

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

VARIAÇÕES SOBRE A VIDA APÓS A MORTE

Desenvolvimentos de uma Crença no Judaísmo do Segundo Templo

Elizangela A. Soares

São Bernardo do Campo
2006

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

VARIAÇÕES SOBRE A VIDA APÓS A MORTE

Desenvolvimentos de uma Crença no Judaísmo do Segundo Templo

Por:
Elizangela A. Soares

Orientador:
Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

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

São Bernardo do Campo, Abril de 2006.

FICHA CATALOGRÁFICA

Soares, Elizangela Aparecida

Variações sobre a vida após a morte: desenvolvimento de uma crença no judaísmo do Segundo Templo / Elizangela Aparecida Soares. São Bernardo do Campo, 2006.

113 p.

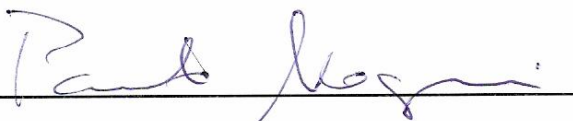
Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

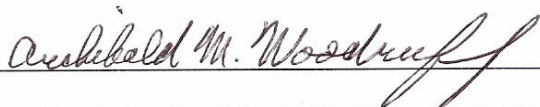
Orientação de : Paulo Augusto de Souza Nogueira

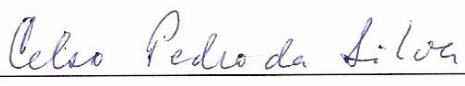
1. Judaísmo - História 2. Israel – História antiga 3. Vida após a morte 4. Morte (Religião) - Crítica e interpretação I. Título.

CDD 236.8

**BANCA EXAMINADORA – APRESENTAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
17 DE MAIO DE 2006**

Presidente 
Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (UMESP)

1º Examinador 
Prof. Dr. Archibald M. Woodruff (UMESP)

2º Examinador 
Prof. Dr. Celso Pedro da Silva (UNIFAI)

Dedico

À memória de minha avó paterna, Jovelina Amandoa Soares,
que sei, era a guardiã do Jardim Perdido do Éden.

Meus Agradecimentos, Meu Respeito, Minha Amizade

Ao amigo querido e orientador, Prof. Dr. Paulo Augusto de S. Nogueira pelas oportunidades, paciência e estímulos.

Aos colegas do Grupo Oracula de Pesquisas pelas descobertas compartilhadas, desde as acadêmicas àquelas que nos tornaram amigos.

A Elisa Rodrigues, Monika Ottermann e Leszek Lech – amigos cheios de boas palavras, de boas músicas, de bons pensamentos.

A Sílvia Helena Almeida e Alexandre da Silva, irmãos queridos com quem se ri, com quem se chora e com quem se aprende.

Ao meu querido amigo Rogério Pereira da Silva pelas “artes”, todas elas!

Ao Prof. Otoniel Luciano Ribeiro, sábio amigo e conselheiro, que vê possibilidades onde nem imagino que elas existam.

A Márcia Ribeiro – tão querida, tão terna – por tornar meu caminho menos “pedregoso”.

Ao Prof. Dr. Antonio Carlos de M. Magalhães pelas expressões certas nas horas certas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião por me atirar para um outro universo e para o qual ainda continuo em ascensão.

Ao CNPq pelo apoio.

O ESCHATÓN PESSOAL DE UM VELHO EGÍPCIO

[Uma divagação de Elizangela Soares]

Eu olhei e vi no céu um campo de juncos que não se podia medir, finito tão somente para o alcance dos meus olhos cansados. Havia um rio doce e caudaloso cortando o campo em mansa dança sinuosa. Eu podia ver meu reflexo nas águas claras, sentir seu frescor enquanto imagens de felicidade iam surgindo diante de mim na medida em que os meus queridos erguiam preces aos deuses em meu favor.

Pouco antes de me encontrar ali, contemplativo, senti como se meu coração estivesse sendo arrancado com violência do meu peito. Eu tremia. Minha amada, sentada ao meu lado com a face angustiada da conformidade, olhava-me com olhar terno. Sua doce imagem foi se esvaecendo como se esvaecem os raios de Rá quando é a hora do seu repouso e então eu não pude mais vê-la ou sentir o toque macio das suas mãos.

De um momento minhas dores cessaram. Quando abri meus olhos o deus-chacal me olhou, segurou minha mão direita e convidou-me a uma longa viagem. Numa de suas mãos estava *Ankh*, o símbolo da vida, a chave dos portais do além pelos quais ali, vulnerável, eu tanto desejava entrar. E começamos nosso caminho por um mundo diferente, cheio de perigos, iguais àqueles que li no Grande Livro. De mãos dadas ao deus-chacal eu vi a navegação noturna de Rá, que atravessava as doze cavernas correspondentes às doze horas da noite, aquecendo mortos e deuses com sua energia fulgurante. Vi quando por duas vezes ele derrotou a terrível Apófis e renasceu majestoso para um novo dia na terra dos viventes.

Enquanto seguíamos nossa jornada eu recordava o Grande Livro e temia que meu maravilhamento diante do tribunal divino me fizesse esquecer as palavras corretas. Íamos cruzando um a um os vinte e um pilares, passando pelas quinze entradas, atravessando cada uma das sete portas até chegar à Sala das Duas Verdades. Enfim estava eu frente a Osíris, estarrecido, petrificado! E fui julgado.

Tive medo de que uma pequena falha me levasse a ser devorado por Am-mut, que esperava pacientemente por alguma falha enquanto eu pronunciava para a corte de Osíris um longo relato da minha integridade. Quando aflito concluí todas aquelas palavras, meu coração foi colocado num dos pratos de uma balança dourada. A deusa da justiça se aproximou e colocou uma leve pena no outro prato, enquanto o deus-chacal ajustava o fiel a fim de que, para o meu terror, minha consciência fosse pesada contra a justiça. Am-mut, faminta, aguardava ansiosa por ver meu coração pender até o chão e minha consciência pesada ser a razão pela qual me engoliria de uma só vez.

Eu observava a tudo apavorado e quando Toth que tudo anotava se aproximou para ler os resultados senti como se objetos afiados me cortassem em dezenas de pedaços. Osíris, Hórus, Anúbis, Maat e os demais observavam a cena imóveis, inexpressivos. E Toth começou a leitura, demoradamente, enquanto o pânico corroía o que ainda restava de mim... “Ouvi esta palavra em verdade. Julguei o coração... Sua alma é testemunha sobre ele. Seu caráter é justo segundo a pesagem da grande balança. Não se encontrou pecado algum nele”.

Quando Toth enrolou o rolo do meu julgamento, fui tomado de uma sensação tão poderosa que quase me derrubou, pois meu coração pesava como a delicada pluma de Maat. Am-mut se revolveu violenta e furiosamente para dentro do caos e todos os meus temores foram levados com ela para longe de mim.

Agora estou aqui, parado, olhando para o campo de juncos, perplexo diante do que vejo. Fixo meus olhos ainda cansados e estupefatos no meu próprio reflexo na água. Recordo o deus-chacal, o rosto da Justiça, a fome de Am-mut, o olhar de cada um dos jurados e o semblante do próprio Osíris. Tenho ainda em mente as sábias palavras do Grande Livro, a visão de Rá em seu barco... Tudo se mistura nas lembranças do meu novo ser eterno. Ainda estou sob o impacto dos recém-julgados e saboreio o meu alívio, polindo o único pensamento ordenado que me chega: jamais sentirei as dores da primeira morte novamente, jamais a agonia de estar diante da segunda, jamais o medo de não existir nunca mais...

SOARES, Elizangela A. *Variações Sobre a Vida Após a Morte: Desenvolvimentos de uma Crença no Judaísmo do Segundo Templo*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, 121p.

SINOPSE

A expectativa sobre o que acontece a uma pessoa após sua morte circunda a imaginação humana desde tempos muito antigos. Por este motivo, não poucos sistemas religiosos buscaram e ainda buscam dar uma resposta sobre o que uma pessoa pode esperar para além de sua morte. Esta resposta por vezes reflete as situações vivenciadas no cotidiano, de modo que expectativas de justiça, descanso e felicidade, entre outras, estão no centro da esperança de existência depois da vida no mundo como o temos.

Mas como idéias, crenças e épocas são sempre diversas, escolhemos o campo imagético judaico para acompanhar suas elaborações e desenvolvimentos das suas noções de vida após a morte. Desta maneira, tencionamos observar algumas sutilezas que permeiam o aparecimento desta crença no Judaísmo do Segundo Templo e de que modo ela e suas reformulações responderam a certos anseios dos que recorreram às suas sugestões, o que fazemos trazendo para este campo também as crenças de outros povos/culturas com os quais Israel manteve contado ao longo de alguns períodos de sua história. Ao procedermos assim, estamos pressupondo uma troca de elementos religioso-culturais que, relidos à luz de expectativas próprias, tenham propiciado ao Judaísmo do Segundo Templo uma gama de conceitos e opções que não estava disponível na época mais antiga.

SOARES, Elizangela A. *Variations on the Life after the Death: Developments of a Belief in the Judaism of Second Temple*. Master's Program Dissertation. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, 121p.

ABSTRACT

Since very ancient times, human imagination is surrounded by the expectation about what happens to a human being after death. This is why a great number of religious systems have searched to provide an answer about what a person may expect after his or her death. Sometimes this answer reflects situations lived in the quotidian, so that expectations of justice, rest and happiness are, among others, at center of hope of existence after life in the world as we have it.

But as ideas, beliefs, and ages are always diverse, we have chosen the Jewish field of imagetive to accompany elaborations and developments of its notions about life after death. In this way, we intend to observe some subtleties that permeate the appearance of this belief in the Judaism of Second the Temple and how it and its it and its reformulations canned answer to certain aspirations of those had appealed to its suggestions, what we are going do bringing to this field also believes of other people/cultures with which Israel maintained contact during some periods of its history. Doing this, we presuppose an interchange of religious-cultural elements which, considered at the light of proper expectations, may have propitiated to Second Temple Judaism a wide range of concepts and options not available in the former period.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
<i>Capítulo I: Antigas Variações Sobre a Vida Após a Morte.....</i>	<i>14</i>
1. Expectativas de Além-Vida no Egito, Mesopotâmia e Canaã.....	15
1.1 Egito: a Bem-Aventura no “Estado Akh”.....	15
1.2 Mesopotâmia: um Futuro Sombrio no Reino de Nergal e Ereshkigal.....	18
1.3 Canaã: Sombras Humanas no Mundo de Mot.....	25
2. O Não-Futuro no Antigo Israel.....	28
3. O Sheol Israelita: Sono Eterno sem Sonhos.....	34
Em Resumo.....	39
<i>Capítulo II: Vida Após a Morte no Judaísmo do Segundo Templo.....</i>	<i>40</i>
1. Ressurreição na Religião de Zaratustra.....	41
2. Uma Forma mais Elevada de Existência: a Alma Imortal.....	46
3. Novas Elaboraões de Vida Após a Morte no Pensamento Judaico.....	51
Em Resumo.....	67
<i>Capítulo III: Sentenças Para Além da Vida: Sabores e Dissabores no Julgamento Divino.....</i>	<i>70</i>
1. As Noções de um Julgamento Para os Mortos.....	70
1.1. A Pesagem do Coração no Antigo Egito.....	70
1.2. Mesopotâmia: Gozar a Vida, Não a Morte.....	75
1.3. Castigo e Esperança no Antigo Israel – o “Grande e Terrível Dia de Yahweh”.....	77

1.4. O Julgamento Apocalíptico.....	79
1.5. Da “Distinção” Egéia ao Julgamento Platônico da Alma.....	86
2. Experimentando a Recompensa: a Ascensão aos Céus.....	91
2.1. Uma Invasão dos Domínios Celestes.....	92
2.2. Ascensão com Vistas à Revelação.....	93
2.3. Ascensão como um Antegozo do Reino Divino.....	95
2.4. Ascensão para a Imortalidade nos Céus.....	96
Em resumo.....	99
Considerações finais.....	100
Bibliografia.....	114

INTRODUÇÃO

O imaginário em torno da morte existe e sob diversas formas, como exagera a fala popular, “desde que o mundo é mundo”, tratando-se não apenas de uma realidade física e social, mas também de uma realidade mística, por vezes mítica, da relação da pessoa com a(s) divindade(s) e de sua própria visão de mundo. Por esse motivo, desde muito tempo povos e civilizações criaram possibilidades e esquemas para uma existência após a morte no interior de seu conjunto de crenças religiosas, cujos tons refletiam seus anseios ou seus temores na vida. Fascinante, delicado e às vezes surreal, é este o tema que nos guiará pelas próximas páginas.

Mas mesmo antes que contemos do conteúdo que vem pela frente, é necessário que digamos da nossa intenção neste escrito, que é, antes de tudo, de aproximação com o tema da vida após a morte na religião judaica ao invés de uma abordagem sistemática do mesmo. Assim, o que pretendemos é que um olhar de caráter mais aproximativo nos permita conhecer aspectos do desenvolvimento desta crença no pensamento judaico desde o período pré-exílico até os começos da Era Comum, percebendo as possíveis influências sofridas do contato com as crenças de outros povos. Neste ponto é necessário esclarecer: é também por causa deste caráter não sistemático que não nos prenderemos à análise de um texto ou textos específicos, mas pontuaremos em partes de certas peças literárias a forma como elas expressam transformações ou desenvolvimentos de noções e expectativas de um futuro a partir da morte no imaginário judaico.

É certo que também não podemos partir do pressuposto de que a crença de vida após a morte tenha sido sentida de uma maneira uniforme no pensamento judaico. Especialmente no

Judaísmo do Segundo Templo, ali pelos idos do segundo século aEC, esta é uma idéia cuja aplicabilidade de forma alguma pode ser sustentada. Por isso mesmo, pela diversidade, a premissa de que influências de culturas externas ao judaísmo lhe propiciaram formas variadas de pensar a escatologia pessoal nos cai muito bem. Mas mesmo esta premissa ainda precisa ser tomada com bastante cautela, para não impor ao judaísmo influências rígidas, cabais e que lhe ditem os termos de suas crenças. Ao invés disso, é mais sensato pensar que certos aspectos de uma cultura, quando assimilados por outra, são reavaliados, re-elaborados e re-significados para atender a uma demanda interna específica. Assim, a idéia geral que estes aspectos representam é válida, desde que uma abordagem própria dos seus pormenores dê conta de responder a determinadas questões que permeiam o universo interpretativo da cultura que os recebe.

Esclarecidos estes pontos – nossa intenção e pressuposto – a metodologia que temos em mente nos conduz pelo seguinte caminho:

Em primeiro lugar, no que chamamos de *Antigas variações sobre a vida após a morte*, ofereceremos alguns aspectos das expectativas pós-morte nas religiões de algumas civilizações próximas ao antigo Israel: Egito, Mesopotâmia e Canaã, como já se tornou clássico em estudos desta natureza. Aqui serão abordadas questões referentes ao Mundo Inferior e ao estado do morto neste mundo, que varia desde uma existência bem-aventurada, rica e “deliciosa” (Egito) até uma existência sombria, continuada sem aspirações de bem-aventurança numa espécie de “mundo-prisão” (Mesopotâmia e Canaã). É neste contexto de um imaginário rico e diverso que situaremos o antigo Israel ou judaísmo pré-exílico, mas percebendo que ele, ou seus textos representativos, à diferença dos vizinhos, pareceu desinteressado de uma criação elaborada da condição dos mortos. Entretanto, ao visitarmos o aparente comportamento indiferente dos israelitas em relação às realidades funéreas, nos sentiremos profundamente tentados a pressupor que este comportamento foi incutido em sua cultura por razões ligadas principalmente à implantação do monoteísmo como máxima na religião de Israel. Neste sentido, a abordagem das visões de vida após a morte no Egito, Mesopotâmia e Canaã, povos que dedicaram rituais muito sofisticados aos seus mortos, pode nos dar uma idéia do que também poderia ter sido a noção israelita e sua prática em algum momento de sua história. A este respeito, daremos crédito a uma suposição de que o imaginário em torno do Sheol como

Mundo dos Mortos é o que pode ter sobrevivido quando de certas restrições rituais relacionadas às práticas funerárias em Israel.

Em segundo lugar, ao nos aproximarmos da *Vida após a morte no Judaísmo do Segundo Templo*, relataremos aspectos das visões de vida após a morte em dois impérios sob os quais os israelitas estiveram e que influenciaram significativamente a mudança na sua percepção de futuro – Pérsia e Grécia. Primeiramente, sobre a Pérsia contaremos da antiga religião zoroastriana, que teve a esperança por ressurreição do corpo como marca de sua escatologia pessoal. Dos gregos, entre outros aspectos, destacaremos a elaboração de Platão sobre os caminhos da alma imortal em busca de purificação e reintegração à sua origem no mundo perfeito das idéias. A partir daí, demonstraremos através de alguns textos de origens diversas produzidos num tempo próximo à Era Comum que, do seu encontro com os imaginários persa e grego, o judaísmo, ou melhor, grupos judaicos desenvolveram as suas próprias concepções de vida futura, movendo-se entre a ressurreição do corpo e a existência de uma entidade que sobrevive à morte, às vezes uma alma, às vezes um espírito imortal.

Em terceiro lugar, com o que designamos *Sentenças para além da vida: sabores e dissabores no julgamento divino*, voltando a povos mais antigos, observaremos que se por um lado a conduta moral ditava o tipo de esperança que uma pessoa podia ter para depois de sua morte (Egito), por outro nem sempre ela era determinante para que alguém tivesse seu estado melhorado depois da vida (Mesopotâmia). Quanto a Israel, distinguiremos dois momentos em sua compreensão de castigos e recompensas: quando estas realidades aparecem como consequência do “grande e terrível dia de Yahweh”, porém direcionadas a um plano nacional e não necessariamente individual, e quando elas despontam no contexto apocalíptico como questões de cunho pessoal, individual. Deste modo, buscaremos exemplificar como as imagens criadas em torno do julgamento divino davam conta de punições eternas para injustos e recompensas perenes para pessoas guiadas por um comportamento virtuoso em vida. Ainda pensando em possíveis assimilações de idéias externas dentro de segmentos judaicos, em seguida trataremos do “julgamento” – se assim podemos dizer – concebido por Platão para a alma, que pode chegar a ascender para seu lugar original, com os deuses. A partir daí, nos concentraremos por alguns instantes em algumas idéias judaicas de ascensão aos domínios divinos, sinalizando que mesmo elas sofreram modificações com o decorrer do tempo, de

maneira que a ascensão final do fiel aos céus já podia ser visualizada como a grande recompensa por uma vida justa, atestada por um julgamento de vivos e de mortos no tempo designado por Deus. É deste julgamento que vêm todos os sabores e, igualmente, todos os dissabores por toda a eternidade.

Por último, já como notas finais – e apenas notas – apontaremos que, como ramo judaico, os grupos cristãos mais primitivos parecem ter feito sua opção escatológico-pessoal por ressurreição corpórea. A razão desta escolha, mesmo quando outros grupos judaicos já sintetizavam ressurreição e imortalidade em suas crenças, é difícil de ser afirmada, levando-nos sempre a transitar por um campo especulativo, que apresenta idéias que vão desde a questão da resistência política até à formação da identidade do grupo ou dos grupos chamados cristãos. Mas de toda maneira, o que deduziremos destas notas sobre a visão cristã primitiva de vida após a morte – notas feitas, sobretudo, a partir de certos aspectos encontrados nos Evangelhos e em 1 Co 15 – é que, ainda que tratasse com ressurreição, nem mesmo ela, ou melhor, nem mesmo a sua forma era percebida de maneira singular, contrariando a sugestão de certos estudiosos, como Oscar Cullmann, por exemplo.

Crendo que desenhamos a moldura daquilo que o texto a seguir comporta, finalizamos este momento introdutório enfatizando uma outra vez que o objetivo deste trabalho é aproximar-se do tema da vida após a morte no judaísmo ou em algumas de suas correntes, demonstrando que suas noções bem podem ter se derivado de elementos pertencentes a outras culturas, mas que foram relidos internamente à luz dos seus próprios anseios. É claro que uma proposta de aproximação sugere um aprofundamento subsequente, o que significa, necessariamente, que um novo desafio está diante de nós e que ele pode ser aceito para um próximo estudo, este de cunho sistemático.

ANTIGAS VARIAÇÕES SOBRE A VIDA APÓS A MORTE

Philip Johnston, que empregou anos em estudos sobre a morte, o Mundo Inferior, os mortos e a vida após a morte no Antigo Testamento, afirma em seu *Shades of Sheol* que as pessoas que escreveram os textos religiosos de Israel não estavam preocupadas com os mortos ou com um Mundo Inferior habitado por eles. Antes, a preocupação se concentrava na relação com Yahweh nesta vida, de modo que estiveram relativamente desinteressadas numa existência porvir.¹ Johnston também tende a encontrar pouca evidência de influência direta de nações vizinhas sobre eventuais crenças israelitas num futuro após a morte. No entanto, Carlo Ginzburg, historiador italiano, em seu *O Queijo e os Vermes*, obra emblemática do gênero da micro-história, considera a complexidade das relações culturais e, utilizando o conceito de circularidade desenvolvido por Mikhail Bakhtin,² fala num movimento caracterizado por influências culturais recíprocas (circularidade).³ Tomando este referencial teórico sugerido por Ginzburg e num questionamento até bastante simples a Johnston, perguntamos se o antigo Israel não teria mesmo sofrido nenhuma influência da cultura ou do imaginário religioso dos

¹ Cf. JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002, pp. 199–239.

² BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais*. 5 ed. São Paulo: Annablume, 2002. Nesta obra, Bakhtin se move no universo da cultura popular, das trocas culturais entre os grupos hegemônicos (cultura erudita) e os não hegemônicos (cultura popular) na Idade Média e no Renascimento, este retratado por François Rabelais, crítico dos costumes da sociedade e da burguesia nascente à época renascentista.

³ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano das Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13. Veja também MACHADO, Jonas. “Cultura Popular e Religião: Subsídios para a Leitura de Textos Bíblicos a Partir da História Cultural de Carlo Ginzburg?”. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, 1.1. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005. (www.oracula.com.br).

povos mais próximos. Ao tomar contato com elementos religiosos mais marcantes destas culturas, não teria ele, de certa maneira, re-significado estes elementos para propósitos particulares? Difícil dizer, mas antes mesmo que tentemos fazê-lo, é conveniente que observemos certos traços particulares que desenharam as noções de vida após a morte entre algumas das civilizações vizinhas ao antigo Israel, a fim de que tentemos pontuar o contexto em que estava inserido ou do qual preferiu se distanciar.

1. EXPECTATIVAS DE ALÉM-VIDA NO EGITO, MESOPOTÂMIA E CANAÃ

Pelas próximas páginas, ao falarmos em possíveis assimilações/re-significações de aspectos religiosos externos que o antigo Israel possa ter experimentado nos referiremos mais de perto ao Egito, à Mesopotâmia e Canaã, e para nos aproximarmos de suas visões sobre continuidade após a morte, utilizaremos como referência a obra de Alan F. Segal, *Life after Death: a History of the Afterlife in the Religions of the West*. O extenso volume de Segal é importante não apenas por ser a obra mais recente sobre o tema e já trazer em si uma leitura e releitura de um grande número de estudiosos, mas especialmente por oferecer um texto comparativo das culturas religiosas abordadas em uma moldura dentro da qual se pode perceber e distinguir os traços de suas diferentes compreensões da vida após a morte, possibilitando-nos visualizar [se e] em que medida houve uma troca de informações e/ou influências entre estas concepções e como elas se fizeram sentir na vivência religiosa e social de povos e civilizações inteiras.

1.1 Egito: a bem-aventurança no “estado Akh”

Cultura que ainda intriga pesquisadores de várias áreas, o antigo Egito tem uma forma peculiar de descrever sua expectativa em relação à vida futura. Entre as antigas religiões ocidentais, sua concepção de vida após a morte permanece a mais otimista, assinalando que, na morte, um egípcio poderia atingir um estado de transcendência e gozar de venturas iguais ou maiores que aquelas experimentadas em vida.

A complexa antropologia daquele povo nos introduzirá a um ser humano formado por várias entidades. Mas, entre todas elas, algumas interessam de maneira particular à nossa investigação. Assim, no que se refere a este tema, os antigos egípcios possuíam três conceitos distintos

aplicáveis ao morto: *Ka*, *Ba* e *Akh*.⁴ Entre os três, a palavra ritualmente mais importante é *Ka*, algo como uma duplicata da pessoa, uma entidade que mantinha um estreito relacionamento com o corpo morto, às vezes traduzida como “espírito”. Esta relação era o motivo da grande importância dada à conservação do corpo, pois se este se decompusse, perdendo-se, também o *Ka* se dissolveria com ele. Reconhecendo o valor desta relação, M. Eliade e I. P. Couliano escrevem:

O espírito se conservará enquanto existir seu suporte físico. Essa preocupação com a subsistência faz com que a inumação segundo os ritos seja preferível à existência terrestre, mesmo confortável. As tumbas são mais importantes que as casas mais suntuosas e é impensável economizar em detrimento dos sacerdotes funerários.⁵

A manutenção deste estado de relação era levada tão a sério que, além da própria múmia, um “retrato” ou estátua representativa do morto era colocada na sepultura, a fim de que pudesse substituir o corpo se por alguma eventualidade ele fosse destruído – algo com que o *Ka* pudesse identificar a pessoa que estivera naquele local. Curiosamente, era preciso manter o *Ka* “vivo”, o que era feito com oferendas de alimentos, roupas e outras coisas mais que pudessem lhe servir para continuar existindo.

Embora se mantivesse perto do corpo, morando “fisicamente” no túmulo, sua casa, o *Ka* também podia residir no céu. Mas ele não era a única entidade apegada ao túmulo, pois este também era visitado pelo *Ba*, uma outra entidade formadora que podemos identificar como uma espécie de “alma”. Era esta segunda entidade que enfrentava a perigosa viagem pelo Mundo Inferior e o julgamento no Além. Em princípio, apenas o faraó era descrito como possuidor de um *Ba*. Mais tarde, outras pessoas aparecem nas descrições como imortais – o que só era possível mediante a atividade de um *Ba* pessoal. Isso aponta para transformações no interior da sociedade egípcia, com poderemos perceber mais à frente.

⁴ Sobre as entidades formadoras da pessoa nas antigas cultura e religião egípcias, veja HORNUNG, Erik. “Ancient Egyptian Religious Iconography”. In: SASSON, Jack M. (ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. 3. New York: Metropolitan Museum of Art, 1995, pp. 1711-1730. Veja também ASSMANN, Jan. “A Dialogue between Self and Soul: Papyrus Berlin 3024”. In: BAUMGARTEN, A. I., ASSMANN, J., STROUMSA, G.G. (eds.). *Self, Soul, and Body in Religious Experience*. Leiden: Brill, 1998, pp. 384-403.

⁵ ELIADE, Mircea, COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 143.

Após passar pelo julgamento (condição que não estava presente nos períodos mais antigos da história religiosa egípcia), se considerado inocente, o *Ba* se tornava uma entidade “melhorada”, transcendente, um *Akḥ*, espírito glorificado que tomava residência na casa de Osíris, na Duat, o nome egípcio para a terra da vida após a morte. Aparentemente, com os rituais especiais praticados nas tumbas, na presença do morto, as entidades formadoras da pessoa podiam se reunir novamente à noite, quando da jornada da Barca Solar. Essa reunião significava revivificação e rejuvenescimento, ao passo que uma noite era o equivalente a uma vida inteira na terra. Era assim que, nas palavras Norman Cohn, “os mortos bem-aventurados podiam ter a expectativa de uma existência que se prolongaria por milhões de anos”.⁶

A condição de um egípcio após morrer dependia de três situações fundamentais. Primeiramente, era preciso um comportamento correto quando em vida. Todo ato considerado impiedoso e/ou imoral podia colocar em risco o futuro imortal de uma pessoa. Em outras palavras, a consciência moral era um dos três grandes requisitos que garantiam ao vivente alguma tranquilidade ao pensar em seu julgamento póstumo. Em segundo lugar, era necessário ajuntar posses suficientes para serem usadas na Duat. Por isso os bens de um egípcio deveriam ser sepultados com ele. Por fim e de suma importância eram os ritos funerários corretos, os quais deveriam ser realizados de forma completa pelo sacerdote: rituais de purificação, mumificação e enterro. Era com o sucesso nestas três exigências que o morto conseguia alcançar o *status* de *Akḥ*, atestando assim que contribuía para a manutenção de *Maat*.⁷

Originalmente, o Além parece estar localizado no céu, associado ao oeste, e voltados para esta direção os mortos eram sepultados. A partir daí, a magia se tornava de importância capital: poderosas maldições afastavam os saqueadores de tumbas, ao mesmo tempo em que fórmulas mágicas eram consideradas como facilitadoras da travessia para o outro mundo. Quanto à literatura relacionada ao pós-morte, os “Textos das Pirâmides” (coleção de inscrições

⁶ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as Origens das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 47.

⁷ Maat era o nome dado ao princípio de ordem, sobre o qual se sustentava todo o sistema jurídico egípcio. Sua principal manifestação era a justiça e o faraó era considerado sua personificação. A exigência moral estava no centro da manutenção deste princípio. Veja sobre o conceito de Maat em COHN, pp. 23-31, especialmente.

encontradas em tumbas reais desde o século XXIV aEC) mostram rituais de inumação e a ascensão do faraó até os domínios do rei solar, na eternidade, de onde continuava reinando sobre o seu povo. Interpretações daqueles das pirâmides, inscritos no interior dos sarcófagos de madeira e datados dos séculos XXII à XVII aEC, os “Textos dos Sarcófagos” mostram a centralidade de Osíris e do juízo dos mortos, enquanto a peça literária conhecida como “Livro dos Mortos”, século XVI aEC, propunha-se a dar ao morto fórmulas mágicas, extraídas em grande parte dos Textos dos Sarcófagos, para que este se preparasse para o seu julgamento.⁸

Os eventos que se passam após a morte de uma pessoa evidenciam implicações sociais óbvias, mas interessantes. Imortalidade era prerrogativa primeiramente do faraó e, apenas mais tarde, de seus acompanhantes mais íntimos, mais confiáveis. Como ela era concedida pelos sacerdotes de Osíris, os sabedores das técnicas de embalsamento, nas esferas sagradas estes sacerdotes eram mais poderosos que o próprio faraó e sabiam muito bem de que maneira se aproveitar do apoio real. Contudo, pelos idos de 2.200 aEC, a clientela de pessoas elegíveis para a imortalização já aumentara consideravelmente. Melhor dizendo, houve crescimento do número de egípcios com recursos suficientes para pagar aos sacerdotes pelos serviços de imortalização ou estado *Akh*. A evidência desta “popularização” fica por conta de fórmulas mágicas das antigas tumbas reais encontradas nas sepulturas das pessoas ditas comuns.⁹ A partir desta “democratização” dos ritos, não é de se estranhar que a cena do julgamento da alma no Mundo Inferior tenha surgido no contexto e com uma função até bastante clara: evitar a banalização do estado de imortalidade entre pessoas não ligadas à realeza, afinal apenas o faraó era filho do deus, imortal quase que por natureza. Não bastava a um egípcio ordinário ter os recursos para garantir os rituais. Era preciso também passar pela aprovação de um tribunal divino com poderes de imortalizar ou extinguir a pessoa, e cujo presidente era ninguém menos que o pai do faraó, Osíris.

1.2 Mesopotâmia: um futuro sombrio no reino de Nergal e Ereshkigal

Tão antigos quanto os egípcios, os povos na região da Mesopotâmia (sumérios e semitas, estes últimos compostos por povos como os acádios, assírios e babilônios) assim como tantos outros também organizaram sua vida religiosa e social em torno de mitos. Por exemplo, apesar

⁸ Cf. ELIADE & COULIANO, p. 146.

⁹ ELIADE & COULIANO, p. 143.

de visar a uma intenção ideológico-política ao traduzir a supremacia da Babilônia e de seu deus Marduk sobre as outras cidades-estado da região, o poema *Enuma Elish* (“Quando no alto”...) ¹⁰ revela os traços fundamentais da concepção de mundo vigente desde os sumérios: a humanidade fora criada para trabalhar no lugar dos deuses.

Quando de sua criação por Marduk, o ser humano feito de barro (do sangue de Kingu, esposo de Tiamat) foi possuído por um fôlego de vida, um *napištu*, cognato da *nefesh* hebraica, mas também podia conter um outro componente, o *zaqiqu*, este associado com o sonho, já que podia voar enquanto o corpo estava adormecido. No entanto, o mito acadiano de *Atrahasis* (Ubar-Tutu, Ziusudra, Utnapshtin, dependendo da versão), herói do dilúvio, adiciona um terceiro elemento na composição do gênero humano: o *etemmu*, palavra padrão para “espírito”

¹⁰ “Quando no Alto o céu ainda não tinha sido nomeado e a terra firme embaixo dele não tinha sido chamada pelo nome, nada existia, senão o primordial Apsu, seu progenitor, e a Mãe-Tiamat, geradora de todos eles, suas águas misturando-se como um só corpo”. Aqui estamos diante de dois deuses primordiais, Apsu e Tiamat, ambos identificados com o elemento líquido, sendo o primeiro a expressão da divinização das águas doces e subterrâneas, enquanto a segunda divindade, a deusa Tiamat, expressa a imensidão dos mares e a salinidade das suas águas. Conta-nos o mito que este casal divino gerará quatro gerações de deuses que se tornarão extremamente ruidosos, perturbando-lhes com seu barulho. Se Tiamat se mostra indulgente com os seus filhos, o mesmo não acontece com Apsu, que abertamente manifesta a sua cólera: “De dia não consigo descansar, de noite não consigo dormir. Eu abolirei os seus caminhos e os dispersarei! Que a paz prevaleça para que nós possamos dormir”. A deusa indigna-se, mas Apsu está decidido a preservar a calma e a tranqüilidade das origens. Porém Ea, uma das divindades, “aquele que tudo sabe” (conhecido entre os sumérios como Enki), descobre as intenções de Apsu e, depois de proteger os deuses num círculo mágico, adormece-lhe e o mata, apoderando-se dos seus domínios.

Ea, que passou então a personificar as águas doces dos lagos e dos rios, ocupa um lugar privilegiado no panteão mesopotâmico, graças ao seu saber, engenho e papel de protetor da humanidade. Vivia com a sua esposa, Damkina, bem no centro das águas, na Casa dos Destinos. Com ela teve um filho, Marduk, “o mais honrado dos grandes deuses”. Entretanto, ressentidos com o poder crescente de Ea e de seu filho, alguns deuses apelaram à vingança de sua mãe, Tiamat. Como suas armas, a deusa-mãe cria então enormes serpentes marinhas, plenas de veneno nas suas presas gigantescas.

Na condição de se tornar o maior de todos os deuses, Marduk se oferece para combater Tiamat. Confiante, vai ao encontro de Tiamat, precipita seus ventos para dentro da boca aberta da deusa e a mata com uma flechada. Em seguida, ele a corta em duas partes: com uma delas cria a cobertura dos céus e com a outra cria a terra que manterá as águas subterrâneas para sempre ocultas. A partir daí, o poema descreve a forma como Marduk organizou o mundo, estabelecendo calendários, fazendo surgir a lua como a luz da noite que marca os dias, edificando a cidade da Babilônia, literalmente “a porta dos deuses”, para que estes possam ter sempre um local de descanso na Terra. Em colaboração com seu pai, do sangue dos seus inimigos Marduk cria os seres humanos, permitindo aos deuses dias tranqüilos na medida em que estes trabalhariam para eles. Cf. PEINADO, Frederico Lara. *Enuma Elish: Poema Babilónico de la Creación*. Madri: Trotta, 1994, 116p. (Colección Paradigmas, 3). Para a interpretação deste mito na perspectiva da suplantação de uma divindade por outra, descrita como sua “morte” em consequência da derrota pela divindade vencedora, veja as reflexões sobre “A deusa no Antigo Oriente Próximo” em: RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1993, pp. 46-50. Segundo ELIADE & COULIANO, esta narrativa deve ter sido composta no século XII aEC, “quando a estátua de Marduk fora levada de volta à Babilônia e a supremacia política da cidade era considerada um triunfo mítico do deus” (p. 234).

na Mesopotâmia.¹¹ É difícil dizer o que acontecia ao *napištu* e ao *zāqiqu* de um mesopotâmio quando morria, mas quanto ao seu *etemmu*, este passava a residir no Mundo Inferior, enquanto o cadáver permanecia na terra. Neste ponto, alguns mitos mesopotâmicos abordados por Segal em sua obra poderão nos ajudar a ter uma idéia do que seria a noção de vida após a morte elaborada por esta cultura. Vejamos.

A história de Adapa conta de como ele, sacerdote-rei de Eridu, a cidade mais antiga da Babilônia, sacerdote favorito de Enki (ou Ea, dependendo da versão), recusou a chance de imortalidade quanto esta lhe foi generosamente oferecida por An. De acordo com o mito, Adapa, um dos Sete Sábios do deus Enki, estava pescando para o templo quando teve seu barco virado pelo Vento Sul e foi atirado contra as rochas. Furioso, Adapa quebrou a asa do Vento Sul e, por assim fazê-lo, precisou responder por seu ato frente a An, nos céus. Enki aconselha Adapa a não beber ou comer da mesa de An, caso quisesse voltar ao mundo físico, embora pudesse aceitar novas vestimentas e óleo (símbolos primários de renovação e iniciação nos Mistérios das Alturas), se oferecidos. Tomado de surpresa pela integridade de Adapa ao relatar o ocorrido, An decide dar-lhe a imortalidade. Mas Adapa recusou o presente. Sua intenção com a ascensão era se desculpar com An, o Deus do Céu, não ficar por lá. Assim, Adapa voltou ao mundo físico, onde continuou servindo a Enki e à comunidade, posição da qual não tencionava abrir mão antes do tempo.¹²

O épico de Etana, por sua vez, relata que este rei de Kish ascendeu ao céu, motivado por encontrar a planta do nascimento que curaria a sua esterilidade. Realizar esta cura era importante, pois na Mesopotâmia a progeneritura era uma forma de conquistar a imortalidade. A planta do nascimento estava no céu e pertencia à deusa Inanna. Por isso mesmo não era fácil de ser conseguida. Para chegar até lá, Etana inicia sua viagem montado na águia que salvara de uma serpente. Entretanto, a certa altura ele se torna pesado demais para a águia e, duvidando de que conseguiria completar a viagem, começa a cair. Mas o fim de Etana não foi desastroso e

¹¹ Sobre a epopéia de Atrahasis, veja LAMBERT, Wilfred G., MILLARD, A. R. *Atra-basis: the Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon, 1969, 198p; SEUX, Marie-Joseph (ed.). *A Criação e o Dilúvio nos Textos Mesopotâmicos*. São Paulo: Paulinas, 1990, 123p (Documentos do Mundo da Bíblia, 7); DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 337p (Oxford World's Classics).

¹² Cf. IZREEL, Shlomo. *Adapa and the South Wind: Language has the Power of Life and Death*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2001, 183p (Mesopotamian Civilizations, 10).

ele parece ter cumprido sua missão, visto que existem textos que listam seus filhos e herdeiros entre os reis de Kish e nenhum texto há que relate em seu destino uma morte prematura.¹³

De sua parte, o mito da descida de Inanna (Ishtar em acadiano) ao Mundo Inferior mostra que às vezes nem mesmo os deuses podiam escapar da morte, embora pudessem ser trazidos de volta à vida. Uma das versões deste mito conta que Inanna quis visitar sua irmã Ereshkigal, rainha do Mundo Inferior. Mas antes de fazê-lo, instruiu sua mensageira Ninshubura para que procurasse ajuda caso ela não retornasse dentro de três dias. Enquanto descia, ia se despidendo de cada um dos seus sete *mi* ou “atributos”, que são objetos de adorno, instrumentos e implementos de guerra. Chegando nua diante do trono de Ereshkigal, foi morta pela irmã. Imediatamente após sua morte, fome e infertilidade assolaram a terra. Passados três dias, Ninshubura recorreu a Enlil, Nanna e Enki, para que algum deles trouxesse Inanna de volta. A ajuda veio de Enki, que fez duas criaturas e as incumbiu de preservar o corpo da deusa até que ele pudesse ressuscitar. Contudo, os Anunnaki, espécie de juízes do submundo, só a deixariam partir se ela encontrasse alguém que pudesse ficar em seu lugar. Então, como seu substituto ela aponta a Dumuzi (Tamuz no acadiano), seu marido. Geshtinanna, irmã de Dumuzi oferece sacrificar sua liberdade por Dumuzi ao longo da metade de cada ano. Assim os dois se revezavam como reféns do submundo em favor da liberdade de Inanna. Esta alternância se refletia nos ciclos de colheita: grãos na estação das chuvas (Dumuz) e frutos na estação seca (Geshtinanna). Para Segal, no caso de Inanna a mortalidade está associada à sabedoria, sua intenção de conhecer o Mundo Inferior, enquanto que na história de Nergal e Ereshkigal se liga à sexualidade e ao ato de comer, já que fora através de ambos que Nergal, originalmente um deus do céu, veio a se tornar o marido de Ereshkigal, rainha do Mundo Inferior, onde teve que passar a residir.¹⁴

¹³ Cf. SEGAL, Alan F. *Life after Death: a History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004, pp. 76-77; NOVOTNY, Jamie R. *The Standard Babylonian Etana Epic: Cuneiform Text, Transliteration, Score, Glossary, Indices and Sign List*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001, 62p (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 2); KINNIER WILSON, James Vincent. *The Legend of Etana*. Warminster: Aris & Philipps, 1985, 150p.

¹⁴ Cf. Tradução inglesa em ETCSL 1.4.1. Segal utiliza esta versão do mito em seu estudo, direcionando-o para as conhecidas questões que envolvem os ciclos naturais (Cf. SEGAL, pp. 79-82.). Mas para uma outra interpretação possível da morte de Inanna, sua descida ao Mundo Inferior e ressurreição, que enfoca processos históricos em vez de ciclos da natureza, veja o precioso artigo de OTTERMANN, Monika. “Morte e Ressurreição na Suméria: A ‘Descida ao Inferno’ de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos”. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, 2.1. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. (www.oracula.com.br). Sobre Nergal e Ereshkigal, cf. SEGAL, pp. 74-83.

Finalmente, o Épico de Gilgamesh, meditação sobre a morte e a imortalidade, considerado a obra-prima da literatura suméria, com sua versão mais antiga datada de cerca de 3.000 aEC, narra as façanhas do rei-herói Gilgamesh, soberano da antiga cidade de Uruk. Um resumo: Enkidu, o melhor amigo de Gilgamesh, adoece e morre após doze dias. Arrasado pela perda do amigo, Gilgamesh rende-lhe honras, constrói uma estátua em sua memória, rebela-se contra o destino e percebe que alcançar a fama entre os homens pouco ou nada significa frente ao horror do decaimento físico e da morte. Insurgindo-se contra a morte, dedica-se então a procurar o segredo da vida eterna. Para tanto, decide procurar o único homem que conseguiu: Utnapshtin (Atrahasis), o Longevo, a quem os deuses concederam vida eterna após ter sobrevivido ao Dilúvio. Numa viagem cheia de perigos, Gilgamesh encontra criaturas fabulosas e estranhas que o advertem de que encontrar o segredo da imortalidade é impossível. Após jornadas agonizantes, quando finalmente encontra Utnapshtin, o rei-herói é surpreendido, pois ao invés de se deparar com um ser extraordinário, de quem estava disposto a tomar pela força o segredo da imortalidade, encontra um homem comum. Utnapshtin revela a Gilgamesh o que aconteceu no Dilúvio e como ele com a sua família, parentes, amigos e animais foram salvos pela sua piedade e obediência ao deus Enki. Utnapshtin também conta de como Enki convenceu ao deus Enlil a conceder-lhe a imortalidade e, antes que Gilgamesh iniciasse a viagem de retorno, revela-lhe o segredo do rejuvenescimento: uma planta espinhosa sob as águas. Gilgamesh mergulha no fundo do mar e colhe a planta, porém duvida de sua eficácia e decide primeiro testá-la com os velhos de Uruk. Mas a certa altura, durante a viagem a planta é roubada por uma serpente saída das profundezas das águas. Tendo comido a planta, a serpente logo muda de pele e submerge, para desespero de Gilgamesh, que retorna ao lar mais velho e de mãos vazias.¹⁵

Como se nota, o tema central no Épico de Gilgamesh vai além da narração de viagens, lutas e aventuras, temores e sonhos do protagonista: fala de amizade, amor, sentimentos de vingança, opressão, arrependimento e, acima de tudo, do temor à desapareição final e ao esquecimento após a morte. É precisamente este último ponto que leva Gilgamesh a uma procura insólita, desesperada e falida por imortalidade.

¹⁵ Cf. SEGAL, pp. 83-91; ELIADE & COULIANO, pp. 234-235; GEORGE, Andrew R. *The Epic of Gilgamesh: the Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. Harmondsworth: Penguin Press, 1999, 225p; *GILGAMESH*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Ars Poética, 1992, 93p.

Se bem pudemos observar, os mitos falam de deuses que voltam à vida, de heróis que conseguem ou recusam a imortalidade como um presente dado por deuses, ao passo em que quem a buscava acaba frustrado. Mas tudo isso acontecia na esfera mítico-epopéica. No tocante à humanidade criada para trabalhar no lugar dos deuses não havia expectativa de imortalidade, ao menos não de uma imortalidade gozada em prazeres. Ao contrário dos egípcios, para os mesopotâmios não havia uma perspectiva de bem-aventurança no pós-morte, como bem pontua um trecho da narrativa de Gilgamesh:

Gilgamesh, para onde corres? A vida que persegues, não a encontrarás. Quando os deuses criaram a humanidade, foi a morte que lhe reservaram; a vida, retiveram-na para si, entre as próprias mãos. Tu Gilgamesh, que teu ventre seja saciado, dia e noite; regozija-te, todo dia, faz a festa, dia e noite, dança e toca música; que as tuas roupas estejam imaculadas, a cabeça bem lavada, banha-te com muita água; contempla a criança que te dá a mão, que a bem-amada se regozije em teu seio! É essa a ocupação da humanidade (*Épopéia de Gilgamesh*, tabuleta X).¹⁶

Ao que parece, os *etemmu* continuavam existindo no mundo subterrâneo, abaixo do Apsu, mas esta era uma existência sombria, sem glórias e sem as delícias encontradas no imaginário dos vizinhos egípcios. Segundo o Épico de Gilgamesh, nenhuma recompensa aguarda aquele que partiu

Para a terra de onde não há retorno [...]

Para a casa da qual nunca sai quem entra;

Para a estrada cujo caminho não tem volta;

Para a casa da qual é despojado da luz quem entra;

¹⁶ DELUMEAU, Jean, MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 22. A mesma estrutura de pensamento pode ser notada em Eclesiastes 9.7-10: “Vai, come o teu pão com alegria e bebe gostosamente o teu vinho, porque Deus já aceitou as tuas obras. Que tuas vestes sejam brancas em todo tempo e que nunca falte perfume sobre a tua cabeça. Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias da vida de vaidade que Deus te concedeu debaixo do sol, todos os teus dias de vaidade, porque esta é a tua porção na vida e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol. Tudo o que te vem a mão para fazer, faze-o conforme a tua capacidade, pois, no Sheol para onde vais, não existe obra, nem reflexão, nem conhecimento e nem sabedoria”.

Onde o pó é o alimento [e] a argila o sustento.¹⁷

Para chegar a esta “casa”, à cidade dos mortos, os *etemmu* precisavam empreender uma viagem cheia de perigos pelo submundo, que por vezes incluía a navegação do próprio Apsu. A cidade estava estabelecida de acordo com os padrões de uma cidade regular e era um lugar bastante ordenado: tinha rei e rainha, Nergal e Ereshkigal, e um aparato burocrático à semelhança da política imperial existente no mundo dos vivos. Ao alcançarem a cidade, para entrar os *etemmu* deveriam receber permissão de cada um dos sete porteiros que guardam os sete muros, um dentro do outro. Assim como Inanna, nos portões eles deviam perder suas posses, atributos, vestimentas e o que mais levassem consigo.¹⁸

Como nos parecerá familiar, o bem-estar dos que partiam dependia da generosidade dos vivos, que lhes ofereciam mensalmente água e pão (as chamadas oferendas *kispu*). Estas ofertas, que podiam ser mais elaboradas dependendo da ocasião, de acordo com Segal são, na verdade, um modelo de interação entre mortos e vivos, uma troca de interesses mais propriamente: os mortos estavam habilitados a ajudar a trazer vários benefícios à sociedade, tais como chuva, proteção contra bruxaria e aumento do rebanho, mas em troca precisavam ser alimentados ou seriam incapazes de executar suas “tarefas”, tornando-se fantasmas vingativos, malevolentes. As oferendas eram o que os mantinha dentro da cidade dos mortos.¹⁹

Sepulturas mal cuidadas, corpos que não foram enterrados, mortes violentas ou injustas: tudo trazia o problema dos fantasmas vingativos entre os vivos. No entanto, dois tipos de pessoas não podiam ser encontrados entre os mortos hostis: suicidas e aqueles que morreram no nascimento. O suicídio era uma forma honrosa de sair de uma situação desonrosa e a morte no nascimento era considerada valorosa, como a morte no campo de batalha. Os que estavam em idade de se casar e férteis, mas que morreram sem filhos, poderiam se tornar demônios, os quais buscariam ter filhos com os vivos. Para tanto, tentavam se casar com eles. Não conseguindo, enfiavam-se nas suas casas à noite e se uniam ao homem adormecido

¹⁷ Cf. COHN, p. 82.

¹⁸ Sobre os atributos de Inanna, cf. OTTERMANN (www.oracula.com.br).

¹⁹ Cf. SEGAL, pp. 97-98. Veja também COOPER, Jerrold S. “The Fate of Mankind: Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia”. In: OBAYASHI, Hiroshi (ed.). *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*. New York: Praeger, 1992, pp. 19-33.

provocando-lhe ejaculações. As ejaculações produziam mais demônios e, após ejacularem, as vítimas freqüentemente eram mortas. Estas criaturas eram combatidas pelo ritual *Maqlu*, um tipo de cerimônia de exorcismo, cujo propósito era expelir todos os feitiços, tanto de mortos quanto de vivos. O resultado era a total destruição destas criaturas, que eram então banidas do cosmos, inclusive do Mundo Inferior.²⁰

Como uma última consideração, quem sabe possamos dizer que, mais do que interação entre vivos e mortos como sugere Segal, a relação dos vivos com os que partiram parecia estar muito mais baseada no medo de que mortos regulares se transformassem em fantasmas vingativos e demônios do que na “troca de favores” propriamente. Pode ser que gozar das benesses de um bom relacionamento nada mais fosse do que uma conseqüência do aplacamento dos *etemmu*.

1.3 Canaã: sombras humanas no mundo de Mot

Conforme Eliade & Couliano, da civilização cananéia e sua religião no fim da Idade do Bronze (cerca de 1365-1175 aEC), a antiga cidade de Ugarit é a grande representante.²¹ Ali, as características climáticas foram transformadas em mitos sobre os deuses, cujo panteão tem El, Ba'al, Asherah (esposa de El) e 'Anat (esposa de Ba'al) como personagens mais destacados. Uma palavra introdutória sobre eles.

Se El era o deus supremo, Ba'al era sem dúvida o mais importante deles, ligado à agricultura, à fertilidade dos rebanhos, às chuvas. Era normalmente descrito como sedento de sangue e altamente sexual. O elemento sexual em sua adoração deveria estimulá-lo a deitar-se com Asherah, a fim de que chuva e fertilidade fossem trazidas a terra. A mitologia ugarítica é salpicada de embates entre El e Ba'al e entre este e seus opositores. Um dos exemplos mais famosos é a luta travada contra Yam, divindade aquática (o mar) que, encorajada por El, quis expulsar Ba'al do trono. Um outro exemplo fica por conta do mito de combate contra outro descendente de El, Mot, deus da seca e da morte, e seu aliado Lothan (literalmente o “animal que se retorce”, cognato com o Leviatã hebraico). Neste combate, Ba'al, que aceita o convite de Mot para ir até o Mundo Inferior, morre. 'Anat sepulta-o e vai ao encontro de Mot, a quem,

²⁰ Sobre demônios no imaginário mesopotâmico e rituais de exorcismo (*Maqlu*), cf. SEGAL, pp. 98-103. De acordo com Cohn, “Ali [na Mesopotâmia], os mesmo rituais de exorcismo empregados contra os demônios também eram usados contra os fantasmas dos mortos vingativos”. Cf. COHN, p. 82.

²¹ ELIADE & COULIANO, p. 87.

segundo Eliade & Couliano, pulveriza: “retalha-o, esmaga-o, grelha-o, tritura-o e depois o espalha pelos campos para ser comido por pássaros”.²² Na seqüência do mito, Ba'al ressuscita: em algumas versões é 'Anat quem encontra seu corpo e o traz de volta à vida; noutras é o próprio Baa'l quem, sozinho, vence Mot e retorna ao seu reino. De toda maneira, esta também é uma narrativa mitológica considerada como retratando a variação entre estações férteis e inférteis, posto que Baa'l sempre era desafiado por Mot a uma nova luta.²³

Conforme o mito, Ba'al pôde ser trazido de volta à vida ou reviver por si mesmo, dependendo da versão. Mas sua volta do reino de Mot de forma alguma sugere que humanos possam voltar do mundo dos mortos como o deus pôde. Aliás, eles não podem! Quando os cananitas morriam, pensava-se que seu elemento vital (*nefesh* como no hebraico e comumente traduzido por “espírito”) deixava o corpo. Porém a vida não cessava totalmente. Ela continuava em um outro lugar – o reino de Mot, no mesmo tipo de forma precária encontrada nas concepções mesopotâmicas.

Nas tradições de Canaã não há evidência de recompensa ou julgamento, ainda que algumas transformações dos mortos, que não sabemos quais, pudessem ser efetuadas ritualisticamente. Através de rituais específicos eles poderiam ser celebrados e ter seu estado de alguma forma melhorado no Mundo Inferior. O momento alto deste culto era a cerimônia orgiástica, que vinha acompanhada de banquetes para apaziguar os mortos. Estes eram os chamados banquetes *marzeah* ou *marzih*, o principal rito de memória desta sociedade, equivalente às oferendas *kispu* na Mesopotâmia. Em Ugarit, estes banquetes e entretenimentos sexuais estavam relacionados ao Festival de Ano Novo, no outono, que celebrava o retorno de Ba'al com a descida das chuvas.²⁴

Ser comemorados ou homenageados nos *marzih* pode ser o mais próximo que mortos cananeus podiam chegar de alguma fortuna após a morte. Pelo menos é isso que a história de

²² IDEM, p. 89. Aqui, Eliade & Couliano, além de fornecerem alguns detalhes do mito, apontam também quais são suas semelhanças com o mito mesopotâmico de Tiamat e Marduk e ainda com a vitória de Yahweh sobre o mar em certos textos da Bíblia Hebraica. Veja também COHN, pp. 170-171.

²³ Cf. COOPER, A. M. “Canaanite Religion: an Overview”. In: ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. III. New York: Macmillan, 1987, pp. 35-45.

²⁴ Sobre os *marzih*, veja SEGAL, pp. 115-118.

Aqhat sugere.²⁵ Aqhat, que se recusou a dar o arco e as flechas que recebera de seu pai para 'Anat em troca de imortalidade, parece ter sabido que a deusa estava oferecendo algo que não podia realmente oferecer.²⁶ Na realidade, de acordo com Segal, o que 'Anat teria oferecido a Aqhat era a chance de ser festejado no *marzih*, não imortalidade propriamente:

Peça vida, Ó herói Aqhat
Peça vida e eu a darei a ti
Imortalidade e eu livremente a concederei a ti
[...]
Como Ba'al, assim como ele vive e é festejado,
Vive e é festejado e eles lhe dão de beber,
Cantando e salmodiando diante dele
Assim eu te darei vida, Ó herói Aqhat.²⁷

Ainda que a primeira parte desta citação fale em imortalidade, é a segunda que de fato interessa. Observa-se que, assim como Ba'al, Aqhat poderia ser o cabeça do banquete, ser celebrado, brindado e ter pessoas oferecendo orações com salmos e cânticos a ele num ritual de rememoração. Mas ele não era um deus e por isso não podia voltar à vida ou ser um imortal. Antes, era seu espírito que podia ser invocado do Mundo Inferior para aparecer no banquete. Assim, mesmo rejeitando o *marzih* que 'Anat lhe ofereceu no começo da história (se concordarmos com Segal em que a oferta não tem a ver com imortalidade), ao final dela parece que foi isso mesmo o que ele conseguiu.²⁸ A situação não seria diferente para qualquer cananita. Eles poderiam ser festejados, mas isso não queria dizer que através dos *marzih* seriam

²⁵ Aqhat foi o filho pelo qual Dan'el e sua esposa Danaty imploraram a 'El e Ba'al, pelo qual lhes ofereceram generosas oferendas. Quando os *Kotharat* (divindades de concepção e nascimento) os visitaram, foram recebidos com banquetes que duraram seis dias e, em troca, garantiram descendência a Dan'el e sua esposa. Quando Aqhat já era crescido, Dan'el recebeu do deus Kothar-wa-Hiasis um arco e flechas como gratidão pelo banquete que lhe ofereceu. Dan'el, então, transferiu o estimando presente para o filho, com uma bênção. Mas a 'Anat, deusa da guerra e do amor, desejou a arma que Aqhat ganhara de seu pai e tentou negociá-la, primeiro por riquezas e, depois, por imortalidade. Pela recusa de Aqhat, 'Anat recebeu permissão de 'El para puni-lo, mas a punição saiu do controle, pois Yatpan, o criminoso divino que apenas deveria machucar Aqhat, acabou por realmente matá-lo. Cf. o Épico de Aqhat em SEGAL, p. 111-112.

²⁶ Aqhat, em resposta à oferta de imortalidade feita por 'Anat: "E a morte de todos os homens eu morrerei, sim, eu certamente morrerei" (Cf. GREY, John. *Near Eastern Mythology: Mesopotamia, Syria, Palestine*. London: Hamlyn, 1969, p. 94).

²⁷ SEGAL, p. 113.

²⁸ IDEM.

feitos imortais como os deuses. No máximo, teriam sua memória continuada no seio da família na medida em que estes banquetes rituais fossem se repetindo, e nada mais além disso.

Mencionávamos mais acima que os mortos poderiam ter seu estado melhorado no Mundo Inferior. Pois bem, é a estes que alcançam um melhoramento que o termo *rp'um* (cognato com o *refa'im* hebraico) parece se referir. A este respeito, Segal faz referência a um texto danificado que reconstruiu por paralelos, do qual se lê: “Então ele irá vos curar/ o Pastor vos dará vida”, palavras que poderiam ter sido dirigidas por Ba'al a um grupo de mortos especiais – os *rp'um*. Assim, sugere, “haja vista que os mortos eram para ser ‘curados’, talvez a melhor explicação para o termo *rp'um* seja que eles eram ‘os curados’”,²⁹ com o melhor palpite ligando-os com ancestrais mortos deificados ou transformados – de toda forma, mortos muito especiais. Outros textos ugaríticos citados por Segal mostram Ba'al (às vezes Dan'el) convidando aos *rp'um* para a casa do seu *marzeah*, para o seu palácio, para o lugar santo. Ainda que não existam evidências de recompensas para mortos em Canaã, para nós o convite de Ba'al a um grupo de *rp'um* para que participassem em seu *marzeah* (provavelmente no outono, quando de sua volta do Mundo Inferior) e mesmo a existência deste grupo bem poderia ser um indício de algum tipo de recompensa póstuma.

2. O NÃO-FUTURO NO ANTIGO ISRAEL

Durante pouco mais de três séculos e meio (cerca de 960-587 aEC), o que a pesquisa denomina Judaísmo do Primeiro Templo não pareceu ter conhecido, ou pelo menos não ter admitido, a expectativa de uma possível existência após a morte, embora a presença de uma noção de “mundo dos mortos” possa ser deduzida da idéia de *Sheol*, como veremos mais à frente. A partir desta compreensão, para os judeus de então, a morte representava o fim de tudo, das relações sociais, interpessoais e com a divindade, um destino comum para toda pessoa, do qual não se podia fugir e para além do qual nada deveria ser esperado. Para todos os propósitos práticos, morrer era o fim:

A árvore tem esperança,
pois cortada poderá renascer,

²⁹ IDEM, p. 116.

e seus ramos continuam a crescer.
Ainda que envelheçam suas raízes na terra
e seu tronco esteja amortecido no solo,
ao cheiro da água reverdece
e produz folhagem, como planta tenra.
O homem, porém, morre e jaz inerte;
expira o mortal, e onde está ele?
As águas do mar podem sumir,
baixar os rios e secar:
jaz, porém, o homem e não pode levantar-se,
os céus se gastariam antes de ele despertar
ou ser acordado de seu sono (Jó 14.7-12).³⁰

De acordo com investigações sobre o tema, durante o período do Primeiro Templo ou período pré-exílico, observa-se distanciamento da noção articulada de uma existência além da morte. As razões deste desinteresse são difíceis de elaborar e levantam hipóteses que se baseiam especialmente na antipatia israelita pelos cultos estrangeiros (incluindo aqueles de invocação e/ou “aplocamento” dos mortos) e no interesse em desacreditar seus deuses. Na base deste tipo de hipótese aparece o entendimento de que qualquer discussão extensa sobre vida após a morte, pensar um reino dos mortos com deuses próprios, tal como os modelos no Egito (Osíris, Anúbis), Canaã (Mot) e na Mesopotâmia (Nergal e Ershkigal), poderia abrir a porta para idolatria ou veneração de fantasmas/espíritos, algo que os escritos sagrados proibiam inteiramente. Mas Segal, ao analisar o episódio que envolve Saul e a feiticeira de Endor (1 Sm 28.3-25) lembra que, embora proibidos, os ritos de necromancia eram conhecidos em Israel, tanto que seu próprio rei recorre à prática e convence a mulher a executá-la.³¹ De seu lado, Johnston irá pela direção contrária. Por ser proibida em um número de textos na narrativa bíblica, Johnston entende que a necromancia não estava difundida no antigo Israel. Para ele, se certos textos da Bíblia Hebraica fazem referência a necromancia, esta não é sua preocupação central e claros exemplos como 1 Sm 28 não são padrões que refletem a tendência israelita de prática ou crença. De nossa parte, tendemos a acreditar que, na verdade, as prescrições acerca

³⁰ Também 2 Sm 14.14; Jó 7.9.

³¹ SEGAL, p. 121

dos ritos podem ser um indicativo do quão conhecidos eles deviam ser: a Lei regia que os mortos não podiam ajudar e nem ser ajudados, que qualquer forma de culto aos espíritos era rejeitada e que consultas mediúnicas aos mortos deveriam ser punidas com apedrejamento (Cf. Lv 19.26, 31; 20.6, 27; Dt 18.9-12). Esta última normativa é ameaçadora e pode muito bem ter tido força de repressão em virtude de uma situação vigente.

No entanto e curiosamente, mesmo que as normativas e proibições sinalizem que a prática pode ter existido entre os antigos israelitas, o Pentateuco não apresenta quaisquer sinais destes cultos, o que imediatamente nos remete às perguntas levantadas alguns anos atrás por Mary Douglas e recentemente por Segal: estes sinais teriam sido removidos antes que os livros fossem editados? Por que motivo?³² Em que ponto na história israelita Deus teria proibido a necromancia e de que forma as pessoas ouviram essa proibição?³³ Em algum momento teria havido em Israel uma prática autorizada destes ritos nos moldes daqueles encontrados nas redondezas? Do que consistiam? Qual era sua motivação? Mary Douglas entende que essa mudança veio com o livro de Levíticos, descrito por ela como “uma religião totalmente reformada”³⁴. Pode ser que esta religião reformada, quem sabe em função de uma unificação do povo baseada no culto a um Deus único, tenha banido os ritos de necromancia ao considerá-los ofensivos ou ameaçadores do princípio de singularidade cültica adotado.³⁵ Uma hipótese que nos ocorre neste momento, quem sabe paralela a esta última, é a de que a ausência de pistas destes rituais pudesse ter a ver com evitar que outras gerações tomassem contato com a antiga prática, para preservação da Aliança.

Contudo, as perguntas anteriores e outras que se possam levantar permanecem difíceis de serem respondidas, especialmente em razão da ausência de material específico paralelo ao texto sagrado e que remonte ao período em questão. Assim, toda lacuna que se busque preencher não encontrará mais que alternativas hipotéticas. Vejamos mais uma delas: desde que a morte também representava o fim de todos os relacionamentos, inclusive com a divindade, uma hipótese é a de que a proibição dos ritos de necromancia teria se dado em função de um distanciamento da idéia de que os mortos “sobrevivem” em algum outro tipo de existência à

³² DOUGLAS, Mary. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 99.

³³ SEGAL, p. 130.

³⁴ Cf. DOUGLAS, pp. 87-108.

³⁵ Sobre a tradição do “Yahweh sozinho”, veja COHN, pp. 188-200.

parte do governo de Yahweh, podendo manter um relacionamento entre si e com os vivos à revelia do Deus de Israel, assumindo um *status* de deuses ou semideuses. Talvez a aceitação dessa idéia significasse o estabelecimento de um panteão, mesmo que formando por deuses de um tipo inferior. Lembremos que na história de Saul e a mulher de Endor, quando invocado, Samuel aparece como uma espécie de semideus, capaz até mesmo de conhecer o futuro. A mulher de Endor não classifica a imagem que lhe aparece como um fantasma, mas como um ser divino, um “*elohim*” (1 Sm 28.13).³⁶

Há muito também se indaga se, na tradição hebraica, as palavras *nefesh* (“alma”, na falta de uma tradução mais adequada), *ruah* (“espírito”) e *rʿfāʾîm* (“espíritos”, “fantasmas”) não descrevem a idéia de algo que sobrevive à morte, um estado intermediário talvez, contrariando a posição mais comum de que as partes mais antigas das escrituras hebraicas não lidam com uma doutrina da vida após a morte, ainda que muito arcaica.³⁷ Ao lado da defesa comum, Segal acredita que não há muito fundamento para otimismo a respeito do que estaria para além do túmulo no pensamento israelita, apontando que o material mais antigo do texto hebraico não descreve em nenhum lugar uma vida após a morte com a intensidade com que o fazem os mesopotâmios ou os cananitas. Entretanto, se a expectativa de vida após a morte existia na religião popular, como pensamos ser digno de algum crédito, concordamos com Segal em que há pouca razão para suspeitar que fosse algo mais benéfico que as sombrias impressões cananitas do além-morte.³⁸ Porém, antes que nos vejamos tentados a voltar ao conceito de circularidade cultural de Ginzburg, mantenhamos por um instante nossa concentração em *nefesh* e *ruah*, já que a tradução de *rʿfāʾîm* como “fantasmas”, “sombrias”, “espíritos dos mortos” não parece apresentar nenhum problema de interpretação. De acordo com William White, especialista em línguas bíblicas, “esse termo antigo e quase mitológico era empregado apenas para satisfazer as exigências da estrutura poética hebraica e em nenhum momento dá a entender que a raiz *rʿpāʾîm* possua alguma conotação específica que não a de sinônimo de ‘mortos’ e de ‘lugar dos mortos’”.³⁹ Sigamos então.

³⁶ “וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ אֶל־תִּירָאִי כִּי מָה רָאִית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־שָׂאוּל אֱלֹהִים רָאִיתִי עֲלִים מִן־הָאָדָמָי: “O rei lhe disse: ‘não tenhas medo. Que é que viste?’ A mulher respondeu a Saul: ‘eu vi um *elohim* que subia da terra’”.

³⁷ A este respeito, veja COOPER, John W. *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989, 280p.

³⁸ SEGAL, p. 143.

³⁹ WHITE, William. Verbete *rʿfāʾîm*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998, p. 1448.

Embora ocorra freqüentemente no texto hebraico, nenhuma evidência existe de que os antigos hebreus concebiam *nefesh* nos termos da “alma imortal” como pensados hoje em dia, guardadas todas as proporções. *Nefesh* é importante porque descreve a identidade da pessoa e não porque possa sobreviver à morte para algum tipo de recompensa. Em grande parte das suas ocorrências, o vocábulo é traduzido simplesmente como “vida”. A alma vivente do Gênesis nada mais é que um “ser animado”, sentido aplicado não apenas a seres humanos, mas também a animais considerados inferiores. É provável que o significado original da palavra tenha sido “respirar”, “respiração”. Por exemplo, “e [Yahweh] lhe soprou [*nph*] nas narinas o fôlego [*n^sshāmā*] de vida, e o homem passou a ser alma [*nefesh*] vivente” (Gn 2.7); “a *nefesh* [vida, respiração, alma] do menino retornou a ele e ele viveu” (1 Rs 17.22). Já em Dt 12.23, “sê firme, contudo, para não comeres o sangue porque o sangue é a vida. Portanto, não comas a vida com a carne” (רַק חֵזֶק לְבַלְתִּי אֲכַל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ וְלֹא-הָאֵכָל הַנֶּפֶשׁ), *nefesh* é traduzida por “vida” e está relacionada à proibição de ingestão de sangue. Neste caso, verifica-se que no pensamento hebreu vida e sangue são categorias equivalentes (veja também Lv 17.11: “porque a vida [*nefesh*] da carne [*bāsār*] está no sangue).⁴⁰

Outros significados têm a ver com “garganta” (Is 5.14; Hc 2.5; Sl 69.1 [2]; Jn 2.6), “apetite” enquanto fome de comida (Dt 23.25; Sl 78.18; Os 9.4; Pv 12.10) ou o apetite volitivo de alguém, isto é, seu desejo, sua vontade (Ex 15.9; Ez 16.27; Sl 27.12; 41.3; Dt 21.14; 1 Sm 2.35; Pv 13.2; 19.2). Segundo B. K. Waltke, algumas vezes *nefesh* se apresenta como o sujeito de *’āwā*, “desejar”, “ansiar”, não estando relacionado a nenhum tipo de apetite ou desejo em si mesmos, mas àquela que é a dona do apetite, ou seja, a alma: “E o que desejar a sua alma (*w^snapshó’imwetá*), isso mesmo faz” (Jó 23.13). Também pode indicar o impulso sexual: “jumenta selvagem, acostumada ao deserto, no ardor do cio [*b^s’awmat napshāh*] fareja o vento; quem pode impedi-la em seu desejo?” (Jr 2.24).⁴¹ Para Waltke, já que por sua própria natureza a existência pessoal envolve impulsos, apetites, desejos e vontades, *nefesh* denota a “vida” do indivíduo neste seu significado mais abrangente e não como a noção abstrata de vida tal qual encontrada

⁴⁰ Cf. HASTINGS, James (ed.). *A Dictionary of the Bible*. Vol. IV. New York/Edinburgh: Charles Scribner’s Sons/T & T. Clark, 1911. p. 608.

⁴¹ WALTKE, Bruce K. Verbete *nefesh*. In: HARRIS, ARCHER, WALTKE, p. 982.

na palavra *hayyim*, que se refere tanto a uma qualidade de existência quanto à noção temporal do ser.⁴²

Deve-se ainda considerar que os hebreus não faziam distinção entre corpo e alma, mas os pensavam como unidade: não tinham alma, eram alma, um corpo misturado a uma *nefesh*, o que talvez pudéssemos chamar de “pessoa” ou “personalidade”, ao invés de simples “sopro de vida” (*neshamah* ou *ruah*).⁴³ Já no Novo Testamento, é provável que exista ênfase na personalidade, o que pode ser notado especialmente nos ditos de Jesus: “pois aquele que quiser salvar sua vida por causa de mim e do Evangelho irá perdê-la; mas o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho irá salvá-la” (Mc 8.35; Mt 16.25-26). O texto grego editado por Kurt Aland na *Synopsis Quattuor Evangeliorum* usa o termo *psyche* (ψυχήν) para designar vida. Todavia, *psyche* também foi entendida como parte da natureza humana: “não temais os que matam o corpo (*soma*), mas não podem matar a alma (*psyche*). Temei antes aquele que pode destruir a alma (*psyche*) e o corpo na Geena” (Mt 10.28).⁴⁴ Obviamente, ao se falar em “pessoa” e “personalidade” devemos fazê-lo cuidadosamente para não veicular categorias modernas ao pensamento antigo. Ao usarmos estes conceitos, não queremos estabelecer anacronismos, mas apenas tentar localizar o uso mais provável da palavra *nefesh* no contexto. Nos casos mencionados acima, *nefesh* tem a ver com vida material, natureza humana ou simplesmente vida. Inicialmente, portanto, o uso hebreu desse termo não apresenta relação com o tema da imortalidade ou vida pós-morte.

No que se refere a *ruah*, sua idéia básica tem a ver com “ar em movimento”, desde a respiração dos seres vivos (Gn 7.15; Sl 104.25, 29; Gn 7.22-23; Is 42.5; Ez 37.5) até a ventaria em uma tempestade (Is 25.4; Hc 1.11). As conotações de *ruah* também passam por força (1 Rs 10.5), coragem (Js 2.11; 5.1 – não “permanece mais espírito” nos homens de Israel) e valor (Lm 4.20), mas também podem ter a ver com vacuidade (Jr 5.13; Jó 7.7; Is 41.29, emoções de agressividade (Is 25.4) ou ira (Jz 8.3; Pv 29.11). O termo *ruah* ainda está ligado à atividade e vida (Jó 17.1; Jz 15.19; 1 Sm 30.12) e nas mãos de Yahweh se encontra o *ruah* (fôlego) de toda a humanidade (Jó 12.10; Is 42.5). De acordo com J. B. Payne, *ruah* liga-se a toda consciência

⁴² IDEM, p. 984.

⁴³ Para uma posição segundo a qual o pensamento hebraico antigo apresenta certo dualismo, veja PAYNE, J. Barton. Verbete *ruah*. In: HARRIS, ARCHER, WALTKE, pp. 1407-9.

⁴⁴ Cf. HASTINGS, p. 609.

imaterial do homem (Is 26.9; Pv 16.32; Dn 5.20; Sl 32.2) e, em conformidade com textos como Gn 3.19 e Ec 12.7, retorna a Deus por ocasião da morte do corpo. Significativamente, ao dizer que “tanto *ruah* quanto *nefesh* podem deixar o corpo por ocasião da morte e existir num estado separado dele (Gn 35.18; Sl 86.13; 1 Rs 17.22)”⁴⁵, Payne deixa transparecer claramente de sua análise que o hebraico lida com a idéia de alguma entidade formadora que escapa ao desaparecimento. Isto contradiz plenamente àqueles que argumentam em favor de uma idéia de completa extinção na morte por parte dos antigos israelitas.⁴⁶ Considerando a afirmação de Payne, terá surgido daqui o imaginário em torno do *Sheol*, um lugar de destinação para o que sobrevive à morte do corpo? De qualquer maneira, continua difícil entender como todas essas idéias se relacionam (e aparentemente se contradizem) no pensamento hebraico antigo: a morte é mesmo o desaparecimento ou resta algo para além dela? Por que manter-se como o pensamento diferenciado num contexto mais amplo em que o mundo dos mortos tinha importância igual ou maior que o mundo dos vivos?

3. O SHEOL ISRAELITA: SONO ETERNO SEM SONHOS

Como parece ser concordado por boa parte dos estudiosos, tratando-se do destino do morto, nos textos mais antigos da Bíblia Hebraica não existem noções de céu e inferno, nenhum julgamento óbvio e punição para os pecadores, nem recompensas para os virtuosos. Em James D. Tabor, a morte é o grande nivelador.⁴⁷ Mesmo o mais famoso termo para a morada dos mortos na Bíblia, *Gé' Hinnôm* ou *Gé' Ben-Hinnôn* (Geena), no período do Primeiro Templo não está associado com inferno ou pós-morte, mas a um espaço geográfico específico na terra, literalmente o Vale de Hinnom. Sua associação com um lugar de punição e sofrimento só virá muito mais tarde.⁴⁸ O destino dos mortos, quer tivessem sido justos ou maus enquanto vivos, era um só: o Sheol, palavra de etimologia incerta, mas normalmente traduzida por “sepultura”, “cova” e correlatos. Entretanto, há quem veja no Sheol um tipo de lugar de punição. Johnston é uma destas pessoas. Para ele, os ímpios são predominantemente aqueles destinados ao Sheol,

⁴⁵ PAYNE, Verbete, pp. 1408-9.

⁴⁶ Veja, por exemplo, Stanley B. Marrow: “Death, therefore, is the ‘death of body, soul, and spirit’ all at once, the severance of all relations with the living, and above all with the living God (...). Death is never partial, but total. Between being dead and being alive, no other possibility exists. The ‘I’, both as subject and object of relationships, ceases to be” (“ΑΘΑΝΑΣΙΑ/ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ: The Road not Taken”. In: *New Testament Studies*, 45. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 575).

⁴⁷ TABOR, James D. *What the Bible Says about Death, Afterlife, and the Future*. (www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html).

⁴⁸ SEGAL, p. 135.

enquanto os justos apenas visualizam essa realidade quando enfrentam mortes prematuras e infelizes (leia-se em pecado). É a fé em Yahweh que confere aos justos um destino diferente daquele de punição dos que não a possuem. Este destino de punição seria quase uma noção de inferno, mas sem sê-lo totalmente, já que nenhuma descrição mais antiga de Sheol menciona torturas ou qualquer outro tipo de sofrimento. Mas se algum castigo existia, pode ser que este fosse simplesmente o corte definitivo da relação com Yahweh. Johnston, no entanto, não sugere uma idéia comparável de “paraíso” para os justos, ao mesmo tempo em que nada nos textos que ele lista (Gn 37.35; 42.38; 44.29, 31; Jó 14.13; Sl 88.3; Is 38.10) indica que a descida daqueles indivíduos ao Sheol seja uma punição divina. Assim sendo, parece que a dicotomia entre os destinos de justos e injustos defendida por Johnston não pode ser sustentada pelos próprios textos que ele cita.⁴⁹ Mas abandonando esta visão de Sheol como local de punição, para se ter uma idéia do que ele poderia significar, devemos ter em mente a estrutura cósmica dos antigos israelitas, a fim de que saibamos, primeiramente, onde localizá-lo nesta estrutura. Vejamos.

Assim como para outras civilizações do mesmo período, o universo criado dos israelitas estava organizado em três “reinos” distintos: um reino superior, um reino do meio e um reino inferior. O reino superior ou céus era o lugar do sol, da lua e das estrelas, mas era, principalmente, o lugar de Deus, que não está sujeito à morte. Apesar das exceções em Enoque e Elias, nenhum mortal pertencia ou podia ir até a este reino. O reino do meio, que o Gênesis chama “terra seca”, visto como um disco plano em cujas extremidades estavam as águas ameaçadoras do caos, seguradas pelo comando divino (Gn 1.9-10), era o lugar formal dos seres humanos, partilhado com todas as outras formas de vida criadas. Era este o lugar por excelência do não-divino, um reino no qual tudo estava, em algum momento, destinado à morte. Finalmente, o reino inferior, isto é, abaixo da terra, o Sheol, estava destinado aos mortos. O Salmo 115.16-18 expressa bem essa formulação cosmológica:

Os céus são os céus do Senhor, mas a terra deu-a aos filhos de Adão.
Não são os mortos que louvam o Senhor, eles que descem todos ao
Silêncio. Quanto a nós [os vivos], bendiremos o Senhor desde agora e
para sempre (TEB).

⁴⁹ Cf. JOHNSTON, pp. 69-97, especialmente pp. 80-83.

As descrições do Sheol encontradas no Antigo Testamento são diversificadas, mas todas remetem a uma concepção isolacionista, na qual o Sheol é mostrado como um espaço escuro e desordenado (Jó 10.20, 21), uma terra de silêncio (Sl 94.17; 115.17), às vezes uma cidade com portões (Jó 38.17; Is 38.10) e longe da presença de Deus, um claro contraste com o mundo de luz habitado pelos vivos. Este era o lugar para o qual os mortos desciam e permaneciam em estado letárgico, sonífero, coletivo, inativo, incapazes de louvar ou de invocar a Deus. Para Tabor, a idéia dominante é a de que os mortos estão abandonados para sempre.⁵⁰ Salvo algumas exceções, essa noção de destino final é a que perpassa o Pentateuco, livros históricos, poéticos e proféticos. As exceções ficam por conta de textos que afirmam que também o mundo dos mortos é alcançado pela presença divina (Jó 26.6; Sl 139.8; Am 9.12). Em muitas passagens, Yahweh é o Deus dos vivos e dos mortos, deste mundo e do outro. É provável que esta formulação esconda (ou, quem sabe, explicitel!) uma disputa contra outros deuses, neste caso, contra a noção de que existe um outro deus que é o “Senhor do Mundo Inferior”, como existia em outras culturas que cercavam Israel.⁵¹ Entretanto, a discussão em torno de Sheol não é tão simples como num primeiro momento pode parecer. Posto que o termo se refere ao lugar dos mortos, surge a pergunta pelo seu significado mais estrito, bem como pelo seu significado mais amplo. Assim sendo, se aqueles que dizem que o antigo Israel não estava interessado em pensar algum tipo de vida após a morte estiverem corretos, torna-se muito mais difícil estabelecer o que o Sheol pode ter realmente significado no pensamento hebraico.

No plano mais estrito, Sheol é o lugar destinado aos corpos mortos, a cova, o túmulo, a sepultura. De acordo com L. R. Harris⁵², à exceção de oito ocorrências, em todas as demais Sheol aparece em textos mais poéticos, possivelmente como um sinônimo de *qeber*, este empregado 71 vezes no corpo do AT com o significado de “sepultura”. Os textos de Ezequiel 31 e 32, por exemplo, entrelaçam uma seqüência interessante de palavras para falar do local destinado ao cadáver. Estes textos registram que o rei do Egito cairá diante do regente babilônico, do mesmo modo que a Assíria, e que junto com outras nações já está no Sheol (31.15-17; 32.21, 27), no *qeber*, “sepulcro” (32.22, 23, 25, 26), desce à *bôr*, “cova” (31.14, 16; 32.

⁵⁰ TABOR (www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html).

⁵¹ SEGAL, p. 138.

⁵² HARRIS, R. Laird. Verbete *shā'al*. In: HARRIS, ARCHER, WALTKE, pp. 1501-1505.

18, 23, 24, 25, 29), à *'erets tabiit*, “terra embaixo” (31.14, 16, 18; 32.18, 24). Em 32.23, “puseram seus sepulcros (*geber*) nas partes mais profundas (*yerek*) da cova (*bôr*)”. De forma semelhante, Isaías 14.11-20 fala acerca do rei da Babilônia: sua grandeza foi precipitada para o Sheol (vv. 11, 15), ele foi precipitado na *bôr*, “cova” (v. 15), coberto de assassinados traspassados pela espada, descidos às pedras de *bôr* (v. 19) e lançado para fora da *geber*, “sepultura” (v.19). Jó 24.19-20 retrata vermes que se fartam com aqueles que estão no Sheol, porém antes (21.7-34) discute a questão dos maus que prosperam e que são felizes na vida, mas que, como outros e ao lado destes, jazem no pó e têm os vermes por coberta (v. 26).

As citações de textos acima foram emprestadas da análise do verbete *shā'al*, feita por Harris, que prefere pensar o Sheol nestes termos mais estritos, como um designativo para o lugar de repouso do corpo morto:

Se for correta essa interpretação de *shā'al*, então o emprego desse vocábulo não apresenta uma descrição da situação dos mortos, não se podendo dizer, portanto, que estão na penumbra, nas trevas, no caos, no silêncio, que não são lembrados, que são incapazes de louvar a Deus, que nada sabem. Tal ponto de vista é quase sinônimo da idéia não-bíblica de sono da alma. Pelo contrário, os textos estudados apresentam o quadro de um túmulo típico na Palestina: escuro, cheio de pó, com ossos misturados e onde “esta pobre língua, de fala balbuciante e gaguejante, jaz silenciosa na sepultura”. As almas de todos os homens não vão para um único lugar. Mas todas as pessoas vão para a sepultura.⁵³

Entretanto, num sentido mais amplo, além da sepultura como tal, Sheol também designa uma espécie de “mundo dos mortos” ou “Mundo Inferior”, no qual, conforme Jó 3.11-19, todas as pessoas mortas repousam juntas, quer boas ou más, ricas ou pobres, escravas ou livres. Esta

⁵³ HARRIS, Verbete, p. 1505. Para uma discussão acerca de Sheol, veja os clássicos DAHOOD, Mitchell. *Psalms: Introduction, Translation, and Notes*. Vol. III: Psalms 101-150. Garden City: Doubleday, 1970, pp.xli-lix; HOOKE, Samuel H. “Life after Death: V. Israel and the after-Life”. In: *The Expository Times*, 76. Edimburgo: Clark, 1965, pp. 236-239; BUIS, Harry. “Sheol”. In: TENNEY, Merrill C. (ed.). *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Vol. V. Grand Rapids: Zondervan, 1975, p. 395; HARRIS, Robert Laird. “The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Passages”. In: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 4. Lynchburg: Evangelical Theological Society, 1961, pp. 129-135; SUTCLIFFE, Edmund F. *The Old Testament and the Future Life*. Londres: Burns, Oates & Washbourne, 1947, 201p.

noção de uma destinação comum parece ter sido problemática para a Igreja Primitiva, levando-a a pensar o Sheol como dividido em compartimentos (Pv 7.27), dos quais os santos do Antigo Testamento ocupavam o superior, de onde Jesus os teria livrado na sua ressurreição (1 Pe 3.19; Ef 4.9-10). Assim, quando não aponta simplesmente para a sepultura, a imagem do Sheol descrita no texto hebraico mostra um local muito bem marcado, com “cantos distantes”, profundezas (Is 14.15; Ez 32.23), à maior distância possível do céu (Jó 11.8; Am 9.2; Sl 139.8), aquele tipo de “terra do esquecimento”, isolada de Deus e dos viventes de que falávamos inda pouco (Sl 6.5; 88.3-12) e de onde não é possível voltar. Os mortos são aqueles que dormem no pó, passiva e silenciosamente.

Ainda que se mostre bastante distinta do mundo dos mortos de povos circunvizinhos, a compreensão de Sheol como Mundo Inferior parece ser a mais comum entre os estudiosos⁵⁴, mas ainda encontra algum contraponto. O que segue, por menos preciso que seja, merece esta consideração:

Um ponto de vista comum hoje em dia é que *sh'ól* é um nome para o mundo subterrâneo dos mortos. O problema com tal ponto de vista é de natureza teológica. Será que o AT, *contradizendo o NT*, ensina que, após a morte todos os homens vão para um lugar escuro e sombrio aonde os mortos nada sabem e onde estão separados de Deus? De acordo com os registros mesopotâmicos, todas as pessoas vão para o mundo subterrâneo dos mortos, vivem em trevas e tristeza, comem barro e são atormentados de diversas maneiras. Não há tortura ardente. *Uma vez que o NT ensina algo bem diferente (Lc 23.43), seria possível sustentar um outro ponto de vista para o AT?*⁵⁵

O que se lê acima é que, parecendo ignorar por completo o contato dos hebreus com outros povos, com sua cultura e crenças, bem como as diferenças temporais e contextuais tão específicas quanto óbvias, Harris encontra nessa descrição de Sheol o que ele chama de

⁵⁴ Para estudos mais recentes, cf. SEGAL, pp. 134-136; JOHNSTON, 288p; MARROW, pp. 571-586, especialmente pp. 574-575; TABOR (<http://www.religioustudies.uncc.edu/jdtabor/future.html>), WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003, pp. 85-128 e outros referenciados por eles.

⁵⁵ HARRIS, Verbetes, p. 1503. Itálicos meus.

problema de natureza teológica. Isto, na realidade, não é um problema, mas uma leitura anacrônica, a partir da qual se avalia o Antigo Testamento pela óptica do Novo, o que é, de todas as formas cabíveis, um grande erro neste caso concreto.

EM SÍNTESE

Segundo estudiosos que lidam com os pressupostos da escatologia pessoal, no período pré-exílico Israel não parece ter lidado com uma noção de que algo do ser humano pudesse sobreviver à morte. Não há nenhuma concepção de julgamento dos mortos e, conseqüentemente, nenhuma espera por recompensa ou castigo para além da sepultura. Todas as experiências eram experimentadas no tempo presente, na vida. A morte dava conta do fim de todas as relações, tanto com outros seres humanos, como com o próprio Yahweh. No entanto, ainda que nada no texto hebraico descreva uma prática de culto aos mortos na religião de Israel, uma hipótese é a de que as proibições encontradas na Lei podem funcionar como os indícios da existência desta prática. Uma possibilidade é a de que as celebrações funerárias com banquetes, rituais de exorcismo, aplacamento e consultas aos mortos, etc. tenham sido suplantados em algum momento na história de Israel por motivos que podem ir desde a aversão israelita aos cultos vizinhos até a organização nacional em torno do monoteísmo.

Mesmo o conceito de Sheol não está muito claro dentro deste contexto religioso que, embora negue a existência de um reino dos mortos, afirma com este conceito um lugar comum de destinação para todo ser humano na morte, onde a existência não parece cessar de todo, mas se processar como um tipo de sombra langue em sono eterno. Contudo, o fato do imaginário em torno do Sheol ter permanecido no pensamento hebraico antigo bem pode denotar que isto foi o que restou de uma relação com os mortos bem diferente daquela sugerida pela narrativa bíblica. Quer dizer, a idéia mais ampla de Sheol, aliada às rígidas restrições relativas aos mortos, pode ser o que permaneceu de uma antiga prática de culto aos mortos ou culto aos ancestrais entre os israelitas. Por este momento, é válido lembrar que os *terafim*, os espíritos ancestrais, tinham altares, podiam ser consultados e às vezes

eram referidos como *elohim* na tradição israelita (Gn 31.19, 30, 32; 35.2, 4; Jz 17.5; 18.14, 17, 18, 20; Is 8.19-20; Nm 25.2; Sl 106.28).⁵⁶

⁵⁶ Sobre o culto aos ancestrais, veja SEGAL, pp. 124, 128-131, 134, 138-140; Também HALLOTE, Rachel S. *Death, Burial, and Afterlife in Biblical World*. Chicago: Ivan R. Dee, 2001, pp. 28-29.

VIDA APÓS A MORTE NO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO

Como temos visto até aqui, o pensamento hebraico mais antigo não mostrou preocupações com o pós-morte como mostraram outros povos do mesmo período, não oferecendo nenhuma visão de futuro bem-aventurado para o ser humano individual. Pelo menos é isso que a edição final dos textos relativos a este período de história deseja evidenciar. A este respeito, Johnston argumentará que qualquer eventual crença de Israel em vida após a morte estaria arraigada na sua experiência da fidelidade e contínua presença de Yahweh em sua história, conseqüentemente compreendida com estendida para além da própria morte. Notemos aqui que é a história israelita que pode ser estender para além da morte, quem sabe entendida como infortúnios políticos, e não uma provável continuidade dos indivíduos. É claro que Johnston pressupõe uma ortodoxia javista em seu discurso, “javismo era ou devia ter sido a norma, diferente dos vizinhos [de Israel]”¹, concluindo algumas de suas idéias afirmando que os antigos israelitas estavam mais interessados em Yahweh do que na morte, nos mortos ou no Mundo Inferior.²

Embora Johnston também queira mostrar o Sheol relacionando a algum tipo de castigo divino para israelitas ímpios ou mesmo para aqueles justos que no momento da morte se desviaram da justiça, no período do Primeiro Templo ou judaísmo pré-exílico não identificamos uma expectativa de julgamento e de recompensas depois da morte (como no Egito, por exemplo),

¹ JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002, p. 17.

² IDEM, pp. 46, 65 e 124, respectivamente.

mas apenas a idéia de um “sono eterno” compartilhado por todo tipo de pessoa, num lugar comum, abaixo da terra, sem atrativos. A idéia básica é que a morte marca o fim de um ser histórico e relacional. Neste tipo de concepção, o único temor cabível é o cessamento destas relações, quer com outros (ter a memória apagada), quer com a divindade (não poder louvá-la, estar longe dos seus favores). Porém o imaginário em torno do Sheol não é singular, pois se alguns textos o apresentam como lugar de letargia e que não é alcançado pela presença de Yahweh, outros textos se empenham por afirmar que nem mesmo ele pode escapar ao poder divino. Além disto, dando um salto de séculos e de muitos acontecimentos significativos na história religiosa de Israel, a recepção do imaginário em torno do Sheol que chegará ao primeiro século da Era Comum parece já ter abandonado a idéia do sono contínuo, passando a apresentar os mortos totalmente conscientes no Mundo Inferior. Este parece ter sido o caso pelo menos em Lucas 16.19-31, uma parábola sobre as mortes de um homem rico e a do pobre Lázaro, que descreve um Sheol agora dividido em duas partes muito distintas, o Hades das torturas e o “seio de Abraão” (v. 23), separadas por um grande abismo que inviabiliza o trânsito de um lugar para o outro (v. 26).

Entretanto, ainda que a forma mais gélida de encarar a morte tenha permanecido durante séculos na base do pensamento judaico, ela sofre mudanças significativas na época relativa ao Segundo Templo (515 aEC - 70 EC), quando do contato do judaísmo com a cultura persa e, mais tarde, com a cultura helênica, como veremos em seguida. Começemos, então, pela religião persa.

1. RESSURREIÇÃO NA RELIGIÃO DE ZARATUSTRA

Não há dúvidas de que a religião preconizada por Zaratustra (Zoroastro) trouxe elementos novos e de significado profundo para o imaginário religioso da Pérsia, especialmente no que se refere à expectativa do que poderia acontecer a uma pessoa após sua morte. Mas antes que passemos a uma mostra da visão de vida pós-morte nesta religião, uma consideração sobre o império dos persas.

Fundado por Ciro no século VI aEC, O Império Persa se estendia do vale do rio Indo até o Egito e ao Mediterrâneo oriental, e atravessou vários períodos na Antiguidade nos quais

exerceu uma verdadeira hegemonia sobre o Oriente Médio. Como todo grande império, a Pérsia partiu para a anexação de áreas e populações, começando pela conquista da Lídia e das colônias gregas da região. Em 539 aEC, seu exército tomou a Babilônia e os povos que até então estiveram sob o domínio desta. Foi por essa ocasião que o legendário cativo babilônico dos judeus chegou ao fim e Ciro permitiu a volta deles a Jerusalém, bem como a reconstrução do Templo no ano 538 aEC.³

Sentimentos religiosos nacionais eram tolerados pelo soberano, que viu neste comportamento a forma para conseguir a lealdade dos vassalos. Após a tomada da Babilônia, ele decretou a devolução das estátuas de culto levadas de povos conquistados por Nabonido para a capital aos seus respectivos templos. O decreto reativo à volta dos judeus a Jerusalém com a permissão de reconstrução do seu templo está preservado no texto bíblico em 2 Cr 36.22-23; Ed 1.1-5:

E no primeiro ano de Ciro, rei da Pérsia, para cumprir a palavra de Yahweh pronunciada por Jeremias, Yahweh suscitou o espírito de Ciro, rei da Pérsia, que mandou a proclamar a viva voz e por escrito em todo o seu reino o seguinte: “Assim fala Ciro, rei da Pérsia: Yahweh, o Deus o céu, entregou-me todos os reinos da terra; ele me encarregou de construir para ele um Templo em Jerusalém, na terra de Judá. Todo aquele que, dentre vós, pertence a todo o seu povo, que seu Deus esteja com ele e que se dirija para lá!” (2 Cr 36.22-23).

Embora o gigantesco império tenha exercido seu domínio sobre muitos povos, foi no campo religioso que os persas mostraram sua, digamos, originalidade. Em princípio, sua religião era politeísta e nela se adoravam o Sol, a Lua e a Terra. Conforme Eliade & Couliano, esta religião mais primitiva não era nada fácil de ser decifrada:

³ Para dados referentes ao Império Persa, cf. **ROGERSON**, John. *A Bíblia: Terra, História e Cultura dos Textos Sagrados*. Vol II. Madrid: Edições Del Prado, 1996 (Grandes Impérios e Civilizações), p. 223; **PEREGO**, Giacomo. *Atlas Bíblico Interdisciplinar: Escritura, História, Geografia, Arqueologia, Teologia: Análise Comparativa*. São Paulo/Aparecida: Paulus/Editora Santuário, 2001, pp. 58-60; **AHARONI**, Yohanan, **AVI-YONAH**, Michael, **RAINEY**, Anson F., **SAFRAI**, Ze'ev. *Atlas Bíblico*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1999, pp. 127-130. Veja também **DONNER**, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos: da Época da Divisão do Reino até Alexandre Magno*. Vol II. 2 ed. São Leopoldo/Petrópolis: Editora Sinodal/Vozes, 2000, pp. 443-458.

Ao lado de elementos originais, apresenta traços comuns com a Índia védica como, por exemplo, o *sacrifício* (*yaj*, cf. sânscr. *yajña*) de animais cujo espírito reúne-se com a entidade divina chamada Geush Urvan (“A Alma do Touro”) e o uso da bebida *haoma* (sânscr. *soma*), com propriedades alucinógenas. Os seres divinos pertenciam a duas classes: *ahuras* (“senhores”; cf. sânscr. *asuras*) e *daiwas* (“deuses”; sânscr. *devas*), ambas positivas. Essa religião correspondia a uma sociedade dominada pela aristocracia guerreira e por suas confrarias iniciáticas, cujas práticas violentas culminavam no estado de “furor” (*aêshma*). Os sacrifícios de animais como o boi (*gav*) e o consumo de *haoma* (mencionado em *Yasna* 48.10; 32.14 como bebida que consistia na urina eliminada depois da ingestão de uma droga) constituíam a parte principal do culto.⁴

Entretanto, com o aparecimento de Zaratustra, por volta de 1200 ou 1000 aEC (data bastante controversa, por sinal), a religião da Pérsia sofre uma grande reforma. Num primeiro plano, esta reforma se opunha à forma violenta e orgiástica pela qual se expressava a antiga religião, bem como à ingestão do *haosma*. Num segundo plano, a pregação do reformador propunha uma reformulação do panteão, que passava a se tornar monoteísta. Mas não era apenas isto. Com Zaratustra a religião também se tornaria dualista, assentada sobre os princípios de bem e mal em luta constante entre si. O bem era representado por *Ahura Mazda*, o “Senhor da Sabedoria”, causa original de tudo o que é bom no universo. Por sua vez, o mal ou força de desordem atuando constantemente no cosmo era representado por seu filho, *Angra Mainyu*.⁵ Zaratustra descreve o bem e o mal como filhos gêmeos de Ahura Mazda, de modo que as duas forças são emanções da mesma divindade:

O que é interessante no zoroastrismo é o recurso à idéia do livre-arbítrio cuja forma rudimentar não consegue esquivar-se à contradição lógica: de fato, Ahura Mazda, o Senhor Supremo, é o criador de todos os contrastes (*Yasna* 44.3-5), mas seus dois filhos gêmeos, Spenta Mainyu (Espírito Benfazejo) e

⁴ ELIADE, Mircea, COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 277.

⁵ Para uma descrição da cosmovisão sustentada pelo zoroastrismo, cf. COHN, Norman, *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as Origens das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 116-124.

Angra Mainyu (Espírito Negador), devem escolher entre a ordem da verdade (*asha*) e a mentira (*druj*), consistindo ambas em pensamentos, palavras e atos bons ou maus. Isso, evidentemente, faz de Ahura Mazda o criador do mal em duplo sentido: porque *druj* precede a escolha de Angra Mainyu e porque este é seu filho.⁶

Como religião baseada num dualismo ético e prático que contrapõe a verdade (*asha*) e a mentira (*druj*), o zoroastrismo enfatizava que a vida no mundo envolvia uma tensão entre certo e errado e que a recompensa no pós-morte viria para aqueles que tivessem sido bons quando em vida, ou seja, para aqueles que tivessem trabalhado pela manutenção de *asha*. Esta recompensa seria transcendente, com o Deus Supremo, Ahura Mazda, na “Casa do Bom Pensamento”. Quanto aos mentirosos que escolheram *druj*, estes iriam, ao final, para a “Casa da Mentira” ou “Casa do Mau Pensamento”.

Neste processo, após a morte cada alma permanecia perto do cadáver por três dias e então viajava para a sua recompensa. Ela encontrava a *Daena*, uma bela moça, personificação das qualidades morais de uma pessoa, que a conduzia sobre a *Chinvat* ou “Ponte do Julgamento”. Para chegar ao paraíso de Ahura Mazda, a alma de cada pessoa tinha necessariamente que atravessar essa famosa ponte. As almas dos mentirosos seriam empurradas quando chegassem ali, de onde seriam para sempre despachadas para a “Casa da Mentira”. Diz-se do pecador que era conduzido pelo demônio Vizaresha. Eliade & Couliano ainda falam naqueles que não foram nem bons nem maus, e que eram conduzidos ao purgatório *Hamestagan*.⁷ Em uma tradição posterior, as almas poderiam passar por julgamento num tribunal divino.⁸

A respeito do cadáver, textos persas mais antigos se referem à prática de expor o corpo do morto para que fosse comido pelas aves de rapina ou outros comedores de corpos animais. Originalmente as tribos persas parecem ter praticado cremação, mas após a elevação do

⁶ ELIADE & COULIANO, p. 279. Esta formulação se mostrou tão penetrante que judaísmo, islamismo e mais tarde cristianismo procuraram soluções para o problema. O apocalipsismo, por exemplo, buscou remover a ambigüidade do caráter de Deus dentro do judaísmo, e até mais dentro do cristianismo, externando o mal como um oponente demoníaco de Deus, cujo poder é temporário. Cf. SEGAL, Alan F. *Life after Death: a History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004, p. 179. Sobre os antagonismos Ahura Mazda-Angra Mainyu, Aha-Druj, veja COHN, p. 114-116.

⁷ ELIADE & COULIANO, p. 284.

⁸ SEGAL, pp. 184-186.

zoroastrismo com suas regras estritas sobre a preservação da pureza do fogo (símbolo de Ahura Mazda), a cremação foi abandonada. Os restos mortais do cadáver eram depositados em ossuários especiais (*dakhma*) que preferencialmente eram colocados no alto das montanhas.

No que se refere à escatologia pessoal, a idéia de ressurreição está no centro no zoroastrismo, inclusive a de um grande dia da ressurreição geral. No entanto, o corpo ressurreto dos zoroastrianos não é o corpo presente, mas um outro que entrou em um estado espiritual mais perfeito, chamado “o corpo futuro” (*tan i pasen*), algo como o corpo espiritual (*soma pneumatikon*) que muito tempo depois Paulo descreverá em 1 Coríntios 15. Gayomart, o homem primordial do zoroastrismo, será o primeiro a ser ressuscitado, seguido por Mashye e Mashyane, o casal primordial, e então todos os outros, todos os justos e todos os pecadores, sendo que estes últimos já teriam sido suficientemente punidos no tempo transcorrido entre sua morte e ressurreição. Esta é uma tradição posterior, na qual mesmo aqueles que preferiram *druj* à *asha* teriam sua segunda chance (aquele purgatório mencionado por Eliade & Couliano). Neste contexto, todos serão salvos e a ressurreição dos mortos acontecerá graças à ação de um salvador, *Saoshyant* ou *Soshyans*, o último filho póstumo de Zaratustra. Ressuscitando os corpos, a função de *Saoshyant* é separá-los dos elementos constitutivos que os fizeram decair e reuni-los com suas almas.⁹

Diante desse quadro, embora muito resumido, parece-nos razoável dizer que o judaísmo tenha sido, de certa maneira, influenciado por esta formulação. Segal afirma que ressurreição não entra verdadeiramente na vida judaica antes dos judeus terem feito contato com a sociedade persa e notará o que ele considera o mais importante e mais interessante candidato a um empréstimo por eles no Yasna 54: “Os mortos ressuscitarão em seus corpos sem vida”.¹⁰ De modo contrário, Johnston enfatiza que as imagens bíblicas posteriores ao período do Primeiro Templo relativas à vida após a morte não derivam dos sistemas de crenças dos vizinhos imediatos de Israel ou de seus soberanos territoriais. Ele argumentará que, na melhor das hipóteses, a crença israelita em ressurreição foi principalmente um produto de

⁹ Sobre o apocalipsismo persa, cf. HULTGÅRD, Anders. “Persian Apocalypticism”. In: COLLINS, John J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Vol. I. New York: Continuum, 1998, pp. 39-86. Também SEGAL, pp. 190-192.

¹⁰ SEGAL, p. 183; HULTGÅRD, p. 67. *Yasna* é um livro litúrgico, formado por 72 capítulos, e que compõe uma das 05 divisões principais do *Avesta*.

desenvolvimentos internos, sendo apenas secundariamente influenciada por religiões não israelitas.¹¹ Mas não seria uma grande coincidência que este desenvolvimento se desse à parte de alguma influência da religião que, ao menos virtualmente, estava na base da cultura sob a qual os judeus estiveram? De nossa parte, preferimos ser mais cuidadosos que Johnston e dizer que a crença em ressurreição teria significado um desenvolvimento interno *no* judaísmo, antes que *do* judaísmo. Com isto queremos dizer que a idéia original pode ter sido externa, adquirindo desenvolvimentos próprios internamente. Neste sentido, sustentar a hipótese de Johnston é mais uma vez isolar Israel ou o judaísmo do que se passava ao seu redor.

2. UMA FORMA MAIS ELEVADA DE EXISTÊNCIA: A ALMA IMORTAL

À diferença de outras, a cultura grega possui uma vasta literatura que dá conta da sua noção de vida após a morte e em gêneros diversos, como dramas e épicos, narrativas de viagens, ensaios, filosofia e escritos religiosos, sem falar no considerável material arqueológico já reunido. Diante de tudo isto, tomando como válido o conselho de Segal, para os nossos propósitos a aproximação com o pensamento grego sobre a vida após a morte precisa ser mais seletiva: em um primeiro plano, um olhar resumido sobre ele para, a partir daí, num segundo momento, extrair-lhe os elementos que mais afetaram os cidadãos da Judéia.¹² Vejamos então o que se pode dizer resumidamente da noção de vida após a morte entre os gregos.

Na Grécia Antiga também era crido que os mortos precisavam de funerais adequados para tomar residência eterna no mundo reservado para eles, o Hades. Cuidados inadequados podiam trazer seus espíritos de volta, enquanto ritos apropriados os mantinham “bem-comportados” no Além e celebrações corretas em intervalos específicos conservavam sua memória viva e socializada dentro da família, encurralando simultaneamente os espíritos vingativos – um padrão já bastante familiar se lembrarmos as oferendas *kispu* na Mesopotâmia e os seus objetivos.

Como o primeiro dos ritos, o funeral era dividido em três partes: (1) o preparo do corpo, (2) seu transporte ao lugar de cremação ou enterro e (3) a correta deposição dos restos cremados

¹¹ Cf. JOHNSTON, caps. capítulos 9 e 10.

¹² SEGAL, p. 204.

ou a serem enterrados. Orações eram oferecidas às divindades do submundo para que recebessem o morto de bom grado. Na cultura greco-romana posterior, os cadáveres eram enterrados em tumbas, num sarcófago, até a deterioração da sua carne. Depois, os ossos poderiam ser coletados e colocados em ossuários.

No período homérico (séculos XII-VIII aEC), a explicação dominante para o lugar dos mortos já era o reino escuro e subterrâneo de um deus chamado Hades. Mais tarde, o quadro se torna mais detalhado e passa a mostrar os mortos migrando, tendo Hermes como guia. Pequenas moedas (*oboles*) eram colocadas na boca dos cadáveres para cobrir os custos da travessia. Na descrição de Homero, entretanto, o Hades é meramente aonde a alma (*psyche*) vai quando o corpo morre, um destino final comum, respeitando-se os limites, como o Sheol hebraico, e no qual, exceto por personagens míticos tratados de forma especial (Tantalus e Sísifo, por exemplo), todos, virtuosos e pecadores, levam o mesmo tipo de existência.¹³

Os gregos também ofereciam comida e bebida aos mortos como forma de mantê-los no Hades. Em Segal, este padrão de comportamento encontra sua raiz no mito do rapto de Perséfone. Segundo a narrativa, ao ser levada por Hades para o mundo subterrâneo, Perséfone comeu as sementes de romã que este lhe oferecera, tornando-se para sempre parte do mundo dos mortos. Do mesmo modo, os que fazem sacrifícios e libações apropriados aos que partiram e os permitem comer lhes manterão presos ao mundo subterrâneo, assim como Perséfone quando aceitou a hospitalidade de Hades.¹⁴

As noções de imortalidade presentes neste período estão relacionadas ao ciclo agrícola de plantio e colheita. Elas também estão especialmente atreladas aos Mistérios de Elêusis, cultos com rituais secretos ligados à deusa Demeter e Perséfone, no qual se agradecia pela fecundidade da terra e pelas colheitas (Deméter figurava como deusa da fertilidade e Perséfone como encarnação do ciclo das estações). De alguma forma desconhecida, os mistérios celebrados em Elêusis relacionavam o retorno anual do trigo com a imortalidade dos cidadãos

¹³ SEGAL, pp. 210-211. Veja ainda GARLAND, John. *The Greek Way of Life*. Ithaca: Cornell University Press, 1985, p. 60. Garland tende a ver o Hades como local de punição por comportamentos imprudentes.

¹⁴ SEGAL, pp. 214-218. Este mito lembra a narrativa mesopotâmica de Nergal e Ereshkikal, quando ele, Nergal, aceitou a hospitalidade da rainha do Mundo Inferior (comida e sexo) e a partir daí também se tornou parte daquele reino.

da *polis* ateniense, aos quais garantiam um destino diferente e provavelmente melhor após a morte. Apenas os iniciados conheciam os ritos ou mistérios e não podiam revelá-los. Eles sentiam que haviam conquistado a morte e renascido de alguma maneira.¹⁵

No entanto, com o surgimento das escolas filosóficas, muitas, diferentes e conflitantes visões do pós-morte e do destino da alma passaram a coexistir com as antigas¹⁶: heróis imortalizados e deificados como estrelas, a alma que faz uma escalada até o céu na visão dos orfistas¹⁷ e pitagoreanos,¹⁸ mesmo que tenha que reencarnar várias vezes; a alma que morre junto com o corpo e a rejeição da vida após a morte no pensamento epicureu,¹⁹ a argumentação

¹⁵ Cf. IDEM, IBID.; ELIADE & COULIANO, p. 167. Veja também BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: EDUSP, 1992, 144p (Coleção Ponta); IDEM. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 1993, 638p.

¹⁶ Como uma introdução a estes aspectos diversificados, cf. SOURVINOU-INWOOD, Christiane. "Reading" *Greek Death to the End of the Classical Period*. Oxford: Clarendon Press, 1995, 489p; CULLMANN, Oscar; HARRY, Austryn Wolfson; JAEGER, Werner; CADBURY, Henry J. *Immortality and Resurrection: Death in the Western World, Two Conflicting Currents of Thought*. New York: MacMillan, 1965, 149p; JOHNSTON, Sarah Iles. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 1999, 329p; BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1987, 154p; KNIGHT, William Francis Jackson. *Elysion: on Ancient Greek and Roman Beliefs Concerning a Life after Death*. Londres: Rider, 1970, 280p; BERNSTEIN, Alan E. *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, 392p.

¹⁷ O orfismo foi uma seita filosófico-religiosa originada na Grécia do séc. VII aEC, cuja fundação ritualística e doutrinária era atribuída a Orfeu, poeta mitológico, e que tinha na idéia de transmigração, a reencarnação da alma humana em seguida à morte corporal, o núcleo místico de sua doutrina e o fator por meio do qual influenciou escolas filosóficas gregas como o pitagorismo, empedocismo e platonismo. Em Eliade & Couliano, o orfismo deve ser encarado como uma inversão semântica do dionisismo, transformando os excessos deste em excessos próprios de sentido contrário (ELIADE & COULIANO, p. 164). Em G. Reale e D. Antiseri, o núcleo das crenças órficas pode ser resumido da seguinte maneira: "(a) No homem se hospeda um princípio divino, um demônio (alma) que caiu em um corpo em virtude de uma culpa original. (2) Esse demônio não somente preexiste ao corpo, mas também não morre com o corpo, estando destinado a reencarnar-se em corpos sucessivos, através de uma série de renascimentos, para expiar aquela culpa original. (3) Com seus ritos e suas práticas, a 'vida órfica' é a única em condições de pôr fim ao ciclo de reencarnações, libertando assim a alma do corpo. (4) Para quem se purificou (os iniciados nos mistérios órficos), há um prêmio no além (da mesma forma que há punição para os não iniciados)". Cf. REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol I. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990 (Coleção Filosofia), p. 18; REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002, pp. 112-121.

¹⁸ O pitagorismo se trata do conjunto de idéias filosóficas e doutrinas semi-religiosas (a teoria da composição matemática do universo, a crença na reencarnação das almas etc.) que constituem o pensamento de Pitágoras (séc. VI aEC), filósofo e matemático grego natural de Samos, e de seus seguidores, os pitagóricos, que sistematizaram e aperfeiçoaram por gerações esta tradição mística e intelectual. As semelhanças entre orfismo e pitagorismo nos aspectos religiosos são notáveis: dualismo corpo-alma, crença na imortalidade da alma, a metempsicose (doutrina que sustenta a transmigração da alma humana para corpos animais ou espécies vegetais), a punição no Hades, a glorificação final da *psyche* nos Campos Elíseos ("Ilha dos Bem-Aventurados", local destinado aos heróis), o vegetarianismo, o ascetismo e a importância das purificações. Cf. REALE & ANTISERI, pp. 38-47.

¹⁹ Seguidores do epicurismo, escola filosófica fundada por Epicuro (341-270 aEC) que, considerada a primeira das grandes escolas helenísticas, preconizava uma doutrina moral baseada no prazer. Para viver uma boa vida era importante se libertar do medo da morte. Nesta questão, Epicuro retomava a teoria de Demócrito sobre os

intermediária dos estóicos²⁰ e o dualismo dos platonistas. Mas falávamos anteriormente em escolher aspectos desse pensamento diversificado que tenham sido influências maiores sobre os cidadãos da Judéia. Assim sendo, para esta intenção, o principal entre estes aspectos nos parece ser a noção desenvolvida por Platão acerca da vida após a morte, isto é, a sua doutrina da alma imortal, a qual penetrou profundamente a cultura e religião judaica, com poderemos notar em breve.

Platão (427 - 347 aEC) recebeu sua noção de purificação e salvação da alma do grupo orfista através do pitagorismo. À diferença de Homero, que na *Íliada* e na *Odisséia* indica a *psyche* como a “vida que se vai” e a imagem do “não-estar-mais-vivo”,²¹ Platão entendeu a alma como aquilo que permanece depois da morte do corpo, claramente uma entidade distinta dele, eterna, imutável, mais bem compreendida nos termos das idéias indestrutíveis do que como uma forma visível e perecível. Considerada de origem celestial, uma partícula desligada do espírito infinito (*pneúma*), existente antes do corpo, ela é o que lhe traz a vida. Porém, no momento em que começa a habitá-lo, a alma se afasta das idéias perfeitas e o que tem delas são apenas lembranças vagas.

Porém, mais que distinta, em Platão a alma (= supra-sensível) é oposta ao corpo (= sensível). Assim, segundo G. Reale e D. Antiseri, o corpo nem é tanto visto com receptáculo da alma (um instrumento a serviço da alma, como em Sócrates), mas como sua “tumba”, seu “cárcere”, seu local de cumprimento de pena.²² Idéia especialmente desenvolvida no *Fédon*, a alma deve procurar fugir do corpo, cuja morte de forma alguma se refere a ela. Conforme Platão, ela deseja voltar para o mundo perfeito das idéias, mas é influenciada pelo corpo em que está

“átomos da alma”, segundo a qual depois da morte os “átomos da alma” se dispersavam para todos os lados. Cf. REALE & ANTISERI, pp. 237-251.

²⁰ Adeptos da doutrina fundada por Zenão de Cício (335-264 aEC) e desenvolvida por várias gerações de filósofos, que se caracteriza por uma ética em que a imperturbabilidade, a extirpação das paixões e a aceitação resignada do destino são as marcas fundamentais do homem sábio, o único apto a experimentar a verdadeira felicidade. Cf. REALE & ANTISERI, pp. 255-265.

²¹ Sobre a *psyche* em Homero, veja REALE, pp. 70-81. Segundo Reale, “a ‘*psyche*’ nos poemas homéricos é a imagem do morto privada de consciência e de inteligência” (p. 70), um significado muito diferente daquele que o termo assumirá a partir do quinto século antes da Era Comum. Como observamos anteriormente, uma descrição muito próxima àquela do morto no Sheol israelita. Assim, o homem de Homero só é imortal na memória dos homens e “a idéia de ‘imortalidade’ como vida do homem que continua mesmo depois da morte é totalmente estranha ao mundo homérico” (p. 78).

²² REALE & ANTISERI, p. 153.

presa, de modo que as ações corpóreas determinam o futuro da alma após a morte, podendo afastá-la por tempo indeterminado do universo ideal.

Dada a sua origem celestial, se alguém vive uma vida correta e alcança a completa purificação, terá a alma eventualmente reintegrada à sua origem espiritual primitiva. Entretanto, se alguém vive de forma inadequada, sua alma reencarnará tanto quanto necessário nos corpos das plantas ou dos animais até que se submeta à plena purificação. Nota-se que a salvação da alma vem pelo seu processo individual de busca pela própria purificação, sem a necessidade de um salvador pessoal externo.²³

Platão estava escrevendo os seus diálogos e tratados no quarto século aEC, razão pela qual sua visão da vida após a morte é muito diferente daquela de Homero. De uma forma brilhante, ele não apenas fez com que seres humanos tivessem um corpo e uma alma, mas sua filosofia moral e religiosa desenvolveu um conceito de virtude e pecado digno de recompensa e castigo na próxima vida, bem como uma teoria de renascimento, reencarnação e transmigração de almas, formulações estas que puderam prover dogmas às religiões de mistério.²⁴

A partir daqui, consideradas certas particularidades doutrinárias e religiosas encontradas na cultura de persas e gregos, passaremos a verificar como elas foram absorvidas pela cultura e religião judaica e re-significadas por ela, o que faremos a partir de alguns textos produzidos nos últimos séculos que precederam a Era Comum e no começo dela. Ao fazermos assim, estamos pressupondo como aplicável a esta questão o conceito de “filtro deformador” concebido por

²³ Para um detalhamento das idéias de Platão sobre a alma imortal, veja a *República*, mais precisamente o *Mito de Er*, com suas formulações sobre renascimento e reencarnação. Cf. também *Fédon*. Aqui, Platão explica que os verdadeiros filósofos que viveram uma vida santa são eventualmente liberados do ciclo de reencarnação e, totalmente como almas, habitam belas residências. Em cada uma das vidas vividas neste mundo e em cada um dos períodos de recompensa ou punição no pós-morte, supõe-se que a pessoa aprende e se torna mais sábia, evoluindo espiritualmente. PLATÃO. *Fédon ou Da Alma*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção Os Pensadores), pp. 115-190, especialmente 174-186.

²⁴ Um dos primeiros críticos da teoria platônica foi um de seus alunos, Aristóteles. Ao contrário de Platão, Aristóteles não era partidário de um dualismo radical que opunha corpo e alma total e definitivamente, embora já tenha afirmado este dualismo de certa maneira em seu *De Anima*. Para ele, a alma é a forma substancial do corpo e a morte consistiria na separação desta forma substancial. Alma e corpo são duas substâncias que se completam e uma não está unida acidentalmente à outra. Cf. REALE & ANTISERI, pp. 197-203.

Ginzburg, que como já explicava J. Machado, não implica em juízo de valores ou de certo e errado.²⁵ Antes, tem a ver com aquilo que é retido e lido de uma determinada cultura por outra.

3. NOVAS ELABORAÇÕES DE VIDA APÓS A MORTE NO PENSAMENTO JUDAICO

Embora Johnston pareça querer proteger Israel dentro de uma redoma, o que notaremos é que a expressão do pensamento judaico dos começos do período do Segundo Templo sobre vida após a morte está mudando e que adotará uma linguagem de ressurreição consoante com aquela utilizada no contexto persa. Um bom exemplo do uso desta linguagem pode ser encontrado em Ez 37.1-10, na narrativa da visão dos ossos secos que tornam a viver por meio das palavras do profeta Ezequiel. Temos entendido este texto metaforicamente, enxergando nele imagens que escondem a promessa de uma regeneração política e religiosa da nação de Israel. Contudo, o que nos interessa quando citamos Ez 37.1-10 é pontuar a *linguagem com que lida*, isto é, a linguagem de ressurreição, e não suas intenções teológicas. Situação semelhante é vista antes, em Is 24-27, um texto visionário que descreve vida após a morte, mas aparentemente de uma maneira não literal. Fiquemos por um instante neste segundo texto.

Neste apocalipse isaiânico (24-27) G. W. Nickelsburg reconhece um contexto de julgamento e restauração, mencionando textos como Os 5.15-6.3; Ez 37.11-14 e Is 52.1ss para apontar que, a partir deles, não era estranho que a linguagem de ressurreição fosse encontrada em Is 24-27. Entretanto, no entendimento de Nickelsburg, a linguagem parece apontar para mais do que simples metáfora. Para ele, o contraste entre o levantamento dos mortos de Israel e o fato de que seus soberanos mortos não ressuscitam (26.14) tornam a hipótese da simples restauração nacional difícil de ser defendida. Para ele, tanto restauração quanto ressurreição são parte do juízo divino. Aliás, a ressurreição dos mortos israelitas é parte da restauração trazida por Yahweh que, com isso, adjudica o fato de terem sido injustamente assassinados pelo opressor, vingando-os. Quanto aos mortos malfeitores, permanecerão mortos e não serão levantados para que sejam julgados (novamente 26.14). Em Nickelsburg, a ressurreição no apocalipse isaiânico não é um meio pelo qual todas as partes envolvidas são trazidas a julgamento, mas

²⁵ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano das Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 12-13; MACHADO, Jonas. “Cultura Popular e Religião: Subsídios para a Leitura de Textos Bíblicos a Partir da História Cultural de Carlo Ginzburg”. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, 1.1. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005. (www.oracula.com.br).

uma vingança apropriada dos justos.²⁶ Entretanto, sendo no contexto exílico que a linguagem está aplicada, nossa tendência está muito mais ao lado de pensar o texto como descrevendo expectativa por restauração das glórias de Israel do que se tratando de ressurreição factual de corpos dos judeus mortos.

No entanto, se as idéias de ressurreição sustentavam mesmo um caráter metafórico em Isaías e Ezequiel, poucos séculos mais tarde, com o surgimento da literatura apocalíptica, a metáfora dará lugar à formação de uma crença vista nas obras de certos autores, assumindo força literal em escritos mais próximos ao fim da Era Comum. Esta mudança pode ser percebida de modo especial em Daniel 12, que parece combinar os textos de Ezequiel 37 e Isaías 24-27; 66 para formar um relato inteiramente novo, onde justos e injustos que dormem no pó da terra serão trazidos novamente à vida, os primeiros para uma existência restaurada e os últimos para o desprezo e vergonha eternos:

Nesse tempo levantar-se-á Miguel, o grande Príncipe, que se conserva junto dos filhos do teu povo. Será um tempo de tal angústia qual jamais terá havido até aquele tempo, desde que as nações existem. Mas nesse tempo o teu povo escapará, isto é, todos os que se encontrarem inscritos no Livro. E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade (Dn 12.1-3).

Algo da linguagem de Daniel 12.1-3 é tomado diretamente de Is 26.19 (“Os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão. Despertai e cantai, vós que habitais o pó...”),²⁷ mas não em todos os aspectos: o escritor de Daniel tem uma outra noção sobre a identidade dos que serão ressuscitados (obviamente ele não tem o conjunto da humanidade em mente), bem como do processo de ressurreição. Ele afirma que *muitos* ressuscitarão, o que significa que

²⁶ Veja NICKELSBURG, George W. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge/London: Harvard University Press/Oxford University Press, 1972 (Harvard Theological Studies, XXVI), pp. 17-18.

²⁷ O paralelo é frequentemente notado, mas não tão articuladamente quanto em NICKELSBURG, p. 17.

a ressurreição não está reservada para todos. Além disso, o grupo dos ressurretos de Daniel não é composto apenas por justos, mas ímpios também serão trazidos de volta à vida, mesmo que para serem conduzidos ao horror eterno (cf. 12.2). De acordo com Segal, uma noção assim não existe antes de Daniel em nenhuma parte das escrituras hebraicas, mas não está totalmente em desarmonia com as concepções zoroastrianas de ressurreição, que eventualmente a promete a todas as pessoas. Porém, se a influência realmente existe, o escritor de Daniel também não a toma de todo: os zoroastrianos acreditavam que o tempo transcorrido entre a morte e a ressurreição poderia absolver uma pessoa de todos os seus pecados. No caso de Daniel, a ressurreição prometida aos pecadores é mais uma ameaça! Ela não é um perdão para os pecados deles, mas um castigo, uma punição ainda maior, pois é eterna.

Daniel ainda apresenta uma outra particularidade, a transformação ou imortalidade astral que é prometida a determinadas pessoas: “Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade” (12.3). Este é um tipo de recompensa reservado para judeus muito especiais entre o grupo dos justos elegíveis para a ressurreição, os *maskilim*, os sábios mestres da comunidade hasídica, segundo Nickelsburg, e que por sua instrução trazem muitos para a justiça. De certo os justos que são oferecidos à morte na perseguição de Antíoco serão levantados para a vida eterna, mas especial honra será concedida aos líderes hasideus que ajudaram outros justos a manter a fé. Eles brilharão como o firmamento e como as estrelas para todo o sempre.²⁸

Como temos visto desde o antigo Egito, a descrição de pessoas assumindo lugar junto às estrelas demonstra um estado especial de transformação. A este respeito e paralelamente a Daniel, um outro texto que também dá mostras do que era esperado quando da intercessão divina em favor de Israel se encontra na Assunção de Moisés 10.9-10a:

²⁸ NICKELSBURG, p. 24. Nickelsburg acredita que estas pessoas justas que morreram sob Antíoco são as que serão ressuscitadas. Por isso Dn 12.2 fala em “alguns dos justos”, posto que nem todos eles morreram de forma trágica nas mãos do opressor (veja p. 23). Para uma interpretação como ressurreição geral a partir de certas particularidades de tradução do texto original, Nickelsburg indica SUTCLIFFE, Edmund F. *The Old Testament and the Future Life*. London: Burns Oates & Washbourne, 1946. Para Segal, os ressuscitados são uma minoria e o grupo de sábios está dentro dela. Segundo ele, é este grupo dos sábios que deve ter produzido o livro de Daniel, tendo organização e identidade sectárias (SEGAL, pp. 285-294).

E Deus te exaltará [Israel]
E ele te ocasionará acesso ao céu das estrelas,
No lugar da habitação delas.
E vós olhareis do alto
E vereis teus inimigos em Ge (Gehenna?).

Se o texto de Dn 12.1-3 fala dos *maskilim* brilhando como estrelas, AsMoisés 10.9 diz que Israel será literalmente exaltado até elas. Digno de atenção é o fato da Assunção de Moisés não mencionar ressurreição dos mortos justos para uma recompensa e nem dos mortos ímpios para algum castigo. Para Nickelsburg, a exaltação de Israel mencionada no verso 9 pode presumir uma ressurreição dos mortos justos ou sua imediata ascensão aos céus embora, segundo ele, o autor deste texto não estivesse preocupado com este evento. Antes, sua preocupação é a punição dos inimigos (9.7; 10.2) e isso enquanto ainda estão vivos. De fato, todo o capítulo 10 da AsMoisés apresenta uma cena de julgamento, com muitos dos elementos que também estão presentes em Dn 12. Eis os paralelos numerados por Nickelsburg:²⁹

1. O testemunho:
 - a. O defensor angélico é na AsMoisés o vingador de Israel.
 - b. A destruição da figura satânica é mencionada, mas sua função não é especificada.
2. As conseqüências do juízo:
 - a. Vindicação: Israel será exaltado
 - b. Condenação: seus inimigos serão abatidos. Israel verá sua destruição.

Outro texto que podemos citar é Jubileus 23.29-31, parte de uma narrativa mais ou menos contemporânea da Assunção de Moisés e de Daniel. Primeiramente, Jub 23.27-29a conta de como as vidas daqueles que envelheceram prematuramente serão prolongadas e a este relato segue a seguinte passagem:

E então não existirá nenhum Satan, nem qualquer mal destruidor;

²⁹ NICKELSBURG, pp. 28-31.

Pois todos os seus dias serão dias de bênção e cura.
E naquele tempo o Senhor curará seus servos,
E eles se levantarão e verão grande paz,
E expulsarão seus adversários
E os justos verão e serão gratos
E se regozijarão com alegria por todo o sempre,
E verão todos os seus julgamentos e todas as suas maldições sobre seus inimigos.
E seus ossos descansarão na terra
E seus espíritos terão muito gozo,
E eles saberão que é o Senhor quem executa julgamento
E mostra misericórdia às centenas e aos milhares e para todos que o amam (29b-31).

Em J. C. Endres, a idéia de “levanta-se” em 23.30a não indica ressurreição com clareza. Antes, parece mais se tratar de algum tipo de salvação que o autor esperava que ocorresse em sua época, funcionando como parte de um padrão deuteronomista de retribuição. Assim, o fato desta salvação ou retribuição não ter acontecido no tempo presente pode ter feito com que a esperança fosse lançada para o futuro.³⁰ Nesta narrativa de julgamento, mais uma vez os inimigos dos justos serão destruídos e eles, que receberão a misericórdia divina e gozarão de alegria, poderão ver a ruína dos adversários. O verso 31 fala em ossos que *descansam* na terra, provavelmente uma referência a alguma tribulação através da qual os justos foram mortos, mas também diz de uma grande experiência de alegria para os espíritos, provavelmente nos céus.

Não está claro deste texto se os “servos” aos quais o Senhor curará são os mesmo “justos” cujos espíritos gozarão de grande alegria. Mas se estas duas categorias de pessoas são na realidade uma única, temos então uma referência à *ressurreição dos espíritos dos justos*,³¹ não dos seus corpos – uma idéia nova em paralelo à ressurreição corpórea esperada por Daniel. Assim, se Jubileus e Daniel representam peças literárias de uma época comum, o primeiro está claramente lidando com um tipo de expectativa futura diferente do segundo, na qual ninguém

³⁰ ENDRES, John C. *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1987 (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 18), p. 40.

³¹ NICKELSBURG, p. 32.

é levantado do pó e em que a importância individual recai sobre a substância não corpórea da pessoa, o que poderia, quem sabe, representar algum contato do autor de Jubileus com o ensinamento platonista de uma substância distinta do corpo que sobrevive à sua morte. Se esta hipótese puder ser validada, então não estaríamos lidando com uma ressurreição dos espíritos, mas preferencialmente com a “cura” dos servos, tida como purificação dos espíritos, antes que entrem no estado de gozo intensificado. Talvez este paralelo seja exagerado, mas pelo menos o texto não parece mesmo lidar com ressurreição. Neste ponto, podemos mencionar que, aparentemente, o conceito de vida após a morte em Jubileus estava muito mais próximo da doutrina qumrânica de glória eterna numa esfera mais elevada de vida, que veremos em seguida, do que da ressurreição corpórea demonstrada em Daniel.³²

Assunção de Moisés e Jubileus podem não falar diretamente em ressurreição, apontando apenas um estado exaltado para mortos justos, experimentado como uma recompensa por seu sofrimento e fidelidade a Deus. Porém, no capítulo 25 do Testamento de Judá teremos uma referência direta à ressurreição: “E depois destas coisas, Abraão, Isaque e Jacó serão levantados para a vida. E eu e meus irmãos seremos chefes das tribos em Israel” (25.1). Certos justos também serão ressuscitados para participar na sorte do Israel restaurado: “E aqueles que morreram em sofrimento se levantarão (...). E aqueles que morreram por conta do Senhor acordarão” (25.4). Esta última citação indica quem são as pessoas destinadas à ressurreição: aquelas cuja causa da morte havia sido a religião, isto é, os que morreram em perseguição.

Importante texto com claros relatos de perspectivas de ressurreição é 2 Macabeus 7, uma narrativa que conta de sete irmãos que foram mutilados diante de sua mãe por se recusarem a obedecer as novas normativas implantadas por Antíoco, especialmente em relação à religião, quando de seu governo sobre a região da Judéia (veja 1 Mc 1.16-54; 2 Mc 5.15-26; 6.2), precisamente o contexto que deu origem à Guerra dos Macabeus, quando judeus eram mortos por não abrirem mão da fé que professavam e das práticas relacionadas a ela.³³

³² Cf. VANDERKAM, James C. *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*. Harvard: Scholars Press, 1977 (Harvard Semitic Monographs, 14), pp. 269-270.

³³ Sobre a Revolta dos Macabeus e a Dinastia Hasmonéia, veja DONNER, pp. 506-512; AHARONI, AVI-YONAH, RAINEY, SAFRAI, pp. 142-158.

2 Mc 7 é uma narrativa que traz fortes e poderosas imagens de mutilação, oferecendo ao leitor os detalhes de sete execuções seguidas e com uma única razão: a fidelidade religiosa. A mãe encoraja aos filhos a que aceitem o martírio, assegurando-os de que o Senhor lhes devolverá os seus corpos, que os ressuscitará. Tanto Segal quanto J. J. Collins concordarão que a promessa de ressurreição literal em textos como os encontrados em Daniel e 2 Macabeus tornara-se necessária para os justos que perderiam suas vidas em razão da fé: “a promessa de elevação mostrava que essa perda não era tão absoluta quanto parecia, pois os justos seriam elevados para uma forma de vida mais alta, eterna”.³⁴ Considerando este pressuposto, é possível distinguir um caráter ideológico, ou melhor, uma lógica de compensação na apropriação da crença em ressurreição em 2 Mc 7: a morte era mesmo o destino certo para os fiéis, mas com a garantia certa eles não fraquejariam diante da sua iminência. Esta garantia era a ressurreição dos seus corpos, a devolução à vida em algum momento da história, certamente quando Deus tivesse derrotado os inimigos de Israel.

Chegado já o último alento, disse: “Tu, celerado, nos tiras desta vida presente. Mas o rei do mundo nos fará ressurgir para uma vida eterna, a nos que morremos por suas leis!” (...) “Do céu recebi estes membros, e é por causa de suas leis que os desprezo, pois espero dele recebê-los novamente”. (...) Estando ele já próximo a morrer, assim falou: “É desejável passar à outra vida pelas mãos dos homens, tendo da parte de Deus as esperanças de ser um dia ressuscitado por ele. Mas para ti, ao contrário, não haverá ressurreição para a vida!” (2 Mc 7.9,11,14).

Curiosamente, embora proclame ressurreição àqueles mártires, o texto não mostra seu julgamento nem sua exaltação. Para Nickelsburg, a ausência da cena de julgamento, tão cara a outros escritos, deve-se ao fato de que não estamos lidando com um apocalipse, mas com um livro de história, com narrativas que descrevem o sofrimento e a morte dos heróis.³⁵ De toda maneira, fica claro que os opressores não serão ressuscitados (“Mas para ti, ao contrário, não haverá ressurreição para a vida!”), o que talvez já esteja sugerindo um tipo de julgamento.

³⁴ COLLINS, John J. “Escatologia Apocalíptica como a Transcendência da Morte”. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005 (Coleção Bíblica Loyola, 48), p. 95.

³⁵ NICKELSBURG, p. 105.

Para dar mais legitimidade à promessa, 2 Mc 7.22-23, 28 afirma que Deus criou todas as coisas do nada, inclusive o gênero humano. Desta maneira, mesmo que na morte violenta os membros e resíduos dos seus corpos fossem espalhados pelos cantos da terra, os mártires poderiam ser ressuscitados ou re-feitos do nada por Deus, uma nova criação:

Não sei como é que viestes a aparecer no meu seio, nem fui eu que vos dei o espírito e a vida, nem também fui eu que dispus organicamente os elementos de cada um de vós. Por conseguinte, é o Criador do mundo que formou o homem em seu nascimento e deu origem a todas as coisas quem vos retribuirá, na sua misericórdia, o espírito e a vida, uma vez que agora fazeis pouco caso de vós mesmos, por amor às suas leis (...). Eu te suplico, meu filho, contempla o céu e a terra e observa tudo o que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus os fez, e que também o gênero humano surgiu da mesma forma.

O autor de 2 Macabeus, ademais, não apenas acredita em ressurreição, pelo menos na ressurreição dos justos, mas fala em oração e sacrifícios dedicados aos mortos, entendendo que eles podem interceder pelos vivos e vice-versa:

Depois, tendo organizado uma coleta individual, enviou a Jerusalém cerca de duas mil dracmas de prata, a fim de que se oferecesse um sacrifício pelo pecado: agiu assim absolutamente em e nobremente, com o pensamento na ressurreição. De fato, se ele não esperasse que os que haviam sucumbido iriam ressuscitar, seria supérfluo e tolo rezar pelos mortos. Mas, se considerava que uma belíssima recompensa está reservada para os que adormecem na piedade, então era santo e piedoso o seu modo de pensar. Eis porque ele mandou oferecer esse sacrifício expiatório pelos que haviam morrido, a fim de que fossem absolvidos do seu pecado (2 Mc 12.43-45).

É provável que o texto acima indique a prática de algum culto dos mortos. Embora a razão dos ritos pareça aqui ser simplesmente garantir que os soldados mortos pudessem ressuscitar sem a culpa do pecado que haviam cometido, não retendo qualquer intenção de celebração destes mortos, o fato é que em algum momento da história israelita estes rituais foram proibidos, como anteriormente as questões de Mary Douglas e Segal já nos faziam saber. Sendo assim, a pergunta que agora nos ocorre é: em que momento tais práticas teriam sido reincorporadas à rotina ritual do grupo dos macabeus? Por que motivo? De que maneira este grupo reverteu a antiga proibição? Tal como aquelas questões suscitadas naquele primeiro momento, estas também são difíceis de serem respondidas, e possíveis respostas transitam pelas vias da especulação. Pode ser que esta prática de sacrifícios e orações pelos mortos, de alguma forma, tenha a ver com a influência da religião helênica sofrida no período, já que esta lidava com ritos direcionados aos mortos, mas isto também é mera especulação.

Como se percebe, a literatura de 2 Mc apresenta um estado interessante de compreensão do destino individual. Mas a noção de vida futura da literatura macabéia não é apenas esta que acabamos de apresentar. Assim, se o texto canônico³⁶ fala em ressurreição dos mortos, a tendência à frente do texto não-canônico parece se expressar muito mais como um interesse por imortalidade da alma:

Embora os tendões que se juntam aos seus ossos já estivessem separados, o corajoso jovem, digno de Abraão, não gemeu, mas como se transformando pelo fogo para a imortalidade, sofreu nobremente as torturas (4 Mc 9.21-22).

Mas todos eles, como se estivessem correndo o percurso para a imortalidade, apressaram a morte por tortura (4 Mc 14.5).

Mas como se tivesse uma mente como indomável e dando renascimento por imortalidade para o completo número dos seus filhos, ela os implorava e os encorajava à morte pela causa da religião” (4 Mc 16.13).

³⁶ Cânon tal qual o da Bíblia de Jerusalém e da Tradução Ecumênica da Bíblia – TEB.

Pois naquele dia a virtude deu os prêmios e os testou por sua tolerância.
A recompensa era a imortalidade na vida eterna (4 Mc 17.12).

De modo oposto às passagens correspondentes em 2 Macabeus (7.22-23; 28), em 4 Macabeus nenhuma ressurreição é prometida e não se menciona que Deus poderá recriar do nada aqueles cujos corpos teriam sido destruídos pelo tirano – a idéia da *Creatio ex Nihilo* evidenciada em 2 Mc 7.28. Existe uma clara relação entre imortalidade e martírio, mas dos textos citados, especialmente 17.12, lê-se de forma igualmente clara que imortalidade não é ressurreição. A este respeito, L. Rost afirmará que:

4 Macabeus mostra que de modo um judeu de formação helenística pôde utilizar-se de sua cultura grega para dar sustentação à sua fidelidade à lei de seus pais (...). A substituição da crença em ressurreição da carne [tão presente em 2 Macabeus!] por uma vida nova – numa era de santidade e numa terra transformada – pelo dogma da imortalidade da alma foi, na realidade, uma passagem completa para o pensamento grego.³⁷

Esta declaração de Rost dá mostras do que estamos tentando dizer quando falamos que certas peças da literatura judaica que remontam aos começos da Era Comum (pouco antes, pouco depois) indicam que nesta época a religião, se não estava de todo influenciada pela cultura helenística dominante, pelo menos lidava com grupos que absorveram bastante desta cultura, trazendo algumas de suas categorias para dentro de seus próprios escritos. Apoiando-se nas histórias da morte de Eleazar (1 Mc 6.43-47) e dos sete irmãos martirizados de 2 Mc 7, o autor de 4 Mc 17.1-18 pensa numa vingança das vítimas executada por Deus contra o tirano, atestando que elas agora estão diante do trono divino e que *vivem pela santa eternidade* (17.18). Em Rost, as vítimas da tirania estão associadas “ao coro dos Pais, depois de terem recebido almas puras e imortais”.³⁸ Ora, o mesmo Rost, que pouco antes dirá que 4 Macabeus quer lidar com discussões de cunho filosófico em seu texto, fala aqui em “almas puras e imortais”, claramente uma referência à sistematização dada por Platão à necessidade de purificação da

³⁷ ROST, Leonhard. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. 2 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1980, pp. 107-108.

³⁸ ROST, 1980, p. 108.

alma para que esta seja reintegrada à sua origem espiritual. Em 4 Mc 17.18, as vítimas (ou suas almas) já estão diante do trono divino e já alcançaram a imortalidade, logo já estão purificadas.

Um outro texto que aponta para elaborações de vida após a morte mais consoantes com o mundo helênico é 4 Esdras 7, que retoma a imagem do mundo dos mortos, transitando entre o julgamento dos ressuscitados (7.31-44) e a questão do estado da *alma* entre a morte e o juízo (7.75-101), assinalando que ali os mortos estão conscientes, já sofrendo castigos ou permanecendo confortáveis nos vários níveis dos reinos celestiais enquanto esperam pelo dia do grande julgamento. Neste texto, a visão da alma imortal que se separa do corpo na morte é combinada com uma visão de ressurreição futura e final dos mortos, um ajuste que, na leitura de estudiosos como Segal e Tabor, poderia ser feito com sucesso.³⁹ O 4 Esdras também aborda o tema do julgamento, assinalando que o Altíssimo fez este mundo para muitos, mas que o mundo porvir está destinado a poucos (4 Ed 8.1), que muitos foram criados, mas que poucos serão salvos (8.3), ao passo que o texto abaixo revela uma vida abençoada, enriquecida pela imortalidade:

Para ti o Paraíso está aberto
A árvore da vida plantada,
A era futura e abundância estão preparadas
Uma cidade está construída
E descanso designado,
Boas palavras estabelecidas,
Sabedoria definida,
Raízes do mal estão seladas de ti,
A doença extinguida do teu caminho,
A morte está cancelada,
O Hades fugiu,
Corrupção cai no esquecimento,
O sofrimento se foi,
E no final a riqueza da imortalidade é manifestada (4 Ed. 8.52-54).

³⁹ Cf. SEGAL, pp. 351-384; TABOR (www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html).

Ainda um outro exemplo da penetração de noções gregas na religião judaica de fins da Era Comum pode ser extraído de Sabedoria de Salomão, texto de um judeu helenizado que em certos momentos usa a noção de imortalidade da alma (*athanasia*):

A as almas dos justos estão nas mãos de Deus, nenhum tormento os atingirá. Aos olhos dos insensatos pareceram morrer, sua partida foi tida como uma desgraça, sua viagem para longe de nós como um aniquilamento, mas eles estão em paz. Aos olhos humanos pareciam cumprir uma pena, mas sua esperança estava cheia de imortalidade (Sb 3.1-4).

Segundo a introdução da Bíblia de Jerusalém ao Livro da Sabedoria de Salomão, por ser obra de um autor helenizado, o fato de numerosos contatos com o pensamento grego serem apresentados ao longo do texto não causa estranheza. Além disto, Sabedoria também oferece sua solução para a questão da retribuição, um grande problema para os autores de Jó e de Eclesiastes: baseando-se nas concepções platônicas que distinguem corpo e alma (9.15) e que entendem a última como imortal, seu autor assevera que Deus criou o homem para a incorruptibilidade (2.23), sendo esta a recompensa da sabedoria e o que garante um lugar junto de Deus (6.18-19). Os acontecimentos terrenos são uma preparação para a vida porvir, quando justos serão recompensados e ímpios castigados (3.9-10). Em nenhum momento Sabedoria assume o tema da ressurreição do corpo, mas deixa transparecer a possibilidade de uma ressurreição vista sob a ótica de corpos espirituais. Tal sutileza em Sabedoria parece indicar o desejo do autor de conciliar a noção grega de uma alma imortal com as idéias judaicas que se orientavam para a ressurreição corpórea.⁴⁰ Segal, no entanto, lida com a influência grega sobre o judaísmo (ou sobre segmentos dele) mais cuidadosamente, acentuando que tal influência, ao menos no texto de Sabedoria (3.1-4; 4.1; 8.13, 17; 15.3), é um processo hermenêutico, uma tentativa de traduzir noções de vida futura de uma cultura para a outra, onde “ressurreição” é mais bem compreendida como “imortalidade”. Este argumento sugere o uso de uma linguagem de imortalidade para descrever um tipo de escatologia pessoal essencialmente diferente dela e, se Segal tem razão, estamos diante de uma situação que bem pode ilustrar o que pretendemos quando pensamos aquele conceito de filtro deformador para este estudo: o

⁴⁰ Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, pp. 1200-1202.

judaísmo (ou grupos judaicos) no contexto helênico teria estabelecido conscientemente um filtro entre si e o imaginário grego da alma imortal, re-significando as idéias que escoam deste filtro, transformando-as e transformando-se a partir delas.⁴¹ Mas voltemos à visita literária.

A literatura enóquica também dá pistas importantes do quão modificada já estava a expectativa futura do judaísmo do Segundo Templo quando comparada àquela da época pré-exílica. Por exemplo, as Parábolas de Enoque (1 En 37-71) contêm muitas referências a angelificação. No capítulo 39, Enoque ascende ao recitar hinos e bênçãos e vê o lugar de habitação dos eleitos, com justos e anjos juntos, todos como criaturas luminosas, o que lembra a idéia presente em Daniel de que “aqueles que são sábios brilharão como estrelas” (Dn 12.2). Mais adiante, nos capítulos 70-71, Enoque é misticamente transformado na figura do Filho do Homem sobre o trono, um evento extraordinário que talvez possa dar alguma explicação ou mesmo uma idéia sobre como as pessoas que produziram as visões em Daniel esperavam ser transformados em estrelas: “Meu corpo foi inteiramente aliviado e meu espírito transformando” (1 En 71.11). Por sua vez, a Epístola de Enoque (1 En 91-107) não faz menção explícita a uma ressurreição geral dos mortos, mas trata de recompensa para os que morreram em justiça (se parecerão como estrelas no céu e brilharão!) e de julgamento para os pecadores. As almas são mencionadas como detalhes narrativos importantes, com as dos pecadores sendo julgadas no Sheol, não mais visto como lugar de repouso eterno e letargia, mas como uma espécie de inferno, cheio de trevas, armadilhas e chamas ardentes (1 En 103.3-8).⁴²

Como se pode inferir dos textos referenciados até o momento, a esperança de transcendência da morte possibilitou ao judaísmo do Segundo Templo se mover entre conceitos que vão de ressurreição do corpo a imortalidade da alma, passando por imortalidade estelar e, às vezes, por uma mistura de todos eles. Mas as variações nos tipos de expectativa futura não terminam por aqui. Restam ainda a realização escatológica presente da comunidade de Qumran e as formulações de intelectuais judeus helenizados baseadas nas sínteses de Platão. Começemos por Qumran.

⁴¹ Sobre a transformação sofrida por uma religião como resultado do seu contato com outra, veja BASTIDE, Roger. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979, pp. 73-74. Para um resumo de conceitos aplicados ao processo de choque cultural, veja MACHADO (www.oracula.com.br).

⁴² Sobre o Livro de Enoque, veja CHARLES, R. H. *The Book of Enoch or 1 Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1912, 331p.

Segundo Collins, ainda que a seita de Qumran seja normalmente descrita como apocalíptica, nos textos que produziu não existe referência à ressurreição dos mortos feita de forma clara. Ele ainda explicará que várias interpretações já foram dadas para a atitude desta comunidade com relação aos mortos e a vida após a morte, variando entre aqueles que encontram as evidências de uma crença em ressurreição, geralmente para manter a posição de que os manuscritos eram farisaicos, aqueles que não encontram indicadores nem para ressurreição do corpo, nem para imortalidade da alma, e ainda aqueles que percebem no comportamento dos qumranitas, pelo menos na Hodayot, a expectativa de um outro tipo de realidade: a participação presente na vida angélica.⁴³ Como exemplo deste tipo de expectativa proposta pela última forma de interpretação, o *corpus* literário de Qumran apresenta textos como 1QH 3.19-22, que fala em ser “levantado para a altura eterna”, ser “criado do pó para a assembléia eterna”, ser “colocado com a hoste dos santos”, entrar “em companhia com os filhos do céu”, ter repartido o “destino eterno com os espíritos do conhecimento”. 1QH 11.3-4 completa esta intenção: “Tu limpaste o homem do pecado... a fim de que ele pudesse ser unido com os filhos da tua verdade e em um lote com os seus santos... com a hoste eterna”. A idéia nestes textos parece ser basicamente a de que o autor, por pensar já ter sido trazido da morte para a vida, não precisa se preocupar com a morte e nem com a ressurreição dos mortos.⁴⁴ Ele já compartilha das bênçãos do *eschatón* (1QS 4.6-8). O que importa aqui é a passagem de uma esfera de vida para uma outra mais elevada,⁴⁵ sentida nos termos da purificação que torna uma pessoa apta a passar para dentro da assembléia divina: “Ninguém que estiver afligido por qualquer forma de impureza humana, seja qual for, será admitido na assembléia de Deus... pois os santos anjos estão presentes na congregação deles” (1QSa 2.3-11). Ao lado de Daniel 12.2-3 com suas declarações diretas sobre imortalidade astral, promessa de um futuro estelar àqueles que ensinam a justiça e ressurreição para alguns dos bons, a intenção qumrânica de participação na vida angélica marca a evidência de que o futuro individual agora era tão importante quando o futuro da nação nos períodos mais antigos da história de Israel.

⁴³ COLLINS, p. 96.

⁴⁴ Para um resumo das passagens relativas à participação presente na vida escatológica nos manuscritos de Qumran, veja NICKELSBURG, pp. 152-156.

⁴⁵ COLLINS, p. 97.

Finalmente, o judaísmo helenístico dos finais da Era Comum também contou com uma elite intelectual e aristocrática formada no calor da filosofia grega e à qual interessava o tema da imortalidade da alma. Conforme Segal, estes judeus desejaram a imortalidade pela mesma razão que os gregos, ou seja, porque ela valorizava a busca intelectual que eles estavam empreendendo. Sendo que esta busca era mediada por uma educação grega para os que podiam e se interessavam em pagar por ela, imortalidade na sociedade judaica da época greco-romana era uma ideologia dos ricos.⁴⁶

Os intelectuais que adotariam a vida após a morte platônica eram aqueles que fizeram a vida na sociedade greco-romana e que precisavam se fazer entender para ela. Entre eles, podemos contar Fílon de Alexandria, Flávio Josefo e os fariseus (ou mais exatamente os rabis)⁴⁷ que, integrados a esta sociedade, eventualmente sintetizaram a noção da alma imortal dos gregos com a noção de ressurreição corpórea adotada pelo judaísmo já há algum tempo, ainda que a às vezes noção grega seja o ponto dominante em seu pensamento e considerações. Vejamos.

Tendo vivido na época romana, Fílon (cerca de 20 aEC – 45- 50 EC) é a representação clássica do envolvimento desta nova classe intelectual com a cultura dominante, sendo capaz de compreender os escritos bíblicos por meio da tradição filosófica grega.⁴⁸ Como um bom platonista, defendeu a dicotomia corpo-alma (ou corpo-espírito): o corpo é feito do pó, enquanto a alma ou espírito não foi criado, mas originado diretamente do Senhor, o Pai e Governador do Universo. Este corpo é mutável e não permanente, enquanto a alma é imutável, imortal e permanente. Além disso, em Fílon a mente é a alma da alma, ela é o centro da consciência, a parte que sobrevive à morte (*De Opificio Mundi*, 66). Assim, valorizou a mente como a parte transcendente da humanidade, sem dúvida uma inovação no conceito bíblico de

⁴⁶ SEGAL, p. 367.

⁴⁷ Sobre vida após a morte no judaísmo rabínico, veja BASKIN, Pat. *The Afterlife in Rabbinic Judaism: C. E. 135-500*. Albuquerque: University of New Mexico, 1982, 62p (Dissertação de Mestrado). Em seu escrito, enquanto afirma que os rabis nunca desenvolveram uma teologia consistente da vida após a morte (p. 1), Baskin procura responder por que a especulação sobre a vida após a morte está geralmente ausente da Mishná (quando existe não é elaborada), mas reaparece na Gemara.

⁴⁸ Em ELIADE & COULIANO, Fílon é aquele que se esforça por harmonizar a Bíblia com Platão: “A tarefa parece arriscada até o momento em que se percebe que o espírito de textos bíblicos como o Gênesis é, no fundo, muito ‘platônico’. De fato, como o próprio Platão, a Bíblia proclama que o mundo foi criado por um demiurgo bom e que é bom, já que Deus mesmo o afirma (Gn 1.10; 18; 25; 31 etc.). Quanto à queda, ela diz respeito à parte essencial do homem, antes que ele fosse vestido pela ‘túnica de pele’ (Gn 3.21), que Fílon pode facilmente interpretar como o corpo material que encerra a alma como uma prisão” (p. 218).

alma.⁴⁹ Ainda, pensando as almas como corpos perfeitos, Fílon às vezes as descreve como sendo da mesma substância que as estrelas e, da mesma forma que peças da literatura apocalíptica, identifica os justos mortos com elas, portanto com anjos:

Quando Abraão deixou esta vida mortal, ele foi acrescentado ao povo de Deus (Gn 25.8), com isso ele herdou incorrupção e se tornou igual aos anjos, pois anjos – essas almas não corpóreas e benditas – são a hoste e o povo de Deus (*De Sacrificiis Abelis et Caini*, 5).

Existem interpretações segundo as quais “igual aos anjos” em Fílon significa apenas “como anjos”. Mas da passagem acima, Fílon parece ter mostrado exatamente o que queria dizer: os justos são almas benditas e não corpóreas, que são o povo de Deus.⁵⁰

Judeu igualmente helenizado, Flávio Josefo dedicou seus escritos a explicar o judaísmo para a sua audiência romana e, neste processo, confirmou que noções de imortalidade da alma emanam de uma classe distinta na Judéia, enquanto a crença em ressurreição era mais característica entre aqueles que se opunham ao governo romano. Uma de suas importantes contribuições foi descrever os grupos religiosos presentes no judaísmo de sua época, especialmente saduceus, fariseus e essênios (*GenJud.* 2.119; *Ant.* 18.11-12).

Sobre o primeiro grupo, Josefo dirá que, embora membros da distinta classe aristocrática, os saduceus rejeitavam toda expectativa de vida futura, quer expressa como ressurreição, quer expressa como imortalidade, quer expressa como uma combinação das duas possibilidades. De fato, os saduceus não precisavam da vida futura platônica ou de qualquer outra para justificar sua posição social, porque esta já lhes era garantida hereditariamente pela Torá. Eles eram aqueles que controlavam o Templo e estavam mais interessados em manter este *status* no aqui e agora do que em qualquer probabilidade para depois da morte.⁵¹ Nas *Antiquidades Judaicas* de Josefo, os saduceus são aqueles que “sustentam que a alma perece com o corpo” (*Ant.* 18.16).

⁴⁹ SEGAL, p. 371.

⁵⁰ Sobre esta discussão veja WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003, pp. 145, 421ss, 492.

⁵¹ SEGAL, p. 367.

Ao contrário dos saduceus, o grupo dos fariseus aparecerá nas descrições de Josefo como crendo na imortalidade da alma, na ressurreição do corpo, na existência do espírito, e nas recompensas e castigos na vida futura, de acordo com o modo de viver neste mundo (*GueJud.* 2.163). Sobre os essênios, Josefo dirá que acreditavam numa vida após a morte descrita por ele como imortalidade da alma (*GueJud.* 2.8, 11§ 154-158; *Ant.* 18.1, 5 § 18). Em *Guerras Judaicas* ele nos contará que os essênios foram martirizados pelos romanos por se recusarem a abandonar suas práticas religiosas. Assim, conforme Segal, Josefo teria descrito a imortalidade da alma dos essênios em termos completamente apropriados a uma seita neo-pitagórica, concentrando-se em suas meditações místicas e não em seu caráter revolucionário⁵², a fim de fazê-los compreensíveis e menos perigosos para a audiência pagã.⁵³ Então, na imagem que pinta destes sectários, eles passavam pelo martírio esperando “receber suas almas de volta” (*GueJud.* 2.152-153). Contudo, “receber de volta” faz mais sentido quando se trata de ressurreição, doutrina que está mais próxima do martírio na cultura judaica, como vimos antes, desde 2 Mc 7.

EM RESUMO

Se a expectativa de vida após a morte no judaísmo pré-exílico parecia ser mais uma não-expectativa, esta imagem negativa do destino último começa a sofrer alterações significativas a partir do envolvimento do judaísmo com persas, gregos e suas compreensões de ressurreição e imortalidade, respectivamente. No que se refere à ressurreição dos mortos, mesmo que a forma judaica de interpretá-la não fosse exatamente aquela dos persas, não há evidência do desenvolvimento desta noção antes do contato do judaísmo com a crença zoroastriana em ressurreição. Por outro lado, controvérsia tal não existe no que se refere à imortalidade da alma, posto que, após as conquistas de Alexandre, o Grande (século IV aEC e seguintes), a antiga ciência, cultura e filosofia gregas definiram o contexto cultural dominante dos povos do Mediterrâneo oriental e Oriente Próximo, inclusive judeus. Estes, assim como outros povos conquistados, procuraram definir e entender seu lugar naquela conjuntura movendo-se entre (1) a cultura helenista dominante e (2) suas próprias tradições e identidade religiosa, social e cultural, num processo que resultou em um número de novas articulações e desenvolvimentos de crenças que influenciaram o judaísmo e, posteriormente, o cristianismo. A este ponto na

⁵² Conhecido dos Manuscritos do Mar Morto, que os mostram como uma comunidade profundamente apocalíptica, esperando lutar contra os pecadores, tanto judeus como gentios.

⁵³ SEGAL, p. 298.

história religiosa de Israel observamos que dois diferentes tipos de expectativa futura (ressurreição dos mortos e imortalidade da alma) começaram a se fundir no pensamento judaico nos últimos séculos antes da Era Comum e nos começos dela.⁵⁴ Mesmo a grande exceção a essa fusão de doutrinas, o cristianismo nascente, após cerca de um século ou pouco mais começaria a sintetizá-las em formas que faziam sentido para a sua crescente audiência helênica.⁵⁵ Assim, a compreensão judaica de existência após a morte já perto da Era Comum era definitivamente outra em relação à sua compreensão pré-helenística de pós-vida, agora com elaborações não apenas sobre ressurreição dos mortos por Yahweh, mas também sobre imortalidade astral, angelificação, realização presente do *eschatón* como participação na comunidade dos anjos, formulações de alma imortal apoiadas no platonismo, evidenciando que a natureza da morte, antes vista como passaporte para o esquecimento, passa a autorizar o caminho até a vida eterna, passando de definitiva para, no máximo, transitória, e às vezes, sem nenhuma grande importância.

De acordo com K. Maguire, ter alterado sua religião em favor de características gregas mostra uma recepção positiva da cultura helenística por parte do judaísmo⁵⁶, de maneira que este pareceu ter encontrado aspectos atraentes na cultura dita dominante e que mereceram ser adotados em seu próprio sistema de crenças. Mas não seria prudente pensarmos esta absorção nos termos simples da passividade, especialmente se tomarmos a cultura como evento que aglutina trocas simbólicas e as de-forma. Não seria correto dizer a cultura judaica foi receptiva a elementos persas e gregos porque aceitou as mudanças e simplesmente se adaptou a elas. Os conceitos extrajudaicos que deixaram suas marcas no judaísmo não se acomodaram à tradição cultural e religiosa de Israel sem transformações (de-formações). Em primeiro lugar, houve o processo de invasão por parte do Império e a domesticação a que os israelitas foram submetidos. Em segundo lugar, houve fusão e assimilação de crenças e costumes entre as culturas. Deste modo, por meio destes conceitos da antropologia social é possível compreender que do encontro entre israelitas e persas e, ainda, entre israelitas e gregos, surgiu uma noção de expectativa futura como não havia nem no zoroastrismo e tampouco na religião

⁵⁴ SEGAL, p. 351; TABOR (www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html); COLLINS, pp. 129-131.

⁵⁵ Cf. SEGAL, p. 351.

⁵⁶ MAGUIRE, Katie. "Hellenism and the Jewish Afterlife" (http://classes.maxwell.syr.edu/his301-001/hellenistic_effects_on_judaic_li.htm).

e na filosofia helena. Em outras palavras, concepções filtradas foram lidas e re-significadas, e não simplesmente absorvidas.

SENTENÇAS PARA ALÉM DA VIDA SABORES E DISSABORES NO JULGAMENTO DIVINO

Estivemos observando anteriormente que a religião de Israel sofreu desenvolvimentos importantes no que se refere a uma concepção de vida após a morte ao longo de sua história. Notamos também que estes desenvolvimentos bem podem ter se dado a partir de contatos com outros sistemas de crenças a que teve acesso, especialmente no período denominado Judaísmo do Segundo Templo, quando aspectos da religião dos persas e, posteriormente, dos gregos exerceram significativa influência sobre seu modo de encarar o destino último do ser humano. Assim, num resumo bastante simplificado, passou-se de uma idéia mais vaga sobre mortos que repousam para sempre num lugar sombrio e longe de Yahweh (o Sheol) no período pré-exílico, para uma noção elaborada, envolvendo ressurreição, imortalidade, angelificação etc. no período do Segundo Templo.

Uma vez apresentados estes desenvolvimentos, passamos neste capítulo a uma abordagem de como as idéias de recompensa após a morte influenciaram a mudança na percepção do lugar formal do ser humano que, à diferença de estágios mais antigos na história religiosa, agora pode chegar até o local da morada de Deus e co-habitar este espaço com ele.

1. AS NOÇÕES DE UM JULGAMENTO PARA OS MORTOS

1.1. A pesagem do coração no Antigo Egito

Entre os sistemas religiosos mais antigos que estivemos observando, o único que desenvolve um esquema de julgamento após a morte é o egípcio. Sublinhamos também que, significativamente, esta cena de julgamento aparece no seu imaginário quando os rituais

relacionados ao morto se tornam acessíveis a pessoas não ligadas à realeza, mas que podiam pagar por eles aos sacerdotes de Osíris. Provavelmente a questão do julgamento surge como forma de evitar a banalização da imortalidade, conferida pela “completação” dos rituais, entre pessoas comuns da sociedade egípcia.

A cena do julgamento no imaginário egípcio antigo é mais bem traduzida pelo *Livro dos Mortos* que, pensamos, exercia uma função moralizante em meio à sociedade. Este livro, peça de centro de um estágio muito criativo na religião egípcia do período do Novo Reino (aproximadamente 1539-1075 aEC), era uma espécie de manual que preparava o morto para a grande audiência na corte divina, munindo-o com encantamentos, orações e toda sorte de informações de que necessitasse, ensinando-o como utilizar estas ferramentas em momentos estratégicos.¹ Segundo a descrição do livro, alcançando êxito na viagem *post-mortem*, a alma conduzida pelo deus Anúbis deparava-se com a implacável figura de Osíris e outros quarenta e dois juízes na “Sala das Duas Verdades”. Thot era o escriba da sessão secreta, cujo tema central era a pesagem do coração contra a deusa da justiça, Maat, representada por uma pena num dos pratos de uma balança. Tendo o coração mais leve que Maat, com efeito, o morto se tornava um *Ak̅h* e alcançava um estado exaltado e transcendente. As representações evidentes dessa experiência são as descrições do morto entre as estrelas.²

Vê-se da descrição acima que o coração é o centro, o tema mais importante neste julgamento. Para tanto, é necessário dizer que entre os egípcios, além de um órgão vital do corpo, o

¹ Livro Egípcio dos Mortos é como se tornou conhecido o conjunto de textos mortuários, mais de 200 fórmulas mágicas e hinos datados do Novo Império até o período de dominação greco-romana (332 aEC- 395 EC). Além de prestar-se como fórmula a ser seguida pelas almas que adentravam no desconhecido, destinava-se principalmente a instruir os vivos que, uma vez iniciados em seus segredos, poderiam preparar suas almas para o derradeiro julgamento. Esta arte literária surgiu durante uma breve reforma religiosa no período da VIII Dinastia, empreendida por pelo faraó Akhenaten (Amenhotep IV) e na qual se deixara de patrocinar os deuses tradicionais em favor do culto único ao deus Aten. A reforma fracassou logo após a morte de Akhenaten, mas o livro continuou tendo grande importância na religião egípcia. Uma tradução mais adequada para o título seria “Saída para a Luz”, isto é, para o dia, para o renascimento. Veja ANDREWS, Carol. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. Londres: British Museum Publications, 1996, 192p.

² Na literatura do Antigo Testamento, as estrelas são freqüentemente citadas. Em muitos versos seu sentido mais comum de astro aparece ressaltando seu caráter de obra divina. Todavia, esse não é o único sentido. Em Gn 37.9 as estrelas se inclinam perante José em sonho; em Gn 15.5, Ex 32.13 e outros textos, a promessa de descendência infinita, como as estrelas do céu, é feita a Abraão; em Dt 4.19, a determinação para que o povo de Deus não se inclinasse perante as estrelas; em Sl 147.4 e 148.3, Deus conhece as estrelas pelo nome e elas o louvam; em Is 14.13, um anjo pretende se assentar no trono, acima de Deus e das estrelas; em Dn 12.3, as estrelas são apresentadas como símbolo da eternidade e em Am 5.26, o profeta condena o deus-estrela. Este motivo que assinala transcendência também aparecerá bem mais tarde em escritos judaicos que destacarão os justos como estrelas no céu.

coração era também a consciência do ser humano, considerado “o deus que está no homem” e, como tal, era capaz e estava disposto a agir como uma testemunha contra ou a favor de um indivíduo em seu julgamento depois de morto. Esta crença estava tão fortemente presente no dia-a-dia destas pessoas que uma oração especial dirigida ao coração era inscrita em um amuleto em forma de escaravelho a ser colocado em seu lugar durante o ritual de embalsamento. Esta oração, que seria pronunciada pelo morto no momento da pesagem do seu coração, forma o capítulo 30 do Livro dos Mortos.³

Para alcançar e manter um coração “leve”, certas normas morais deveriam ser observadas, e é bem aí que entra o Livro dos Mortos. Como uma idéia da sua função moralizante entre aqueles que tinham acesso ao seu conteúdo, na “Confissão Negativa” registrada no capítulo 125, temos uma mostra dos valores que eram esperados de uma pessoa, apontando que pederastia, assassinato e profanação de objetos do serviço religioso eram práticas proibidas, capazes de condenar alguém na hora do julgamento. Como bem observa N. Cohn, nada é dito sobre coisas boas que o falecido tenha feito. Destaca-se apenas o mal que deixou de fazer. Isto denota que a vida bem-aventurada após a morte era, acima de tudo, uma recompensa para quem não houvera contribuído com o aumento do mal no mundo.⁴ Segue a confissão:

Eu não fiz aquilo que os deuses abominam.

Eu não caluniei um escravo para o seu superior.

Eu não tornei ninguém enfermo.

Eu não fiz ninguém chorar.

Eu não matei.

Eu não dei nenhuma ordem a um matador.

Eu não causei sofrimento a ninguém.

Eu não reduzi o rendimento nos templos,

Eu não danifiquei o pão dos deuses.

Eu não tomei os pães dos abençoados (mortos).

Eu não tive relações sexuais com um garoto.

³ Cf. BRANDON, S. G. F. *The Judgment of the Dead: The Idea of Life after Death in the Major Religions*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1967, pp. 37-38.

⁴ COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as Origens das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 48.

Eu não poluí a mim mesmo.⁵

A última declaração do morto após ter indicado todos os crimes que não cometeu era: “sou puro”. Aqui pensamos por um instante no faraó, pois é difícil dizer se ele alcançava a imortalidade porque era protegido pelos deuses ou se porque, conhecendo a magia contida no Livro dos Mortos, tinha passado com sucesso por todas as provas enfrentadas na busca pela imortalidade. Mas quanto aos demais, para atingirem o estado imortal, todos precisavam zelar pela irrepreensão moral e, quando mortos, ao final de listarem os pecados de que eram isentos, deveriam ser capazes de dizer: “sou puro”. Assim, o que se vê é um universo baseado em regras de conduta, surgido a partir da popularização dos ritos funerários para a imortalidade, e que fez com que nenhum outro povo obtivesse uma visão comparável do significado eterno de uma vida moralmente correta até que muitos séculos tivessem se passado. Um dos textos dos sarcófagos diz da recompensa para estes mortos considerados moralmente puros:

As portas do céu abriram-se diante de tua beleza: saí e vede Hator. A queixa feita contra ti é afastada; a acusação que pesava sobre ti é apagada pela pesagem da balança, no dia em que se faz a conta das qualidades. Os que estão no cortejo (de Rá) fazem com que te reúnas com os que estão na barca (solar), ornado de raios como Rá, de modo que apareceste como o astro solitário. Tu tens a vida [...], teus membros estão intactos; desperta em teu corpo! Não serás rechaçado pelos destruidores que estão no além.⁶

Já sabemos também que aqueles considerados justos assumiam como sua recompensa uma existência de felicidade e de prazeres. Mas e o destino dos injustos, dos que não eram de Maat? Que acontecia àqueles cujo testemunho do coração os tivera condenado? De acordo com S.G.F. Brandon, nada há nos documentos egípcios que dê conta dessa informação com clareza, mas fala-se num monstro devorador de mortos, Am-mut, descrito como aguardando

⁵ SEGAL, Alan F. *Life after Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004. p.59. Cf. PRITCHARD, J. B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3 ed. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 34.

⁶ DELUMEAU, Jean, MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 19.

esperançosamente pelo grande equilíbrio, ou melhor, pelo grande desequilíbrio dos pratos da balança no juízo.⁷ Contudo, dada a complexa natureza da antropologia egípcia, o que a devoração por este monstro poderia querer dizer? Extinção completa da pessoa? Am-Mut devorava todas aquelas entidades que formavam o condenado, desde o seu *Ka*?

Mas a imagem de Am-Mut não é a única idéia do que pode ser o destino dos condenados. Um número de referências na literatura funerária egípcia aponta para “inimigos” (*hftm*) de Osíris ou de Rá no outro mundo e que são castigados de várias maneiras. No Livro de Am-Duat, cuja pretensão é descrever o Mundo Inferior, estes “inimigos”, representados em forma humana ou por hieróglifos que remetem a “sombras” ou “almas/espíritos”, são mostrados em meio ao fogo⁸, uma imagem que aparecerá séculos mais tarde na literatura apocalíptica judaica e cristã. Em Cohn, os transgressores de Maat podiam ser associados à serpente Apófis, o eterno monstro do caos, e para eles estava reservado o exato oposto da vida que esperava pelos bem-aventurados na Duat:

Nus, esfomeados, surdos e cegos, isolados de todo contato com o deus-sol ou com Osíris, eles eram lançados no caos que circundava o mundo ordenado. Para todos os seres humanos, a morte significava sair do mundo ordenado e cair no caos que sempre havia estado ali; porém, enquanto os mortos devotos experimentavam apenas a força rejuvenescedora do oceano primordial e retornavam renovados e imortais ao mundo ordenado, os transgressores de *ma'at* passavam por uma “segunda morte”. Imaginado às vezes como uma terrível escuridão, como um oceano de fogo ou ainda como um demoníaco crocodilo devorador, o caos os consumia. Se em algumas versões isso significava aniquilação, em outras se tratava do tormento eterno: um antegozo daquele inferno que iria assombrar tantas mentes cristãs em épocas posteriores.⁹

⁷ BRANDON, p. 45ss.

⁸ BRANDON, p. 46.

⁹ COHN, p. 49; BRANDON, pp. 46-47.

Finalmente, embora seja difícil encontrar na literatura egípcia antiga algo que, com alguma clareza, dê conta do futuro esperado para os condenados, pelo menos se pode deduzir que os egípcios acreditavam que algum destino terrível aguardava por aqueles cujos corações foram achados em desequilíbrio com Maat e ameaçando o mundo ordenado.¹⁰

1.2. Mesopotâmia: gozar a vida, não a morte

No que se refere aos povos da Mesopotâmia, como visto anteriormente, seus costumes funerários apontam que eles mantiveram uma visão de pós-vida nos moldes daquelas encontradas na maioria das culturas mais antigas, ou seja, os mortos ainda têm as mesmas necessidades que tinham em vida e carecem de cuidados para a sua “sobrevivência”. Brandon ainda dirá que, mais que isso, é possível supor uma crença de que as experiências de uma pessoa poderiam ser continuadas no outro mundo, ao menos aquelas pessoas de linhagem nobre, pois aparentemente os príncipes eram acompanhados por seus atendentes e criados, todos executados no momento funeral com os equipamentos e ornamentos de seus ofícios, para continuarem no serviço ao nobre depois das suas mortes.¹¹

A crença numa existência continuada após a morte nos moldes daquela experimentada durante a vida representa a contrapartida da idéia de um julgamento póstumo determinado por predicados morais. Aliás, um bom exemplo disto encontra-se do Épico de Gilgamesh, numa passagem que já citamos num outro momento:

Gilgamesh, para onde corres? A vida que persegues, não a encontrarás.
Quando os deuses criaram a humanidade, foi a morte que lhe reservaram;
a vida, retiveram-na para si, entre as próprias mãos. Tu Gilgamesh, que
teu ventre seja saciado, dia e noite; regozija-te, todo dia, faz a festa, dia e
noite, dança e toca música; que as tuas roupas estejam imaculadas, a
cabeça bem lavada, banha-te com muita água; contempla a criança que te

¹⁰ De acordo com Cohn, o objetivo do julgamento era eliminar do mundo ordenado tudo aquilo que pudesse prejudicá-lo. Aliás, o mundo dos mortos justos existia em paralelo com o mundo ordenado dos vivos sendo, na realidade, a plenitude deste. Enquanto o mundo ordenado dos vivos estava sempre sujeito às perturbações, isso não acontecia ao mundo ordenado dos mortos. Por este motivo, aqueles falecidos achados em falta com Maat eram banidos de ambos para o caos que sempre existiu e que sempre existirá (pp. 49-50).

¹¹ Cf. BRANDON, p. 49.

dá a mão, que a bem-amada se regozije em teu seio! É essa a ocupação da humanidade (*Epopéia de Gilgamesh*, tabuleta X).¹²

Estas palavras foram dirigidas a Gilgamesh por Siduri, enquanto ele buscava por Utnapshtin. O discurso de Siduri dá mostras de que nada está reservado à humanidade após sua morte, isto é, nenhum tipo de julgamento está previsto como forma de melhorar o estado de uma pessoa depois de morta. Assim, não importa quão piedoso ou extremo foi o seu comportamento em vida, pois nenhuma condenação existe após a morte. Segundo Brandon, Siduri fala a Gilgamesh nos termos de um hedonismo absoluto. Mas não é apenas isso. Ela também protagoniza uma filosofia do *carpe diem*, que estava firmemente baseada na avaliação mesopotâmica de homem – a razão de existir do gênero humano era servir aos deuses, executar o trabalho em seu lugar, construir templos para eles e alimentá-los com sacrifícios, de maneira que a estimativa correspondente do seu destino estava atrelada a esta concepção do seu propósito:

Enquanto os deuses desejavam seus serviços, o indivíduo vivia, e se ele era zeloso e cuidadoso em seus serviços, seus senhores divinos o recompensariam com prosperidade. Este era seu destino, em outras palavras, participar na ordem divina das coisas neste mundo. Uma vez que os deuses deixassem de precisar dele, sua *raison d'être* terminava, e ele morria.¹³

Nada é dito sobre alguma determinância do comportamento moral em vida para se alcançar bem-aventurança após a morte.¹⁴ A vida e a morte do ser humano dependiam do quão ele era necessário aos deuses, nada mais. Mas esta explicação bastante simples não foi suficiente para desviar os povos mesopotâmicos da crença em alguma forma de existência pós-vida. Ao não aceitar a conclusão lógica sobre o destino final implícito na sua própria concepção de homem,

¹² DELUMEAU & MELCHIOR-BONNET, p. 22.

¹³ BRANDON, p. 50.

¹⁴ Ainda que existam referências a juízes no Mundo Inferior dos mesopotâmios, nenhuma crença em julgamento é atestada como acontece no Egito. Em um texto que descreve a chegada ao Mundo Inferior de Ur-Nammu, príncipe de Ur que regeu pelos fins de 3.000 aEC, estes juizes parecem mais as autoridades que designam para os mortos os seus lugares naquele reino, ou pelo menos para os mais notáveis entre eles. Nada há neste contexto que se indique julgamento ou alguma avaliação da qualidade moral da vida que levaram os que ali se encontram (BRANDON, p. 52).

ou seja, a morte como extinção total, os antigos mesopotâmios se atormentavam com uma escatologia horrenda, na qual a pessoa morta se tornava um *etmmu*, um ser sombrio e de partida para um submundo que, significativamente, era chamando *kur-nu-gi-a*, “lugar do não-retorno”, onde existiria de uma maneira miserável. Aqui nos lembramos daqueles espíritos de pessoas falecidas que, tornando-se fantasmas vingativos ou demônios, quando exorcizados podiam deixar de existir para sempre. Entretanto, isto não é um julgamento e não tem a ver com exigências morais, mas com os requisitos consoantes às cerimônias de aplacamento dos mortos, nada além disto. Em outras palavras, a necessidade da destruição de certos espíritos de mortos estava ligada à falhas rituais e não a algum julgamento pelo qual tivessem passado, e cuja conseqüência pudesse ser o desaparecimento.

A lógica da escatologia aceita é conflitante, não restam dúvidas. Assim, mesmo que estivessem salvos da extinção completa com a idéia de um mundo habitado por aquilo que restava da pessoa morta, se vida e morte tinham mesmo a ver com a serventia do homem aos deuses, de fato um julgamento no pós-morte perde o seu sentido, pois a recompensa dada pelos deuses era experimentada em vida, enquanto o ser humano tinha condições para servir às divindades da maneira que elas requeriam. Talvez a própria existência neste mundo de sombras já fosse em si algum tipo de recompensa, isto é, o não-desaparecimento completo.

1.3. Castigo e esperança no Antigo Israel – o “grande e terrível dia de Yahweh”

Como dito, os judeus mais antigos não conviviam com nenhuma expectativa de julgamento para depois da morte, já que esta representava o fim de toda aspiração e experiência humanas. A justiça e as injustiças eram experimentadas em vida, ao longo do curso da história: “nada há, pois, novo debaixo do sol” (Ec 1.9c). Não há esperança de que um futuro bem-aventurado possa ser o resultado de alguma justiça aplicada após a vida, ao passo que o destino do ser humano individual permanece tão somente como um encontro inevitável com o Sheol.

Enquanto o fim último do indivíduo permanecia resolvido desta maneira, alguns textos produzidos no período do exílio babilônico e posteriormente dão conta de uma esperança existente *para a nação de Israel*. Esta esperança se concretizaria a partir de um julgamento divino contra os opositores de Israel, de maneira que através da obediência a Yahweh a nação pudesse vivenciar um futuro de abundâncias (Dt 28.3-14). Este julgamento encontra sua ocasião no

chamado “grande e terrível dia de Yahweh”, que passagens como Is 2.12-22; 13.9-13; 24; 59.15-19; 63.3-6; 66.15, 16; Jr 25.30-33; Ez 38-39; Jl 2.1-11; 3.9-15; Sf 1.2-18; 3.8-13; Zc 14, entre outras, pretendem descrever. Segundo J. L. Sicre, esta tradição afundou fortemente suas raízes em Israel e, a partir dela, os israelitas do século VIII aEC, contemporâneos de Amós, esperavam que o Senhor se manifestasse de forma trágica e grandiosa para exaltar o povo eleito e colocá-lo à frente de todas as outras nações.¹⁵

Em G. von Rad, o “dia do Senhor”, tal qual os profetas o esperavam, era um acontecimento de caráter guerreiro e acompanhado por fenômenos miraculosos, recordando as guerras santas no passado (Is 9.4; 28.21; Jz 7; 2 Sm 5.20-25), quando o pânico tomava conta dos inimigos (Jr 46.5ss), levando-os a lutar entre si, totalmente confusos. Contudo, com os profetas o “dia de Yahweh” tomara proporções muito mais abrangentes do que aquelas envolvidas nas guerras santas. Com eles o “dia de Yahweh” torna-se um evento de alcance cósmico, que atingirá não apenas os povos da terra, mas toda a criação.¹⁶ Nesta nova visão das coisas, a ênfase não havia deixado de ser a restauração da nação, mas esta expectativa agora era vislumbrada de uma forma mais ampla, culminando com uma percepção de futuro na qual se espera por uma transformação de todo o universo, e que se estende das alturas celestes até as profundezas do próprio Sheol.

De acordo com J. B. Russell, no Antigo Testamento o “Dia do Senhor” ainda não estava definido como o dia em que uma corte de julgamento seria estabelecida. Antes, era um dia temido por aqueles que não tinham mantido a Aliança. A ênfase permanecia sobre o mundo presente, de modo que a punição visualizada para o infiel era de fato a ruína, mas ruína nesta vida, o que atesta que o castigo divino não era apenas externo a Israel, ou seja, para os inimigos do Povo Santo, mas se destinava a certas pessoas “de dentro” e que não eram dignas da amizade de Yahweh. Em escritos mais tardios emergirá o conceito de uma divisão entre justos e ímpios e, no “grande e terrível Dia de Yahweh”, os dois grupos veriam os seus destinos: os fiéis receberiam sua recompensa, enquanto os injustos seriam eternamente destruídos no fogo

¹⁵ Veja SICRE, José Luis. *Profetismo em Israel: O Profeta, os Profetas, a Mensagem*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 355-356.

¹⁶ Veja RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol II. São Paulo: Aste, 1986, pp. 115-122.

de Ge-hinnom (Gehenna). Uma divisão tão radical, medonha e eterna certamente exigia um julgamento solene.¹⁷

No entanto, não podemos deixar de pontuar que, mesmo antes que a idéia de um julgamento futuro e pessoal fosse desenvolvida, o Antigo Testamento viu Yahweh como o juiz dos corações. Fiquemos por um instante cercado esta imagem do “coração”, posto que não é a primeira vez que ela aparece como tema importante para a religião de determinado povo. Em A. Bowling, o vocábulo *leb* ou *lebáb* aparece poucas vezes no texto bíblico para designar significados concretos e físicos. Seu uso está mais ligado a um significado abstrato de natureza interior ou imaterial do ser humano, de maneira que, na Bíblia, toda função não material do homem é atribuída ao seu coração, ou seja, a três aspectos tradicionais da personalidade: emoções (Gn 6.6; 1 Sm 2.1; 24.5 [6]; 1 Cr 16.10; Jz 16.15; 2Sm 6.16; 15.6; 24.10; Ne 2.2; Sl 34.18 [19]; Pv 19.3; 23.17), pensamentos (Gn 6.5; Ex 7.23; 2 Sm 18.32; 2 Cr 7.11; 9.23; Is 44.20) e vontades (Ex 10.1; Nm 16.28; Js 11.20; Jz 9.3; 2 Cr 12.14; Jó 11.13; Jr 17.9).¹⁸ Então, Yahweh é juiz dos aspectos da personalidade de uma pessoa, isto é, do seu “coração”.

Mas o imaginário em torno do Yahweh juiz não se restringe ao seu julgamento do coração. Yahweh possui um livro, o da vida, do qual o nome dos pecadores será cortado (Ex 32.32-33). Ele é um juiz justo (Sl 7.12), que julga a Israel (Ez 18.30) e a todos os povos da terra (Sl 7.8-9; 82.8; 98.9). Mais que isso, além dos povos Yahweh julga os indivíduos conforme o caráter de cada um (Sl 7.9; Ez 33.20), condenando os ímpios e recompensando os justos (Sl 58; Ec 3.17; Is 11.4). Yahweh julgará na terra, quem sabe em Jerusalém, talvez no Vale de Josafá, como sugere Joel 4.2, 12. Seu julgamento vem a toda carne por meio do fogo e da espada (Is 66.16).

1.4. O julgamento apocalíptico

O pensamento apocalíptico judaico, que apareceu durante um tempo histórico conturbado para Israel, deu nova perspectiva de julgamento ao “grande e terrível dia de Yahweh”, dando-

¹⁷ RUSSELL, Jeffrey B. *The Last Judgment* (<http://www.veritas-ucsb.org/library/russell/Judgment.html>).

¹⁸ BOWLING, Andrew. *Verbete leb/lebáb*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998, pp. 1071-1074. Veja também RAMOS, Denise Gimenez. *A Psique do Coração: uma Leitura Analítica do seu Simbolismo*. São Paulo: Editora Cultrix, 1990 (Coleção Estudos de Psicologia Junguiana por Analistas Junguianos), pp. 51-106 ou a resenha da obra por RODRIGUES, Elisa. “O Simbolismo do Coração”. In: *Correlatio: Revista da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich da Universidade Metodista de São Paulo*, 1.2. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2002 (www.metodista.br/correlatio).

lhe um horizonte transcendente. Duvidando que a justiça sempre pudesse ser alcançada neste mundo, seus proponentes esperaram e acreditaram na proximidade do fim dos tempos, quando, a qualquer momento, o Senhor viria para estabelecer um novo cosmos, um reino ao qual conduziria os justos e do qual os ímpios estariam cortados para sempre. De acordo com Russell, o que quer que o fim dos tempos, o novo *aeon* e o reino de Deus tenham significado no pensamento destes apocalipsistas, é certo que estes conceitos estiveram em relação com uma mudança completa, quer fosse pela destruição e reconstrução ou pela transformação do mundo existente. Fim de uma época ou começo de uma nova sorte de tempo, o que se vê nos escritores apocalípticos é a esperança pelo triunfo final, eterno e completo da justiça, com recompensas e castigos ao longo da eternidade. Vejamos.¹⁹

Segundo G.W. Nickelsburg, em Daniel 12.1-3 a ressurreição está a serviço do julgamento divino, sendo este o prelúdio para a reconstituição da nação, de forma que a recompensa daqueles justos que foram mortos durante a perseguição é que sejam trazidos de volta à vida, a fim de que possam participar neste novo Israel.²⁰ Aqui o julgamento não adquire proporções universais, mas está relacionado a uma situação muito específica, à qual pretende responder: a perseguição de Antíoco. Assim como para os autores de Assunção de Moisés 10, Jubileus 23.27-31 e Testamento de Judá 25, em Daniel 12.1-3 o julgamento não é simplesmente uma idéia, mas um evento que pode até mesmo ser descrito²¹: o príncipe angélico de Israel é apresentado, o desespero da ocasião do seu levante, o escape daqueles cujos nomes se encontram inscritos num “Livro”, a ressurreição de certos mortos e suas respectivas recompensas – os maus padecerão do terror eterno, enquanto aqueles considerados justos (os esclarecidos pela justiça) resplandecerão e os mestres da justiça serão feitos como estrelas. Vista desta perspectiva, a cena de julgamento encontrada em Daniel parece realmente assumir uma função de consolação ou de encorajamento diante das vítimas do opressor:

¹⁹ Veja RUSSELL, Jeffrey B. *The Last Judgment* (<http://www.veritas-ucsb.org/library/russell/Judgment.html>).

²⁰ Veja NICKELSBURG, George W. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge/London: Harvard University Press/Oxford University Press, 1972 (Harvard Theological Studies, XXVI), p. 23.

²¹ Cf. os paralelos entre os quatro textos em NICKELSBURG, pp. 28-42. De acordo com Nickelsburg, embora não discorde a mesma situação histórica (a perseguição de Antíoco), o Testamento de Judá lida com o mesmo problema teológico que os outros três textos, e o faz utilizando elementos das cenas de julgamento encontrados neles (p. 39).

O julgamento [...] é a resposta de Deus a um problema existencial. O mesmo é verdade da vindicação daqueles que morreram antes do julgamento. Os amigos das pessoas que compuseram e leram estes apocalipses morreram em perseguição. Talvez essas próprias pessoas tenham enfrentado a real possibilidade de morte violenta. Deus as vindicaria. Quando Daniel prediz a restauração de Israel e a esperança da nova Jerusalém, ele dá garantia de que aqueles que morreram na perseguição não seriam excluídos.²²

Em certas peças da literatura extracanonica²³ o julgamento divino é manifestado na história. Este tipo de interpretação pode ser visto no dilúvio retratado em 1 Enoque 1-36, quando do juízo de Deus sobre os guardiões, sua descendência e a raça humana moralmente corrompida: “Não obterás vossa petição por todos os dias da eternidade. Mas o julgamento foi consumado no decreto contra vós” (14.4). Para Ben Sira, o julgamento na história está de acordo com o tempo fixado por Deus: “Fazei a vossa obra antes do tempo fixado, e no dia fixado ele vos dará a vossa recompensa” (Sir 51.30), podendo ser postergado até o dia da morte de uma pessoa: “Pois é fácil para o Senhor, no dia da morte, retribuir a cada um segundo seus atos. O tempo de desventura faz esquecer as delícias e é na última hora que as obras de um homem são reveladas” (11.26-27).

Em Salmos de Salomão 2.3-18; 8.7-26, a invasão de Pompeu pode ser vista como um destes julgamentos de Deus na história. Ela não é um evento escatológico, mas pontual, e a morte dos romanos é o castigo divino pela arrogância deles (2.22-31). Ainda que para o autor do Salmo 3 recompensa e punição sejam realidades para depois da morte, o julgamento também pode ser experimentado individualmente, nesta vida, como mostra 9.5: “Aquele que faz o que é direito conserva a vida para si mesmo com o Senhor, e aquele que faz o que é errado causa a destruição da sua própria vida”.

²² NICKELSBURG, p. 42.

²³ Todas as citações de textos pseudepigráficos neste capítulo foram emprestadas de CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*. Vol I. New York: Doubleday, 1983, 995p; IDEM, *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Vol II. New York: Doubleday, 1985, 1006p. As referências a textos de Qumran, por sua vez, são tomadas de MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran: Edição Completa e Fiel dos Documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1995, 582p.

Os Salmos de Salomão lidam com duas categorias de pessoas dentro da comunidade judaica: os justos e os pecadores, e o destino de ambas é o tema de um número destes salmos. O julgamento divino nestes textos não está atrelado a um senso de perseguição e de violência da parte de um opressor, mas se liga à conduta e à piedade vivenciadas por estas duas classes de pessoas:

A destruição do pecador é para sempre;
E (Deus) não se lembrará (dele) quando ele visitar os justos.
Esta é a porção dos pecadores para sempre.
Mas aqueles que temem ao Senhor se levantarão para a vida eterna;
E a vida deles estará na luz do Senhor
E não mais irão a um fim (3.11ss).

O centro da questão é o relacionamento do indivíduo com Deus: os justos são levantados porque honram sua relação com o Senhor, de maneira que seus pecados são expiados (3.7-8a). Quanto aos ímpios, como seus pecados não foram expiados (3.10), o Senhor sequer se lembrará deles no dia do julgamento! A morte, por vezes prematura e violenta, e o esquecimento são a punição para os seus pecados:

A vida dos justos é para sempre;
Mas os pecadores serão levados à destruição.
E sua memória não será mais encontrada (13.11).

A morte dos justos não parece ser um problema para os autores de Salmos de Salomão, pois, ao serem considerados assim, sua recompensa certa será vida eterna na luz do Senhor (3.12). Talvez esta seja a razão pela qual o Salmo 3 seja o único nesta coleção a fazer referência direta à ressurreição, ao passo que os demais parecem pressupor este acontecimento como consequência do julgamento divino.²⁴ Nos Salmos 14.9 e 15.10, as iniquidades dos ímpios irão perseguir-los até o Sheol/Hades, onde toda a existência real termina. Por contraste, é desta

²⁴ Sobre os paralelos de linguagem de outros salmos desta coleção com o Salmo 3, cf. NICKELSBURG, pp. 131-133.

realidade que os justos serão salvos. Eles não precisam ser vingados, pois viveram de acordo com a justiça exigida por Deus, de modo que a ênfase parece recair sobre o destino dos maus, quando julgados e destruídos por suas iniquidades:

E os pecadores irão perecer para sempre no dia do julgamento do Senhor
Quanto Deus visitar a terra com seu julgamento.
Mas aqueles que temem o Senhor encontrarão misericórdia naquele dia
E eles viverão pela compaixão de seu Deus
E pecadores perecerão por todo tempo (15.12ss).

Seguindo pela literatura extracanônica, o destino final dos ímpios mostra que eles não têm nada que esperar a não ser a destruição. No Apocalipse dos Animais, após Deus estabelecer um trono para o propósito de julgamento, todas as ovelhas cegas – ou judeus apóstatas – serão julgadas, condenadas, lançadas no abismo de fogo sobre a terra e queimadas (1 En 90.26-27). Em Jubileus 24.33 é dito que os maus serão removidos da terra no tempo do julgamento. Em 4Q525, aos pecadores serão negados os favores gozados pelos justos. Destinados à destruição, em parte os maus são descritos como descendo ao fundo da cova (frg. 23). Nas Visões de Amram é dito que os filhos das trevas “serão feitos escuridão” e “serão destruídos” (4Q548 1.2-2.9b-11). O autor de 2 Baruque afirma que haverá um julgamento final no tempo do aparecimento do Messias (30.1-5), quando os maus serão feitos parecer ainda piores em sua forma (51.1-6). Também é dito que serão punidos por meio do fogo (44.15; 48.39, 43; 59.2; 64.7; 85.13). Em 4 Esdras, no dia do julgamento não haverá possibilidade de intercessão pelos ímpios (7.102-111): “Cada um deverá sofrer sua própria justiça ou injustiça” (7.105).

O final que aguarda os injustos que estão mortos não é diferente daquele reservado aos ímpios que estão vivos. Segundo 1 En 22, no tempo do julgamento final, os espíritos dos pecadores, que têm sido mantidos em um dos compartimentos destinados às almas dos que morrem, serão retirados dali e punidos. Em Jb 7.29; 22.22 e 24.31, os ímpios serão enviados ao Sheol. Em 4 Esdras 7.26-44, após a morte do Messias, quatrocentos anos a contar de sua aparição, os injustos que estão mortos serão removidos de suas câmaras, nas quais residiam desde suas mortes para serem julgados (7.32). Em 2 Baruque 30.4, é declarado que as almas dos mortos ímpios, em um estado debilitado, esperarão em um lugar fixado pelo tempo de seu tormento e

perdição no juízo final. No *eschatón*, todos aqueles que morreram reaparecerão sobre a terra para serem julgados (50.1-51.6).

Mas e quanto aos justos? Ao contrário dos ímpios, estes serão recompensados com um tipo de vida renovada, expressa sob diferentes formas. No Livro dos Guardiões, embora precisem se submeter ao julgamento, Deus protegerá os justos ou eleitos, terá misericórdia e “fará as pazes” com eles (1 En 1.7). Eles viverão em paz (1 En 10.29). No Livro dos Jubileus, eles serão recompensados após o julgamento escatológico com vida em uma terra renovada (1.29). Naquele tempo, Deus reconstruirá o Templo e residirá no meio de Israel (1.17). Da mesma maneira, como já mencionamos noutros momentos, Jb 23.31 se refere à futura felicidade escatológica dos mártires que morreram durante a perseguição de Antíoco. Em 4 Esdras, aqueles que se fazem justos serão salvos no dia do julgamento e terão seu lugar assegurado na era porvir (7.45-61; 8.1-3, 41; 9.14-24; 10.10). Para os justos há um lugar de descanso reservado, um paraíso de delícias (7.26-44), quem sabe um tipo de existência material numa terra nova que não se pode mais corromper (1.113-114; 8.52-54). Se for assim, pode ser que justos “como faces que brilham como o sol e feitos como a luz das estrelas” (7.97) signifique que eles serão incorruptíveis. Já em 2 Baruque 15.7-8, os justos lutam nesta vida para obter uma outra, que é eterna, na qual terão “uma coroa com grande glória”. Eles serão recompensados (59.2). Em 48.48-50, Deus contará da felicidade e não se silenciará para celebrar a glória deles. Eles participarão na consolação de Sião (44.7-13). Assim como os ímpios parecerão ainda mais ímpios em 51.1-6, ali os justos também terão seus aspectos gloriosamente transformados. A partir daí, eles começarão a ver o mundo invisível e habitá-lo, sendo como os anjos e iguais às estrelas (51.8-10), podendo assumir qualquer forma que desejarem (51.10).

É certo que nestes textos as escolhas de uma pessoa exercem influência sobre o seu julgamento. Ao longo desta literatura pela qual estamos transitando, seres humanos, particularmente judeus, são tidos como livres e moralmente responsáveis. Salmos de Salomão 9.4, por exemplo, deixa esta perspectiva bastante clara: “Nossas obras (estão) na escolha e no poder de nossas almas, para fazer certo e errado nas obras de nossas mãos...”. O mesmo pode ser dito de Sirácida 15.14: “Desde o princípio ele criou o homem e o abandonou nas mãos de sua própria decisão” (cf. também vv. 15 e 16). Diante de cada judeu está a possibilidade de

obediência e de desobediência à Lei, o que o levará à vida e à morte, respectivamente. Em Jubileus, uma pessoa é confrontada com a escolha de obedecer a Deus e deve decidir por isso deliberadamente, pois de outra forma, tornará a um modo de desobediência (20.2-3; 21.3; 25.7). Os seres humanos são descritos em 1 Enoque 1-5 como únicos na criação porque eles, à diferença de todos os outros seres criados, podem escolher desobedecer ao seu criador.

De alguns textos também transparece a idéia de que o ser humano é dotado de uma potencialidade ou mesmo de uma propensão a fazer o mal. Conforme 1 Enoque 98.4-8, Deus não é o autor do mal, mas o mal tem sua origem nos seres humanos, nas escolhas que fazem. O 4 Esdras fala em um “coração mal” (3.20), uma “raiz maligna” (3.23), um “grão de uma semente má mostrado no coração de Adão” (4.30). Mas apesar da predisposição ao mal, cada ser humano ainda é livre diante de suas escolhas e deve ser cauteloso para não se deixar dominar por esta inclinação. Ao lamentar o destino pecaminoso causado pelo pecado de Adão, Esdras é corrigido pelo anjo, que lhe cita Deuteronômio 30.15-19: “Pois este é o caminho do qual Moisés, enquanto vivo, falou ao seu povo dizendo: ‘Escolhe para ti a vida, que tu possas viver!’” (4 Ed 7.129-131). Daqui se conclui que os seres humanos não estão condenados a uma vida de pecado pelo legado deixado pelo primeiro homem: eles têm um “senso”, o que parece se referir tanto ao seu entendimento de bem e de mal quanto à sua habilidade para escolher entre ambos (7.62-69). Em 14.34-36, Esdras explica ao povo que se governarem sobre suas mentes e disciplinarem seus corações, viverão e após morrerem encontrarão misericórdia. Da mesma maneira, para o autor de 2 Baruque, ainda que o pecado de Adão seja de alguma forma responsável pelo fato de que a maioria dos seres humanos caminhe para a destruição eterna (48.42-43), “ Adão não é a causa, exceto apenas para si mesmo, mas cada um de nós temos nos tornado nosso próprio Adão (54.19).

Mas não apenas o livre arbítrio e a propensão humana para o mal são realidades. Existem também seres espirituais malignos que exercem sua influência sobre a humanidade. No tempo que antecedeu ao dilúvio, os guardiões corromperam os seres humanos ao ensiná-los práticas perversas, mistérios que deveriam permanecer ocultos nos céus, e que davam conta de como fazer implementos de guerra e de como embelezar as mulheres para promover a imoralidade sexual (1 En 7.1; 8.1-3; 9.6, 8; 16.3). Esta tradição também está presente em Jubileus, quando os guardiões cometeram fornicção com mulheres e ensinaram astrologia a elas (Jub 4.15, 22;

5.1-11; 8.3-4; 20.5). Após o dilúvio, uma influência maligna continua presente, mas agora sob uma natureza diferente: mesmo que os guardiões estejam aprisionados e que sua descendência tenha sido afogada no dilúvio, seus espíritos sobrevivem para afligir e molestar os descendentes de Noé, conduzindo-os por caminhos errôneos até o grande julgamento (1 En 15-16). O mesmo pode ser verificado em Jubileus 7.27 e 10.1, enquanto 11.4-5 afirma que aqueles espíritos sob Mastema procuram, com sucesso, levar os seres humanos ao pecado, especialmente à idolatria. É em razão da influência de Beliar ou Mastema sobre os israelitas que Moisés pede a Deus: “E não deixe que o espírito de Beliar governe sobre eles (o povo) para acusá-los diante de ti e para enlaçá-los de todos os caminhos da justiça, de forma que eles possam ser destruídos diante da tua face” (1.20).

Por fim, apesar da influência exercida por maus espíritos, os seres humanos nunca são eximidos de sua responsabilidade moral de render obediência a Deus, o que está implícito em todas as referências consideradas, porquanto o julgamento pressupõe liberdade e responsabilidade moral. De fato, nas Visões de Amram, o anjo maligno apenas pode controlar uma pessoa se ela escolhe que pode ser controlada. O anjo bom e o anjo mau até podem contender entre si por Amram, mas a escolha fundamental de qual anjo ele deseja que o governe é inteiramente dele (4Q544 1.10-14).

1.5. Da “distinção” egéia ao julgamento platônico da alma

Mais uma vez teremos que ser seletivos ao abordarmos a cultura grega, a fim de que verifiquemos se e de que maneira a idéia de um julgamento *post-mortem* encontrou expressão nesta cultura, ao mesmo tempo em que tentamos vislumbrar como os gregos lidaram com a pergunta sobre se o homem tem ou não de responder noutra vida por sua conduta nesta.

Conforme sugere Brandon, toda indagação precisa começar desde a cultura egéia, cujo centro se encontrava em Creta, e que precedeu à invasão pelos povos indo-europeus do que era para ser a Grécia, mais ou menos na metade do segundo milênio aEC. Mesmo arruinada pelos invasores, esta cultura não foi de todo eliminada, de maneira que muitas de suas tradições religiosas sobreviveram e foram incorporadas à complexa estrutura da fé e da prática religiosa grega posterior.

No que se refere ao nosso tema, o que pode ser deduzido do trabalho arqueológico é confuso. A indicação geral da evidência de práticas funerárias é que os cretenses acreditaram que os mortos continuavam se mantendo vivos de algum modo em suas tumbas ou em algum reino subterrâneo no qual ainda precisavam de comida e bebida, da mesma forma que outros povos antigos acreditaram. Neste outro mundo, aparentemente, eles ainda estavam sob os cuidados da Grande Deusa, a quem tinham servido em vida. No entanto, ao ser comparada às práticas funerárias de outras civilizações, esta concepção primitiva do estado do morto pode se mostrar um pouco diferente. Isto porque um sarcófago encontrado em Haghia Triada, datado de 1.400 aEC., traz pintada em si uma espécie de cena funerária em que um barco é oferecido à pessoa morta. Esta descoberta parece se prestar como evidência da tradição preservada em Hesíodo, segundo a qual alguns dos antigos heróis haviam sido transportados para um local chamado “Ilha dos Bem-Aventurados”, onde viviam distantes do sofrimento.²⁵

Pelo seu tamanho e ornamentos, o sarcófago de Haghia Triada deve ter pertencido a uma pessoa importante. Assim, em razão de sua iminência, era possível que se crese que seu dono gozaria de um destino especial após a morte: ao invés de se juntar aos mortos comuns, ele viajaria para a Ilha dos Bem-Aventurados, talvez no barco que fora colocado em sua tumba. Podemos inferir, então, que ao menos nesta época mais antiga a obtenção de vida bem-aventurada após a morte estava associada a outros fatores que não precisavam estar necessariamente ligados à manutenção de uma conduta moral. Para Brandon, este sarcófago pintado poderia ser o exclusivo registro sobrevivente do rito mortuário executado para realizar o transporte de um “magnata” cretense até este paraíso que Hesíodo descreve como situado “ao longo da orla do profundo e vertiginoso Oceanus”.²⁶ Posto desta forma, talvez não seja muito apropriado descrever esta situação nos termos de um “juízo”, mas de toda maneira, alguma “separação” existia entre um tipo e outro de pessoas, na qual levava vantagem aquele que ostentava alguma forma de distinção perante a sociedade.

Contudo, ainda que rapidamente, há um ponto a se considerar na busca por algum conceito de juízo após a morte na religião pré-helênica: os cultos místicos, celebrações secretas que objetivavam proporcionar ao iniciado uma existência diferenciada após a morte. Havia ritos

²⁵ Cf. BRANDON, pp. 77-78.

²⁶ BRANDON, p. 78.

dedicados a Mithras, Ísis e a Dionísio, mas os mais famosos eram aqueles praticados anualmente em Elêusis, dedicados a Deméter e a Perséfone. Como estes eram rituais secretos, embora muito se imagine, pouco se sabe sobre eles de fato. Ademais, o que existe de escrito sobre eles são apenas alusões, e estas não os descrevem:

[...] À direita, saindo do templo, há um espelho na parede. Quem olha nele não se vê, ou vê uma imagem muito pequena, enquanto que os deuses (as estátuas do templo) podem ser vistos claramente. Mais à frente é o lugar onde os arcádicos celebram os mistérios, e sacrificam à Amante muitas vítimas. Mas eles não cortam a garganta das vítimas, como nos outros sacrifícios; cada um corta um membro da vítima, ao acaso. A essa Amante os arcádios cultuam mais do que a qualquer outro deus, e dizem que é filha de Deméter e Posêidon. Amante é o seu apelido, assim como Virgem é apelido da filha de Deméter e Zeus. Mas, enquanto se sabe que o nome da Virgem é Perséfone, o nome da Amante eu temo revelar para os não iniciados. Mais além, há o santuário da Amante, cercado por um muro de pedra; dentro crescem, de uma só raiz, um carvalho e uma oliveira sempre verdes. Há também um altar a Posêidon cavalo, e aos outros deuses também. No último deles há uma inscrição que diz que aquele é um altar comum a todos os deuses (Pausânias).

O final do hino homérico a Deméter deixa transparecer que a iniciação nos mistérios celebrados em Elêusis era o fator decisivo que determinava o destino de uma pessoa na morte.²⁷ Aparentemente o caráter moral não representava nenhuma vantagem neste contexto, e mesmo que um ato moral fosse requerido do iniciante (não ter cometido assassinato), é provável que esta recomendação tivesse a ver com a não-poluição do rito e dos santuários onde o mesmo era executado e não com alguma determinância direta no destino de alguém após a morte. De tudo isto, porém, a única coisa certa é que os mortos não compartilhavam de um mesmo destino e que, se não havia nenhuma forma de julgamento, especialmente de caráter moral, havia certa discriminação ou distinção entre mortos e mortos, e que permitia a

²⁷ “Happy is he among men upon earth who has seen these mysteries; but he who is uninitiate and who has no part in them, never has a lot of like good things (*oukoth omoion aisan exei*) once he is dead, down in the darkness and gloom (*phthimemos perupo zopho erenti*)”. Cf. BRANDON, p. 80.

determinadas pessoas acreditarem que poderiam ser transportadas para algum paraíso, de onde gozariam felicidade eterna.

Antes de darmos um salto de séculos na história para chegarmos a Platão, pensemos por um instante em Homero. Quando escreve sobre o conceito de homem desde Homero até Platão, G. Reale afirma que não em vida, mas que apenas na morte o homem homérico se distinguia em corpo e alma e que, nos seus poemas, esta última, a *psyche*, nada mais é que a imagem do morto privada de consciência e de inteligência.²⁸ Por sua vez, Walter Otto ainda dirá que os mortos homéricos são sombras, mas sombras que têm seu modo de ser:

Elas podem até – pensemos nas visões impressionantes da *Nekya* na *Odisséia* – despertar por algum tempo, retomando consciência e palavra, mas não possibilidade de ação. Não se trata de continuação da vida, porque o ser próprio dos mortos é o *ser do ter sido*.²⁹

A lógica homérica da natureza e destino humanos era óbvia: o espectro sombrio e inconsciente dos mortos existia em um estado tão neutro e apático que a idéia de um julgamento após a morte, com conseqüentes recompensas e castigos, era simplesmente irrelevante ou sem sentido.³⁰ Assim como para mesopotâmios e hebreus mais antigos, alguma coisa sobrevivia à morte do homem homérico, mas não para uma vida continuada. Esta concepção em Homero parece ter sido razão de medo entre aqueles que a conheciam, de maneira que certos filósofos se concentraram em seus efeitos depressivos sobre as pessoas, procurando livrar seus seguidores do terror da morte e do que poderia existir depois dela através do exercício da razão. Como exemplo, temos Lucrécio de Roma, discípulo de Epicuro, que na terceira parte do seu *De Rerum Natura* emprega seus talentos intelectuais para mostrar que o desaparecimento de uma pessoa na morte é completo, que nada sobrevive a ela. Segundo o seu argumento, como a morte marcava a mais completa extinção de uma pessoa, nenhum sofrimento poderia existir depois dela. Não obstante seu empenho, à diferença de seu mestre que soube aplacar as

²⁸ REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002, pp. 36 e 70.

²⁹ OTTO, Walter F. *Theophania: Lo Spirito della Religione Greca Antica*. Gênova: Il Melangolo, 1983, p. 70.

³⁰ Entretanto, na *Odisséia*, logo após encontrar o espírito de Aquiles, Odisseus se vê numa série de outros encontros que mostram uma situação totalmente diferente, onde mortos são julgados no Hades e certos malfeitores recebem punições terríveis.

próprias angústias, inclusive aquelas existenciais, Lucrécio foi vítima delas e se suicidou ainda jovem, aos 44 anos de idade.³¹

Séculos depois de Homero, com Platão a *psyche* assume uma função central em sua sistematização do homem e a questão da morte assume uma dimensão completamente diferente. Aliás, fica difícil falar em morte na concepção de Platão sem que tenhamos em mente seu conceito de “metempsicose”, emprestado e ampliado do orfismo, segundo o qual uma alma pode transmigrar de um corpo para o outro, renascendo em diferentes formas de seres vivos. O objetivo desta transmigração é a busca pela “purificação da alma”, a forma platônica de compreender aquele “cuidado da alma” como missão moral do homem de que falava Sócrates. A idéia de metempsicose de Platão pode ser apresentada de duas maneiras complementares a partir da morte, como segue.

O *Fédon* dá conta mais explicitamente da primeira forma sob a qual a transmigração da alma pode ser vista. Ali, almas que não foram capazes de viver uma vida desligada das paixões, amores e prazeres relacionados ao corpo não conseguem se separar do elemento corpóreo na morte. Com medo do Hades, estas almas vagam durante um tempo nas proximidades dos sepulcros, mas acabam sendo atraídas por desejos corpóreos, ligando-se a qualquer corpo que lhe pareça mais adequado, de acordo com o nível de perfeição que alcançaram quando no corpo anterior. As almas que se mantiveram na prática da virtude poderão se instalar em corpos de animais considerados mansos ou nos corpos de homens honestos e virtuosos.

O segundo tipo de renascimento é referido em *A República*, mais particularmente no mito de Er, onde o homem é descrito como livre para escolher viver segundo a virtude ou arrastado pelo vício. Na *República*, as almas existem em número limitado, de modo que se todas fossem recompensadas ou punidas para sempre pela vida que levaram, em algum momento a terra estaria vazia delas. Por este motivo, para Platão recompensas e castigos têm duração limitada, isto é, são experimentados por até mil anos. Depois deste tempo, todas as almas devem voltar a terra e reencarnar.

³¹ Sobre os argumentos de Lucrécio, veja BRANDON, pp. 86-87. Sobre sua contribuição para o epicurismo, cf. REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol I. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990 (Coleção Filosofia), p. 251.

Desta segunda forma de renascimento notamos a existência de um julgamento com recompensas e castigos, mas, ao final, é o conhecimento da alma ou a sua ciência moral que determina o seu grau de purificação e, portanto, a forma como reencarnará. No entanto, o *Fedro* traz uma novidade em relação à *República*: passados um total de dez mil anos, as almas recobram as asas que perderam enquanto tentavam chegar ao Hiperurânio (o Mundo das Idéias), à “Planície da Verdade”, e retornam para junto dos deuses, onde originalmente se encontravam vivendo vidas divinas. Em resumo, como conclusão sobre a escatologia platônica, podemos mais propriamente citar Reale & Antiseri:

(...) O homem encontra-se de passagem na terra e a vida terrena constitui uma prova. A verdadeira vida situa-se no além, no Hades (o invisível). No Hades, a alma é “julgada” exclusivamente com base no critério da justiça e da injustiça, da temperança e da devassidão, da virtude e do vício. Com nada mais se preocupam os juizes do além; de nada importa o fato de que a alma tenha sido a alma de um grande rei ou do mais humilde dos súditos; o que conta são apenas os sinais de justiça e de injustiça que a alma traz em si. E tríplice pode ser o destino que cabe às almas: a) caso tenha vivido em plena justiça, receberá um prêmio (andarà por lugares maravilhosos, nas Ilhas dos Bem-Aventurados, ou por lugares ainda superiores e indescritíveis); b) caso tenha vivido em plena injustiça, a ponto de ter se tornado incurável, receberá castigo eterno (será precipitada no Tártaro); c) caso tenha cometido injustiças sanáveis, isto é, caso tenha vivido injustamente apenas em parte, arrependendo-se das próprias injustiças, então será apenas punida temporariamente (e após a expiação de suas culpas receberá o prêmio que merece).³²

Ora, a idéia de um tempo de punições temporárias com vistas à purificação não nos é estranha. Basta que recordemos o esquema de escatologia pessoal adotado pelo zoroastrismo. O judaísmo, por sua vez, tanto aquele pré-exílico quanto o do Segundo Templo, não admitirá a idéia de que um injusto possa ser julgado e considerado inocente após a sua morte. O

³² REALE & ANTISERI, p. 161.

arrependimento é uma questão para enquanto existe a vida. Ao contrário, no tempo da morte, o que os aguarda é a pura condenação, ao passo que um lugar de gozo, na companhia divina, é o destino esperado para os justos, como visto em textos apocalípticos inda há pouco.

2. EXPERIMENTANDO A RECOMPENSA: A ASCENSÃO AOS CÉUS

O tema da jornada celestial é um fenômeno vitalmente importante de religiões mediterrâneas antigas. A Bíblia Hebraica introduz pelo menos duas figuras que, de acordo com o padrão judaico de interpretação, teriam ascendido aos céus: Enoque (Gn 5.24) e Elias (2 Rs 2.1-12), enquanto outros relatos dão conta de indivíduos que viram o trono ou corte de Yahweh: Moisés, Aarão e os anciões de Israel (Ex 24.9-11); Miquéias (1 Rs 22.19-23); Isaías (Is 6.1-13) e Ezequiel (Ez 1, 10). Entretanto, a idéia de que mortais podem entrar ou ver o reino imortal sofre alguns desenvolvimento na transição do Antigo Oriente para a era helenística, parecendo estar relacionada a temas como a descida ao mundo dos mortos, a divinização de certos mortais e a determinados aspectos do misticismo greco-romano, judaico e cristão.

Assim, segundo J. D. Tabor, a jornada celestial pode ser observada a partir de quatro tipos básicos ou categorias baseadas no propósito fundamental ou resultado da ascensão como relatado num determinado texto. De modo geral, as primeiras duas categorias são mais características do período arcaico, que incluiria a maioria dos textos da Bíblia Hebraica, enquanto as duas outras são mais típicas do período helenístico, como segue.³³

2.1. Uma invasão dos domínios celestes

Segundo aquele padrão cosmológico apresentado pelo Salmo 115 e refletido ao longo da maior parte da Bíblia Hebraica, o lugar formal do ser humano é o “reino do meio”, ou seja, a terra. O esquema pensado para os mortos, segundo o qual eles não podem voltar à terra, pode ser aplicado em relação a mortais e o reino celeste. O céu é por excelência o espaço do divino e trata com o que é imortal, de modo que o fato de um mortal ter conseguido chegar ali seria tido não somente como extraordinário, mas como uma invasão do mundo divino. Aqui podemos nos lembrar dos mitos mesopotâmicos de Adapa e Etana. Embora pelo menos um deles não deva ser considerado como uma intrusão (Adapa, que esteve no reino celestial para se desculpar com An, o Deus do Céu), as histórias apontam que seres humanos, ou certos

³³ TABOR, James D. *Ascent to Heaven in Antiquity* (www.religiousstudies.uncc.edu/JDTABOR/heavenlyascent.html).

seres humanos, podiam tencionar chegar ao céu e conseguir fazê-lo. No entanto, textos como Dt 29.28 [29] e 30.11-14 dão conta de que as “coisas secretas” pertencem a Yahweh e que não há necessidade de que alguém suba aos céus para aprendê-las.

As narrativas sobre Enoque e Elias se encaixam na perspectiva de um feito extraordinário, já que mesmo para os grandes heróis bíblicos o destino final permanecia sendo o Sheol (Gn 25.7-9; Dt 34.6; 1 Rs 2.10). No caso de Enoque, o texto não diz diretamente de uma ascensão, mas afirma que “andou com Deus; e ele não era porque Deus o tomou” (Gn 5.24). No entanto, nada é dito sobre o lugar para onde Deus o teria levado, o que abriu espaço para que, tempos mais tarde, certos escritores o colocassem nos céus na literatura pseudepigráfica. Tabor sugere que talvez o autor do Gênesis, ao descrever o destino de Enoque, tivesse em mente um lugar como aquele onde Utnapshtin (Atrahasis) passou a residir após o dilúvio. Segundo ele, o mesmo também poderia ser o caso com Elias, de maneira que a imagem de uma carruagem de fogo que leva Elias ao céu teria sido utilizada simplesmente para dizer que ele foi para um “lugar distante”:

Se for assim, “céu” neste texto é equivalente a “firmamento” e o autor não pretendeu insinuar que Elias se juntou a Yahweh como um imortal na corte celestial. Esta parece ser a compreensão do cronista que relata que muito depois, Jorão, rei de Judá, recebeu uma carta escrita por Elias (2 Cr 21.12-15).³⁴

2.2. Ascensão com vistas à revelação

No primeiro tipo de ascensão, embora seja algo extraordinário, a entrada no domínio divino não é compreendida de forma lá muito positiva. Mas, ao contrário, a que passaremos a descrever nas próximas linhas é avaliada positivamente. Ela envolve uma viagem de ida e volta da terra ao céu ou alguma experiência visionária da qual o viajante ou visionário retorna à sua experiência terrena normal, não se classificando como uma “invasão”, mas como uma “visita” ao reino celeste. Vejamos alguns exemplos.

³⁴ TABOR (www.religiousstudies.uncc.edu/JDTABOR/heavenlyascent.html).

A tradição de Moisés no Monte Sinai (Ex 24), ainda que não se refira explicitamente a uma jornada ao céu, está próxima de um relato desta categoria. Segundo o texto, de Moisés é dito que “se aproximará de Yahweh” (v. 2). Mais tarde, após uma celebração com sacrifícios, “Moisés, Aarão, Nadab, Abiu e os setenta anciãos de Israel subiram (a montanha). Eles viram o Deus de Israel (...). Eles contemplaram a Deus e depois comeram e beberam” (vv. 9-11). A seqüência do relato mostra que apenas Moisés subiu a montanha, enquanto os demais esperaram em alguma parte dela. Subindo, Moisés entra na presença divina e a partir daí recebe a revelação em forma de tábuas que contêm a Lei de Yahweh, mas em seguida ele retorna ao mundo dos mortais. Tudo acontecia no alto da montanha que os israelitas enxergavam, mas ali, em meio à nuvem e à glória divina que cobriam a cena, Moisés estava diante da divindade e falava com ela. Embora não tenha sido explicitamente deificado ou entronizado, seu rosto transformado pela glória que experimentara na montanha revela uma figura semidivina (Ex 34.29-30).³⁵

Temos outro exemplo no chamado profético de Isaías (Is 6.1-3), um tipo de “ascensão visionária”, posto que nenhuma referência há de que tenha sido levado para cima. Segundo a narrativa, Isaías vê “o Senhor sentado em um trono alto e elevado...” (v. 1) e dele recebe uma mensagem e um comissionamento correspondente. Como mortal, ele parece saber que está acessando a domínios que de fato não são os seus e teme por seu destino: “Ai de mim! Estou perdido, porque sou um homem de lábios impuros... e meus olhos viram o Rei, o Senhor dos exércitos!” (v. 5).

Nestes e em outros textos (como a visão de Ezequiel do trono-carruagem de Yahweh em Ez 1, ou a visão de Miquéias de Yahweh sentado em seu trono e rodeado pelo exército do céu em 1 Rs 22. 19ss), a ascensão ou visão do trono celestial serve como uma forma de reivindicar a autoridade divina mais alta e mais direta para a mensagem proposta. Esta compreensão de ascensão domina o Livro dos Guardiões, onde Enoque é descrito como tendo várias visões ao longo de uma viagem pela terra, Sheol e céu (1 En 17-18). A figura lendária de Enoque é levada pelos reinos celestes e descobre segredos cósmicos, aparecendo até mesmo diante do sublime trono de Deus (1 En 14.18-25). No Testamento de Levi, a ascensão do personagem

³⁵ Mais tarde este episódio será interpretado como plena deificação (Cf., por exemplo, Filon, *De Vita Mosis*, 2.290-291; veja ainda Ezequiel de Tragédias 68-82).

que empresta seu nome ao documento ao longo dos céus servia para fazê-lo conhecer os mistérios divinos, a fim de contá-los aos homens: “E quando tiveres subido até lá (a um céu mais brilhante e além de comparação com aqueles que tinha visto até ali), tu permanecerás perto do Senhor. Tu serás seu sacerdote e contará seus mistérios aos homens” (Test. Levi 2.10-11; veja todo o capítulo 2 e 3). Assim, em Levi, bem como em outros relatos que seguem o mesmo padrão, a ascensão aos céus funciona como um meio de revelação e oferece autoridade divina para a mensagem cosmológica e escatológica que o autor estava expondo.³⁶ Tabor tem uma idéia bastante interessante da motivação que poderia estar na base dos textos que utilizam o recurso da ascensão ao mundo divino:

O número justo textos judaicos (e judaico-cristãos) que fazem uso da ascensão ao céu como meio para legitimar afirmações rivais de revelação e autoridade é provavelmente devido às polêmicas e partidos políticos que caracterizavam o período do Segundo Templo. Tornou-se um modo característico, no período helenístico, de reivindicar a autoridade “arcaica” da ordem mais elevada, igual a um Enoque ou Moisés, já que alguns tinham visão de coisas.³⁷

2.3. Ascensão como um antegozo do reino divino

Embora parecido ao segundo, mas essencialmente diferente dele, este tipo de ascensão envolve uma jornada ou “visita” ao céu que funciona como um antegozo ou antecipação de uma ascensão final ou permanente para a vida celestial. Por exemplo, quando Isaías é levado diante do trono de Deus, embora receba um comissionamento e experimente as glórias do mundo celestial, não há nenhuma idéia de que ele retornará àquele reino. Ele permanece como uma pessoa que, na morte, desce ao Sheol com todas as outras.

³⁶ Para um comentário sobre a perspectiva do sacerdócio e do Templo celestial como a base do Testamento de Levi, veja HIMMELFARB, Martha. *Ascento to Heaven in Jewish & Christian Apocalypses*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, pp. 30-32, 36-37. Um relato não judaico que pode ser considerado como um paralelo na forma (não na intenção) está no *Proemium* de Parmênides, do qual atualmente só existem fragmentos. Ele conta sobre ser levado até a deusa em um carro puxado por cavalos velozes em companhia das filhas do Sol: alcançando o primeiro portão que leva às sendas da Noite do Dia, vencem a Justiça, severa guardiã, a abri-lo e depois, ultrapassando a marca fatal é guiado até a meta final (Cf. REALE & ANTISERI, p. 50). Em geral, para gregos do período arcaico revelações vinham por epifanias, oráculos, sonhos, presságios e sinais de vários tipos, não por serem levados diante do trono divino.

³⁷ TABOR (www.religiousstudies.uncc.edu/JDTABOR/heavenlyascent.html).

Um bom exemplo desta noção de ascensão está nas Similitudes de Enoque (1 En 37-71), quando, no capítulo 39, Enoque relata como foi levado ao céu e viu os locais de habitação dos justos, junto com os anjos e santos. Em 39.8, ele diz de si mesmo:

Ali (debaixo das asas do Senhor dos Espíritos), eu esperava residir;
E minha alma desejou aquele lugar de habitação.
A minha porção já é ali;
Pois assim ela tem sido reservado para mim diante do Senhor dos
Espíritos.

No capítulo 70 das Similitudes, Enoque é finalmente levado da terra por uma carruagem de vento e, segundo ele mesmo, daquele dia em diante não se encontrou mais entre os que habitam a terra (70.3). Pelo que se lê no restante do capítulo, o autor sugere que Enoque ascendeu aos céus para tomar seu lugar como um eleito. De acordo com M. Himmelfarb, as Similitudes tratam Enoque como digno em vida de se juntar aos justos e aos anjos no céu.³⁸ Assim, em suas viagens e visões anteriores ele havia antevisto aquilo de que de fato iria gozar um pouco mais tarde: “Eu caí sobre minha face, meu corpo se tranqüilizou completamente e meu espírito se transformou” (71.11).

Também há exemplos deste tipo de ascensão ao céu em materiais não judaico-cristãos. Talvez o mais claro seja o relato de Cícero do “Sonho de Scipio Africanus” em sua *Da República* (6.9-26)³⁹, texto que funcionava como um tipo de declaração universal do evangelho da imortalidade astral. Scipio viaja para o mundo celestial e retorna com uma revelação de que todos os humanos são almas imortais aprisionadas em corpos mortais, mas potencialmente destinadas à vida divina. O texto gnóstico de Poimandres, o primeiro tratado do *Corpus Hermeticum*, também se ajusta a esta categoria de ascensão.⁴⁰ Aqui também podemos relacionar os *Papiros Mágicos Gregos*, cujo conteúdo conta com divinação, simpatias de amor, curas,

³⁸ HIMMELFARB, p. 61.

³⁹ CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. Bauru: Edipro, 1994, 419p (Série Clássicos). Sobre Cícero, veja REALE & ANTISERI, pp. 280-282.

⁴⁰ Cf. SEGAL, p. 522.

exorcismos, hinos, fórmulas mágicas, pequenas narrativas mitológicas e rituais diversificados.⁴¹ Ali, um determinado ritual oferece um caminho mais acessível para a divindade (PGM IV.475-829), e qualquer que quisesse tomar o ritual para si e recitar as palavras contidas ali poderia se tornar imortal.⁴² Para o caso da ascensão, um guia efetivo está à disposição do iniciado em IV.624-750, a fim de ajudá-lo a fazer a jornada com todos seus perigos e potencialidades.

2.4. Ascensão para a imortalidade nos céus

Estamos agora diante de um tipo de ascensão que é final, quando um mortal obtém a libertação das condições mortais através de uma ascensão permanente ao reino celestial. Esta idéia, sob todos os aspectos, está relacionada a uma troca fundamental na percepção do lugar formal do ser humano. Progressivamente, o indivíduo vai encontrando a noção de que os humanos pertencem de fato ao céu, com a vida na terra vista como uma sujeição temporária a poderes mortais, de forma que a idéia mais antiga de mortos que repousam para sempre no Sheol é substituída pela possibilidade de um futuro nos domínios divinos. Pode ser que este tipo de ascensão seja já uma re-significação daquela ascensão platoniana. Observemos. Em pelo menos três dos escritos de Platão – *Fédon*, *A República* e *Fedro* – é possível notar algo como que uma “evolução” na sistematização do que acontece à alma após a morte do corpo. Enquanto no primeiro escrito a ênfase recai sobre um ciclo indefinido de encarnações, no segundo um tempo é fixado para recompensas e castigos antes que as almas reencarnem e, no terceiro, as almas já podem ser, após dez mil anos de reencarnações e purificação, reconduzidas ao seu lugar original, junto com os deuses. De fato, este tipo de ascensão que ora tratamos propõe não uma visita aos lugares celestes para conhecer segredos ou receber algum tipo de revelação que torne uma determinada mensagem legítima. Antes, tem a ver uma espécie de recompensa para pessoas justas, como as Similitudes de Enoque parecem indicar (cf. 1 En 39). Ao contrário de Platão, não há uma perspectiva de redenção pós-morte para que uma pessoa ascenda definitivamente aos céus. Antes, possuir a qualidade de justo em vida é o que pode levar alguém a encontrar seu lugar de habitação entre os anjos, no lugar formal que é deles, desde uma cosmologia há muito estabelecida.

⁴¹ Sobre os Papiros Mágicos Gregos, veja a panorâmica oferecida por CORNELLI, Gabriele. “Convergências Apocalípticas nas Esquinas da Magia: Apocalíptica e Sincretismo Religioso no Mundo Helenístico – o Caso dos Papiros Mágicos Gregos”. In: *Estudos de Religião*, 19. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000, pp. 184-203.

⁴² Veja HIMMELFARB, p. 47.

Boa parte dos escritos apocalípticos judaicos e literatura Hekhalot se dedicam a descrever a ascensão de heróis bíblicos ao reino divino, tais como Abraão (Apocalipse e Testamento de Abraão), Adão (Vida de Adão e Eva 28-28; Apocalipse de Moisés 37-39), Baruque (3 Baruque), Enoque (1, 2 e 3 Enoque), Isaías (Ascensão de Isaías), Levi (Testamento de Levi 2.6-5.3), Isaque (Testamento de Isaque) e Moisés (Assunção de Moisés).⁴³ Contudo, seres humanos não parecem ser bem-vindos na esfera divina, pelo menos é o que se percebe do encontro de alguns candidatos à ascensão com anjos que são hostis à presença deles ali. Por natureza, eles não pertencem àquele espaço. No 3 Enoque, por exemplo, quando ele alcança as alturas celestiais, imediatamente os anjos se queixaram a Deus: “O que é este cheiro de alguém nascido de uma mulher?” (3 En 6.2). A. D. Conick vai adiante e interpreta a reação dos anjos nos termos do *direito* a estar no local santo: “O argumento apresentado pelos anjos está baseado na origem terrestre de Enoque: ele foi criado da combinação de uma gota branca de sêmen e uma mulher; então ele não tinha direito de estar no flamejante reino dos céus”.⁴⁴ Entretanto, a despeito da hostilidade dos anjos, de acordo com a literatura enóquica, seu herói não apenas cruzou os limites entre o humano e o divino, mas se tornou uma criatura divina, um anjo particularmente exaltado. Mas de toda forma, entrar na esfera divina era um empreendimento arriscado, tanto que os viajantes permaneciam acompanhados por uma “escolta angélica”, que é como Conick caracteriza estes acompanhantes.⁴⁵

A literatura mística dos rabis, embora mais tardia que boa parte das referências que utilizamos aqui, também está particularmente interessada em ascensão celestial. A Hekhalot Rabbati descreve a viagem empreendida pelo Rabi Ishamael ao reino divino para inquirir sobre um decreto fixado pelo imperador romano, atestando que, enquanto ele está por lá, aprende uma série de segredos divinos nos sete palácios que visita. Anjos ordenam a Ishamael que ensine a outros os procedimentos da ascensão, como os místicos freqüentemente eram instruídos a fazer⁴⁶, de maneira que ela se tornasse, posteriormente, uma “escada pessoal para casa”.⁴⁷

⁴³ CONICK, April D. de. *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996, p. 55-56.

⁴⁴ CONICK, p. 56.

⁴⁵ CONICK, p. 59.

⁴⁶ HALPERIN, David. *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988, p. 287.

Depois de aprender estes segredos, Ishamael transcende os sete palácios e contempla o trono do “rei em sua beleza”, o próprio Deus.⁴⁸ Mas apesar dos numerosos benefícios que o místico certamente obtém ao explorar os céus, não parece sempre fácil chegar e permanecer a salvo entre os poderes superiores se não se possui a técnica certa, ou as “senhas” corretas, encantamentos secretos, hinos, etc. (Hekhalot Rabbati 1.1; 2.5-5.3; 16.4-25.6; Hekhalot Zutarti 413-415; Ma’aseh Merkavah § 9, 11 e 15). Conforme revela D. Halperin, anjos vingativos ficam à espreita, esperando pelo praticante da técnica, prontos para lhe causar danos caso cometa o menor dos erros.⁴⁹ De seu lado, o misticismo da Merkavah elabora consideravelmente o motivo do fogo celestial e seu poder destrutivo.⁵⁰ O medo de cair dos céus também aparece com frequência.⁵¹

Sem tomarmos parte na discussão sobre a literalidade das ascensões dos místicos (se construções mentais ou não)⁵², a partir dos aspectos citados, novamente podemos dizer: o céu não é originalmente o lugar formal de seres humanos, mas certas sutilezas nos conceitos de ascensão permitiram que ele pudesse ser visitado e alcançado de forma permanente por eles. Entretanto, ainda que humanos nos céus apontem para uma mudança na percepção do seu lugar no cosmos, também não nos parece uma boa idéia nos deixarmos persuadir de todo pela leitura de Halperin, na qual a ascensão representa um processo subversivo. A sutileza de Himmelfarb ao afirmar que “a meta do visionário não era desalojar os anjos, mas se juntar a eles”⁵³ nos seduz muito mais, mesmo que a “driblagem” de certas figuras celestiais pelos viajantes místicos indiquem que a leitura de Halperin cabe bem em determinadas circunstâncias.

⁴⁷ DAN, Joseph. *The Heart and the Fountain: an Anthology of Jewish Mystical Experiences*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 50-51.

⁴⁸ Cf. CERNUS, I. *Mysticism in Rabbinic Judaism: Studies in the History of Midrash*. Berlin: Walter de Gruyter, 1982, p. 94.

⁴⁹ HALPERIN, pp. 370, 383.

⁵⁰ CERNUS, p. 6.

⁵¹ Veja HALPERIN, p. 414.

⁵² Para esta discussão, cf. HALPERIN, p. 68; WOLFSON, E. R. *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 108-119; HOFFMAN, E. *The Way of Splendor: Jewish Mysticism and Modern Psychology*. Northvale: Jason Aronson Inc., 1989, p. 102.

⁵³ HIMMELFARB, p. 68.

EM RESUMO

Enquanto acompanhamos certas tendências representativas do imaginário sobre o julgamento divino, o que pudemos observar de alguns aspectos da temática nas religiões pelas quais transitamos é que a experiência de uma vida moralmente correta não era sempre determinante para o futuro após a morte (culturas mesopotâmica, hebraica antiga e egípcia). No entanto, aquelas culturas que tomaram a vida virtuosa como elemento primordial para um veredicto após a morte (egípcia, judaísmo tardio, grega – desde certos filósofos e escolas filosóficas) se concentraram em demonstrar as agruras da condenação tanto quanto as delícias da aprovação, acentuando muito este contraste. Seja como for, o surgimento da noção de julgamento divino de vivos e mortos no centro do conjunto de crenças judaicas, especialmente destes últimos, e com conseqüências eternas, marca de forma definitiva o rompimento com a idéia de que um ser histórico se dissolve completamente na morte, independentemente do tipo de escatologia com o qual se esteja lidando: ressurreição, vida eterna, imortalidade da alma, ascensão aos céus, reencarnação⁵⁴. Além disso, certos elementos nas idéias particulares de juízo são compartilhados por uma e outra cultura, assinalando algum tipo de intercâmbio existente entre elas, o que inda outra vez nos coloca de frente com o pressuposto de que certos aspectos culturais (e religiosos) se constituem, se não totalmente a partir de trocas simbólicas, pelo menos em parte são influenciados por elas.

⁵⁴ Sobre as evidências de crença em reencarnação no Judaísmo do Segundo Templo, veja DOBRORUKA, Vicente. *Aspects of Late Second Temple Jewish Apocalyptic: a Cross-Cultural Comparison*. Oxford: Theology Faculty of Oxford, 2005 (Tese de Doutorado), pp. 170ss.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encontrar esta ou aquela influência externa sobre um dado sistema religioso não é uma tarefa tão complicada à primeira vista. Entretanto, determinar as razões pelas quais certo sistema adota estas ao invés daquelas crenças nem sempre é um trabalho fácil e menos fácil ainda é perceber as sutilezas que tornam as absorções significativas internamente. Por isso são sutilezas. Porque merecem uma observação mais cuidadosa, mesmo que uma tal investigação não pretenda mais que um mapeamento da entrada de algumas noções no imaginário religioso de um grupo ou grupos, como é o caso desta. Neste sentido, recordemos os caminhos trilhados.

Na primeira parte deste escrito, notamos que pelo menos três dos povos que eram vizinhos do antigo Israel – Egito, Mesopotâmia e Canaã – tinham seus conceitos de vida após a morte sinalizando algum tipo de existência para além dela, ainda que estes conceitos fossem marcados por visões muito particulares do estado de uma pessoa em seguida à sua morte. Assim, por razões particulares, mantinham a morte como uma condição digna de ritos constantes.

De sua parte, os textos mais antigos da Bíblia Hebraica apresentam uma religião idealizada, melhor dizendo, “quase” ideal, se não fosse por aquelas listas de restrições que nos fazem pensar que, ali, por algum motivo, uma religião diferenciada era desejada, pretendida, mas não totalmente realizada. Isto fica muito claro quando o assunto é a experiência após a vida: escritos hebraicos antigos dão conta de proibições de rituais dedicados aos mortos sob a pena do praticante vir a se tornar um morto; outros se referem aos *terafim*, aos espíritos dos ancestrais, aqueles mesmos que se encontravam nas propriedades de israelitas no período

patriarcal, frequentemente objetos da condenação profética (1 Sm 15.23; 2 Rs 23.24; Zc 10.2).¹ Ao mesmo tempo, os antigos israelitas mantêm uma idéia de Mundo Inferior, o Sheol que, apesar de todas as proibições consoantes aos mortos (os sacerdotes, por exemplo, não deviam chegar perto dos cadáveres dos seus parentes, Lv 21.1-5), pode ser aquilo que restou de comum ao povo quando das proibições dos rituais, o que temos suposto e com alguma probabilidade. Do contrário, não faria nenhum sentido pensar a existência de um mundo dos mortos se a morte representava mesmo o fim da totalidade da pessoa. O que iria para este mundo? Se a morte era mesmo sinônima de desaparecimento, nada! No entanto, se nada restava, a que se referiam os rituais que as proibições dão a entender que existiam? A única resposta que podemos dar, por hora, é esta de que os rituais existiram, talvez de forma autorizada durante algum tempo, e que, com as restrições, o imaginário em torno do Sheol veio a se tornar um resquício da antiga prática.² Ao final, quem sabe até possamos dizer que havia uma corrente em Israel que procurava livrar o povo de uma influência marcante vinda da religião dos vizinhos e que, por alguma razão, não era bem-vinda.

Na segunda parte, procuramos mostrar que a religião quase ideal do período pré-exílico já estava mais flexível no período do Segundo Templo, quando percebeu como positivos determinados aspectos da escatologia pessoal de persas e gregos, respectivamente. Primeiro, a ressurreição pregada pelo zoroastrismo achou nova razão de ser em determinados escritos judaicos que lidavam com a violência do governo de Antíoco: a ressurreição judaica tinha a ver com vindicação das vítimas do opressor, consolação para os que estavam sendo perseguidos, encorajamento para aqueles que estavam prestes a serem mortos em função de suas resistências religiosas e recompensa para os que morreram em fidelidade ao Deus de Israel e à Aliança. Era uma ressurreição mais “funcional”, com objetivos mais pontuais que aquela persa. Era uma resposta a uma situação presente, não parte de alguma reforma ou de algum remodelamento religioso. A crença zoroastriana em ressurreição era bastante conveniente para, com alguma re-objetivação, ser usada para propósitos mais práticos na religião judaica de então. Em segundo lugar, quando posta em contato com o imaginário religioso-filosófico dos

¹ Em sua reforma, Josias rejeitou os *terafim* (2 Rs 23). Posto que isto ocorrera pelos idos de 621, parece que nem todos os israelitas tinham ouvido os códigos legais dos tempos mais antigos.

² Pode ser que esta antiga prática se desse nos moldes daquelas encontradas na Mesopotâmia e em Canaã. Pelo menos no episódio que envolve Saul e a mulher de Endor, quando ela invoca o espírito de Samuel, ele “sobe” da terra, o que indica que o Sheol israelita estava no mesmo lugar que o mundo dos mortos dos mesopotâmios e cananitas, ou seja, debaixo da terra.

gregos, a religião judaica pôde experimentar noções jamais imaginadas, como a possibilidade de uma substância ou alma imortal que recebe recompensas transcendentais no reino celestial, junto com os seres angelicais. Esta é, sem dúvidas, uma revolução no pensamento judaico, ao menos nos círculos apocalípticos representantes dele. É também inegavelmente a contrapartida do imaginário mais antigo. Já neste período, os mortos (seus espíritos, almas ou corpos) esperavam em algum lugar, às vezes num Sheol dividido em compartimentos, pelo momento em que seriam julgados e recompensados de acordo com o que foram e praticaram em vida. Embora a idéia de ressurreição permaneça, ela não está mais somente ligada à volta de um corpo material, mas também a um corpo renovado, glorioso, transcendente.

Na última parte, tentamos mostrar como o surgimento da imagem do julgamento final marca definitivamente um novo estágio na escatologia judaica. Para os propósitos individuais, é mesmo e sob todas as circunstâncias uma escatologia totalmente diferenciada em relação ao período mais antigo. Recompensas e castigos eternos aparecem no cenário, apontando que, à diferença da idéia zoroastriana de que o tempo transcorrido entre a morte e a ressurreição pode redimir o falecido de suas culpas, o morto pecador já está condenado de fato, aguardando apenas pela consumação desta condenação. Ainda que forças externas possam influir na justiça ou injustiça praticada por alguém durante a sua vida, a pessoa é a única responsável por suas escolhas e são precisamente elas que determinarão seu lugar na eternidade. Se por um lado espera-se como recompensa uma terra transformada, onde os justos ressuscitados e aqueles vivos que, julgados foram considerados nesta condição, viverão à luz do Senhor, por outro, espera-se também uma recompensa transcendente, experimentada graças a uma ascensão final ao reino divino, onde o justo pode, inclusive, ver-se transformado e gozando da mesma substância que os anjos, os habitantes originais da esfera celeste.

Com tudo isto quisemos dizer que, como parte da cultura, um dado sistema religioso pode muito bem assumir aspectos particulares que originalmente pertencem a um outro. Isto não quer dizer que os aspectos assumidos serão incorporados com o mesmo significado que eles têm em sua origem, mas que serão re-significados para propósitos específicos, de maneira que terão na religião apropriante uma razão de ser que pode se mostrar totalmente diferente daquela adotada no sistema de que foram apropriados.

Mas como parte das considerações finais neste trabalho, procuremos rapidamente perceber ainda algumas das implicações dos desenvolvimentos da crença judaica de vida após a morte para a compreensão das escolhas feitas por grupos cristãos primitivos. Enquanto assim fazemos, procuremos ter em mente algo que já havíamos dito anteriormente: imortalidade da alma nos tempos greco-romanos era uma ideologia das camadas mais abastadas da sociedade judaica, que tinha condições de pagar por uma educação grega, pautada na filosofia. Ressurreição era uma idéia mais sentida nas classes populares. Mas não somente isto. Segal, por exemplo, irá mais longe ao dizer que “idéias persas eram mais úteis às massas porque elas eram subversivas à ordem helenística e romana”.³ A partir daí, sigamos.

O cristianismo nasce num contexto cultural maior (o greco-romano) em que as expectativas de vida futura eram predominantemente direcionadas pela doutrina da imortalidade da alma. Mesmo o judaísmo, ou alguns segmentos dele, ainda que não tivesse aberto mão da antiga noção de ressurreição dos mortos, parecia simpático à forma grega de pensar a vida após a morte, chegando mesmo a combinar ou sobrepor as duas noções em certos momentos. Entretanto, grupos cristãos ou “movimentos de Jesus” aparecem no cenário se afirmando como aqueles que rejeitam a concepção vigente no mundo helênico e a fusão de doutrinas no seio do judaísmo do primeiro século.

É fato que já há algum tempo a figura de Jesus de Nazaré e a dinâmica do movimento que ele encabeçou vêm recebendo enorme atenção por parte da comunidade acadêmica. Segundo Segal, o movimento de Jesus era um movimento apocalíptico-milenarista.⁴ Jesus era a figura de liderança em um pequeno movimento de judeus apocalípticos que viram sua morte como um martírio e o evento da Páscoa como uma vitória apocalíptico-moral. Eles interpretaram este evento não apenas como um sinal de que Jesus havia sido ressuscitado dos mortos, mas que ele havia ascendido aos céus em um *status* divino para se sentar perto de Deus, inaugurando assim a consumação final da história. Especificamente, os eventos da Páscoa foram vistos pelos primeiros cristãos como o começo da realização dos eventos em Daniel: Jesus era o

³ SEGAL, Alan F. *Life after Death: a History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004, p. 394.

⁴ Cf. SEGAL, pp. 387-396. Sobre “movimentos de Jesus” desde uma perspectiva apocalíptica, veja BOER, Martinus de. “A Influência da Apocalíptica Judaica Sobre as Origens Cristãs: Gênero, Cosmovisão e Movimento Social”. In: *Estudos de Religião*, 19. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000, pp. 11-24. Boer não fala nos termos de um movimento, mas de “movimentos de Jesus”.

messias crucificado e ressurreto, o verdadeiro Filho do Homem, que retornaria em pouco tempo para punir os pecadores e trazer vida eterna aos santos.

Mas isto não era tudo. Ao afirmar que Jesus havia sido levantado dos mortos, as pessoas que eram parte daquele movimento também disseram que, com este evento, o Reino de Deus houvera chegado, que uma nova era houvera irrompido. Esta era sem dúvida uma afirmação desencontrada das expectativas judaicas de então, para as quais a vinda do Reino era um evento público que significava, com a queda de um império pagão, a restauração e exaltação de Israel, num sentido mais estrito, mas também se tratava da chegada da justiça de Deus e libertação para todo o cosmo, num sentido mais amplo. Assim, que quer que seja que os primeiros cristãos tivessem em mente ao dizer que o Reino de Deus havia chegado, o fato é que a realidade presente dava conta de que Israel não estava liberto, o Templo não estava reconstruído e, em termos de cosmos, maldade, injustiça, dor e morte ainda estavam presentes. Diante deste contexto, afirmar como estabelecido um tempo que não estava nem perto de chegar só era possível graças à convicção de que a morte e ressurreição de Jesus haviam desencadeado o processo de ressurreição mencionado em Daniel, com conseqüente realização das esperanças escatológicas dos fiéis para muito em breve.

No imaginário deste(s) grupo(s) de cristãos, esta expectativa era tão real que só a morte de Jesus já dava mostras daquilo que estava por vir. Um excelente exemplo pode ser lido do Evangelho de Mateus 27.45-54:

(...) Jesus, porém, tornando a dar um grande grito, entregou o espírito. Nisso, o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo, a terra tremeu e as rochas se fenderam. *Abriram-se os túmulos e muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram. E saindo dos túmulos após a ressurreição de Jesus, entraram na Cidade Santa e foram vistos por muitos.* O centurião e os que com ele guardavam Jesus, ao verem o terremoto e tudo o que estava acontecendo, ficaram muito amedrontados e disseram: “De fato, este era filho de Deus!” (Mt 27. 50-54).⁵

⁵ Interessante nesta passagem é que “muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram”. Não é um paralelo significativo com aqueles “muitos que dormem no solo poeirento” de Dn 12.2?

Ainda que esta passagem misture supostos acontecimentos consoantes à morte e à ressurreição de Jesus numa narrativa que pretendia relatar apenas a sua morte com seus efeitos, o que importa aqui é mostrar que estes eventos são capazes de reverter inclusive a ordem natural da vida. Só a morte de Jesus já traz uma “ressurreição fora de ordem”, um *eschatón* antecipado, com mortos que ressuscitam antes mesmo de sua ressurreição-paradigma. Mas também é bastante evidente que esta perícope de Mateus, de certa forma, dilui a importância da ressurreição de Jesus em função da ressurreição dos “santos” (*hagíon*). Lembrando que Mateus é quem conserva os discursos mais duros contra as autoridades que matam os profetas, pode ser que eles, os profetas, sejam estes santos que ressuscitam na morte de Jesus.

No entanto, a questão em torno da morte e ressurreição de Jesus não é tão tranqüila. Evidência disto é a tradição do túmulo vazio como o exemplo mais clássico de uma tentativa de suavizar um grande problema para o cristianismo primitivo: o fato de que ninguém tenha testemunhado a ressurreição de Jesus. Ao menos nenhum dos escritores do Novo Testamento foi de fato testemunha deste acontecimento. A este respeito, D. A. Hagner explicará a disjunção entre as narrativas de ressurreição e as descrições de Jesus que constituem a maior parte dos evangelhos como uma consequência lógica da inabilidade dos discípulos em compreender a morte do Messias. Segundo ele, esta aproximação provê uma base plausível para a fé cristã em ressurreição como evidência para Jesus como o Filho de Deus, que inaugurou o tempo escatológico da salvação.⁶ Mas voltemos à tradição do túmulo vazio.

O relato encontrado em Marcos 15.42-47 serve como a base para a tradição literária da ressurreição nos evangelhos. Ali, o pedido de José de Arimatéia feito a Pilatos para sepultar o corpo de Jesus, bem como a descrição do sepultamento e a afirmação de que duas mulheres observaram onde havia sido colocado, são os elementos que darão legitimidade à idéia de que ele havia ressuscitado no capítulo seguinte da narrativa. Mc 16.1-4 afirma que as mulheres que foram ungir o corpo de Jesus encontraram o túmulo vazio. Mas nenhuma parte da narrativa menciona que alguém tenha presenciado o momento da ressurreição. Segal observa que a narrativa de Mc 16.1-8, ao contrário daquelas dos evangelhos subseqüentes, não descreve o

⁶ HAGNER, Donald A. “Gospel, Kingdom, and Resurrection in the Synoptic Gospels”. In: LONGENECKER, Richard N. (ed.). *Life in the Face of Death: the Resurrection Message of the New Testament*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998 (McMaster New Testament Studies), pp. 99-121.

jovem encontrado dentro do túmulo pelas mulheres como um anjo. Entretanto, a forma como a história está construída faz com que o leitor conclua que aquela era uma figura angélica, cuja presença na história funciona para dismantelar qualquer dúvida existente de que a tumba estivesse vazia devido ao roubo do cadáver e não em razão da ressurreição de Jesus.

Mas a tradição do túmulo vazio, ao conseguir justificar a ausência do corpo de Jesus em função de uma ressurreição corpórea, resolvia também um outro problema. Aparentemente a crença em fantasmas e espíritos já era quase universal na cultura popular, de maneira que descrever Jesus como um espírito era o mesmo que arriscar a torná-lo num fantasma. De outro lado, se a doutrina da imortalidade da alma fosse pensada aqui, assumir que a alma imortal de Jesus foi o que sobreviveu à sua morte seria o mesmo que dizer que sua morte foi “normal”, sem nenhum significado ou efeito especial. Assim, para sustentar a experiência da ressurreição de Jesus, sua forma *post-mortem* precisava ter a tangibilidade que um espírito e que uma alma não tinham.

Já em Mateus 28, a narrativa da ressurreição ganha traços apologéticos e que bem podem refletir a existência de uma polêmica anti-ressurreição bastante séria no seio da comunidade. Ali os judeus aparecem subornando os guardas romanos para que dissessem que o corpo de Jesus tivera sido roubado pelos seus próprios discípulos (Mt 28.11-15). À luz da narrativa mateana, parece que alguns judeus não apenas duvidavam da ressurreição, mas também levantavam essa dúvida entre outras pessoas. A forma de solucionar o problema seria fazê-los servir como “bodes expiatórios”, de modo que se a dúvida chegasse a estar presente, ela sempre poderia ser exorcizada pelo ato de encobrimento daquele grupo: “E espalhou-se esta história entre os judeus até o dia de hoje” (28.15). Possivelmente, a raiz do problema visto aqui está na insuficiência da tradição do túmulo vazio para servir por si só como testemunho válido ou autorizado da ressurreição, e certos judeus cometeram o erro cabal de serem os primeiros a perceber e denunciar esta insuficiência.

João, por sua vez, apresenta uma versão para a tradição do “corpo roubado” que não está polemizando com o ceticismo judaico, mas que se mostra apenas como a conclusão lógica de uma tumba encontrada vazia: “Retiraram o Senhor do sepulcro e não sabemos onde o colocaram” (20.2). João tem suas próprias preocupações apologéticas a articular, como mostrar a precedência escritural da ressurreição de Jesus (“Pois ainda não tinham compreendido que,

conforme a Escritura, ele deveria ressuscitar dos mortos”, 20.9), apontar que ele deu poder e legitimidade aos discípulos (“Dizendo isto, soprou sobre eles e lhes disse: ‘Recebei o Espírito Santo. Aqueles a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados; aqueles aos quais retiverdes ser-lhes-ão retidos””, 20.22-23) e que agora é Senhor e Deus (“Respondeu-lhe Tomé: ‘Meu Senhor e Deus””, 20.28). Mas ao tratar da ressurreição de Jesus, o texto joanino a descreve nos termos de uma ressurreição corpórea e física: “Disse depois a Tomé: ‘Põe teu dedo aqui e vê minhas mãos! Estende tua mão e põe-na no meu lado e não sejas incrédulo, mas crê!” (20.27). João também traz uma inovação em relação à ressurreição dos fiéis vista na tradição sinótica: aqueles que crêem na palavra do Senhor serão ressuscitados no último dia, não por Deus, mas pelo próprio Jesus (Jo 6.40, 44).⁷

Entretanto parece caber a Lucas resolver a ambigüidade deixada por João ao relatar Jesus “aparecendo” numa casa que se encontrava com as portas trancadas (Jo 20.26). Para isso ele relaciona uma seqüência de aparições pós-ressurreição de Jesus no capítulo 24, sendo que numa delas (24.36-43) o Jesus ressurreto pede comida e a come diante dos discípulos. De fato a narrativa de Lucas é a mais articulada sobre a presença física do Jesus ressuscitado, trazendo-o em carne e ossos (24.39), negando assim que ele fosse um fantasma ou um espírito.

O aparecimento aos discípulos na estrada de Emaús (24.13-35) também é uma história na qual, fisicamente, o próprio Jesus os ensina que a tumba vazia não era uma história sem base. Aqui surge algo importante, já à diferença de Mateus: as dúvidas levantadas pela tumba vazia não eram exclusivas dos judeus, pois até mesmo os fiéis estavam envolvidos por ela: “Nós esperávamos que fosse ele quem iria redimir Israel; mas, com tudo isso, faz três dias que todas essas coisas aconteceram!” (24.21). Isto faz desta mais uma narrativa apologética em favor da credibilidade da tradição.

Paulo, por sua vez, apresenta em seus escritos uma forma de expectativa futura que, de modo contrário aos evangelistas, independe da tradição do túmulo vazio. A base de sua teologia é formada por sua própria experiência de conversão e ascensão mística (At 9.1-9; 2 Co 12.1-6) e não precisa se pautar por uma tradição tão problemática e conflituosa. Para ele apenas um fato

⁷ Veja LINCOLN, Andrew T. “‘I Am the Resurrection and the Life’: the Resurrection Message of the Fourth Gospel”. In: LONGENECKER, pp. 122-144.

dita as regras para a fé num futuro pessoal para além da morte: “Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a nossa fé” (1 Co 15.13-14).

Em 1 Co 15, ainda que utilize categorias helênicas em suas descrições, Paulo expõe o seu pensamento acerca da ressurreição de Cristo e dos fiéis, distanciando-se da idéia platônica de que o corpo estava destinado à destruição. Conforme a teologia paulina, o corpo sobreviverá à morte, pois ele pertence ao Senhor. Deus irá ressuscitá-lo em glória e perfeição por meio do espírito, assim como Ele ressuscitou o corpo de Jesus, que permanece até agora em seu estado espiritual. Dessa forma, não é a idéia de destruição que figura, mas uma noção de transformação, destinada não apenas aos que morrem, mas também aos que estiverem vivos na parousia:

Eis que vos dou a conhecer um mistério: nem todos morreremos, mas todos seremos transformados, num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final; sim a trombeta tocará e os mortos ressurgirão incorruptíveis, e nós seremos transformados. Com efeito, é necessário que este ser corruptível revista a incorruptibilidade e que este ser mortal revista a imortalidade [*athanasian*] (1 Co 15.51-53).

A partir de 15.35, especialmente a partir do v. 44, Paulo começa uma breve exposição da natureza do corpo da ressurreição e diz com todas as letras quais elementos constitutivos não estão aptos à vida transformada: “Digo-vos irmãos: a carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorruptibilidade” (15.50). Em 15.35ss, ele ainda esquematiza uma noção de vida futura que não parece ter a ver com imortalidade da alma segundo o modelo platônico, mesmo que também não tenha argumentado contra ela. Preferencialmente, ele se fixou na noção de espírito (*pneuma*) para explicar como o corpo físico dos crentes seria transformado pela ressurreição. Para Paulo, tanto a vida no seu sentido mais básico (“psíquica”) quanto a vida espiritual (“pneumática”) eram corpóreas, mas há um certo dualismo em sua concepção de homem: o corpo psíquico é o corpo ordinário (carne e alma); o *soma pneumatikon* é o corpo ordinário transformado pelo espírito. Este glorioso *soma*

pneumatikon, que é o corpo redimido e ressurreto, é substancialmente equivalente ao corpo de Cristo.

Neste sentido, quando comparamos a expectativa futura paulina à expectativa futura registrada nos Evangelhos chegamos a uma conclusão contrastante. Provavelmente a narrativa e suas variações nos evangelhos não é o que de fato deve ter acontecido. Mas tampouco é uma fraude. Antes, os evangelistas importaram para a vida de Jesus detalhes e textos da tradição judaica que demonstravam sua própria fé no Messias crucificado e ressurreto.⁸ Sua posição estava em franca oposição contra aquela mais espiritual de Paulo, segundo a qual os crentes compartilharão o corpo que o Cristo alcançou em sua ressurreição. Para os evangelistas, a ressurreição de Jesus não é espiritual. Eles pregaram que ela foi corporal, carnal e que, conseqüentemente, esta seria a forma da ressurreição de todos os crentes. Nos Evangelhos é precisamente o fato de que Jesus ressuscitou fisicamente que faz a sua morte com um significado único para a história da humanidade, não a sua mera sobrevivência à morte em uma forma que não fosse a física. Paulo, por sua vez, baseou seu trabalho nas suas visões espirituais. Ele nunca encontrou o homem Jesus e se tornou um cristão por causa de sua “visão do Cristo ressuscitado”, de quem o corpo era um *soma pneumatikon*. A partir daí, a noção de apostólica de ressurreição que se desenvolve é profundamente afetada pelo contraste com Paulo, de modo que o que este escreve em termos visionários, aqueles registram em termos literais.

Tanto J. D. Crossan quanto N. T. Wright irão à defesa de Paulo e concordarão que ele é a melhor testemunha primitiva para as aparições do Jesus ressurreto. Segundo eles, Paulo era uma testemunha ocular para o que ele acreditou que fosse uma aparição de ressurreição de Jesus. Além disso, eles partilham a visão de que Paulo registrou um relato em 1 Co 15.3-7 que ele teria recebido talvez décadas antes de escrever a carta na qual ele aparece, e que o apóstolo provavelmente o tenha aprendido durante sua primeira viagem a Jerusalém, pouco tempo após a morte de Jesus.⁹ É quase que surpreendente vemos Crossan e Wright concordando em alguma coisa quando o assunto é a ressurreição de Jesus. A maior diferença na interpretação de

⁸ Cf. SEGAL, p. 706.

⁹ Para estes pontos, veja CROSSAN, John Dominic, REED, Jonathan L. *In Search of Paul*. San Francisco: Harper Collins, 2004, pp. 6-8, 341; WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003, pp. 318-319, 378-384. Para um diálogo entre Crossan e Wright concernente à ressurreição de Jesus, cf. HABERMAS, Gary B. “Resurrection Research from 1975 to the Present: What Are Critical Scholars Saying?” In: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3.2. London: Sage Publications, 2005, pp. 145-149.

ambos é a historicidade dos fatos: enquanto Wright pensa que não apenas a tumba vazia é histórica, mas que ela provê um dos dois pilares principais para aparições históricas de ressurreição¹⁰, Crossan tem dito claramente que ele não pensa que a ressurreição seja um evento histórico, e que a aceita como uma metáfora.¹¹ E. P. Sanders, por sua vez, dirá em seu *The Historical Figure of Jesus*: “Que os seguidores de Jesus (e depois Paulo) tiveram experiências de ressurreição é, em meu julgamento, um fato. Qual realidade deu levante às experiências eu não sei”.¹²

De todo modo, mesmo que certas visões neotestamentárias acerca do futuro individual apresentem compreensões básicas muito diferentes do que ele seria, certo é que alguma noção de ressurreição está implícita nestas expectativas. Às vezes é uma ressurreição corpórea literal, às vezes é a ressurreição de um corpo transformado, glorioso, respeitando-se os limites, quase um *Akḥ* como aquele dos egípcios antigos, pronto para a vida eterna. Mas ainda assim é ressurreição.

Wright dirá que o cristianismo nasceu como um “movimento de ressurreição”.¹³ Embora não seja uma idéia originalmente judaico-cristã, a ressurreição emprestou caráter próprio à escatologia pessoal judaica, e fez o mesmo com o cristianismo nascente, quando este a resignificou de dentro da estrutura judaica de esperança por uma vida após a morte. No cristianismo esta ressurreição já havia começado porque seu Messias foi o primeiro a ressurgir segundo aquele modelo de ressurreição sugerido pela tradição.¹⁴ Se não fosse por esta particularidade, a história daquele líder com pretensões messiânicas, morto pela autoridade romana sob a acusação de subversão, teria terminado por ali mesmo.

¹⁰ WRIGHT, pp. 321, 686-696, 709-710, especialmente.

¹¹ CROSSAN, John Dominic. “Mode and Meaning in Bodily Resurrection Faith”. Part I: “Resurrection of Jesus in its Jewish Context”. In: STEWART, Robert (ed.). *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan N. T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press, 2006, pp. 46-47.

¹² SANDERS, E. P. *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books, 1993, p. 280.

¹³ Wright define o cristianismo mais primitivo em três categorias justapostas: um movimento do Reino de Deus, um movimento messiânico e um movimento de ressurreição. Cf. WRIGHT, N. T. “Christians Origins and the Resurrection of Jesus: the Resurrection of Jesus as a Historical Problem”. In: *Sewanee Theological Review*, 41.2. Sewanee: School of Theology of the University of the South, 1998. Texto também disponível em <http://www.ntwrightpage.com>.

¹⁴ Oscar Cullmann se refere ao corpo de Jesus como “o primeiro corpo de ressurreição, o primeiro corpo espiritual”. Cf. CULLMANN, Oscar. *Immortality of the Soul or resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*. London: The Epworth Press, 1958, p. 41. Cf. a versão em português deste texto em IDEM. *Das Origens do Evangelho à Formação da Teologia Cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000.

Em seu *Resurrection of the Dead as Symbol and Strategy*, Claudia Setzer falará em ressurreição como estratégia, como um símbolo que condensa uma visão de mundo, traça limites e constrói comunidades. “É parte de uma estratégia de autodefinição, autolegitimação e baixo nível de protesto que permite às comunidades reterem idéias do poder de Deus, justiça e eleição de Israel enquanto as reconcilia com a realidade da dominação romana”.¹⁵ Neste sentido simbólico, para Setzer ressurreição corporal é uma idéia utilizada para identificar grupos específicos¹⁶. Ora, já dizíamos anteriormente que as idéias de ressurreição estavam na base de camadas mais populares da sociedade judaica. O movimento ou movimentos de Jesus acontecia nestes redutos populares e a convicção de que ele havia ressuscitado permitiu ao grupo ou grupos cristãos uma articulação a partir da definição de sua identidade, ao mesmo tempo em que a esperança da própria ressurreição mantinha a fé continuada. Isto funcionou tão bem que o cristianismo, cheio de idéias revolucionárias, resistiu ao tempo e é uma religião bi-milenar que segue tendo na morte e ressurreição de Jesus a sua grande motivação.

Disto também se conclui que a expectativa cristã tratava com um anseio por vida eterna, uma promessa antiga e que é renovada aos justos por todo o corpo do NT, sugerindo-nos algum tipo de imortalização a se tornar real através de ascensão aos céus.¹⁷ A este ponto, talvez não seja equivocado dizer que este desejo de imortalidade nos céus reflete uma adaptação da perspectiva helenística sobre o destino do homem após sua morte, ou seja, mortais podem obter a imortalidade divina. Assim, certos círculos do cristianismo das origens podiam, para os seus propósitos, ter ignorado a idéia de uma alma que sobrevive à morte, mas estariam pensando numa imortalização futura, alcançada através da ressurreição num corpo transformado e sua ascensão. Segal ainda dirá que “ressurreição e ascensão são vistos como ações complementares no cristianismo”.¹⁸ É também esta idéia que leva M. Smith a afirmar que o cristianismo se distingue como a religião que crê que não apenas o seu Messias sobe aos

¹⁵ SETZER, Claudia. “Resurrection of the Dead as Symbol and Strategy”. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 69.1. Oxford: Oxford Academic Press, 2001, p. 65.

¹⁶ SETZER, Claudia. *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*. Boston: Brill, 2004.

¹⁷ Cf. TABOR, James D. *Ascent to Heaven in Antiquity* (www.religiousstudies.uncc.edu/JDTABOR).

¹⁸ SEGAL, Alan F. “Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment”. In: *ANRW* 2:23:2. Berlin/New York: Walter DeGruyter, 1980, p. 1371.

céus, mas que todos os fiéis, com ele, após a morte também subirão.¹⁹ J. D. Tabor afirmará que, no Novo Testamento, a ascensão de Jesus é o paradigma para todos aqueles mortais justos que vierem depois dele e mesmo antes, pois os justos do AT estão incluídos nesta ressurreição prometida para a vida celestial imortal (Hb 11). Da mesma maneira que ele foi ressuscitado dos mortos, feito imortal e ascendeu ao Pai, também os seguidores experimentarão o mesmo ao seu retorno.²⁰

Contudo, enquanto a ressurreição e ascensão definitiva não aconteciam, o fiel podia experimentar uma ascensão temporária ao reino celeste, como Paulo (ou o homem que ele conhecia) em 2 Co 12, o visionário João no Apocalipse, Isaías na Ascensão de Isaías, e outros. No entanto, alguns textos como Fp 1.19-29; 2 Co 5.6-10; 1 Ts 4.14 sugerem a ascensão imediata do crente após sua morte. O mesmo faz Lc 23.43, parte da história do “bom ladrão”: “Em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no Paraíso”. Isto nos faz pensar que os escritores do NT tinham algo em mente para aquelas pessoas no tempo transcorrido entre sua morte e ressurreição. Paulo, por exemplo, às vezes utiliza a metáfora do sono (1 Co 15.6, 18, 20, 51; 1 Ts 4.13-18; 5.9-10), enquanto outros escritores abraçam a noção de que os mortos estão conscientes, morando em algum lugar nos reinos celestes além e aguardando, em tormento ou conforto, pelo julgamento final (Lc 16.19-31, 23.43; 1 Pe 3.18-20; 4.6; Ap 6.9-11; 7.9-17). Na parábola das mortes do rico e de Lázaro em Lc 16.19-31, ambos estão conscientes no Hades/Sheol e podem até mesmo conversar!²¹ Mas esta parábola nos dá um elemento para dizermos que algo não havia mudado no cristianismo em relação à matriz judaica: felicidade e miséria após a morte são determinadas pela conduta anterior à morte de uma pessoa.

Embora não tenhamos feito nenhuma análise sistemática, mas apenas passeado por aquilo que os Evangelhos e Paulo em 1 Co 15 deixam escapar de suas interpretações sobre a vida após a morte, sobre a escatologia pessoal de grupos cristãos primitivos nos sentimos tentados a dizer:

¹⁹ SMITH, Morton. “Ascent to Heavens and the Beginning of Christianity”. In: *Studies in the Cult of Yahweh: New Testament, Early Christianity and Magic*. E. J. Brill, 1996, pp. 56-57.

²⁰ TAVOR (www.religiousstudies.uncc.edu/JDTAVOR.).

²¹ Cf. REGALO, Ferdinand O. “The Jewish Background of the Parable of the Rich Man and Lazarus”. In: *Asia Journal of Theology*, 16. Malaysia/Singapore: The North East Asia Association of Theological Studies, 2002, pp. 341-348. Regalo conclui seu pequeno, mas elucidativo artigo dizendo que Jesus poderia ter emprestado esta história de um conto folclórico judaico familiar que ensina o estado de consciência dos mortos, utilizando-a para intenções próprias, neste caso, falar aos fariseus a partir de um território que eles conheciam muito bem (p. 346).

- (1) É provável que a opção por ressurreição tivesse a ver com a construção da identidade dos seguidores do judeu crucificado, de quem se acreditou ter ressuscitado e ascendido aos céus. Os cristãos não sustentavam este acontecimento extraordinário apenas para o seu Messias, mas para eles mesmos que, quando se sua volta ao final dos tempos, gozariam as recompensas da sua fidelidade.

- (2) A ênfase cristã em ressurreição se dá a partir do martírio do seu líder e neste sentido não deixa de estar em continuidade com a tradição martiriológica explicitada em 1 e 2 Macabeus e Daniel. A grande diferença é que para o grupo dos cristãos a ressurreição de Jesus acontece antes do grande julgamento, tornando-se paradigmática para a futura ressurreição dos crentes.

- (3) Apenas da comparação dos evangelhos com as idéias paulinas registradas em 1 Co 15 já é possível perceber que o pensamento do NT não era unívoco em relação às suas noções de vida após a morte. Isto nos põe em claro desacordo com Oscar Cullmann, que, em seu *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, parece pressupor que todos os judeus mantinham uma mesma visão do que acontecia a uma pessoa após sua morte e que o ponto de vista cristão está em continuidade com o judaico.²² Contudo, se os cristãos estão na mesma situação em que os judeus, tudo o que eles não têm é uma unicidade de pensamento, mas estão convivendo com idéias variadas sobre o futuro último. Lembremos rapidamente que a escatologia pessoal judaica fala em ressurreição tanto do corpo quanto da alma. Os mortos podem existir num estado intermediário, ao passo em que textos como Sabedoria, 4 Macabeus e Jubileus pressupõem assunção imediata aos céus, ao menos para pessoas especiais, isto é, aquelas que morreram em perseguição religiosa. Se bem nos lembramos de 1 Enoque 22 e 4 Esdras 7, as recompensas da nova vida eram experimentadas pelos menos em parte num estado intermediário.²³ Daqui podemos concluir que nem todos os judeus pensavam uma “existência sombria” depois da morte e que a escatologia pessoal judaica estava sempre

²² Cf. CULLMANN, p. 33: “... uma existência sombria sem o corpo, como os mortos no Sheol de acordo com o Antigo Testamento, mas que não é uma existência genuína.”

²³ NICKELSBURG, George W. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge/London: Harvard University Press/Oxford University Press, 1972 (Harvard Theological Studies, XXVI), p. 179.

em movimento. Se a visão cristã estava em continuidade com a judaica, é mais prudente tentar pensar sobre *qual ou quais das visões judaicas* representam melhor a herança retida pelos cristãos do que sustentar uma unicidade que é pura fantasia. Mais que isto, se o pensamento cristão das origens estava de alguma forma em continuidade com sua matriz judaica, não é um exagero pressupor que as influências helênicas que perpassaram o judaísmo também tenham sido transmitidas ao cristianismo, ainda que, pelo menos no século I, em menor escala.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

AHARONI, Yohanan, AVI-YONAH, Michael, RAINEY, Anson F., SAFRAI, Ze'ev. *Atlas Bíblico*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1999.

ALAND, Kurt (ed.). *Synopsis of the Four Gospels: Greek-English Edition of the Synopsis Quattuor Evangeliorum*. 11 ed. Stuttgart: German Bible Society, 2000.

ANDREWS, Carol. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. Londres: British Museum Publications, 1996.

BIBLIA Sacra Etriusque: Testamenti Editio Hebraica et Graeca. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

CHARLES, R. H. *The Book of Enoch or 1 Enoch*. Oxford: Clarendon Press, 1912.

CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*. Vol I. New York: Doubleday, 1983.

CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Vol II. New York: Doubleday, 1985.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. Bauru: Edipro, 1994.

COLLINS, John J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Vol. I. New York: Continuum, 1998.

ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. III. New York: Macmillan, 1987.

ELIADE, Mircea, COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GEORGE, Andrew R. *The Epic of Gilgamesh: the Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. Harmondsworth: Penguin Press, 1999.

GILGAMESH. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Ars Poética, 1992.

HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

HASTINGS, James (ed.). *A Dictionary of the Bible*. Vol. IV. New York/ Edinburgh: Charles Scribner's Sons/T & T. Clark, 1911.

MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran: Edição Completa e Fiel dos Documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1995.

NOVOTNY, Jamie R. *The Standard Babylonian Etana Epic: Cuneiform Text, Transliteration, Score, Glossary, Indices and Sign List*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001 (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 2).

PEINADO, Frederico Lara. *Enuma Elish: Poema Babilônico de la Creación*. Madri: Trotta, 1994 (Colección Paradigmas, 3).

PEREGO, Giacomo. *Atlas Bíblico Interdisciplinar: Escritura, História, Geografia, Arqueologia, Teologia: Análise Comparativa*. São Paulo/Aparecida: Paulus/Editora Santuário, 2001.

PLATÃO. *Fédon ou Da Alma*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999. (Coleção Os Pensadores).

PRITCHARD, J. B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3 ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.

TENNEY, Merrill C. (ed.). *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Vol. V. Grand Rapids: Zondervan, 1975.

TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BIBLIA – TEB. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

Obras de Referência

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais*. 5 ed. São Paulo: Annablume, 2002.

BASTIDE, Roger. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

BAUMGARTEN, A. I., ASSMANN, J., STROUMSA, G.G. (eds.). *Self, Soul, and Body in Religious Experience*. Leiden: Brill, 1998.

BERNSTEIN, Alan E. *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

BRANDON, S. G. F. *The Judgment of the Dead: The Idea of Life after Death in the Major Religions*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1967.

- BREMMER, Jan N. *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- BURKERT, Walter. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 1993.
- CHERNUS, I. *Mysticism in Rabbinic Judaism: Studies in the History of Midrash*. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.
- COHN, Norman, *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá: as Origens das Crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CONICK, April D. de. *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996.
- COOPER, John W. *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- CROSSAN, John Dominic, REED, Jonathan L. *In Search of Paul*. San Francisco: Harper Collins, 2004.
- CULLMANN, Oscar. *Immortality of the Soul or resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*. London: The Epworth Press, 1958.
- CULLMANN, Oscar; HARRY, Austryn Wolfson; JAEGER, Werner; CADBURY, Henry J. *Immortality and Resurrection: Death in the Western World, Two Conflicting Currents of Thought*. New York: MacMillan, 1965.
- DAHOOD, Mitchell. *Psalms: Introduction, Translation, and Notes*. Vol. III: Psalms 101-150. Garden City: Doubleday, 1970.
- DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press, 2000 (Oxford World's Classics).
- DAN, Joseph. *The Heart and the Fountain: an Anthology of Jewish Mystical Experiences*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- DELUMEAU, Jean, MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos: da Época da Divisão do Reino até Alexandre Magno*. Vol II. 2 ed. São Leopoldo/Petrópolis: Editora Sinodal/Vozes, 2000.
- DOUGLAS, Mary. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- ENDRES, John C. *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1987 (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 18).
- GARLAND, John. *The Greek Way of Life*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o Cotidiano das Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GREY, John. *Near Eastern Mythology: Mesopotamia, Syria, Palestine*. London: Hamlyn, 1969.
- HALPERIN, David. *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.
- HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish & Christian Apocalypses*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HOFFMAN, E. *The Way of Splendor: Jewish Mysticism and Modern Psychology*. Northvale: Jason Aronson Inc., 1989.
- IZREEL, Shlomo. *Adapa and the South Wind: Language has the Power of Life and Death*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2001 (Mesopotamian Civilizations, 10).
- JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.
- JOHNSTON, Sarah Iles. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- KINNIER WILSON, James Vincent. *The Legend of Etana*. Warminster: Aris & Philipps, 1985.
- KNIGHT, William Francis Jackson. *Elysion: on Ancient Greek and Roman Beliefs Concerning a Life after Death*. Londres: Rider, 1970.
- LAMBERT, Wilfred G., MILLARD, A. R. *Atra-hasis: the Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon, 1969.
- LONGENECKER, Richard N. (ed.). *Life in the Face of Death: the Resurrection Message of the New Testament*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998.
- NICKELSBURG, George W. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge/London: Harvard University Press/Oxford University Press, 1972 (Harvard Theological Studies, XXVI).
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005 (Coleção Bíblica Loyola, 48).
- OBAYASHI, Hiroshi (ed.). *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*. New York: Praeger, 1992.

- OTTO, Walter F. *Theophania: Lo Spirito della Religione Greca Antica*. Gênova: Il Melangolo, 1983.
- RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol II. São Paulo: Aste, 1986.
- RAMOS, Denise Gimenez. *A Psique do Coração: uma Leitura Analítica do seu Simbolismo*. São Paulo: Editora Cultrix, 1990.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol I. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1990.
- REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ROGERSON, John. *A Bíblia: Terra, História e Cultura dos Textos Sagrados*. Vol II. Madrid: Edições Del Prado, 1996 (Grandes Impérios e Civilizações).
- ROST, Leonhard. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. 2 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SANDERS, E. P. *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books, 1993.
- SEGAL, Alan F. *Life after Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004.
- SETZER, Claudia. *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition*. Boston: Brill, 2004.
- SEUX, Marie-Joseph (ed.). *A Criação e o Dilúvio nos Textos Mesopotâmicos*. São Paulo: Paulinas, 1990. (Documentos do Mundo da Bíblia, 7).
- SICRE, José Luis. *Profetismo em Israel: O Profeta, os Profetas, a Mensagem*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SMITH, Morton. *Studies in the Cult of Yahweh: New Testament, Early Christianity and Magic*. E. J. Brill, 1996.
- SOURVINOU-INWOOD, Christiane. "Reading" *Greek Death to the End of the Classical Period*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- STEWART, Robert (ed.). *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- SUTCLIFFE, Edmund F. *The Old Testament and the Future Life*. London: Burns Oates & Washbourne, 1946.

VANDERKAM, James C. *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*. Harvard: Scholars Press, 1977 (Harvard Semitic Monographs, 14).

WOLFSON, E. R. *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Verbetes, Artigos em Periódicos e em Outras Obras

ASSMANN, Jan. “A Dialogue between Self and Soul: Papyrus Berlin 3024”. In: BAUMGARTEN, A. I., ASSMANN, J., STROUMSA, G.G. (eds.). *Self, Soul, and Body in Religious Experience*. Leiden: Brill, 1998.

BOER, Martinus de. “A Influência da Apocalíptica Judaica Sobre as Origens Cristãs: Gênero, Cosmovisão e Movimento Social”. In: *Estudos de Religião*, 19. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

BOWLING, Andrew. Verbetes *leb/lebāb*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

BUIS, Harry. “Sheol”. In: TENNEY, Merrill C. (ed.). *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Vol. 5. Grand Rapids: Zondervan, 1975.

COLLINS, John J. “Escatologia Apocalíptica como a Transcendência da Morte”. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). *Religião de Visionários: Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005 (Coleção Bíblica Loyola, 48).

COOPER, A. M. “Canaanite Religion: an Overview”. In: ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. III. New York: Macmillan, 1987.

COOPER, Jerrold S. “The Fate of Mankind: Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia”. In: OBAYASHI, Hiroshi (ed.). *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*. New York: Praeger, 1992.

CORNELLI, Gabriele. “Convergências Apocalípticas nas Esquinas da Magia: Apocalíptica e Sincretismo Religioso no Mundo Helenístico – o Caso dos Papiros Mágicos Gregos”. In: *Estudos de Religião*, 19. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

CROSSAN, John Dominic. “Mode and Meaning in Bodily Resurrection Faith”. Part I: “Resurrection of Jesus in its Jewish Context”. In: STEWART, Robert (ed.). *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

HABERMAS, Gary B. “Resurrection Research from 1975 to the Present: What Are Critical Scholars Saying?” In: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 3.2. London: Sage Publications, 2005.

HAGNER, Donald A. “Gospel, Kingdom, and Resurrection in the Synoptic Gospels”. In: LONGENECKER, Richard N. (ed.). *Life in the Face of Death: the Resurrection Message of the New Testament*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998.

HARRIS, Robert Laird. “The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Passages”. In: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 4. Lynchburg: Evangelical Theological Society, 1961.

HARRIS, Robert Laird. Verbete *shā’al*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

HOOKE, Samuel H. “Life after Death: V. Israel and the after-Life”. In: *The Expository Times*, 76. Edimburgo: Clark, 1965.

HORNUNG, Erik. “Ancient Egyptian Religious Iconography”. In: SASSON, Jack M. (ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. III. New York: Metropolitan Museum of Art, 1995.

HULTGÅRD, Anders. “Persian Apocalypticism”. In: COLLINS, John J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Vol. I. New York: Continuum, 1998.

LINCOLN, Andrew T. “‘I Am the Resurrection and the Life’: the Resurrection Message of the Fourth Gospel”. In: LONGENECKER, Richard N. (ed.). *Life in the Face of Death: the Resurrection Message of the New Testament*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998.

MACHADO, Jonas. “Cultura Popular e Religião: Subsídios para a Leitura de Textos Bíblicos a Partir da História Cultural de Carlo Ginzburg”. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, 1.1. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005. (www.oracula.com.br).

MARROW, Stanley B. “ΑΘΑΝΑΣΙΑ/ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ: The Road not Taken”. In: *New Testament Studies*, 45. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

OTTERMANN, Monika. “Morte e Ressurreição na Suméria: A ‘Descida ao Inferno’ de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos”. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, 2.1. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006 (www.oracula.com.br).

PAYNE, J. Barton. Verbete *rāah*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

REGALO, Ferdinand O. “The Jewish Background of the Parable of the Rich Man and Lazarus”. In: *Asia Journal of Theology*, 16. Malaysia/Singapore: The North East Asia Association of Theological Studies, 2002.

SEGAL, Alan F. “Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment”. In: *ANRW* 2:23:2. Berlin/New York: Walter DeGruyter, 1980.

SETZER, Claudia. “Resurrection of the Dead as Symbol and Strategy”. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 69.1. Oxford: Oxford University Press, 2001.

WHITE, William. Verbete *ʾfāʾim*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

WRIGHT, N. T. “Christians Origins and the Resurrection of Jesus: the Resurrection of Jesus as a Historical Problem”. In: *Sewanee Theological Review* 41.2. Sewanee: School of Theology of the University of the South, 1998. Texto também disponível em <http://www.ntwrightpage.com>.

Tese e Dissertação

BASKIN, Pat. *The Afterlife in Rabbinic Judaism: C. E. 135-500*. Albuquerque: University of New Mexico, 1982, 62p (Dissertação de Mestrado).

DOBRORUKA, Vicente. *Aspects of Late Second Temple Jewish Apocalyptic: a Cross-Cultural Comparison*. Oxford: Theology Faculty of Oxford, 2005 (Tese de Doutorado).

Textos Online

MAGUIRE, Katie. “Hellenism and the Jewish Afterlife”. In: http://classes.maxwell.syr.edu/his301-001/hellenistic_effects_on_judaic_li.htm.

RUSSELL, Jeffrey B. *The Last Judgment*. In: <http://www.veritas-ucsb.org/library/russell/Judgment.html>.

TABOR, James D. *Ascent to Heaven in Antiquity*. In: <http://www.religiousstudies.uncc.edu/JDTABOR>.

TABOR, James D. *What the Bible Says about Death, Afterlife, and the Future*. In: <http://www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html>.

OBS: A diferença entre dados de páginas no sumário e na paginação deste texto digital se deve à capa, folha de rosto, ficha catalográfica e outras páginas que não estão contadas.