



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ALAÍNA GARCIA MARGIOTTI

**TENSÕES ENTRE MORTE, IMORTALIDADE E
RESSURREIÇÃO:
O CONFLITO DE DISCURSOS NA PREGAÇÃO DE PAULO EM
CORINTO**

Londrina
2021

ALAÍNA GARCIA MARGIOTTI

**TENSÕES ENTRE MORTE, IMORTALIDADE E
RESSURREIÇÃO:
O CONFLITO DE DISCURSOS NA PREGAÇÃO DE PAULO EM
CORINTO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL), em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Mestra em História.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva.

Londrina
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Margiotti, Alaína Garcia .

Tensões entre morte, imortalidade e ressurreição: : o conflito de discursos na pregação de Paulo em Corinto / Alaína Garcia Margiotti. - Londrina, 2021.
135 f.

Orientador: Alfredo dos Santos Oliva .

Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2021.

Inclui bibliografia.

1. História Cultural do Cristianismo Primitivo. - Tese. 2. Abordagem discursiva com base em Michel Foucault. - Tese. 3. Crença na vida após a morte no mundo antigo. - Tese. I. dos Santos Oliva , Alfredo. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

CDU 93

ALAÍNA GARCIA MARGIOTTI

**TENSÕES ENTRE MORTE, IMORTALIDADE E
RESSURREIÇÃO:
O CONFLITO DE DISCURSOS NA PREGAÇÃO DE PAULO EM
CORINTO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL), em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Mestra em História.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dra. Monica Selvatici
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira
Pontifícia Universidade Católica de Campinas -
PUC

Londrina, 23 de setembro de 2021.

Dedico este trabalho aos meus pais, Sandra
e José Carlos.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação foi escrita, em sua maior parte, no ano de 2020 – o ano da COVID-19 e de todos os problemas que vieram com ela. Minha rotina, assim como a de grande parte das pessoas, mudou radicalmente. Meu cotidiano na UEL foi substituído pelo cuidado diário com minha avó paterna Angelina. Dividi o processo de leitura, escrita e aulas via Google Meet com essa tarefa, algo que nunca havia experienciado antes. Mesmo diante de todas as dificuldades, me sinto grata em poder fazer algo, dentro de minhas limitações, por ela que sempre me deu suporte, principalmente nesses seis anos de UEL. Do mesmo modo, agradeço a minha tia Edna, a qual não tenho palavras diante de todo o seu cuidado, suporte e companheirismo para comigo, sempre com muito amor e carinho.

Aos meus pais, Sandra e José Carlos, e meus avós maternos, Lia e Antonio, minha base de toda a vida, a melhor parte de mim.

Ao meu querido Gustavo, meu parceiro de todas as horas, com quem divido meus desesperos, risadas e sonhos.

À minha amiga Fernanda, minha companheira da graduação e do mestrado, por estar comigo nos momentos difíceis e alegres, e por me entender tão bem.

Ao meu orientador Alfredo, pela amizade, sinceridade e disponibilidade nesses anos de convivência, e por tudo que aprendi e continuo aprendendo com suas aulas, que compõem uma grande parte do que sou como professora e pesquisadora.

Ao professor Paulo Nogueira, que muito admiro, e à professora Mônica, a quem estendo a mesma admiração. Minha gratidão especial a ela que me apresentou os estudos de Cristianismo Primitivo, logo no segundo ano da faculdade, por me introduzir neste universo do qual espero me aprofundar cada vez mais. Agradeço também ao professor Ronie, por me possibilitar conhecer uma língua tão complexa quanto o Grego Antigo.

Por fim, em meu último agradecimento, dedico um espaço à minha fé. Agradeço a Deus, à Nossa Senhora (em suas diversas formas), e ao inspirador e enigmático Paulo de Tarso, cuja vida eu me ocupei em investigar, desde a época do TCC, e que tenho certeza de que não conheço nem uma ínfima ponta do que ele vem representando – seja para os crentes e/ou os estudiosos –, nesses últimos dois mil anos.

*Todos temos uma verdade em comum.
Nós nascemos.
E morremos.
Independentemente do caminho que percorremos no
meio.*

Dark, Netflix.

MARGIOTTI, Alaína Garcia. **Tensões entre morte, imortalidade e ressurreição: o conflito de discursos na pregação de Paulo em Corinto**. 2021. 135 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

RESUMO

O capítulo 15 da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios demonstra a existência de um conflito entre Paulo e alguns membros da comunidade, que diziam não haver ressurreição dos mortos (versículo 12). Como estes opositores não deixaram fontes diretas que expliquem sua posição, procuramos identificar práticas discursivas existentes neste contexto no que diz respeito às expectativas de uma existência pós-morte, com o auxílio do conceito foucaultiano de prática discursiva, em uma análise crítico-genealógica. No primeiro capítulo, buscamos por práticas discursivas sobre o destino além-túmulo na Corinto romana. Já no segundo, nos voltamos para a utilização dos conceitos de imortalidade e ressurreição no âmbito judaico. Estes dois primeiros capítulos pretenderam identificar antecedentes que poderiam ser sufocados ou corroborados por Paulo. Sua posição frente a estes possíveis discursos dissonantes foi analisada em nosso terceiro capítulo, onde relacionamos o pensamento paulino com os antecedentes expostos nos capítulos anteriores, a fim de identificar perpetuações e divergências por parte do líder Paulo. Em nossa percepção, o apóstolo, utilizando-se de sua autoridade, teria empreendido princípios de ordenamento e exclusão das práticas discursivas correntes entre os coríntios, separando o que considerou verdadeiro do falso.

Palavras-chave: cristianismo primitivo; primeira carta de Paulo aos Coríntios; escatologia pós-morte; práticas discursivas.

MARGIOTTI, Aláina Garcia. **Tensions between death, immortality and resurrection: the conflict of speeches in Paul's preaching in Corinth.** 2021. 135 p. Dissertation (Master's degree in Social History) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

ABSTRACT

The chapter 15 of Paul's First Letter to the Corinthians demonstrates the existence of a conflict between Paul and some members of the community, who said that there was no resurrection from the dead (verse 12). As these opponents didn't leave direct sources to explain their position, we seek to identify existing discursive practices in this context with regard to the expectations of a post-death existence, with the help of the Foucaultian concept of discursive practice, in a critical-genealogical analysis. In the first chapter, we look for discursive practices about the destiny beyond the grave in Roman Corinth. In the second, we turn to the use of the concepts of immortality and resurrection in the Jewish sphere. These first two chapters sought to identify antecedents that could be stifled or corroborated by Paul. His position in relation to these possible discordant speeches was analyzed in our third chapter, where we relate Pauline thought with the antecedents exposed in the previous chapters, in order to identify perpetuations and divergences on the part of the leader Paul. In our perception, the apostle, using his authority, would have undertaken principles of ordering and exclusion from current discursive practices among the Corinthians, separating what he considered true from false.

Key-words: primitive christianity; Paul's first letter to the Corinthians; postmortem eschatology; discursive practices.

LISTA DE ABREVIATURAS

a.EC	Antes da Era Comum
EC	Era Comum
1Ts	Primeira Carta aos Tessalonicenses
1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
2Cor	Segunda Carta aos Coríntios
Gl	Carta aos Gálatas
Fp	Carta aos Filipenses
Rm	Carta aos Romanos
At	Atos dos Apóstolos
Mc	Evangelho de Marcos
Lc	Evangelho de Lucas
Dn	Daniel
2Mc	Segundo Livro dos Macabeus
4Mc	Quarto Livro dos Macabeus
Sb	Sabedoria de Salomão
1En	Primeiro Livro de Enoque
Jb	Jubileus
Ant.	Antiguidades Judaicas
Gue.Jud.	A Guerra dos Judeus
Fug.	De Fuga et Inventione
Quaest in Gn	Questiones et Solutiones in Genesin

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 PRÁTICAS DISCURSIVAS SOBRE O DESTINO ALÉM-TÚMULO NA CORINTO ROMANA	22
1.1 Grupos e Divisões na Comunidade de Corinto	22
1.2 Divindades Helênicas na Cidade Grega	28
1.3 Culto Cívico e Dominação Imperial	30
1.4 Celebrações Públicas e Cultos Privados	32
1.5 Releituras Romanas do <i>Hades</i> Homérico	34
1.6 A Alma Imortal em Platão, Pitágoras e Orfeu	38
1.7 A Promessa da Salvação Após a Morte nos Cultos de Mistério	48
2 PRÁTICAS DISCURSIVAS SOBRE O DESTINO ALÉM-TÚMULO NO JUDAÍSMO	55
2.1 Judeus e Sinagogas em Corinto	55
2.2 Conflito de Discursos nas Seitas da Palestina	57
2.3 As Sombras do <i>Sheol</i> e o Vocabulário da Ressurreição	64
2.4 A Escatologia Apocalíptica	70
2.5 A Ressurreição dos Corpos em Livros Judaicos	74
2.6 Outras Formas de Vida Após a Morte em Livros Judaicos	80
2.7 Imortalidade em Fílon de Alexandria e no Evangelho de Tomé	87
3 PRÁTICAS DISCURSIVAS SOBRE O DESTINO ALÉM-TÚMULO EM 1CORÍNTIOS 15	99
3.1 Paulo de Tarso: Aspectos Biográficos	99
3.2 O Discurso de Paulo Frente à Negação da Ressurreição	102
3.2.1 Os pressupostos da ressurreição	104
3.2.2 O corpo da ressurreição	108
3.2.3 O processo da ressurreição	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS	129

INTRODUÇÃO

Expectativas em torno de uma existência após a morte são tão longínquas no tempo quanto comuns em diferentes culturas ao redor do mundo. Requisitos prévios necessários para se garantir a sorte no além são encontrados tanto em túmulos de milhares de anos, como em diferentes crenças pessoais, religiões e filosofias dos dias de hoje. Mas se esta ideia não é hegemônica atualmente, tampouco era na diversidade do nascente movimento cristão.

Paulo se voltava para essas questões em seus escritos. Em 1Coríntios 15, capítulo que elegemos como fonte primária deste trabalho,¹ o apóstolo tece um elaborado discurso para defender a ressurreição dos mortos, juntamente à expectativa da volta de Cristo no fim dos tempos. Paulo deixa esta abordagem para o final da epístola, o que, segundo Murphy-O'Connor (2003, p.82), garante destaque ao capítulo que trata especificamente da ressurreição. Para o autor, este conflito, em especial, se sobressairia como raiz dos problemas de Corinto, juntamente à questão das divisões, que ocupa o primeiro. Estes dois problemas estariam no cerne das várias dissensões que Paulo se dedica ao longo do documento.

Diante deste cenário, este trabalho pretende analisar os embates discursivos que se formam entre os crentes de Corinto e Paulo, no que diz respeito à expectativa escatológica da pessoa comum. Em nossa interpretação, este conflito demonstra a proliferação de variadas visões no lugar de uma versão única e consistente sobre o que aconteceria com os mortos, pois pelo menos uma parcela dos membros da comunidade estaria compreendendo esta questão de uma forma bem diferente do que Paulo expôs em seus escritos.

Longe de serem unânimes e incontestáveis, as palavras de Paulo estão imersas em um embate com membros da comunidade que pareciam duvidar não apenas da ressurreição de todos os mortos, mas também da do próprio Cristo. Estes membros pareciam vivenciar a experiência com Jesus de uma forma diferente da de seu líder, a ponto de ser exigida do apóstolo uma postura contundente. Em linhas gerais, Paulo parece ter compreendido a morte e a ressurreição de Jesus como o acontecimento escatológico² essencial ao processo da redenção

¹ Na tradução do Novo Testamento, contamos com a Bíblia de Jerusalém, uma das versões mais utilizadas pela academia devido à excelência de sua tradução, crítica textual e preocupação contextual. No que diz respeito ao texto grego, utilizamos o trabalho de Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece*, cuja primeira publicação data de 1898, com edições aprimoradas ao longo do século XX por Barbara e Kurt Aland, entre outros. Também contamos com o auxílio do Léxico do Novo Testamento: grego/português, de W. Gingrich, com o *Diccionario Manual Griego – Griego clásico-Español*, de J. M. Pabón., com o *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, de A. Preus, e com o dicionário on-line *Logeion.uchicago*, para uma compreensão dos vocábulos no mundo antigo, com o objetivo de nos aproximar dos significados mais plausíveis para a época. Ainda seremos auxiliados pelo aplicativo *Koine Interlinear New Testament*, que além de trazer o texto grego junto à sua tradução para o inglês, fornece também uma análise morfosintática de cada versículo dos 27 textos do Novo Testamento.

² De acordo com Gingrich (1984, p.86), a palavra escatologia vem do grego *eschatos* [έσχατος], que se traduz,

do mundo, que se finalizaria no seu retorno, na *parusia*.³ A ressurreição de Cristo, “primícias dos que adormeceram” (1Cor 15:20), possibilitaria a ressurreição dos fiéis, que teriam seus corpos transformados – o que aparentemente se chocava com a interpretação de seus oponentes em Corinto.

O pensamento paulino vem sendo compreendido pela historiografia no âmbito da apocalíptica judaica, ambiente em que nasceu o movimento cristão. Como demonstra Nickelsburg (2003, p.119), esta tese tem sido amplamente verificada ao longo da segunda metade do século XX, impulsionada em grande parte pela publicação dos Manuscritos do Mar Morto. A partir de então, a apocalíptica passou a ocupar um lugar de destaque nos estudos do cristianismo antigo.⁴

Blázquez (1995, p.50) explica que a palavra “apocalipse” advém do grego *ἀποκάλυψις*, que neste contexto se traduz pela “revelação”, de um segredo divino, sobre o fim pessoal, coletivo ou cósmico. No tocante ao caráter interpretativo, Amaral (2007, p.79-80) resume os três diferentes aspectos de compreensão da apocalíptica judaica: 1) o Apocalipse enquanto gênero literário e, portanto, com estrutura narrativa; 2) o Apocalipcismo, como movimento social ou visão de mundo, ideologia que se preocupa em responder aos problemas da própria realidade, mas em linguagem simbólica; e 3) a Escatologia Apocalíptica, a perspectiva ou conjunto de ideias próprias da apocalíptica. Já quando utilizado sozinho, de acordo com Collins (2010, p.18), o termo “apocalíptica” designaria “movimento histórico”.

Quanto aos estudos paulinos, segundo Machado (2009, p.14-15), no âmbito da apocalíptica Paulo tem sido estudado em uma nova era de pesquisas desde essa mesma época, movimentando um grande interesse acadêmico. Amaral (2007, p.79) informa que, no Brasil, as pesquisas começaram a aparecer no final da década de 1970, tendo observado um rápido crescimento no início dos anos 2000, tanto no campo da exegese bíblica quanto da crítica histórica.⁵

basicamente, por “último”, ou se aplica em referência ao fim. Unida a *logos* [λόγος], se torna o discurso das últimas coisas, do fim, da vida humana ou do mundo como um todo. Além disso, a exegese tem enquadrado o termo em diferentes tipos – escatologia profética ou apocalíptica, futura ou realizada, coletiva ou individual, terrena ou cósmica –, identificados nos diversos textos judaicos ou judaico-cristãos.

³ O termo advém do grego *parousia* [παρουσία], e é traduzido por Gingrich (1984, p.160) como “presença, vinda ou advento” de alguém. Paulo utilizou a palavra tanto em um sentido corriqueiro (2Cor 7:6; Fp, 1:26) quanto para fazer menção ao advento messiânico de Cristo no fim dos tempos (1Cor 15:23; 1Ts 2:19; 3:13; 4:15; 5:23+).

⁴ No entanto, neste mesmo volume, Nickelsburg (2003, p.134) referencia alguns pioneiros (Emil Schiirer, Wilhelm Bousset, R. H. Charles e Paul Volz) que, já no século XIX, se voltaram às discussões sobre a apocalíptica depois da descoberta de alguns textos apócrifos.

⁵ Pesquisadores como J. Dunn, W. Meeks, M. O’Connor e J. D. Crossan têm desenvolvido alguns dos estudos mais atuais em torno de Paulo e de seu mundo contextual. Já no âmbito da apocalíptica judaica e judaico-cristã, muitos trabalhos têm sido produzidos desde a década de 1950, por autores como O. Cullmann, D. S. Russel, A. Segal, J. Collins e G. Nickelsburg, além dos brasileiros como P. Nogueira, V. Dobroruka, e J. Machado.

De acordo com Collins (2010, p.276), mesmo não se tratando de um apocalipse enquanto gênero literário, as cartas de Paulo apresentam uma escatologia apocalíptica. Seu pensamento pressupõe a existência de dois mundos (1Cor 2, 15; 2Cor 2), e que este mundo está fadado à destruição (1Cor 2:6), que será em breve (1Ts 5:2; 1Cor 7:29-31), quando haverá um julgamento e a ressurreição tanto dos vivos quanto dos mortos (1Cor 15, 1Ts 4-5). Ainda de acordo com Collins (2010, p.32), estes aspectos encontram paralelo em textos apocalípticos judaicos, produzidos desde o século III a.EC., e também cristãos, ainda que não seja regra que todos estes atributos se manifestem no texto para que ele seja considerado “apocalíptico”.

O discurso apocalíptico leva em conta uma percepção específica de tempo histórico, por compreender o decorrer da história de uma maneira linear e progressista, onde o fim não se traduziria na morte como destino inevitável da raça humana, mas como o momento de cada um receber suas recompensas ou punições, sanando um senso de justiça que ultrapassaria o tempo de vida da natureza humana. Este discurso foi professado por muitos judeus na antiguidade e espalhado pelos cristãos na nossa era, e talvez possamos falar até sobre sua apropriação também fora do âmbito religioso.⁶ Além da linearidade, a apocalíptica também possui fortes características dualistas ao preconizar o fim do mal e a vitória do bem, do cosmos sobre o caos, de Deus e seus anjos sobre os demônios, da vida sobre a morte.

Ao proporem o julgamento dos vivos e dos mortos e a transformação da ordem vigente, o pensamento apocalíptico mobiliza uma demanda de orientação no tempo e de justiça moral. Desenham um futuro de superação, cumprindo uma função social de apaziguar os ânimos e dar esperança. Para Valdez (2002, p.55), a apocalíptica se faz presente quando “[...] há necessidade de se dar respostas a determinados tipos de situações-limite”, nos momentos em que a fé do povo é ameaçada por dificuldades, que são entendidas como provações. É interessante notar que grande parte dos textos apocalípticos foi produzida em ápices de momentos de perseguição e sofrimento – o levante dos Macabeus, os conflitos contra Roma entre o final do primeiro e início do segundo século da nossa era, ou quando seus autores se sentiram ameaçados pela força política dominadora do momento.

⁶ Na interpretação de Löwith (1991) os filósofos progressistas do século XIX secularizaram esta visão de tempo linear própria da religião judaico-cristã, levando-a para o âmbito da materialidade. Em *O sentido da História*, o autor demonstra como a linearidade escatológica progressista da apocalíptica judaico-cristã foi apropriada por nomes como Kant, Hegel, Comte e Marx em suas concepções de tempo histórico, estando, cada qual à sua maneira, carregadas de um sentido metafísico. Em síntese, o autor defende que, até o Iluminismo, a expectativa progressista na mentalidade sobre o tempo se situava apenas no plano espiritual, o que se transformou com o advento da modernidade, quando então se transferiu para o plano terreno, temporal, traduzindo-se em progresso. Na “escatologia do progresso científico”, a perfeição pode ser alcançada no mundo presente, por meio das benesses do desenvolvimento tecnológico, no “aqui e agora”, e não mais num mundo alternativo “fora” da realidade presente.

Ao dar vazão aos anseios sobre o fim – seja pessoal, coletivo ou cósmico –, a morte é superada em todos os sentidos, o senso de justiça é contemplado e as coisas são devidamente explicadas. Estes pressupostos compreendem o pensamento apocalíptico dentro da cultura popular, pois seu objetivo de reviravolta talvez não fizesse muito sentido para quem já se encontrava no alto escalão da sociedade. Se pensarmos no contexto da sociedade romana imperial, quem de fato se beneficiava das redes de patronato, a modalidade das relações de poder no Império Romano.⁷ Criticar e esperar o fim da “ordem das coisas mundanas” ou, nas palavras de Crossan e Reed (2007) da “normalidade da civilização”, seria mais compreensível entre marginalizados e pessoas menos favorecidas – ainda que esta condição não seja determinante ou exclusiva. Pelo menos em Corinto essa parece ser a realidade da maioria dos membros da comunidade.⁸

Quando Paulo pregou pelo império de Roma, esses anseios eram compartilhados por seus ouvintes, que interpretavam a boa-nova da ressurreição de Cristo conforme suas vivências em sociedade. Embora convivessem em um mesmo contexto, os membros da comunidade também tinham suas particularidades, seu lugar social e crenças pessoais já elaboradas sobre o destino dos mortos. A crença na imortalidade se manifestava em diferentes práticas de enterramento, mitologias, filosofias e cultos de mistério, onde se destacou a influência do discurso platônico. O judaísmo multifacetado do período helenístico desenvolveu a apocalíptica, preconizando, em seus textos, a ressurreição dos mortos ou outras formas de imortalidade. Estas perspectivas acabaram se influenciando no complexo e diverso judaísmo helenístico, que produziu uma grande quantidade de textos preocupados com a expectativa pós-morte.

Por outro lado, mesmo diante da diversidade de cada comunidade, pertencer ao “movimento de Jesus” implicava pertencer a um determinado conjunto de códigos convertidos em crenças e práticas, compartilhadas mediante um sistema de linguagem específico, com metáforas, alegorias, estilo narrativo e gestual próprios. Para fazer parte desse sistema de linguagem, codificado por meio do *koine* básico, o membro da comunidade precisaria apreender conceitos complexos, a saber:

⁷ Comuns na República Romana, as relações de patronato continuaram sendo usadas no Império, ainda que com mudanças. A partir de então, o imperador se tornou o centro do poder, do qual descendia toda uma rede que visava beneficiar sobretudo uma elite que, em troca, ajudava a manter a organização. Estas relações possibilitaram o controle do grande território imperial, governado por um número mínimo de funcionários, integrado e em ordem: “da família imperial, no topo, à elite provincial de cada cidade importante” (HORSLEY, 2004, p.99).

⁸ “Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa” (1Cor 1:26).

[...] a história da salvação (que contava com o conhecimento da doutrina judaica) e os ensinamentos de Jesus de Nazaré, além de outras dimensões simbólicas de se situar no mundo: a caracterização do tempo presente como tempo escatológico, a aquisição de um conjunto de expectativas sobre o final dos tempos, a caracterização do mundo existente e de suas estruturas a partir de um paradigma dualista, a organização dos membros desta nova religião como uma comunidade, família, *politeuma*, etc... (NOGUEIRA, 2018, p.34).

O reconhecimento desta variedade, portanto, se ampara em uma abordagem histórico-cultural do cristianismo primitivo⁹, que reconhece de antemão o caráter literário das fontes, o que contraria a possibilidade de “reconstrução dos fatos históricos” por meio, exclusivamente, dos relatos canônicos. Como salienta Nogueira (2015, p.32), o Novo Testamento, composto por textos produzidos desde a década de 50 do século primeiro até meados do início do segundo, foi compreendido tradicionalmente em um plano a-histórico, sem relação com a sociedade de seu tempo, enquanto os demais textos ou foram tidos como fontes secundárias, ou foram rejeitados como textos não inspirados.

Uma abordagem multifocal das fontes, por outro lado, visa dimensionar a variedade de narrativas existentes num dado contexto, contrariando uma unicidade do movimento cristão, por considerar as interações em que tomam forma. Aliás, mesmo se desenvolvendo em sistemas próprios, estes diferentes textos não podem ser vistos fora do âmbito do Império Romano, mas como uma parte dele.

Nosso estudo, tal como defende Zabatiero (2013, p.17), além de se distanciar de uma análise tradicional que encara o texto bíblico como uma cópia fiel e incontestável dos acontecimentos, também se recusa a um ideal universalista, eticamente neutro e isento emocionalmente. Isso significa que reconhecemos a subjetividade no trabalho historiográfico como aquilo que garante seu sentido prático, atual e útil para o nosso tempo, justamente por encontrar correspondência com as questões do presente. Um trabalho enganosamente restrito a questões objetivas, a gosto dos positivistas, não teria muito a acrescentar a quem objetiva investigar a história para pensar o presente.

Além do mais, é sempre bom ressaltar, não pretendemos certificar ou não uma existência objetiva da vida após a morte, nem de qualquer outro conceito metafísico que apareça na pesquisa. Nosso interesse se situa em entender como essas crenças alteraram e ainda alteram a vida das pessoas, de modo a identificar no passado uma correspondência com o que ainda se

⁹Segundo Nogueira (2015, p.42), falamos de cristianismo primitivo até o ano de 313 – quando a crença passa a ser aceita no Édito de Milão, o que implicou numa mudança estrutural: aqueles que antes eram perseguidos por sua fé passaram então a usufruir de influência e prestígio social. De intolerável, a fé cristã se tornou a religião oficial do império em 380, passando a elaborar padrões doutrinários que seriam estendidos para todo Império Romano.

manifesta no nosso presente. Para tanto, buscamos historiar as continuidades e transformações dessa esperança na cultura ocidental, “desnaturalizando os objetos tal como estão constituídos no presente, mostrando que no passado havia algo (discursos e práticas) diferente no seu lugar” (OLIVA, 2007, p.251).

Este paradigma reconhece a diversidade de fontes que foram deixadas por aqueles que viveram os primeiros momentos da fé cristã, contrariando uma univocidade dos textos canônicos e considerando também os não canônicos, os apócrifos ou pseudoepígrafos¹⁰, além dos escritos dos pais apostólicos, como as cartas entre as lideranças e as comunidades e as histórias dos mártires.

Por ser o autor dos documentos mais antigos do movimento cristão de que temos conhecimento, Paulo não contava com essas fontes posteriores, mas se utilizava da Septuaginta e, possivelmente, também de outros textos da apocalíptica judaica, que testemunham uma variedade de percepções. Para angariar crentes por onde passava, o apóstolo precisava lidar com as diversas visões de mundo de seus interlocutores, exemplificadas não apenas nas disparidades dos textos judaicos, mas também nas fontes que demonstram essa preocupação no âmbito greco-romano, o que gerou discursos contrastantes.

O discurso de Paulo exercia um papel de autoridade na comunidade, que foi evangelizada por ele.¹¹ Mesmo que não tenha ali permanecido, pois precisava continuar seu projeto evangelizador, Paulo continuou se correspondendo com ela por meio das cartas. Esta circunstância o elevaria a uma posição de poder frente a outros possíveis discursos de oposição. Mas o fato de ter levado a Boa-Nova aos coríntios ainda não parecia ser suficiente, pois Paulo precisou se legitimar como enviado pelo próprio Cristo, justificando sua qualidade de apóstolo (1Cor 15:8). A evocação de sua legitimidade como apóstolo chamado pelo próprio Cristo reforça nossa hipótese de que Paulo estava imerso em um embate discursivo com membros que resistiam às suas palavras dentro da comunidade.

Entendemos este conflito entre Paulo e alguns coríntios mediante uma interpretação

¹⁰ Segundo Nascimento (2018, pp.632-633), os pseudoepígrafos são “Escritos judaicos pós-canônicos que foram publicados com um título ou nome falso (conforme sugere a tradução literal desse título). No sentido mais lato, inclui a totalidade dos escritos não canônicos escritos entre 200 a.C. e 100 d.C.”. Conforme o autor, a prática da pseudoepigrafia era difundida na Antiguidade Tardia para se referir a textos falsamente atribuídos a alguma personalidade do passado de prestígio da Bíblia Hebraica. Já o termo “apócrifo”, traduzido por “oculto”, foi utilizado como adjetivo por Jerônimo, no século IV EC., para se referir a textos que ficaram fora do cânon cristão. Sob esta ótica, os chamados “apócrifos do Antigo Testamento” são livros escritos por judeus num espaço de tempo de 4 séculos, do fim do reinado de Alexandre até a destruição do Templo em 70 EC., preservados na Septuaginta e na Vulgata, mas não na Bíblia Hebraica. Ainda segundo o autor, nos primeiros três séculos da Era Comum, gozavam de uma grande popularidade, combatida a partir do processo de canonização, quando adquiriram um caráter depreciativo.

¹¹ Como se subentende em 1Cor 3:6; 15:1.

teórica baseada na compreensão de prática discursiva do filósofo francês M. Foucault (1926-1984)¹². Oliva (2007, p.231) demonstra que Foucault desenvolveu uma proposta que levasse em conta tanto uma análise das formas de pensamento quanto das práticas que se acentuam nos conflitos das relações humanas. Conforme o autor, o pensamento de Foucault se concentra em uma análise de práticas que devem ser entendidas junto às ideias que as compõem, por isso a utilização do conceito.

Foucault define o que chama de “prática discursiva” logo em seus primeiros escritos. Em *A Arqueologia do Saber*, o autor postula que não compreende o conceito como uma competência linguística onde se opera uma ideia, um desejo, uma imagem ou raciocínio, regidos por regras sintáticas de construção gramatical. Foucault não teria pensado os elementos discursivos de forma isolada, em uma restrita análise interna, mas como parte de um contexto de relações culturais, políticas, econômicas e sociais. Em suas palavras, precisa o conceito como

[...] um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa. (FOUCAULT, 2008, p.133).

O autor parece estar mais preocupado com as “regras” de um dado contexto na produção do discurso, ou os “padrões” que foram elencados historicamente, que acabaram por definir o lugar privilegiado de alguns discursos em detrimento de outros. Ao ser compreendido como prática, o discurso não se restringe ao campo das ideias, mas se converte na materialidade das relações sociais do cotidiano, que são vistas como um jogo de estratégias de dominação e esquiva. Esta perspectiva, voltada para as relações de poder, será desenvolvida na segunda fase de seus estudos, conhecida como “genealogia do poder”, conceito apropriado da obra do filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Nos trabalhos que se seguiram a 1970, Foucault deu ênfase às relações de força enveredadas nas engrenagens que o poder desempenha nas relações sociais cotidianas, produzindo saberes e normas que se revelam nas práticas discursivas.

Neste trabalho, temos como base o texto *A Ordem do Discurso*, a transcrição de sua aula inaugural no Collège de France, no ano de 1970. Nesta obra, Foucault (1996, p.60-70) pontuou os estudos que pretendeu desenvolver nos anos seguintes, tendo em vista a construção de

¹² Como destaca Oliva (2007, p.225), Michel Foucault muito se ocupou da historiografia em suas reflexões filosóficas, reunidas em obras que se dividem em três conjuntos: os cursos que ministrou no Collège de France, os ditos e escritos e os livros publicados. Sua produção intelectual, situada entre 1960 ao início dos anos 1980, o consagrou como um dos teóricos que mais vêm exercendo influência sobre as pesquisas acadêmicas das ciências humanas na contemporaneidade, fomentando inúmeros debates.

estratégias de análise do discurso, a serem efetuadas mediante exigências de uma análise organizada em dois conjuntos: o crítico e o genealógico. A genealogia e a descrição crítica são descritas como dois aspectos inseparáveis, que devem se alternar e se complementar:

A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. (FOUCAULT, 1996, p.69-70).

Ao se voltar a um discurso, tal análise não se preocupa em buscar suas origens, pois não haveria um discurso fundante pelo qual emanariam os outros. Por outro lado, como defende Oliva (2007, p.243) “[...] o genealogista dimensiona historicamente os ‘objetos’, não para explicar suas origens e sim para demonstrar como são constituídos como tais”. A abordagem não se preocupa em certificar a validade de um discurso, ou sequer sua evolução ao longo do tempo, mas em identificar as condições de possibilidade que permitiram seu aparecimento e perpetuação.

A análise crítico-genealógica visa identificar os mecanismos de controle externos aos discursos: 1) a interdição do que é ou não permitido ser dito, 2) a rejeição e separação do indesejado e 3) o ordenamento e classificação de discursos na oposição verdadeiro ou falso. Também se volta a procedimentos que são internos ao próprio discurso: 1) o reconhecimento da autoridade do autor, 2) a contribuição do comentador, que revisita um mesmo discurso e acrescenta derivações e 3) o reconhecimento de categorias específicas “disciplinadoras” de organização interna. Estes mecanismos seriam responsáveis pelo ordenamento dos discursos a se estabelecerem na esfera social, quando passam a desempenhar o objetivo de inserção dos sujeitos. Em sociedade, estes discursos visam envolver as pessoas de modo a revelarem-se em suas práticas sociais.

Pretendemos aplicar uma abordagem amparada na descrição crítica e genealógica de Foucault. Quando pensamos no discurso de Paulo e rastreamos o de seus opositores, estamos partindo do princípio que os sistemas de crenças se ligam intimamente a determinadas práticas, que se traduzem em um modo de vida específico. Os indivíduos, nesta linha de pensamento, são cooptados pelo discurso, que se manifesta não apenas em seu modo de pensar, mas, sobretudo, de se comportar em sociedade.

Comportamento este visado pelo discurso da autoridade estabelecida. Na percepção de Foucault, são as autoridades discursivas que acabam por constituir as autoridades que virão a ser respeitadas nas diversas relações sociais do cotidiano. Mas para que isso de fato ocorra, o discurso precisa ser aceito como verdade, precisa satisfazer a certas “exigências” quando submetidos a alguns mecanismos de controle.

Uma delas se trata da qualificação de seu autor, concebido como a unidade de significação onde se concentra a materialidade do discurso, sua ligação com o mundo real (FOUCAULT, 1996, p.25). Para ser validado, o discurso do autor precisaria vir de um lugar de fala privilegiado, adquirido por meio de um componente pré-existente – no caso de Paulo, a veracidade de sua condição de apóstolo escolhido pelo próprio Cristo Ressuscitado, bem como seu papel de fundador da comunidade de Corinto, além de seu conhecimento das Escrituras.

Se aplicarmos os princípios de exclusão do discurso elencados pelo autor, Paulo teria de interditar o indesejado, separá-lo do tido como verdadeiro para que este, sozinho, permanecesse e satisfizesse a vontade de verdade de seus interlocutores. Assim, o tido como correto, desejado e digno de ser transmitido seguiria em direção à sua inserção na teia social, se tornando uma “doutrina”¹³ para a comunidade cristã de Corinto. Com o objetivo de difundir-se, a doutrina visa definir uma pertença recíproca dos indivíduos pertencentes ao grupo, que tendem a se conformar com o discurso validado, enquanto devem combater o dos opositores. “A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. (FOUCAULT, 1996, p.43).

A doutrina se trata de um dos mecanismos de ligação do sujeito com o discurso, por gerar práticas discursivas que desempenham uma função restritiva e coercitiva (FOUCAULT, 1996, p.36). Se pensarmos no discurso de Paulo, a imanência do julgamento de Deus prescreve a urgência em se cumprir determinados preceito morais que levam em conta a obediência para a salvação. Para ressuscitar com Cristo, os fiéis deveriam “viver em Cristo”, ou seja, não poderiam se entregar às práticas imorais a que Paulo tanto chama atenção ao longo da epístola, uma vez que quem tivesse esse tipo de comportamento não poderia herdar o Reino (1Cor 6:9-10), que em breve se apresentaria (1Cor 7:29).

¹³ Vale ressaltar que quando aplicamos o termo “doutrina” ao discurso paulino, não alegamos de forma alguma que existisse uma doutrina ou dogma cristão no período que o apóstolo pregou. Ao contrário, defendemos, ao longo desse trabalho, a pluralidade de crenças existentes nas diversas comunidades cristãs espalhadas pelo mundo romano e a ausência de um poder centralizado, o que nos impede, neste momento, de falar em heresia. Utilizamos o termo apenas teoricamente, em linguagem foucaultiana, para compreender as relações de poder sedimentadas no discurso paulino.

Através destes pressupostos, este trabalho se preocupa em identificar os discursos concorrentes de Paulo, a fim de reconhecer as relações de poder que emanam da prática discursiva situada em nossa fonte principal, que sujeitou alguns discursos à marginalidade enquanto elevou outros a um lugar de verdade. Procuramos perceber a inter-relação de possíveis ideias sobre os mortos a conviverem em um mesmo universo simbólico, composto por diferentes interpretações que, quando tidas como ameaça pelo discurso legitimador, passam por um processo de sufocamento e exclusão.

No primeiro capítulo, nortearmos nossa abordagem por meio das informações de 1Coríntios, e também do Livro de Atos,¹⁴ sobre a interação dos grupos étnico-culturais presentes na comunidade de Corinto, bem como as divisões que ali se formaram, com o intuito de compreender o contexto em que tomou forma a oposição ao discurso da ressurreição dos mortos. Iniciaremos a abordagem por uma busca pela multiplicidade de discursos correntes na Corinto romana, a fim de mapear exemplos que, obviamente, não almejam dar conta de uma totalidade. Para tanto, nos voltaremos para variações de ideias a respeito da crença na imortalidade da alma possíveis neste contexto, através de fontes arqueológicas¹⁵ e do discurso de Pausânias,¹⁶ que no segundo século da nossa era, escreveu sobre o que encontrou na cidade. Ainda nos voltaremos para a religiosidade romana nas esferas cívica e privada, das celebrações nos templos como procissões, festivais e sacrifícios públicos, aos cultos domésticos e também de mistério. Veremos que muitas destas formulações se aproximam do pensamento platônico,¹⁷ com referências órficas e pitagóricas, no que diz respeito ao imaginário sobre o além e sobre a imortalidade da alma.

Já no segundo capítulo, faremos uma contextualização da variedade do judaísmo no período romano, da dinâmica das sinagogas da diáspora aos conflitos discursivos sobre o além nas seitas da Palestina.¹⁸ Em seguida, recorreremos a textos da Septuaginta¹⁹ para buscar

¹⁴ Ressaltamos que o Livro de Atos se trata de uma fonte secundária para o estudo das comunidades paulinas, pelo texto ser de terceira geração, pelo autor dificilmente ter sido testemunha ocular dos fatos narrados e por não ter acompanhado Paulo em suas viagens. Segundo Koester (2005b, p.52), o autor provavelmente se utilizou de fontes escritas – principalmente Marcos e Q para compor seu Evangelho, e de outras fontes secundárias para a escrita dos Atos dos Apóstolos. Quanto ao gênero literário, o autor prefere enquadrar o texto de Atos em um “romance antigo”, ao invés de encará-lo como registro histórico fidedigno (KOESTER, 2005b, p.55).

¹⁵ As descrições arqueológicas são mencionadas nos trabalhos de Crossan e Reed (2007), N. Bookidis (2005) e V. Hope (2007).

¹⁶ Utilizamos o volume I de sua descrição da Grécia, na edição bilíngue grego/inglês de W. H. S. Jones.

¹⁷ Quanto às obras de Platão, consultamos a tradução brasileira do livro X de *A República*, por Maria Helena da Rocha Pereira, do *Timeu-Crítias*, na tradução portuguesa de Rodolfo Lopes, e do *Fédon* e *Fedro*, nas traduções para o espanhol de Carlos García Gual e E. Liedó Iñigo, respectivamente.

¹⁸ Para esta breve análise, contaremos com o testemunho de Flávio Josefo no livro XVIII das *Antiguidades Judaicas*, e no II da *Guerra dos Judeus*.

¹⁹ Serão pertinentes para nossa análise fragmentos dos livros Daniel, 2Macabeus e Sabedoria de Salomão, que serão analisados por meio da Bíblia de Jerusalém, juntamente à obra *A New English Translation of the Septuagint*,

discursos sobre o destino dos mortos e o vocabulário da ressurreição. Mas muitos outros textos judaicos, que não constam na Septuaginta, também produziram variados discursos tematizando a expectativa da ressurreição e da imortalidade. Por se tratar de uma grande variedade de textos, sejam eles apocalipses, narrativas históricas, oráculos ou testamentos, selecionamos apenas fragmentos, que encontram algum paralelo com as afirmações de Paulo em 1Coríntios 15.²⁰

Produzidos no período helenístico, estes textos poderiam ser lidos nas sinagogas judaicas, que também existiram em Corinto. Acreditamos que esta variedade de discursos suscitaria também diferentes posicionamentos sobre o além-túmulo, o que impediria uma interpretação “essencialmente judaica”, de um único discurso característico. Além dessas obras, recorreremos à filosofia de Fílon de Alexandria,²¹ que na interpretação de Murphy-O’Connor (2015, p.287), teria influenciado na pregação de Apolo, o representante dos chamados “espirituais” de Corinto, que comporiam este grupo opositor de Paulo. Por meio dos escritos do filósofo sobre a relação entre corpo e alma e o porvir, faremos um paralelo com a possibilidade de que estes opositores estivessem negando a ressurreição dos mortos devido, entre outros aspectos, ao desprezo pela matéria, por meio de uma interpretação do judaísmo helenizado de Fílon.

Além do pensamento do filósofo, pontuaremos algumas considerações a respeito de outro documento, dessa vez judaico-cristão, que pode ser datado, segundo a hipótese de Patterson (2013, p.84) e Koester (2007, p.115), do contexto de Paulo – o Evangelho de Tomé.²² O texto se mostra interessante devido à promessa da superação da morte por meio da sabedoria encontrada nos ditos de Jesus, mas isso sem mencionar sua ressurreição. Na percepção dos autores, o documento encontrado na biblioteca de Nag Hammadi pode se relacionar diretamente com as ideias dos espirituais de Corinto.

O intuito destes dois primeiros capítulos estaria em identificar os antecedentes que poderiam ser sufocados ou perpetuados pelo discurso legitimador de Paulo que, utilizando-se de sua autoridade, tentou empreender princípios de ordenamento e exclusão das práticas discursivas correntes entre os coríntios, de modo a selecionar o verdadeiro e o falso.

Além disso, estes dois capítulos objetivam uma análise dos variados grupos, crenças e práticas que podemos extrair das fontes a que temos acesso, aspectos que não devem ser

editada por Albert Pietersma e Benjamin G. Wright, que além de trazer os textos mencionados acima, consta também com 4Macabeus.

²⁰ Exemplificaremos estas variações em alguns fragmentos que se encontram na literatura de Enoque, traduzida para o inglês por G. H. Schodde, e no livro de Jubileus, na tradução para o inglês de J. C. Vanderkam.

²¹ Consultaremos a coletânea *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, traduzida por C. D. Yonge.

²² Contaremos com o texto na obra *A Biblioteca de Nag Hammadi, em português*, com introdução de H. Koester.

homogeneizados na oposição anacrônica “canônico” *versus* “apócrifo”. A partir da crítica de Nogueira (2010, p.19) a esta tendência já superada pelos estudos bíblicos em separar o texto sagrado de seu entorno, elencando duas naturezas distintas, visamos uma compreensão da inter-relação dos conceitos de imortalidade e ressurreição no contexto da comunidade de Corinto, ali presentes de maneira muito diversa, gerando debates e oposições. Ao elencarmos estas variações, pretendemos desnaturalizar nosso objeto de análise, propondo uma busca não de suas origens antepassadas ou de suas correspondências contextuais, mas daquilo que haveria no lugar do discurso de Paulo, ou seja: a ocorrência de outros discursos e práticas com o intuito de explicar anseios sobre imortalidade e/ou ressurreição dos mortos.

Analisados estes possíveis discursos contrastantes, chegamos, especificamente, à versão de Paulo. No terceiro capítulo, os versículos do capítulo 15 de 1Coríntios serão postos em análise, juntamente a uma breve abordagem da vida e dos escritos de seu autor. Veremos de que forma as ideias de imortalidade e ressurreição, expostas nos capítulos anteriores, se manifestam no nosso indício principal, com o objetivo de compreender como os discursos sobre o pós-morte se sedimentam no conflito que Paulo expõe.

1 PRÁTICAS DISCURSIVAS SOBRE O DESTINO ALÉM-TÚMULO NA CORINTO ROMANA

1.1 Grupos e Divisões na Comunidade de Corinto

Antes de adentrarmos nas crenças além-túmulo correntes na cidade em que Paulo pregou, façamos uma breve abordagem dos grupos étnico-culturais que podemos identificar na assembleia de Corinto, pelos quais estes indivíduos se reconheciam e se relacionavam. Quando chegou à cidade, Paulo se deparou com judeus e um grande número de não judeus que ainda não haviam sido evangelizados (1Cor 3:6; 15:1), além de um terceiro grupo que possivelmente estaria neste entremeio: os *tementes a Deus* [φοβούμενος τὸν Θεὸν] (At 10:2; 13:16+) ou [σεβομένοις]²³ e suas variantes (Atos 17:17+). Atualmente, a tese de que este grupo intermediário teria sido o grande alvo da pregação de Paulo é amplamente aceita no meio acadêmico.

Gingrich (1984, p.187) traduz σεβόμενοι τον θεόν por “tementes a Deus, adoradores de Deus, gentios não-convertidos que foram atraídos pela religião de Israel mas não assumiam todas as obrigações da lei judaica”. Conforme Arens (1997, p. 173), o termo ainda poderia ser utilizado para se referir àqueles que optavam pela adoração a um único deus, sem ser, necessariamente, o judaico. Além do livro de Atos, Josefo²⁴ também atesta a existência dessas pessoas em meio aos judeus, o que demonstra a popularidade que a fé judaica provavelmente desempenhava no mundo romano. Porém, como ressalta Dunn (2017, p.178), embora tenham acolhido os tementes a Deus, os judeus – ao contrário do que ocorreu no movimento cristão – não tinham um propósito missionário, ou seja, não costumavam persuadir gentios para fazerem parte do estilo de vida judaico, caracterizado pelos seus aspectos étnicos transmitidos de geração para geração.

Apesar de Paulo não negar que Deus havia falado primeiro aos judeus (Rm 1:16), o apóstolo insistiu em suas cartas que havia sido chamado por Deus para que *evangelizasse entre*

²³ O termo advém do verbo φοβέομαι, que se traduz por “estar com medo”, “ficar assustado” ou “reverenciar, respeitar”. Já o verbo σέβω se traduz por “adorar”. (GINGRICH, 1984, p.218-219; p.187).

²⁴ Crossan e Reed (2007, p.42-43) relembra duas passagens de Josefo em referência a estes “adoradores”: “Ninguém precisa se admirar da grande riqueza existente em nosso templo, pois todos os judeus do mundo habitado e adoradores de Deus, mesmo da Ásia e da Europa, têm contribuído para isso em muito tempo” (*Antiguidades Judaicas*, 14.110. Grifo nosso). Já em *A Guerra dos Judeus*, (7.45), Josefo destaca a presença deste grupo entre os judeus: “atraíam constantemente multidões de gregos para suas cerimônias religiosas, incorporando-os, de certa forma, a seu grupo”.

os gentios [εὐαγγελίζομαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν]²⁵ (Gl 1:16). Para Crossan e Reed (2007, p.9), Paulo se dirigia às sinagogas mais para “desconverter” estes simpatizantes do judaísmo do que converter um judeu convicto. A afirmação dos autores nos parece compreensível por este grupo se encontrar em um “meio termo” alternativo, pois não seriam tão resistentes (ainda que isso não seja impedimento algum, como bem se vê na experiência do próprio Paulo), nem completamente indiferentes à tradição judaica, o que se fazia primordial para a compreensão do evangelho que Paulo pregava.

O termo “tementes a Deus” e suas variantes, no entanto, não aparecem nas cartas de Paulo. Talvez isso se deva, como explica Machado (2015, p.57), ao fato de as cartas paulinas se situarem em uma “segunda fase” da evangelização, pois ele já se dirigia a judeus, não judeus ou gentios convertidos ao movimento cristão. Desse modo, elas seriam mais bem contextualizadas quando entendidas não na fase de conversão, mas em um momento posterior, de edificação, orientação, instrução e manutenção da fé das comunidades estabelecidas.

Ainda assim, a identidade desses grupos não deve ser vista como algo imutável e intransponível, mas em constante construção e transformação nesta dinâmica cidade. Como ressalta W. Meeks (1992, p.18), o apostolado de Paulo se constituiu em um fenômeno inteiramente urbano, se mantendo na ala crescente do movimento cristão. Foi nas cidades do império que a fé no Messias Jesus se expandiu rapidamente, e sob variadas lideranças, não sendo Paulo, como ressalta Nogueira (2015, p.39), o único pregador judaico-cristão de primeira geração: “bilíngue, multicultural, itinerante, urbano, praticante de uma religião de conversão e de êxtase religioso”.

O apóstolo já havia peregrinado por alguns anos quando decidiu ir em direção a Corinto, chegando lá em abril do ano 50 (KOESTER, 2005b, p.119; MURPHY-O’CONNOR, 2015, p.43). Segundo as informações de Atos 18, em Corinto o apóstolo conheceu o casal Priscila e Áquila, judeus que já haviam aceitado Jesus como messias ainda na cidade de Roma, antes de fugirem da capital imperial após represálias contra os judeus promovidas pelo imperador Cláudio.²⁶ Paulo teria se juntado a eles no trabalho que ele já dominava, a fabricação de tendas, o que teria sido muito útil na cidade sede dos Jogos Ístmicos.

Segundo as informações de Atos, Paulo ia à sinagoga de Corinto todos os sábados para persuadir judeus e não judeus a crerem na Boa-Nova do Messias Jesus (At 18:4). O apóstolo

²⁵ As citações do texto em grego, retiradas da versão compilada por Nestle-Aland, serão incorporadas no corpo do trabalho, entre colchetes, após suas respectivas traduções, em itálico, conforme a Bíblia de Jerusalém.

²⁶ Murphy-O’Connor (2006, p.74) relata que a fúria do imperador teria sido provocada por uma turbulência local, numa sinagoga da cidade, por volta de 41 ou 49 EC.

teria encontrado resistências e objeções (At 18:12), mas também obteve sucesso (At 18:8). Na percepção de Murphy-O'Connor (2015, pp.284-285), a comunidade teria no mínimo 40 membros, mas pode ter tido muito mais, o que impediria que as reuniões ocorressem na casa de um único fiel, mesmo que fosse a residência de uma pessoa muito abastada. Para o autor, a probabilidade de haver mais de uma *ekklēsia* [ἐκκλησία]²⁷ em Corinto foi algo que facilitou a emergência e o fortalecimento de no mínimo três facções que se formaram na comunidade. Com base nas divisões apontadas por Paulo já no primeiro capítulo de 1Cor, o autor defende que estas três facções se organizaram em torno da influência dos três personagens mencionados. Ao perguntar retoricamente “se Cristo estaria dividido” em 1Cor 1:13, Paulo levanta seu próprio nome, o de Apolo e o de Cefas para criticar a existência de divisões, rixas e dissensões que parecem ter se formado na comunidade.

Murphy-O'Connor postula que Cefas poderia representar uma parcela de judaizantes que, entre outros aspectos, defendia a observância das leis dietéticas judaicas na comunidade. No entanto, essa questão não parece ter sido tão alarmante para Paulo em Corinto, como foi para outras comunidades, como a da Galácia. Mas o apóstolo precisou dar conta de muitos outros problemas, que foram levados a seu conhecimento pelas fontes que menciona: as pessoas da casa de Cloé (1Cor 1:11), a delegação de Corinto que chegou em Éfeso (1Cor 16:17) e uma carta enviada pelos coríntios (1Cor 7:11). Sem esperar o retorno, ainda enquanto escrevia esta epístola, Paulo anunciou que enviaria Timóteo para reforçar as normas que tanto chamou atenção, o que demonstra certa urgência de que os direcionamentos da carta chegassem o mais cedo possível (1Cor 4:17).

Sem descartarmos a relevância de Cefas, o apóstolo parece ter se preocupado mais com a influência de Apolo, devido aos outros versículos que designa a ele ao longo do documento. No entanto, Paulo não se opõe a Apolo, mas adverte alegoricamente “eu plantei; Apolo regou” (1Cor 3:6), ou seja: embora tenha “plantado” a fé em Cristo entre os coríntios, por ser o fundador da comunidade, não deixa de reconhecer que Apolo deu continuidade ao anúncio da Boa-Nova, alimentando essa fé, pois lá esteve depois dele. O intuito do apóstolo estaria em demonstrar que ambos deveriam ser vistos como *cooperadores de Deus*

²⁷ No sentido comum para a época, a palavra era usada em referência a “uma assembleia para fins políticos.” (GINGRICH, 1984, p.67). Por outro lado, para J. Dunn (2008, p.607-608), Paulo teria tirado o termo diretamente da Septuaginta, que emprega mais de cem vezes o termo como tradução da palavra hebraica *qahal*, que também designa sinagoga [συναγωγή]. Seja retirado do primeiro ou do segundo caso, ou de ambos, é praticamente um consenso historiográfico que Paulo se apropriou do termo para designar as reuniões dos crentes em Jesus.

[Θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί] (1Cor 3:9). O adjetivo συνεργοί, neste sentido, caracteriza o ato de “trabalhar em conjunto”,²⁸ não em oposição.

Devido à escassez de fontes, sabemos muito pouco sobre Apolo. Atos 18:24-28 o descreve como um judeu de Alexandria recém-chegado à cidade de Éfeso. Quando se refere a ele, o autor de Atos defende que Apolo *falava com intrepidez na sinagoga* [ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ] (At 18:26), que significa “falar livremente, abertamente, destemidamente; expressar-se livremente” (GINGRICH, 1984, p.160).

No entanto, tal liberdade foi transpassada por um direcionamento de Priscila e Áquila, que teriam escrito aos discípulos que o recebessem. E assim parece ter ocorrido, o que é indicado pela utilização do verbo no aoristo médio do indicativo, que indica um evento acabado: *com mais exatidão, expuseram-lhe o Caminho* [ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν (τοῦ θεοῦ)] (At 18:26).

Mas não é o tempo verbal que nos chama mais atenção nesta passagem. Derivado do advérbio ακριβῶς, que se traduz por “acuradamente, cuidadosamente, bom”, o termo ἀκριβέστερον corresponderia a “mais exatamente, mais acuradamente” (GINGRICH, 1984, p.15). Embora o autor de Atos demonstre um certo cuidado em não dar a entender que Apolo ensinava coisas em desacordo com a compreensão da Boa-Nova ligada ao círculo de Priscila, Áquila e Paulo, não omite a necessidade que o casal parece ter visto em ensiná-lo mais precisamente – ou quem sabe, corrigi-lo – sobre a Boa-Nova do Messias Jesus.

Por outro lado, Apolo, além de ser descrito como *homem eloquente* [ἀνὴρ λόγιος] e *versado nas escrituras* [δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς], também era *instruído no caminho do Senhor* [κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου]. Também seria, segundo Atos, um *homem fervoroso no espírito* [ζέων τῷ πνεύματι], que pregava com vivacidade, mas também com conteúdo, tanto no conhecimento das escrituras quanto de Cristo, pois *falava e ensinava com exatidão o que se refere a Jesus* [ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ], *embora só conhecesse o batismo de João* [ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου] (At 18:24-25).

Com quem aprendeu a Boa-Nova de Cristo, a ponto de “ensiná-la de uma boa forma”, é um mistério o que autor do livro não explica. Esta menção a João Batista nos leva a ponderar que Apolo provavelmente foi um seguidor do profeta antes de conhecer “o caminho” de Jesus. João Batista era um pregador apocalíptico, que teve muitos seguidores na Palestina. Segundo Koester (2005b, p.83), João Batista se aproximava de outros profetas escatológicos do século I

²⁸ Tradução conforme o site <https://logeion.uchicago.edu/lexidium>. Acesso em: 23/07/2020.

EC., devendo ser visto como um “[...] intérprete do espírito messiânico crescente que impregnava grandes círculos da população judia da Palestina”. Se Apolo fosse próximo à apocalíptica, como João, poderia partilhar de elementos do pensamento apocalíptico, sendo assim possível que tivesse algumas considerações sobre questões em torno da escatologia pessoal. Mas esta é apenas uma longínqua hipótese.

Paulo debateu, ao longo de 1Cor, com membros instruídos que acreditavam já possuir toda a sabedoria necessária à salvação (1Cor 1:5), e por isso se sentiam em um lugar de superioridade em relação aos outros membros mais modestos. Ao longo dos três primeiros capítulos da epístola, Paulo parece conectar o problema das divisões com a “sabedoria do mundo”. Estas divisões se agravavam devido à incompreensão do anúncio de Paulo da morte redentora de Cristo. Segundo o apóstolo, não apenas a ressurreição de Jesus estava sendo negada, mas sua crucificação também estava sendo caracterizada negativamente por dois grupos distintos – os judeus e os gentios ou gregos –, que caracterizavam o cerne de sua pregação – a cruz – como “escândalo” e “loucura”, respectivamente. Para Paulo, a cruz de Cristo não teria funcionado como um simples instrumento de punição romana, mas se transformado na “[...] sabedoria proveniente de Deus, justiça, santificação e redenção” (1 Coríntios 1:30).

Em 1Coríntios 2:1, Paulo alega que não se apresentou com *prestígio da palavra ou da sabedoria* [ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας], pois sua pregação não era ancorada em uma linguagem persuasiva. Essa objeção nos leva a supor que ao contrário de Paulo, haveria aqueles que, por meio de uma retórica persuasiva, pregariam entre os coríntios – o que é visto negativamente por Paulo. Neste mesmo capítulo, no versículo 4, confessa que não recorreu, em sua pregação, à *persuasiva* [πειθοῖ (ς)] *linguagem da sabedoria* [σοφίας (λόγοις)], pois a *sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus* [σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ Θεῷ ἐστίν] (1Cor 3:19).

No decorrer destes três primeiros capítulos, Paulo insiste em demonstrar que o pensamento lógico seria inadequado e prejudicial para a compreensão do verdadeiro significado da cruz de Cristo e que, para Deus, a *mōría* [μωρία], que neste contexto²⁹ equivale a “tolice, insensatez” (tradução nossa),³⁰ seria, na verdade, essa “sabedoria do mundo”. Tal postura do

²⁹ De acordo com Vieceli (2014, p. 49-50), as causas da loucura, que neste contexto não era compreendida enquanto uma doença mental, estariam associadas a diferentes fatores na Antiguidade Clássica, como a perda da razão, causada pelas paixões humanas, ou como uma punição divina. No entanto, independentemente de suas possíveis causas, “[...] a loucura a que Paulo se refere parece se aproximar mais de um comportamento tido como sem sentido algum, ou seja, que não se encaixaria socialmente, ocasionando repulsa das pessoas em geral, por ser considerado, no mínimo, ‘estranho’” (MARGIOTTI, 2020, p.8).

³⁰

“Silliness,

folly”.

Disponível

em:

apóstolo denuncia a existência de oradores na comunidade que, ao contrário de Paulo, estariam pregando em nome de Cristo por meio desta tão criticada “sabedoria da linguagem”.

Já a palavra sabedoria aparece 17 vezes na epístola. Tanto no universo filosófico gentio quanto judaico, o termo é de grande importância. Na cultura judaica, de acordo com Koester (2005a, p. 243), a tradição da sabedoria remonta à época de Salomão, reaparecendo em diferentes textos ao longo dos séculos. Em livros como a Sabedoria de Salomão, Daniel, na literatura de Enoque ou na filosofia de Fílon de Alexandria, a sabedoria se relaciona a uma vida justa, sendo a moralidade uma consequência da sabedoria presente na Lei, o “[...] o caminho para a realização do destino divino dos seres humanos” (KOESTER, 2005a, p. 245). Já no mundo greco-romano, como destaca Preus (2015 p. 369-360), uma pessoa tida como sábia era aquela com notável habilidade discursiva, cujos ditos seriam lembrados pela memória comum.

Aparentemente, Apolo se enquadraria enquanto uma pessoa sábia, o que não seria, de forma alguma, algo mal visto por si só. O que parecia incomodar Paulo eram as divisões que se formavam na comunidade em torno de seus nomes. Sem se opor a Apolo, Paulo claramente se prontificou em corrigir aqueles que, na sua percepção, estariam compreendendo erroneamente a verdadeira mensagem redentora da morte e ressurreição de Cristo, que pareceria loucura se empreendida mediante uma interpretação baseada na razão.

Quanto ao conhecimento de Apolo da fé judaica, ainda segundo Atos, Murphy-O'Connor (2015, p.281) salienta que as ligações judaicas entre Alexandria e Jerusalém eram estreitas, facilitadas pela rota comercial, o que também teria permitido um câmbio da fé cristã da Palestina ao Egito. De lá, Apolo teria ido em direção ao Ocidente, chegando a Corinto para continuar sua missão. O autor acredita que Apolo dificilmente escapou às influências de Fílon de Alexandria,³¹ que segundo ele, muito se ocupava com a educação principalmente por meio de pregações.

Estes dados nos levam a cogitar a hipótese de que o sábio Apolo teria propagado uma interpretação helenizada do judaísmo em Corinto, talvez sob alguma influência de Fílon. Seria o conflito da ressurreição motivado principalmente por discursos helenizados, fomentados por Apolo, em defesa da alma imortal? Esta tese, como vimos, é corroborada por Murphy-O'Connor, que vincula a pregação anti-intelectual de Paulo quando antepõe a sabedoria do

<https://logeion.uchicago.edu/%CE%BC%CF%89%CF%81%CE%AF%CE%B1>. Acesso em: 20/10/2021.

³¹ As aproximações do que parece combater Paulo em 1Cor com a filosofia de Fílon serão abordadas apenas no nosso próximo capítulo, devido à necessidade em discorrermos sobre o desenvolvimento dos conceitos de imortalidade e ressurreição no âmbito da apocalíptica judaica, antes de contrastarmos com os aspectos platônicos no pensamento do filósofo alexandrino.

mundo à de Deus, que ocupa os primeiros capítulos de 1Coríntios, ao discurso sobre a ressurreição dos mortos, no final da carta. Para o autor, Paulo se indignava frente à influência de uma minoria rica e instruída que se concentrava em um único grupo em Corinto, mas mais do que isso: “Os espirituais estavam na raiz dos problemas tratados em treze dos dezesseis capítulos de 1 Coríntios” (MURPHY-O’CONNOR, 2015, p.286).

Nesta linha de pensamento, Mitchell (2005, p.312) nos conta que estes opositores já foram caracterizados como gnósticos, tendência já superada, uma vez que as pesquisas atuais demonstram que o movimento gnóstico se desenvolveu mais tardiamente, no início do segundo século da Era Comum. Completa Dunn (2008, p.339-340) que esta hipótese, popular nas décadas de 1950 a 1970, se pautava principalmente no uso que Paulo faz da oposição antagônica entre o “homem celeste” e o “homem terreno” (1Cor 15:44-49). Quanto aos seus opositores, Mitchell reitera que a academia os tem chamado de “entusiastas” ou “espirituais”, por se configurarem em uma corrente próxima ao Médio-Platonismo que, como veremos, prioriza conceitos de imortalidade da alma.

Porém, antes de adentrarmos nos conceitos platônicos e suas possíveis variações no primeiro século da nossa era, façamos uma abordagem contextual da Corinto romana, de modo a nos aproximar das crenças e práticas de culto existentes no politeísmo romano, contrastando os possíveis discursos sobre vida após morte correntes na cidade.

1.2 Divindades Helênicas na Cidade Grega

A Corinto que Paulo peregrinou era um importante centro comercial do mundo romano. Suas rotas marítimas ligavam Oriente e Ocidente, de norte a sul. Por sediar um dos portos mais movimentados do império, a promissora cidade do Peloponeso prosperava, o que atraía pessoas de diferentes localidades.

Embora fosse uma cidade grega no passado, no primeiro século da nossa era Corinto havia se tornado uma tradicional colônia romana. De acordo com Bookidis (2005, p.141), a influência de Roma já ocorria pelo menos desde o século III a.EC., quando a então república passou a intervir nos reinos helenísticos. Em 146 a.EC., a Liga Acaia foi destruída pelo general romano Lúcio Múmio, mas um século depois, em 44 a.C., Corinto foi reinaugurada por Júlio César sob o título de *Laus Mia Corinthiensis*. A cidade foi povoada por veteranos de guerra e escravos libertos, vindos principalmente de Roma. Mas a identidade helenística da cidade não foi totalmente esquecida pelos novos moradores.

Ao se voltar para registros arqueológicos, como as ruínas de templos e santuários, inscrições e objetos com referência a alguma divindade, e também para o testemunho do geógrafo viajante Pausânias, que esteve em Corinto e escreveu suas impressões da cidade no século II E.C., Bookidis comprova que muitas crenças típicas da antiga cidade grega continuaram em vigor no período romano, embora reconheça que outras tenham desaparecido e novos cultos também tenham sido integrados.

Dentre as referências anteriores à época helenística encontradas em Corinto, Bookidis (2005, p.151) cita as ruínas do Templo de Apolo, divindade cívica da cidade desde pelo menos o sexto ou quinto século a.EC. Segundo Pausânias, o culto a esta tradicional divindade não fora abandonado na época romana, pelo contrário, seu templo foi logo reconstruído. O mesmo teria ocorrido com outros dois mais antigos: o de Asclépio, e um antigo templo dórico, provavelmente dedicado a Zeus Olímpico, construído no final do século VI a.C. Já ao de Deméter e Koré não teria sido encontrado nenhum registro de destruição, o que indica que suas atividades foram apenas retomadas na época romana.

Em contrapartida a esses cultos tradicionais, que foram revitalizados, outros teriam sido abandonados, como os sacrifícios aos filhos de Medeia, que não mais ocorriam na cidade desde a expulsão dos antigos coríntios por Roma. Além deste culto, Bookidis (2005, p. 144-149) ressalta que também foram encontradas as ruínas de um santuário local denominado “Primavera Sagrada”, atribuído ao culto a Kotyto, uma heroína local, que segundo a lenda, teria sido morta, juntamente a sua irmã Hellotis, durante a invasão dória. Muito comum em Corinto antes da ocupação romana, o santuário foi destruído quando os romanos colocaram uma estrada onde se localizava o templo. Ainda assim, a autora acredita que alguma outra forma deste culto, de caráter iniciatório, poderia ter sobrevivido na época romana.

Já no âmbito político-social, Walters (2005, p.403) defende que os novos colonizadores não mantiveram grandes ligações com o passado da cidade grega, mas se dedicaram em estabelecer fortes conexões com a administração romana, pelo fato de a cidade ter se tornado um importante centro de ligação comercial com o império. Para o autor, para compreender a dinâmica da cidade no período romano, inclusive em caráter religioso, seria necessário analisá-la mais como uma tradicional colônia romana do que como uma remanescente cidade grega.

Mas isso não quer dizer que a cultura grega não seja primordial para compreendermos a dinâmica cultural de Corinto no primeiro século da nossa era. Isto porque, como demonstra Guarinello (2009), desde o Império Macedônico, a cultura helênica foi difundida pelos impérios que se seguiram a Alexandre, os chamados “Reinos Helenísticos”. Assim como Alexandre, cada dinastia, em seus respectivos territórios, manteria a conduta de difusão da cultura grega

sob o ideal de unificação. Neste período, as estruturas que separavam “gregos e bárbaros” foram sendo gradativamente suprimidas por uma tendência universalizante em defesa de um ideal de unificação, promovido pela difusão do grego comum. O *koine* foi adotado como língua oficial, e utilizado desde as relações comerciais à instrução das classes privilegiadas, que muito se utilizaram dos escritos dos filósofos gregos. Os grandes contingentes populacionais também foram atingidos pela helenização, sobretudo por meio do acesso a teatros e templos de deuses gregos, que foram erguidos em praticamente todo território, do Oriente ao Ocidente.

Aliás, em 1Coríntios, para se referir aos não judeus da cidade de Corinto, Paulo alterna entre os termos “gentios” e “gregos”, o que acreditamos ser devido não apenas ao passado grego de Corinto. Se pensarmos nas considerações de Guarinello, este posicionamento de Paulo seria algo comum, devido à difusão, promovida pelo governo imperial, da identificação do império romano à cultura helenística.

1.3 Culto Cívico e Dominação Imperial

Assim como os impérios que se seguiram a Alexandre, o império de Roma também se apropriou de um ideal de unificação identitária para facilitar a organização e dominação dos diferentes povos conquistados. A cultura romana foi difundida, mas isso também continuou a ocorrer com a grega, fortemente apropriada pelas elites romanas. Os padrões dessas culturas dotadas de prestígio social foram incorporados nas relações comerciais, administrativas e culturais por todo império.

Todavia, vale ressaltar que as identidades étnicas de cada localidade subjugada, com suas normas culturais, deuses locais e até mesmo suas leis político-sociais não deixaram de existir.³² Para Guarinello (2009, p.158), o que ocorria era um movimento de integração parcial, resultando em práticas como a associação dos deuses locais ao panteão tradicional grego ou romano. Esta integração parcial das crenças locais, somada à exaltação e inserção da cultura grega e romana, acabou por intensificar as trocas culturais que permeavam o mundo mediterrâneo desde as conquistas de Alexandre.

Este movimento de integração visava gerenciar a diversidade dos inúmeros territórios que passaram a ser controlados pela força central do imperador. Para tanto, os dirigentes romanos logo trataram de promover uma relação divina com a política imperial. O ditador Júlio César foi divinizado em 42 a.EC, e transformado em objeto de culto religioso já no período

³² Guarinello (2009, p.151) informa que pelo menos de início, não havia uma única legislação para todo o império, resultando em uma multiplicidade que, além de cultural, também era legalista no âmbito político, jurídico e social.

imperial, por Otávio, agora César Augusto, que também foi divinizado. Crossan e Reed (2009, p.132-144) salientam que o mesmo aconteceu com seus sucessores Tibério, Calígula, Cláudio e Nero, autoproclamados divinos ou declarados como tais postumamente, apoiados na filiação desde Júlio César e Augusto, e investindo na imagem das vitórias militares.

Assim como Júlio César, os imperadores, quando mortos, bem como sua família, tiveram suas moradas associadas ao céu, de onde recebiam sacrifícios e honrarias de seus súditos na terra que esperavam sua proteção. Segundo Segal (2004, p.219), os imperadores romanos se apropriaram do antigo costume grego de elevar seus heróis aos céus, identificando-os às constelações astrais, como Hércules, Órion, Perseu e muitos outros. Dessa forma, esses heróis teriam sua fama imortalizada para sempre, e por meio dessa identificação, os imperadores romanos, mesmo mortos, continuariam bem vivos no céu, de onde nunca seriam esquecidos.

Em síntese, na conclusão de Guarinello (2009, p.153), tanto a veneração dos imperadores (e familiares) passados, quanto a promoção do culto ao imperador em exercício, somada à difusão das culturas grega e romana, à integração aos cultos locais e, por fim, à extensão progressiva da cidadania romana, demonstram a tentativa das elites em promover uma identidade em comum no vasto império romano, com o intuito de legitimar o poder do imperador e as redes de patronato que dele descendiam.

Por meio de inscrições encontradas em Corinto, Chow (2004, p.119) demonstra que a cadeia de vínculos patrono-cliente estava muito presente na cidade. Isso ocorria por meio de relação de troca entre um funcionário do governo e as elites locais, que muitas vezes eram mais poderosas até que os funcionários, como o caso dos *decuriones*. Mediante demonstrações de honra da parte dos clientes, os patronos lhes concediam títulos e honras que os alçavam nas escalas de fama e poder da cidade. Os clientes variavam desde uma condição financeira mediana às mais miseráveis – os mais pobres se voltavam para a casa de seus patronos na esperança de conseguir alguma ajuda financeira em troca algum serviço. Chow (2004, p.126) também menciona a existência de libertos que se tornaram tão ricos a ponto de também terem clientes, ainda que não pudessem romper a relação de honra com seu patrono, que o libertou da escravidão.

Essa imagem de troca das relações de patronato visava organizar e apaziguar as relações sociais nos arredores do império, que contava com uma imensa maioria de pessoas próximas ao nível de subsistência. Para evitar qualquer tipo de rebelião popular, após as guerras de transição política, a Roma Imperial procurou difundir uma imagem de estabilidade e concórdia: muito se falava na *Pax Romana*, obtida por meio do advento do Império. No entanto, mesmo

estando num período de “paz”, essa dominação ainda precisava ser conservada. Diríamos, em linguagem foucaultiana, que o governo imperial empreendia sua dominação por meio de um discurso de violência, comunicado através dos corpos que sofriam penas dolorosas e humilhantes, como a crucificação, para servirem de exemplo aos dissidentes que discordassem de seu poder. A ocorrência dos jogos gladiatórios e das paradas militares corroboram com este intuito em estampar todo poderio militar de Roma e sua invencibilidade.

Por outro lado, Chow (2004, p.113) destaca as sutis relações de patrocínio como as grandes responsáveis pela dominação imperial, imposta, principalmente, através da propaganda de que Augusto havia instaurado a Idade Áurea, o que se seguia por meio dos seus sucessores. Um dos principais exemplos dessa propaganda se encontra na poesia de Horácio, em seu anúncio do advento da Idade Áurea de Roma. Crossan e Reed (2007, pp.126-131) demonstram que, ao testemunhar a divindade do imperador, no *Carmen Saeculare*, em meados de 20 EC., o poeta celebra o milagre da salvação de Roma, o Império presente e realizado. Horácio, após a vitória de Otávio e sua deificação, descreve que, naquele momento, Augusto era o expiador dos pecados passados de Roma, e protetor de suas atuais fronteiras. Também descreve as vantagens para os súditos em terem um deus terreno encarnado. Desde a última guerra púnica, os romanos acreditavam que expandir seu território era uma missão dada pelos deuses. A “naturalidade da hegemonia romana”, portanto, também era um discurso de legitimação do poder de Roma, disseminado pelos conquistadores.

1.4 Celebrações Públicas e Cultos Privados

A honra ao imperador e à sua família estava presente simbolicamente não apenas nas relações patronais, mas também nas moedas que estampavam seu rosto, em imagens e em templos que se espalhavam pela cidade. Cultos, celebrações sacrificiais e festivais ocorriam regularmente em honra “à paz promovida pelo império”, contando inclusive com ritos que reforçavam a hierarquia patronal, promovidos por sacerdotes que geralmente também eram patronos. A carne dos animais sacrificados nestes eventos era distribuída em banquetes – primeiro aos cidadãos ilustres, e depois a seus dependentes menos favorecidos. Além dos banquetes promovidos pela família imperial, jantares eram bancados pelo sistema de patrocínio nos templos, onde se observava, mais uma vez, uma hierarquia social até na ocupação dos lugares à mesa.

Como ressalta Garraffoni (2017, p.59-60), desde o início da história de Roma, os cultos públicos foram realizados por sacerdotes, subordinados pelo governo romano, para variados

motivos, como a sacralização de tratados de paz e guerra, ou dos campos a serem cultivados, por exemplo. Também no âmbito público eram realizadas cerimônias em datas especiais, como ritos de passagem ou cerimônias em honra aos mortos.

Na cidade de Corinto, os cultos cívicos teriam sido estabelecidos desde o início da colonização romana, acompanhados de festivais e sacrifícios de animais que tinham o objetivo de manter a proteção dos deuses a todo o Império. Como sintetiza Fantacussi (2006, p.29), esta proteção dependia do cumprimento de três preocupações essenciais para a ordem nas cidades: *virtus* (disciplina), *pietas* (respeito) e *fides* (fidelidade), demonstradas por meio de orações, rituais e sacrifícios que perpassavam a relação com as divindades tanto nos cultos cívicos quanto domésticos. Segundo a autora, estes cultos objetivavam a aquisição de benefícios para a vida terrena, o que denota a carência do culto oficial romano em responder aos anseios de salvação pessoal.

No entanto, Hope (2009, pp. 99-100) destaca a importância que o respeito aos mortos ocupava na vida da população em geral ao ressaltar as homenagens que eram dedicadas aos mortos em datas reservadas tradicionalmente, como o Festival das Violetas e o Festival das Rosas, em 22 e 23 de maio, respectivamente, quando os túmulos eram enfeitados com estas flores. Além de homenagear os mortos, estas celebrações, que ocorriam em Roma desde os tempos antigos, tinham também o intuito de prevenir as assombrações. No Império, essas funções ganharam outros significados, como no caso do *Lemúria*, festival de maio: Ovídio comprovou a ressignificação deste festival sob o intuito de honrar a tradição romana ancorada nos antepassados do imperador. Ainda segundo Hope (2007, p.223) outro festival também acontecia em memória aos mortos, o *Parentalia*, ocorrido entre 13 e 21 de fevereiro, quando preces e oferendas seriam designadas em honra aos parentes mortos, diante de suas tumbas.

Na cultura greco-romana, os corpos eram comumente enterrados em tumbas ou sarcófagos até restarem apenas os ossos, que dali eram retirados para serem depositados em um ossuário. Na Odisseia, Elpenor, no Hades, pede a Ulisses que seu corpo não deixe de ser “chorado e sepultado”, para que ele não se torne contra ele “uma maldição dos deuses” (*Odisseia*, Canto 11, 70). A má influência destes fantasmas na vida dos vivos esteve presente na cultura grega e também na crença popular romana, onde aqueles que não foram enterrados corretamente, que tiveram morte prematura ou violenta, ou que tivessem sido mortos por acidente ou punição, poderiam ser uma ameaça aos vivos. Estas sombras, por estarem inconformadas com seu destino, estariam entre este mundo e o outro, assombrando os vivos como fantasmas, invadindo suas casas e seu sono.

Algo parecido se encontrava entre os gregos. Segundo Segal (2004, p.209), as práticas de enterramento (ou cremação, nos tempos mais remotos) deveriam ser corretas, senão as almas não conseguiriam entrar no *Hades*, permanecendo no mundo dos vivos. Vemos que diferentes atribuições podem ser dadas a estes festivais ou até mesmo ao ato de enterrar os mortos adequadamente, variando tanto em relação à crença nas possibilidades de alguma existência além-túmulo, quanto ao simples sinal de respeito à memória daqueles que já se foram.

Esse imaginário sobre os mortos também se manifestava no culto doméstico, onde se rogava aos deuses pelos antepassados da família. Crossan e Reed (2009, pp.283-284) descrevem que o culto nas casas era conduzido pelo *pater famílias*, diante de espaços específicos onde se ofereciam presentes e sacrifícios às divindades ali adoradas. Até mesmo os lares mais modestos contavam com esse espaço dedicado aos deuses da família – os chamados *lares* ou *penates*, contado com estátuas e/ou pinturas desses deuses. Já as casas dos mais ricos ostentavam um pequeno santuário, podendo receber não apenas a família, mas também a todos abertos a seu patrocínio. Com o advento do culto imperial, a figura do imperador se inseriu nestes cultos, com a intenção de reforçar tanto sua filiação divina quanto o papel de seu protagonismo enquanto o primeiro patrono, do qual descendia toda a hierarquia que permeava a organização das cidades sob a égide de Roma.

Bookidis (2005, p.153) e Crossan e Reed (2007, p.273; p.157) concordam ao ressaltar que o cenário das relações de patronato se fazia muito presente na importante cidade de Corinto. No centro da cidade, estava o fórum, onde ocorriam teatros, jogos e banquetes, além da distribuição de comidas para a população. Ao sul do fórum, estava o templo de Hermes/Mercúrio, identificado à “paz de Augusto”. Já ao norte, estariam monópteros dedicados a Ártemis/Diana ou Dionísio/Baco. Além destes, foram erguidos em torno do fórum templos em honra a imperadores e seus familiares, identificados às divindades, como o templo de Vênus, (Templo F), erguido por Augusto em honra de sua mãe, simbolizada como mãe da nação romana, e o Templo E, à sua irmã Otávia. O templo de Apolo (chamado Templo G), foi reconstruído por Tibério para ser utilizado diretamente para o culto imperial. Além destes cultos gregos que foram reincorporados em seus lugares originais, divindades de outras localidades, que se popularizaram no período helenístico, foram aceitas e propagadas no período romano, como o culto egípcio de Ísis e Serápis.

1.5 Releituras Romanas do *Hades* Homérico

Como vimos, a cultura helenística não deixou de se manter influente no Império

Romano, sobretudo na cidade de Corinto. O *Hades* homérico parece estar presente no imaginário das pessoas, tanto a nível comum, quanto em discursos de membros da elite, o que mais temos acesso. Hope (2009, pp.105-109) recorre a Virgílio, poeta romano clássico do final do século I a.EC., para demonstrar que referências gregas sobre o *Hades* eram apropriadas pelos romanos. No sexto livro da Eneida – obra encomendada pelo próprio Augusto a Virgílio –, o autor antigo descreve a ida do herói Eneias ao *Hades*, acompanhado da Sibila, profetisa de Apolo.

Na obra, explica a sibila, na jornada do submundo, que aqueles que foram enterrados adequadamente poderiam fazer a jornada e assim descansar em paz. Adiante, conforme caminha no *Hades*, Eneias encontra aqueles que sofreram de morte prematura, como suicidas, infantes e pessoas indevidamente condenadas. Ainda se depara com aqueles que morreram por amor, e os que perderam a vida em campo de batalha. Em seguida, a estrada se divide entre o caminho para o Tártaro e o dos Campos Elísios. No primeiro local, sob tormentos, encontram-se não apenas aqueles que pecaram contra os deuses (como consta em Homero), mas todos os criminosos, traidores, adúlteros, e ainda os que feriram a família, travaram guerras injustas ou quebraram promessas a seus senhores.

Em oposição às punições do Tártaro, Virgílio apresenta os Elíseos, local em que se encontram os lembrados por terem tido uma vida justa e honrada, que ali colhiam as bem-aventuranças merecidas, comparadas com prazeres terrenos, como o ar puro, danças e esportes. Virgílio ainda se refere, nas palavras do pai de Eneias que ali se encontra, às almas que, após beberem do Lete, o rio do esquecimento, seguiram para a reencarnação, e que vieram a se tornar personalidades virtuosas na terra – o exemplo dado é Augusto, uma alma virtuosa reencarnada.

Como sintetiza Segal (2004, p.244), Virgílio se utiliza do *Hades* de Homero, mas acrescenta o julgamento das almas que é típico do platonismo. O poeta baseia suas ideias a respeito do mundo dos mortos na dialética entre recompensa e punição, se opondo a um lugar comum para todos os mortos, como ocorre no *Hades* de Homero. Na Odisseia, aqueles que cometeram crimes contra os deuses são punidos em um local diferenciado, o Tártaro, do mesmo modo que os heróis vão para os Campos Elíseos, localizados não no subterrâneo, mas nos confins da Terra ou no extremo oeste.³³ Todo o resto iria para o Érebo, uma “escuridão nebulosa” onde os fantasmas incorpóreos estavam fadados a vagar, desordenados e perturbados, pela eternidade (*Odisseia*, Canto 11, 35.215.475.540).

³³ Segundo Koester (2005a, p.166), a ideia de que os bem-aventurados, depois da morte, iriam para um lugar situado na superfície da terra, se trata de um antigo conceito, muito importante aos órficos, que sobreviveu entre grande parte da população comum.

A visão de Homero oferecia pouco à pessoa comum, que se tornaria uma sombra desordenada sem nenhuma vitalidade. Em contrapartida, para Virgílio, o Tártaro não recrutaria apenas os que ofenderam aos deuses, mas todos os que pecaram contra as virtudes, enquanto os Elíseos abarcariam, além dos grandes heróis, também os lembrados por suas virtudes em vida. Entre mais outros exemplos de escritores romanos, Hope (2007, p.216) ainda se refere a Cícero, eleito cônsul em 63 a.EC., que assegurou que aqueles que lutaram patrioticamente pela República teriam seus lugares garantidos, e o poeta Ovídio, também do século I a.EC., que em seu *Metamorfoses* (4.430–46), se referiu a um submundo onde cada alma sofreria os castigos pelos seus crimes.

Além de trazer os discursos de personagens conhecidos da produção cultural romana, Hope também se volta para escritos de pessoas comuns, que compartilhavam deste imaginário. A autora transcreve epitáfios de diferentes localidades do império, com inscrições que denotam – ou não – algum tipo de esperança no além, seja em encontrar parentes falecidos e crer na possibilidade de um local melhor, ou apenas em manifestar uma conformidade com o fim da existência.

Entre os poucos epitáfios que apresentam alguma crença na vida após a morte, trazemos um exemplo transcrito pela autora, que parece corroborar com essa esperança. No túmulo datado do segundo ou terceiro século da nossa era, encontrado no território onde hoje é a Tunísia, se escreve: “Para os espíritos dos que partiram. Se a alma [*animus*] vive sem o corpo, nosso pai vive, mas sem nós” (HOPE, 2007, p.229, tradução nossa).³⁴ Martin também relata exemplos de túmulos com inscrições sobre o pós vida:

O bom e discreto Aelianus recebeu esta tumba de seu pai em preocupação com seu corpo mortal; mas seu coração, que é imortal, saltou entre os bem-aventurados; pois a alma vive para sempre, é o que dá vida [...]. O corpo é a túnica da alma; mas você deve respeitar o deus em mim (Campo de Sabine, segundo século E.C.; EG 651; trad. de Lattimore, Themes, 33-34, *apud* MARTIN, 1995, p.109).³⁵

Porém, também há inscrições em túmulos que partem da perspectiva contrária. Hope traz um exemplo de um epitáfio datado do século II EC., encontrado em Roma. O túmulo de Cerellia Fortunata parece desacreditar das histórias comuns sobre o submundo. Ao se referir aos leitores viajantes que passarem pelo seu túmulo, em primeira pessoa, a falecida deixa o

³⁴ “To the spirits of the departed. If the soul [*animus*] lives without the body, our father lives, but without us”.

³⁵ “The good and discreet Aelianus was given this tomb by his father in concern for his mortal body; but his heart, which is immortal, has leapt up among the blessed; for the soul lives forever, it is what gives life [...]. The body is the soul's tunic; but you must respect the god in me.” (Sabine countryside, second century c.E.; EG 651; trans. in Lattimore, Themes, 33-34 *apud* MARTIN, 1995, p.109).

recado: “Não há nenhum barco no *Hades*, nem barqueiro Caronte, nem o portador de chaves Éaco, nem cachorro chamado Cérbero. Todos nós que morremos e fomos para baixo somos ossos e cinzas: não há mais nada. O que eu te disse é verdade” (HOPE, 2007, p.228, tradução nossa).³⁶

A maioria dos epitáfios romanos endossava registrar a lembrança dos feitos em vida do falecido, deixando escrito, na Terra, sua boa reputação, para que não seja esquecida ou apagada. No entanto, Hope (2007, p.228), assim como Segal (2004, p.351) reconhecem que, mesmo que as menções à imortalidade não sejam muito recorrentes nos túmulos do final do período helenístico e do início do romano, a crença na vida após a morte não pode ser vista como algo raro entre esses povos, uma vez que nem todos escolheriam mencionar essa esperança em lápides, preferindo deixar, nestas geralmente curtas inscrições, apenas as lembranças virtuosas e a boa reputação do falecido.

Quanto aos sepultamentos nas comunidades paulinas, não dispomos de fontes que abordem as práticas funerárias desses fiéis. No entanto, de acordo com Meeks (1992, p.126), a enigmática alusão ao “batismo em favor dos mortos” em 1Cor 15:29 suscita dúvidas que não encontram paralelo em outras fontes, sendo muito difícil elaborar qualquer tese a respeito. Na interpretação do autor, independentemente desta passagem ter ou não relação com as práticas de sepultamento, os cristãos paulinos provavelmente providenciavam um funeral apropriado a seus falecidos, que precisariam de um local adequado para seus corpos até aguardarem a ressurreição. Pelo menos assim parecem ter pensado os cristãos dos séculos seguintes, ao construírem as catacumbas.

Já para Dunn (2008, p.511), “o misterioso batismo ‘pelos mortos’ presumivelmente indica o rito batismal realizado em uma pessoa e considerado eficaz para outra já morta”. Martin (1995, p.131) acrescenta que esta passagem, mesmo que não tenha respaldo em outras fontes, se mostra relevante para entendermos o conflito da ressurreição na comunidade. Segundo o autor, a prática do batismo em favor dos mortos fortalece a hipótese que os coríntios, quando negaram a ressurreição dos mortos, estariam apostando em outra forma de vida após a morte, e não apenas negando qualquer probabilidade de existência além-túmulo – o que era tão comum em território greco-romano.

³⁶ “There is no boat in *Hades*, no ferryman Charon, no Aeacus holder of the keys, nor any dog called Cerberus. All of us who have died and gone below are bones and ashes: there is nothing else. What I have told you is true”.

1.6 A Alma Imortal em Platão, Pitágoras e Orfeu

Como relembra Segal (2004, p.204), o mundo grego produziu uma variedade de discursos sobre o além, registrados em dramas ou poemas épicos, filosofias e mitologias, que se fizeram muito presentes na cultura romana. Diante disso, o autor propõe evidenciar uma dessas influentes vertentes – o platonismo, devido ao grande impacto que os preceitos platônicos em relação à imortalidade da alma e sobre a diferenciação do destino no além-túmulo, mediante uma conduta em vida, desempenharam no pensamento judaico e depois cristão.

Antes de abordarmos o pensamento platônico, porém, abramos um parêntese para duas filosofias muito influentes no período romano – o estoicismo e o epicurismo. De acordo com Martin (1995, p.107-108), versões concorrentes à ressurreição dos corpos no âmbito filosófico não seriam, obrigatoriamente, devedoras do platonismo. O autor defende que o estoicismo tinha uma influência muito maior no primeiro século em relação ao platonismo (MARTIN, 1995, p.12).

Por outro lado, os estoicos não eram famosos por sua teoria da vida após morte. De acordo com Segal (2004, p.223), em relação à vida além-túmulo, os estoicos adotaram uma visão intermediária entre a negação epicurista e a elaborada defesa da imortalidade da alma no platonismo. No estoicismo, ao contrário do platonismo, não encontramos uma doutrina firme e precisa sobre a vida além-túmulo. Como destaca o autor, não há uma versão unânime entre os estoicos em relação a esta questão, tendo alguns defendido a pré-existência e subida da alma ao éter, como Posidônio, ou simplesmente negado qualquer sobrevivência após a morte, como Panécio, no segundo século a.EC. Segal (2004, p.254) destaca que isso se deve à “*apatheia*” ou “indiferença estoica”, que não se desespera em prever recompensas ou punições individuais após a morte por preferir pensar na vida.

A filosofia estoica, fundada em Atenas no alvorecer no período helenístico, oferecia uma explanação bem diferente do individualismo platônico quanto ao pós vida. Esta diferença também diz respeito à materialidade da vida após a morte. Como salienta Koester (2005a, p.155), a física era o centro da filosofia estoica. Mas ao contrário dos epicuristas, que viam a natureza como fruto do caos, os estoicos compreendiam a ordem natural das coisas, que colocava tudo em funcionamento no cosmos, ordenada pelo mesmo *logos*.

Na filosofia estoica, o pneuma é a base material para a presença generalizada da Mente divina (nous). Fisicamente, o pneuma garante a coerência de corpos

individuais, não apenas daquilo que é vivo, mas até de troncos e pedras; por ser onipresente no mundo, garante a unidade e coerência de todo o cosmos. Uma vez que os estoicos eram materialistas, era crucial que eles encontrassem um material apropriadamente talentoso que os ajudaria a realizar seu projeto (PREUS, 2015, p.311, tradução nossa).³⁷

De acordo com Martin, embora depreciado por muitos filósofos no mundo antigo, principalmente platônicos, o corpo não era unanimemente descredibilizado por todas as correntes de pensamento filosófico. O autor destaca que os estoicos “[...] acreditavam que tudo, até a alma, era corporificada e material” (MARTIN, 1995, p.107, tradução nossa).³⁸ Inclusive, como defende o autor, “Os estoicos eram famosos no primeiro século por sustentar que até os deuses eram, em certo sentido, corporificados” (MARTIN, 1995, p.117, tradução nossa).³⁹

Já para os epicuristas, a morte seria o fim da existência. Como destaca Segal (2004, p.221-222), para os adeptos do epicurismo, haveria apenas uma substância no universo – a matéria, sendo seu inverso, o vazio – literalmente *asomatos*. Portanto, a alma, por ser incorpórea, seria destruída junto ao corpo na morte, pois não teria possibilidade de existir sem a matéria. Segal ainda recorre a um epicurista do período romano, Lucretius, que desprezava qualquer esperança de recompensas ou punições no pós vida simplesmente porque não haveria um pós vida. Desse modo, seria inútil se preocupar com isso, inclusive gastar tempo em rituais funerários, uma vez que o corpo morto estaria ausente de qualquer sensação ou resquício de consciência.

Mas voltemos ao pensamento platônico, que não se exauriu em defender a imortalidade da alma. De acordo com Blázquez (1995, p.228) do século I a.EC ao III EC. (de Antíoco de Ascalão até Plotino, que inaugura o neoplatonismo), o platonismo refloresceu no mundo helenístico sob a alcunha de médio-platonismo, através de representantes como Eudoro de Alexandria, do século I a.EC., e Numênio de Apameia, do século II EC. Os médio-platônicos se voltavam a motivos e doutrinas do pensamento de Platão, mas sem estarem relacionados a uma escola de pensamento específica, através de filósofos que não mais se intitulariam como “acadêmicos” (em referência à antiga Academia de Platão), mas como “platônicos” (KOESTER, 2005a, p.149).

Antes de abordarmos algumas das principais ideias platônicas sobre a alma, vale

³⁷ “In Stoic philosophy, pneuma is the material basis for the pervasive presence of the divine Mind (nous). Physically, pneuma assures the coherence of individual bodies, not only of living things, but even of logs and rocks; because it is omnipresent in the world, it assures the unity and coherence of the entire cosmos. Since the Stoics were materialists, it was crucial that they find an appropriately talented material that would assist them in carrying out their project”.

³⁸ “[...] who believed that everything, even the soul, was embodied and material”.

³⁹ “Stoics were famous in the first century for holding that even the gods were, in some sense, embodied”.

ressaltar que, além da apropriação dos preceitos platônicos pelos médio-platônicos, estes conceitos também eram relevantes para os neopitagóricos, que floresceram no final do período helenístico, como um movimento novo, sem escolas e também sem se apresentar como uma continuação direta de Pitágoras. Segundo Koester (2005a, pp.377-379), os neopitagóricos se identificavam com ensinamentos de Pitágoras presentes em registros de Aristóteles ou de seus alunos, que compreendiam definições científicas, ditos sapienciais e regras de conduta. Partilhavam da crença na metempsicose (ou transmigração das almas),⁴⁰ da conduta vegetariana e de regras de pureza ritual, além do dualismo corpo-alma. Além disso, o autor relata a pregação de filósofos itinerantes que espalhavam versões combinando aspectos do orfismo, do platonismo e do pitagorismo, como se verifica no exemplo da vida pitagórica do professor andarilho Apolônio de Tiana, que viveu no século I EC., biografado por Filóstrato, mais de um século depois.

Algo que já se faz presente na tradição pitagórica se trata da associação da imortalidade da alma com o além celestial, ou melhor, a crença no retorno da alma humana para as estrelas. Como destaca Martin (1995, p.118), a crença na imortalidade celestial precede Paulo, e até Platão, por séculos. Segundo Eliade (2011, p.178), os discípulos de Pitágoras, se baseando nas recentes descobertas astronômicas de que a Terra era redonda, passaram a situar o destino dos mortos – antes situado na Ilha dos Bem-Aventurados, no extremo Ocidente –, para os céus das estrelas.

Martin (1995, p.113) complementa que tais ideias, apesar de serem levadas a sério por intelectuais da antiguidade como Platão, Fílon e Cícero, eram tidas enquanto fantasia para outros, como Heródoto, Plutarco e Sexto Empírico. No período em que Paulo viveu, estes aspectos poderiam se encontrar presentes na mentalidade tanto da elite educada quanto do restante da população, as massas iletradas que compunham a grande maioria.

Já em relação ao pensamento platônico, quando nos referimos à sua interferência nos primeiros séculos do império, não estamos lidando com o pensamento do próprio Platão, quando escreveu seus escritos, no período clássico, mas com as múltiplas modalidades de utilização de conceitos a que o filósofo se voltou, dos quais, destacamos: o dualismo corpo e alma, a imortalidade da alma e a justificação da alma após a morte.

No entanto, isso não quer dizer que as ideias de imortalidade da alma, tão difundidas no

⁴⁰ Como ressalta Preus (2015, p.248), o termo *μετεμψύχωσις* se refere à crença, já encontrada entre egípcios, indianos e gregos, de que, na morte, os indivíduos renasceriam em outros, humanos ou animais. Professada pelos órficos, pitagóricos e platônicos, a palavra ainda hoje é utilizada para designar a transmigração da alma para outro corpo.

platonismo, não estivessem presentes, mesmo que indiretamente, no contexto de Paulo. Elementos da complexa teoria da alma de Platão teriam chegado ao primeiro século apenas em citações de seus textos, imagens, metáforas e alegorias próprias da tradição platônica, que acabavam por constituir uma linguagem comum no mundo greco-romano. Nas palavras de Patterson (2013, p.36, tradução nossa),⁴¹ muitos dos que compartilhavam deste mesmo universo poderiam se entender porque “[...] falavam um ‘dialeto’ – por assim dizer – do médio-platonismo”, utilizando conceitos comuns a Platão, que seriam conhecidos por pelo menos uma parcela da população. Nesta hipótese, seria dentro de tal linguagem que o conflito discursivo sobre a ressurreição dos mortos entre Paulo e os coríntios teria se baseado.

Platão exerceu forte influência no pensamento filosófico que se seguiu a ele, principalmente em relação ao dualismo alma-corpo e às perspectivas além-túmulo. No entanto, diferentes teorizações se seguiram ao seu pensamento, inclusive discordantes. Um exemplo disso se trata de seu discípulo Aristóteles, que desenvolveu um sistema próprio de compreensão da alma no além. Diferentemente de Platão, Aristóteles relacionava as memórias individuais ao corpo, por isso a alma não reteria nada de pessoal após a morte. De acordo com Patterson (2013, p.63), a percepção de existência após a morte em Aristóteles reconhecia que a alma sobreviveria à morte, mas em um tipo de imortalidade coletiva de toda raça humana, como escreve em *De Anima*, 1.1, 2.1, 3.4-5. Mas, segundo Segal (2004, p.239, tradução nossa),⁴² para Aristóteles, apenas o intelecto ativo era considerado “[...] um princípio que é idêntico em toda a humanidade, uma Inteligência que entra no indivíduo e funciona dentro dele, e que sobrevive à sua morte individual. A alma individual não sobrevive em forma pessoal”.

No entanto, sem negar a influência de Aristóteles em outros aspectos do pensamento greco-romano, Segal complementa que, em relação às expectativas de pós-morte, o médio e o neoplatonismo foram muito mais influentes em território romano, tendo se manifestado em diferentes aspectos do imaginário comum, em correntes filosóficas, cultos de mistério e, posteriormente, no pensamento cristão. Para o autor, o platonismo tinha muito mais a oferecer do que o sistema de Aristóteles, que não contemplava a salvação individual.

Para elaborar sua teoria da alma, Platão se apropriou de elementos disponíveis em seu contexto, ainda que os tenha modificado em maior ou menor escala: o *Hades* de Homero, como destino das almas (ainda que não as veja como meras sombras sem vitalidade), a metempsicose

⁴¹ “[...] spoke a ‘dialect’ – so to speak – of Middle Platonism.”

⁴² “[...] a principle which is identical in all humanity, an Intelligence that enters into an individual and functions within him or her, and that survives the death of the individual. The individual soul does not survive in personal form.”

do pitagorismo, onde um homem pode migrar para animal e vice e versa; e do orfismo, onde baseou sua concepção de imortalidade e transmigração da alma.

De acordo com Mattéi (2010, pp.22-24), as principais reflexões de Platão sobre sua teoria da alma encontram-se nos diálogos *A República*, *Mênon*, *Fédon* e *Fedro*. Conforme Pereira (1972, p.13-14) a maior parte dos pesquisadores tende a enquadrar a escrita do Fédon, de *A República* (exceto o primeiro o livro) e do *Fedro*, nesta ordem cronológica, no período de maturidade de Platão, ou seja, depois de 387 a.EC. Já o *Mênon* é anterior a estes quatro diálogos.

A teoria da alma imortal é explorada mais completamente no Fédon, onde o filósofo desenvolve a teoria da reminiscência (formulada no *Mênon*), dos contrários e da semelhança, além de abordar o tema da justificação da alma no além e da possibilidade de seu retorno ao corpo, o que também é abordado em *A República*. Neste último diálogo, Platão expõe a teoria da tripartição da alma. Já no *Fedro*, esta última teoria aparece na alegoria do cocheiro.

No Alcibiades, texto de sua juventude (MATTÉI, 2005, p.18), Platão já identificava cada homem à sua alma, e não com seu corpo ou com o conjunto de ambos. Porém, é no livro IV de *A República* que Platão explica que a alma se divide em três partes: a racional, responsável pelo raciocínio e rememoração; a apetitiva, “[...] pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos” (*A República*, 439d), e a irascível, onde se manifesta o desejo pelo poder, sendo, inclusive, auxiliar da parte racional quando não corrompida por uma má educação (441a). Para Platão, assim como a alma deveria ser guiada pela razão, também a cidade deveria ser governada pelos filósofos (473d). Esta máxima é corroborada no *Fedro*, quando se utiliza da alegoria da parelha alada⁴³ para demonstrar que a parte racional é que deveria governar as demais.

No *Fédon*, Sócrates, nas palavras de Platão, explica porque não tenta fugir ou sequer sente temor da morte que se aproxima, após sua condenação pelo tribunal ateniense. Condenado e executado pelas acusações de não reconhecer os deuses da cidade, de introduzir divindades novas e por corromper os jovens, Sócrates, para Platão, representava algo muito longe disso. A reflexão acerca da necessidade de justiça à morte de Sócrates será muito cara à sua teoria da alma imortal. Neste diálogo, Platão concebe uma vida que transcende ao corpo ao discursar sobre os variados motivos para se crer na existência imaterial humana, a se alcançar após a morte.

⁴³ De acordo com Mattéi (2005, p.50), o mito da parelha alada, tirado de Homero, é utilizado por Platão para reforçar a estrutura tripartite da alma e desenhar a corrida das almas, ou o ciclo do conhecimento, pelo qual elas estariam naturalmente orientadas. No mito, o cocheiro (representado pela razão) precisa ordenar dois cavalos, sendo um deles obediente, e o outro desmedido, a tender para seus desejos a todo instante.

Platão se baseia na teoria dos contrários para demonstrar que as coisas são geradas, em uma visão dualista, pelos seus opostos, de forma cíclica. B. Silva (2017, p.779) precisa o conceito de dualismo como “o pensamento através do qual se concebe a coexistência de dois princípios antagônicos. Tal coexistência pode ser pacífica, ou de constante luta entre tais princípios, atribuindo-se em alguns casos superioridade a um deles.” Mas o dualismo corpo e alma não é uma inovação de Platão, pois o conceito já estava presente em Heráclito, que no século VI a.EC, postulou que a *psiquè* estava ligada ao *lògos*, e, portanto, se distinguiria do corpo (SEGAL, 2004, p.208).

Ademais, ainda vale ressaltar que o conceito de que a alma sobrevive ao corpo também não é uma inovação do pensamento platônico, já tendo se manifestado em formulações de outros gregos, de egípcios, mesopotâmicos e canaanitas. Característico de Platão seria o “[...] dualismo radical no qual a imortalidade da alma era vista como provável, beatífica e o objetivo natural da existência. Essa foi uma inovação da filosofia de Platão” (SEGAL, 2004, p.205, tradução nossa).⁴⁴

Para Platão, por ser própria do plano ideal, a alma preexistiria ao corpo. Após a morte, por conseguinte, ela continuaria a existir – mesmo que o corpo, próprio do mundo material, se desintegrasse até desaparecer (Fédon, 77c-e). Por meio da teoria da semelhança, ainda no Fédon, Platão retifica que, se ninguém poderia discordar da visão de um corpo mortal, também não poderia duvidar da existência da invisível alma imortal. Platão então faz analogias para demonstrar que o corpo é composto, por isso se decompõe; é corruptível, portanto, se corrompe e, por ser mortal, não é eterno. Já a alma, ao contrário, é indissolúvel, incorruptível, imortal e também divina (Fédon, 80a).

Outra prova da alma imortal, para Platão, seria a existência da memória. Utilizando-se da metempsicose, Platão desenvolveu sua teoria da reminiscência. De acordo com Mattéi (2010, p.55), o conhecimento racional, para o filósofo, não seria algo a ser aprendido, mas lembrado. Por não ter origem no mundo terreno, a razão seria acessada pelos humanos por meio da anamnese,⁴⁵ ou seja, da rememoração do que a alma já viveu no mundo ideal, eterno e imaterial, antes da sua encarnação atual.

Mas, para que isso de fato ocorra, Platão incentiva seus discípulos a cuidarem da alma, a se distanciarem dos prazeres do corpo, que apenas atrasariam a busca pelo que é eterno,

⁴⁴ “[...] radical dualism in which the immortality of the soul was seen to be provable, beatific, and the natural goal of existence. That was an innovation of Plato's philosophy”.

⁴⁵ Segundo a tradução de Preus (2015, p.47), a palavra *anamnesis* [ἀνάμνησις], empregada por Platão, surge da junção de *ana* (para cima) e *mnēmē* (lembança, memória).

imaterial e ideal. No *Timeu*, texto escrito alguns anos antes de *A República*, Platão já postulava que “Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à morada do astro que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme” (*Timeu*, 42b). Este viver bem, como bem demonstra o filósofo, corresponderia ao ato de comandar as paixões do corpo, e não ser comandado por elas. Mais à frente, nesta mesma obra, Platão explica que quem se entrega aos apetites e ambições, cultivando os vícios, apenas desenvolve sua natureza mortal. Em contrapartida,

[...] para aquele que se ocupou do gosto de aprender e de pensamentos verdadeiros, exercitando sobretudo essa vertente em si mesmo, é absolutamente inevitável que nele surjam pensamentos imortais e divinos, já que se ateuve ao que é verdadeiro. E tanto quanto é permitido à natureza humana participar da imortalidade, dessa condição não deixe de lado nem a mínima parte. Ao cuidar sempre da parte divina que contém em si, tenha em ordem o *daimon* que habita dentro de si, bem como seja particularmente feliz. (*Timeu*, 90b-c).

Desse modo, por meio do diálogo socrático, Platão empregou o método a ser seguido para a apreensão das realidades inteligíveis, a serem alcançadas no desprendimento de tudo o que é sensível. Este exercício seria necessário para a alma se elevar à essência das coisas: a viagem dialética, para fora da caverna.

Já no livro X de *A República*, Platão se volta para o tema da justificação das almas após a morte. O filósofo se utiliza da alegoria do mito de Er,⁴⁶ para explicar que as escolhas que a almas tomam quando encarnadas definem seu futuro. O mito órfico postula que os mortos seriam destinados temporariamente a um local de castigo ou beatitude, dependendo de sua conduta em vida. Mas, após um longo tempo, essas almas beberiam do Rio Lete – o rio do esquecimento –, para então reencarnarem.

No mito órfico, apenas os adeptos do orfismo saberiam escapar do Lete, evitando as reencarnações e se antecipando ao retorno divino. Platão, por outro lado, não atribui essa capacidade de escapar das reencarnações a um postulado mágico, mas ao acesso que a alma teve ao conhecimento racional em vida corpórea. Quando chegasse à morte, o versado na

⁴⁶ De acordo com Platão, Er teria visto maravilhas durante os 12 dias em que esteve morto, no além. Quando voltou à vida, o personagem alegou que, após a morte, as almas eram todas julgadas em um local onde se ligavam céu e terra. À direita subiam os justos, que rumavam aos céus para se purificarem, enquanto à esquerda, desciam os injustos, para sofrerem pesadas penas durante muitos anos no mundo subterrâneo. Após este período, as almas escolheriam um novo corpo, humano ou animal, de acordo com suas experiências anteriores, tendo uma nova chance para escolher com inteligência e viver honestamente. Antes de encarnarem, no entanto, beberiam do Lete, o rio do esquecimento, do qual Er foi impedido de beber, pois deveria voltar para mostrar aos vivos como as coisas funcionavam no além (*A República*, Livro X, 614a-621d).

filosofia, por não se esquecer da verdade, conseguiria se libertar das paixões viciosas do corpo e, portanto, escapar das reencarnações – ou seja, saberia escapar do Lete e assim voltar ao seu lugar de origem, no mundo ideal. Aquelas que se preocuparam em cuidar “das coisas da alma” durante a vida na terra, conseguiriam escapar do ciclo das reencarnações, para nunca mais voltarem ao mundo material.

Como vimos, por meio da alegoria do mito de Er, Platão recorreu ao tema da justiça ao ressaltar que as almas sofreriam as consequências de seus atos antes de reencarnar. Mas este tema é mais bem abordado na parte final do *Fédon*, quando Platão dissertou sobre as recompensas e punições da alma de acordo com sua conduta no mundo sensível. Segundo o filósofo, as almas medianas seriam purificadas no Aqueronte, recebendo punições e recompensas conforme seus feitos em vida (Fédon, 113d). Já aquelas que se deixaram levar pelos vícios e cometeram faltas graves seriam lançadas ao Tártaro, onde seriam punidas pelos seus erros. Quanto às almas reconhecidamente incuráveis, que cometeram toda espécie de crime, também seriam lançadas ao Tártaro, mas de lá nunca mais sairiam (Fédon, 113e-114a). As virtuosas, por outro lado, “ascendem à superfície para alcançar a morada pura e se estabelecer sobre a terra” (Fédon, 114c, tradução nossa),⁴⁷ mas ainda assim reencarnariam em um novo corpo, humano ou animal, e quanto menos viciosa a alma, menos degradante seria seu retorno.

No *Fedro*, Platão se aprofunda no cenário do julgamento das almas. Grande parte dessas almas seria destinada a “[...] prisões subterrâneas, de onde expiam suas penas e outras que, elevadas pela justiça a algum lugar celestial, levam uma vida tão digna quanto a que viviam quando estavam em forma humana” (Fedro, 249a, tradução nossa).⁴⁸ Assim, quando terminado este período, ficariam livres para escolherem sua segunda existência, humana ou animal. No entanto, em contrapartida, apenas as almas versadas na filosofia sairiam antes, e se escolhessem a mesma vida por três vezes, não precisariam mais voltar ao ciclo de reencarnações (Fedro, 249b).

Segal (2004, p.228) chama atenção ao fato de que Platão parece ser o primeiro a ligar a imortalidade a um ato mental, a memorização. Diferentemente dos persas, que ligavam a ressurreição ao corpo, e dos gregos, que associavam a imortalidade a um ato heroico, Platão deposita suas expectativas em um exercício racional, o pensamento filosófico, como o mecanismo por excelência para se superar o ciclo de reencarnações e escapar para sempre da

⁴⁷ “[...] ascienden a la superficie para llegar a la morada pura y establecerse sobre la tierra.”

⁴⁸ “[...] prisiones subterráneas, donde expían su pena y otras hay que, elevadas por la justicia a algún lugar celeste, llevan una vida tan digna como la que vivieron cuando tenían forma humana.”

fugacidade da vida corpórea. A morte, dessa forma, seria um alento para o filósofo, o tão esperado momento em que sua alma se dirigiria ao mundo ideal definitivamente, pois assim “vivem completamente sem corpos por todo o futuro, e acabam em moradias ainda mais bonitas do que aquelas, que não são fáceis de descrever nem temos tempo suficiente para isso neste momento.” (Fédon, 114c, tradução nossa)⁴⁹.

Agora veremos alguns aspectos do orfismo. Embora seja um fenômeno anterior ao platonismo, preferimos deixá-lo por último devido às suas influências nas religiões de mistério, que serão abordadas logo em seguida. Mencionado pela primeira vez no século VI e V a.EC., o mito de Orfeu⁵⁰ pertence a uma antiga tradição no mundo grego que, segundo Eliade (2011, p.166), é independente dos escritos de Homero e da herança mediterrânea. A descida (*katábase*) de Orfeu aos infernos para buscar sua amada se tornou central para o desenvolvimento de um movimento de iniciação em que se almejava a imortalidade da alma. Ainda segundo o autor, as relações do mito de Orfeu com Apolo e Dionísio⁵¹ confirmam sua reputação de “fundador dos mistérios”, devido a estes deuses possuírem cultos de iniciação e êxtase.

Ser iniciado no orfismo significava tornar-se conhecedor de revelações de ordem cosmológica com o poder de garantir ao iniciado a salvação de sua alma. Segundo Oliveira (2004, p.10), a viagem de Orfeu ao *Hades* o teria instruído nos conhecimentos sobre o mundo inferior, fazendo com que ele soubesse como interromper o ciclo de reencarnações. A devoção a Orfeu teria se iniciado, segundo o mito, depois que suas assassinas comeram sua carne sacrificada e assim conseguiram se libertar do ciclo de reencarnações. Ao contrário do que consta em Homero, que reduz a alma a uma mera sombra sem individualidade, pois no momento da morte, perderia sua memória, os órficos, por não beberem do Lete, não perderiam sua memória, evitando esse destino.

⁴⁹ “[...] viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir, y van a parar a moradas aún más bellas que ésas, que no es fácil describirlas ni tampoco tenemos tiempo suficiente para ello en este momento.”

⁵⁰ Segundo a lenda, Orfeu viveu na Trácia uma geração antes de Homero. De acordo com Grimal (2005, p.240), o filho de uma Musa e de Eagro, salva a si mesmo e seus companheiros ao introduzi-los nas iniciações dos mistérios da Samotrácia. Mas o mito central de Orfeu trata-se de sua descida ao *Hades* para buscar sua esposa Eurídice, que fora morta por uma cobra quando fugia de Aristeu, que pretendia violentá-la. Após entreter os monstros do *Hades* com sua lira, Orfeu consegue entrar para negociar com *Hades* e Perséfone a devolução de Eurídice à vida. Orfeu então é avisado pelos deuses que deveria ir embora dali sem olhar para trás, que sua amada iria atrás dele. Orfeu consente, mas prestes a finalizar a jornada, desconfia do trato e olha para trás para checar se a esposa estava mesmo ali. Neste mesmo momento, a esposa morre mais uma vez, e Orfeu é obrigado a voltar sozinho. De volta à Terra, Orfeu é assassinado por mulheres que o esfaqueiam e o devoram. Quando Orfeu morre (diferentes versões explicam a forma de sua morte), seu cadáver despedaçado se espalha, chegando a diferentes lugares da Grécia, dependendo da versão do mito.

⁵¹ Eliade (2011, p.166) tece algumas aproximações entre objetos mitológicos compartilhados por esses personagens: Orfeu se apropria da lira de Apolo e também atribui grande importância às purificações, o que segundo o autor, era uma técnica tipicamente apolínea. Já em relação a Dionísio, Eliade ressalta que Orfeu, assim como o deus, também desceu aos infernos para resgatar um ente querido, além de mencionar a semelhança da morte de ambos, que tiveram seus corpos esfaqueados e devorados.

Depois de conhecer os mistérios divinos, o neófito precisaria ter uma “vida órfica”, o que implicava práticas de purificação como o vegetarianismo⁵² e a instrução religiosa que, em conjunto, tinham por objetivo a divinização da alma e sua consequente imortalidade. Essas práticas assegurariam a separação do órfico dos mortais ao elevá-lo a uma categoria divina: finalmente se livrariam da prisão do corpo para se tornar mesma forma e substância de um deus.

Como relata Oliveira (2004, p.16), “A maior parte da escatologia órfica foi revelada por tabuinhas encontradas em Petéleia, Túrio, Hipônio e Creta. Elas eram enterradas junto aos iniciados nos mistérios para guiar suas almas no além-túmulo”. Os seguidores do orfismo acreditavam que teriam o conhecimento do caminho que evitava as reencarnações, ou seja, não beberiam do Lete e, portanto, não reencarnariam, mas retornariam para sua origem divina. Orfeu ficou conhecido pelo seu acesso aos infernos, o que possibilitou seu conhecimento de segredos que lhe revelaram a fórmula de entrada nos Campos Elísios e a libertação do ciclo de encarnações, como vimos no mito de Er.

Platão muito se baseou no orfismo para elaborar sua teoria da alma. Coutinho (2015, p.96) aponta quatro ideias centrais do orfismo que foram muito importantes para o filósofo: 1) a transmigração da alma, 2) o corpo como túmulo e castigo para a alma, 3) a possibilidade de dois caminhos para a alma seguir no porvir, um para os profanos e o outro para os bem-aventurados e 4) a exclusividade do caminho dos bem-aventurados para os purificados.

Façamos algumas considerações, com base no autor, que ainda não foram expostas quando abordávamos as ideias de Platão anteriormente. Uma delas é apropriação que Platão fez da ideia de corpo-túmulo do orfismo. Os órficos viam a vida corpórea como a prisão da alma. O objetivo de a alma habitar um corpo ciclicamente seria receber o castigo pelos erros da encarnação passada, que já começaram a serem pagos no além-mundo. O iniciado, purificado da vida somática, não seguiria mais o ciclo, mas iria direto para o Palácio dos Bem-Aventurados para se tornar semelhante aos deuses.

Ainda que Platão tente escapar desta “[...] tumba que nos rodeia e que chamamos de corpo, nele prisioneiros como uma ostra” (Fedro, 250c, tradução nossa),⁵³ o filósofo não vê a vida somática como uma mentira. Como demonstra Coutinho, em Platão a vida corpórea seria o espaço que possibilitaria a experiência de acesso não apenas aos vícios, mas também à escolha pelas virtudes. Mais do que um túmulo destinado para castigos, como no orfismo, o corpo, para

⁵² Coutinho (2015, p.98) salienta que o vegetarianismo se explica pela ligação ao mito de Dionísio, que fora sacrificado e devorado pelos titãs, a Orfeu, que também fora morto, esfaqueado e devorado, mas por mulheres instigadas pelos ciúmes de Apolo, pois Orfeu antes era seu sacerdote. A rejeição dos iniciados por esse sacrifício é o que promoveria a purificação.

⁵³ “[...] tumba que nos rodeia y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra”.

Platão, seria o recinto que ofereceria a oportunidade da alma de reconhecer as virtudes, ou melhor, de rememorá-las. Para o filósofo,

[...] é no corpo que a *psyche* tem seus sinais de vício. E é precisamente por tais sinais que a *psyche* pode compreender sua necessidade de ser virtuosa. Assim, enquanto no mito de Orfeu expiar “o que deve” sugere expiar “os erros” cometidos em vidas passadas, em Platão essa expressão consiste em expiar “os vícios” que a parte da *psyche* responsável pelas paixões deixa entrever no *soma*. (COUTINHO, 2015, pp.123-124).

Continua o autor que outra questão pertinente a Platão embasada no orfismo era a ideia da necessidade em se promover uma espécie de purificação individual que assegurasse o destino dos mortos no além. Platão enfatiza que são os próprios indivíduos que determinam seu destino pós-morte, mediante suas ações, retirando a responsabilidade dos deuses, ao contrário dos órficos, que recorriam ao ritual iniciatório e à conduta vegetariana para convencer os deuses a purificar os erros do iniciado. Para Platão, uma vida com base na moral seria decorrência de uma vida guiada pela razão, o verdadeiro caminho pelo qual as almas estariam naturalmente inclinadas, em direção à libertação do ciclo de vícios do mundo sensível. Ter uma vida reta, neste sentido, seria a consequência da anamnese, o modo de vida de um verdadeiro filósofo.

Mas Platão não é o primeiro a modificar o mito órfico para enfatizar o comportamento moral como mecanismo de diferenciação para o destino dos mortos. Coutinho (2015, pp.104-105) salienta que essa concepção é testemunhada nas tragédias de Eurípides e na poesia de Píndaro, no século V a.EC. Segundo o autor, os poetas parecem desacreditar da possibilidade da salvação por meio da iniciação órfica para compactuar com uma nova versão, baseada em um julgamento moral.

Como conclui Eliade (2011, p.175), o movimento órfico alcançou popularidade entre os gregos, mas declinou depois das guerras médicas. Já suas ideias centrais – o dualismo, a imortalidade, a divindade humana e a escatologia – não deixaram de influenciar o pensamento grego, chegando à posteridade principalmente por meio de Platão. Mais tarde, na época helenística, elementos da escatologia órfica ressurgiriam por meio de remanescentes platônicos e pitagóricos, além de sua influência nos chamados cultos de mistério.

1.7 A Promessa da Salvação Após a Morte nos Cultos de Mistério

Embora já praticados nas antigas *póleis* gregas, os cultos de mistério foram amplamente populares no período helenístico e depois no romano, quando adquiriram características

próprias ao combinarem influências gregas e orientais. Centrados em deuses já conhecidos em território grego, como Dionísio, mas também de outros lugares, como os frígios Átis e Cibele, e os egípcios Ísis e Serápis, os mistérios possuíam um alcance soteriológico ao prometerem a imortalidade a seus adeptos. Estes cultos proporcionavam um contato muito mais íntimo do iniciado com a divindade, elevando o homem a uma condição divina que superaria a fatalidade da morte e escaparia à finitude da matéria.

Assim como no orfismo, a salvação seria possível por meio de uma iniciação, que significava a morte para a antiga condição humana e o renascimento para uma nova vida, agora imortal, equiparada à divindade dos deuses. As iniciações aos mistérios ocorriam em locais secretos, pois ali seriam revelados segredos divinos aos neófitos, que deveriam arcar com os custos da iniciação, que poderiam ser altos.⁵⁴

De acordo com Koester (2005a, p.195), mesmo que os mistérios não exigissem exclusividade, caberia ao iniciado a adoção a um novo modo vida, o que implicava seguir preceitos morais previamente estabelecidos, obedecer às regras da comunidade, como estar presentes nos templos e nas cerimônias de iniciação, e a obrigatoriedade de oferecer ajuda mútua aos membros que necessitassem. Mas os mistérios não desprezavam completamente a vida neste mundo. Além de oferecerem uma boa vida após a morte, também propunham uma vida nova no aqui e agora. Os iniciados, além de contarem com a proteção do deus ou deusa, usufruiriam de uma vida em comunidade onde todos partilhariam do mesmo conhecimento salvador.

Os ritos dos mistérios não eram divulgados, e ocorriam em locais reservados, como casas particulares. Por serem secretos, escapavam ao controle romano, o que acabou gerando tensões que culminaram em algumas restrições e até proibições pontuais. Ainda durante a República, em 186 a.EC., Roma proibiu os rituais báquicos e até executou membros da seita (KOESTER, 2005a, p.187). Porém, segundo Grimal (2005, p.123), César provavelmente restaurou as cerimônias báquicas no fim do período romano. Já Augusto proibiu o culto à Ísis, o que se seguiu com Tibério, para lutar contra a “ameaça orientalizante” de Marco Antônio e Cleópatra. Mas, a partir de Calígula, o culto egípcio não foi mais proibido pelos imperadores romanos, gozando até de certo prestígio na sociedade.

Fantacussi (2006, p.34) pontua que conflitos em relação às práticas religiosas dos povos

⁵⁴ Segundo Koester (2005a, p.194), algumas iniciações poderiam ter altos custos, como a de Ísis. No entanto, ainda de acordo com o autor, (2005, p.188), os mistérios, de forma geral, propagavam esperanças comuns a qualquer situação social, não sendo, portanto, restritos a pessoas de elite, o que corrobora com a tese de que esta forma de culto adquiriu uma grande popularidade no período romano.

conquistados só ocorreriam se as autoridades os vissem como uma ameaça à sociedade romana, seja por desempenhar um caráter separatista, ou até mesmo por legitimar práticas em desacordo com a estrutura de valor romana. Um exemplo seria as posições importantes dadas às mulheres nos cultos de Ísis (e nos bacanais de Dionísio), além das distinções de nível social que eram ignoradas pelos membros dessas comunidades, uma vez que os membros eram tidos como uma irmandade de iguais.

Deuses relacionados aos mistérios estavam muito presentes em Corinto. Algumas das divindades cultuadas em templos da cidade apresentam uma forte ligação com a crença na imortalidade em suas mitologias. Apolo⁵⁵ e Dionísio eram cultuados no orfismo, Deméter⁵⁶ era a deusa dos mistérios de Elêusis,⁵⁷ e a egípcia Ísis, a partir do período helenístico, também foi cultuada em forma de mistério por todo mundo romano. A presença desses deuses em Corinto demonstra que discursos sobre imortalidade poderiam estar presentes entre os frequentadores desses templos, ainda que apenas alguns deles fossem cultuados em forma de mistério no período romano.

Em sua descrição de Corinto, Pausânias relata a existência de diferentes recintos erguidos em devoção à Ísis na subida do Acrocorinto, tanto em honra à sua denominação de Ísis Pelagian (Marinha) quanto Ísis Egípcia. Ainda haveria outros dois locais onde Ísis era cultuada junto a Serápis,⁵⁸ associado à estrela Canopus (Corinto, IV. 6-V). Os mistérios de Ísis, junto a Serápis (que não tirava o protagonismo de Ísis), se popularizaram no mundo romano, comportando festas públicas ao longo do ano, culto diário e também ritos secretos, de caráter

⁵⁵ Deus das artes, dos oráculos, das profecias, da poesia e da harmonia, Apolo foi adotado por Augusto como seu protetor pessoal. Assim como sua irmã Ártemis, auxiliava seus devotos com flechas para uma morte rápida e doce. Teria matado o dragão que protegia o oráculo de Témis, apoderando-se dele e assim libertando os habitantes de Delfos. Comumente representado reinando sobre as ilhas dos Bem-Aventurados, Apolo foi associado ao orfismo e considerado o pai de Pitágoras, contando com uma espécie de culto moral-religioso que prometia a salvação após a morte. (GRIMAL, 2005 pp.32-33).

⁵⁶ Filha de Cronos e Reia, Deméter foi difundida como a deusa do trigo, sendo cultuada em todo mundo helênico que cultivava esse cereal desde pelo menos o século VIII a.EC. Identificada com a mãe terra, a deusa também se aproxima da maternidade devido à centralidade do rapto de sua filha Koré pelo seu tio *Hades*: quando a mãe descobre o culpado, se disfarça de uma velha mulher e vai para Elêusis, deixando a morada dos deuses. Sem Deméter, ocorre um desequilíbrio nas plantações, pois sua ausência tornou a terra estéril. Zeus então pressiona *Hades* a devolver Perséfone (seu novo nome) à mãe, o que ocorre por meio de um acordo: Perséfone ficaria metade do ano no mundo subterrâneo e a outra metade, livre dele. E assim o mito cumpre sua função de explicar o mundo – a feliz primavera marcava a data em que Perséfone saía do mundo subterrâneo e subia ao Olimpo, fazendo com que a natureza desse seus frutos. Mas, seis meses depois, o tempo de colheita dá lugar à triste estação onde o solo permanece estéril (o inverno), pois este é o período em que a filha da deusa se ausenta. (GRIMAL, 2005, p.114-116).

⁵⁷ Em Elêusis, a devoção a Deméter e Koré se transformou em um culto iniciatório de morte e renascimento, que mesmo que não pudesse ser exportado para fora da cidade, não deixou de exercer influência nos mistérios helenísticos. (KOESTER 2005a, p.184).

⁵⁸ Assimilado a Osíris, Serápis reunia duas divindades egípcias (Osíris e Ápis), mas era representado com características de um Zeus-Poseidon. Devido à influência grega presente no Egito, foi elevado à categoria de deus nacional no século IV a.EC., por Ptolomeu I Soter, a fim de unir gregos e egípcios. (SILVA, G., 2001, p.29).

iniciatório.

Dentre as muitas variações do mito da antiga deusa egípcia, ressaltamos o aspecto soteriológico de sua narrativa mitológica: a ressurreição de seu irmão e marido Osíris, que fora morto por Seth. Ísis foi transformada em uma divindade universal no mundo romano, assimilada a Deméter, como deusa mãe de todos os deuses, senhora da agricultura, do mar e dos mortos (GRIMAL, 2005, p.153). Na iniciação, o iniciado era associado a Osíris, morto por Seth, mas trazido de volta à vida graças à deusa. O mesmo ocorreria com seus neófitos que, como salienta Koester (2005a, p.193), já teriam deixado a antiga vida mortal e se tornado matéria e substância da deusa, e, no momento da morte, seriam elevados como estrelas no céu.

Os escritos de Apuleio, do século II EC., oferecem informações a respeito da iniciação nos mistérios isíacos. Enquanto o autor vai relatando o cotidiano do mundo romano imperial, passando, inclusive, por Corinto – na realidade, como ressalta Koester (2005c, p.345), Lúcio teria sido iniciado nos mistérios de Ísis em Cenchrea, o porto oriental de Corinto. O *Asno de Ouro* tematiza a morte e o renascimento de Lúcio, que consegue renascer após ser iniciado nos mistérios de Ísis. O enredo da trama gira em torno do personagem principal, que acaba se transformando em asno após emprego errôneo de magia. No decorrer da história, Lúcio encontra o livramento dos seus percalços ao recorrer à Ísis, e após a intercessão da deusa, consegue se livrar de sua condição de animal, além de ser afortunado com a salvação após a morte.

Algo semelhante se passaria com os iniciados nos mistérios dionisíacos. Além de templos e santuários na região de Corinto, Pausânias menciona um altar erguido a Dionísio Saotes (salvador) próximo ao templo de Ártemis (Corinto, XXXI. 4-8) – título que poderia demonstrar a devoção na salvação (após a morte?) promovida pelo deus. Nesta mesma obra, o autor antigo também se refere aos ritos noturnos que ocorriam em homenagem a Dionísio nos arredores de Corinto, em volta do rio *Alcyonian* – que, segundo Pausânias, era de onde Dionísio saiu quando trouxe sua mãe de volta do *Hades*.⁵⁹ Porém, nas palavras do geógrafo antigo, “Os ritos noturnos realizados todos os anos em homenagem a Dionísio não devem ser divulgados

⁵⁹ Segundo Brandão (1987, pp.117-123), o mito do deus do vinho, das festas e do delírio místico é bastante complexo e diverso, pois se utiliza de elementos para além do universo grego. Em uma das versões do mito, o primeiro Dionísio, chamado Zagreu, era filho de Zeus e Perséfone, mas fora morto, despedaçado, cozido e devorado pelos titãs à mando da enciumada Hera. Mas Zeus, através do coração do filho, fecunda Sêmele. Mais uma vez, Hera assassina Sêmele, e Zeus intervém para salvar seu filho: retira-o da barriga da mãe e o fecunda em sua coxa. Criado por ninfas longe da ira de Hera, por vezes ela o encontrava e o matava, mas por ser um deus, Dionísio ressuscitava. Complementa Grimal (2005, p.121) que o Deus, já adulto, descobriu a videira e seu uso. Mas Hera o enlouqueceu, o que o levou a vagar pelo mundo. Na Frígia, Cibele o acolhe, libertando-o da loucura. Instituída sua divinização na Terra, o deus ascende ao Olimpo. Mas antes disso, desce aos infernos para trazer sua mãe de volta à vida. Mas, para que ela voltasse, *Hades* exigiu-lhe, em troca, algo que o deus gostasse muito: Dioniso, então, cedeu-lhe o mirto, e levou sua mãe consigo para o Olimpo, mudando seu nome para Thyóne.

ao mundo em geral” (Corinto, XXXVII. 4-6, tradução nossa)⁶⁰. Aparentemente secretos, tais ritos escapavam da vigia imperial, o que os aproxima das práticas místicas – ainda que não possamos assegurar que estes ritos de fato se ligassem aos cultos de mistério do deus.

O culto a Dionísio se espalhou no mundo grego, juntamente aos bacanais, que consistiam em rituais com danças e embriaguez de vinho, e promovia iniciações que tinham por objetivo a união do iniciado ao deus – divinização esta que o levaria à imortalidade. Para Koester (2005a, p.184), Dionísio era o deus de mistério mais popular no período romano. Além dos mistérios, o culto ao deus se caracterizava por celebrações públicas com procissões dançantes e apresentações teatrais. No âmbito particular, menções ao deus são encontradas em túmulos, bem como em imagens e mosaicos de altares domésticos.

Em nossa interpretação, tanto os iniciados nos mistérios, quanto os remanescentes órficos, pitagóricos e platônicos, parecem ter buscado, em suas respectivas práticas discursivas, dar vazão aos anseios de uma existência após a morte, o que, como vimos, era algo carente no culto cívico romano. Anseios que os membros da comunidade judaico-cristã de Corinto também pareciam ter quando discordaram da ressurreição dos mortos. Será que duvidavam da possibilidade de alguma forma de vida no além? Ou apenas não podiam concordar com a ressurreição corpórea, algo que parecia contraditório para estes povos que desenvolveram tantos discursos sobre a imortalidade da alma em detrimento da degradação do corpo?

Na percepção de Koester (2005c, p.345), o conflito entre Paulo e os coríntios estaria em sua tentativa em demonstrar que sua pregação não teve por objetivo levar mais uma espécie de culto que promettesse dons espirituais nesta vida e a imortalidade após a morte, como estes coríntios pareciam estar compreendendo. Para ele, Paulo não pregou um discurso soteriológico individual, mas combateu qualquer tentativa dos coríntios em individualizar sua experiência de fé em torno da pregação de um ou outro membro influente da comunidade.

Desse modo, quando Paulo criticou as rixas e divisões que estariam se criando em torno de quem estava batizando na comunidade (1Cor 1:11-16), o apóstolo se posicionou contrário ao partidarismo que esta atividade parecia estar desencadeando, pois era o que denunciava as divisões da comunidade. Além disso, como destaca Dunn (2008, p.511), o batismo também poderia estar se confundindo como um ritual de iniciação tal qual ocorria nos mistérios.

Como traduz Gingrich (1984, p.138), “mistério” [μυστήριον] corresponde a “segredo, ensino secreto, mistério”. O substantivo advém do verbo μύω, que se traduz por “iniciar”. Iniciar-se aos mistérios, portanto, corresponderia a “aprender o segredo”, conhecer os mistérios

⁶⁰ “The nocturnal rites performed every year in honour of Dionysus I must not divulge to the world at large.”

divinos que teriam o poder de garantir a imortalidade individual no além. Já Paulo, em contrapartida, se preocupava em “[...] construir a nova comunidade de crentes, a *ekklesia*, que é o corpo de Cristo. O batismo não é um ritual de mistério, mas a incorporação de um indivíduo nesse corpo (1 Cor 12:12-13)”⁶¹ (KOESTER, 2005c, pp.347-8, tradução nossa).

As formulações de Platão, os cultos em torno de Pitágoras e de Orfeu, o imaginário dos fantasmas nos sepultamentos e a recorrência aos ritos iniciatórios dos mistérios demonstram um pouco desta variedade de práticas discursivas existentes no meio para o qual Paulo se voltou em seus escritos. Conceitos como o dualismo alma-corpo, a metempsicose, a interferência dos fantasmas na vida terrena ou a aproximação a deuses que ofereciam uma oportunidade de salvação após a morte, são atributos que poderiam ter se apresentado como “falsas verdades”, conceitos que esses povos estariam tão acostumados em lidar, mas que, para Paulo, apenas tentavam desviá-los do caminho correto. O apóstolo não se julgava o único a ter propriedade em comunicar a Boa-Nova, mas se prontificava em combater o que considerava não se tratar da verdadeira compreensão da salvação promovida por Cristo, comunicada por meio da “sabedoria de Deus”, que parecia loucura diante da “sabedoria do mundo”.

Em nossa interpretação, Paulo tentou legitimar seu discurso com o argumento de que o comunicava com a sabedoria de Deus, e não do mundo. Ao dizer que evangelho que anunciava fora comunicado a ele pelo próprio Cristo, demonstrou que sua autoridade seria com base n’Ele, e não em qualquer habilidade retórica que pudesse empreender. Esta autoridade requerida se ancoraria no direito privilegiado de fala de Paulo, devido a um componente pré-existente – o fato de ter sido chamado pelo próprio Cristo.

Além disso, se pensarmos nas considerações sobre os princípios de coordenação do discurso em sociedade, expostas por Foucault, Paulo se prontificou em considerar o que poderia ou não ser dito ao separar e interditar a ameaça e elevar o discurso verdadeiro, “poder de Deus e sabedoria de Deus” (1Cor 1:24), “que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, voltados à destruição” (1Cor 2:6), “pois Deus não tornou louca a sabedoria deste século?” (1Cor 1:20). Tal oposição dualista visaria, em nossa hipótese, promover a interdição, rejeição e ordenamento dos discursos sobre a ressurreição dos mortos correntes em Corinto, numa tentativa de deter os “discursos falsos” e perpetuar o “verdadeiro”.

Em síntese, este capítulo se preocupou em investigar o que poderia responder aos anseios sobre a vida após a morte no lugar do discurso da ressurreição de Paulo. Por meio do conjunto crítico, tentamos rastrear aspectos que poderiam ser excluídos por Paulo quando o

⁶¹ “Paul’s foremost concern is to build the new community of believers, the *ekklesia*, which is the body of Christ. Baptism is not a mystery rite but the incorporation of an individual into that body (1Cor 12:12-13)”.

apóstolo disse a sua verdade em nossa fonte principal. Já através do conjunto genealógico, tentamos identificar aquilo que poderia ser incorporado à “verdade” a respeito da vida após a morte. Ainda assim, estes poucos exemplos nunca darão conta de dimensionar a multiplicidade de discursos que disputavam espaço no contexto da Corinto de Paulo e de sua comunidade.

2 PRÁTICAS DISCURSIVAS SOBRE O DESTINO ALÉM-TÚMULO NO JUDAÍSMO

2.1 Judeus e Sinagogas em Corinto

Segundo as informações de Paulo e do livro de Atos, membros de origem judaica teriam sido muito influentes na comunidade de Corinto. Além de defender a judaicidade de Priscila e Áquila (At 18:2), Atos também se refere a Sóstenes (At 18:17) e Crispo (At 18:8), cada um descrito como *chefe da sinagoga* [ἀρχισυνάγωγος] – ainda que, para Murphy-O'Connor (2015, pp. 271-279), este segundo possa ter sido um temente a Deus, não um judeu. O autor relata que os pesquisadores têm identificado este mesmo Crispo ao que é mencionado por Paulo em 1Cor 1:14. Já Sóstenes, o autor relata a hesitação em identificá-lo com o Sóstenes que aparece como co-remetente da carta (1Cor 1:1), por se tratar de um nome mais comum. Mas ainda assim, Murphy-O'Connor parece acreditar que se trata da mesma pessoa. Quanto a Gaio, nome também mencionado por Paulo (1Cor 1:14), o apóstolo não diz se este abastado coríntio seria ou não judeu.

Porém, ainda que membros de origem judaica não fossem a maioria na comunidade, sabemos que o movimento cristão não se separava do judaísmo nesse momento, sendo de suma importância uma abordagem histórico-cultural do Judaísmo do Segundo Templo para compreendermos a vertente cristã. Em nosso primeiro capítulo, não abordamos fontes produzidas por círculos judaicos, o que pretendemos fazer agora. Neste ínterim, vale ressaltar que esta divisão possui apenas uma função organizacional, pois judeus, não judeus e tementes a Deus coexistiam num mesmo contexto, o que possibilitou influências mútuas, majoritariamente inconscientes, de uns sobre os outros.

Neste capítulo pretendemos identificar possíveis antecedentes ao discurso de Paulo – e de seus oponentes – no universo judaico. Através da genealogia e da análise crítica, procuraremos elencar o que o apóstolo pareceu ter corroborado ou negado em suas proposições, e isso através de um mapeamento de discursos sobre a ressurreição dos corpos e sobre a imortalidade da alma em algumas fontes escolhidas. Longe de sintetizar essas crenças em uma “perspectiva judaica” única e essencial, esta abordagem visa demonstrar a variedade de crenças existentes no dinâmico Judaísmo do Segundo Templo, traçando tanto pontos em comum quanto de conflito.

Para Crossan e Reed (2007, p.129), o tema da ressurreição geral dos corpos, desenvolvido na escatologia apocalíptica judaica, teria causado um forte estranhamento no politeísmo greco-romano. Mesmo diante da diversidade de crenças na vida além-túmulo

presentes no contexto, a versão da ressurreição dos corpos, acompanhada pelo julgamento final, era algo característico de alguns textos judaicos da apocalíptica, ainda que apresentem diversificadas versões em cada texto.

Livros como 2 e 4Macabeus, Sabedoria de Salomão e Daniel apresentam interessantes considerações sobre o destino dos mortos. Estes textos estavam presentes na Septuaginta,⁶² a versão utilizada para leitura, estudo e pregação nas sinagogas judaicas que, como vimos, também existiram em Corinto. Outros textos apocalípticos apresentam inúmeros discursos sobre a imortalidade da alma, a ressurreição dos corpos ou outras formas de pós vida. Livros pertencentes ao corpus enóquico, mesmo não estando na Septuaginta, teriam tido certa popularidade no judaísmo, podendo ser conhecidos por muitos judeus, inclusive da diáspora.

De acordo com Blázquez (1995, p.50), estes livros que hoje protestantes e católicos chamam de apócrifos, pseudepígrafos, deutero-canônicos ou intertestamentais eram tidos pelos judeus do período como livros extracanônicos, que embora não tivessem plena aceitação, eram adotados por muitas comunidades, na Palestina e na diáspora. Grande parte desses textos é considerada de cunho apocalíptico, pois apresenta uma revelação de ordem cósmica sobre um julgamento final, onde os justos seriam recompensados e os pecadores, punidos. Já a vinda de um messias e o fim do mundo físico são atributos que não necessariamente estão em todos os textos considerados apocalípticos, assim como a ressurreição dos mortos ou outras formas de imortalidade.

Como destaca Selvatici (2012, p.133), à exceção da Palestina, a população judaica se concentrava em comunidades próprias pela extensão do Império Romano, constituindo uma minoria da população. No entanto, de acordo com Arens (1997, p.171-172), o judaísmo se alastrou no final período helenístico e início do romano, seja por um suposto impulso missionário de alguns ou simplesmente pela atração que o judaísmo exercia aos olhos dos gentios.

Mas a conversão ao judaísmo exigia um longo processo. Quem não herdava as credenciais judaicas por meio do nascimento apenas tornava-se judeu após passar pelo período de instrução, pelo batismo e pela circuncisão (no caso masculino), além do comprometimento em romper completamente com seu passado não judeu. Porém, segundo Arens (1997, p.171-

⁶² A “Bíblia dos Setenta” se trata da tradução, do hebraico para o grego, das escrituras judaicas. Conforme Koester (2005a, p.250), o nome se deve à lenda de que a tradução teria sido empreendida por 72 eruditos judeus de Jerusalém em 72 dias, a pedido de Ptolomeu II Filadelfo, para ocupar a biblioteca em Alexandria. Mas o processo de tradução, segundo Segal (2004, p.363) teria se iniciado em meados do século III a.EC. e concluído antes de 132 a.EC., pois além das escrituras hebraicas (que teriam sido traduzidas primeiro), a versão final da Septuaginta incorporou outros textos que foram escritos neste período, como a literatura macabeia, Daniel, Salmos de Salomão e Eclesiástico.

174), estes judeus convertidos, chamados *prosélitos*, não eram vistos pelos judeus de nascimento como semelhantes. Além disso, estes convertidos seriam um número bem menos elevado em relação aos tementes a Deus, que não precisariam, necessariamente, passar por todo este processo.

No judaísmo da diáspora, os judeus, por se encontrarem longe do templo, viam nas sinagogas espalhadas pelo império um importante demarcador de identidade. O autor de Atos assegura a existência de pelo menos uma em Corinto, a qual Paulo se dirigia todos os sábados para persuadir judeus e gregos. Segundo a fonte, Paulo convenceu um dos chefes da sinagoga, Crispo, que “creu no Senhor com toda a sua casa” (At 18:8). Como vimos no capítulo anterior, os membros da casa romana, sobretudo das famílias mais abastadas, iam para além dos parentes consanguíneos, podendo abranger também escravos e clientes, garantindo um grande número de pessoas.

Mas Paulo, como ressalta Meeks (1992, p.127), não usou o substantivo *synagoge* [συναγωγή] em suas cartas, apenas o verbo *συνάγω*, uma única vez, mas para designar “reunião” (1Cor 5:4). Ainda assim, é bem provável que Paulo tenha pregado em sinagogas em Corinto, por este espaço se tratar de um local onde haveria potenciais convertidos, pois já conheceriam aspectos que seriam importantes na compreensão da Boa-Nova – como a espera do messias, do juízo final e da ressurreição.

Mas estes três aspectos, é importante ressaltar, não eram comuns para qualquer um que se considerasse “judeu”. No período em que Paulo pregou, o judaísmo se tratava de um emaranhado de seitas javistas que, pelo menos até a revolta de 66-70 EC., não apresentou uma tentativa de estabelecimento de uma única ortodoxia. De acordo com Cohn (1996, p.254), embora se unissem pela devoção a YHWH e pela observância das prescrições previstas na Torá, os judeus do período se diferenciavam em outros aspectos de crença e costume, bem como na utilização de determinados textos em detrimento de outros.

2.2 Conflito de Discursos nas Seitas da Palestina

O Judaísmo do Segundo Templo (515 a.EC – 70 EC) ficou conhecido como o período em que a fé judaica não apenas se espalhou pelo mundo helenístico e romano, mas também pela diversidade que adquiriu neste período, o que nos leva a pensar em *judaísmos*, no plural. Na Palestina, os fariseus, saduceus e essênios eram as principais divisões da fé judaica até a revolta de primeira revolta contra Roma. Essas seitas tomaram forma após a conquista romana em 63 a.EC., que pôs fim ao curto período de governo Asmoneu. A divergência desses grupos se

baseava em legitimar, de forma autêntica, o domínio das escrituras e do Templo. Embora muito diversos e com comportamentos distintos, cada grupo, à sua maneira, tinha o intuito em diferenciar-se em relação aos não judeus, num contexto dominado pela diversidade do politeísmo.

De forma geral, compreendemos os saduceus como uma elite administrativa que ocupava o sacerdócio do Templo, bem como sua organização política e econômica. Defendiam uma radical separação entre judeus e não judeus, e entre judeus puros e judeus impuros. Vinham em continuidade ao grupo sacerdotal dominante desde o período persa, ainda que tenham perdido a liderança no governo dos Asmoneus, o que durou apenas até a conquista romana. Segundo Koester (2005a, p.321), os saduceus se reconheciam como os legítimos sucessores de Sadoc, o sumo sacerdote de Davi (Esdras 7,2; Ezequiel 40,25+), e insistiam na aplicação literal da Lei; não rejeitavam os profetas e os escritos, mas também não os aceitavam como manifestações de autoridade.

Já os fariseus, descendentes dos Asmoneus, valorizavam os profetas e defendiam uma espiritualidade pessoal, subordinando o culto sacrificial-sacerdotal, tido em primeiro plano pelos saduceus, à obediência das Escrituras. Estavam muito presentes nas sinagogas, que neste período desempenhavam um papel importante tanto na difusão quanto na educação judaica, o que, segundo Zabatiero (2013, p.286), acabou por levar a um processo de estreitamento dos laços individualizantes com a fé no Deus judaico. Por muito valorizarem o conhecimento da Lei, os fariseus teriam de ter uma renda no mínimo suficiente para receber a educação necessária para ler e interpretar os textos sagrados. Já os saduceus, tradicionalmente, seriam mais elitizados, ainda que nem todos os judeus de condição financeira alta fossem necessariamente saduceus.

Enfim chegamos a um terceiro grupo de oposição, os essênios. De acordo com Zabatiero (2013, p.287), os essênios, que também derivavam dos Asmoneus, possuíam fortes tendências apocalípticas messiânicas, amparadas principalmente em um dualismo determinista que dividia o cosmos em anjos e demônios, e que separava moralmente os homens entre santos e pecadores, resultando na adoção de práticas ascéticas. No capítulo 8 do segundo livro da *Guerra dos Judeus*, Flávio Josefo concede um bom espaço para descrever os essênios, alegando que viviam em grande número e em variadas cidades, compartilhando entre si todos seus bens e vestindo-se com a mesma túnica.

Como assevera Cohn, (1996, p.246), enquanto parte dos membros dessa seita vivia de forma laica na sociedade palestina, outros teriam saído em busca de uma vida retirada, fundando a seita sectária de Qumran, por volta de 150-140 a.EC. A seita de Qumran teria surgido no

início do século II a.EC., tendo seu fim na primeira guerra judaica contra Roma.

De acordo com Blázquez (1995, p.69), os manuscritos ali encontrados foram escondidos antes da revolta, tendo sua composição datada do século III a.EC. até a primeira metade do século I EC. Desde sua descoberta no assentamento de Qumran, junto ao Mar Morto, entre os anos de 1946 e 1956, os documentos muito têm contribuído para a comprovação da variedade do judaísmo do período. Além disso, estes textos têm sido fundamentais para uma melhor aproximação do universo simbólico dos primórdios do movimento cristão, por demonstrarem que conceitos tipicamente apocalípticos, como ressurreição dos mortos, juízo final ou fim dos tempos, poderiam ser apropriados nas diferentes vertentes do judaísmo do período romano, tanto na Palestina como na diáspora.⁶³

Saldarini (2001, p.3) salienta que não apenas esses três grupos, mas também os escribas, zelotes, e outras correntes javistas na Palestina, com seus profetas e seguidores, demonstram a complexidade das relações sociais existentes. Estes judeus coexistiam dentro de uma hierarquia social que demandava não apenas a obediência à Lei, mas também o pagamento de impostos para a manutenção do templo. Por outro lado, cada um deles possuía diferenças em interpretar os escritos sagrados, além de compartilharem e produzirem textos que não eram unânimes dentre todos os judeus, o que acabava por originar diferentes práticas identitárias.

A crença na vida após a morte é uma delas. Esses três grupos, em especial, possuíam posicionamentos peculiares e conflitivos em relação a ela. Mc 12:18, Lc 20:27 e At 23:8 são fontes do primeiro século unânimes ao averiguar que os fariseus criam na ressurreição dos mortos, enquanto os saduceus a negavam. O livro de Atos inclui Paulo neste debate, que é apresentado como partidário dos primeiros:

A seguir, tendo conhecimento que uma parte dos presentes eram saduceus e a outra parte eram fariseus, exclamou no Sinédrio: “Irmãos, eu sou fariseu, e filho de fariseus. É por nossa esperança, a *ressurreição dos mortos* [ἀναστάσεως νεκρῶν], que estou sendo julgado”. Apenas disse isto, formou-se um conflito entre fariseus e saduceus; e a assembleia se dividiu. Pois os saduceus dizem que *não há ressurreição, nem anjo nem espírito* [μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα]; enquanto os fariseus sustentam uma e outra coisa. (At 23, 6-8, grifo nosso).

A escassez de fontes escritas pelos próprios fariseus a respeito de suas crenças não nos permite adentrar mais profundamente nelas. Como salienta Saldarini (2001, p.134), dispomos apenas de Paulo e Flávio Josefo como os únicos autores conhecidos que se autodeclaram

⁶³Blázquez (1995, p.50) menciona textos provenientes da diáspora: do Egito, 3 e 4 Macabeus, 2 Enoque, Oráculos Sibilinos e Carta de Aristeas; da Síria, o Apocalipse Grego de Baruc.

fariseus. No entanto, como os escritos de Paulo são posteriores à sua experiência com Cristo, suas ideias sobre o conceito de ressurreição estão impactadas pela Boa-Nova do Messias Jesus, que já havia transformado radicalmente suas estruturas de pensamento. Por outro lado, veremos que muito de seu discurso sobre a ressurreição encontra correspondência com o farisaísmo.

Flávio Josefo, quando escreveu para sua audiência romana, na segunda metade do século I EC., distinguiu ideias de imortalidade, reencarnação e recompensas e punições após a morte para os três grupos judeus mais proeminentes da Palestina. No que se refere aos fariseus, Josefo assegura:

Eles dizem que todas as almas são incorruptíveis; mas que as almas dos homens bons apenas são removidas para outros corpos – mas que as almas dos homens maus estão sujeitas ao castigo eterno. (Gue.Jud. 2.8.14.163, tradução nossa).⁶⁴

E eles acreditam que as almas possuem o dom da imortalidade e que, quando vão para o outro mundo, sofrem sentenças ou recebem prêmios, de acordo com a vida que tiveram, se comportado de maneira perversa ou virtuosa, de modo que os primeiros recebem a prisão eterna como pagamento, e os segundos a capacidade de retornar à vida. (Ant. 18.12, tradução nossa).⁶⁵

É interessante notar que Josefo não utiliza a linguagem da ressurreição, apenas da imortalidade da alma. Josefo não parece estar interessado na ressurreição dos corpos, pois seu intuito estaria mais em demonstrar aos seus destinatários romanos a sofisticação do farisaísmo, ao aproximá-lo da filosofia platônica. O autor antigo se baseia na dialética entre recompensa e punição após a morte para demonstrar que a visão farisaica se amparava na justiça pessoal, além de dizer que os fariseus acreditavam na existência de um outro mundo, onde as almas, por serem imortais, seriam destinadas ou para a “prisão eterna”, no caso das de má conduta, ou “voltariam à vida”, em um novo corpo, em uma espécie de paraíso, onde receberiam seus prêmios.

Essa “volta à vida corporal” parece mais se aproximar da ideia de reencarnação do que de ressurreição. No entanto, para Droboruka (2005, pp. 24-25), Josefo se utiliza da imagem da reencarnação para explicar a ressurreição. Este novo corpo se referiria à nova vida que apenas o justo receberia, em uma espécie de paraíso, enquanto os maus seriam destinados a tormentos eternos. Esta concepção, para o autor, estaria mais baseada nas recompensas e punições na carne, em conformidade com Dn 12, do que com a reencarnação grega. Josefo, neste sentido,

⁶⁴ “They say that all souls are incorruptible; but that the souls of good men are only removed into other bodies, - but that the souls of bad men are subject to eternal punishment.”

⁶⁵ “Y creen ellos que las almas poseen el don de la inmortalidad, y que cuando ellas bajan al otro mundo sufren condenas o reciben premios, segun en la vida se hubieran conducido perversa o virtuosamente, de suerte que las primeras reciben como pago la prision eterna, y las segundas la facultad de volver a la vida.”

não estaria negando a ressurreição, apenas teria preferido “reencarnação” para obter uma melhor compreensão de seus destinatários não judeus.

Já Segal (2004, p.381) aproxima a interpretação de Josefo do que Paulo diz sobre o *sōma pneumatikón* em 1Cor 15. O autor demonstra que, para Josefo, apenas as almas boas passariam para outro corpo, pois o corpo terreno, por ser corruptível, não poderia herdar a imortalidade. Para receberem suas recompensas no além, estas boas almas ganhariam um novo corpo, eterno e incorruptível. Já para o ex-fariseu Paulo, essa “migração para um novo corpo” seria a transformação efetuada pelo Espírito, a partir da experiência com Cristo, o que não ocorreria apenas na morte, mas que se iniciaria na vida presente.

Josefo também se refere aos saduceus. O autor antigo assegura que “[...] sua doutrina ensina que as almas se desintegram ao mesmo tempo que os corpos” (Ant. 18.16, tradução nossa),⁶⁶ e que “Eles também excluem a crença na imortalidade da alma e as punições e recompensas no *Hades*” (Gue.Jud. 2.8.14.165, tradução nossa).⁶⁷ Conforme Josefo, os saduceus não acreditavam nem em ressurreição, nem em qualquer espécie de julgamento para os mortos, e negavam a existência de anjos ou espíritos, bem como as ideias de destino. Viam a relação do ser humano com Deus de uma forma muito mais distante e independente em relação aos fariseus, que acreditavam numa relação mais próxima que se estenderia também após a morte.

Na concepção de Crossan (2009, p.29), tal posição dos saduceus se deve ao seu conservadorismo, uma vez que tais ideias só teriam adentrado o judaísmo tardiamente, adquirindo adeptos gradualmente. Neste sentido, para eles, qualquer ideia que concebesse um mundo dos mortos mais dinâmico e distintivo, denunciaria uma clara intervenção gentílica no pensamento judaico, o que deveria, portanto, ser duramente combatido.

Em poucas palavras, como demonstra A. Saldarini, os saduceus, por estarem no mais alto escalão do judaísmo, “[...] provavelmente desejavam manter o *status quo* e manter o foco na nação (e no potencial reino) de Israel neste mundo, não no próximo” (2001, p.304, tradução nossa).⁶⁸ Os saduceus, portanto, descreditariam dessa possibilidade juntamente à necessidade de uma figura messiânica que transformasse a ordem vigente. Por constituírem o mais alto escalão do judaísmo, ocupando um lugar de poder na sociedade que era tolerado, inclusive, pelo governo romano, os saduceus não precisariam se amparar em uma intervenção apocalíptica que transformasse uma realidade que já lhes era favorável.

⁶⁶ “[...] su doctrina ensena que las almas se desintegran al mismo tiempo que los cuerpos.”

⁶⁷ “They also take away the belief of the immortal duration of the soul, and the punishments and rewards in *Hades*.”

⁶⁸ “[...] probably wished to retain the status quo and keep the focus on the nation (and potential kingdom) of Israel in this world, not in the next.”

Já no que diz respeito aos essênios, descreve Josefo:

A doutrina deles é esta: - Que os corpos são corruptíveis e que a matéria pela qual eles são feitos não é permanente; porém as almas são imortais e continuam para sempre; saem do ar mais sutil e são unidas ao corpo como uma prisão, para qual são atraídas por uma certa atração natural; mas, quando são libertadas dos laços da carne, são liberadas de um longo cativeiro, e então se regozijam e sobem.⁶⁹ (Gue.Jud. 2.8.11).

Ao diferenciar a corrupção e a finitude do corpo em oposição à alma imortal, Josefo aproxima a concepção dos essênios à dos platônicos e pitagóricos, que desprezavam a matéria. Outra aproximação se refere ao senso de justiça pessoal após a morte, quando as almas se libertariam deste “cativeiro” para enfim receberem seu destino no mundo além-túmulo. Associando estes locais à Ilha dos Bem-Aventurados e ao *Hades* gregos, Josefo explica que as boas almas se destinariam a um paraíso terreno, além do Oceano, de onde usufruiriam de uma suave brisa fresca, enquanto as más, em contrapartida, seriam destinadas para o subterrâneo da terra, “[...] uma cova escura e tempestuosa, cheia de castigos intermináveis”.⁷⁰ (GueJud. 2.8.11).

Assim como no caso dos fariseus, Josefo também não utilizou a linguagem da ressurreição quando se referiu aos essênios. Porém, na percepção de Segal (2004, p.302), pelos essênios serem muito próximos ao pensamento apocalíptico, certamente seriam familiarizados com o conceito de ressurreição. Para o autor, semelhantemente à sua descrição dos fariseus, Josefo teria apenas omitido o termo para evitar a incompreensão gentílica. Como queria causar uma boa impressão do judaísmo nos romanos, preferiu se utilizar de conceitos que já eram familiares do universo politeísta. Além disso, para constatar esta tese, Segal (2004, p.382) relembra que a crença na ressurreição se encontra em textos dos Manuscritos do Mar Morto, associados aos essênios, uma vez que esta descrição de Josefo tem contribuído para a atribuição de que o grupo que escondeu os Manuscritos do Mar Morto fosse partidário desta seita.

Segundo Blázquez, (1995, p.70), Qumran seria um exemplo de essênios mais radicais, que teriam rompido com o templo de Jerusalém por serem contrários ao sacerdócio. Retirados no deserto, levavam uma vida ascética, não se casavam,⁷¹ e exigiam uma longa preparação para

⁶⁹ “For their doctrine is this:—That bodies are corruptible, and that the matter they are made of it not permanent; but that the souls are immortal, and continue forever; and that they come out of the most subtle air, and are united to their bodies as in prisons, into which they are drawn by a certain natural enticement; but that when they are set free from the bonds of the flesh, they then, as released from a long bondage, rejoice and mount upward.”

⁷⁰ “[...] a dark and tempestuous den, full of never-ceasing punishments.”

⁷¹ Para Collins (2010, p.255), os relatos sobre os essênios de Fílon, Plínio e Josefo exageram ao descrever o celibato dos essênios, embora reconheça que Josefo mencionou que alguns deles se casavam. Quanto aos textos de Qumran, o autor ressalta que alguns rolos permitiam o casamento, enquanto outros continham regras em restrição à vida sexual, o que tem sido interpretado como constatação do celibato, pois os próprios textos atestam

aceitação de membros novos. Além de cópias da Bíblia Hebraica e de livros como Daniel, Jubileus e de quase todos vários livros da literatura de Enoque, esta seita apocalítica produziu também documentos internos, com regras e doutrinas para a comunidade.

De acordo com Collins (2010, p.231-232), documentos como *A Regra da Guerra* e o *Documento de Damasco* corroboram com uma intensa expectativa messiânica, voltada ao advento do reino de Israel restaurado. Antes, porém, haveria uma guerra decisiva, das forças do bem – os “Filhos da Luz” – contra as forças do mal – os “Filhos das Trevas” –, onde não um, mas dois messias guerreiros (um rei davídico e um sacerdote) lutariam pelo advento final da casa de Israel sobre as nações. Após a vitória na guerra, os Filhos da Luz iriam gozar de um estado de salvação, ao que tudo indica, sobre a terra.

A seguir, Collins (2010, p.251) ressalta que a *Regra da Comunidade*, a *Regra da Guerra* e o *Documento de Damasco* se dedicam às expectativas de recompensas e punições após a morte. Segundo o autor, os documentos parecem concordar com a descrição de Josefo quando averiguam que os justos viveriam para sempre, enquanto os maus seriam destinados à destruição – e isso sem mencionar a ressurreição. No entanto, dentre os manuscritos havia cópias da bíblia hebraica e de outros textos que corroboravam com a ressurreição, como Daniel, mas também que não a mencionam, como Jubileus.

Collins ainda ressalta menções indiretas à ressurreição corporal,⁷² que podem tanto se referir a uma ressurreição literal quanto metafórica. Porém, o autor averigua que o traço mais distintivo de Qumran em relação às outras seitas se trata da ideia de que seus membros já haviam transcendido, e que estariam em comunhão no presente com os anjos, numa espécie de escatologia realizada. A espera da ressurreição, desse modo, não seria o foco primário, “[...] uma vez que os membros criam que já estavam vivendo a vida ressurreta com os anjos” (COLLINS, 2010, p.253). Segal (2004, p.229) parece seguir na mesma vertente de Collins quando escreve que a compreensão de ressurreição em Qumran “[...] não foi concebida como um estado inteiramente novo de ser, mas como uma continuação direta da posição alcançada na entrada na Comunidade”.⁷³

Já para Cohn (1996, p.252), a iminente guerra contra os romanos teria sido encarada

a existência daqueles que “andavam em perfeita santidade” em detrimento dos que se casavam. Ainda assim, para o autor, mesmo que a vida angélica combinasse mais com a abstinência da sexualidade, esta dificilmente seria a realidade de todos.

⁷² Collins (2010, p.252) cita duas passagens dos manuscritos que podem se referir a uma ressurreição corporal: 1QH 11, onde se diz que “Deus levanta o verme do morto do pó”, e 1QH 14,34, “ergam uma bandeira, vocês que estão caídos no pó; ergam um estandarte, verme dos mortos”

⁷³ “[...] resurrection was not conceived of as an entirely new state of being, but rather as a direct continuation of the position attained on entry into the Community”.

como a batalha final contra as forças malignas, tendo um correspondente cósmico. Assim, a vitória dos “filhos da luz” contra o “exército de Satã” seria seguida pela era messiânica, quando ocorreria a ressurreição dos piedosos, mortos no embate, para também participarem desse estado de glória final.

2.3 As Sombras do *Sheol* e o Vocabulário da Ressurreição

Vimos alguns exemplos judaicos da crença na vida após a morte no contexto romano. Mas para compreendermos melhor estes conceitos, precisamos nos voltar para o processo de aparecimento destes discursos em seio judaico.

Antes do contato com os persas e depois, com os gregos, os israelitas pareciam desacreditar de uma vida após a morte. Apenas no período helenístico é que ideias em torno da existência de um pós vida vão ganhando força gradualmente no pensamento judaico. Salienta Ritzmann (2016, p.50) que isso não se deve ao fato de os israelitas desconhecerem mitos de morte e ressurreição antes da dominação persa e helênica, mas por uma escolha em repeli-los por se tratarem de preceitos típicos do mundo politeísta. O autor demonstra que as ideias de morte e ressurreição já teriam entrado em contato com os israelitas pelo menos desde que chegaram à Palestina, uma vez que os povos ali presentes contavam com mitologias de morte e renascimento,⁷⁴ o que preparou o terreno para a expansão da crença a partir principalmente da dominação helênica.

Bernstein (1993, p.137) pontua citações da Bíblia hebraica onde se observa tal hostilidade: Levítico 19:31 e 20:6 condena a prática de quem procura médiuns para consultar espíritos; Deuteronômio 18:11 proíbe veementemente qualquer prática mágica de adivinhação ou de consulta aos mortos, além de esclarecer que não seria oferecido sacrifício para os mortos (26:14); além do salmo 106.28, que chama atenção ao pecado dos israelitas que teriam comido sacrifício em honra aos mortos em nome de Baal.

Para Soares, a aversão do antigo Israel às crenças no além seria reflexo de uma tentativa em mantê-los salvaguardados do perigo da “idolatria ou veneração de fantasmas/espíritos, algo que os escritos sagrados proibiam inteiramente” (SOARES, 2006, p.32.). Para se distanciarem deste “perigo”, o judaísmo do período condenava a existência destes seres sobrenaturais, bem

⁷⁴ Martin-Achard (apud. Ritzmann, 2016, p.51) cita as mitologias de Osíris no Egito, Tamuz na Babilônia, Átis na Frígia, Adônís ou Esmum na Fenícia, Baal em Ras Shamra, Melcart em Tiro como exemplos de mitos de morte e renascimento de divindades que eram regularmente celebrados em cerimônias e festas no contexto em que os israelitas se estabeleceram.

como a pretensão da imortalidade, uma dádiva que poderia pertencer somente a Deus.

Mas esta aparente proibição de qualquer crença na vida após a morte não impediu que os israelitas designassem um destino específico para os mortos. A Bíblia Hebraica registra a crença no *Sheol*, seu destino irreversível. Segundo Soares (2006, p.37), o termo *Sheol*, pelo menos nos textos mais antigos da Bíblia Hebraica, seria empregado como o túmulo comum dos cadáveres, sem qualquer distinção entre os considerados justos ou pecadores. Quando o termo aparece nos textos produzidos até meados do século VI a.EC., o *Sheol* não apresenta muitas expectativas, mas aparece simplesmente como uma sepultura, ou, no máximo, como um local de escuridão e caos, distante de Deus, que se encontrava no céu, local inacessível aos humanos.

De acordo com as fontes do período, portanto, o mundo dos mortos israelita estava longe de ser um lugar de punição, muito menos de recompensas. Sem diferenciação ou subdivisões, o *Sheol* judaico se constituía em evidente distinção ao mundo dos mortos dos vizinhos mesopotâmios e egípcios, que contavam com variados discursos sobre o além. Na realidade, o que podemos deduzir por meio dos textos mais antigos é que o interesse do israelita, neste momento, não parecia focar uma vida futura, mas em rogar bençãos sobre a vida presente, na terra prometida, cheia de dias e de descendentes.

Porém, de acordo com Collins (2010, p.50), a partir do século VIII a.EC., a preocupação com uma salvação futura começa a ganhar espaço entre os israelitas – mas ainda não se trata de um futuro pós-morte, em um outro mundo –, no movimento conhecido como escatologia profética. O movimento profético teve início por volta do século VIII, quando os efeitos da decadência política de Israel começaram a incomodar. Como ressalta Zabatiero (2013, p.154), até o final deste século, os profetas já haviam adquirido profissionalização e especialização no serviço para a corte e o Templo, mas seus escritos só se tornaram parte da escritura no período pós-exílico. Como salienta Collins (2005, p.82), a relação de dependência entre a expectativa futura da escatologia profética com a apocalítica tem fomentado inúmeros debates acadêmicos recentes, ainda que seja plenamente aceito que ambas possuam distinções consideráveis.

No final do século VIII, o reino de Israel foi destruído pelo império assírio. Na interpretação de Cohn (1996, p.195), os maus tempos foram vistos pelos israelitas como castigo de YHWH, que se utilizava dos grandes impérios mundanos para punir os pecados de seu povo – principalmente a idolatria e a injustiça social. Nos séculos seguintes, a situação política foi apenas se agravando. O reino de Judá resistiu apenas até a conquista babilônica, no começo do século VI, e então passou pelo exílio, que durou por quase seis décadas. Sem Templo nem nação, os israelitas tiveram que elaborar uma nova forma para não se desconectarem de sua fé. O exílio, o fim do reino de Judá e a destruição do Templo foram fatos vistos pelos profetas

exílicos e pós-exílicos como fruto da idolatria e da falta de solidariedade da corte judaica, o que gerava a grande injustiça social. Os exilados puderam voltar, mas muitos permaneceram na Babilônia – a diáspora chegara pra ficar.

Mas a profecia foi além de justificar as desgraças. Quando as desilusões estavam em seu ponto mais alto, os profetas passaram a anunciar a misericórdia de Deus: o caos que se encontrava seu povo daria lugar a uma nova ordem, muito superior a tudo que haviam experimentado até então. Aqueles que se mantinham fiéis a YHWH seriam recompensados, enquanto os pecadores sofreriam merecidas penas. Para Cohn, (1996, p.197) essa reorientação teria sido promovida pelos dirigentes que haviam voltado do exílio na Babilônia, que mesmo não tendo sido submetidos a uma situação desconfortante pelo governo persa, tanto em situação material como em liberdade religiosa, se sentiram em um ambiente estranho, uma vez que o Estado de Judá tinha deixado de existir, pondo fim à dinastia davídica.

O profeta Ezequiel pertencia à elite que voltou do exílio. No capítulo 37, o profeta vai além de explicar a queda de Judá ao assegurar que a crise passará: um novo Davi será nomeado para governar as nações, e aqueles que se recusarem a adorar apenas ao Deus de Israel serão destinados à ruína. Mas o que mais nos chama atenção é a chamada visão dos ossos secos que voltaram a viver por meio das palavras de Ezequiel.

No entanto, como demonstra Ritzmann (2016, p.76), “O profeta anuncia aos deportados do povo de Israel a restauração do povo e o retorno ao seu país. Ezequiel não se preocupa com a ressurreição dos mortos, a ressurreição é uma figura para o ressurgimento da nação de Israel”. A ressurreição dos mortos, neste sentido, funcionaria como uma metáfora para descrever o ressurgimento da nação israelita, que renasceria após a volta do exílio. Segal (2004, p.291) acrescenta que Ezequiel 37 e Isaías 26, mesmo que se refiram à ressurreição apenas metaforicamente, são textos cruciais para a compreensão do desenvolvimento da linguagem da ressurreição, que aparecerá literalmente em Daniel 12.

Além destas, outras passagens também chamam atenção no que diz respeito à espera do momento em que Deus “ergueria” seus filhos. Para Cohn (1996, p.205), ao “prever” a queda da Babilônia, o Segundo Isaías acreditava que o monarca Ciro, da Pérsia, agia em favor dos planos divinos em direção ao restabelecimento da ordem perdida. O profeta teria visto o fim do exílio como o grande momento da história, quando YHWH enfim manifestaria seu poder e sua soberania sobre a terra. Segundo o autor, as passagens do final do século VI Isaías 52, 60-62 e Zacarias 9-10, comunicam e interpretam ao povo um anúncio divino, inspirado por Deus, sobre o futuro da nação israelita, ao profetizar que Deus julgará os pecadores e elevará os justos. Isaías 65 promete a longevidade, a vida tranquila, na terra, mas não a imortalidade. As punições

também são para esta vida.

Collins (2010, p.49) demonstra que há uma expectativa de transformação, mas que se limita a este mundo. Já para Nickelsburg (2003, p.121), os oráculos de Isaías 56-66 denotam um profundo desapontamento com a realidade da vida na Terra Santa após o retorno do exílio. O autor antigo anuncia um futuro iminente, quando Deus julgará toda humanidade, em uma “nova Jerusalém”, onde os abençoados irão viver uma longa existência em harmonia – mas ainda assim não se trata de uma vida eterna.

Em síntese, ressaltamos que estes textos se voltam para uma esperança terrena, onde Deus recompensará os justos e punirá os pecadores que prejudicaram a nação israelita, mas ainda assim não há mudança no curso da história e nem ressurreição literal dos mortos. Os profetas pareciam pensar na nação quando anunciavam um futuro de salvação ou perdição, tendo como foco a paz e prosperidade de Israel na Terra Prometida. Quanto ao destino do morto, o “não lugar” do *Sheol* ainda parece ser a alternativa encontrada nos textos, como se vê em Jó 7:6-9;10:20-22 e Eclesiastes 9:2-5, ainda que um versículo em especial do livro pareça propor algo diferente no que diz respeito ao destino do morto: “o pó volte à terra de onde veio e o *sopro* [πνεῦμα] volte a Deus que o concedeu” (Eclesiastes 12:7, grifo nosso).

De acordo com Segal (2004, p.253), este último livro, datado do final do período persa e início do helenístico, embora assevere em vários versículos que não se devem esperar recompensas após a morte, nesta passagem sugere que os espíritos poderiam retornar a Deus, ao invés de descer aos seus túmulos, no *Sheol* subterrâneo. Para o autor, esta afirmação pertenceria a uma outra fase do pensamento judaico, e seria um indício dos momentos iniciais de um distanciamento das pessimistas sombras subterrâneas e sem vida do *Sheol*.

Mas é apenas no período helenístico que as perspectivas além-túmulo tomam forma no pensamento judaico. As ideias em torno de um juízo final para os mortos, juntamente à ressurreição dos corpos, iriam se tornar centrais para alguns textos produzidos a partir da dominação helenística, ainda que não apareçam em todos os textos produzidos no período.⁷⁵ Estes conceitos eram centrais na crença dos ex-dominadores e agora companheiros de dominação dos judeus – os persas.

De acordo com Soares (2006, p.46), ao contrário dos babilônios, o império persa, que tomou a Babilônia em 539 a.EC, teria tido uma postura menos incisiva com as práticas judaicas, permitindo inclusive a reconstrução do Templo, reiniciada no ano seguinte à volta dos judeus

⁷⁵ A negação de uma vida após a morte não se restringe apenas aos textos antigos da Bíblia Hebraica. Eclesiástico representa a crença de uma parcela de judeus do período helenístico que negavam tanto a imortalidade da alma quanto a ressurreição dos corpos.

exilados. Embora submetidos politicamente a um governo estrangeiro, os judeus, assim como os outros povos conquistados pelos persas, puderam manter suas práticas culturais próprias.

A ressurreição persa foi aparentemente bem-vinda entre uma boa parcela de judeus. Como destaca Cohn (1996, p.290), enquanto há duras objeções dos textos judaicos à Babilônia e ao helenismo, o mesmo não pareceu ocorrer em relação aos persas. Para o autor, o intercâmbio entre as culturas persa e judaica se materializou, sobretudo, no fim do período de dominação dos primeiros, quando ambos se tornaram companheiros na dominação helênica. No primeiro século, tal influência teria se dado mais na Síria, Armênia e Anatólia, devido à proximidade judaica aos partos, que haviam adotado largamente a crença iraniana.

Como destaca Oliva (2007, p.31), o zoroastrismo persa exerceu uma influência considerável no judaísmo pós-exílico, principalmente no que diz respeito ao pensamento dualista. Para explicar a existência do bem e do mal no mundo, a concepção iraniana ou persa separava estes dois princípios em uma oposição dualista, atribuindo-os a duas divindades distintas a representar cada um destes princípios opostos.

De acordo com Oliva, este dualismo teria promovido importantes transformações no pensamento judaico, onde teria havido, no contexto de dominação persa, “[...] um rompimento ou um deslocamento, no âmbito da cultura judaica, de uma visão monista (Deus como autor e mantenedor da ordem cósmica) para uma visão dualista (Deus enfrenta um adversário poderoso para manter a ordem cósmica)” (OLIVA, 2007, p.32). Desse modo, a figura do mal, exemplificada pelo diabo ou Satã, teria adquirido cada vez mais independência no pensamento judaico, chegando ao primeiro século da Era Comum personificada como uma figura em constante guerra contra Deus.

Em linhas gerais, de acordo com Tatsch (2017, p.104-107), o zoroastrismo teria se iniciado com Zaratustra, personagem situado entre 1300 e 1200 a.EC., na região onde hoje estão o norte do Irã e o sul do Afeganistão. O mito conta que Zoroastro (como chamavam os gregos) tivera uma visão com Ahura Mazda, uma das maiores divindades do panteão iraniano. Zaratustra então proclamou Ahura Mazda como Ser Supremo, imortal, criador do mundo natural e divino. Na visão de Zaratrustra, Ahura Mazda estaria acompanhado de seus dois filhos gêmeos, Spenta Mainyu (o espírito benigno) e Angra Mainyu (o espírito maligno), que tiveram a liberdade para optar pelos caminhos que escolheram, baseados em suas respectivas naturezas. Do mesmo modo, cada divindade, bem como cada indivíduo, poderia também escolher se seus pensamentos, palavras e atos seriam baseados na verdade ou na mentira, na sabedoria ou na ignorância, na bondade ou na maldade, tendo a responsabilidade de arcar com as consequências de sua escolha, sobretudo após sua morte.

Ainda de acordo com Tatsch (2017, p.111), os preceitos de um “[...] julgamento individual baseado na ética pessoal – cujo resultado podia levar ao paraíso ou ao inferno –, seguido pela ressurreição do corpo e, finalmente, pelo julgamento final”, se tornariam importantes ao judaísmo e, posteriormente, ao cristianismo. Cohn (1996, p.293) salienta que, sobretudo, os fariseus passaram a interpretar as Escrituras sob uma ótica que se encontrava entre os zoroastrianos. O autor exemplifica esta afirmativa ao mencionar uma escola rabínica da época de Jesus, liderada por Bet Hillel, que defendia que após a morte, as almas iriam para um inferno até o Juízo Final – interpretação sem paralelo com a Bíblia Hebraica, mas em grande dependência com a crença zoroastriana.

De acordo com Segal (2004, p.190), na narrativa zoroastriana, a ressurreição dos mortos aconteceria após o Juízo Final, quando tanto os corpos dos bons quanto dos maus ressuscitariam, pois os maus já teriam cumprido suas punições desde sua morte individual.⁷⁶ Na ressurreição, estes corpos não seriam simplesmente reanimados, mas transformados em um “corpo futuro”. A seguir, o autor relaciona este “corpo futuro” do zoroastrismo ao *sōma pneumatikón* de Paulo em 1Cor 15: em ambos os casos, não se trata da reanimação do corpo que um dia foi vivo, mas do renascimento de um novo corpo, que passou para um estado diferente, aperfeiçoado. Além desta semelhança, o autor ressalta que, assim como Cristo teria sido o primeiro a ressuscitar, no zoroastrismo seria Gayomart, o homem primordial, a inaugurar este processo. No entanto, Segal destaca que, para o zoroastrismo, a ressurreição seria universal, pois tanto justos quanto pecadores seriam salvos, uma vez que já teriam pago por seus erros antes de receberem este corpo transformado.

Ademais, vale ressaltar que quando autores judaicos escreveram sobre a vida futura, muito se aproximaram da crença persa da ressurreição, o que, para Segal (2004, p.394), se deve ao fato de que as ideias persas agradavam mais às massas, justamente por serem subversivas, ou seja, por se tratarem de uma alternativa ao domínio simbólico que a imortalidade usufruía no contexto de dominação grega. Porém, como prossegue o autor, a cultura se constitui num fenômeno diverso, ideias e costumes não são adotados uniformemente. Mesmo que tenha se sedimentado a ideia de que os textos judaicos sobre o pós-morte se distanciam da vertente greco-romana da alma imortal e do corpo que perece, não podemos constatar que esta era a

⁷⁶ No entanto, vale ressaltar, conforme Soares (2006, p.49), que a crença de que tanto os bons quanto os maus ressuscitariam se constitui em uma tradição posterior do zoroastrismo. Primordialmente, como destaca Tatsch (2017, p.110), após a morte individual, as almas seriam julgadas e então destinadas ao paraíso (no caso dos bons), ao inferno (dos maus) ou ao “lugar dos misturados” (para aqueles que não fossem considerados nem bons e nem maus). Permaneceriam nestes locais até o advento do julgamento final, no qual um rio de metal derretido e lava separaria os bons dos maus, sendo que os primeiros ressuscitariam corporalmente enquanto os segundos sofreriam uma espécie de segunda morte.

perspectiva de qualquer texto judaico quando o assunto era a vida após a morte, como veremos a seguir.

2.4 A Escatologia Apocalíptica

Como temos visto, as ideias de vida após a morte no judaísmo tomaram forma em texto durante o período da dominação helenística. Neste contexto surgiram textos que previam um futuro julgamento e destruição dos perversos, mas diferentemente do que se vê nos textos proféticos, esta expectativa futura era anunciada por meio de uma revelação, marcada pela pseudonimidade, mediada por visões e sonhos de caráter sobrenatural sobre este fim predeterminado. Mas as escatologias profética e apocalíptica se diferenciam por mais outros princípios centrais, esclarecidos por Collins:

Na profecia bíblica clássica, o assunto sempre foi a vida da nação. O apocalipcismo ainda lida com o *contexto comunal* (se é a nação, ou, mais frequentemente, o justo), mas sua preocupação se estendeu para *a vida do indivíduo*. Por seu enfoque nas *realidades celestiais*, sobrenaturais, oferece uma possibilidade de que *a vida humana possa transcender a morte*, não meramente por futuras gerações da nação, mas por passar à esfera mais alta, celestial. É essa esperança pela transcendência da morte o caráter distintivo da escatologia apocalíptica em contraste com a profecia do Antigo Testamento. (COLLINS, 2005, p.91, grifo nosso).

Os aspectos grifados contrastam os princípios que cada escatologia parece privilegiar: a salvação do indivíduo em contraste com a da nação, a esfera celeste que se sobrepõe à terrestre, e a transcendência da morte que ultrapassa as expectativas dessa vida. Desse modo, enquanto na escatologia profética não se observa uma esperança concreta em uma vida após a morte, na apocalíptica o enfoque estaria justamente em transcender a morte, em proporcionar à pessoa comum um *status* celeste, em uma união com o divino.

Ainda assim, como bem demonstra o autor, estes aspectos não devem ser vistos aos extremos, uma vez que muitos textos contemplam a junção de ambos, como o que se vê em exemplares da literatura enóquica que preveem a união de céu e terra no fim dos dias. Já o objetivo de recompensar os bons e de punir os malvados tende a permanecer forte em ambas as escatologias, mesmo que ressignificado de diferentes formas.

Como bem observa Blázquez (1995, p.60), enquanto nos textos proféticos o Reino futuro se manifestaria na Terra, nos apocalípticos esse Reino ainda estaria no futuro, a ser inaugurado no fim dos tempos, de forma transcendente, pois este mundo estava controlado por

potências malignas, por esta razão este Reino só poderia ser extramundano.

O pensamento apocalíptico emergiu no Judaísmo do Segundo Templo durante o período de dominação grega. A esperança de uma transcendência da morte, encontrada nos textos apocalípticos, muito se aproxima da ideia platônica de imortalidade e justificação da alma depois da morte. Vejamos um pouco do contexto histórico do judaísmo no período helenístico, para que possamos compreender melhor as relações políticas, econômicas e culturais dos gregos para com os judeus.

Exemplifica Eliade (2011, p.181) que, depois da morte de Alexandre e das guerras entre os diádocos, três dinastias macedônicas assumiram o controle do império. Até o advento de Roma, a dinastia dos Selêucidas governou a maior extensão, no continente asiático. Já o Egito coube aos Ptolomeus, e a Macedônia, aos Antígônidas. Como demonstra Momigliano (1991, p.90), por volta do século III a.E.C., os reis selêucidas, em busca de ampliar sua influência, iniciaram uma guerra contra o Egito ptolomaico, que perduraria até estourar o levante judaico dos Macabeus. No período final dessas guerras, por volta de 200 a.E.C., a Palestina havia passado do controle egípcio para o sírio. Esperando cooperação e submissão dos judeus da Judeia, Antíoco III, da Síria, acabou lhes concedendo diversas isenções de impostos e subsídios, estabelecendo uma relação cordial com os líderes sacerdotes judeus.

Entretanto, de acordo com Koester (2005a, p.214-215), essa boa relação dos círculos dominantes do Templo com o líder helenizante foi levando a um contraste cada vez mais profundo com aqueles que se mantinham fiéis às formas mais tradicionais, que se opunham a qualquer influência estrangeira. As tensões aumentaram no reinado de Seleuco IV, mas a revolta estourou no de Antíoco IV Epifâneo, que assumiu em lugar de seu irmão assassinado.

O novo rei teria apoiado a nomeação do também novo sumo sacerdote Jasão, que foi autorizado a reconstruir Jerusalém, mas em troca, teria que nomear a cidade sob o título de Antioquia, além da exigência de reformas na administração da cidade. Por meio de acordos com o rei selêucida, em 172 a.E.C., Jasão foi substituído por Menelau, o que aumentou ainda mais a resistência popular.

Além da crise interna entre os dirigentes do Templo e a população, o papel de Antíoco também foi predominante para que a revolta estourasse. Após a tentativa frustrada de tomar Alexandria dos ptolomeus, que contavam com o apoio romano, Antíoco IV foi derrotado por estes em 168 a.E.C. Para se recuperar da guerra, o monarca sírio reforçou a interferência nos santuários locais para garantir apoio e suporte financeiro. Para isso, precisaria fortalecer a helenização dos súditos, principalmente dos resistentes judeus da Palestina.

Em 167 a.E.C., o monarca então transformou o templo de Jerusalém num santuário

dedicado a Zeus Olímpio, identificado com o deus Baal, da Fenícia, com a pretensão de promover uma associação entre as duas divindades, o que muito incomodou aos judeus, que cada vez mais ameaçavam uma revolta. Para demonstrar seu poder, Antíoco proibiu as tradicionais práticas judaicas no Templo, além de tudo aquilo que os distinguiu dos outros povos conquistados. Ficaram-lhe proibidos, como ressalta Eliade (2011, p.232) a observância do *Shabat* e das festas, a prática da circuncisão e a posse de livros bíblicos. No Templo, o culto a YHWH foi substituído pelo culto ao deus sírio Baal, que passou a ser obrigatório.

De acordo com Cohn (1996, p.221), Antíoco IV pretendia, com essas ações, uma identificação das divindades locais dos povos conquistados a uma matriz grega – algo comum em território helenístico. Esta política foi amplamente difundida pelos reis selêucidas, conhecidos também como reis helenísticos, mas foi amplamente refutada pelos judeus. Sua resistência às essas ordens levou a uma tensão que culminou em inúmeros martírios.

Parte desses judeus resistentes à helenização se rebelaram, começando uma guerra liderada por Matatias, da família dos Asmoneus, e depois de sua morte, em 166 a.E.C., por seu filho, Judas Macabeu (“cabeça de martelo”, como foi apelidado), quando judeus armados, os *hassidim*,⁷⁷ lutaram contra o poder helenístico imposto. Liderados por Judas Macabeu, acabaram vencendo o confronto em 164 a.E.C., e ao recuperarem o Templo, restabeleceram, por fim, seus antigos cultos tradicionais. O Templo foi devolvido ao culto tradicional, Menelau foi executado e, após a morte de Judas, em 160 a.E.C., seu irmão Jônatas assumiu a liderança, mas com o cargo de juiz, e não de sumo sacerdote, que ficou vago. Mas o levante gerou um sentimento de independência entre os judeus, estendendo a luta por liberdade religiosa também a uma esfera política, o que culminou na independência dos judeus em relação ao império selêucida. Com a instabilidade do governo sírio, Jônatas conseguiu o reconhecimento da independência da Judeia em 153 a.E.C., e assim se instaurou o governo da família dos Asmoneus, que durou até a conquista romana, pelo general Pompeu, em 63 a.E.C. (KOESTER, 2005a, p.217).

Em seus reinados, os Asmoneus associaram o antigo sentido teocrático da monarquia judaica com um principado segundo o modelo helenístico. A sobrevivência do reinado judaico exigia diplomacia com as autoridades políticas dos arredores de Jerusalém (romanos, sírios, persas), versados na cultura grega, daí o conhecimento e utilização da língua e do estilo gregos.

⁷⁷ De acordo com Collins (2010, p.215), os combatentes do levante foram chamados de “piedosos”, tradução do hebraico *hasioi*, que se tornou *hassidim*. Com base em textos do período, como o salmo 3 dos Salmos de Salomão, Nickelsburg (2003, p.43) salienta que o termo advém do aspecto que diferenciava os justos dos pecadores: não seria a ausência de pecado que caracterizava os *hassidim*, mas o reconhecimento do erro perante Deus, seguido da expiação mediante rituais de purificação e da adoção de uma conduta diferente da anterior.

Desse modo, como ressalta Momigliano (1991, p.101), contraditoriamente às prerrogativas do levante, após seu fim os judeus passaram por uma progressiva influência grega – representada principalmente pela ideia platônica de que, na morte, a alma do justo seria elevada ao mundo ideal –, ocasionando contendas entre os grupos judaicos que tendiam ou não para a helenização.

Como destaca Koester (2005a, p.223-226), a história dos judeus da Palestina é a narração de apenas uma parte do judaísmo helenístico. A proporção dos judeus vivendo fora da Palestina aumentou muito nesse período, fomentando um processo cultural e religioso independente de Jerusalém. Segundo o autor, as maiores comunidades da diáspora seriam a da Babilônia e a de Alexandria, seguidas da diáspora da Ásia Menor. Os judeus também teriam se expandido e formado comunidades na Grécia, na Macedônia e em Roma, desde o século II a.EC.

A dispersão do judaísmo da diáspora originou uma variada literatura, que se não era escrita em grego, logo era traduzida para esse idioma, o que ocorria também na Palestina (KOESTER, 2005a, p.250). Diferentes gêneros passaram a ser explorados, como o conto, a poesia profética e a apocalíptica, além de exemplos de conteúdo histórico, no caso de Flávio Josefo, ou da filosofia de Fílon de Alexandria. O pensamento apocalíptico, dessa forma, não era uniforme entre os judeus, nem no período romano, nem no helenístico.

Para os ligados a Jerusalém, marcados pelo levante dos Macabeus, o martírio e a ressurreição se constituiriam como importantes atributos nos textos produzidos neste contexto, o que verificamos em Daniel e 2 Macabeus, pois o “martírio era de fato o novo valor da época” (MOMIGLIANO, 1991, p.92).

Mas, mesmo que o centro judaico tenha permanecido em Jerusalém, judeus de outros locais apresentaram posturas diferentes em relação ao levante, como o caso dos mesopotâmios, que segundo Momigliano (1991, p.104), tinham uma sólida tradição de lealdade aos selêucidas, não participando da rebelião macabeia.

Já os do Egito se distanciavam ainda mais dos palestinos, pois possuíam uma variedade de livros próprios escritos em grego. A cidade de Alexandria era tipicamente grega, mesmo em solo egípcio. Após a morte de Alexandre, a dinastia dos ptolomeus, com capital em Alexandria, dominou a Judeia por cerca de 100 anos, até por volta de 200 a.EC, quando os selêucidas, ao vencerem os ptolomeus, passaram a dominar a Judeia. Com base na Carta de Aristeas, o autor ainda ressalta que os judeus alexandrinos teriam uma relação de fidelidade aos reis ptolomaicos, o que revelaria uma certa tolerância do governo egípcio às práticas judaicas – o templo judaico só foi fechado pelos romanos em 73 a.C. No entanto, alguns judeus do Egito teriam críticas ao domínio ptolomaico, como demonstra o Livro 3 dos Oráculos Sibilinos.

Esta variedade de posicionamentos demonstra que múltiplas identidades se constituíram no judaísmo helenístico-romano, o que tem relação com a forma como estes grupos responderam ao poder imposto. Como constata Selvatici (2012, p.134),

Os estudos antropológicos recentes acerca das identidades étnicas demonstram que fenômenos sociais e culturais mais amplos interferem diretamente na definição da identidade de grupos minoritários, isto é, condições favoráveis ou hostis têm relação direta com a forma como tais grupos interagem com o meio circundante.

As marcas do levante dos Macabeus reverberaram nos judeus ligados a Jerusalém, que por valorizarem o martírio, viam sentido na ressurreição corpórea, o que não ocorria em outros segmentos. Seja na linguagem da ressurreição ou da imortalidade da alma, a expectativa além-túmulo se materializou de variadas maneiras nos textos da apocalíptica judaica, o que nos impede de estabelecer uma única vertente, consolidada e universal. Se estamos interessados em compreender as diversas manifestações que compunham o judaísmo do segundo templo, precisamos olhar para além dos textos consagrados da bíblia hebraica, e mergulhar também na numerosa literatura que hoje chamamos de apócrifa ou pseudoepígrafa, que se fazia presente e influente no judaísmo do primeiro século.

2.5 A Ressurreição dos Corpos em Livros Judaicos

Veremos, neste tópico, exemplos de textos do período helenístico que afirmaram a crença na ressurreição corpórea. Começemos por Daniel, o livro mais antigo a referenciar, indubitavelmente, a ressurreição dos mortos no pensamento judaico (SEGAL, 2004, p.265), e o último a ser incorporado na Bíblia Hebraica (BERNSTEIN, 1993, p.175).

Composto no final do século II a.EC., sua estrutura de narração se enquadra no gênero apocalíptico: se pensarmos nos critérios de Collins (2010, pp.23-24), possui estrutura narrativa em forma de revelação, direcionada a um personagem venerável do passado judaico (Daniel). Esta revelação teria sido concedida por meio de visões, transmitidas por um agente de outro mundo (o anjo Miguel). Tanto em Daniel quanto em todos os outros textos que o autor considera como apocalípticos, o conteúdo desta mensagem se volta à expectativa de um julgamento final, que se seguiria à destruição dos ímpios; já outros aspectos, como a revisão da história e a ressurreição dos mortos, não estariam presentes em todos os livros. Daniel contempla estes dois últimos, além de tematizar a transformação cósmica, o julgamento e a destruição dos seres sobrenaturais, a perseguição e também outros distúrbios escatológicos (COLLINS, 2010, p.26).

Outro aspecto mencionado por Collins se trata da profecia *ex eventu*. Embora composto no contexto do Levante dos Macabeus, Daniel é um personagem da época do exílio. Por se passar no passado, o livro profetiza uma elaborada revisão linear da história e prevê um “futuro” que culmina em uma época de crise escatológica: trata-se do presente do autor (ou autores) de Daniel, que parece(m) ter dado significado às batalhas contra o poder helenístico.

O livro, desse modo, parece dimensionar um universo de dois níveis: o que estava correndo na terra – a luta dos judeus contra o exército de Antíoco Epifanes – também ocorreria nos céus, através de seres sobrenaturais. Nesta batalha, os israelitas teriam apoio de um líder angélico celestial, o “um como filho de homem”, que lideraria a batalha e seria exaltado no triunfo dos judeus, que herdariam, juntamente aos seres celestiais, terra e céu (Dn 7.10.12).

Segundo Collins (2010, p.137), a unidade do livro é muito discutida na academia, sendo mais provável se tratar de uma tradição unificada. Os capítulos 1-6 diferem dos 7-12, havendo diferenças tanto na língua em que foram escritos (hebraico e aramaico) quanto na pessoa de narração – nos contos de 1-6, Daniel aparece na terceira pessoa, enquanto nas visões dos últimos capítulos, a narração é do próprio Daniel, em primeira pessoa. Além destes fatores, pelas visões de Daniel se referirem claramente às perseguições de Antíoco, os capítulos 7-12 não poderiam ser situados antes destes eventos. Já os capítulos anteriores, por trazerem, em contraste, um olhar otimista, teriam sido compostos antes dos martírios.

Segundo o autor, se antes os reinos gentios eram vistos como potenciais servos de Deus, a partir do capítulo 7 passam a ser vistos como “[...] monstros rebeldes que só podiam ser destruídos” (COLLINS, 2010, p.151). Sem entrarmos nos pormenores dos conteúdos apocalípticos do livro, o que nos interessa se encontra no capítulo 12, onde a ressurreição dos mortos é prevista:

Neste 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* [ἀναστήσονται], uns para a vida eterna e outros para o opróbio, para o horror eterno. Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça serão como as estrelas, por toda a eternidade. Quanto a ti, Daniel, guarda em segredo estas palavras e mantém lacrado o livro até o tempo do Fim. Muitos andarão errantes e a iniquidade aumentará. (Dn 12:1-4, grifo nosso).

A referência ao “dormir no solo poeirento” indica que a ressurreição será corporal. Antes, porém, haverá um julgamento e ressurreição no fim dos dias (12:10.13), que não será

geral, pois apenas alguns – provavelmente os mais notáveis sábios e os mais notáveis ímpios – é que serão levantados. O critério desse julgamento parece se pautar na distinção entre os sábios e os ímpios. Sabedoria, conhecimento e ensino da justiça parecem ser os atributos requeridos àqueles que seriam salvos. Apesar de a justiça ser averiguada como característica dos sábios, a sabedoria é que tem o maior destaque.

Neste sentido, Bernstein (1993, p.174) postula que, embora a doutrina da retribuição seja atestada no livro, os critérios de julgamento não são exemplificados, ao contrário do que se verifica em outros textos, principalmente da literatura enóquica. Ainda assim, o autor salienta a inovação de Daniel, em relação ao restante da Bíblia Hebraica, em prever um julgamento póstumo para os justos e para os ímpios, e o consequente destino eterno e final para o qual seriam enviados (Dn 12:2.3.10).

Além disso, como ressalta Collins (2010, p.171), o texto também não diz que a ressurreição seria exclusividade dos martirizados, sendo possível também àqueles que tivessem tido uma vida de sabedoria e pureza. Já para Cohn (1996, p.229), o autor de Daniel não tinha em mente toda a humanidade – muitos ressuscitarão, não todos –, mas apenas duas categorias de judeus: os mártires, por um lado, e os que colaboraram com a perseguição de Antíoco, por outro.

Outro fator que nos chama atenção no texto é o vocabulário estelar. Daniel não prevê o fim do mundo e da história, nem se refere à imanência de um novo reino, pois suas expectativas parecem estar mais centralizadas no mundo dos anjos, celeste. Os sábios não apenas ressuscitariam, mas seriam assimilados aos anjos, e brilhariam para sempre como estrelas no céu. Vimos que a tradição de eternizar os heróis mortos como estrelas era comum aos gregos e romanos. No entanto, independentemente da cultura, a transmigração de um mundo dos mortos subterrâneo para os céus se trata de um traço típico do mundo helenístico, processo de que a tradição de Daniel fez parte e exerceu grande influência em outros textos judaicos e também cristãos, como se vê nos rolos de Qumran, nas Similitudes de Enoque (1En 39:5) e em Marcos 12:25 (COLLINS, 2010, p.168-171).

A despeito da grande popularidade do livro nos séculos subsequentes, o autor acredita que o livro de Daniel teria sido direcionado às massas já no momento de sua composição. A certeza da ressurreição assegurava aos mártires que um desfecho vitorioso já estaria predeterminado, então não precisariam temer, se confiassem na certeza da ressurreição. Esta parece ser a prerrogativa encontrada em outro texto ligado ao levante, 2Macabeus.

Segundo o próprio livro, 2Macabeus teria sido composto quase 20 anos após o levante (2Mc 1:9), por judeus de Jerusalém, durante o governo Asmoneu. Com adições posteriores,

segundo Koester (2005a, p.270), o livro foi escrito em grego erudito, entre 125 e 63 a.EC. Teria sido destinado aos judeus do Egito (2Mc 1:1), em razão da celebração da festa de purificação do templo – uma comemoração ao fogo do sacrifício de Neemias após ter reconstruído o templo e o altar (2Mc 1:18).

Em forma de narrativa, o livro lembra os eventos descritos em 1Macabeus, ainda que não seja sua continuação. O texto também não recorre a uma descrição completa do levante: se inicia no final do reinado de Seleuco IV, mas termina antes da morte de Judas Macabeu, sendo a única fonte que se refere aos momentos anteriores ao conflito. No entanto, os acontecimentos narrados abrangem os anos 175-161 a.EC. Com intenção de saudar os mártires e por fé na ressurreição, o texto, segundo Segal (2004, p.285), acabou por se estabelecer como uma convencional história de martírio, sendo muito lido na posteridade.

Mesmo compostos por grupos distintos, Daniel e 2Macabeus têm muitas coisas em comum. A conhecida história da proteção que Daniel recebeu na cova dos leões e na fornalha ardente lembra aos mártires macabeus a consideração especial de Deus para com aqueles que arriscam a vida pela fé na Aliança. Os textos ensinam aos judeus que, mesmo entregues ao inimigo, deveriam permanecer firmes e fortes, pois Deus estaria com eles, preservando-os da morte pontual, como no caso de Daniel, ou definitiva, através da ressurreição, que é prometida em ambos.

O texto descreve martírios dos estimados judeus que se recusaram a profanar o Templo ou a Lei de seu povo, para que sejam orgulhosamente lembrados por sua honra em manter a identidade judaica salvaguardada da ameaça helenizante. O capítulo 7 do livro descreve o martírio de sete irmãos e de sua mãe, que se recusaram a comer carne de porco – o que, segundo Koester (2005a, p.216), se transformou em um teste de fidelidade durante a repressão.

À medida que os irmãos, e por último a mãe, vão sendo mortos um a um, a certeza do julgamento de Deus e da ressurreição dos fiéis vai ficando mais evidente. Além da certeza da ressurreição, o texto também parece propor uma recompensa imediata aos mártires. O último filho acredita que seus irmãos já participam, de alguma forma que não é aprofundada no texto, das alegrias da vida eterna, enquanto aos algozes são prometidos castigos: “Nossos irmãos, *agora* [vǔv], depois de terem suportado uma aflição momentânea por uma vida imperecível, morreram pela Aliança de Deus. Tu, porém, pelo julgamento de Deus, hás de receber os justos castigos por tua soberba.” (2Mc 7:36, grifo nosso).

Outro exemplo de martírio se trata da morte de Eleazer, narrado em 2Mc 6:18-31. Também por ter se recusado a comer carne de porco, o ancião preferiu dar sua vida pela lei, e sentir em seu corpo as dores do martírio:

Ele, porém, estando já a ponto de morrer sob os golpes, disse gemendo: “Ao Senhor que tem a santa ciência, é manifesto que eu, podendo livrar-me da morte, estou suportando cruéis dores no meu *corpo* [σῶμα], ao ser flagelado, mas que em minha *alma* [ψυχὴν] sofro-as com alegria por causa do seu temor.” Foi assim, pois, que ele passou desta vida. E não só aos jovens, mas à grande maioria do seu povo, deixou a própria morte como um exemplo de generosidade e memorial de virtude. (2Mc 6:30-31, grifo nosso).

A menção ao corpo martirizado de Eleazer se equipara à fala de um dos irmãos martirizados: “Do céu recebi estes membros, e é por causa de suas leis que os desprezo, pois espero dele recebê-los novamente” (2Mc 7:11). A identidade do livro, como vimos, é fortemente marcada pelo martírio: o discurso do texto valoriza o corpo sacrificado, pois é este corpo que seria recompensado. A ressurreição corpórea, portanto, teria feito muito sentido para os mártires macabeus, mas mais do que isso: acabou por se constituir num aspecto identitário dos judeus influenciados por este evento.

Além de Daniel e 2Macabeus, a ressurreição pode ser inferida em outros livros, que mesmo não constando na Septuaginta, possuíam um alcance considerável entre os judeus do período helenístico e romano, de Jerusalém e também da diáspora. Um deles se trata Livro das Parábolas ou Similitudes, que pertence ao corpus da literatura de Enoque.

Segundo Machado (2015, p.98), até o século I EC. o corpus enóquico não compunha uma só obra, mas separava-se em livros distintos, complexos e multiformes, que a academia divide em cinco composições, listadas por Collins (2010, p.75): O Livro dos Vigilantes (1En 1-36), as Similitudes ou Livro das Parábolas (1En 37-71), o Livro Astronômico (1En 72-82), o Livro dos Sonhos (1En 83-90) e a Epístola de Enoque (1En 91-108). O Apocalipse das Semanas (1En 93,1-10; 91,11-17) estaria dentro da epístola, como uma unidade distinta.

Como argumenta Guimarães (2015, p.17-18), estes textos, compostos dos princípios da era helenística até meados do século I EC., tiveram uma grande importância no Judaísmo do Segundo Templo, e também no nascente movimento cristão. Como pontua o autor, nomes como Justino Mártir, Tertuliano e Clemente de Alexandria se utilizavam largamente dos livros enóquicos, além do paralelo destes textos com a Epístola de Judas, 2Timóteo e 2Pedro. As objeções ao corpus enóquico no movimento cristão teriam começado no século II EC., com Júlio Africano, mas apenas atingiriam um maior alcance com Agostinho, no século IV, quando sua utilidade foi finalmente descredenciada no Concílio de Laodiceia, que ocorreu neste mesmo século.

Como observa Nascimento (2018, p.634), a literatura enóquica passou a deter a atenção da academia a partir do início do século XIX, quando o conjunto do texto foi traduzido do

etiópico e publicado para estudo. Mas esse interesse aumentou consideravelmente no século XX, quando grande parte da literatura enóquica foi encontrada em Qumran.

A figura de Enoque é apresentada em Gênesis 4:17-18 e 5:18-24 como o sétimo na descendência de Adão, o que o associou à história primordial. Já por ter sido “tomado” por Deus, lhe foi atribuído o conhecimento dos mistérios celestiais, o que acabou por gerar a vasta literatura de revelação apocalíptica em seu nome. Sua viagem pelos céus teria revelado ao visionário a eficácia da justiça de Deus a níveis cosmológicos, pois tanto os homens quanto os anjos seriam recompensados ou punidos por suas atitudes, e por toda a eternidade.

O livro das Similitudes (1En 37-71), composto entre 105-64 a.EC. (MACHADO, 2015, p.100), é um desses exemplos. O livro prevê o advento de um julgamento para os mortos, seguido da ressurreição e da transformação cósmica:

E os justos e escolhidos serão salvos naquele dia, e doravante não verão a face dos pecadores e dos injustos. E o Senhor dos Espíritos habitará sobre eles, e eles habitarão com o Filho do Homem, e irão comer e se deitar e se levantar com ele novamente por toda a eternidade. E os justos e os escolhidos terão se levantado da terra, e terão deixado de abaixar seu rosto, e serão vestidos com as vestes da vida (1En 62:13-15, tradução nossa).⁷⁸

Embora uma ressurreição seja inferida, não há certeza se ela seria corporal. No entanto, a metáfora das vestes poderia indicar a transformação do corpo, levantado da terra, que se torna novo, e volta a ser capaz de comer, dormir e se levantar com o Filho do Homem. Como resume Collins (2010, p.262-264), as Similitudes (1En 37-71) preveem recompensas aos justos tanto em um repouso celestial com os anjos (1En 41:2; 51:4) quanto em uma terra transformada (1En 45:5), enquanto os malignos seriam punidos nas dolorosas chamas do *Sheol* (1En 63:10).

O autor demonstra que o traço distintivo deste texto estaria no fato dos justos não serem exclusivamente judeus, abrindo um espaço também para os gentios. Nas Similitudes, a obtenção da salvação não seria focada na prática da Lei, mas na confiança da vinda do Filho do Homem – uma espécie de messias angelical, mas também humano –, e da existência das realidades celestiais, que os contemplariam no dia do julgamento final, presidido por ele.

Outro texto que pertence à literatura enóquica e que parece se referir à ressurreição se trata do Apocalipse Animal. O texto, com atestação em Qumran, é parte do Livro dos Sonhos (1En 83-91), e pode ser datado no interior da revolta macabeia (COLLINS, 2010, p.108-111).

⁷⁸ “And the just and chosen will be saved on that day, and will henceforth not see the face of the sinners and of the unjust. And the Lord of the spirits will dwell over them, and they will dwell with this Son of man, and will eat and lie down and rise again *with him* to all eternity. And the just and the chosen will have risen from the earth, and will have ceased to cast down their faces, and will be clothed with the garments of life.”

Como resume o autor, o apocalipse se trata do relato de duas visões de Enoque – uma sobre a destruição cósmica e a outra do curso da história, onde as figuras bíblicas, e também de personagens da revolta, são representadas em uma complexa alegoria de animais. Na segunda visão, Enoque anuncia a vinda do julgamento iminente de Deus, quando os malvados seriam destruídos, mas depois seriam trazidos de volta, provavelmente ressuscitados, quando seriam transformados em “tours brancos”, e se sujeitariam aos judeus. Já os eleitos, que também seriam ressuscitados, passariam a viver na terra transformada, a Nova Jerusalém, junto a Deus, que desceria do céu para habitar com eles pela eternidade (cap.90).

2.6 Outras Formas de Vida Após a Morte em Livros Judaicos

Agora vamos nos ater a alguns exemplos que não mencionam a ressurreição, mas se referem a alguma forma de imortalidade. O livro de 4Macabeus, que consta na Septuaginta, juntamente aos outros 3 livros Macabeus, parece ter interpretado a história dos martírios dos sete jovens de uma forma um tanto quanto diferente do que vimos em 2Macabeus. Neste texto, escrito por volta de 100 a.EC., a imortalidade da alma é prometida aos mártires, e a ressurreição dos corpos não é mencionada.

Em sua releitura da história dos sete irmãos martirizados, o texto relembra que o jovem mártir encorajou seus irmãos a suportarem bravamente seus tormentos, pois não morreriam, “[...] *mas como se transformados no fogo para a imortalidade* [ἄλλ’ ὥσπερ ἐν πυρὶ μετασχηματιζόμενος εἰς ἀφθαρσίαν]” (4Mc 9:22, tradução nossa, grifo nosso)⁷⁹. Logo em seguida, a coragem dos sete jovens é aclamada, pois eles “[...] se apressaram para encontrar a morte através das torturas como se estivessem correndo no caminho para a imortalidade” (4Mc 14:5, tradução nossa)⁸⁰.

E o autor continua: “Assim como as mãos e os pés são movidos em harmonia com as sugestões da alma, então aqueles jovens santos, como se comovidos por uma *alma imortal de piedade* [ψυχῆς ἀθανάτου τῆς εὐσεβείας], avançada em harmonia até a morte por causa de tal piedade” (4Mc 14:6, tradução nossa, grifo nosso).⁸¹ A seguir, o autor se refere à mãe dos jovens, justificando sua atitude em ter implorado a morte aos seus filhos, pois ela sabia que eles seguiriam para “[...]um novo nascimento para a *vida imortal* [ἀθανασίαν ἀνατίκτουσα]”(4Mc

⁷⁹ “[...] but as though transformed in the fire into immortality.”

⁸⁰ “[...] but all hastened to meet death through the tortures as though running on the path to immortality.”

⁸¹ “Just as the hands and feet are moved in harmony at the promptings of the soul, so those holy youths, as though moved by an immortal soul of piety, advanced in Harmony to death for the sake of such piety.”

16:13, tradução nossa, grifo nosso).⁸²

O autor então finaliza a obra com a certeza da vida eterna: “Mas os filhos de Abraão, com sua mãe premiada, *estão reunidos no coro dos pais* [εις πατέρων χορὸν συναγελάζονται], almas puras e imortais que receberam de Deus, a quem seja a glória para todo o sempre. Amém.” (4Mc 18:23-24, tradução nossa, grifo nosso).⁸³ Como vemos, o verbo “reunir” [συναγελάζονται] se encontra no tempo presente médio da terceira pessoa do plural, ou seja, os filhos, junto à sua mãe, já estariam gozando das alegrias da vida eterna.

Além disso, 4Macabeus não indica a expectativa de um evento final, onde os corpos dos mártires seriam levantados, como geralmente ocorre nos textos que tematizam a ressurreição. O livro, por outro lado, conclui que suas almas, puras e imortais, já estariam gozando das alegrias da vida eterna. Esta passagem muito se aproxima de 2Macabeus 7:36, mas diferentemente do texto que defende a ressurreição, a imortalidade parece ser mais compreensível na percepção de uma vida eterna que não deposita suas esperanças na esperança literal de que os corpos seriam enfim reerguidos.

Semelhantemente a esta passagem, Soares (2008, p.12) observa que 4Mc 17:1-18 também corrobora na crença de que os mártires já teriam alcançado a imortalidade, ou seja, já estariam diante do trono divino. Assim como seus filhos, a mãe também se encontrava “[...] honrada diante de Deus, firmemente estabelecida no paraíso com eles” (4Mc 17:5, tradução nossa).⁸⁴

Em síntese, podemos dizer que o texto não se aprofunda em uma discussão sobre a ressurreição, nem faz referência à recriação dos corpos torturados. Mesmo tematizando o martírio, esta não parece ser a lógica do livro, que aposta na imortalidade astral como a recompensa idealizada. Na interpretação de Segal (2004, p.387), a opção pela imortalidade estaria relacionada a uma afeição pelas formulações filosóficas gregas, principalmente platônicas, da alma imortal, o que seria mais comum entre judeus de uma posição social mais elevada.

Outro texto da Septuaginta que se refere à imortalidade da alma se trata da Sabedoria de Salomão. Como consta na introdução da Bíblia de Jerusalém, seu autor, um judeu helenizado provavelmente de Alexandria, escreveu a obra inteira em grego, no fim do século I a.EC. Embora se utilize da retórica, estilo e vocabulário gregos, o autor tem orgulho de suas

⁸² “[...] a new birth to life imortal.”

⁸³ “But the children of Abraam with their prizewinning mother are gathered together into the chorus of the fathers and have received pure and immortal souls from God, to whom be glory forever and ever. Amen.”

⁸⁴ “[...] stand honored before God, firmly set in heaven with them.”

credenciais judaicas (Sb 9:1,10:15). Ao se voltar para a história de Israel, interpreta que a sabedoria é que teria guiado os personagens do Gênesis e do Êxodo, pois ela vem de Deus, portanto sua origem é benéfica (Sb 7:22;8:1).

Como destaca Soares (2008, p.13), assim como Jó e Eclesiastes, a Sabedoria oferece uma solução ao problema da retribuição. Na interpretação de Koester (2005a, p.245), o papel da sabedoria estaria em ensinar o que a Lei exige, e seu cumprimento equivaleria ao caminho para a imortalidade, o destino final e definitivo do ser humano:

A vida dos justos está nas mãos de Deus,
nenhum tormento os atingirá.
Aos olhos dos insensatos pareceram mortos;
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* [ἀθανασίας]”
(Sb 3:1-4, grifo nosso).

Do mesmo modo, o texto também ensina que, mesmo que Deus tenha criado o homem incorruptível (Sb 2:23), aquele que não guiou sua vida pela sabedoria não terá o mesmo destino daquele que viveu uma vida justa instruída na sabedoria:

Mas os ímpios serão castigados segundo os seus raciocínios:
desprezaram o justo e se afastaram do Senhor.
Desgraçados os que desprezam a *sabedoria* [σοφίαν] e a *disciplina* [παιδείαν]:
sua esperança é vã,
suas fadigas sem proveito,
suas obras inúteis,
suas mulheres insensatas,
seus filhos depravados,
sua posteridade maldita!” (Sb 3:10-11, grifo nosso).

Para escaparem deste fim, portanto, os homens deveriam ser instruídos pela sabedoria, para assim cumprirem a Lei e praticarem a justiça, o que é exemplificado na fórmula sabedoria – lei – incorruptibilidade: “Seu princípio é o desejo autêntico de instrução, o afã da instrução é o amor, o amor é a observância de suas leis, o respeito das leis é garantia de incorruptibilidade e a *incorruptibilidade* [ἀφθαρσία] aproxima de Deus” (Sb 6:17-20, grifo nosso).

A combinação da sabedoria com uma vida justa muito se aproxima das concepções oriundas do pensamento platônico sobre a justificação pessoal após a morte. O autor enaltece a sabedoria em detrimento da banalidade da vida corpórea, e o dualismo corpo e alma é combinado com a oposição terra e céu:

Pois, que homem conhece o desígnio de Deus? Quem pode conceber o que deseja o Senhor? Os pensamentos dos mortais são tímidos e falíveis aos nossos raciocínios; *um corpo corruptível pesa sobre a alma* [φθαπτόν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν] e esta tenda de argila faz o *espírito* [νοῦν] pesar com muitas preocupações. A custo conjeturamos o terrestre, com trabalho encontramos o que está à mão: mas quem rastreará o que há nos céus? (Sb 9:13-16, grifo nosso).

É interessante notar a tradução da Bíblia de Jerusalém para “espírito”, pois quando olhamos para a Septuaginta, o termo que aparece é νοῦν, traduzido por “mente, pensamento” (GINGRICH, 1984, p.141). Segundo o tradutor supracitado, o vocábulo poderia ser usado em equivalência a πνεύμα – 1Cor 2:16 é dado como exemplo. Ainda assim, a preferência pelo termo denota uma aproximação com a visão de alma como centro do pensamento, da memória e da consciência, que tanto agradou aos platônicos e ao judeu Fílon de Alexandria.

Apesar de possíveis aproximações com o platonismo, o veemente ataque ao culto aos ídolos, às escolas filosóficas e às religiões mistericas (Sb 12:4-5;13:23-24;15:1-19) demonstra o esforço do autor em se distanciar de vertentes não judaicas de pensamento. Mas a imortalidade da alma, comum nestes movimentos, não deveria mais ser vista como algo estranho aos judeus. Ao abraçar a doutrina da imortalidade em um livro judaico, a Sabedoria ensina que a justiça é imortal (Sb 1:15), por ser um dom de Deus, pois dele emana.

Como destaca Segal (2004, p.385-386), o livro não fornece uma certeza se a imortalidade seria imediatamente após a morte ou se viria no fim dos tempos. Ao se voltar para Sabedoria 3:8, o autor reitera que este versículo poderia dar a entender algum tipo de restauração futura, embora não forneça uma discussão explícita do fim dos tempos. Desse modo, a interpretação do judaísmo do livro se daria muito mais em concordância com a filosofia grega vista em Fílon e Josefo, do que com as interpretações dos autores de Daniel e 2Macabeus, que depositaram suas esperanças na ressurreição corpórea – que não é sequer mencionada na Sabedoria.

Mas além destes textos, a imortalidade da alma já teria sido atestada muito antes em âmbito judaico, na tradição de Enoque, em princípios da era helenística. Collins (2010, p.76) ressalta a probabilidade de fragmentos do Livro Astronômico (1En 72-82) já existirem no século III a.EC. Este livro, segundo o autor, não se trata de uma revelação, mas descreve a jornada celestial de Enoque aos céus e aos confins da terra.

Embora seu principal objetivo esteja em apresentar descrições cosmológicas em relação aos movimentos dos astros, do calendário de 364 dias e da ordem do universo como um todo,

o texto também prevê tensões escatológicas que culminariam na punição e na destruição dos pecadores. Já em relação aos justos e bons, Enoque afirma: “Feliz o homem que morre justo e bom, a respeito de quem não há nenhum livro de iniquidade escrito e contra quem nenhuma culpa é encontrada” (1En 81:4).⁸⁵ A passagem indicaria a esperança de uma recompensa no pós vida? Ou apenas teria o intuito de enaltecer a memória daquele que tem uma vida justa? Esta pequena passagem é um indício muito incerto sobre a questão.

Também muito antigo, o Livro dos Vigilantes (1En 1-36) é atribuído à primeira metade do segundo século antes da nossa era. O livro descreve a viagem sobrenatural de Enoque ao destino temporário das almas dos mortos, situados nas extremidades do mundo, mas inacessíveis aos homens. O anjo Rafael explica a Enoque que o local estaria dividido em departamentos, onde os justos, os pecadores que morreram sem serem julgados em vida e, por fim, os demais pecadores, aguardariam até o dia do julgamento final, quando o destino de suas almas – uma vez que o livro não menciona a ressurreição dos corpos – seria definitivamente decidido (1En 22:9-14).

Nascimento (2018, p.639) chama atenção ao fato de o livro apresentar um mundo dos mortos que deixa de ser um local de esquecimento e silêncio, como aparece na Bíblia Hebraica, para se tornar um lugar intermediário, onde justos aguardariam em paz, e os pecadores, em meio a tormentos, o julgamento final. Além de prever uma diferenciação no local da espera, o livro deposita esperanças num julgamento vindouro, mas não iminente: “[...] e nos últimos dias haverá o espetáculo de um julgamento justo sobre eles na presença dos justos, na eternidade para sempre” (1En 27:3),⁸⁶ onde seriam recompensados, enquanto os pecadores seriam lançados ao fogo (1En 10:6).

Já a Epístola de Enoque (1En 91-108), segundo Collins (2010, p.105-106), estaria situada na Palestina, um período antes de estourar a revolta macabeia. O texto, que apresenta uma narrativa parecida com a de um testamento, prevê um lugar de espera onde os judeus apóstatas e pecadores em geral aguardariam em castigo o dia do julgamento (1En 92-105), enquanto os justos aguardariam em sono (1En 92:3;100:5). Quando acordados, estes justos cortariam, sem piedade, a garganta dos malignos (1En 98:12), que seriam removidos da terra (1En 91:9) e “[...] na vergonha, no assassinato e na grande pobreza, seus espíritos serão lançados no fogo” (1En 98:3).⁸⁷

⁸⁵ “Happy the man who dies as a just and good one, concerning whom there is no book of iniquity written, and against whom no blame is found.”

⁸⁶ “[...] and in the latter days there will be the spectacle of a just judgement upon them in the presence of the just, in eternity forever.”

⁸⁷ “[...] and in shame and in murder and in great poverty their spirits will be cast into a oven fire.”

Quanto ao judeu justo, que passava por dificuldades, Enoque profetiza um cenário animador: “Esperança, pois no início vocês foram desgraçados no mal e na necessidade, mas agora vocês brilharão como as luminárias do céu, e serão vistos, e as portas do céu se abrirão para vocês” (1En 104:2).⁸⁸ Diante da junção da imortalidade da alma com a ressurreição final, Nickelsburg (2003, p.131) interpreta, à luz dos capítulos 102-104, que a epístola propõe uma ressurreição do espírito, e não do corpo, diferentemente de Daniel e 2Macabeus.

Outro livro que se refere à crença em um pós vida se trata de Jubileus, que possui muitas afinidades com a literatura antiga de Enoque. Também encontrado em Qumran, o texto, associado aos *hassidim* e datado do período Asmoneu inicial, enfatiza a observância prática da Lei e adverte ao perigo da fornicção, da astrologia, das impurezas e das festas dos gentios. Desta vez, a revelação é endereçada de um anjo não a Enoque, mas a Moisés. O conteúdo desta revelação se trata da contagem dos jubileus da história, que seguem em direção a uma conclusão escatológica, quando os judeus se tornarão mais fiéis a Lei e aos costumes.

O livro, segundo Collins (2010, p.126), apresenta intensas conotações deterministas e dualistas: o julgamento de cada um já estaria pré-determinado, escrito em tábuas celestiais, que seriam usadas por Deus no dia do julgamento, quando os inimigos seriam erradicados da terra (Jb 24:33) e destinados a punições e maldições (Jb 23:30). Quanto aos anjos bons e seus seguidores, lhes seriam destinadas a felicidade eterna, na terra, que seria habitada inclusive por Deus, que haveria de descer do céu para permanecer com eles por toda a eternidade (Jb 1:26).

A seguir, ao contrário do que aparece em textos como Daniel e 2Macabeus, o livro parece indicar que não credita esperanças em uma ressurreição corporal, sendo todas as recompensas destinadas ao espírito: “Seus ossos irão descansar na terra e seus espíritos serão muito felizes” (Jb 23:31, tradução nossa).⁸⁹ Mesmo que Jubileus seja ligado ao levante, a identificação do corpo martirizado com a recompensa final não parece ser uma lógica do texto, que aparentemente concebe uma vida após a morte completa e eficaz apenas no espírito, que não precisaria do corpo para desfrutar da plenitude da vida eterna.

Já o texto de 2Enoque é mais tardio (século I EC.), e de proveniência da diáspora egípcia. Segundo Collins (2010, p.350-351), 2Enoque adverte que os pecados da humanidade levariam ao dilúvio (que pertence à época do visionário, mas neste momento implica um outro que virá). Neste apocalipse, Enoque faz descrições cosmológicas e escatológicas de sua viagem aos sete céus, onde, separadamente, os justos receberiam suas recompensas, enquanto os anjos rebeldes

⁸⁸ “Hope, for at first ye were disgraced in evil and need, but now ye will shine like the luminaries of heaven, and will be seen, and the portals of heaven will be opened to you.”

⁸⁹ “Their bones will rest in the earth and their spirits will be very happy”.

e os pecadores seriam punidos. Ao lembrar a iminência do julgamento final, o texto chama atenção à conduta pecaminosa da humanidade, indo além das leis particularmente judaicas – um traço que, como bem observa Collins, é bastante comum no judaísmo helenista.

Também da diáspora egípcia, o Apocalipse de Sofonias se dedica a descrever as punições do mundo dos mortos. De acordo com Machado (2015, p.117), o texto, que data de meados do século I EC., se trata de um apocalipse típico: Sofonias viaja ao *Hades*, onde vê anjos de aspecto terrível e o sofrimento dos injustos, mas também viaja aos céus, onde aprende a língua dos anjos. Conforme Collins (2010, p.345), o texto, que apenas sobreviveu em fragmentos, ainda menciona a vinda do Dia do Senhor, quando a terra e o céu seriam destruídos.

Enfim, muitos outros textos da diáspora helenística e romana apresentam expectativas sobre a vida após a morte. Collins ressalta os testamentos e os oráculos, gêneros que se aproximam dos apocalipses por suas preocupações escatológicas. Um desses exemplos é o Testamento de Moisés, cuja forma final data dos primeiros anos do século I EC. O texto ensina que a salvação requer a observância da Lei, e à semelhança da literatura macabeia, defende a pureza e fidelidade à fé judaica, mesmo que a morte seja necessária.

Segundo Collins (2010, p.191-195), o texto assegura as recompensas aos mártires, pois Deus punirá os gentios na Geena enquanto exaltará os justos israelitas nos céus das estrelas. Collins (2010, p.209) ainda cita outros testamentos que concluem sua narrativa com uma predição da ressurreição: o Testamento de Judá (25); o Testamento de Benjamin (10,6-10); o Testamento de Zebulom (10,1-4); o Testamento de Simão (6,7) e o Testamento de Levi (18,10-14). Já em relação aos oráculos, o autor ainda cita a expectativa da ressurreição e do julgamento dos mortos nos Oráculos Sibilinos 1 e 2, datados do século I EC. Segundo Collins (2010, p.341), mesmo que estes textos possuam interpolações da redação cristã, a descrição da ressurreição declaradamente física em Oráculos Sibilinos 2,214-237 se trata de uma passagem judaica, provavelmente inspirada em Ezequiel 37.

Por fim, é interessante notar, como reitera Collins (2010, p.363), que depois da revolta de 66-70, emergiram textos que não se preocupavam mais com um julgamento final, mas individual. O Testamento de Abraão e 2Baruc advogam a existência de um julgamento individual, imediato, já em curso no presente, o que também aparece em 2Enoque, pelo texto descrever os lugares de recompensa e punição já em curso, ainda que também espere um julgamento final e geral, com efeitos cósmicos (COLLINS, 2010, p.352).

2.7 Imortalidade em Fílon de Alexandria e no Evangelho de Tomé

Vimos exemplos de textos judaicos que ora tendem para a ressurreição, ora para a imortalidade. Agora vejamos mais dois exemplos que parecem favorecer a imortalidade da alma, já no período romano. No primeiro tópico do capítulo anterior, trabalhamos com a tese de que Apolo poderia ter defendido, em Corinto, conceitos popularizados por Fílon de Alexandria em relação à imortalidade da alma, fomentando o debate da ressurreição. Murphy-O'Connor (2003, p.77) acredita que os opositores de Paulo – os “espirituais” –, teriam dado muita importância à mente, à sabedoria e ao espírito, o que levou a uma subestimação da importância do corpo físico na vida cristã e também no destino além-túmulo. Para o autor, em 1Cor 2:6-3 e 4:8-10, Paulo tentou subverter a tão estimada sabedoria que seus opositores acreditavam ter ao considerá-la como “sabedoria do mundo”, e não de Deus.

A discussão sobre a sabedoria ocupa um bom espaço na epístola. Os espirituais provavelmente eram uma minoria, mas teriam exercido grande influência na comunidade. Na percepção de Segal (2004, p.367), a crença na imortalidade da alma, aos moldes do platonismo, era compatível com a elite intelectual judaica, versada na filosofia grega, tendo em Fílon seu principal representante. Se aplicarmos esta máxima a Corinto, podemos considerar que os espirituais se aproximavam desta elite intelectual, que poderia muito bem ter conhecido a filosofia de Fílon.

Fílon (15 a.EC – 45 EC) era um judeu da diáspora alexandrina, que possuía cidadania romana e que conhecia muito bem a filosofia grega. Membro de uma família rica e influente da sociedade romana imperial, o filósofo alexandrino teria ocupado uma posição importante na comunidade judaica da cidade, que segundo Koester (2005a, p.279-280), girava em torno de 100 mil membros. De acordo com o autor, seus comentários sobre os livros das Escrituras, em forma de exposições homiléticas ou notas, sugerem que ocupava uma posição de homiliasta na sinagoga, fazendo do filósofo uma figura de notoriedade na sociedade judaica da época.

A cidade de Alexandria, como reitera Patterson (2013, p.66), além de ser um importante centro judaico da diáspora, era um grande centro de estudo filosófico, onde floresceu, do final do século II a.EC. ao II EC., o Médio Platonismo, tradição pela qual Fílon foi influenciado e da qual fez parte. Para o filósofo, a sabedoria encontrada não somente no platonismo, mas também no estoicismo e no pitagorismo, que faziam sucesso na época e que o filósofo parecia se afeiçoar, era devedora de Moisés, pois o Pentateuco seria anterior ao próprio nascimento da filosofia. Assim, a sabedoria grega poderia ser facilmente identificada com a revelação judaica, pois ambas estariam em busca da mesma verdade. Para Fílon, a sabedoria seria o elo do homem

com Deus, e também com o cosmos, pois Deus o teria feito à sua própria imagem e semelhança (Gênesis 1:26).

Fílon produziu uma extensa bibliografia de estudo das Escrituras por meio do método alegórico, pelo qual ficou conhecido. De acordo com Blázquez (1995, p.230), a interpretação da revelação bíblica através de preceitos filosóficos não é uma inovação de Fílon, sendo percebido anteriormente, em documentos como a Carta de Aristeias e na exegese do judeu Aristóbulo – ambos situados em Alexandria, em meados do século II a.EC., além da Sabedoria de Salomão, também situada na cidade, mas no século I a.EC., como vimos anteriormente.

Segundo o autor, judeus de Alexandria teriam se apropriado do método, utilizado por adeptos do platonismo e estoicismo, que procurava conceder um sentido filosófico às histórias contadas em Homero, garantindo-lhes um ensinamento universal de sabedoria. Mais tarde, autores cristãos, como Orígenes, se utilizariam largamente deste recurso interpretativo.

O método alegórico, como reitera Horas (2012, p.3), “[...] transforma as imagens das cenas da história sagrada em conceitos ou símbolos”, garantindo um ensinamento que não é propriamente literal ao texto sagrado. No entanto, Fílon não abandonou a literalidade em sua análise, mas reiterou que uma interpretação exclusivamente literal não seria capaz de exprimir mais completamente a sabedoria intrínseca ao texto. O método também se apoiava em figuras de referência: enquanto os ensinamentos de sabedoria encontravam seu marco em Sócrates e Platão, entre os judeus a referência primordial era a de Moisés, seguida pelos profetas, que tanto se voltaram para os problemas existenciais da natureza humana.

Assim como Platão, Fílon conectou a alma à memória individual, pois ela seria punida ou recompensada no porvir. No entanto, diferentemente de filósofo ateniense, que via a imortalidade como um atributo concernente à natureza da alma humana, Fílon acreditava que ela estaria reservada apenas àqueles que tiveram um comportamento moral em vida, pois os pecadores seriam punidos ao serem condenados a uma não existência após a morte. Esta afirmação, segundo Segal (2004, p.372), teria advindo da interpretação de Fílon da história do Éden, que ensina que a morte era a consequência do pecado, que havia rompido os laços do homem com o Deus divino e imortal.

No entanto, mesmo depois da queda, a humanidade ainda poderia se salvar, pois a salvação consistiria em “viver o *Logos*”, o que seria equivalente ao cumprimento da Lei. Descobrir este *Logos*, através da inteligência humana, seria a chave para a mediação dos homens com Deus. A imortalidade – ou a união mística com Deus – seria a consequência em se viver conforme o *Logos* divino, ou seja, de se levar uma vida moral, regida pela sabedoria das Escrituras.

Como destaca Segal (2004, p.369-370), mesmo conhecendo textos como Daniel e 2Macabeus, presentes na Septuaginta, Fílon discutiu a imortalidade da alma sem abrir espaço para a ressurreição corpórea. De acordo com o autor, o filósofo não se utilizou do vocabulário da ressurreição – *ἀνάστασις, εγείρω, ἐξανάστασις*⁹⁰ –, preferindo sempre o termo *αθανασία* [imortalidade], ao contrário de Paulo, que se utiliza várias vezes destes termos em 1Coríntios (1Cor 15:12.15.52+) e em outras epístolas (Gl 1:1; Rm 13:11; Fp 1:17, 3:11), ainda que também utilize do vocabulário da imortalidade.⁹¹

Koester (2004, p.149) define a visão de mundo do filósofo alexandrino, e sobretudo, sua antropologia, como “essencialmente platônica”. O platonismo concebia a imortalidade da alma – substância eterna, pertencente ao mundo das formas –, enquanto o corpo físico – seu contraste material e mortal –, seria descartado. Esta concepção dualista diferia da de Paulo, que priorizava a unidade do corpo, ainda que transformado, na ressurreição.

Em *De Gigantibus* 12-15, Fílon descreve a descida da alma ao corpo. Já em *Questiones et Solutiones in Genesim III*, interpreta a sentença comum na Bíblia Hebraica de que os filhos de Israel “voltariam aos seus pais” lhe garantindo um sentido metafísico: segundo o filósofo, a expressão significaria que, na morte, os israelitas voltariam a Deus:

[...] Qual é o significado de, “Mas tu irás em paz para teus pais, sendo nutrido em uma idade bastante avançada?” (Gênesis 15:15). Ele aqui indica claramente a incorruptibilidade da alma: quando se transfere para fora da morada do corpo mortal e retorna, por assim dizer, à metrópole de seu país natal, de onde originalmente emigrou para o corpo. Desde então dizer a um homem morto, “Tu irás para teus pais”, o que mais é isso senão lhe propor a lhe apresentar uma segunda existência à parte do corpo, na medida em que é próprio para a alma do homem sábio habitar sozinho? Mas quando ele diz isso, ele não se refere aos pais de Abraão, seu pai, e seu avô, e seus bisavôs segundo a carne, pois eles não eram todos merecedores de louvor de forma a serem, por qualquer possibilidade, qualquer honra para aquele que chegou à sucessão da mesma ordem, mas ele parece, por esta expressão, estar atribuindo tanto a ele quanto a seus pais, de acordo com a opinião de muitos comentadores, todos os elementos em que o homem mortal quando falecido é resolvido. Mas para mim ele parece ter a intenção de indicar as substâncias incorpóreas e habitantes do mundo divino, que em outras passagens ele costuma chamar de anjos (Quaest in Gn III, 11, tradução nossa).⁹²

⁹⁰ Gingrich traduz *ἀνάστασις* por “levantar, levantar, ressurreição dos mortos”. Já o verbo *εγείρω*, os autores traduzem por “acordar, despertar, levantar, ajudar a levantar, levantar os mortos [...]”. Também o vocábulo *ἐξανάστασις*, que Paulo utiliza em Fp 3:11, o tradutor traduz por “ressurreição”. (GINGRICH, 1984, p.22; p.62; p.76).

⁹¹ Paulo se utiliza tanto do termo *αθανασία* [imortalidade] quanto *αφθαρσία* [incorruptibilidade, imortalidade]. Cf. Rm 2.7; 1 Cor 15:42.50.53 (GINGRICH, 1984, p.12; p.38).

⁹² “What is the meaning of, “But thou shalt go to thy fathers in peace, being nourished in a fair old age?” (Genesis 15:15). He here clearly indicates the incorruptibility of the soul: when it transfers itself out of the abode of the mortal body and returns as it were to the metropolis of its native country, from which it originally emigrated into the body. Since to say to a dead man, “Thou shalt go to thy fathers,” what else is this but to propose to him and set

No final desta sentença, Fílon deduz que expressão teria a intenção de indicar “as substâncias eternas e incorpóreas do mundo divino”, ou seja, se referiria à ligação humana com Deus, que não seria material. Mas esta substância, comumente chamada de alma, seria um pouco mais complexa para Fílon, assim como era para Platão.

Patterson (2013, p.64-65) recorre ao *Timeu*, ao *Fédon* e ao *Fedro* para correlacionar a estrutura tripartite da alma de Platão à de Fílon. Segundo o autor, para os médio-platônicos, o ser humano se dividiria em três partes: “[...] corpo (σῶμα), alma (ψυχή) e mente (νοῦς), onde o corpo é corpóreo, a alma a força que o anima, e a mente, o elemento divino interno que guia os sábios nos caminhos de Deus.” (PATTERSON, 2013, p.67, tradução nossa).⁹³

Ao falarem de imortalidade, os medioplatônicos estariam se referindo à terceira parte da antropologia platônica, a mente, o centro da consciência e a parte que sobreviveria à morte. Em Fílon, esta mente seria a imagem de Deus, sua habitação, a partícula divina presente no ser humano, única que não pereceria na morte, mas que retornaria à sua habitação:

Como Platão, Fílon às vezes vai falar da alma como compreendendo tanto um elemento irracional como uma parte racional. Esta última ele pode chamar de “mente” (νοῦς), mas também “razão” (λόγος), ou “espírito” (πνεῦμα). Desta forma, Fílon chegou à antropologia tripartite de Platão: um corpo animado por uma alma irracional, mas guiado pela mente ou espírito que vem de Deus. (PATTERSON, 2013, p.74, tradução nossa).⁹⁴

A interpretação apologética e alegórica de Fílon das Escrituras, como vimos, se estruturou em consonância ao Médio-Platonismo, tendo como resultado “[...] uma subordinação fundamental do mundo terreno ao mundo celestial, do visível ao invisível, da matéria à razão e do corpo à alma”, fazendo de Moisés “[...] o sábio que orientou a alma para fora de sua prisão terrestre” (KOESTER 2005a, p.285). Desse modo, como sintetiza Koester (2005a, p.283), Fílon

before him a second existence apart from the body as far as it is proper for the soul of the wise man to dwell by itself? But when he says this he does not mean by the fathers of Abraham his father, and his grandfather, and his great-grandfathers after the flesh, for they were not all deserving of praise so as to be by any possibility any honour to him who arrived at the succession of the same order, but he appears by this expression to be assigning to him for his fathers, according to the opinion of many commentators, all the elements into which the mortal man when deceased is resolved. But to me he appears to intend to indicate the incorporeal substances and inhabitants of the divine world, whom in other passages he is accustomed to call angels.”

⁹³ “[...] body (σῶμα), soul (ψυχή), and mind (νοῦς), where the body is corporeal, the soul the force that enlivens it, and the mind that divine element within that guides the wise in the ways of God. As with Plato, the Middle Platonists may also speak of a rational and irrational soul, wherein the rational soul corresponds to mind, the image of God dwelling within.”

⁹⁴ “Like Plato, Philo will sometimes speak of the soul as comprising both an irrational and a rational part. The latter he may call “mind” (νοῦς), but also “reason” (λόγος), or “spirit” (πνεῦμα). In this way Philo arrived at Plato’s tripartite anthropology: a body enlivened by an irrational soul, but guided by the mind or spirit that comes from God.”

antepõe Adão (que representa a razão) à Eva (a percepção dos sentidos), Abel (o amor verdadeiro) a Caim (o amor egoísta), a humanidade celestial à terrena, as virtudes aos vícios, etc.

Blázquez (1995, p.231) destaca que a antropologia platônica de Fílon teria influenciado a pregação de Paulo, quando este se utilizou do vocábulo πνεύμα para se referir ao corpo transformado por Cristo, como veremos no próximo capítulo desta dissertação. Para Fílon, o πνεύμα seria a partícula divina da alma, mesma matéria e substância de Deus, sua ligação com Ele. O homem que busca a sabedoria, portanto, deveria viver uma vida contemplativa e ética, em conformidade com “[...] a mente que está em ti, ou a mente do universo.” (Fug., VIII:46, tradução nossa).⁹⁵

Por outro lado, de acordo com Murphy-O’Connor (2015, p.287), Paulo teria desenvolvido todo seu argumento em defesa da ressurreição em contramão à busca pela sabedoria que seus opositores acreditavam ser a divina. Paulo teria se utilizado da linguagem utilizada por Fílon sobre a oposição entre o “homem celeste” e “homem terreno” para se posicionar contra os “sábios” de Corinto que, para o apóstolo, possuiriam a sabedoria do mundo, não a celeste.

Como destaca o autor, em *De Sobrietate* 9-11 e 55-57, Fílon defende que o homem celeste possuiria a sabedoria de se proteger contra as tentações do homem terreno, representado pelos vícios do corpo. Interpreta o autor que, se o corpo representava a corrupção pela qual a alma se livraria na morte, não faria sentido recuperá-lo em uma ressurreição corpórea, o que parece defender os espirituais quando negaram a ressurreição (1Cor 15:12). Na interpretação do autor, os espirituais, por descredibilizarem a importância do corpo na vida presente e no porvir, não veriam problemas em viver os prazeres do corpo, o que é combatido por Paulo nos capítulos 5, 6 e 8, quando enfatiza sua importância por ser o lugar onde ocorre o compromisso com Cristo em identificação ao sacrifício de seu próprio corpo. No entanto, em nossa percepção, Paulo também poderia estar criticando-os por sua postura contraditória em defender o distanciamento dos vícios do corpo, mas não se comportarem como tal, como o apóstolo nos leva a entender quando chama atenção às rixas e imoralidades que estavam tomando conta dos coríntios da comunidade.

Essas considerações de Fílon tiveram um impacto significativo em autores cristãos apenas nos escritos de segunda geração, como a Epístola aos Hebreus, e em autores como Clemente e Orígenes – mas isto não impede que o filósofo tenha exercido alguma influência

⁹⁵ “[...] the mind that is in thee, or the mind of the [universe].”

em judeus helenistas como Apolo. A partir do final do primeiro século, portanto, suas teorias sobre o *Logos* Criador e a união mística influenciariam largamente os autores da patrística, o que nos leva a esta máxima de Segal (2004, p.373, tradução nossa): “Foi Fílon quem criou a noção da alma imortal que é tão familiar para nós no Ocidente; ele a esculpiu da matéria-prima legada por Platão”.⁹⁶

Patterson, no entanto, se antepõe a Segal. O autor recorre a outro exemplo de conciliação do platonismo ao pensamento judaico, na realidade, judaico-cristão. O Evangelho de Tomé promete a salvação, mas não menciona a ressurreição, e foca no conhecimento da sabedoria de Cristo, por meio de seus ditos, enquanto Paulo, em contrapartida, enaltece a sabedoria da cruz e a salvação por meio da ressurreição.

Embora não se trate de um consenso historiográfico, o Evangelho de Tomé, segundo Koester, (2007, p.115), pode ter sido produzido, pelo menos em partes, no contexto de Paulo. Mas mais do que isso: o autor defende que os opositores de 1Coríntios estariam se utilizando dos ditos de Jesus para reclamar a posse de sabedoria, o que é evidenciado pelo Evangelho de Tomé (KOESTER, 2005c, p.344). Patterson é ainda mais incisivo ao sugerir que o conflito envolvendo a ressurreição teria sido fortemente influenciado por ideias platônicas:

[...] do Evangelho de Tomé podemos supor que até o final do primeiro século existiam comunidades cristãs nascentes, ou pelo menos indivíduos que preferiam as ideias de Platão sobre a imortalidade da alma à ressurreição. Se os oponentes de Paulo em 1Coríntios puderem demonstrar que também tiveram tais pensamentos, então poderíamos até supor que houve pessoas que pensaram assim nas primeiras décadas do movimento de Jesus. (PATTERSON, 2013, p.84)⁹⁷

O Evangelho de Tomé é um dos documentos encontrados na biblioteca de Nag Hammadi, em 1945. Segundo Koester (2007, p.114-116), sua primeira versão teria sido escrita em grego, mas a encontrada na biblioteca estava traduzida para o copta. Para o autor, parte do Evangelho de Tomé possivelmente pode ter sido escrita no século I, sob a influência do Médio-Platonismo, e recompilado por volta de 140, por movimentos gnósticos.

Constituído de 114 ditos introduzidos por “Jesus disse”, não apresenta uma narração, ao contrário dos evangelhos canônicos. Esses ditos se constituem de provérbios, parábolas e

⁹⁶ “It was Philo who crafted the notion of the immortal soul which is so familiar to us in the West; he carved it out of the raw material that Plato bequeathed to him.”

⁹⁷ “[...] we may assume that by the end of the first century there were nascent Christian communities, or at least individuals, who preferred Plato’s ideas about the immortality of the soul to resurrection. If Paul’s opponents in 1 Corinthians can also be shown to have entertained such thoughts, then we might even assume that there were people who thought this way in the earliest decades of the Jesus movement”.

profecias escatológicas, além de normas para a comunidade, que deveriam circular oralmente. Algumas passagens do texto se assemelham aos sinóticos e ao documento Q, e fazem alusão ao Evangelho de João. Porém, o Evangelho de Tomé apresenta também grandes diferenças em relação aos canônicos, como a ausência do paradigma da ressurreição dos mortos, ou até mesmo da morte e ressurreição do próprio Jesus.

O texto garante a salvação por meio da busca da sabedoria, e no conhecimento de si mesmo, pois “o reino de Deus está dentro de vós, e está fora de vós. Quando virdes a vos conhecer, então vós vos tornareis conhecidos, e notareis que sois vós os filhos do pai vivo” (dito 3). Para acessar esta sabedoria, no entanto, seria necessário se despir de tudo que há neste mundo (ditos 21, 37 e 56), pois apenas assim se alcançaria a salvação.

Em relação à antropologia vista no Evangelho de Tomé, Patterson (2013, p.77-78) demonstra que para o texto, assim como para os médio-platônicos, a vida humana consistiria em corpo, alma e espírito. Como demonstra o autor, os ditos 87 e 112 reiteram que não apenas o corpo, mas a também alma, são miseráveis. Mas o evangelho, assim como Fílon e Platão, concebiam uma antropologia tripartite. A terceira parte, o espírito, diferentemente de seus dois companheiros, não pereceria, pois seria a partícula divina em cada ser humano, o sopro divino de Deus descrito em Gênesis 2:7, o único capaz de sobreviver à morte. Por meio da sabedoria, ou do *Logos*, cada espírito recuperaria a memória de ter nascido de Deus, e assim voltaria pra casa, “[...] pois vós encontrareis o reino. Pois vós pertenceis a ele, e a ele retornareis” (dito 49).

Conforme os autores supracitados, independentemente de relações com outros documentos, os espirituais tendiam a uma interpretação em concordância com o pensamento de matriz platônica, e isso não apenas em relação à estrutura tripartite, mas também enquanto justificação pessoal. Lembremos que os platônicos acreditavam que o destino último da alma dependia dos esforços individuais na jornada de volta para casa, para o mundo ideal. Para tanto, a busca pela filosofia teria como consequência uma vida de aprendizado, autocontrole e ascetismo, já que os vícios do corpo apenas atrapalhavam este processo, pois as banais preocupações humanas impediriam a ascensão da alma à sua verdadeira casa.

Em Corinto, o conflito da ressurreição estaria justamente na forma como Paulo e seus oponentes compreendiam a salvação promovida por Cristo. Enquanto os espirituais, semelhantemente ao que vemos no Evangelho de Tomé, estariam compreendendo que a salvação – e a vida após a morte – seriam promovidas por meio da sabedoria de Cristo, Paulo enfatizou que o cerne da Boa-Nova estaria em sua morte e ressurreição, que é “sabedoria, justiça, santificação e redenção” (1Cor 1:30):

Evidentemente, Paulo não permite que tais declarações carreguem a autoridade de Jesus, e assim ele nega aos coríntios o direito de confiar em tais declarações. Para Paulo, o mistério que está sendo revelado nunca é um dizer de Jesus, mas a mensagem da cruz (1 Cor 1: 17-18). Embora Paulo conheça tais ditos de Jesus, eles nunca são chamados de autoridades salvadoras. Sua mensagem de Cristo crucificado não permite que Jesus seja uma autoridade para declarações que têm o poder para salvar. (KOESTER, 2005c, p.345, tradução nossa).⁹⁸

Como salienta Patterson (2013, p.62), os livros canônicos do Novo Testamento, juntamente com Paulo, não apresentam uma ideia de imortalidade da alma, mas apenas da ressurreição. Já o Evangelho de Tomé, dentre outros escritos apócrifos, apresenta traços da visão platônica de imortalidade da alma. O autor, como vimos, recorre ao Evangelho de Tomé para demonstrar que tais ideias, com inspiração platônica, foram atestadas em território cristão antes mesmo de Orígenes, Clemente de Alexandria, Gregório de Nissa e Agostinho.

O autor ainda ressalta outros apócrifos cristãos, mais tardios, que se aproximavam das ideias platônicas de corpo mortal e alma imortal, como o Tratado da Ressurreição, o Livro de Tomé, os Atos de Tomé, o Evangelho de Filipe, entre outros. Portanto, partindo do princípio que o movimento cristão não se configurou como uma única vertente partindo de Jerusalém em direção à Roma, o Evangelho de Tomé, por possivelmente ter sido produzido na mesma época das cartas paulinas, também seria relevante para compreendermos as origens cristãs da crença na vida além-túmulo.

No mais, salientamos que neste capítulo, assim como no anterior, buscamos por potenciais práticas discursivas que respondessem aos anseios sobre a vida após a morte – mas desta vez no âmbito judaico. Por meio de uma abordagem crítico-genealógica, tentamos identificar discursos que poderiam disputar ou corroborar com o que Paulo tinha a dizer sobre tais questões. Mais uma vez, nos voltamos para a oposição denunciada por Paulo da “sabedoria do mundo” *versus* a “sabedoria de Deus” que, em nossa percepção, seria um forte indício de que o lugar de verdade sobre a salvação e, em decorrência, sobre a vida além-túmulo, estava em disputa na comunidade de Corinto.

Para identificarmos o que poderia ser combatido ou corroborado por Paulo, elencamos possíveis antecedentes discursivos no universo do judaísmo, por meio de uma análise

⁹⁸ “Evidently, Paul does not allow such sayings to carry the authority of Jesus, and thus he denies the Corinthians the right to rely on such sayings. For Paul, the mystery that is being revealed is never a saying of Jesus but the message of the cross (1 Cor 1:17-18). Although Paul knows such sayings of Jesus, they are never referred to as saving authorities. His message of Christ crucified does not permit Jesus to stand as an authority for sayings that have the power to save.”

documental de fontes disponíveis tanto do primeiro século da nossa era, quanto em textos edificantes da fé judaica, que eram respeitados por comporem as Escrituras, e/ou por contarem com o recurso da pseudonímia, que garantia uma autoria respeitada (como no caso da Sabedoria de Salomão, os textos de Enoque, a revelação a Moisés de Jubileus).

O judaísmo no período romano articulava discursos conflitivos sobre o além, que remontam à produção e circulação de livros compostos no período helenístico, quando as perspectivas de vida após a morte começaram a tomar forma e proporção no seio judaico. Nestes textos, as ideias sobre a vida após a morte se apresentavam de formas variadas e até opostas.

De acordo com Foucault, para serem aceitas em uma sociedade, proposições lançadas sobre um determinado assunto precisariam fazer parte do discurso dominante, consolidado mediante relações de força e componentes pré-existentes, que o elevariam à condição de autoridade, garantindo-lhe um poder sobre os demais. Se pensarmos na microssociedade da comunidade cristã de Corinto, as palavras de Paulo teriam adquirido tal autoridade devido a estes antecedentes a que já nos ativemos anteriormente, a saber: sua condição de apóstolo chamado pelo Cristo Ressuscitado, seu papel de líder fundador da comunidade e seu conhecimento das Escrituras, que lhe permitia identificar a salvação em Cristo em passagens que cita ocasionalmente.

No entanto, isso não quer dizer que não haveria objeções, pelo contrário. Se pensarmos nos outros dois procedimentos internos de rarefação do discurso, além do autor – o comentário e a disciplina –, veremos que, para se inserir em sociedade, o discurso reverbera na contribuição dos comentadores, que o revisitam para criticá-lo ou reafirmá-lo, dentro de critérios de disciplinarização. Este último, que o autor chama de “organização de disciplinas”, se opõe ao comentário, pois “[...] o que é suposto no ponto de partida, não é um sentido que precisa ser redescoberto, nem uma identidade que deve ser repetida; é aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados” (FOUCAULT, 1996, p.30). Além disso, este critério atuaria no sentido de regular aquilo que caberia no discurso verdadeiro, mas mais do que isso: deveria responder a condições e regras pré-estabelecidas:

Em resumo, uma proposição deve preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, “no verdadeiro” (FOUCAULT, 1996, p.33-34).

Quando Paulo lidou com estes diferentes discursos, se apropriou de certos preceitos e os incorporou, enquanto negou, silenciou ou talvez simplesmente desconheceu tantos outros.

Dessa forma, o apóstolo formulou seu discurso mediante um jogo de incorporação, recusa e transformação para dizer sua verdade sobre a vida além-túmulo, a partir de algumas questões que estariam em jogo na comunidade, e que destacamos em nossa análise, a saber: a fé no Messias Jesus levava em conta sua ressurreição bem como a de todos os mortos? Essa ressurreição seria corpórea? Quais os critérios para ser agraciado com ela? Quando ocorreria? Ou já estaria em curso?

Questões como estas já eram feitas muito antes do nascimento da fé cristã e dos coríntios para quem Paulo se voltou no documento. Alguns textos judaicos tentaram responder às mais variadas dúvidas sobre a vida após a morte, seja para negá-la ou defendê-la, corroborando ou não com noções de imortalidade e/ou ressurreição.

Ao contrário do que parecia defender Oscar Cullmann no final da década de 1950,⁹⁹ o pensamento judaico não se amparava apenas na ressurreição para pensar a vida após a morte, mas também se utilizava de versões concernentes à imortalidade da alma ou do espírito. A ressurreição, portanto, não era unânime em seio judaico, mas pertencente a um emaranhado de crenças que se relacionavam e se modificavam nos diferentes textos que, por sua vez, geravam diferentes crenças e práticas comuns.

Já no contexto de Paulo, vimos um pouco do que o relato descritivo de Josefo sobre os grupos judeus da Palestina no período romano e a filosofia de Fílon de Alexandria tinham a dizer sobre estas complexas questões. Ainda trabalhamos com a hipótese de Koester e Patterson do Evangelho de Tomé ter sido escrito, pelo menos em partes, no século I EC., no contexto das cartas paulinas. Este texto judaico-cristão se fez relevante em nossa análise por representar uma visão dissonante do paradigma da ressurreição de Paulo, ao apresentar uma perspectiva muito mais próxima à imortalidade da alma platônica.

No entanto, mesmo que este último texto seja do contexto do apóstolo, as comunidades paulinas pertencem à primeira geração do movimento cristão, então tais ideias ainda não estariam desenvolvidas a ponto de se tornarem paradigmas estabelecidos de combate. Ainda assim, os conflitos de ideias já se manifestavam nesse momento inicial, uma vez que nem todos na comunidade pareciam corroborar com Paulo no paradigma da ressurreição dos corpos.

Além da questão da materialidade da ressurreição, outros aspectos são relevantes para pensarmos tal diversidade. Collins (2005, p.99) enfatiza uma tendência que se encontra na matriz judaica, ainda que não seja a regra. Segundo o autor, na grande maioria dos textos

⁹⁹ Soares (2007, p.50) se refere ao livro *Immortality of the soul or resurrection of the dead?*, de 1958, que parece propor a tese de que o judaísmo mantinha um discurso uniforme e evolutivo em relação às esperanças de vida após a morte, e que a concepção cristã viria em continuidade com a judaica.

judaicos, mesmo que enfatizem fortemente as ações pecaminosas ou virtuosas do indivíduo, o foco estaria mais relacionado com a realização da comunidade, em um futuro de comunhão com Deus, numa terra transformada e/ou na hoste angélica, enquanto a tradição platônica enfatizava mais um misticismo pessoal, focado no indivíduo, mais precisamente na memória, na inteligência e consciência pessoal – tendência que alguns textos, como a Sabedoria e a filosofia de Fílon, pareceram seguir fortemente.

Ainda assim, ambas concepções concordam em vislumbrar a existência de uma esfera mais elevada em oposição à vida biológica, mundana – o mundo das ideias, no platonismo, e uma vida espiritual transformada, no judaísmo. Mas, mesmo com a influência do platonismo, o autor reitera que, em grande parte dos textos, sobretudo nos ligados à memória do levante dos Macabeus, esta “vida espiritual” das escatologias judaicas não tende a indicar uma ausência de materialidade.

A materialidade da ressurreição, como vimos, apesar de também levar em conta o comportamento ético, como muitos dos discursos sobre a vida após a morte, vai um pouco além. Na perspectiva de Crossan (2009, p.31), a ressurreição, por ser corporal, responderia à questão da justiça aos corpos torturados dos mártires, em referência à pontual lembrança do levante. Na ressurreição, estes corpos seriam justificados – mas este paradigma, segundo o autor, teria muito mais a ver com a eficácia da justiça divina do que com um prêmio individual. Neste sentido, como complementa Patterson,

A ressurreição surgiu em resposta à questão da injustiça histórica se Deus era um Deus justo, afinal. A ressurreição era sobre o destino dos heróis, mártires e oprimidos. A imortalidade dizia respeito a uma pergunta diferente. Ela concernia à natureza e ao destino de cada pessoa. Todos têm uma alma. Todos podem seguir a liderança da alma. Todos podem ser imortais. (PATTERSON, 2013, p.76, tradução nossa).¹⁰⁰

Ademais, a imortalidade da alma, de acordo com Segal (2004, p.367), estaria relacionada, também, com o *status* social. Judeus que se assentavam nos melhores bairros tendiam a conceber a vida após a morte através da mediação de conceitos emprestados do platonismo, uma vez que conheciam filosofia, o que lhes possibilitou adaptar o platonismo ao judaísmo. Entre estes judeus elitizados, aspectos como memória e inteligência eram muito mais

¹⁰⁰ “Resurrection arose in answer to historical Injustice and the question of whether God was a just God after all. Resurrection was about the fate of heroes, martyrs, and the oppressed. Immortality addressed a different question. It concerned the nature and fate of every person. Everyone has a soul. Everyone can follow the soul’s leading. Everyone can be immortal.”

relevantes do que a coragem dos mártires. Imortalidade da alma, na concepção do autor, diz respeito a uma elite intelectual judaica que não precisaria eternizar seus corpos, pois o interessante seria eternizar o conhecimento acumulado na jornada da vida.

Mas isso não quer dizer que as ideias de imortalidade da alma estariam restritas a círculos elitizados. A cultura erudita transita com a popular, como bem demonstrou Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes*. Vimos, no capítulo anterior, que a *αθανασία* também fazia parte do imaginário popular do mundo greco-romano, e não seria diferente em Corinto. É óbvio que noções mais precisas em relação à filosofia platônica dificilmente chegariam às massas, já que a educação filosófica era privilégio de uma minoria. Mas os conceitos circulam, se popularizam, e chegam transformados em diferentes lugares de fala, sobre os quais a ausência de fontes não nos permite um aprofundamento mais certo, como é possível em relação aos escritos de Fílon ou Josefo.

Finalmente, podemos dizer que estas variações na perspectiva além-túmulo em textos judaicos nos mostram que a visão de unicidade de pensamento do texto judaico, que no universo cristão se tornou Antigo Testamento, se trata de uma perspectiva não apenas anacrônica, mas também unilateral do judaísmo. Tal mentalidade transformou o conceito de ressurreição como se fosse algo que nasce de uma antiguidade – essencialmente judaica, não “pagã” – que evolui, sempre em concordância, nos textos produzidos ao longo dos séculos.

Ao contrário, vimos que os conceitos reverberam de inúmeras formas, nos impedindo de concebê-los separadamente, como se se constituíssem em uma identidade concordante e evolutiva que opõe dois mundos em combate – o “pagão” e o cristão, o judeu e o gentio, o oriental e o ocidental, dentre tantos outros maniqueísmos.

3 PRÁTICAS DISCURSIVAS SOBRE O DESTINO ALÉM-TÚMULO EM 1CORÍNTIOS 15

Para entendermos o conflito da ressurreição entre Paulo e alguns membros da comunidade de Corinto, é indispensável que situemos historicamente este personagem histórico tão explorado pela historiografia e exegese bíblica ao longo do tempo. Para tanto, neste capítulo, abordaremos o contexto em que o documento foi escrito, elencando suas possíveis razões e pretensões de composição, e também nos voltaremos, de forma sucinta, à trajetória de seu autor, Paulo de Tarso.

3.1 Paulo de Tarso: Aspectos Biográficos

Murphy-O'Connor reúne cronologicamente a trajetória de Paulo por meio, principalmente, das informações que o apóstolo forneceu em suas cartas. Como reitera Murphy-O'Connor (2015, p.24), Paulo teria sido contemporâneo de Jesus, ainda que não o tivesse conhecido em vida. Continua o autor que o apóstolo nasceu por volta de 6 a.EC., e que teve sua experiência de conversão ao movimento cristão em Damasco, em torno do ano de 33 EC.

A cidade onde nasceu não é mencionada por Paulo em suas cartas. Entretanto, quando afirma suas credenciais judaicas em Romanos 11:1, o apóstolo nos fornece um indício de que a necessidade de esclarecer sua filiação judaica de nascimento seria mais apropriada a um judeu nascido fora de Jerusalém, ou seja, da diáspora. Esta informação é corroborada em Atos (9, 11.30+) que, mais do que reiterar que Paulo se tratava de um judeu da diáspora, nos informa seu lugar de nascimento – a cidade de Tarso, capital da Cilícia.

Por ser uma das grandes rotas comerciais do mundo antigo, Tarso era próspera no século I. Há tempos a helenização já havia se espalhado neste solo oriental e, como menciona Estrabão (*Geografia* 14,5,13, apud Murphy-O'Connor, 2015, p.49), testemunha ocular da época, a educação grega era muito respeitada pelos habitantes da cidade. Paulo, portanto, mesmo sendo filho de hebreus (Fl 3:5), teria experimentado desde cedo o contato com a cultura helenística – algo difícil de se escapar no contexto em que viveu.

A influência helenística em Paulo é corroborada em diversos aspectos de sua escrita, modo de pensar e de se articular, além do fato de que o apóstolo conhecia bem a língua grega. Segundo Murphy-O'Connor (2015, p.53), poucos judeus da diáspora sabiam também o hebraico, mas Paulo vinha de uma família da tribo de Benjamin, que mantinha a língua hebraica.

Neste sentido, o autor sugere que a manutenção do hebraico seja devido a uma mudança recente dos pais de Paulo, que teriam se mudado para Tarso durante as tensões políticas ocasionadas pela tomada da Palestina em 63 a.EC.

Mesmo que o apóstolo não mencione ter cidadania romana, Murphy-O'Connor (2015, p.54-55) defende que as afirmações de Atos (25, 11-12+) sejam verdadeiras, uma vez que não há motivos plausíveis para a criatividade do autor do livro. O prêmio da cidadania seria algo comum no contexto de Paulo, desde as guerras romanas de conquista de território, quando ela era concedida àqueles que apoiassem os conquistadores, o que poderia possibilitar até a ascensão de um escravo a cidadão de Roma. O autor acredita que sua cidadania teria sido herdada de seu pai, que, por sua vez, a recebera de um cidadão romano de Tarso.

Além disso, os dotes educacionais do apóstolo dão a entender que sua posição social não era das mais baixas no mundo romano. Sua educação teria começado cedo – a existência de escolas em Tarso nos permite inferir que Paulo iniciou seus estudos em sua cidade natal. As famílias judaicas precisavam incentivar que seus filhos aprendessem a lidar com a cultura dominante, portanto precisavam aprender, além da língua grega, os escritos tradicionais do mundo helenístico-romano, como Eurípedes e Homero (MURPHY-O'CONNOR, 2015, p.62).

Já em relação à sua formação judaica, o jovem Paulo teria aprendido a estudar os textos sagrados ainda em casa, por meio da Septuaginta – as citações em suas cartas demonstram que conhecia muito bem a bíblia grega. No entanto, é bastante provável que Paulo também tivesse uma parte de sua educação em Jerusalém, como aparece em Atos 22,3, embora nunca afirme que Gamaliel foi seu mestre.

Murphy-O'Connor (2015, p.73-77) ainda defende que, ao contrário do que é descrito em Atos 23,6, Paulo não nasceu em uma família farisaica, mas teria se convertido a esta seita, provavelmente por escolha pessoal, ainda muito jovem, quando foi para Jerusalém, por volta de 15 EC. Paulo dedicou anos de sua vida à vivência da fé judaica mediante os costumes farisaicos, até ter sua experiência em Damasco, por volta do ano 33 EC.

Segundo Dunn (2017, p.188-189), o nome “fariseus” deriva do hebraico *perushim*, que se traduz por “separados”, o que indica que este grupo tinha a convicção que deveriam permanecer separados de fontes de impureza para conservarem seu nível de santidade – e isso incluía a separação até de outros judeus que não mantivessem as obrigações da Lei. Isso os levava a hábitos de restrição como fazer as refeições separados de outros judeus e até ao desprezo e condenação daqueles que não se enquadravam no modo de vida farisaico.

Reconhecer a herança farisaica de Paulo é de suma importância para compreender sua transformação. Estudos paulinos atuais, como bem demonstra Alan Segal (2004, p.401; 2010,

p.15-16), tendem a ver o apóstolo não como um judeu convertido ao cristianismo, mas como um judeu que deixou de interpretar a fé no Deus de Abraão como um fariseu para vivê-la a partir de sua experiência com Jesus, o messias há muito esperado no judaísmo que já partilhava. Mas Segal vai mais além: para o autor, Paulo se tratava de um judeu que reinventou sua fé dentro de um judaísmo fortemente apocalíptico. Neste sentido, antes de conhecer a fé no Messias Jesus, o apóstolo já partilhava de tendências apocalípticas enquanto fariseu.

A partir de sua experiência com o Jesus Ressuscitado, suas ideias a respeito do fim dos tempos, da vinda do messias e, por conseguinte, do destino dos mortos, se transformaram, pois o que tanto esperava estaria, finalmente, acontecendo. Conforme a interpretação do autor, Paulo não deixou o judaísmo, mas o transformou internamente dentro de sua perspectiva religiosa. Paulo se tornou seguidor de Jesus por meio de uma revelação apocalíptica – o próprio Cristo ressuscitado teria se revelado a ele. Esta experiência mística muito influenciaria a compreensão do apóstolo da ressurreição dos mortos.

Nos anos seguintes à sua conversão ao movimento cristão, Paulo passou pela Arábia e por Damasco, antes de fazer sua primeira visita a Jerusalém em 37, e de 37-46, esteve na Síria e Cilícia (MURPHY-O'CONNOR, 2015, p.43). Em uma única viagem, aportada de Antioquia, no inverno de 45-46, Paulo fundou, na seguinte ordem, as igrejas da Galácia, Filipos, Tessalônica e Corinto, além de ter passado por Atenas, onde aparentemente não obteve sucesso em sua pregação.

Paulo, neste íterim, chegou a Corinto depois de ter passado pela Galácia e Macedônia. O ministério na cidade cosmopolita teria ocorrido entre os anos de 50 a 51, perfazendo o total de 1 ano e meio (MURPHY-O'CONNOR, 2006, p.40-43).¹⁰¹ Durante sua estadia na cidade, escreveu parte de 1 Tessalonicenses.¹⁰² Saindo dali, viajou a Jerusalém, em 51, para participar da assembleia ocorrida por volta de outubro desse ano.

Após a Assembleia de Jerusalém, Paulo teria voltado a Antioquia, e de lá, seguido para o norte, passando pela Galácia (como dá a entender 1Cor 16,1), chegando a Éfeso (1Cor 16,8), cidade da Ásia Menor separada de Corinto pelo Mar Egeu, em julho ou agosto de 52. Segundo Koester (2005b, p.119), é nesta cidade que redigiu a epístola aos Gálatas, 1Coríntios e parte de 2Coríntios, além das correspondências aos filipenses e a Filêmon, por volta de 52 a 55 E.C.

¹⁰¹ Koester (2005b, p. 118-119), por outro lado, situa o ministério em Corinto entre 50 e 52, uma vez que, de acordo com At 18, 12-18, Paulo teria deixado Corinto na primavera de 52, obrigado pelo procônsul Gálio.

¹⁰² Segundo Murphy-O'Connor (2015, p.122) é bastante provável que 1 Tessalonicenses seja a compilação de duas cartas, uma mais antiga, que o autor chama de Carta A, compreendendo os versículos 2,13 a 4,2, e outra escrita pouco tempo depois, a Carta B (v. 1,1 a 2,12 e 4,3 a 5,28). A segunda nos chama mais atenção devido à abordagem dos assuntos relativos ao dia do Senhor, nos versículos 4,13 a 5,11.

Em Éfeso, Paulo teria sido preso, mas após sua saída da cidade, foi à Macedônia e ainda fez outra visita a Corinto (2Cor 12:14; 13:1-2). Depois de passar por outros lugares, passou por Corinto outra vez, entre 55 e 56, onde teria escrito a carta aos Romanos. Segundo Murphy-O'Connor (2015, p.46) de Corinto, o apóstolo rumou a Jerusalém, chegando a Roma na primavera de 62. Da capital imperial, o autor menciona a possibilidade da ida de Paulo para a Espanha e de sua caminhada ao redor do Egeu, de 64 a 66, e de lá, sua volta para Roma, onde provavelmente foi executado.

De acordo com Koester (2005b, p.158), o livro de Atos não descreve o fim da vida de Paulo, mas seu martírio foi fortemente corroborado em uma tradição que se sucedeu logo após a sua morte. 1Clemente 5.5-7, datada de 96 EC., situa o martírio do apóstolo “nos limites do Ocidente”. Essa informação é corroborada por lendas posteriores ao final do século II, que situam a morte de Paulo em Roma, sob Nero. Em contrapartida, as epístolas pastorais – especialmente 2Timóteo – parecem supor que o martírio teria ocorrido em uma cidade do Oriente.

3.2 O Discurso de Paulo Frente à Negação da Ressurreição

Após esta breve abordagem biográfica do autor e do contexto de produção de nossa fonte, precisamos nos ater aos principais objetivos do documento em si. Cada versículo, não apenas desta carta, mas de todo e qualquer texto bíblico, possui, tradicionalmente, um vasto material exegético de estudo e interpretação. Nesta linha, procuraremos analisar os versículos chave para nossa questão inicial, a fim de compreender as expectativas de Paulo do que acontece com os mortos à luz de sua experiência com Cristo.

Murphy-O'Connor (2003, p.74-75) relata que a comunidade de Corinto teria, no mínimo, entre 40 e 50 membros, entre pessoas livres, escravas e libertas. Para a obra da evangelização, a carta menciona a conversão dos primeiros coríntios – Estéfanos, Gaio e Crispo: dois gentios e um judeu que possuíam certa estabilidade financeira, pelo que Paulo dá a entender na carta. Porém, mesmo havendo pessoas de condição financeira mais elevada, o autor assevera que, dentre estes membros, dificilmente haveria pessoas tão ricas capazes de adquirir escravos. Ainda assim, a questão da estratificação social se transformou em um dos problemas da comunidade.

De forma geral, podemos dizer que, em 1Coríntios, o apóstolo tentou resolver contendas em torno de conceitos chave como a caridade, a pureza, a ordem e o poder. Já nas palavras de Crossan e Reed (2007, p.321), 1Coríntios se volta a três problemas principais: de diversidade,

unidade e hierarquia.

De acordo com a divisão de Murphy-O'Connor (2003), os principais problemas da epístola se situam em relação às divisões na comunidade (caps. 1-4); ao cuidado com o corpo, que devido às concupiscências, se afastava da santidade (caps. 5-6); ao *status* social (cap. 7); ao envolvimento com cultos politeístas (caps. 8-10); às disputas de estima em torno da ordenação litúrgica na assembleia (caps. 11-14) e aos dons espirituais (caps. 12-14), e, finalmente, à descrença na ressurreição (cap.15).

Ao longo da epístola, Paulo se dedicou a problemas de ordem prática, como o hábito de comer carnes sacrificadas aos ídolos (8:4), e às recomendações quanto ao matrimônio, celibato e virgindade, advertindo ao perigo da incontinência e alertando que cada um permanecesse no estado que Deus o chamou (7:17). Neste mesmo sentido, Paulo escreveu sobre os diferentes ministérios, seus proveitos em comum e seu funcionamento em união ao corpo de Cristo (cap. 12). O apóstolo também se voltou ao que considerava desrespeitoso em relação a adereços femininos e masculinos em oração, e também ao perigo em celebrar a ceia do senhor indignamente (cap.11). A excelência da caridade foi abordada no capítulo 13, e o dom de falar em línguas e a profecia, no capítulo seguinte.

Já no final da carta, Paulo fez recomendações quanto à coleta destinada a Jerusalém (16:2), e anunciou seus planos de voltar à comunidade em breve. Relembrou-os, mais uma vez, da necessidade da caridade (cap. 14), e citou alguns nomes confiáveis para o bom andamento da igreja na sua ausência – Estéfanos, Fortunato e Acaico, além do casal Áquila e Priscila.

Mas voltemos ao capítulo 15, nosso enfoque principal neste trabalho. Paulo iniciou seu discurso afirmando que os coríntios permanecessem no evangelho que os havia anunciado, tal como os havia anunciado, o qual os encaminharia à salvação. A seguir, o apóstolo relembra que Cristo morreu e foi sepultado, mas que ressuscitou ao terceiro dia, como já estaria previsto nas Escrituras (1Cor 15:1-5).

Trechos da Bíblia Hebraica usam um vocabulário relativo ao “terceiro dia” para aludir ao advento de uma intervenção divina em favor do povo. Jonas ficou no ventre da baleia durante três dias e três noites (Jonas 2: 1-2); o profeta Oseias assegurou que Deus iria levantar seu povo no terceiro dia (Oseias 6:1-2), e o livro do Êxodo relatou que Deus pediu a Moisés que avisasse o povo para que estivesse pronto para o terceiro dia, quando desceria sobre o Monte Sinai diante de seus olhos. Mais tarde, os evangelistas, assim como Paulo, também dariam importância ao intervalo de três dias ao escreverem que Cristo já se referia à sua paixão, morte e ressurreição neste período (Mc 8:31, 9:31, 10:34; Mt 26:61). Mateus até faz uma correspondência explícita com as Antigas Escrituras (Mt 12:39-40).

A seguir, Paulo esclareceu que o Cristo Ressuscitado teria sido visto por muitos, inclusive por ele próprio (15:3-8) que, mesmo sendo “o menor dos apóstolos”, teria trabalhado mais do que os demais (15:9-10). No entanto, mesmo com estes testemunhos, nem todos pareciam acreditar que Cristo havia de fato ressuscitado.

No versículo 12, Paulo afirma, incrédulo, que alguns membros diziam não haver ressurreição dos mortos, ao passo que compartilhavam do evangelho de que Cristo ressuscitou dos mortos. Essa averiguação seria muito grave por colocar em xeque o cerne na fé no Messias Jesus, pois, se ele não tivesse ressuscitado, “[...] é vã a vossa fé, e ainda permaneceis nos vossos pecados” (15:17).

Como bem observa Dunn (2008, p.649), Paulo não condenou, simplesmente, os que iam contra algo tão crucial como a ressurreição dos mortos, mas argumentou, o que demonstra a versatilidade de Paulo enquanto uma autoridade. A partir da análise de seus argumentos, vejamos, em três subtópicos, a formulação de seu discurso em defesa da ressurreição dos mortos, negada por seus opositores.

3.2.1 Os pressupostos da ressurreição

Logo nos primeiros versículos de 1Coríntios 15, Paulo mencionou a Boa-Nova que recebeu e que confiou aos coríntios: a salvação promovida por Cristo. Como vimos, Paulo recapitulou os eventos envolvendo a morte, sepultamento e ressurreição de Cristo, reiterando que tudo já estaria previsto nas Escrituras Hebraicas.

Esta seria a forma pela qual o apóstolo, junto a tantos outros fiéis, compreenderam os acontecimentos em torno da morte e ressurreição de Jesus de Nazaré, ou *o Cristo* (Χριστός), – tradução grega de “messias”. Conforme a tradução de Gingrich (1984, p. 224), o termo se traduz por “*Ungido*”, pois teria sido cunhado para caracterizar aquele que fora ungido com o óleo sagrado. Na Bíblia Hebraica, como destaca Vermes (1990 p. 164), “ungir” significa “nomear” ou “elevar a uma dignidade”, ou ainda, “instalar em uma função”.

Como vimos no capítulo anterior, determinados segmentos do Judaísmo do Segundo Templo – e não todos, de uma forma geral –, respondiam a uma intensa demanda escatológica que, por vezes, vinha acompanhada por diferentes expectativas messiânicas, se alterando conforme cada texto e contexto. Como destaca Feldman (2006, p.356), o conceito de messias pode ter se formado ainda na constituição da monarquia hebraica, durante as invasões dos filisteus, por volta de 1200 a 1100 a.EC. O livro de Samuel conta que este, o último juiz, teria ungido com o óleo sagrado o escolhido de Deus, Saul. Porém, Davi é que se tornaria o ungido

exaltado, substituindo Saul ainda em vida, se tornando o iniciador de uma longeva dinastia.

O reinado de Davi causou um forte impacto nas gerações posteriores, como vemos nas diversas menções nostálgicas a este período na voz dos profetas, que passaram não apenas a lembrá-lo, mas também a crer que os bons tempos seriam de novo uma realidade. A partir da queda de Judá e do imperialismo babilônico, no século VI a.EC., o rei ungido esperado ganhou também a alcunha de libertador, pois livraria o povo judeu das sucessivas dominações gentílicas e restauraria o reinado da descendência de Davi.

Segundo Vermes, do levante dos Macabeus, no século II a.EC., até a revolta de Bar Kosiba, no início do século I EC., surgiu “[...] um grande número de ideias e de imagens messiânicas nos diversos círculos socioreligiosos dos judeus da Palestina.” (VERMES, 1990, p.142). Neste período, o messias esperado passou a adquirir diferentes conotações, sobretudo na época de Jesus e Paulo.

Segundo o autor, “[...] o messianismo não desempenha um papel particularmente saliente naquilo que nos restou do ensinamento de Jesus” (VERMES, 1990, p.150), uma vez que a tradição sinótica não faz referência a nenhuma autodenominação de Jesus como o Messias. No entanto, “[...] o status messiânico de Jesus era o tema principal da pregação primitiva” (VERMES, 1990, p.156). O Livro de Atos segue narrando o anúncio dos apóstolos da messianidade de Jesus, informações estas que são corroboradas pelas cartas de Paulo, que não era o único que pregava que Jesus era o Cristo.

Mas o movimento cristão primitivo, ao invés de garantir um significado político à messianidade de Jesus, desenvolveu uma interpretação inovadora do conceito. A morte de Cristo na cruz teria um propósito, mas não seria o fim. Sua ressurreição e seu futuro retorno foram tidos como a ação salvadora de Deus para com a humanidade pecadora. O conceito de messias, portanto, foi adaptado aos acontecimentos em torno não somente da crucificação de Jesus, mas também das visões de que ele tinha ressuscitado, bem como seu retorno triunfal, na parusia.

Paulo anunciou tantas vezes que Jesus é o Messias que nos parece até que Cristo é parte do nome de Jesus. Juntamente com tantos outros judeu-cristãos do período, o apóstolo ressignificou não somente o termo, como também todo e qualquer texto das Escrituras à luz de sua fé no Ressuscitado. Em seus escritos, o apóstolo conectou seu conhecimento dos textos sagrados com sua experiência pessoal, além da de contemporâneos seus, que teriam testemunhado que Jesus de Nazaré não estava morto: “E apareceu a Cefas, e depois aos doze. Depois, foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora, porém alguns já dormem” (1Cor 15,5-6).

A Boa-Nova da ressurreição de Cristo deveria ser espalhada para que, todo aquele que nele cresse, também um dia, pudesse ressuscitar. A designação dessa mensagem salvadora como evangelho teria sido, como reitera Koester (2005b, p.107-108), recebida por Paulo na igreja de Antioquia, logo nos primeiros anos após a morte de Cristo, bem como a tradição da Eucaristia, citada em 1Cor11, 23-25.

Já para J. Dunn (2017, p.75), Paulo não apenas é a fonte mais antiga a utilizar a palavra no nascente movimento cristão, mas também o responsável pela introdução do termo no vocabulário judaico-cristão. O evangelho, para Paulo, se tratava da mensagem salvadora da morte e ressurreição de Jesus, não de um gênero literário que surgiria posteriormente – os quatro evangelhos, descritos na famosa frase de Martin Kähler, como “narrativas da paixão com introduções ampliadas” (KÄHLER, *apud* DUNN, 2017, p.83).

Em vários momentos de suas epístolas, fica claro que, para Paulo, apenas por meio da assimilação do evangelho é que seria possível alcançar a salvação. Mas o autor não deixa de abordar, também, a necessidade de um comportamento ético, que é prescrito por Paulo em diversos versículos de 1Coríntios. A má conduta dos membros da comunidade estava destruindo-a, ocasionando as rixas e divisões.

As passagens de 1Coríntios 15:33-34 são veementes em propor a associação indissolúvel entre discurso e prática: “Não vos enganeis: as más conversações corrompem os bons costumes. Tornai-vos à sobriedade, como é justo, e não pequeis; porque alguns ainda não têm conhecimento de Deus; isto digo para vergonha vossa”. Pessoas na comunidade não deveriam estar dando muita importância ao seguimento de determinados preceitos éticos, ao contrário daqueles que viam importância nisso. Paulo se certificou em se colocar ao lado dos segundos.

Já em 1 Tessalonicenses, as exortações éticas teriam um outro motivo – a santidade deveria ser a regra, pois o julgamento era iminente (1:10; 3:12-13; 4:3-6). Não que este fervor escatológico tenha desaparecido na epístola seguinte, apenas cedeu um espaço ao viver em comunidade, na Terra – o que deveria ocorrer o mais próximo possível da santidade de Cristo.

Mas a preocupação com o “além desta vida” não foi abandonada, como Paulo evidenciou em 1Coríntios 15:31-32, quando falou de sua coragem de mártir. A salvação se estenderia à eternidade, não apenas à vida corpórea: “Se os mortos não ressuscitam, comamos e bebamos, pois amanhã morreremos” (1Cor 15:32). Essa salvação, portanto, também pressupunha a exigência de um comportamento justo, assim como vimos em desdobramentos do platonismo e da apocalíptica judaica.

Através de passagens como Gálatas 5:16, 6:10 e Romanos 2:1-16, 2:9-10, Nickelsburg

(2003, p.53) defende que Paulo não ignorou a responsabilidade humana no julgamento de Deus, pelo contrário: a fórmula de que as pessoas serão julgadas mediante seus atos perpassa todo seu pensamento. Ceder aos vícios ou servir às virtudes teria, cada qual, suas consequências eternas. Ainda assim, Paulo não tirou de Cristo o papel primordial na salvação, pois por mais que tentasse, a humanidade jamais conseguiria se salvar pelas obras da lei: “O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei. Graças a Deus, que nos dá a vitória por intermédio de Nosso Senhor Jesus Cristo” (1Cor 15:56).

No mais, sem adentrarmos no debate da justificação pela fé, basta estarmos cientes de que a discussão entre o certo e o errado e suas consequências é algo muito presente no discurso de Paulo, primordial também para compreendermos sua percepção da vida além-túmulo. Todavia, vale ressaltar que, como Paulo abordou em Gálatas, as obrigações da lei que os gentios deveriam adotar não deveriam ser aquelas ligadas à uma questão étnica, mas ética. Um comportamento justo e santo seria o adequado, por estar em consonância com o estado de permanecer em Cristo.

Para Horsley (2005, p.242-246), a proibição de comer carne sacrificada (1Cor 10:14-30), por exemplo, ia muito além de uma questão ética remanescente da tradição judaica. Para o autor, esta recusa tratava-se de uma tentativa de sobrevivência de uma comunidade em alternância à sociedade dominante romana. Ao não participarem dos sacrifícios, festivais e celebrações da vida cívica romana, onde essas relações de poder eram estabelecidas e certificadas, os cristãos se diferenciavam em valores, comportamentos, enfim, um modo de vida de acordo com o *estar em Cristo*. Além disso, quando Paulo recusou ajuda financeira dos coríntios, para o autor, também se deveria ao fato de que ele queria se afastar do patronato ou da alcunha de apóstolo doméstico, algo que estava acontecendo com outros membros – é possível que Apolo tenha aceitado o patronato (1Cor 3:5-15, 4:3-4, 9:12).

Já no capítulo 16, Paulo exorta os coríntios à ajuda mútua das comunidades de outras cidades, o que para Horsley, seria mais um indício da intenção de construir comunidades independentes da sociedade romana dominante. Paulo, portanto, chamava atenção à disciplina pois queria ressaltar que a assembleia de santos, das comunidades, se diferenciava dos pecadores que viviam em conformidade com as desigualdades e imoralidades da Corinto romana.

Mas a tensão entre as boas e as más condutas é evidenciada, principalmente, nas diversas metáforas que Paulo faz por meio das contraposições entre o homem do céu ou espiritual e o homem terreno e carnal, o que se estende à contraposição Adão e Cristo:

O primeiro homem, formado na terra, é *terreno* [χοϊκός]; o segundo homem, é do *céu* [οὐρανοῦ]. Como foi o primeiro homem, o terreno, tais são também os demais homens terrenos; e, como é o homem celestial, tais também os celestiais. E, assim como trouxemos a imagem do que é *terreno* [χοϊκοῦ], devemos trazer também a imagem do que é *celestial* [ἐπουρανίου]. (1Cor 15:47-49, grifo nosso).

Fica explícita nestes versículos a intenção do apóstolo em distinguir aqueles que pertenceriam ou não a Cristo, o que se daria mediante as escolhas de cada um. Também nos parece clara a referência à história da humanidade, pecadora em Adão e redimida em Cristo, e a inclusão de cada ser humano, sem distinção entre judeus ou gregos, escravos ou livres, homens ou mulheres (Gl 3:28).

Os pressupostos da salvação, desse modo, estariam, basicamente, na escolha de cada um em pertencer ou não a Cristo, o que não implicaria apenas ouvir seus ensinamentos e colocá-los em prática, mas *revestir-se de Cristo*, se tornando com ele, um só, como abordaremos no nosso próximo subtópico.

3.2.2 O corpo da ressurreição

A constituição corpórea humana, bem como suas transformações através da experiência com Cristo, é temática central do capítulo 15 da Primeira Carta aos Coríntios. Nas palavras de James Dunn, a questão antropológica se trata do “coração” da teologia de Paulo, que em seus escritos enfocou “[...] no impacto da revelação e da graça divina sobre o ser humano” (DUNN, 2008, p.81).

Paulo apresenta uma linguagem dualista nos vocábulos que escolhe – Adão e Cristo, corrupção e incorrupção, morte e imortalidade, corpo terreno ou natural, corpo celeste ou espiritual. Todos estes conceitos acabam refletindo na constituição corpórea humana. Todavia, para além de buscarmos suas origens e significados em seu contexto, é necessário, principalmente, que entendamos como Paulo os empregou, os reinventou e se apropriou de cada um deles.

Um dos termos mais abrangentes de todos esses, como destaca Dunn, é o *sōma* [σώμα]. De acordo com Dunn (2008, p.82), o conceito de corpo perpassa todo pensamento de Paulo, do qual ressaltamos o que se encontra em 1Coríntios: o corpo da ressurreição (1Cor 15:44), o pão sacramental (1Cor 10:16-17), e a Igreja como corpo de Cristo (1Cor 12:12-27). Vamos focar no primeiro, temática central do capítulo 15 de 1Coríntios.

Na tradução de Pabón (1967, p.572, tradução nossa), o vocábulo *sōma* pode se traduzir

do grego por “corpo; cadáver; vida; pessoa, homem, indivíduo; escravo; matéria, objeto tangível [...]”.¹⁰³ Em relação ao pensamento filosófico, de acordo com Preus (2015, p.356), o termo possui inúmeras definições no pensamento de filósofos pré e pós-socráticos. Como destaca o autor, a influência órfica predominou na dimensão de corpo como túmulo, ou prisão da alma, do qual ela se liberta na morte. Entretanto, Martin (1995, p.107) salienta que o corpo, em contraste com a alma imortal ou imaterial, foi depreciado por filósofos de diferentes tendências, principalmente no primeiro e segundo século da Era Comum.

Dunn (2008, p.86) salienta que em Homero *sōma* sempre aparece no sentido de “corpo morto, cadáver”. Mas Paulo não utilizou *sōma* neste sentido, tampouco recorreu ao conceito para se referir a uma parte do ser humano, mas à pessoa inteira. Isto porque o apóstolo ressaltava que Jesus teria aparecido ressuscitado corporalmente, ou seja, não seria apenas um fantasma. O imaginário greco-romano era repleto de histórias de fantasmas dos mortos a visitarem os vivos, como o fantasma de Heitor, que aparecera a Eneias, na Eneida. Mas Paulo precisava ir contra essa visão, pois a ressurreição de Cristo teria um significado totalizante, geral e eterno, por se tratar de um marco na história da humanidade ao abrir as portas para a ressurreição de todos.

Sua visão também foi além da crença da ressurreição dos mortos, presente no farisaísmo. Paulo bebe da vertente apocalíptica judaica, que se preocupou em assegurar recompensas aos mártires que teriam de volta suas vidas perdidas em nome da fé. Os mártires sofreram em seu corpo, portanto é nesse mesmo corpo que seriam vivificados. Do mesmo modo, os fiéis precisariam carregar a morte de Cristo em seu próprio corpo, para que nele mesmo fossem ressuscitados (2Cor 4:8-10).

Um dos principais argumentos em defesa da preferência de Paulo pela ressurreição corpórea estaria no paradigma do sacrifício de Cristo. Se suas expectativas de uma vida além-túmulo se contentassem com a imortalidade da alma, talvez não parecesse necessário o sacrifício corpóreo de Cristo na cruz e sua ressurreição, também corpórea.

Neste ínterim, Segal (2004, p. 466) destaca a importância que a tradição do martírio desempenhou entre os evangelistas e em Paulo, que identificou seu sofrimento ao de Cristo, o que bem se vê em seus escritos da prisão. Esta tradição também se encontra nos evangelistas, que procuraram glorificar as perseguições que os fiéis estavam sofrendo.

Os mártires deram seu corpo por fidelidade à aliança com Deus, se sacrificaram pela Lei e pelo Templo, que são de sua terra, a cidade de Jerusalém. Cerca de dois séculos depois, essa identidade ainda estava presente entre os judeus ligados à cidade santa. A questão corporal

¹⁰³ “Cuerpo; cadáver; vida; persona, hombre, individuo; esclavo; materia, objeto tangible.”

foi bastante valorizada pelos cristãos ligados a Jerusalém, devido aos impactos do martírio de Cristo – e Paulo também era ligado a Jerusalém. Em 1Cor 30-31 o apóstolo demonstrou não se importar com a transitoriedade da vida corpórea, se expondo a perigos diários, pois tinha a certeza de que seus esforços não seriam em vão. No final do capítulo (v.58), encorajou os coríntios a “permanecerem inabaláveis e sempre abundantes na obra do Senhor, sabendo que, no Senhor, o vosso trabalho não é vão”.

Mas o corpo, para Paulo, iria muito além de uma questão física. De acordo com Dunn, *sōma* seria o meio que possibilitaria a experiência, a vida em comunidade. É por isso que o conceito tem muito a ver com corporeidade, que leva à ideia de corpo social; ou “[...] o ‘eu’ corporificado, o meio pelo qual ‘eu’ e o mundo agimos sobre o outro” (DUNN, 2008, p.87). Neste sentido, os seres humanos, enquanto *sōma*, deveriam se relacionar, uns com os outros, como membros do corpo de Cristo. O *sōma* se trata da existência humana a participar da criação de Deus, em uma visão que não despreza o mundo, ou seja, não retira os membros do corpo de Cristo para fora deste mundo. Conforme o autor, Paulo não separa criação e salvação, uma vez que, sem a primeira, não haveria também a redenção: “O que semeias não nasce, se primeiro não morrer” (1Cor 15:36).

O autor ainda vai além, retirando o sentido individualista que muitas vezes é aplicado à interpretação da obtenção da salvação:

Em outras palavras, a antropologia de Paulo não é forma de individualismo; as pessoas são seres sociais, definidas como pessoas pelos seus relacionamentos. Na perspectiva de Paulo, os seres humanos são como são em virtude de seu relacionamento com Deus e com seu mundo. O seu evangelho é o evangelho de Deus em Cristo reconciliando o mundo consigo mesmo. Sua doutrina de salvação é a do homem e da mulher sendo restaurados à imagem de Deus no corpo de Cristo (DUNN, 2008, p.83).

Para Paulo, o corpo não poderia ser descartado, pois teria um papel identitário, seria o local onde a consciência humana poderia se materializar no mundo, e onde ela também seria julgada, “Porque todos devemos comparecer ante o tribunal de Cristo, para que cada um receba segundo o que tiver feito por meio do corpo, ou bem, ou mal” (2Cor 5,10). Neste ínterim, o corpo seria o ponto de intersecção entre a existência no mundo e a salvação promovida por Deus, ou seja, o terreno da transformação efetivada pelo Espírito.

Em 1Coríntios 6:12-14, Paulo alertou aos coríntios quanto ao perigo dos pecados contra o corpo, reiterando que praticantes dessas ações não poderiam herdar o Reino (6:9-10), que em breve se apresentaria (7:29). Ainda neste capítulo (6:12-19), reforçou a atenção às

imoralidades cometidas pelos prazeres da carne, advertindo ao cuidado com o corpo, uma vez que Deus habitaria nele. Desse modo, o corpo aparece como um lugar de cuidado, que deve ser livre de impurezas. Paulo também se estendeu sobre tais pecados em Gálatas 5, 19-20, onde os enquadrrou como “obras da carne”. Para Collins (2010, p.380), a atenção à ética escatológica encontradas em Paulo, Atos e nos evangelhos se deve ao caráter de urgência do julgamento final, o que estava fortemente presente na mentalidade das primeiras comunidades judaico-cristãs.

Embora Paulo não se aprofunde no conceito de carne ao longo deste capítulo, compreendê-lo se faz necessário devido à sua correspondência com *sōma* e seu papel na compreensão da salvação. De acordo com Dunn (2008, p.103), os conceitos de *sōma* e *sarx* são muito próximos na matriz grega e hebraica. O pensamento hebraico tinha uma única palavra para ambos os termos (*basar*), já a matriz grega os tinha enquanto sinônimos. Mas Paulo faz questão de diferenciá-los. Utiliza *sōma* quase sempre em sentido neutro, para se referir à pessoa, na totalidade do ser, embora algumas vezes o termo também apareça com uma alcunha negativa – “corpo de pecado” ou “corpo de morte” (Rm 6:6; 7:24).

Paulo defende que “A *carne* [σὰρξ] e o *sangue* [αἷμα] não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção” (1Cor 15:50, grifo nosso). Não é que o apóstolo estivesse defendendo a incorporeidade da vida além-túmulo. Na verdade, diferenciou corpo e carne para dar conta de separar o ser humano que se salva da tendência que sede aos vícios do pecado – o que danifica o compromisso com Cristo, pois “vossos corpos são membros de Cristo” (1Cor 6:15). Daí a necessidade de disciplinar o corpo físico, pois cada um receberia retribuição “de acordo com o que tiver feito através e por meio de seu corpo” (2Cor 2:3).

Em linhas gerais, para o apóstolo, enquanto o corpo poderia ser transformado na ressurreição, a carne seria destruída (1Cor 5:5), por pertencer unicamente ao mundo terreno. A carne, vulnerável ao pecado, se identifica às necessidades humanas em satisfazer os apetites que levam à exposição às astúcias do pecado (Rm 7 e 8). Uma vida vivida na carne (κατὰ σάρκα), denotaria “[...] a vida vivida no nível da materialidade, em decomposição, em que a satisfação do apetite e do desejo humano é o objetivo supremo” (DUNN, 2008, p.99).

Sucumbir aos prazeres do corpo seria, neste sentido, negar seu potencial em ser santificado e, por conseguinte, ressuscitado. No capítulo 15, Paulo constata que o corpo, além de ser a morada de Deus, também teria seu papel na ressurreição. Alertou aos coríntios sobre os perigos em se esquecer desse cuidado, algo que estaria ocorrendo com alguns membros da comunidade que pareciam ignorar sua importância:

Se os mortos não ressuscitam, comamos e bebamos, pois amanhã morreremos. Não vos deixei iludir: “As más companhias corrompem os bons costumes”. Tornai-vos sóbrios, como é necessário, e não pequeis! Pois alguns dentre vós ignoram a respeito de Deus. Digo isso para a vossa vergonha. (1Cor 15:32-34).

Os coríntios, a quem criticou, pareciam estar ignorando os cuidados com o corpo por vê-lo como algo transitório, então não faria diferença sucumbir ou não aos prazeres corporais. Seus opositores estariam separando o corpo da alma (*psychē*) – na perspectiva filosófica que compreendia esta última enquanto a essência do ser encarcerada pelo corpo. Nesta perspectiva corrente entre os mais abastados que possuíam acesso à filosofia, a união da alma com corpo seria de todo infeliz, pois o objetivo dela seria se libertar de sua prisão.

Como vimos nos capítulos anteriores, este grupo com tendências a desprezar o corpo foi criticado por Paulo em 1Cor 4:6,18,19; 5:2, por se tratar de membros que se ensoberbeciam e criam saber mais que os outros, uma minoria rica e dominante que exercia influência sobre os demais. Essa minoria estaria contestando os ensinamentos de Paulo – seja a respeito de comer carnes sacrificadas aos ídolos, ter liberdades sexuais ou sobre a veracidade da ressurreição – o que vinha gerando rixas e divisões.

Como constata Martin (1995, p.114), a ressurreição corporal, independentemente de qualquer crença que pudesse existir num pós vida, não era levada a sério pelas pessoas educadas, pois seria vista como algo presente entre os incultos. Nas palavras do autor,

Os Fortes, influenciados pela filosofia popular de depreciar o corpo, se opuseram à ideia de um corpo ressuscitado. Na verdade, eles ouviram a linguagem de Paulo sobre a “ressurreição dos mortos” (*nekros*) como se referindo à ressurreição de um “cadáver”, o significado normal do termo *nekros*, e acharam tal visão filosoficamente ridícula (MARTIN, p.107-108, tradução nossa).¹⁰⁴

Este grupo estaria imaginando corpos retornando à vida – algo que pareceria ridículo para os membros educados. Por isso Paulo se exalta e tenta explicar que não se trata da mesma natureza corpórea, usando a metáfora da semente:

Mas alguém dirá: como ressuscitam os mortos? E em que corpo vêm? Insensato! O que semeias não nasce, se primeiro não morrer. E quando semeias, não semeias o corpo que há de ser, mas o simples grão, como de trigo ou de qualquer outra semente. Mas Deus lhe dá corpo como lhe aprouve dar a

¹⁰⁴ “The Strong, influenced by popular philosophy to deprecate the body, opposed the idea of a resurrected body. Indeed, they heard Paul's language about "resurrection of the dead" (*nekros*) as referring to the resuscitation of a "corpse," the normal meaning of the term *nekros*, and they found such a view philosophically ridiculous”.

cada uma das sementes, o seu corpo apropriado. (1Cor 15:35-38).

Pois assim também é a ressurreição dos mortos. Semeia-se o corpo na corrupção, ressuscita na incorrupção. Semeia-se em desonra, ressuscita em glória. Semeia-se na fraqueza, ressuscita em poder. Semeia-se *corpo natural* [σῶμα ψυχικόν], ressuscita *corpo espiritual* [σῶμα πνευματικόν]. Se há corpo natural, há também corpo espiritual (1Cor 15:42-44, grifo nosso).

Paulo explicou que, do mesmo modo que Cristo ressuscitou, os cristãos também iriam ressuscitar, não apenas em espírito, mas em *sōma pneumatikon* (corpo celeste ou espiritual) ou seja, em uma unidade de corpo e espírito, que não é mais *sōma psychikon*. O apóstolo ilustra seu raciocínio a respeito da transformação de um mesmo corpo, tal qual ocorre com uma semente. Para ser transformado, precisa ser cultivado como uma semente. Mas esta transformação também leva em conta uma mudança radical que nos é apresentada na escolha de termos antagônicos.

Tal qualificação, no entanto, não se deve ao caráter material ou imaterial de um ou outro. Paulo não faz distinção entre corpo material e corpo imaterial, mas entre corpo terreno e corpo celeste:

Nem toda a *carne* [σὰρξ] é a mesma; porém uma é a *carne* [σὰρξ] dos homens, outra, a dos animais, outra, a das aves, e outra, a dos peixes. Também há *corpos celestiais* [σώματα ἐπουράνια] e *corpos terrestres* [σώματα ἐπίγεια]; e sem dúvida uma é a glória dos celestiais, e outra, a dos terrestres. Uma é a glória do sol, outra a glória da lua, e outra, a das estrelas, porque entre estrela e estrela há diferença de esplendor. Pois assim também é a ressurreição dos mortos. (1Cor 15:39-42, grifo nosso).

Primeiro, para se referir à hierarquia dos seres na terra – animais e seres humanos –, Paulo usa *sarx*, mas quando se refere aos celestes, utiliza *sōma* – ainda que na mesma sentença fale de “corpos terrestres”. Corpos humanos, quando unidos ao corpo de Cristo, pertencem ao celestial. Porém, quando isso não acontece, continuam sendo *sarx*, assim como os demais animais (v.39). Já quando ressuscita, se equipara às estrelas, que não são compostas de carne, mas são corpos. Paulo faz essa comparação para demonstrar que a natureza dos corpos ressuscitados é elevada em relação aos corpos terrestres, algo que era bem conhecido no contexto. De acordo com Martin, “[...] ele acredita que todas essas entidades celestiais são corpos, e que é por analogia com seus corpos que ele vai defender um corpo humano ressuscitado” (MARTIN, 1995, p.126, tradução nossa).¹⁰⁵

¹⁰⁵ “[...] he believes all these heavenly entities to be bodies, and that it is by analogy with their bodies that he will argue for a resurrected human body”.

A associação da imortalidade com as estrelas, onde o ser humano ascenderia em nível cósmico, se tornando mesma substância de uma estrela, não esteve presente apenas no mundo gentio, se manifestando também na cultura judaica. Como vimos no segundo capítulo desta dissertação, textos como Daniel 12:2-3, 4Macabeus 17:5, 1Enoque 104:2 e Similitudes 43:1, apresentam discursos que contemplam o paraíso estelar. Estes textos, produzidos num período em que os judeus eram dominados pela cultura helenística, demonstram que

[...] a crença na imortalidade celestial é algo que circulou tanto na cultura erudita quanto na popular, entre cultura dominante e dominada. Como resistência, os judeus não adotaram completamente as influências recebidas, mas se apropriaram delas, transformando-as, introduzindo noções de ressurreição e juízo final, por exemplo (MARGIOTTI, 2020, p.10).

Já no âmbito da filosofia, o paraíso estelar reverberou muito além dos escritos dos discípulos de Pitágoras ou de Platão. Como destaca Martin (1995, p.119-120), autores como Cícero, ou o judeu helenizado Fílon, por exemplo, diziam que a substância das estrelas seria éter, fogo ou *pneuma*, o que também compreende a parte humana que, na morte, retorna ao céu. Já para Fílon, o ser humano tripartite obedeceria a esta hierarquia, que também diz respeito à sua separação na morte – o corpo corresponderia à terra; a alma, à lua; e a mente (*nous* ou *pneuma*), ao sol. Neste sentido, nas palavras do autor, “O que os seres humanos têm em comum com os corpos celestes é, no sistema de Paulo, a incorporação como um ‘corpo pneumático’ – isto é, um corpo composto apenas de *pneuma* com *sarx* e *psyche* sendo descartados ao longo do caminho” (MARTIN, 1995, p.126, tradução nossa).¹⁰⁶

Paulo também faz distinção entre corpo presente e corpo futuro. Em 15:36-38, reprovava quem não crê em outro corpo para além do transitório corpo atual, que chama de corpo psíquico. Este, à semelhança de Adão, volta à terra enquanto pó (1Cor 15:50). O corpo psíquico (ou corpo terreno ou natural) não poderia ressuscitar, porque por meio de Adão, herdou a corrupção, o pecado e a morte. Mas por meio da transformação de Cristo, este corpo, ao tornar-se espiritual, tornar-se-á, também, incorruptível e, portanto, imortal.

O primeiro, o natural, é inferior ao segundo, o espiritual, mas deve vir antes deste (1Cor 15:46). A queda fora necessária para que houvesse a reconciliação. Para ser imortal, precisa reconhecer que antes foi mortal. Quando antepõe Adão a Cristo, Paulo garante que, enquanto um trouxera a morte, o outro, a vida. Como destaca Dunn (2008, p.117), quando Paulo

¹⁰⁶ “What human beings have in common with heavenly bodies is, in Paul's system, incorporation as a "pneumatic body"-that is, a body composed only of *pneuma* with *sarx* and *psyche* having been sloughed off along the way”.

falava em Adão, se referia a toda a humanidade, tal como nas Escrituras hebraicas, como se vê claramente em Gênesis 1-2.

Adão seria a imagem do que é terreno, psíquico: “Pois assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito *alma vivente* [ψυχὴν ζῶσαν]. O último Adão, porém, *espírito vivificante* [πνεῦμα ζωοποιοῦν]” (1Cor 15:45, grifo nosso). Assim como Adão, todos os seres humanos teriam nascido para um dia morrer. Esta “vida psíquica” parece ser o que Paulo representa por meio de Adão. Já Cristo, por outro lado, seria a imagem do celestial, “pneumático”, que faria possível a ressurreição do corpo ao transformá-lo de psíquico em espiritual. Nas palavras do autor, Paulo evidencia

[...] o contraste entre o primeiro Adão, a ‘*psyche* vivente’, e o último Adão, isto é, a humanidade escatológica. [...] Como a raça da humanidade terrestre foi modelada segundo o Adão terrestre (Gn 2,7), assim a raça da humanidade ressuscitada seria modelada segundo o Cristo ressuscitado (1Co 15,21-22). (DUNN, 2008, p.340).

Ainda de acordo com Dunn (2008, p.109), o uso grego de *psychē* na crença da imortalidade da alma se mescla com o significado do termo, que pressupõe a existência de uma parte, na constituição humana, que não se dissipa com o corpo, e, portanto, sobreviveria à morte. Já no hebraico, *nefesh* denotaria toda a pessoa (Gn 2:7), mas como reitera Soares, *nefesh*

(...) 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” (SOARES, 2006, p.35).

Já *pneuma* se traduz literalmente por “‘respiração’ ou ‘vento’; eventualmente, ‘espírito’” (PREUS, 2015, p.311)¹⁰⁷. Preus destaca que o conceito se encontra no pensamento estoico, aristotélico e em Fílon, de formas distintas. Os estoicos consideravam o *pneuma* a parte material do *nous*, presente em cada um e em todos, universalmente. Aristóteles apostou na função biológica do *pneuma*: seria ele o responsável por transitar no corpo humano, levando informações para os órgãos. Já Platão ridicularizava a ideia de que algo material como o ar pudesse estar associado à alma imortal (*Fédon*, 77e). Mas Fílon, como vimos anteriormente, caracteriza *pneuma* ou *nous* como a parcela mais alta do ser humano, a parte racional que

¹⁰⁷ “breath” or “wind”; eventually, “spirit.”

também é a partícula divina presente no homem e a única que retornaria a Deus.

Dentre estes, Paulo talvez se aproxime mais de Fílon quando utilizou *pneuma*. Como prossegue Dunn (2008, p.110-111), seria o *pneuma* a dimensão mais alta do ser humano, mas isso não teria a ver com a parte racional da antropologia humana, como pensava o filósofo alexandrino. Ainda que Paulo compreendesse o ser humano de acordo com a perspectiva hebraica, enquanto *sōma*, uma totalidade indissociável, o espírito é que teria a função de se conectar diretamente com Deus – o *sōma psychikon* (o corpo animado de vida) que deixa sua realidade banal para se transformar em *sōma pneumatikon* (o corpo animado pelo espírito divino), único capaz de vencer a morte definitivamente.

Em 1Coríntios 15:45, Paulo se refere a este espírito como “o espírito que dá a vida”. De acordo com Dunn, Paulo opôs o primeiro homem, a “alma vivente” de Gênesis 2:7, com o último, o “espírito que dá a vida”, o que para Dunn (2008, p.309) revela o intuito de Paulo em ressaltar “o poder vivificador de Deus” em ressuscitar a humanidade.

Em Paulo, a maior diferença entre alma e espírito estaria na dimensão divina de *pneuma*, ou seja, a ideia de que a pessoa que se une ao Senhor constitui com ele um só espírito (1Cor 6:17). Em Paulo, *pneuma* denota “[...] a dimensão do ser humano direcionada para Deus” enquanto a *psychē* seria “[...] mais limitada à força vital em si” (DUNN, 2008, p.111).

Já em relação à polarização dos conceitos de carne e espírito, Paulo assegurou que aqueles que seguissem as leis do espírito já pertenceriam ao corpo de Cristo. É esse corpo – o pneumático, não o anterior (psíquico), banal e comum – que seria ressuscitado, o corpo do fiel em comunhão com o de Cristo. Paulo, portanto, deixou claras as diferenças entre carne e corpo, pois seus combatentes provavelmente estariam entendendo tais conceitos como sinônimos.

Paulo demonstrava um apreço pelo corpo, não pela carne, porque o corpo era entendido como uma unidade, sinônimo de pessoa. Assim, o apóstolo concebeu a sobrevivência do corpo após a morte, mas de um corpo transformado, glorioso, transformação esta que já iniciada em vida, na experiência com o Espírito, e se tornaria completa na ressurreição final, quando o corpo físico seria ressurreto. Vejamos mais a respeito dessa questão temporal no próximo – e também último – subtópico.

3.2.3 O processo da ressurreição

A compreensão de Paulo a respeito do destino dos mortos vai além de um alcance antropológico. O apóstolo não se preocupou essencialmente com o destino individual da pessoa comum – algo que as teorias da imortalidade da alma já se ocupavam de diferentes formas.

A ressurreição dos corpos, dentro do judaísmo, implicava uma dimensão não apenas escatológica, mas também cosmológica – o que se encontra também em Paulo, que enuncia uma transformação cósmica da terra e céu, no que chama de *parusia*. Segundo Koester (2004, p.161), a palavra *parusia* foi introduzida por Paulo, que se apropriou de um termo político. Assim como os súditos deveriam se preparar para receber o rei ou imperador após algum conflito, os fiéis também aguardariam, preparados, a volta de Jesus, após por “todos os inimigos debaixo dos pés” (1Cor 15:25).

Como vimos no segundo capítulo desta dissertação, textos da apocalíptica judaica previam transtornos escatológicos onde os ímpios seriam definitivamente destruídos e os bons seriam recompensados. Alguns destes escritos também previam a destruição ou transformação da terra, enquanto outros pareciam apostar em um pós vida celeste. Outros, ainda, previam a junção de terra e céu. Mas é fato que esta “imaginação apocalíptica”, da qual nos fala John J. Collins (2010), reúne estes e muitos outros aspectos que fazem tais textos serem tidos enquanto apocalípticos.

As cartas de Paulo, todavia, não se enquadram no que chamamos de gênero apocalíptico. Mas podemos encontrar em Paulo essa “imaginação apocalíptica”. Basta perceber seu uso de metáforas, formas literárias e vocabulário, que denotam uma perspectiva escatológica de superação do bem sobre o mal e da vida sobre a morte.

Dos mais variados aspectos de cunho apocalíptico encontrados nos textos produzidos pelo Judaísmo do Segundo Templo, Machado pontua alguns que se fazem presentes em Paulo: “[...] perseguição (2Cor 4,8ss etc.); transtornos escatológicos, julgamento e destruição dos ímpios e do mundo (1Tes 5,1-10), e dos anjos maus (1Cor 6,3); transformação cósmica e ressurreição (Rm 8, 18-23; 1Cor 15 etc.) [...] revelação dos mistérios divinos (Gl 1,11s; 1Cor 2,6ss)” (MACHADO, 2015, p.75). A ressurreição, portanto, faz parte do apocalipsismo – “[...] o universo simbólico em que está inserido o movimento apocalíptico” (MACHADO, 2015, p.74).

O pensamento de Paulo sobre a ressurreição dos mortos deve ser entendido como inteiramente dependente de sua experiência visionária com o Cristo. Como destaca A. Segal, em Gálatas 1:12, Paulo chama sua experiência com Cristo de *revelação de Jesus Cristo* [ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ]. Mas ele também usa o termo para se referir ao “[...] evento futuro final em 1Co 1,7, e em Rm 8,19 ele fala da revelação vindoura dos filhos de Deus, esperada pela criação com muita ansiedade” (SEGAL, 2010, p.259).

Já a sua revelação escatológica aos fiéis não é dada em forma de apocalipse, mas como um *mistério de Deus* [μυστηρίων θεοῦ] (1Cor 4:1). Segal (2004, p.422) demonstra que o termo

mistério é utilizado por Paulo para se referir à crucificação de Cristo (1Cor 2:7), a qual foi tida como loucura para o mundo que não compreendeu a sabedoria de Deus presente na cruz. Mas este mistério também diz respeito aos acontecimentos da parusia: “Eis que vos digo um *mistério* [μυστήριον]: nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao ressoar da última trombeta. A trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis e nós seremos transformados” (1Cor 15:51-52).

Esta transformação, portanto, seria concluída em um momento específico: a volta de Cristo. Assim como uma boa parte dos textos apocalípticos, Paulo compreendeu a escatologia pessoal juntamente à cósmica. O apóstolo via Cristo como rei escatológico do cosmos (1Cor 15:25) e com origem divina celeste, que seria estendida aos seus seguidores, que “são do dia” (1Tes 5:8), e que andam conforme seus ensinamentos (Fl 3:17-21).

Em Paulo, o dualismo bem e mal se personificaria em cada indivíduo, bem como em nível cósmico. Este mundo – terreno – era visto analogamente ao outro, o celeste. Os poderes do mundo, que praticam das mais variadas formas de atrocidades e que não compreendem a sabedoria de Deus presente na cruz, estariam fadados à destruição: “E então, virá o fim, quando ele entregar o reino a Deus e Pai, quando houver destruído todo principado, bem como toda *potestade* [ἐξουσία] e *poder* [δύναμιν]” (1Cor 15:24, grifo nosso).

Os “poderes do mundo” são tidos, para Paulo, enquanto maus e hostis a Deus. Nas palavras de Crossan e Reed (2007, p.305), quando se referia a eles, Paulo criticava todo o sistema social vigente, a “normalidade da civilização” que, com a vinda de Cristo, caminhava para desaparecer, dando lugar a um novo mundo onde não mais haveria pecado, dor e morte, o último inimigo a ser destruído (1Cor 15:26).

Discurso parecido é encontrado em Efésios 1:20-21; 6:12 e Cl 1:16, e, das autênticas, Paulo menciona as autoridades do mundo em Romanos 8:38-39. Nesta última passagem, como observa Dunn (2008, p.143), Paulo diz que “nem a altura, nem a profundidade” separarão os fiéis do amor de Deus. De acordo com o autor, os termos se referem às grandezas astronômicas – o ponto mais alto dos céus onde se estriam os planetas e, em contrapartida, as profundezas da terra. Em Filipenses 2:10, sua visão cosmológica também é dimensionada: “a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e debaixo da terra.”

Além disso, estas tensões dialéticas se voltam para o início e o fim – a linearidade da “história da salvação”: “Pois assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente. O último Adão, porém, é espírito vivificante” (1Cor 15:45). E ainda: “Visto que a morte veio por um homem, também por um homem veio a ressurreição dos mortos. Porque, assim como em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo” (1Cor 15:21-22).

A humanidade, representada em Adão, teria cavado sua própria sepultura ao desobedecer ao Criador quando comeu da árvore do bem e do mal, mesmo sabendo que se o fizesse, sua ação resultaria em morte (Gn 2:17). Mesmo assim, Deus não desistiria da raça humana. A salvação promovida por Cristo seria um plano teleológico de Deus, com início e fim, para destruir, enfim, a morte eterna, “[...] a sorte da humanidade adâmica” (DUNN, 2008, p.164).

Esta visão progressista diz respeito a uma ideia de linearidade histórica que, de acordo com Cohn (1996, p.195), advém dos persas. Como vimos no capítulo anterior, esta influência teria se manifestado nos escritos judaicos a partir do exílio, quando os israelitas passaram a demonstrar uma postura de inconformidade com as desgraças que assolavam o povo para esperar pelo triunfo final que acabaria com toda esta desordem. Tal perspectiva linear se aproxima da crença zoroastriana de juízo final, que prescreve o momento em que ocorreria uma batalha decisiva do bem contra o mal, onde o mal seria aniquilado para sempre e o cosmos nunca mais seria atrapalhado pelas forças do caos. No entanto, no período exílico e pós-exílico, as expectativas ainda se voltavam apenas para um triunfo terrestre – ainda demoraria alguns séculos para o desenvolvimento da escatologia apocalíptica.

Quanto aos escritos paulinos, referências cosmológicas aparecem sobretudo em seus primeiros escritos, a se iniciar em 1 Tessalonicenses, quando o apóstolo dissertou sobre a parusia (1Tes 2:19,3:13,4:15,5:23). Como pontuam Crossan e Reed, depois de serem arrebatados para o céu (1Tes 4:17), os corpos transformados voltariam para a terra também transformada.

A ressurreição não se referia apenas a nós e à nossa sobrevivência, mas a Deus e sua terra. Não estava interessada no êxodo celestial, mas na transfiguração deste mundo físico. A imortalidade da alma, mesmo depois de todas as sanções post-mortem, não seria capaz de restaurar o mundo desfigurado pelas maldades, injustiças e violências humanas. Para o Paulo judeu fariseu, a justiça divina realizava-se nos corpos e na terra transfigurada (CROSSAN E REED, 2007, p.312).

Além desta questão cosmológica, 1 Coríntios 15:24-27 também chama atenção no que diz respeito aos três tempos verbais que Paulo emprega para demonstrar a vitória de Cristo sobre o mal, o que será nossa porta de entrada para a discussão da tensão temporal entre o “já” e o “ainda não”:

E então, virá o fim, *quando* [ele] *entregar* [ὅταν παραδῶ] o reino a Deus e Pai, quando houver destruído todo principado, bem como toda potestade e poder. Porque convém que *ele reine* [αὐτὸν βασιλεύειν] *até que* [ἄχρι οὗ] haja posto todos os inimigos debaixo dos pés. O último inimigo a ser destruído é a

morte. Porque todas as coisas *sujeitou* [Υπέταξεν] debaixo dos pés. (1Cor 15:24-27, grifo nosso).

Na primeira linha, o fim é apresentado como um evento futuro, através do verbo “virá”. Todavia, no grego, o verbo é suprimido, aparecendo apenas “*então o fim*” [εἶτα τὸ τέλος]. A indicação da frase no futuro é dada pelo que vem depois, “*quando entregar o reino ao Deus e pai*” [ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί]. O verbo παραδιδῶ, embora esteja no presente ativo subjuntivo da terceira pessoa do singular,¹⁰⁸ indica, por conta da conjunção “quando” [ὅταν] uma ação futura.¹⁰⁹ Já quando Paulo diz que “convém que ele reine” [δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν], utiliza o verbo no presente ativo do infinitivo,¹¹⁰ demonstrando que a nova era já havia se iniciado, mesmo que ainda não tenha sido concluída – daí a utilização do “até que” [ἄχρι οὗ].¹¹¹

Por fim, Paulo diz que Cristo “todas as coisas *sujeitou* [Υπέταξεν] debaixo dos pés”. A preferência de Paulo pelo aoristo denota que Cristo *já* venceu a batalha contra o mal, através de sua morte redentora e ressurreição. O termo indica uma ação já finalizada, acabada.¹¹² Este tempo verbal se caracteriza por indicar um evento iniciado e finalizado no passado, e de acordo com Dunn (2008, p.371), quando Paulo o utiliza, estaria querendo evidenciar um evento decisivo do passado. Já no versículo 15, Paulo utiliza o aoristo (ἤγειρεν) para falar da ressurreição de Cristo:

E se Cristo não *ressuscitou* [ἤγειρεν], é vã a nossa pregação, e vã, a vossa fé; e somos tidos por falsas testemunhas de Deus, porque temos asseverado contra Deus que ele *ressuscitou* [ἤγειρεν] a Cristo, ao qual ele não ressuscitou, se é certo que os mortos não ressuscitam (1Cor 15: 14-15, grifo nosso).

Paulo quer deixar claro que Cristo de fato ressuscitou, o que já ocorreu, no passado. Mas ele também quer esclarecer que a história ainda não acabou. Haveria um futuro – o retorno

¹⁰⁸ Disponível em:

<https://logeion.uchicago.edu/morpho/%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%B1%CE%B4%CE%B9%CE%B4%E1%BF%B7>. Acesso em: 12/07/2021.

¹⁰⁹ Disponível em: <https://logeion.uchicago.edu/morpho/%E1%BD%85%CF%84%CE%B1%CE%BD>Acesso em: 12/07/2021.

¹¹⁰ Disponível em:

<https://logeion.uchicago.edu/morpho/%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%B1%CE%B4%CE%B9%CE%B4%E1%BF%B7>. Acesso em: 12/07/2021.

¹¹¹ De acordo com a análise morfológica e tradução do Logeion, a utilização da preposição, seguida do genitivo, se traduz por “*as far as, up to*”, ou seja, “tanto quanto, até”.

Disponível em: <https://logeion.uchicago.edu/%E1%BC%84%CF%87%CF%81%CE%B9>. Acesso em: 12/07/2021.

¹¹² Disponível em:

<https://logeion.uchicago.edu/morpho/%E1%BD%91%CF%80%CE%BF%CF%84%CE%AC%CF%83%CF%83%CF%89>. Acesso em: 12/07/2021.

de Cristo, que findaria este processo. Sua menção a este evento, a parusia, demonstra que a salvação é um *processo em curso*. Em 1Cor 15:2, quando se referiu à importância em seguir o evangelho, Paulo utilizou o verbo σώζεσθε, no tempo presente médio-passivo: “por ele também sois salvos”. Esta escolha, aparentemente, seria no sentido de evidenciar um processo, não algo inteiramente no futuro ou no passado.

É neste sentido que Paulo, quando se referiu ao corpo da ressurreição, não se referiu a ela como algo reservado exclusivamente para o dia do retorno de Cristo, no futuro. Paulo espera sim este evento derradeiro, mas não deixa de falar da transformação que já estaria a ocorrer no presente, através do Espírito, e que seria concluída na parusia.

O poder do Espírito, nas palavras de Dunn (2008, p.530), seria “[...] a ponte entre o presente e o futuro, entre o já e o ainda não”. Como observa o autor, as tensões entre um reino presente e um ainda por vir se encontram manifestadas no Espírito tanto em Paulo quanto no legado de Jesus documentado nos evangelhos: “Tanto para Jesus quanto para Paulo, o Espírito é a presença do reino ainda por vir na sua plenitude”. Esta manifestação do reino escatológico de Deus manifestada no presente se daria através do Espírito, “a primeira parte da herança que é o reino” (DUNN, 2008, p.233).

Dunn (2008, p.525) explica que a vinda de Cristo mudou o esquema temporal presente no pensamento hebraico que antes dividia as eras na era presente e na era vindoura. Mas se a vinda do messias não desencadeou o juízo final e a ressurreição dos mortos tal como esperado, o clímax escatológico estaria incompleto. É por isso que Cristo deveria voltar. Dentro da transição da era presente para a era vindoura, estaria o tempo intermediário, iniciado pela crucificação e ressurreição de Cristo a ser finalizado na parusia. “Isso significa que para Paulo os que creram em Cristo e receberam o Espírito vivem sua vida como vida de Cristo entre o ponto intermediário e a parusia. Isto é, vivem na sobreposição das eras, ‘entre os tempos’” (DUNN, 2008, p.526).

A ressurreição de Cristo seria, destarte, o evento que teria inaugurado este tempo intermediário. Quando Paulo falava da ressurreição de Cristo, como observa Dunn (2008, p.286), diferenciava sua “ressurreição dentre os mortos” da “ressurreição dos mortos”. No capítulo 15, Paulo utilizou estas duas formas: a primeira, trata-se de um fato isolado ocorrido no passado – “ressuscitou dentre os mortos” [ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται] (1Cor 15:12) ou “Cristo ressuscitou dentre os mortos” [Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν] (1Cor 15:20). A utilização do verbo no perfeito médio-passivo “ressuscitou” [ἐγήγερται], que também aparece em outras passagens ao longo do capítulo (4.13.14.16.17), denota um “evento passado estabelecendo um estado que continua a persistir no presente” (DUNN, 2008, p.549). A segunda, por sua vez, se

refere à ressurreição dos mortos [ἀνάστασις νεκρῶν] (1Cor 15:12.13.21.42). É neste sentido que Paulo se indignou pelos coríntios duvidarem da ressurreição:

E se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permanecéis em vossos pecados. E ainda mais: os que *dormiram em Cristo* [κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ] pereceram. Se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens. Mas, de fato, Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as *primícias dos que dormem* [ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων]. (1Cor 15:17-20, grifo nosso).

Paulo usou a metáfora de “dormir” para os mortos quatro vezes ao longo deste capítulo (v. 6, 18, 20 e 51), além de usar em 1Ts 4,13-15. Para Segal (2004, p. 466), o termo diz respeito a Daniel 12:2. Segundo o autor, tanto Paulo como os evangelistas teriam visto o martírio de Cristo como *o começo* da realização das promessas de Daniel. Já o farisaísmo, tal qual Dn 12, preconizava a ressurreição geral como um acontecimento futuro, a ocorrer em um único dia em que a justiça seria feita por meio da recompensa aos piedosos e o castigo aos pecadores, contando com uma destruição do mundo e estabelecimento da ordem divina, quando finalmente a morte e o pecado não mais existiriam.

De acordo com Dunn (2017, p.181), os crentes da primeira geração “creram que em Jesus Messias a nova era despontou – não simplesmente como *uma* nova era, mas como a era final, o *eschaton* (= último) em que as promessas definitivas de Deus e as esperanças para Israel seriam realizadas”. Já Paulo, por ter visto Cristo ressuscitado, acreditava que a ressurreição final já havia começado. A ação de Deus em ressuscitar Jesus havia iniciado a ressurreição final, que antes havia sido pensada apenas para o futuro (DUNN, 2017, p.139).

Crossan (2009, p.36) também defende que, no âmbito da cultura judaica do primeiro século, ao se referirem à ressurreição de Jesus, seus seguidores estariam entendendo que, devido à ação redentora do Filho de Deus, não apenas a ressurreição geral haveria se iniciado, mas seria o primeiro passo para o fim do mal, que deveria ser expurgado do mundo, em uma nova era que se iniciaria, quando enfim os corpos dos santificados em Cristo seriam vivificados. A ressurreição de Cristo havia inaugurado esse processo – trata-se das *primícias* da colheita, metáfora para a ressurreição geral dos mortos, iniciada pela ressurreição de Cristo, o paradigma para a ressurreição de todos (1Cor 15:20, 23).

Como destacam Crossan e Reed (2007, p.160-164), a transformação efetuada pela ressurreição seria um processo iniciado na ressurreição corporal de Jesus no passado, a ocorrer no presente e que se finalizaria em seu retorno, quando ocorreria a ressurreição final. É por isso que esse presente deveria ser vivido na caridade e no amor, uma família onde tudo seria

compartilhado (2 Cor 5:17). E isso ocorreria na *ekklēsia*, que como define Cohn (1996, p.272) seria a reunião dos eleitos que esperavam, “nesta época”, pelo iminente estabelecimento da “época vindoura”.

É por isso que Paulo não pensava apenas no futuro *êschaton*, mas se preocupava com o presente. Para Richard Horsley (2005, p.392-393) Paulo estava focado em construir, em suas assembleias, uma sociedade alternativa, contrária à ordem imperial dominante. No entanto, o pensamento escatológico evidenciado por Horsley demonstra que Paulo não propunha mudar aquilo que estava em desacordo com essa nova sociedade, como a escravidão ou a ordem política vigente, afinal, tudo isso logo passaria, estava com os dias contados, e a história caminhava para um novo rumo, a nível global – o advento de uma nova era. Por outro lado, a espera dessa nova ordem não permitiria a passividade frente ao pecado, pelo contrário: as assembleias organizadas por ele deveriam estar de acordo com aquilo que Cristo representava, por isso as imoralidades, rixas e a desunião da comunidade de Corinto são tão atacadas por Paulo.

A comunidade de Corinto, portanto, estaria se distanciando cada vez mais dessa sociedade alternativa. Tanto é que, na segunda epístola aos coríntios, como destaca Nickelsburg (2003, p.138), Paulo enfocou mais no estado na comunidade, no presente, do que na futura parusia. De acordo com o autor, o apóstolo quer enfatizar que, ao invés de esperarem ter seus corpos transformados no futuro, os coríntios precisariam entender que esta transformação já estaria internamente ocorrendo em seus corpos (2Cor 4:16, 5:20). Desse modo, “Se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez realidade nova” (2Cor 5:17), pois “Na realidade, estar em Cristo é estar ‘na nova criação’ (5:16-21)” (NICKESLBURG, 2003, p.138, tradução nossa).¹¹³

Por fim, nosso objetivo neste capítulo esteve em relacionar o pensamento paulino com os antecedentes expostos nos capítulos anteriores, a fim de identificar perpetuações e divergências por parte do líder Paulo. Para tanto, analisamos sua resposta frente à negação da ressurreição de Cristo e dos mortos, defendida entre alguns membros, provavelmente os mais abastados, que desviavam a fé da comunidade dos ensinamentos pregados pelo seu fundador. O apóstolo não apenas rebateu seus opositores, mas se esforçou em explicar uma questão tão complexa como o destino dos mortos a partir dos impactos da morte e ressurreição de Cristo (que *já* teria ocorrido) e de seu retorno (que ainda *iria* ocorrer).

Além desta tensão temporal, a presença do corpo na ressurreição também foi ponto de

¹¹³ “Indeed, to be in Christ is to be ‘a new creation’ (5:16-21)”.

discussão entre Paulo e seus opositores, que descredibilizavam uma “materialidade” no pós vida – que Paulo, mais uma vez, se esforçou em explicar ao diferenciar o corpo psíquico do corpo pneumático. Também foi digna de análise a importância que o apóstolo dedicou aos pressupostos da ressurreição, ou seja, a ação salvadora de Deus de entregar seu filho para redimir a humanidade. Se o centro do evangelho de Paulo estava em professar a fé na salvação promovida pela morte e ressurreição de Cristo, o apóstolo também não deixou de exortar a necessidade da boa conduta entre os membros, que ao se deixarem levar por vaidades, libertinagens e desunião, se desviavam do *estar em Cristo*, o que não se reservava apenas para o futuro *eschaton*, mas que já deveria ocorrer neste tempo intermediário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitos se perguntam se existiria alguma forma de nós, vulneráveis seres humanos, escaparmos da fugacidade da existência. Divagações como esta acompanham nossa espécie desde que “nos entendemos por gente” (ou quem sabe, até antes!). De conversas cotidianas às formulações religiosas ou filosóficas, tentamos encontrar uma saída ao iminente fim que se aproxima mais a cada instante de todo e qualquer mortal que habita a Terra.

As mais variadas fontes históricas testemunham esta inquietação em diferentes contextos. Escolhemos a Corinto em que o apóstolo Paulo pregou no primeiro século da nossa era. O trecho que analisamos expõe divergências quanto ao que seria a vida após a morte. O que chamamos de *conflito de discursos*. Diante disso, nos propomos buscar por práticas discursivas que estariam disputando com Paulo o lugar de verdade na comunidade, ou seja, o que poderia *estar no lugar* de seu discurso legitimador. Através do método genealógico, tentamos rastrear fontes relacionadas com seus escritos em 1Coríntios 15, a fim de compreender como o apóstolo, que ocupava o lugar de líder fundador e apóstolo escolhido pelo próprio Cristo, utilizou-se de sua autoridade para empreender técnicas de assujeitamento, ao interditar determinados discursos e perpetuar outros.

Nas palavras de Meeks (1992, p.144), “[...] dificilmente existe uma crença afirmada no Novo Testamento para a qual não possamos encontrar algum paralelo em algum lugar no seu ambiente ou nos seus antecedentes”. Para tanto, analisamos fontes que revelam formas de pensamento, crenças e costumes que circulavam entre cultura erudita e popular, e que se ressignificaram através dos anos e até séculos no período antigo.

Para traçarmos as influências dessas fontes no conflito da ressurreição em 1Coríntios, elencamos alguns conceitos chave que aparecem em nossa fonte primária e que se desenvolvem em tais textos. Nosso intuito esteve em perceber o compartilhamento de um mesmo universo simbólico, campo semântico ou figuras de linguagem entre tais documentos ao se referirem à expectativa pós-morte. Identificamos uma esperança que se moldava de diferentes formas entre alguns padrões, seja em relação à forma (ressurreição corporal ou imortalidade da alma), tempo (no mundo presente ou futuro), ou lugar (na terra transformada ou nos céus). Entretanto, vimos como estes padrões se mesclam nas fontes, bem como no discurso de Paulo, devido ao trânsito cultural do período helenístico e romano.

Ressurreição e imortalidade são dois modelos que se sobrepõem em seu discurso. Em relação à temporalidade, nos perguntamos se estariam seus opositores duvidando da ressurreição de Cristo e dos mortos por não compreenderem as ponderações de Paulo do “já” e

do “ainda não”. A junção de passado, presente e futuro demonstram que a salvação promovida por Deus através de Cristo seria um processo em curso, apesar de que a ressurreição de Cristo denote sua vitória na batalha decisiva desta guerra. Como ressalta Koester (2005b, p.136), Paulo não defendeu uma escatologia realizada, que nega a ressurreição no retorno de Cristo, como pareciam crer seus opositores. Todavia, como destaca Dunn (2008, p.367), mesmo que a parusia seja a conclusão dos eventos da morte e ressurreição de Cristo, ela não constituía “o centro de gravidade” de seu discurso soteriológico, pois não ganhou *status* confessional, ao contrário da cruz e ressurreição.

Já na percepção de Martin (1995, p.122), não há indicativos de que a negação da ressurreição se baseava em uma questão de tempo (escatologia realizada ou futura), mas de corporeidade. Na percepção do autor, seus opositores não foram contra “[...] o aspecto futuro da ressurreição, mas que seria uma ressurreição corporal. Eles poderiam ter considerado tal ensino questionável simplesmente por causa da influência da filosofia popular, com seu desprezo pelo corpo” (MARTIN, 1995, p.106, tradução nossa).¹¹⁴

Estes pressupostos, em suma, emanam da incompreensão do evangelho de Paulo, centrado na crucificação, morte e ressurreição de Cristo. Quando atacou a sabedoria da linguagem em favor da sabedoria da cruz, Paulo defendeu que era o mistério salvífico da morte e ressurreição de Cristo que possibilitaria a verdadeira salvação. Ele se prontificou em esclarecer que ela não se daria por meio de uma iniciação – o batismo –, como nos mistérios, ou como consequência de uma vida justa guiada pela razão, como nas reverberações do pensamento platônico, em textos da apocalíptica judaica ou na filosofia de Fílon de Alexandria.

Não que ser batizado e ter uma vida moralmente correta não fosse algo defendido por Paulo, pelo contrário. O apóstolo apenas parecia ver nesses atributos um objetivo maior do que uma boa existência no além: a união mística com Cristo, e não apenas após a morte, mas já a partir da conversão. É neste sentido que, como ressalta Koester (2005b, p.128) “Paulo não pregava o evangelho por vantagens pessoais, nem sua proclamação tinha como objetivo a edificação moral ou psicológica dos indivíduos”. Seu objetivo estaria, portanto, em fazê-los parte de uma nova comunidade, de uma nova existência que já se iniciara com a redenção promovida por Cristo, e se finalizaria com sua volta no fim dos tempos, no advento de uma nova era.

Também trabalhamos com a possibilidade da autoridade que os ditos de Jesus presentes no Evangelho de Tomé poderiam exercer sobre alguns desses membros. Neste texto, as palavras

¹¹⁴ “[...] the future aspect of the resurrection but that it was to be a bodily resurrection. They could have found such teaching objectionable simply because of the influence of popular philosophy, with its despising of the body.”

de Jesus seriam a mensagem primária da salvação. Nos séculos seguintes, não este escrito, mas os quatro evangelhos e as epístolas paulinas é que seriam escolhidos para o cânon, fazendo da ressurreição o paradigma da vida futura.

No contexto de Paulo, a polêmica em torno da ressurreição dos mortos ainda reverberou por muito tempo. Embora Paulo assegure que a comunidade havia acatado suas palavras no final da carta (1 Cor 15:11), as intensas relações epistolares demonstram que não faltaram estranhamentos entre seu líder fundador e a comunidade, exigindo que o apóstolo trocasse informações por meio de cartas e mensageiros após tê-la deixado. Das duas que sobraram, 1 e 2 Coríntios – que não seria uma única carta como a primeira, mas a compilação de várias cartas –, Paulo ainda se refere a uma anterior à primeira (1Cor 5:9), além da referência a outras (2Cor 2:3-9; 7:8-12; 10:10). Koester (2005b, p.319-320) ainda cita 3Coríntios, composta por uma carta escrita pelos membros da comunidade de Corinto e pela resposta de Paulo, datada do início do segundo século, agora preservadas nos Atos de Paulo, em combate a ensinamentos gnósticos que negavam a ressurreição da carne. O documento se prontifica em defendê-la, além de mensurar o castigo eterno para aqueles que não creem.

Estas objeções demonstram que as palavras de Paulo foram lidas e relidas inúmeras vezes nos anos e séculos subsequentes à sua morte. Logo de início, Koester (2005b, p.282) salienta que Paulo passou a ser lembrado como missionário e mártir, o que precedia o conhecimento ou o uso de suas cartas, que não foram imediatamente publicadas como o que o autor chama de “herança autoritativa”, mas usadas para ocasiões particulares, do mesmo modo em que foram concebidas.

Com o passar dos anos, porém, sua autoridade foi se fortificando nas comunidades dos primeiros séculos. De acordo com Koester (2005b, p.299), a coleção das cartas autênticas de Paulo – e também Efésios e Colossenses –, já era conhecida na Ásia Menor, em Roma e Antioquia no final do primeiro século, servindo de base para essas igrejas. Já as deuteropaulinas – 2Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, as Epístolas Pastorais (1 e 2 Timóteo e Tito), Laodicenses e 3Coríntios – ao atribuírem sua autoria ao apóstolo, demonstram que seu nome era respeitado e pleiteado como indicativo de autoridade no que diz respeito aos direcionamentos da fé em Jesus.

No final do primeiro século e início do segundo, Inácio de Antioquia e Clemente de Roma são exemplos de dirigentes de igrejas locais que recorreram à autoridade dos nomes de Paulo e Pedro, em aliança, não como fundadores das igrejas de Corinto e Roma, mas como apóstolos e mártires exemplares para toda a igreja (KOESTER, 2005b, p.310). Em 1Clemente, Paulo desempenha uma função além de um exemplo de conduta correta e de unidade para a

igreja, apontando “[...] o caminho para uma função ‘eclesiástica’ da herança do grande apóstolo e mártir Paulo” (KOESTER, 2005b, p.317).

Com o passar dos séculos, o processo de cristianização fez com que os preceitos preconizados por Paulo se tornassem saberes e normas a se inserirem nas práticas cotidianas de cada vez mais convertidos. As palavras de Paulo ainda hoje continuam sendo símbolo de autoridade para muitas pessoas. Além disso, o lugar de poder ocupado pela religião cristã no mundo ocidental acabou por exercer uma grande influência em nossos modos de pensar, agir e nos comportar em sociedade, o que muitas vezes ocorre de forma inconsciente.

Estudar uma fonte tão visitada nos faz pensar na relevância que o tema exerceu e exerce na vida de muitos. Identificar a iminência de discursos enterrados pelas relações de poder nos mostra que muito do que está submerso ainda tenta emergir. Reconhecer a pluralidade de vozes nos alerta para o fato de que a história dos vencedores não é a única que nos constitui enquanto sujeitos históricos à mercê das controvérsias do tempo.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, André Luiz. Considerações sobre pesquisa das origens da apocalíptica. **Oracula**, São Bernardo do Campo, 3.6, 2007, pp. 79-89.
- ARENS, Eduardo. Os judeus na diáspora. In: ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: Aspectos sociais e econômicos para compreensão do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BERNSTEIN, Alan E. **The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds**. London: UCL Press Limited, 1993.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega: volume II**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BLÁZQUEZ, J. M. El mundo em que nació el cristianismo. In: ÁLVAR, Jaime et al. **Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas**. Madrid: Ediciones Cátedra S. A., 1995, pp.47-62.
- _____. Inlujo de la filosofía griega em los pensadores cristianos. In: ÁLVAR, Jaime et al. **Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas**. Madrid: Ediciones Cátedra S. A., 1995, pp.227-234.
- _____. Las sectas judías. In: ÁLVAR, Jaime et al. **Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas**. Madrid: Ediciones Cátedra S. A., 1995, pp.65-78.
- BOOKIDIS, Nancy. Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E. In: SHOWALTER, Daniel N., FRIESEN, Steven F. (Org). **Urban Religion In Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches**. Cambridge: Distributed by Havard University Press for Havard Theological Studies Havard Divinity School, 2005, p. 141-164.
- CHOW, John K. Patronato na Corinto romana. In: HORSLEY, R. **Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004. pp.111-129.
- COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse**. Tradução de Carlos Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. Tradução de Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. Escatologia apocalíptica como transcendência da morte. Tradução de Elisangela Soares. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. (org). **Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p.81-110.
- COUTINHO, Carlos Luciano Silva. **Katabasis e Psyque em Platão**. Coimbra, 2015. 283 f. Tese (Doutoramento em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2015.
- CROSSAN, John D.; REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs**

o Reino de Deus ao Império Romano. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. A ressurreição do Jesus histórico. Tradução de Carlos Guilherme Fagundes da Silva Magajeswski. In: NOGUEIRA, Paulo A. S., MACHADO, Jonas (org). **Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica: um debate com John Dominic Crossan.** São Paulo: Paulinas, 2009, p.27-44.

DROBORUKA, Vicente. Reencarnação e o judaísmo de Flávio Josefo como instrumentos hermenêuticos para entender a pseudepígrafia apocalíptica. **Oracula**, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 2, 2005, pp.20-26.

DUNN, James D. G. **Jesus, Paulo e os Evangelhos.** Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

_____. **A teologia do apóstolo Paulo.** Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume 2:** de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FANTACUSSI, Vanessa A. **O culto da deusa Ísis entre os romanos no século II:** representações nas *Metamorfoses* de Apuleio. Assis, 2006, 95 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, 2006.

FELDMAN, Sérgio A. Rei ungido a Redentor da humanidade: a evolução do conceito de Messias. In: SILVA, G. V; NADER, M. B; FRANCO, S. B. (org). **As identidades no tempo:** ensaios de gênero, etnia e religião. Vitória: Edufes/PPGHIS, 2006.

FERREIRA, Joel A. A corporeidade em 1Coríntios: o embate entre as culturas semita e helênica. **Interações - Cultura e Comunidade** / v. 3 n. 3 / p. 45-59 / 2008, pp.45-59.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. O que é um autor? In: _____. **Ditos e Escritos III:** Estética, literatura e pintura, música e cinema. Organização e seleção de textos, Manoel Barros das Motta, tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, pp.264-298.

GARRAFFONI, Renata Senna. Romanos. In: FUNARI, P. P. (org). **As religiões que o mundo esqueceu:** como egípcios, gregos, celtas astecas e outros povos cultuavam seus deuses. São Paulo: Contexto, 2017, pp.53-66.

GINGRICH, F. Wilbur. **Léxico do N.T. Grego/Português.** Revisado por Frederic. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Edições Vida Nova, 1984.

GOLDENBERG, Josh. SHANAHAN, Matt. **Logeion.** 2011. Disponível em: <https://logeion.uchicago.edu/lexidium/>.

GORGULHO, G. S.; STORNILO, I.; ANDERSON, A. F. (org). **Bíblia de Jerusalém**. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Paulus: São Paulo, 2010.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Império Romano e Identidade Grega. In: FUNARI, Pedro P. et. al. **Política e Identidade no Mundo Antigo**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2009, p. 147-161.

GUIMARÃES, Felipe O. **Enoque**: um livro profético para o Cristo. São Bernardo do Campo, 2015. 186 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

HOMERO. Canto XI. In: **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. Livros Cotovia: Lisboa, 2003, p.180-198.

HORAS, Roberto Luiz. A sabedoria em Fílon de Alexandria. **Revista Pandora Brasil, nº43**, s. l., Junho de 2012, pp.1-8.

HOPE, Valerie M. **Roman death**: The Dying and the Dead in Ancient Rome. Auckland: Pindar NZ, 2009.

_____. **Death in Ancient Rome**: a sourcebook. New York: Routledge, 2007.

HORSLEY, Richard A. Paul's Assembly in Corinth: An Alternative Society. In: SHOWALTER, Daniel N., FRIESEN, Steven F. (Org). **Urban Religion In Roman Corinth**. Interdisciplinary Approaches. Cambridge: Distributed by Havard University Press for Havard Theological Studies Havard Divinity School, 2005, pp. 371-396.

_____. **Paulo e o Império**: religião e poder na sociedade imperial romana. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

JOSEFO, Flavio. **Antigüedades Judías – Libros XII-XX**. Edición de José Vara Donado. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 1997.

_____. **The Works of Josephus**: Complete and Unabridged. Translated by William Whiston, A.M. Peabody, Mass.: Hendrickson Pub., 1993.

KOESTER, Helmut. A ideologia imperial e a escatologia de Paulo em 1 Tessalonicenses. In: HORSLEY, Richard A. **Paulo e o Império**: religião e poder na sociedade imperial romana. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004, pp.161-168.

_____. **Introdução ao novo testamento, volume I**: história, cultura e religião do período helenístico. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005a.

_____. **Introdução ao novo testamento: volume 2**. história e literatura do cristianismo primitivo. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005b.

_____. [introdução por]. O Evangelho de Tomé (II, 2). In: ROBINSON, James [introdução por]. **A Biblioteca de Nag Hammadi, em português**. Tradução de Teodoro Lorent. 2. ed. São Paulo: Madras, 2007, p. 114-125.

_____. The Silence of the Apostle. In: SHOWALTER, Daniel N., FRIESEN, Steven F. (Org). **Urban Religion In Roman Corinth**. Interdisciplinary Approaches. Cambridge: Distributed by Havard University Press for Havard Theological Studies Havard Divinity School, 2005c, pp. 339-349.

KOINE INTERLINEAR NEW TESTAMENT. Free and open source version of the Greek New Testament including Strong's references, concordances and lemmas. Updated in 2015.

Disponível em:

https://play.google.com/store/apps/details?id=stefankmitph.kint&hl=pt_BR&gl=US.

Download em: 01/12/2019.

LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Tradução de Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

MACHADO, Jonas. **O Misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo**: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa. São Paulo: Paulus, 2015.

MARGIOTTI, Aláina G. “E serão como as estrelas, por toda a eternidade” (Daniel 12:3): O além celestial como destino dos mortos fiéis no judaísmo helenístico. In: O futuro do futuro do ensino de história: XVII Encontro Regional de História da ANPUH-PR, II Encontro do Profhistória/UEM, XXIV Semana de História/DHI-UEM – 23, 24 e 25 nov. 2020, Maringá. Maringá (PR): **Anais**, 2021, p.1-11.

MARGIOTTI, Aláina G.; OLIVA, Alfredo S. O embate discursivo em torno da sabedoria na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios a partir de uma perspectiva foucaultiana. **PHOÊNIX**, Rio de Janeiro, 27-1: 124-140, 2021.

MARTIN, Dale B. **The Corinthian body**. New Haven: Yale University Press, 1995.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos**: o mundo social do apóstolo Paulo. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

MITCHELL, Margaret M. Paul's Letters to Corinth: The Interpretive Intertwining of Literary and Historical Reconstruction. In: SHOWALTER, Daniel N., FRIESEN, Steven F. (Org). **Urban Religion In Roman Corinth**. Interdisciplinary Approaches. Cambridge: Distributed by Havard University Press for Havard Theological Studies Havard Divinity School, 2005, pp. 307-338.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da Helenização**. Tradução por Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. 1 and 2 Corinthians. In: DUNN, James D. G. (org). **The Cambridge Companion to Saint Paul**. New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 74-

90.

_____. **Paulo: biografia crítica.** Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NASCIMENTO, J. Apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e sua importância para uma adequada compreensão do cristianismo primitivo e do Novo Testamento. **Reflexus**, Ano XII, n. 20, 2018/2, pp. 627-650.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece.** Based on the work of Eberhard and Erwin Nestle. Edited by Barbara and Kurt Aland, Johhanes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. 28th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NICKELSBURG, George W. **Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation.** Minneapolis: Fortress Press, 2003.

NOGUEIRA, Paulo A. S. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. et. al. **Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo.** São Paulo: Annablume; Fapesp, 2010, pp.15-27.

NOGUEIRA, Paulo A. S. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo.** São Paulo: Paulus, 2018.

NOGUEIRA, Paulo P. S. O cristianismo primitivo como objeto da história cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. **Antíteses**, v.8, n.16, p.31-49, jul./dez. 2015, pp.31-49.

OLIVA, Alfredo S. **A história do diabo no Brasil.** São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

_____. **Foucault e a questão da verdade.** 2021. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=uf8Ryt-C3Ak>. Acesso em: 27/01/2021.

_____. **Foucault • Genealogia do Poder.** 2020. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=Se6UuVQhhwo>. Acesso em: 02/05/2020.

_____. **Foucault • O sujeito na arqueologia do saber.** Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=JfJGPWSVuRo>. Acesso em: 01/10/2020.

_____. **Foucault • Uma CHAVE de leitura.** Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=PMAjmSTBNXc>. Acesso em: 01/03/2020.

_____. **Nietzsche • Vontade de potência.** Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=3Q_ZHq6v8A4. Acesso em: 20/08/2020.

_____. **Que é discurso para Foucault [parte 1].** Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=dnFWSpNZI38&t=4s>. Acesso em: 30/07/2020.

_____. **Que é discurso para Foucault [parte 2].** Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=MHFkjtpzmbc>. Acesso em: 01/08/2020.

_____. **Usos da genealogia de Foucault.** Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=ErOlvFqaYj8>. Acesso em: 10/12/2020.

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. Orfismo, uma nova dimensão do homem grego. **Ágora Filosófica**, Ano 4, n. 2, jul./dez. 2004, pp.7-19.

PABÓN, José M. **Diccionario Manual Griego – Griego clásico-Español.** Madrid: Vox, 1967.

PATTERSON, Stephen J. **The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel.** Boston: Brill, 2013.

PAUSANIAS. **Description of Greece.** v.1. English translation by W. H. S. Jones, M. A. Cambridge: Catherine's College, 1918.

PHILO. **The Works of Philo: Complete and Unabridged.** Translated by C. D. Yonge. New Updated Version. Charlottesville: Hendrickson Pub., 1993.

PIETERSMA, A. WRIGHT, B. G. (Ed.). **A New English Translation of the Septuagint: a new translation of the greek into contemporary english – an essential resource for biblical studies.** New York: Oxford University Press, 2007.

PLATÃO. **A República.** Tradução, Introdução e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

_____. **Diálogos III – Fédon, Banquete, Fedro.** Traducciones, introducciones y notas por Carlos García Gual (Fédon), M. Martínez Hernández (Banquete) y E. Liedó Iñigo (Fedro). Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. **Timeu-Crítias.** Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PREUS, Anthony. **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy – Second Edition.** London: Rowman & Littlefield, 2015.

RITZMANN. **Os que dormem no pó da terra: O percurso histórico-teológico do imaginário da ressurreição no Antigo Testamento.** São Leopoldo, 2016. 103 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, 2016.

SALDARINI, Anthony J. **Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach.** Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

SCHODDE, George H. [Translated by]. **The book of Enoch: Translated from the Ethiopic, with introduction and notes.** Andover: WARREN F. DRAPER, 1882.

SELVATICI, Monica. As relações entre judeus palestinos e o poder romano nos séculos I a.C – I d.C. In: CARLAN, Claudio Umpierre et. al. **História militar do mundo antigo: guerras e culturas.** São Paulo: Annabolume; Fapesp; Unicamp, 2012a, pp.133-146.

SEGAL, Alan F. **Paulo, o convertido: Apostolado e apostasia de Saulo fariseu.** Tradução Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **Life after death: a history of the afterlife in the religions of the West.** New York: Doubleday, 2004.

SILVA, Bruno M. B. O dualismo corpo-alma e sua influência no cristianismo e na sociedade ocidental. **UNITAS – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, Vitória-ES, v. 5, n.2, Ago-Dez., 2017, pp.778-791.

SILVA, Gilvan V. Um exemplo de polêmica religiosa no século II a.C.: a oposição Ísis X Atargatis nas Metamorfoses de Apuleio. **Revista Semestral do Departamento de História da Ufes, nº09**. Vitória: CCHN/EDUFES, 2001, pp.27-39.

SOARES, Dionísio O. A ressurreição corporal na tradição paulina: O sôma psychikón e o sôma pneumatikón. **Atualidade Teológica – Ano XIII nº 33**, setembro a dezembro/2009, pp.407-417.

SOARES, Elisangela. **Variações Sobre a Vida Após a Morte: Desenvolvimentos de uma Crença no Judaísmo do Segundo Templo.** São Bernardo do Campo, 2006. 113 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

_____. Viver pela Santa Eternidade – Pistas da escatologia pessoal no judaísmo antigo. **Revista Theos – Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas.** Campinas: 5ª Edição, V.4 - Nº2 – Dezembro de 2008, pp.1-22.

TATSCH. Persas. In: FUNARI, P. P. (org). **As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas astecas e outros povos cultuavam seus deuses.** São Paulo: Contexto, 2017, pp.103-116.

VANDERKAM, James C. [Translated by]. **The book of Jubilees.** Louvain: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1989.

VALDEZ, A. A literatura apocalíptica enquanto género literário (300 a.C. - 200 d.C.). **Millenarium – Revista Portuguesa de Ciência das Religiões**, Ano I, 2002 / n.º 1, pp. 55-66.

VERMES, Geza. **Jesus, o judeu.** Rio de Janeiro: Loyola, 1990.

VIECELI, Ana Paula. Arquitetura da loucura na Antiguidade Clássica: a loucura ritual, o teatro e o templo da cura. *Anais – II Congresso de Pesquisa e Extensão da FSG*, Caxias do Sul, v. 2, n. 2, p. 46-64, 2014.

WALTERS, James. Civic Identity in Roman Corinth and Its Impact on Early Christians. In: SHOWALTER, Daniel N., FRIESEN, Steven F. (Org). **Urban Religion In Roman Corinth.** Interdisciplinary Approaches. Cambridge: Distributed by Harvard University Press for Harvard Theological Studies Harvard Divinity School, 2005, pp.397-418.

ZABATIERO, Júlio P. T. **Uma História Cultural de Israel.** São Paulo: Paulus, 2013.