

## **Viver pela Santa Eternidade – Pistas da escatologia pessoal no judaísmo antigo**

*Elizangela A. Soares\**

### **Resumo**

A história da escatologia pessoal no judaísmo antigo apresenta influências externas, resignificação de pressupostos e sofisticação de concepções. O ensaio que se segue é um tipo de visita literária com considerações em torno de estratos de textos canônicos e não-canônicos que revelem algo do desenvolvimento da idéia de vida após a morte no judaísmo dos princípios da Era Comum, a fim de verificar como a atuação das influências recíprocas cria novas percepções a partir do câmbio de noções originárias de grupos distintos.

**Palavras-chave:** Escatologia pessoal; judaísmo; ressurreição; imortalidade; cultura.

### **Abstract**

The history of personal eschatology in ancient Judaism shows external influences, re-signification of assumptions, and sophistication of concepts. The following essay is sort of a literary visitation with expositions on strata of both canonical and non-canonical texts that reveal aspects of the developing idea of afterlife in Judaism by the beginning of Common Era, in order to verify how reciprocal influences work on creating new perceptions from the exchange of notions originated from distinct groups.

**Keywords:** Personal eschatology; Judaism; resurrection; immortality; culture.

### **Introdução**

---

\* Teóloga e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo.

O desenvolvimento da escatologia pessoal judaica antiga passou por uma série de estágios, cujas características refletem o contexto histórico imediato e os interlocutores do judaísmo.

Conforme indicam as pesquisas, a avaliação dos textos canônicos e extracanônicos releva a transformação e sofisticação das idéias escatológicas. Em um primeiro momento, há apenas um Sheol, interpretado como destino último de todos os seres humanos, indistintamente. Dito de outra maneira, nenhum julgamento divino é pressuposto e, conseqüentemente, nenhum castigo ou recompensa após a morte. Toda sorte e infortúnio são experimentados em vida e estão diretamente relacionados à obediência a Yahweh e sua Torah.

A esta concepção, no entanto, outros elementos são agregados desde os eventos políticos que propiciaram o contato de judeus com outras culturas e suas crenças. A partir daí, nota-se claramente a atuação do que Carlo Ginzburg define como “circularidade cultural”, isto é, a troca de influências recíprocas que dinamiza para determinado grupo a incorporação de elementos característicos de uma cultura externa.

### **1. A linguagem da ressurreição**

Com a queda do reino de Judá em 587 aEC, onze anos após a primeira deportação dos judeus para a Babilônia de Nabucodonosor II, inicia-se um novo capítulo na história do povo judaico, especialmente quando, algumas décadas mais tarde, a Babilônia (e os reinos sob ela) seria anexada por Ciro, o persa.

Quando os persas assumem o controle da Babilônia, em 539 aEC, seu próprio conjunto de crenças já houvera sofrido considerável reforma e, pelo menos virtualmente, o zoroastrismo era a religião oficial do império. Em seu centro estava a idéia da ressurreição, inclusive a de uma ressurreição geral e de um grande julgamento final, que culmina com punições e lauréis.

Por esta ocasião, a expressão do pensamento escatológico judaico está em processo de reformulação e alguns de seus expoentes passarão a adotar uma linguagem de ressurreição consoante com aquela utilizada no contexto persa. Um bom exemplo do uso desta linguagem pode ser encontrado em Ez 37.1-10, na narrativa da visão dos ossos secos que tornam a viver por meio das palavras do profeta Ezequiel. Temos entendido este texto como metáfora para a promessa de uma regeneração política e religiosa da nação de Israel. Contudo, o que nos interessa quando citamos Ez 37.1-10 é pontuar a *linguagem com que se apresenta*, isto é, a linguagem de ressurreição, e não necessariamente suas intenções teológicas.

Situação semelhante é vista em Is 24-27, texto visionário que descreve vida após a morte, mas aparentemente com intenções metafóricas. Ao criar um quadro comparativo entre textos como Os 5.15-6.3; Ez 37.11-14 e Is 52.1ss, G. W. Nickelsburg argumenta que não é estranho que a linguagem de ressurreição fosse encontrada também em Is 24-27.

Entretanto, em Nickelsburg a linguagem parece apontar para mais do que simples metáfora. Para ele, o contraste entre o levantamento dos mortos de Israel e o fato de que seus soberanos mortos não ressuscitam (26.14) torna a hipótese da simples restauração nacional difícil de ser defendida. Em sua compreensão, tanto restauração quanto ressurreição são parte do juízo divino. Quanto aos mortos malfeitores, permanecerão mortos e não serão levantados para julgamento. Assim, a ressurreição no apocalipse isaianico não é um meio pelo qual todas as partes envolvidas são trazidas a julgamento, mas uma vingança apropriada dos justos.<sup>1</sup> Porém, considerando o contexto em que a linguagem é verificada (o exílio), parece-nos mais plausível pensar o texto como descrevendo expectativa por restauração política de Israel do que se tratando de um dado escatológico *a priori*.

## ***2. Da alegoria ao literalismo: as formas da ressurreição***

---

<sup>1</sup> Veja NICKELSBURG, George W. *Resurrection, immortality, and eternal life in intertestamental Judaism*. Cambridge/London: Harvard University Press/Oxford University Press, 1972 (Harvard Theological Studies, XXVI), pp. 17-18.

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

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

Algo da linguagem de Daniel 12.1-3 é tomado diretamente de Is 26.19 (“Os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão. Despertai e cantai, vós que habitais o pó...”)<sup>2</sup>, mas não em todos os aspectos: o escritor de Daniel tem outra noção sobre a identidade dos que serão ressuscitados (obviamente ele não tem o conjunto da humanidade em mente), bem como do processo de ressurreição. Ele afirma que *muitos* ressuscitarão, o que significa que a ressurreição não está reservada para todos.

Além disso, o grupo dos ressurretos de Daniel não é composto apenas por justos, mas ímpios também serão trazidos de volta à vida, ainda que para serem conduzidos ao horror eterno (cf. 12.2). De acordo com A. F. Segal, uma compreensão tal não existe antes de Daniel em nenhuma parte das escrituras hebraicas, mas não está totalmente em desarmonia com as concepções zoroastrianas de ressurreição, que eventualmente a prometem a todas as pessoas. Porém, se a extensão realmente existe, o escritor de Daniel também não a toma de todo: os zoroastrianos acreditavam que o tempo transcorrido entre a morte e a ressurreição

---

<sup>2</sup> O paralelo é frequentemente notado, mas não tão articuladamente quanto em NICKELSBURG, p. 17.

poderia absolver uma pessoa de todos os seus pecados. No caso de Daniel, a ressurreição prometida aos pecadores é mais uma ameaça. Ela não é um perdão para os pecados deles, mas um castigo, uma punição ainda maior, pois é eterna.

Daniel ainda apresenta outra particularidade – a transformação ou imortalidade astral que é prometida a determinadas pessoas: “Os que são esclarecidos resplandecerão, como o resplendor do firmamento; e os que ensinam a muitos a justiça hão de ser como as estrelas, por toda a eternidade” (12.3). Este é um tipo de recompensa reservado para judeus muito especiais entre o grupo dos justos elegíveis para a ressurreição: os *maskilim*, os sábios mestres da comunidade hasídica. De certo os justos mortos na perseguição por Antíoco serão levantados para a vida eterna, mas especial honra será concedida aos líderes hasídeos que ajudaram outros justos a manter a fé. Eles brilharão como o firmamento e como as estrelas para todo o sempre.<sup>3</sup>

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

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

Se Dn 12.1-3 fala dos *maskilim* brilhando como estrelas, AsMoisés 10.9 diz que Israel será literalmente exaltado até elas. Digno de atenção é o fato da AsMoisés não aludir à ressurreição. Para Nickelsburg, a exaltação de Israel mencionada no verso 9 pode presumir

---

<sup>3</sup> NICKELSBURG, p. 24. Nickelsburg acredita que estas pessoas justas que morreram sob Antíoco são as que serão ressuscitadas. Por isso Dn 12.2 fala em “alguns dos justos”, posto que nem todos eles morreram de forma trágica nas mãos do opressor (veja p. 23). Para uma interpretação como ressurreição geral a partir de certas particularidades de tradução do texto original, Nickelsburg indica SUTCLIFFE, Edmund F. *The Old Testament and the future life*. London: Burns Oates & Washbourne, 1946. Para Segal, os ressuscitados são uma minoria e o grupo de sábios está dentro dela. Segundo ele, é este grupo dos sábios que deve ter produzido o livro de Daniel, tendo organização e identidade sectárias. Cf. SEGAL, Alan F. *Life after death: a history of afterlife in the religions of the West*. New York: Doubleday, 2004, pp. 285-294.

uma ressurreição dos mortos justos ou sua imediata ascensão aos céus, mas esta não é a preocupação do autor. Antes, seu ponto é a punição dos inimigos (9.7; 10.2) enquanto ainda estão vivos. A favor desta hipótese pesa o cenário oferecido pelo capítulo 10, que apresenta uma cena de julgamento com muitos dos elementos que também estão presentes em Dn 12. Eis os paralelos numerados por Nickelsburg:<sup>4</sup>

1. O testemunho:

- a. Na AsMoisés o defensor angélico é o vingador de Israel.
- b. A destruição da figura satânica é mencionada, mas sua função não é especificada.

2. As conseqüências do juízo:

- a. Vindicação: Israel será exaltado
- b. Condenação: seus inimigos serão abatidos. Israel verá sua destruição.

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

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

---

<sup>4</sup> NICKELSBURG, pp. 28-31.

Em J. C. Endres, a idéia de “levanta-se” de 23.30a não indica ressurreição com clareza. Antes, parece mais se tratar de algum tipo de salvação que o autor esperava que ocorresse em sua época, funcionando como parte de um padrão deuteronomista de retribuição. Assim, o fato desta salvação ou retribuição não ter acontecido no tempo presente pode ter feito com que a esperança fosse lançada para o futuro.<sup>5</sup>

Nesta narrativa de julgamento, mais uma vez os inimigos dos justos serão destruídos e eles, que receberão a misericórdia divina e gozarão de alegria, poderão ver a ruína dos adversários. O verso 31 fala em ossos que *descansam* na terra, provavelmente uma referência a alguma tribulação através da qual os justos foram mortos, mas também diz de uma grande experiência de alegria para os espíritos, provavelmente nos céus.

Não está claro deste texto se os “servos” os quais o Senhor curará são os mesmo “justos” cujos espíritos gozarão de grande alegria. Mas se estas duas categorias de pessoas são na realidade uma mesma, temos então uma referência à *ressurreição dos espíritos dos justos*,<sup>6</sup> não dos seus corpos – uma idéia nova em relação à ressurreição corpórea esperada por Daniel.

Assim, se Jubileus e Daniel representam peças literárias de uma época comum, o primeiro está claramente lidando com um tipo de expectativa futura diferente daquela do segundo. Em Jubileus ninguém é levantado do pó e a importância individual recai sobre a substância não corpórea da pessoa – o que poderia, quem sabe, representar algum contato do autor de Jubileus com o ensinamento platonista de uma substância distinta do corpo que sobrevive à sua morte. Se esta hipótese puder ser validada, então não estaríamos lidando com uma ressurreição dos espíritos, mas preferencialmente com a “cura” dos servos, tida como purificação dos espíritos, antes que entrem no estado de gozo intensificado. Neste ponto, podemos ainda dizer que, aparentemente, o conceito de vida após a morte em Jubileus estava muito mais próximo da ênfase quimérica de glória eterna numa esfera mais

---

<sup>5</sup> ENDRES, John C. *Biblical interpretation in the Book of Jubilees*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1987 (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 18), p. 40.

<sup>6</sup> NICKELSBURG, p. 32.

elevada de vida, que veremos em seguida, do que da ressurreição corpórea demonstrada em Daniel.<sup>7</sup>

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

Importante texto com claros relatos de perspectivas de ressurreição é 2 Macabeus 7. Esta narrativa conta de sete irmãos que foram mutilados diante de sua mãe por se recusarem a obedecer às novas normativas religiosas implantadas por Antíoco, quando de seu governo sobre a região da Judéia (veja 1 Mc 1.16-54; 2 Mc 5.15-26; 6.2). Este foi o contexto que deu origem à Guerra dos Macabeus, quando muitos judeus foram mortos por não abrirem mão da fé que professavam e das práticas relacionadas a ela.<sup>8</sup>

Dado seu quadro imagético, 2 Mc 7 é um poderoso apelo à imaginação do leitor. No contexto das mutilações, a mãe encoraja aos filhos a que aceitem o martírio, assegurando-os de que o Senhor lhes devolverá os seus corpos. Tanto Segal quanto J. J. Collins concordarão que a promessa de ressurreição literal em textos como os de Daniel e 2 Macabeus tornara-se necessária para os justos que perderiam suas vidas em razão da fé: “a

---

<sup>7</sup> Cf. VANDERKAM, James C. *Textual and historical studies in the Book of Jubilees*. Harvard: Scholars Press, 1977 (Harvard Semitic Monographs 14), pp. 269-270.

<sup>8</sup> Sobre a Revolta dos Macabeus e a Dinastia Hasmonéia, veja DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. Vol II. 2 ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2000, pp. 506-512.

promessa de elevação mostrava que essa perda não era tão absoluta quanto parecia, pois os justos seriam elevados para uma forma de vida mais alta, eterna”.<sup>9</sup>

Considerando este pressuposto, é possível distinguir um caráter ideológico, ou melhor, uma lógica de compensação na apropriação da crença em ressurreição em 2 Mc 7: a morte era mesmo o destino certo para os fiéis, mas com a garantia certa eles não fraquejariam diante da sua iminência. Esta garantia era a ressurreição dos seus corpos, a devolução à vida em algum momento da história, certamente quando Deus tivesse derrotado os inimigos de Israel.

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

Curiosamente, embora proclame ressurreição àqueles mártires, o texto não mostra seu julgamento nem sua exaltação. Para Nickelsburg, a ausência da cena de julgamento, tão cara a outros escritos, deve-se ao fato de que não estamos lidando com um apocalipse, mas com um livro de história, com narrativas que descrevem o real sofrimento e a morte dos heróis.<sup>10</sup> De toda maneira, fica claro que os opressores não serão ressuscitados (“Mas para ti, ao contrário, não haverá ressurreição para a vida!”), o que talvez seja a sugestão de um tipo de julgamento.

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

---

<sup>9</sup> COLLINS, John J. Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte. In: NOGUEIRA, P. A. S. (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005 (Coleção Bíblica Loyola 48), p. 95.

<sup>10</sup> NICKELSBURG, p. 105.

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

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

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

É provável que o texto acima indique a prática de algum culto dos mortos, embora a razão dos ritos pareça aqui ser simplesmente garantir que os soldados pudessem ressuscitar sem a culpa do pecado que haviam cometido, não retendo qualquer intenção de celebração destes mortos, como acontecia em outros cultos da antiguidade.

### **3. O toque helenístico**

Como se nota, 2 Mc apresenta um estado interessante de compreensão do destino individual. Mas a noção de vida futura da literatura macabéia não é apenas esta. Assim, se

o texto canônico<sup>11</sup> fala em ressurreição dos mortos, a tendência no texto não-canônico parece se expressar muito mais como um interesse por imortalidade da alma:

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

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

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

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

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

4 Macabeus mostra que de modo um judeu de formação helenística pôde utilizar-se de sua cultura grega para dar sustentação à sua fidelidade à lei de seus pais (...). A substituição da crença em ressurreição da carne [tão presente em 2 Macabeus!] por uma vida nova – numa era de santidade e numa terra transformada – pelo dogma da imortalidade da alma foi, na realidade, uma passagem completa para o pensamento grego.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Cânon segundo a Bíblia de Jerusalém e a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB).

<sup>12</sup> ROST, Leonhard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1980, pp. 107-108.

A declaração de Rost é outra forma de colocar em relevo a questão do trânsito cultural. Neste caso, certas peças da literatura judaica que remontam aos começos da Era Comum (pouco antes, pouco depois) indicam que nesta época a religião, se não estava de todo influenciada pela cultura helenística dominante, pelo menos lidava com grupos que absorveram bastante dela, trazendo algumas de suas categorias para dentro de seus próprios escritos.

Apoiando-se nas histórias da morte de Eleazar (1 Mc 6.43-47) e dos sete irmãos martirizados (2 Mc 7), o autor de 4 Mc 17.1-18 pensa numa vingança das vítimas contra o tirano executada por Deus, atestando que elas agora estão diante do trono divino e que *vivem pela santa eternidade* (17.18). Em Rost, as vítimas da tirania estão associadas “ao coro dos Pais, depois de terem recebido almas puras e imortais”.<sup>13</sup> Note que Rost (que pouco antes diz que 4 Mc quer lidar com discussões de cunho filosófico) fala aqui em “almas puras e imortais”, claramente uma referência à sistematização dada por Platão à necessidade de purificação da alma para que esta seja reintegrada à sua origem espiritual. Em 4 Mc 17.18, as vítimas (ou suas almas) já estão diante do trono divino e já alcançaram a imortalidade, logo já estão purificadas.

Outro texto que aponta para elaborações de vida após a morte mais consoantes com o mundo helênico é 4 Esdras 7. Esta passagem retoma a imagem do mundo dos mortos, transitando entre o julgamento dos ressuscitados (7.31-44) e a questão do estado da *alma* entre a morte e o juízo (7.75-101), assinalando que ali os mortos estão conscientes, já sofrendo castigos ou permanecendo confortáveis nos vários níveis dos reinos celestiais enquanto esperam pelo dia do grande julgamento.

Neste texto, a visão da alma imortal que se separa do corpo na morte é combinada com uma visão de ressurreição futura e final dos mortos, um ajuste que, na leitura de estudiosos como Segal e J. D. Tabor, poderia ser feito com sucesso.<sup>14</sup> O 4 Ed também

---

<sup>13</sup> ROST, p. 108.

<sup>14</sup> Cf. SEGAL, pp. 351-384; TABOR, J. D. *What the Bible says about death, afterlife, and the future*. Disponível em ([www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html](http://www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html)).

aborda o tema do julgamento, enfatizando que o Altíssimo fez este mundo para muitos, mas que o mundo porvir está destinado a poucos (4 Ed 8.1). Assevera que muitos foram criados, mas que poucos serão salvos (8.3) e revela uma vida abençoada, enriquecida pela imortalidade:

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

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

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

Por ser obra de um autor helenizado, o fato de numerosos contatos com o pensamento grego serem apresentados ao longo do texto não causa estranheza. Além disso, Sabedoria também oferece sua solução para a questão da retribuição, um grande problema para os autores de Jó e de Eclesiastes: baseando-se nas concepções platônicas que distinguem corpo e alma (9.15) e que entendem a última como imortal, o autor assevera que Deus criou o homem para a incorruptibilidade (2.23), sendo esta a recompensa da sabedoria e o que

garante um lugar junto de Deus (6.18-19). Os acontecimentos terrenos são uma preparação para a vida porvir, quando justos serão recompensados e ímpios castigados (3.9-10).

Em nenhum momento Sabedoria assume o tema da ressurreição do corpo, mas deixa transparecer a possibilidade de uma ressurreição vista sob a ótica de corpos espirituais. Tal sutileza em Sabedoria parece indicar o desejo do autor de conciliar a noção grega de uma alma imortal com as idéias perso-judaicas que se orientavam para a ressurreição corpórea.<sup>15</sup> Segal, no entanto, lida com a influência grega sobre o judaísmo (ou sobre segmentos dele) mais cuidadosamente, acentuando que ela, ao menos no texto de Sabedoria (3.1-4; 4.1; 8.13, 17; 15.3), é um processo hermenêutico, uma tentativa de traduzir noções de vida futura de uma cultura para a outra, onde “ressurreição” é mais bem compreendida como “imortalidade”.

Este argumento sugere o uso de uma linguagem de imortalidade para descrever um tipo de escatologia pessoal essencialmente diferente dela. Se Segal estiver correto, o judaísmo (ou grupos judaicos) no contexto helênico teria estabelecido conscientemente um “filtro deformador” entre si e o imaginário grego da alma imortal, re-significando as idéias que escoaram deste filtro, transformando-as e transformando-se a partir delas.<sup>16</sup>

A literatura enóquica também oferece pistas importantes do quão modificada já estava a expectativa futura do judaísmo do Segundo Templo quando comparada àquela da época pré-exílica. Por exemplo, as Parábolas de Enoque (1 En 37-71) contêm muitas referências à angelificação. No capítulo 39, Enoque ascende ao recitar hinos e bênçãos e vê o lugar de habitação dos eleitos, com justos e anjos juntos, todos como criaturas luminosas – o que lembra a idéia presente em Daniel de que “aqueles que são sábios brilharão como estrelas” (Dn 12.2). Mais adiante, nos capítulos 70-71, Enoque é misticamente transformado na figura do Filho do Homem sobre o trono, um evento extraordinário que talvez possa dar alguma explicação ou idéia de como as pessoas que produziram as visões em Daniel esperavam ser transformados em estrelas: “Meu corpo foi inteiramente aliviado e meu

---

<sup>15</sup> Cf. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985, pp. 1200-1202.

<sup>16</sup> Sobre a transformação sofrida por uma religião como resultado do seu contato com outra, veja BASTIDE, Roger. *Antropologia aplicada*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979, pp. 73-74.

espírito transformando” (1 En 71.11). Por sua vez, a Epístola de Enoque (1 En 91-107) não faz menção explícita a uma ressurreição geral dos mortos, mas trata de recompensa para os que morreram em justiça (se parecerão como estrelas no céu e brilharão!) e de julgamento para os pecadores. As almas são mencionadas como detalhes narrativos importantes, com as dos pecadores sendo julgadas no Sheol, não mais visto como lugar de repouso eterno e letargia, mas como uma espécie de inferno, cheio de trevas, armadilhas e chamas ardentes (1 En 103.3-8).

#### **4. Realização escatológica presente em Qumran**

Como se pode inferir dos textos citados até aqui, a esperança de transcendência da morte possibilitou ao judaísmo do Segundo Templo se mover entre conceitos que vão de ressurreição do corpo a imortalidade da alma, passando por imortalidade estelar e, às vezes, por uma mistura de todos eles. Mas as variações nos tipos de expectativa futura não terminam por aqui. Há ainda a expectativa vivenciada em Qumran.

Segundo Collins, ainda que a seita de Qumran seja normalmente descrita como apocalíptica, nos textos que produziu não existe referência clara à ressurreição dos mortos. Ele ainda considerará que várias interpretações já foram dadas para a atitude desta comunidade com relação aos mortos e a vida após a morte, variando entre (1) aqueles que encontram as evidências de uma crença em ressurreição, geralmente para manter a posição de que os manuscritos eram farisaicos; (2) aqueles que não encontram indicadores nem para ressurreição do corpo, nem para imortalidade da alma e, ainda, (3) aqueles que percebem no comportamento dos qumranitas, pelo menos na Hodayot, a expectativa de outro tipo de realidade: a participação presente na vida angélica.<sup>17</sup>

Como exemplos do tipo de expectativa proposta pela última categoria de intérpretes o *corpus* literário de Qumran apresenta textos como 1QH 3.19-22. Seu conteúdo fala em ser “levantado para a altura eterna”, ser “criado do pó para a assembléia eterna”, ser “colocado com a hoste dos santos”, entrar “em companhia com os filhos do céu”, ter repartido o

---

<sup>17</sup> COLLINS, p. 96.

“destino eterno com os espíritos do conhecimento”. 1QH 11.3-4 completa esta intenção: “Tu limpaste o homem do pecado... a fim de que ele pudesse ser unido com os filhos da tua verdade e em um lote com os seus santos... com a hoste eterna”. A idéia nestes textos parece ser basicamente a de que o autor, por pensar já ter sido trazido da morte para a vida, não precisa se preocupar com a morte e nem com a ressurreição dos mortos.<sup>18</sup> Ele já compartilha das bênçãos do *eschatón* (1QS 4.6-8). O que importa aqui é a passagem de uma esfera de vida para outra mais elevada,<sup>19</sup> sentida nos termos da purificação que torna uma pessoa apta a passar para dentro da assembléia divina: “Ninguém que estiver afligido por qualquer forma de impureza humana, seja qual for, será admitido na assembléia de Deus... pois os santos anjos estão presentes na congregação deles” (1QSa 2.3-11).

Ao lado de Daniel 12.2-3 com suas declarações diretas sobre imortalidade astral, promessa de um futuro estelar àqueles que ensinam a justiça e ressurreição para alguns dos bons, a intenção qumrânica de participação na vida angélica marca a evidência de que o futuro individual agora era tão importante quando o futuro da nação nos períodos mais antigos da história de Israel.

## **5. Intelectuais judeus helenizados**

O judaísmo helenístico do início da Era Comum também contou com uma elite intelectual e aristocrática formada no calor da filosofia grega e à qual interessava o tema da imortalidade da alma. Conforme Segal, estes judeus desejaram a imortalidade pela mesma razão que os gregos, ou seja, porque ela valorizava a busca intelectual que eles estavam empreendendo. Sendo que esta busca era mediada por uma educação grega para os que podiam e se interessavam em pagar por ela, imortalidade na sociedade judaica da época greco-romana era uma ideologia dos ricos.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Para um resumo das passagens relativas à participação presente na vida escatológica nos manuscritos de Qumran, veja NICKELSBURG, pp. 152-156.

<sup>19</sup> COLLINS, p. 97.

<sup>20</sup> SEGAL, p. 367.

Os intelectuais que adotariam a vida após a morte platônica eram aqueles que fizeram a vida na sociedade greco-romana e que precisavam se fazer entender para ela. Entre eles podemos contar Fílon de Alexandria, Flávio Josefo e os fariseus (ou mais exatamente os rabis)<sup>21</sup> que, integrados a esta sociedade, eventualmente sintetizaram a noção da alma imortal dos gregos com a de ressurreição corpórea adotada pelo judaísmo, ainda que às vezes a concepção grega seja o ponto dominante em seu pensamento e considerações.

Tendo vivido na época romana, Fílon (cerca de 20 aEC – 45- 50 EC) é a representação clássica do envolvimento desta nova classe intelectual com a cultura dominante, sendo capaz de compreender as escrituras hebraicas por meio da tradição filosófica grega. Como um bom platonista, defendeu a dicotomia corpo-alma (ou corpo-espírito): o corpo é feito do pó, enquanto a alma ou espírito não foi criada, mas originada diretamente do Senhor, o Pai e Governador do Universo. Este corpo é mutável e não permanente, enquanto a alma é imutável, imortal e permanente. Além disso, em Fílon a mente é a alma da alma, ela é o centro da consciência, a parte que sobrevive à morte (*De Opificio Mundi*, 66). Assim, valorizou a mente como a parte transcendente da humanidade – sem dúvida uma inovação no conceito hebraico de alma.<sup>22</sup> Ainda, pensando as almas como corpos perfeitos, Fílon por vezes as descreve como sendo da mesma substância que as estrelas e, da mesma forma que peças da literatura apocalíptica, identifica os justos mortos com elas, portanto com anjos:

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

---

<sup>21</sup> Sobre vida após a morte no judaísmo rabínico, ver BASKIN, Pat. *The afterlife in rabbinic Judaism: C. E. 135-500*. Albuquerque: University of New Mexico, 1982. Em seu escrito, enquanto afirma que os rabis nunca desenvolveram uma teologia consistente da vida após a morte (p. 1), Baskin procura responder por que a especulação sobre a vida após a morte está geralmente ausente da Mishná (quando existe não é elaborada), mas reaparece na Gemara.

<sup>22</sup> SEGAL, p. 371.

Existem interpretações segundo as quais “igual aos anjos” em Fílon significa apenas “como anjos”. Mas, da passagem acima, Fílon parece ter dito exatamente o que queria dizer: os justos são almas benditas e não corpóreas, são o povo de Deus.<sup>23</sup>

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

Sobre o primeiro grupo Josefo dirá que, embora membros da distinta classe aristocrática, os saduceus rejeitavam toda expectativa de vida futura, quer expressa como ressurreição, quer expressa como imortalidade, quer expressa como uma combinação das duas possibilidades. De fato, os saduceus não precisavam da vida futura platônica ou de qualquer outra para justificar sua posição social, porque esta já lhes era garantida hereditariamente pela Torah. Eles eram aqueles que controlavam o Templo e estavam mais interessados em manter este *status* no aqui e agora do que em qualquer probabilidade para depois da morte.<sup>24</sup> Nas *Antiguidades Judaicas* de Josefo, os saduceus são aqueles que “sustentam que a alma perece com o corpo” (*Ant.* 18.16).

Ao contrário dos saduceus, o grupo dos fariseus aparecerá nas descrições de Josefo como crendo na imortalidade da alma, na ressurreição do corpo, na existência do espírito e nas recompensas e castigos na vida futura de acordo com o modo de viver neste mundo (*GueJud.* 2.163). Sobre os essênios, Josefo dirá que acreditavam numa vida após a morte descrita por ele como imortalidade da alma (*GueJud.* 2.8, 11§ 154-158; *Ant.* 18.1, 5 § 18).

Em *Guerras Judaicas* Josefo conta que os essênios foram martirizados pelos romanos por se recusarem a abandonar suas práticas religiosas. Assim, conforme Segal, Josefo teria

---

<sup>23</sup> Sobre esta discussão, ver WRIGHT, Nicholas Thomas. *The resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003, pp. 145, 421ss, 492.

<sup>24</sup> SEGAL, p. 367.

descrito a imortalidade da alma dos essênios em termos completamente apropriados a uma seita neo-pitagórica, concentrando-se em suas meditações místicas e não em seu caráter revolucionário<sup>25</sup>, a fim de fazê-los compreensíveis e menos perigosos para a audiência pagã.<sup>26</sup> Então, na imagem que pinta destes sectários, eles passavam pelo martírio esperando “receber suas almas de volta” (*GueJud.* 2.152-153). Contudo, “receber de volta” faz mais sentido quando se trata de ressurreição, doutrina que está mais próxima do martírio na cultura judaica, como visto antes, desde 2 Mc 7.

### **Considerações finais**

A formulação da escatologia pessoal judaica antiga deve alguns de seus elementos centrais ao encontro do judaísmo com elementos característicos de vivências culturais, religiosas e filosóficas externas, mais notadamente de persas, gregos e suas compreensões de ressurreição e imortalidade, respectivamente.

No que se refere à ressurreição dos mortos, mesmo que a forma judaica de interpretá-la não fosse exatamente aquela dos persas, não há evidência do desenvolvimento desta noção antes do contato do judaísmo com a crença zoroastriana em ressurreição. Por outro lado, controvérsia tal não existe no que se refere à imortalidade da alma, posto que, após as conquistas de Alexandre, o Grande (século IV aEC e seguintes), as antigas ciência, cultura e filosofia gregas definiram o contexto cultural dominante dos povos do Mediterrâneo oriental e Oriente Próximo, inclusive judeus. Estes, assim como outros povos conquistados, procuraram definir e entender seu lugar naquela conjuntura movendo-se entre (1) a cultura helenista dominante e (2) suas próprias tradições e identidade religiosa, social e cultural, num processo que resultou em um número de novas articulações e desenvolvimentos de crenças que influenciaram o judaísmo e, posteriormente, o cristianismo.

---

<sup>25</sup> Conhecido dos Manuscritos do Mar Morto, que os mostram como uma comunidade profundamente apocalíptica, esperando lutar contra os pecadores, tanto judeus como gentios.

<sup>26</sup> SEGAL, p. 298.

Segundo K. Maguire, ter alterado aspectos em sua religião em favor de características gregas mostra uma recepção positiva da cultura helenística por parte do judaísmo<sup>27</sup>. Mas não seria prudente pensar esta absorção nos termos simples da passividade, especialmente se tomamos a cultura como evento que aglutina trocas simbólicas e as deforma. Não seria correto dizer que a cultura judaica foi receptiva a elementos persas e gregos porque aceitou as mudanças e simplesmente se adaptou a elas. Os conceitos extrajudaicos que deixaram suas marcas no judaísmo não se acomodaram à tradição cultural e religiosa de Israel sem transformações (deformações). Em primeiro lugar, houve o processo de invasão por parte do Império e a domesticação a que os israelitas foram submetidos. Em segundo lugar, houve fusão e assimilação de crenças e costumes entre as culturas. Deste modo, por meio destas pistas oferecidas pela antropologia social é possível compreender que do encontro entre israelitas e persas e, ainda, entre israelitas e gregos, surgiu uma noção de expectativa futura como não havia nem no zoroastrismo e tampouco na religião e na filosofia helena.

### **Referências bibliográficas**

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

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

BAUMGARTEN, A. I., ASSMANN, J., STROUMSA, G.G. (eds.). *Self, soul, and body in religious experience*. Leiden: Brill, 1998.

BÍBLIA TEB. São Paulo: Loyola, 1994.

BRANDON, S. G. F. *The judgment of the dead: the idea of life after death in the major religions*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1967.

BREMMER, Jan N. *The early Greek concept of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, 1993.

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

---

<sup>27</sup> MAGUIRE, Katie. Hellenism and the Jewish afterlife. Disponível em [http://classes.maxwell.syr.edu/his301-001/hellenistic\\_effects\\_on\\_judaic\\_li.htm](http://classes.maxwell.syr.edu/his301-001/hellenistic_effects_on_judaic_li.htm).

CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: apocalyptic literature and testaments*. Vol. I. New York: Doubleday, 1983.

CHARLESWORTH, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: expansions of the "Old Testament" and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works*. Vol. II. New York: Doubleday, 1985.

COLLINS, John J. Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte. In: NOGUEIRA, P. A. S. (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005 (Coleção Bíblica Loyola 48).

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

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. Vol II. 2 ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2000.

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

HIMMELFARB, Martha. *Ascent to heaven in Jewish & Christian apocalypses*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: death and afterlife in the Old Testament*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.

MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran: edição completa e fiel dos documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1995.

NICKELSBURG, George W. *Resurrection, immortality, and eternal life in intertestamental Judaism*. Cambridge/London: Harvard University Press/Oxford University Press, 1972 (Harvard Theological Studies XXVI).

OBAYASHI, Hiroshi (ed.). *Death and afterlife: perspectives of world religions*. New York: Praeger, 1992.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

ROST, Leonhard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos Manuscritos de Qumran*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

SEGAL, Alan F. *Life after death: a history of the afterlife in the religions of the West*. New York: Doubleday, 2004.

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

### **E-referências**

MAGUIRE, Katie. Hellenism and the Jewish afterlife. Disponível em [http://classes.maxwell.syr.edu/his301-001/hellenistic\\_effects\\_on\\_judaic\\_li.htm](http://classes.maxwell.syr.edu/his301-001/hellenistic_effects_on_judaic_li.htm).

TABOR, James D. *What the Bible says about death, afterlife, and the future*. Disponível em <http://www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html>.