbwachs (1990) diz que ela é intrinsecamente relacionada a memória, pois funciona como uma tradição que busca preservar a lembrança de um passado antigo. Todavia, a memória religiosa, assim como qualquer memória coletiva, não conserva o passado de forma estática, mas o reconstrói através de rituais, textos e tradições. A memória religiosa então é um processo dinâmico de reinterpretação constante do passado à luz das necessidades presentes da comunidade.

4.1.2. Memória Comunicativa e Memória Cultural

Os autores Jan Assmann e Aleida Assmann desenvolveram a teoria da memória cultural, desmembrando o conceito de memória coletiva em dois novos conceitos, o primeiro é a memória comunicativa, já o segundo denominaram de memória cultural.

O primeiro conceito refere-se à memória que é compartilhada em interações sociais cotidianas, transmitida oralmente entre gerações. Ela possui profundidade temporal limitada, geralmente não ultrapassa três gerações, ou 80 anos. É a

memória do passado recente que se mantém viva através de conversas, testemunhos e experiências compartilhadas. Essa memória comunicativa não é institucionalizada, tão pouco, cultivada por especialistas, mas vive na comunicação diária e nos laços afetivos que unem as famílias e grupos, conforme mostra Assmann (2008)

Já a memória cultural, em contrapartida, é uma forma de memória coletiva que transcende a limitação temporal da memória comunicativa. Ela é institucionalizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas estáveis, como mitos, rituais, monumentos, escritos, museus e arquivos. A memória cultural requer instituições de preservação para ser transmitida através das gerações. Ela se refere a um passado remoto, frequentemente, ligada a mitos de origem e às histórias fundacionais de um grupo.

Segundo argumenta Assmann (2008), a estabilização da memória religiosa ocorre através de instituições e rituais, porém, em religiões do livro, a hermenêutica escriturística desempenha um papel igualmente importante na estabilização desse processo. A memória cultural não se preocupa com o passado como ele é investigado por historiadores, mas sim como o passado que é lembrado pela coletividade e como ele se relaciona com a identidade do grupo. Ela é local, egocêntrica e específica a um grupo e seus valores, desempenhando uma função identitária crucial.

Segundo Erll (2011), a memória cultural não é um fenômeno puramente estático, para ela, apesar de ser um conjunto de práticas, escritos, imagens e rituais, a memória cultural também é dinâmica na negociação entre as diferentes versões de passado. Segundo a autora, poderíamos dividir a memória cultural em quatro dimensões: Social, Material, Mental e Medial. Sendo a primeira, a competição entre os grupos que desejam definir a memória coletiva, a segunda é o papel dos objetos, lugares e tecnologias na constituição da memória. A dimensão mental seria os processos cognitivos individuais que sustentam a memória coletiva e por fim, a medial é como as diferentes mídias moldam a memória.

Dessa maneira, para o judaísmo pós-exílico, essa distinção é fundamental, pois a experiência traumática do exílio forçou uma transição da memória comunicativa, baseada na experiência vivida da vida no templo e na terra prometida, para uma memória cultural mais elaborada, que pudesse preservar e transmitir a identidade judaica mesmo na diáspora. Junta-se a isso, o conceito de 'agentes da

memória' trazido por Erll (2011), que diz que indivíduos e instituições muitas vezes são ativamente moldadores e retransmissores da memória cultural, ou seja, no contexto judaico pós-exílico, figuras como Neemias, bem como autores dos textos apocalípticos, como Daniel, podem ser vistos como agentes da memória que trabalharam para reconstruir e redefinir a identidade judaica.

4.1.3. A Memória Judaíta

As narrativas bíblicas surgidas no período do exílio e pós-exílico são resultados de um complexo jogo de forças políticas e econômicas. A destruição do templo e da cidade de Jerusalém, e a deportação, significaram a perda de referenciais políticos, sociais e culturais importantes para a sociedade judaíta, gerando um ambiente propício para produções literárias sob uma conjuntura traumática. Essa coletivização do trauma acontece pela capacidade da memória em se organizar como uma configuração narrativa, ou seja, como diz Roy Eyerman (Apud Gandara, 2021, pág. 197):

Trauma coletivo exige interpretação. Nada - Não importa o quão impactante ou doloroso - é culturalmente 'traumático' por si mesmo. Interpretação e reconhecimento são processos culturais centrados na significação e que requerem comunicação e comunicadores.

Dessa maneira, o retorno dos judeus a sua terra precisou ser interpretado, para tanto, precisou-se criar narrativas para moldar a memória, pois como avalia Gandara (2021), a memória e a identidade são inseparáveis, com a memória fornecendo elementos para a geração de uma identidade e, ao mesmo tempo, impondo limites sobre os quais elementos do passado que serão considerados na escolha de símbolos e significado memoriais.

Assim, podemos dizer que a memória do exílio foi estrategicamente gerenciada para servir aos interesses de diferentes grupos no pós-exílio. As narrativas de retorno, não são apenas relatos históricos, mas uma construção ideológica que buscava legitimar certas visões de identidade judaica e buscava excluir outras. Essa gestão da memória, fica evidente na forma como o texto descreve os povos residentes e os casamentos mistos, criando uma memória seletiva que enfatizava a pureza étnica e religiosa.

Da mesma maneira, a comunidade judaica, ao enfrentar o trauma do exílio e a necessidade de redefinir sua identidade em um novo contexto, recorreu a reinterpretção de suas tradições, à criação de novas narrativas e à assimilação de elementos culturais estrangeiros, de forma que o cerne não fosse ameaçado.

Concluimos então que a memória judaica no pós-exílio não foi apenas conservadora, mas também inovadora. Ela preservou elementos essenciais da tradição israelita pré-exílica, mas também os reinterpretou e os enriqueceu com novos elementos, muitos dos quais derivados do contato com outras culturas, especialmente a persa. Essa capacidade de inovação continua é uma característica diferencial da memória cultural judaica e explica sua notável resiliência ao longo dos séculos.

Os escritos do período do Segundo Templo, do qual essa pesquisa destaca o livro de Daniel, se encaixa perfeitamente nesse meio, pois exemplifica essa dinâmica da memória cultural judaica, pois, embora sua narração reflita o exílio babilônico, o livro foi composto durante o período helenístico, refletindo as preocupações e esperanças da comunidade judaica sob dominação selêucida. O escrito utiliza a memória do exílio babilônico para interpretar e dar sentido a crise do período helenístico, criando uma narrativa de resistência cheia de elementos persas que reafirma a soberania de YHWH sobre todos os impérios terrenos.

4.2. Transformações religiosas no Judaísmo Pós-Exílico.

O exílio babilônico e o subsequente domínio persa representam um divisor de águas na história de Judá, não apenas no plano político, mas, sobretudo, no teológico. A destruição do Templo, a perda da terra e o contato direto e prolongado com outras culturas desenvolveram uma profunda reavaliação da identidade e fé judaíta.

Dessa maneira, o período pós-exílico testemunhou transformações profundas na religião judaíta. Essas mudanças não foram apenas adaptações meramente superficiais às novas circunstâncias, mas representaram uma reformulação fundamental de conceitos teológicos centrais. O contato com a cultura persa, trouxe novos elementos que foram gradativamente integrados à tradição judaica, resultando em sínteses teológicas inovadoras que moldaram o judaísmo do Segundo Templo. Conforme nos descreve Benedikt Hensel (2024, p. 152):

É somente a partir desse momento que o judaísmo começa a desenvolver aqueles marcadores de identidade (especialmente a prática e o entendimento da Torá, circuncisão, leis alimentares e de pureza, e monoteísmo).

Essa parte da pesquisa, então, explora as transformações da religião judaica no período do pós-exílio, argumentando que a memória cultural do contato com o Império Persa foi um catalisador fundamental para o desenvolvimento de novos conceitos teológicos, muitos dos quais encontraram sua expressão máxima na literatura apocalíptica, como o Livro de Daniel.

É importante ressaltar que a análise a seguir não ignora outros elementos sobre os temas abordados e nem tem a intenção de limitar apenas ao contato com a cultura persa, mas sim mostrar de que forma o zoroastrismo contribuiu para as mudanças teológicas e religiosas.

4.2.1. Fortalecimento do Monoteísmo.

Uma das transformações mais significativas do período pós-exílico foi o fortalecimento e a radicalização do monoteísmo judaico. Conforme nos apresenta Hensel (2024), embora a tradição israelita pré-exílica já tendesse ao monoteísmo, a religião de Israel poderia ser mais bem descrita como uma monolatria, ou seja, a adoração de um único Deus sem a necessariamente negar a existência de outros. No exílio, com a destruição do Templo e a aparente vitória dos deuses babilônicos, houve uma necessidade de revisitar essa crença.

Dessa maneira, portanto, durante e principalmente após o exílio essa tendência monoteísta se fortaleceu, de forma mais exclusivista, segundo nos apresenta Ran Zadok (2024, p. 476):

Em suma, não há evidências extrabíblicas de que o yahvismo tenha evoluído para um monoteísmo estrito antes do período aquemênida.

Ao mesmo tempo, esse fortalecimento do monoteísmo ocorreu em paralelo com a necessidade de um dualismo ético, pois o entendimento sobre a nova natureza divina, introduziu uma tensão dialética entre o bem e o mal.

Um marco desse desenvolvimento monoteísta, podemos perceber naquilo que parece ser uma resposta ao desafio de explicar a vitória dos babilônicos sobre Israel, que aparece no Dêutero-Isaias⁵⁰, que em seus escritos do capítulo 45:5-7, afirmam categoricamente a unicidade de YHWH:

'Eu sou o Senhor, e não há outro; fora de mim, não há deus; eu te cingirei, ainda que tu me não conheças. Para que se saiba desde o nascente do sol e desde o poente que fora de mim não há outro; eu sou o Senhor, e não há outro. Eu formo a luz e crio as trevas; eu faço a paz e crio o mal; eu, o Senhor, faço todas essas coisas. '

Segundo observa Soares (2009), o contato com o Zoroastrismo persa introduziu elementos nessa reflexão teológica sobre a unicidade de YHWH, pois como no Zoroastrismo havia a luta cósmica entre Ahura Mazda (deus da luz e da verdade) e Angra Mainyu (o espírito da destruição e da mentira), ofereceu-se aos judeus um modelo para compreender a presença do mal no mundo sem comprometer a bondade divina. Boyce (2004, p.279) afirma que, no contato com o Zoroastrismo, os Judeus deportados foram apresentados a uma cosmovisão em que 'a história é um campo de batalha entre forças da luz e das trevas, e a humanidade tem um papel crucial a desempenhar nessa luta.'

Podemos então perceber possíveis efeitos do contato com o dualismo zoroastriano, no dualismo judaico que se formou no pós-exílio. Esse dualismo levou a um fortalecimento do monoteísmo, visto YHWH é perfeitamente bom, e Satanás, que a princípio parece ser um membro da corte celestial, em Jó, aos poucos toma uma configuração mais autônoma e independente, e é simbolismo de maldade e malignidade. Geysler-Fouché (2021) resume essa questão comparando os textos de 2 Samuel 24:1 ARA e 1 Crônicas 21:1 ARA, na qual no primeiro é YHWH que incita a Davi a fazer o censo, e já no segundo texto a mesma incitação é feita por Satanás, ele diz assim:

Há atividade de redação em 1 Crônicas 21, em relação à suposta narrativa fonte em 2 Samuel 24. 1 Crônicas 21:1 afirma que foi Satanás quem se levantou contra Israel e motivou Davi a numerar os israelitas, enquanto 2 Samuel 24:1 afirma que foi a ira do Senhor que se acendeu contra Israel e que Ele moveu Davi a numerar seu povo. Alguns estudiosos acreditam que a inserção da figura de Satanás neste versículo é uma tentativa de extrair o mal de Yahweh.

⁵⁰ Escrito de Isaias 40 a 55, compostos durante o exílio babilônico.

Dessa maneira, YHWH se fortaleceu como único Deus, criador de tudo, perfeitamente bom, enquanto as outras forças são seus oponentes e contrários a tudo que YHWH representa. Assim, conforme apresentado, o exílio consolidou um monoteísmo mais radical, universal e ético.

4.2.2. Evolução da Crença Messiânica.

A esperança messiânica, ou seja, a expectativa de um líder ideal que restauraria a sorte de Israel, tem raízes profundas na tradição monárquica pré-exílica. No entanto, o fim da monarquia davídica e a experiência da dominação estrangeira iniciaram um processo de reinterpretação dessas ideias. Para tanto, o pós-exílico trouxe transformações quanto ao entendimento messiânico, pois, com a experiência vivida com a dominação estrangeira, desenvolveu-se uma tensão entre as promessas divinas, como o estabelecimento eterno do trono davídico versus a realidade de subjugação.

Winston (1989), nos apresenta que a expectativa messiânica pré-exílica, apesar de ser um tema pouco frequente no Antigo Testamento, em geral estava relacionada ao governo de YHWH sobre o seu povo, e diz que o termo Messias não tinha a conotação que se tomou posteriormente. Segundo ele, a ideia sempre se concentrava numa comunidade no território palestino, baseada em Jerusalém, com a proteção divina e um governo davídico, baseado na promessa do profeta Natã.

Soares (2009) ao falar desse tema, aponta para o escrito do Dêutero-Isaias, ao aplicar o título de messias a Ciro, rei da Pérsia, no seu capítulo 45, verso 1, reconhecendo-o como instrumento divino para a libertação de Israel. Esse relato, segundo ele, representou uma expansão radical do conceito messiânico. Ele diz assim:

Este texto é um oráculo real de entronização. É interessante notar que Ciro II recebe o título de “Ungido de lahweh”, título esse reservado aos reis de Israel e que se tornou o título do Messias-rei e salvador esperado. O paradoxo é que o título é concedido a um soberano estrangeiro, que não conhece lahweh (2009, p.6)

Assim, parece que à medida que as esperanças de restauração política imediata se mostraram irrealizáveis, o conceito messiânico evoluiu em direções mais

transcendentais, ou seja, houve uma ampliação do conceito para englobar a realidade de libertação apresentada, não por um judeu, mas por um estrangeiro.

Winston (2009), também nos diz que no Antigo Testamento essa figura do messias nunca estava relacionada a um salvador ou um portador de uma salvação, mas sim a um preservador e defensor de uma redenção realizada pelo próprio YHWH, que sim, é visto como um redentor, ou seja, o salvador é Deus e não um governador messiânico.

Por isso, os avanços do pós-exílio são tão inovadores para a corrente até então desenvolvida nos escritos. Dito isso, o livro de Daniel parece marcar uma evolução desse conceito no seu capítulo 7, na qual aparece a figura do 'Filho do Homem', que recebe domínio eterno do Ancião, ou seja, esse que governaria receberia o domínio eterno do próprio Deus sobre todas as nações. Ainda que esse 'Filho do Homem' fosse o povo de Israel, ele aparece entre as nuvens junto ao Ancião, ou seja, esse governante não é apenas terreno, mas um representante celestial que estabelecerá um reino que não poderá ser destruído, como diz o texto.

Segundo Mary Settegast, citada na obra de Namjou (2017), é possível enxergar uma influência persa nessa nova concepção messiânica, pois o conceito do Saoshyant, um salvador divino que estabelecerá um reino de justiça e derrotará para sempre as forças do mal, oferece paralelos com as expectativas messiânicas pós-exílicas, principalmente as que se concretizaram no cristianismo, como o nascimento virginal do salvador, a imortalidade da alma dos fiéis e o juízo final, tema que trataremos a seguir.

4.2.3. O Desenvolvimento da Escatologia

Um das grandes mudanças de entendimento teológico do judaísmo pós-exílico foi o desenvolvimento de uma escatologia elaborada. Embora a escatologia já estivesse na tradição judaica anteriormente, foi durante o período pós-exílico que eles se cristalizaram em uma visão sistemática do fim dos tempos e destinação final da humanidade.

A religião judaica pré-exílica tinha uma visão bastante simples da vida pós a morte, concebendo o Sheol como um lugar de destinação de todos os mortos, justos e injustos, e a ideia de uma retribuição pós-morte era ausente, limitando-se a uma retribuição ainda em vida, ou seja, 'um determinado acontecimento presente, um

israelita já poderia, se quisesse, identificar nele a esperança ou a expectativa escatológica já acontecendo' como nos mostra Jesus (2016, p. 102)

Dessa maneira, os eventos coletivos vivenciados eram interpretados mais como uma caminhada a uma restauração nacional, sem um fim último ou uma transformação cósmica. A esperança era centrada na vitória de YHWH no mundo dos povos, e consequência, na vitória do seu povo eleito, Jesus (2016, p. 102) diz que a escatologia era:

'essencialmente histórica, está ligada à sua própria história e na fé em lahweh, o qual participa e age em favor dessa história, a qual também é constantemente dimensionada ao futuro, clímax da história'

Com o exílio babilônico e o subsequente domínio persa, e a impotência diante dos acontecimentos históricos, como mostrado na parte anterior, levou a uma reinterpretação da destinação final e da justiça retributiva. Dado isso, esse período marca o surgimento de uma escatologia propriamente dita, que se torna essencialmente transcendente e meta-histórica. Jesus (2016, p. 104) sintetiza dizendo:

Esta atenção ao aspecto transcendente desenvolveu então uma nova forma de espera escatológica no século III a.C, aquela esperança nas intervenções salvíficas de lahweh, necessariamente políticas e sociais, agora somente seriam realizadas na inauguração de um novo mundo. Surgiria, assim, uma nova forma de espera de futuro, de âmbito transcendente, meta-histórico e de proporções cósmicas.

É nesse momento de reinterpretação que os elementos do zoroastrismo enriqueceram esse desenvolvimento, segundo afirma Dingermann (Apud Jesus, 2016, p. 102) 'a escatologia israelita pode ter tido contato e enriquecimento recíproco com a religião persa, mas não dependência ou origem'. Já para Winston (1966) a 'escatologia tão tipicamente característicos da esfera cultural iraniana que é mais do que provável que a prioridade nesses assuntos pertença à Pérsia. Uma pequena amostra tornará isso abundantemente claro'. No Zoroastrismo havia uma escatologia sofisticada que incluía ressurreição dos mortos, julgamento final e o estabelecimento de um paraíso, ou seja, elementos importantes para a reinterpretação judaica.

Todavia, Collins (1977) traz a observação que a apropriação de ideias estrangeiras pelo judaísmo nunca foi uma tarefa simples. Os conceitos persas não foram meramente apropriados, mas sim adaptados e reinterpretados dentro de um quadro judaico, ou seja, elementos como ressurreição, julgamento final e paraíso, foram integrados a conceitos com a fidelidade de Israel e a justiça de YHWH.

4.2.4. A Ascensão da Sinagoga e o Fortalecimento da Torá

O período pós-exílio testemunhou uma centralização sem precedentes da Lei (Torá) na vida religiosa judaica. A destruição do Templo e a perda da terra forçaram uma reorientação da religiosidade judaica em torno do texto escrito e sua interpretação. Essa 'textualização' da religião judaica teve consequências profundas para o desenvolvimento posterior do judaísmo.

Nesse aspecto, a figura de Esdras, descrito como 'escriba versado na Lei de Moisés',⁵¹ simboliza essa nova centralidade da Torá. As narrativas de Esdras e Neemias descrevem um processo de reforma religiosa baseado na leitura pública e na interpretação da Lei, como observa Gandara (2021), a reforma de Esdras representou um momento crucial na história do judaísmo, marcando a transição de uma religião centrada no Templo para uma religião centrada no texto. Essa transformação teve implicações profundas para a identidade judaica e sua capacidade de sobreviver no exílio.

Essa 'textualização' das tradições judaicas e o desenvolvimento de micro centros de práticas religiosas, como as sinagogas, democratizaram o acesso ao sagrado que não estava mais confinado ao Templo e ao sacerdócio, mas podia ser encontrado no estudo da Torá em qualquer comunidade, pois a reunião sinagoga centrava-se na leitura e interpretação das Escrituras, em contraste com o culto sacrificial do Templo. Essa mudança teve implicações profundas para a natureza da religiosidade judaica, enfatizando o estudo e a reflexão sobre a oração e o sacrifício.

Como observa Levine (2005), a sinagoga representou uma revolução na religião judaica, transferindo o foco do ritual sacrificial para o estudo textual e a oração comunitária. Essa mudança preparou o terreno para o desenvolvimento do judaísmo rabínico após a destruição do Segundo Templo. Dessa maneira, as

⁵¹ Esdras 7: 6 ARA

transformações foram importantíssimas para promoverem o desenvolvimento de uma cultura de interpretação, que se tornaria uma das características mais marcantes do judaísmo rabínico.

4.2.5. O Surgimento da Literatura Apocalíptica

Por fim, essa pesquisa analisará o surgimento da literatura apocalíptica, que foi uma das inovações literárias mais significativas do período pós-exílico. Esse gênero, exemplificado por textos como Daniel 7-12, 1 Enoque e partes de Ezequiel⁵², ofereceu uma nova forma de interpretar a história e projetar esperança no futuro.

A literatura apocalíptica caracteriza-se por vários pontos distintivos, como revelações mediadas por anjos, simbolismos complexos, periodização da história, expectativas escatológicas e uma perspectiva dualista que vê a história como um conflito entre forças do bem e do mal, como observa Soares (2009, p. 10):

No período helenístico, a partir de cerca de 200 a.C., uma série de obras floresceram em território judaico, todas dentro do matiz apocalíptico. Duas grandes obras desse período, que muito interessam para a questão das mudanças nas concepções judaicas acerca do pós-morte, como também para a questão da ressurreição, com desdobramentos também no cristianismo primitivo, são o livro de 1 Enoque e o livro de Daniel

Conforme define Collins (1979), a apocalíptica é uma literatura de resistência, nascida em tempos de crise e perseguição. Ela oferece a contra história, uma interpretação da história a partir da perseguição divina, que desafia a ideologia dos impérios dominantes e afirma a soberania última de Deus. Ao situar o sofrimento presente em um quadro cósmico e escatológico mais amplo, a literatura apocalíptica dava sentido à crise e oferecia esperança de uma salvação futura.

A literatura apocalíptica serviu várias funções importantes para as comunidades judaicas sob dominação estrangeira. Primeiro, ela ofereceu uma interpretação teológica da história que afirmava a soberania divina mesmo em face da aparente vitória dos impérios pagãos. Segundo ela forneceu esperança escatológica, prometendo uma salvação final dos justos e a punição dos ímpios.

⁵² Ezequiel 1-3; 8-11;37; 40-48

Terceiro, ela ofereceu um meio de resistência cultural, preservando e reinterpretando tradições judaicas em face da pressão assimilacionista.

Dessa maneira, a literatura apocalíptica funcionava como uma poderosa ferramenta de memória cultural. Ela reinterpretava as tradições do passado à luz da situação presente, criando uma narrativa contínua da ação de Deus na história. Além disso, é possível perceber o contato com a cultura persa, mediada e transformada pela tradição judaica, como demonstra Winston (1966, p.210): 'o autor de Daniel simplesmente adaptou (um) apocalipse persa aos seus objetivos próprios, com algumas modificações características', ou seja, essa adaptação criativa de elementos persas dentro de uma cosmovisão teológica judaica exemplifica o processo mais amplo de síntese cultural que caracterizou o judaísmo pós-exílico.

Em conclusão, as transformações religiosas do período pós-exílico foram profundas e multifacetadas. Elas representaram uma resposta criativa à crise do exílio e ao desafio da dominação estrangeira. Através de um processo dinâmico de reinterpretação da tradição e assimilação seletiva de influências externas, a comunidade judaica forjou uma nova identidade religiosa que era ao mesmo tempo fiel ao seu passado e aberta ao seu futuro. O Livro de Daniel, com sua riqueza teológica, história e apocalíptica, permanece como um dos testemunhos mais eloquentes dessa notável transformação.

4.3. Considerações finais da seção

Este capítulo explorou as profundas transformações que caracterizaram a religião judaica durante o período pós-exílico, demonstrando como a experiência traumática do exílio babilônico catalisou um processo de renovação religiosa que moldou permanentemente o judaísmo. Através da análise dos conceitos de memória cultural e das específicas transformações religiosas do período, pudemos observar como a comunidade judaica não apenas sobreviveu à crise do exílio, mas emergiu dela com uma identidade religiosa mais robusta e adaptável.

A análise dos fundamentos teóricos da memória, baseada nas contribuições de Maurice Halbwachs, Jan Assmann, Astrid Erll e Guy Stroumsa, revelou como a memória cultural judaica funcionou como um mecanismo de preservação e transformação identitária.

O estudo de Gandara sobre a gestão da memória em Esdras-Neemias demonstrou como a memória não é um fenômeno passivo, mas um espaço ativo de construção identitária e negociação de poder. A forma como o trauma do exílio foi processada e transformada em elemento constitutivo da identidade judaica exemplifica a capacidade da memória cultural de transformar experiências destrutivas em recursos construtivos.

As transformações religiosas específicas analisadas como: o fortalecimento do monoteísmo, a evolução da crença messiânica, o desenvolvimento da escatologia, a centralidade da Torá, a ascensão da sinagoga e o surgimento da literatura apocalíptica, revelaram um padrão consistente de síntese criativa entre tradições judaicas ancestrais e elementos culturais estrangeiras, particularmente persas.

Os elementos zoroastrianos, documentada por estudiosos como Soares e Winston, não representou uma simples assimilação de elementos estrangeiros, mas uma reinterpretação criativa que preservou a integridade teológica judaica enquanto enriquecia seu repertório conceitual. O Livro de Daniel emerge deste estudo como um exemplo paradigmático dessas transformações, pois, sua síntese de elementos sapienciais e apocalípticos, sua integração de tradições judaicas e elementos persas, e sua articulação de uma visão de resistência e esperança exemplificam os processos mais amplos que caracterizaram o judaísmo pós-exílico. O livro demonstra como a memória cultural judaica foi capaz de transformar a experiência do exílio em uma narrativa de esperança escatológica que continuou a inspirar comunidades judaicas por séculos.

Finalmente, este capítulo demonstrou que a religião judaica pós-exílica não foi meramente uma adaptação passiva a circunstâncias adversas, mas uma resposta criativa e proativa que transformou desafios em oportunidades. A capacidade da memória cultural judaica de preservar continuidade enquanto permitia inovação, de manter identidade enquanto incorporava elementos externos, e de transformar trauma em esperança, representa uma das conquistas mais notáveis da história religiosa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa, intitulada 'Elementos da Religião Persa na Memória Judaíta: Análise Histórico-Literária de Daniel 2,4b-7,28', propôs-se a investigar as profundas interconexões culturais e religiosas entre o Império Persa e a comunidade judaíta, focando na seção aramaica do livro de Daniel. A pesquisa buscou analisar se o contato com o Zoroastrismo, mediado pelo domínio Aquemênida, resultou em uma mera assimilação ou se houve uma síntese crítica que reconfigurou a identidade e a teologia judaíta.

Na segunda seção estabeleceu-se o contexto histórico, apresentando o Império Persa como a maior entidade política que o mundo tinha visto até então, estendendo-se do Helesponto ao norte da Índia. Essa dominação, marcada por uma política de tolerância religiosa e administrativa, criou o ambiente propício para o intercâmbio cultural. A análise da religião persa, o Zoroastrismo, destacou conceitos-chave como o dualismo ético, a escatologia elaborada e a figura do *Saoshyant*, que se tornariam pontos de contato cruciais com o pensamento judaico.

A terceira seção dedicou-se à análise histórico-literária de Daniel 2,4b-7,28. A pesquisa alinhou-se à corrente acadêmica que data a composição final do livro no século II a.C., em meio à crise helenística sob Antíoco IV Epifânio. A análise revelou que o autor de Daniel utilizou as narrativas da corte babilônica e persa como uma literatura de resistência, empregando uma estrutura quiástica para contrastar a soberania divina, que atua na história, com a revelação escatológica do futuro.

Já a quarta seção aprofundou as transformações religiosas no judaísmo pós-exílico, demonstrando como a experiência traumática do exílio catalisou uma reformulação fundamental de conceitos teológicos. A análise do conceito de memória cultural revelou que a comunidade judaica geriu ativamente o trauma, transformando-o em um elemento constitutivo da sua identidade. As transformações religiosas específicas, como o fortalecimento do monoteísmo, a evolução da crença messiânica, o desenvolvimento da escatologia foram todas enriquecidas pelo contato com o zoroastrismo.

Por fim, toda a pesquisa buscou avaliar o Livro de Daniel como um testemunho eloquente da resistência e da capacidade de ressignificação da memória judaíta. Ao incorporar e reler elementos culturais persas dentro de um arcabouço

teológico fiel a YHWH, o autor do bloco analisado do Livro de Daniel ofereceu uma poderosa mensagem de esperança e reafirmou a soberania divina sobre a história. A pesquisa contribui para a corrente que o judaísmo pós-exílico passou por transformações religiosas e teológicas que não foram meras adaptações das influências dos conquistadores, principalmente os persas, mas sim uma resposta criativa que transformou desafios em oportunidades, garantindo a continuidade e a vitalidade da fé judaica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, Yonatan. **The origins of Judaism: an archaeological-historical reappraisal**. Yale University Press, 2022.

ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. In: ERLI, Astrid; NUNNING, Ansgar (ed.) **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Tradução: Méri Frostcher. Berlin, New York: De Gruyter, 2008. P. 109-118.

ASSMANN, Aleida. The Dynamics of Cultural Memory between Remembering and Forgetting. In: ERLI, Astrid. NUNNING, Ansgar **Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook**. Tradução: Méri Frostcher. Berlin, New York: De Gruyter, 2008. P. 97-107.

BARNEA, Gad; KRATZ, Reinhard G. (Ed.). **Yahwism Under the Achaemenid Empire: Professor Shaul Shaked in Memoriam**. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2024.

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

BEAULIEU, Paul-Alain. The Babylonian Background on the Motif of the Fiery Furnace in Daniel 3. University of Toronto. **Journal of Biblical Literature**. 128. Nº 2. 2009. P.273-290

BOYCE, Mary. **Textual Sources for the Study of Zoroastrianism**. Chicago. The University of Chicago Press. 1990

BOYCE, Mary. Persian Religion in the Achaemenid Age. In: DAVIES, W. D.; FINKELSTEIN, Louis (ed.). **The Cambridge History of Judaism: Introduction; The Persian Period**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 279-307.

CARNEIRO, Marcelo da Silva. O Livro de Daniel entre o mundo persa e grego. In: TERRA, Kenner, LELLIS, Nelson (Org.). **Judaísmo e período persa: imaginários, textos e teologias**. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

CARMO, Solange Maria e ANDRADE, Aíla L. Pinheiro. **Diálogos e tensões no judaísmo no período helenista**. Belo Horizonte. 2019

CAZAVECHIA, William Robson. Sabedoria e Educação na antiguidade: a literatura sapiencial judaica. **IX EPCC – Encontro Internacional de Produção Científica UniCesumar**. Maringá. 2015.

CAZELLES, Henri. **História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno**. Tradução: Cácio Gomes. São Paulo. Paulinas. 1986

- COLLINS, John J. Persian Apocalypses. **Semeia**, v. 14, p. 207–218, 1979.
- CHOKSY, Jamshed K. **Dualism**. In: Encyclopedia of Religion. 2. ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. v. 4, p. 2514-2520.
- COLLINS, John J. **The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel**. Missoula: Scholars Press, 1977.
- COLLINS, John J. Apocalypse: The Morphology of a Genre. **Semeia 14**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1979.
- COLLINS, John J. **Daniel: A Commentary on the Book of Daniel**. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- DAVIES, Philip R. **Second Temple Studies, Period Persian**, Vol. 1. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- DAVIES, W.D., FINKELSTEIN, Louis. **The Cambridge History of Judaism**. Vol I: introduction: the persian period. New York. 1984
- DIAS, Geraldo Coelho. **Biblioteca de Alexandria: O Helenismo e a dinâmica cultural dos judeus**. Porto. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2009
- DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. 1.ed. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997
- DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. 2.ed. Tradução de Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1997.
- ERLL, Astrid. **Cultural Memory Studies: An Introduction**. Berlin: De Gruyter, 2011
- FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. Tradução: Josué Xavier. São Paulo. Edições Paulinas. 1982
- GANDARA, Samuel De Barros. **Esdras-Neemias e a gestão da memória**. Epígrafe, v. 10, n. 2, 2021
- GEYSER-FOUCHÉ, A. B. Tradition critical study of 1 Chronicles 21. **HTS Theological Studies**, v. 77, n. 4, p. 1-7, 2021.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica**. São Paulo. Teológica/Loyola, 2005.
- HALBWACHS, Maurice. **On Collective Memory**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- HENSEL, Benedikt. Reconsidering Yahwism in Persian Period Idumea in Light of the Current Material Findings **Yahwism Under the Achaemenid Empire: Professor Shaul Shaked in Memoriam**. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2024. Pág. 151-196

JESUS, Jorge Martins de. Teologia e história da escatologia e da apocalíptica. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, v. 10, n. 18, p. 100-111, jul./dez. 2016.

LEVINE, Lee I. **The Ancient Synagogue: The First Thousand Years**. New Haven: Yale University Press, 2005.

KAEFER, José Ademar. A novela de Daniel. **Revista Caminhando**, v. 24, n. 1, p. 36-41, jan./jun. 2019

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**, volume 1: História, cultura e religião do período helenístico. Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo. Paulos. 2005

KUHRT, Amélie. **The Persian Empire: a corpus of sources from the Achaemenid period**. London: Routledge, 2007.

LIMA, Maria de Lourdes correia. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo. Ed. Paulinas. 2014

LLWELLYN-JONES, Lloyd. **Os persas: a era dos grandes reis**. tradução de Renato Marques. — São Paulo: Planeta do Brasil, 2023

LIPSCHITS, Oded; OEMING, Manfred. **Judah and the Judeans in the Persian Period**. Penn State Press, 2006.

MARCONCINI, Benito. **Daniel, um povo perseguido procura as fontes de esperança**. Tradução: Luiz João Gaio. São Paulo. Edições Paulinas. 1984

BOYCE, Mary. **Fontes textuais para o estudo do Zoroastrismo**. University of Chicago Press, 1990.

NAMJOU, Armeen. **Angels, demons, and saviors: tracing the influence of Zoroastrianism on Judaism and Christianity**. DĀNESH: The OU Undergraduate Journal of Iranian Studies, v. 2, p. 27-30, 2017.

OTZEN, Benedikt, **O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o Imperador Adriano**. Tradução: Rosângela Molento Ferreira. São Paulo. Paulinas. 2003

RENDTORFF, Rolf. **A formação do Antigo Testamento**. Tradução de Bertholdo Weber. 8ª Edição. São Leopoldo. Sinodal. 1998.

ROMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. **Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia**. Tradução: Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo. Edições Loyola. 2010

SCHULTZ, Samuel J. **A história de Israel no Antigo Testamento**. Tradução: João Marques Bentes. São Paulo. Vida Nova. 1995

SILVA, Cassio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo. Ed. Paulinas. 2000

SILVA, Rafael Rodrigues. **Edição e Heresia: O livro de Daniel**. São Paulo. PUC-SP. 2005

SILVA, Rafael Rodrigues da. **Sonhos e visões em meio a perseguições e resistências: uma leitura de Daniel 2-7**. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, v. 27, n. 94, p. 11-33, maio/ago. 2019.

SILVERMAN, Jason M. **Persian royal-Judaean elite engagements in the early Teispid and Achaemenid empire: the king's acolytes**. London. T&T Clark. 2019

SOARES, Dionísio Oliveira. **Hesíodo e Daniel: as relações entre o mito das cinco raças e o sonho da estátua de Nabucodonosor**. Rio de Janeiro: Faculdade de Teologia da PUC, 2006.

SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. **Revista Theos**. Campinas. 6ª Edição. V.5. 2009.

STORNILO, Ivo. **Como ler o livro de Daniel: Reino de Deus x Imperialismo**. São Paulo. Editora Paulus. 4ª Edição, 2007

STROUMSA, Guy G. **The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

VIGIL, José María. **Teologia do Pluralismo Religioso**. São Paulo: Paulus, 2004

WINSTON, David. The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. In: **The Cambridge History of Judaism**, Volume 2: The Persian and Hellenistic Periods. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

WINSTON, David. The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: A Review of the Evidence. **History of Religions**, v. 5, n. 2, p. 183–216, 1966

WOLFF, Hans Walter. **Bíblia Antigo Testamento: introdução aos escritos e aos métodos de estudo**. São Paulo. Teológica/Paulus, 2003.

ZADOK, Ran. Issues Pertaining to the Israelite-Judeans in Pre-Islamic Mesopotamia and the Land of Israel as well as Their Encounters with Iranians. **Yahwism Under the Achaemenid Empire: Professor Shaul Shaked in Memoriam**. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2024. Pág. 469-576

ZENGER, Erich. **Introdução ao Antigo Testamento**. Tradução de Wener Fuchs. São Paulo. Edições Loyola, 2003

ZIENER, Georg. A Sabedoria do Oriente Antigo como Ciência da Vida: nova compreensão e crítica de Israel a sabedoria. In: SHREINER, J. **Palavra e Mensagem do Antigo Testamento**. SP: Teológica/Paulus, 2004. Capítulo XVII, p. 333-34.