



# **A TEMÁTICA DA SOBREVIVÊNCIA DA ALMA E DA RESSURREIÇÃO DOS MORTOS EM ESCRITOS JUDAICOS**

*The Theme of Soul Survival and the Resurrection of the Dead in Jewish Writings*

Renato Somberg Pfeffer\*

Fundação João Pinheiro de Minas Gerais (FJP)

DOI: 10.29327/256659.14.1-12

## **RESUMO:**

O artigo pretende discutir a temática da sobrevivência da alma e da ressurreição dos mortos a partir de escritos judaicos. Dada a multiplicidade de fontes milenares que tratam do assunto, o artigo se ateve às fontes primordiais do judaísmo (*Tanach* e Talmude), além de livros e pensadores posteriores considerados como pilares da filosofia, misticismo e religião judaica, sem ter a preocupação de esgotar estas fontes. O texto parte da necessidade humana de transcender a história e a mortalidade humana. A partir deste princípio, são discutidos, sinteticamente, os fundamentos da religião judaica de acordo com a visão tradicional. Posteriormente, são abordadas as visões tradicional e não ortodoxa da escatologia judaica. O texto se encerra com uma reflexão sobre a razoabilidade da crença na ressurreição dos mortos.

Palavras-Chave: Escatologia; Judaísmo; Ressurreição dos mortos.

---

\* Doutor em Filosofia, Tecnologia e Sociedade pela Universidade Complutense de Madrid. Pesquisador em Ciência e Tecnologia da Fundação João Pinheiro de Minas Gerais. E-mail: [renato.pfeffer@fjp.mg.gov.br](mailto:renato.pfeffer@fjp.mg.gov.br)

## INTRODUÇÃO

A escatologia trata do destino do homem e do mundo. Em relação a este tema, o judaísmo aborda questões tais como a vinda do Messias, o reconhecimento universal de Deus como o Senhor da criação, a paz e a justiça universais, o fim do exílio, o juízo final, a imortalidade da alma, a ressurreição dos mortos, entre outros. Não há dogmatismo nesta área, pois o a limitação da racionalidade humana é incapaz de prever este cenário. Como o judaísmo não tem uma autoridade formal, o resultado é uma série de crenças, inclusive com visões contraditórias nas declarações relativas à autenticidade ou heresia de uma doutrina.

As fontes judaicas primordiais (*Tanach*<sup>1</sup> e *Talmude*<sup>2</sup>) e as interpretações posteriores que se referem às questões escatológicas não são dogmáticas, pois este assunto não envolve a lei judaica (*halachá*). Em relação às questões legais, quase sempre é necessário chegar a uma conclusão para saber como agir em uma situação concreta. Por outro lado, questões como a idade do universo, a era messiânica e a ressurreição dos mortos, são passíveis de serem aceitas com base nas fontes clássicas. Este é um princípio referido em diversas passagens talmúdicas que evitam proferir opiniões finais onde não há consequências práticas. Um exemplo disso é o uso no *Talmude* da expressão “ambas são palavras do Deus vivo” (Kaplan, 2003, p. 18) que aparece nos debates entre os sábios talmúdicos da escola de Hilel (110 a.e.c. – 10 e.c.) e a escola de Shamaï (50 a.e.c. -?)<sup>3</sup>.

Levando a escatologia a sério, o *Tanach*, o *Talmude* e a liturgia judaicas são repletas de descrições de cenários escatológicos (Is 59.20; Zc 14.9). Mesmo judeus seculares foram influenciados pela escatologia, o que pode ser ilustrado pelas abordagens sionista e marxista

---

<sup>1</sup> A Bíblia Hebraica (*Tanach*) é composta por 24 livros. Ela é dividida em três partes: Pentateuco (*Torá*), Profetas (*Nevi'im*) e escritos diversos (*Ketuvim*).

<sup>2</sup> O *Talmude* é a interpretação da *Torá* e é considerado a transcrição da tradição oral de Israel. Ele orienta, ainda hoje, os rituais das sinagogas, a vida cotidiana e o pensamento dos judeus observantes. A redação inicial, nos séculos I e II da era comum, foi realizada em hebraico por Rabi Iehudá (135-217 e.c). Esta parte inicial é conhecida como *Mishná* e é composta por regras éticas, jurídicas e rituais. Posteriormente, esses textos conduziram a uma série de interpretações, normalmente em aramaico, chamadas de *Guemará*. As prescrições talmúdicas, com algumas variações, se mantiveram nos séculos seguintes e se tornaram um código para as práticas que estabeleciam um modo de vida religioso (Belkin, 2003).

<sup>3</sup> Apesar de todas as controvérsias entre estas duas escolas talmúdicas, ambas integravam a estrutura tradicionalmente aceita no judaísmo. As disputas *haláchicas* entre elas prosseguiram por muitas gerações até que finalmente prevaleceram os pontos de vista da Casa de Hillel.

que possuem um claro viés de redenção futura; nacional no primeiro caso, universal no segundo. Também é inegável a influência da esperança escatológica judaica no nascimento e ressurreição de Jesus Cristo.

O presente artigo pretende discutir a temática da sobrevivência da alma e da ressurreição dos mortos a partir do ponto de vista judaico. Dada à multiplicidade de fontes milenares que tratam do assunto, o autor se ateve às fontes primordiais do judaísmo e livros e pensadores posteriores considerados como pilares da filosofia, misticismo e religião judaica, sem ter a pretensão de esgotar essas fontes.

A primeira seção do texto trata da necessidade humana de transcender a história e a mortalidade humana, afinal a vida do homem é de setenta anos, ou para os mais fortes de oitenta anos (Sl 90.10). A partir deste princípio, são discutidos sucintamente na segunda seção os fundamentos da religião judaica de acordo com a visão tradicional. As seções três e quatro abordam, respectivamente, as visões tradicional e não ortodoxa da escatologia judaica. A quinta seção é uma tentativa de síntese sobre as duas grandes vozes escatológicas sobre a ressurreição dos mortos que predominaram ao longo dos séculos, em meio a doutrinas multifacetadas, no pensamento judaico. O texto se encerra com uma reflexão sobre a razoabilidade da crença na sobrevivência da alma e na ressurreição dos mortos.

## **EM BUSCA DE UM SENTIDO PARA VIDA: TRANSCENDENDO A HISTÓRIA**

A busca de um relato que dê significado para vida é inerente à condição humana. Qual o papel e o propósito do ser humano em seus setenta ou oitenta anos de vida? A resposta a esta pergunta deve ser um relato que vincule a vida a algo maior que ela mesma e a um final aberto, mas não necessariamente infinito.

Alguns encontram esse significado em seu legado, sejam suas obras ou seus filhos. Outros o buscam na busca de sabedoria, no amor à pessoa amada ou no amor altruísta à humanidade. Ou seja, uma vida significativa pode ser alimentada por grandes paixões: “a anseio do amor, a busca do conhecimento e uma insuportável simpatia pela dor da humanidade” (Fraijó apud Marinas, 2016, p. 22. Tradução do autor). Sem dúvida, ser para o conhecimento, para alguém amado ou para outro ser humano são horizontes de sentido, inspiração, comunhão e esperança. Na Bíblia Hebraica, esse amor ao próximo é simbolizado pelo patriarca Abraão, cuja tenda estava sempre aberta aos visitantes e que estava disposto

a questionar Deus para salvar o povo de Sodoma (Gn 18). O patriarca Isaack, por sua vez, ao cavar poços (Gn 26) e se preocupar em abençoar seus filhos (Gn 27) parece simbolizar aqueles que buscam um significado para vida em suas obras e em seus filhos.

No entanto, concordando com a opinião de Manuel Fernández Del Riesgo (2020), esse amor oblativo deixa sem resposta uma necessidade humana, genuína e legítima, de compensação e afirmação definitiva, que é pessoal e intransferível. Sobreviver em obras realizadas ou na memória de pessoas amadas também parece ser insuficiente, pois o ser humano necessita dar, mas também precisa receber. É como se ele necessitasse de uma reconciliação e uma reabilitação final. “E é a religião que, precisamente, tem tentado dar resposta a esta enigmática exigência humana” (Riesgo, 2020, p. 243).

Por meio da religião, a humanidade se sente pertencente a algo maior que ela mesma e até mesmo nossos legados, sejam as obras ou os filhos, e o amor oblativo, seja pela pessoa amada, pelo conhecimento ou pelo outro, se tornam mais significativos.

A discussão sobre o enigma da finitude e insuficiência humanas não é simples e a esperança religiosa, muitas vezes, é tida como uma espécie de consolo que dissimula um autoengano. Diversos pensadores na esteira de Friedrich Nietzsche (1844-1900) aceitam a tragédia da vida, marcada pela ausência de uma solução final. Advogam uma vontade de viver fundamentada na coragem e valentia, rechaçando a metafísica. Essa ética refuta o consolo metafísico e o conceito de salvação religioso. Para essa vertente de pensamento “aceitar o pseudoconsolo da imortalidade é trair e perder a nossa vida” (Riesgo, 2020, p. 244. Tradução do autor). Este tipo de ateísmo insiste que o ganho do homem é sobrepor seu próprio medo e afirmar a vida com seu próprio esforço, resistência e audácia.

Tal visão, que enxerga o homem como um ser só que busca construir-se e transcender-se continuamente frente às intempéries e problemas da vida, deixa, ao fim, “um amargo sentimento de insuficiência e insatisfação” (Riesgo, 2016, p. 252. Tradução do autor). Será que a religião tem como origem semente o medo frente às incertezas da vida e ao medo da morte? Ela é apenas uma forma de alienação, autoengano ou infantilização do ser humano?

Se, por um lado Nietzsche pode ter acertado nas suas críticas ao individualismo burguês, ao perigo do niilismo, aos aspectos censuráveis do mundo religioso, por outro, parece que seu esforço titânico de valorizar o super-homem “nos recorda a obstinação voluntariosa de Sísifo” (Riesgo, 2016, p. 247. Tradução do autor) em sua inglória punição, recebida dos deuses, de empurrar uma pedra até o lugar mais alto da montanha, de onde ela rolava de volta.

Não se nega neste texto a possibilidade de uma ética sem Deus ou que as religiões, historicamente, possuem seu lado mórbido. Porém, afirma-se que o mundo religioso possui um lado luminoso que já aportou muito, e ainda tem a contribuir, para o homem contemporâneo. Esta contribuição vai além da difusão dos valores humanistas de dignificação da condição humana e da defesa da liberdade responsável. Frente a finitude e debilidade humanas, aquele que crê em Deus busca a salvação, a justiça e um significado para sua vida e para sua morte. O crente não aceita a contingência e o sofrimento humanos como respostas últimas.

As respostas dadas pela onipotência divina frente aos desafios e tragédias da história, e em especial em relação à morte, no entanto, remetem a uma vitória futura, a uma promessa de redenção. Ou seja, a religião dá somente esperanças frente às incertezas, pois nenhum Deus é suficientemente explícito para nos dar uma confiança ilimitada (Fraijó, 2016). Confiar na palavra de um Deus oculto exige do crente um ato de liberdade de escolha que envolve a razão, a imaginação, o desejo e a vontade. Na verdade, entre o intento auto-transformador de Nietzsche e a redenção religiosa, cabe ao homem escolher em que acreditar. Se, então, estamos diante de uma escolha possível, o presente texto busca discutir, a partir de fontes judaicas, a crença em uma vida que não se encerra com a morte do corpo.

## **OS FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO JUDAICA DE ACORDO COM A TRADIÇÃO**

De geração em geração, começando pelos patriarcas, passando pelos profetas, pelos sábios do Talmude, até os dias de hoje, os hebreus divulgaram o princípio religioso da existência de um Ser primário que fez todas as coisas existirem e continua sustentando-as. Deus é esse Ser. Ele não tem começo nem fim, é perfeito e incompreensível para as suas criaturas.

Os hebreus ortodoxos acreditam que Deus se revelou no Sinai e ordenou à Moisés transmitir essa verdade para “teus filhos e aos filhos de teus filhos” (Dt 4.9, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 183). Mesmo que a historiografia contemporânea questione a veracidade desta revelação e considere-a um mito, esse “povo insubordinável” (Dt 9.13, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 189) crê que a existência de Deus é um imperativo, apesar da impossibilidade do ser humano sequer imaginá-Lo. O místico judeu Moshé Chaim Luzzatto (1707–1746) afirma que há seis princípios básicos na Torá (Pentateuco) sobre Deus: “o fato de Sua existência, a Sua perfeição, a necessidade de Sua existência, a Sua absoluta independência, a Sua simplicidade, a Sua unidade” (Luzzatto, 1992, p. 34).

Luzzatto considera que a finalidade da criação por parte de Deus foi dar o Seu bem, essencialmente perfeito, à humanidade. Por isso, foi dado às suas criaturas a oportunidade de unir-se a Ele. Mesmo não podendo emular a perfeição divina por si mesmas, os indivíduos podem unir-se a Ele e compartilhar Sua perfeição obtendo prazer. No entanto, a criatura deverá ganhar esse bem por si mesma e não acidentalmente e sem motivo. Sendo imperfeito, o homem deve ter por objetivo de emular Deus e evitar as próprias deficiências, na medida do possível. Para que que isso ocorresse e a criatura pudesse escolher o bem, Deus criou os conceitos de perfeição e deficiência.

É através dos mandamentos (*mitzvot*) positivos e negativos da Torá que Deus especificou os atos por meio dos quais a santidade poderia ser alcançada e a poluição mantida à distância. Mais que uma lei, como às vezes é traduzida para o português, a Torá é um ensinamento para o homem. Deus ensina ali como alcançar o verdadeiro bem e aderir-se a Ele. Esse é significado da passagem do *Zohar*, livro fundamental da Cabala<sup>4</sup>: as *mitzvot* que o homem faz atraem uma vestimenta da luz do esplendor supremo e contemplam a benevolência de Deus (*Zohar*, 29b. Tradução do autor).

Sendo o elemento fundamental da criação, o ser humano deve atuar no mundo físico escolhendo o bem e rejeitando o mal, buscando unir-se a Deus e gozar de Sua bondade. No mundo físico coexistem o bem e o mal, cabendo a homem escolher o caminho da santidade e se afastar da impureza que O oculta. Em síntese, o ser humano, por meio de seus atos, teria o poder de motivar as raízes supremas, tanto para obter luz como para gerar escuridão. Criada com um bom impulso (*yetzer tov*) e um mau impulso (*yetzer hará*), a humanidade pode inclinar-se para a direção que desejar.

A *Zohar* (163a) declara enfaticamente que o maior serviço do homem à Deus é subjugar o mal, as *Kelipot* e a *Sitrá Achará*,<sup>5</sup> por meio do livre arbítrio. O mal, neste sentido, não

---

<sup>4</sup> A Cabala é sistema filosófico-místico judaico de origem medieval (séculos XII-XIII) que integra elementos e preocupações da vida judaica do início da era comum. Ela compreende elementos práticos, especulações místicas, esotéricas e taumatúrgicas. O *Zohar*, por sua vez, é uma coleção de comentários místicos sobre a Torá. A visão tradicional religiosa afirma que ele é a parte não revelada da Torá oral, que teria sido redigida por rabi Shimeon Bar Yohai no século II. Os acadêmicos modernos teorizam que ele teria sido escrito posteriormente por Moisés de Leão (século XIII) e o caracterizam como um texto pseudepigráfico e apócrifo que tem um importante significado para o judaísmo moderno.

<sup>5</sup> As *Kelipot* (cascas) são símbolos utilizados pelos cabalistas (místicos judeus) para descrever o mal, pois elas encobrem e ocultam o bem. *Sitrá Achará*, ou outro lado, é o oposto da santidade, pois nega a divindade.

é concebido como um acidente catastrófico na criação do mundo por Deus. Ao contrário, o mal foi uma criação intencional para dar ao homem a liberdade de escolha e ser recompensado por seu serviço divino.

A tarefa do homem, portanto, é retirar das *Kelipot* as faíscas de santidade que ela contém e restaurá-las ao plano da Santidade para ali serem absorvidas. Sem a vitalidade divina, o mal deixa de existir. “E essa é a tarefa do homem: liberar essa faísca de santidade. Isso se chama *Birur*, e esse é conceito de *Tikun*” (Schochet apud Zalman, 2016, p. 90). *Birur* significa libertar a faísca divina contida nas *Kelipot* provocando a sua reintegração, o *Tikun*, no Ser Supremo e a restauração da ordem cósmica. Por outro lado, os atos pecaminosos do homem sustentam a *Sitrá Achará* encarcerando ainda mais as faíscas de santidade contidas no mal.

Em outros termos, a maldade faz com que a presença divina imanente (*Shechiná*) mantenha-se exilada até o arrependimento do pecador. Cada ser humano tem uma cota de faíscas a liberar e refinar e esse seria o propósito da humanidade. “E quando todas as faíscas tiverem sido liberadas, a *Shechiná* será então liberada totalmente de Seu exílio e Israel ser redimido, introduzindo a era messiânica” (Schochet apud Zalman, 2016, p. 92).

A humanidade, mais do que mera receptora dos ensinamentos divinos, possui a capacidade de agir em toda a criação gerando santidade ou poluição. Ocorre, segundo Luzzatto (1992, p. 240), um paralelismo entre “as entidades abaixo (no mundo físico) e as forças supremas. Sempre que algo físico é movido, uma certa motivação atinge sua força de contrapartida no céu”. As forças que o homem coloca em movimento no mundo físico movimentam as forças de cima que, por sua vez, influenciam o mundo material. O ser humano se torna, então, um mestre, podendo fortalecer ou obscurecer a influência divina no mundo físico.

Corpo físico e a alma pura espiritual são os elementos essenciais da criatura humana. O primeiro é atraído pela matéria, o segundo tende ao espiritual. Esses elementos travam uma batalha. Quando a alma vence, o corpo se eleva. Quando o corpo predomina, a alma se degrada. Cabe ao homem submeter o impulso físico à alma no seu esforço em busca da perfeição. Para alcançar essa meta, o ser humano tem um limite de tempo. Por isso, Deus criou dois períodos distintos, um tempo de aquisição e outro de recompensa. O primeiro período é limitado no tempo, o segundo é eterno.

Sendo os períodos de aquisição e recompensa diferentes, o ambiente e as experiências humanas também são diferentes nestas duas fases. O primeiro período que ocorre neste mundo (*olam hazé*) é eivado de desafios e marcado pela luta entre a alma e o corpo em igualdade de condições. O oposto ocorre no período de recompensa, o mundo vindouro (*olam habá*): ali a alma prevalece sobre o físico permitindo ao homem enxergar a verdade.

Quando Deus criou o mundo, bem e mal estavam equilibrados, mas o pecado original de Adão alterou essa condição, aumentando a quantidade de mal tanto no homem como na criação como um todo. Rompeu-se, assim, o equilíbrio que permitia ao homem obter a perfeição apenas com seu próprio esforço. Ao pecar e causar o aumento do mal no mundo, o próprio homem tornou mais difícil alcançar a perfeição. Isto tornou necessário um esforço adicional de trazer a si mesmo e o mundo ao estado natural que existia antes do primeiro pecado. Somente depois disso seria possível almejar a perfeição.

A superação desta degeneração do homem e do mundo, pré-requisito da perfeição, passava por um estágio de destruição. “Assim, o homem precisava morrer, (e) tudo o mais que estava corrompido junto com ele, precisava ser destruído” (Luzzato, 1992, p. 43). Somente após a deterioração do corpo (e do mundo) e a composição de uma nova estrutura, a alma poderia realizar seu objetivo de purificação. Daí deriva-se o conceito de ressurreição dos mortos (*tehiat hametim*) e o dito talmúdico (Sanhedrin, 97a. Tradução do autor): “por seis mil anos existirá o mundo e durante um milênio ficará desolado. No final desse milhar de anos, Deus renovará Seu mundo outra vez”. Desta forma, a recompensa para o corpo e para alma, que será definida de acordo com os atos da pessoa no mundo atual, ocorrerá apenas após a ressurreição em um mundo renovado.

Enquanto a ressurreição não ocorre, corpo e alma permanecerão separados. O corpo se deteriora e volta ao pó. A alma, por sua vez, vai para o “mundo das almas” (Luzzatto, 1992, p. 45), onde seu nível é determinado por suas realizações no mundo atual, da mesma forma que ocorrerá após a ressurreição. No mundo das almas, a alma volta a brilhar e recupera o poder que havia perdido enquanto estava vinculada ao corpo e se torna mais qualificada para realizar sua função derradeira, qual seja, a purificação do corpo após a ressurreição.

Devido ao pecado de Adão, o estado de perfeição não foi alcançado desde o início da criação. O processo de retificação, iniciado pelos patriarcas, não foi suficiente para se



alcançar a redenção devido aos pecados reiterados da humanidade. Sem essa retificação, a transmutação do mundo para seu estado eterno, não poderá ocorrer.

A crença judaica tradicional afirma que Deus escolherá um descendente do rei Davi, o Messias, como instrumento para a retificação. Sua vinda aumentará o bem e eliminará o mal, afetando o mundo física e espiritualmente. A humanidade, então, poderá dedicar-se a servir a Deus e se fortalecer espiritualmente. Passo a passo, o homem atingirá a perfeição necessária e o universo será renovado. Quando isso ocorrer, todos que ainda estiverem vivos morrerão por um breve período até a ressurreição.

Serão ressurretos os justos e os maus e, no dia do julgamento, estes últimos receberão sua punição. Deus determinará, então, quem será aniquilado e quem viverá eternamente no mundo renovado. No dia do julgamento, “ele Me chamará por Meu Nome e Eu lhe responderei, dizendo: Ele é o Meu povo! – e ele responderá: o Eterno é meu Deus!” (Zc 13.9, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 606). Nesta realidade vindoura, “o mundo será deixado novamente num estado de desolação e vazio. Ele perderá todo aspecto de forma, e mais uma vez, será ‘água na água’, como era no começo da criação” (Luzzatto, 1992, p. 251).

## **SOBRE A RESSURREIÇÃO DOS MORTOS NO JUDAÍSMO E SUAS INTERPRETAÇÕES TRADICIONAIS**

O rabino Arie Kaplan (1934-1983) advoga a tese, tendo como referência o último dos treze princípios de Fé de Maimônides (Moshê ben Maimon ou Rambam, 1138-1204),<sup>6</sup> que uma das crenças fundamentais do judaísmo é a ressurreição, onde todos os mortos serão trazidos de volta à vida e o corpo e alma serão reunidos (Kaplan, 2003). As fontes bíblicas principais para tal crença estariam em algumas passagens do *Tanach* como Deuteronômio 32.39, Isaías 26.19 e Daniel 26.19.

O fato de o *Tanach* tratar a questão da ressurreição de forma reservada e oculta acabou provocando opiniões não unívocas relativas ao tema na tradição judaica. Segundo

---

<sup>6</sup> 13 princípios da fé hebraica segundo Maimônides: 1. Deus Existe; 2. Deus é único; 3. Deus é espiritual e incorpóreo; 4. Deus é eterno; 5. A adoração é reservada somente para Deus; 6. Deus se revelou através de seus profetas; 7. Moisés foi o primeiro entre os profetas; 8. Deus entregou suas leis no Monte Sinai; 9. A Torá é imutável como lei de Deus; 10. Deus conhece as ações humanas antes delas acontecerem; 11. Deus recompensa o bem e pune o mal; 12. O Messias vai vir; 13. Os mortos vão ressuscitar (Maimônides, 1991).

Kaplan (2003), a maioria dos sábios, entre eles Saádia Gaon (Ben Josef al Faium, 882-942), Raavad (Abraham ben David, 1125-1198), Ramban (Moshe ben Nachman, 1194-1270) e os demais cabalistas, acredita que a ressurreição é o primeiro passo em direção ao mundo vindouro. Para esta corrente predominante, os mortos ressuscitados viverão eternamente em um plano físico, “onde corpo e alma estarão reunidos” (Kaplan, 2003, p. 47).

A segunda opinião sobre a ressurreição é defendida por Maimônides e pelo rabino lehuda Halevi (1075-1145), entre outros autores antigos. Para eles (Halevi, 2009; Maimônides, 1994), o mundo vindouro é essencialmente espiritual e a ressurreição apenas um estado transitório onde os mortos participariam da Era Messiânica e provariam o domínio de Deus sobre todas as coisas, posteriormente, o corpo experimentaria uma segunda morte. O argumento fundamental de Rambam é que milagres tem efeito apenas temporário. Os opositores de Maimônides, que acreditam que os ressuscitados viverão para sempre, contra-argumentam, por sua vez, que a ressurreição não altera as leis da natureza, pois essa ocorreria por um processo embrionário.

Essas opiniões levantam a questão fundamental sobre o porquê de o mundo vindouro necessitar da dimensão material, pois a recompensa do homem é, em última instância, espiritual. Na verdade, questões mais essenciais aparecem: qual a diferença entre o material e o espiritual? Por que Deus criou o mundo físico? A resposta à pergunta sobre a diferença entre matéria e espírito se relaciona ao conceito de espaço que só existe no mundo físico.

A proximidade no campo espiritual envolve apenas semelhança, e não espaço propriamente dito. Coisas espirituais opostas só podem estar agrupadas quando estão ligadas ao mundo físico. Em outros termos, apenas no mundo físico o bem e o mal podem ser reunidos. Da mesma forma, “é somente no mundo físico que Deus e o homem podem se reunir” (Kaplan, 2003, p. 50) e isso ocorre por meio do cumprimento dos mandamentos (*mitzvot*) divinos contidos na Torá. Essa diferença responde o motivo pelo qual Deus teria criado o mundo físico e porque o corpo terá um papel a desempenhar no mundo vindouro.

Tão complexa como o objetivo da ressurreição, mas que foge ao escopo deste artigo, é o modo como ela ocorrerá. A descrição vívida do profeta Ezequiel (capítulo 37) sobre esse processo é discutida intensamente no Talmude no que tange à sua veracidade ou ao fato de ter sido apenas uma metáfora. A escola do sábio talmúdico Shamai, defendendo ter sido este um acontecimento real, afirma que a carne e a pele cobrirão, por um processo mila-

grosso, os ossos dos mortos que, então, se levantarão exatamente como descrito pelo profeta. A alegoria da visão é defendida pela escola de Hilel. A ressurreição para esta corrente será semelhante ao processo de nascimento a partir de um embrião (Kaplan, 2003).

Israel Lipschitz (1782-1860), outra autoridade rabínica, sustenta que o princípio de fé da ressurreição abrange dois aspectos: 1. a persistência da alma após a morte; 2. A crença na ressurreição corporal. Isso é expresso em diversas preces diárias como, por exemplo, no hino litúrgico *ygdal* (2020), que é uma adaptação dos princípios de fé de Maimônides: “Deus ressuscitará os mortos em toda a sua bondade, que seu nome seja abençoado e louvado para sempre”. Somente os hereges declaram que não a alusão a isso na Torá, mesmo que ela não mencione esta questão, “mas isso está visível somente para os que têm olhos [para ver], [para os] que tem a capacidade de visão e desejam ver” (Lipschitz, 2003, p. 116). Corroborando suas afirmações, o rabino cita as punições previstas na Torá para os incircuncisos e suicidas, cujas almas deixaram de existir. Qual o sentido destes avisos, questiona, se a alma deixa de existir quando sai do corpo?

Inspirado no Talmude (Shabat 133a), Lipschitz defende que devemos sempre nos imaginar em nossa última hora e nos arrepender um dia antes da morte, mesmo não sabendo quando isso vai ocorrer. Isso traz ao ser humano, tanto ao corpo como a alma, diversos benefícios. O corpo minimizará sua dor ocasionada por necessidades materiais, colocará na perspectiva correta a honra ou humilhação não recebidas por outras pessoas nesse mundo, fortalecerá sua confiança em Deus e não será tomado pelo pânico. Como pode o corpo achar agradável comer, beber e ter outros prazeres se a pessoa sabe, no fundo da alma, que é como “como cordeiro que é levado para a matança, e como ovelha que fica muda ante seus tosquiadores” (Is 53.7, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 439)?

A alma, contudo, é a maior beneficiada: ao lembrar do seu destino, ela se afastará do orgulho e arrogância que leva ao pecado, abraçando, assim, a humildade e o temor que conduzem ao cumprimento dos mandamentos divinos. A sobrevivência da alma é uma luz no caminho da humanidade, pois há um lugar de recompensas e punições. Essa crença adoça o “amargor da morte” (Lipschitz, 2003, p. 100). Não há um benefício maior para a alma que vê “tudo durante os fúteis dias da vida; o justo que perece praticando o bem e o iníquo que tem vida longa, embora pratique o mal” (Ec 7.15, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 753).

O próprio mundo, como um todo, é uma evidência, pois toda partícula de decomposição e corrupção traz consigo uma nova criação.

[...] como é possível que a semente, depois de apodrecer e desaparecer, cresça como uma criança de colo, com o frescor de sua juventude, e que aumente dezenas de milhares de vezes em relação ao que era no começo? [...] Assim também nossas mortes acontecem para que voltemos para uma vida renovada mais brilhante e mais bela que nossa vida atual (Lipschitz, 2003, p. 106).

Na verdade, da natureza em geral é possível compreender que “tudo que Deus fez para ser eterno, nada lhe podemos acrescentar ou subtrair, e Deus assim o fez para impor Seu temor” (Ec 3.14, In: Fridlin; Gorodovitz, 2006, p. 668). Sendo a alma, a coisa mais importante criada por Deus, não irá no final deixar de existir.

Se uma pessoa deixasse de existir depois da morte, o intelecto que Deus deu ao homem serviria apenas para humilhá-lo. Onde estaria, então, para aqueles que acreditam em Deus, Sua sabedoria? Além disso, muitos homens justos sofrem não sendo recompensados por sua justiça enquanto malfeitores são bem-sucedidos em seu malefício. Onde está, então, a onisciência e justiça divina se a recompensa e a punição não estão reservadas para a sobrevivência da alma (Lipschitz, 2003)?

Certamente, a crença na ressurreição do corpo é difícil de ser compreendida pela humanidade. Não porque é sobrenatural, afinal, há algo impossível para aqueles que creem no Deus bíblico? “[Se] aquilo que nunca existiu [foi trazido à existência], certamente algo que [já] existiu virá a existir!” (Sanhedrim 91a. Tradução do autor). Dúvidas de como será a vida do ressurreto, se ele comerá e beberá como agora e como a ressurreição ocorrerá, não tem respostas definitivas. Essas questões, como afirmado, não são o objeto desse artigo.

Interessa mais o propósito da ressurreição como um dos princípios da fé afirmados pelo Talmude e por Maimônides: “ela serve para aperfeiçoar a alma de uma maneira mais ampla, algo que é impossível no mundo presente, uma vez que a criação ainda não amadureceu o suficiente” (Lipschitz, 2003, p. 149). Em cada ciclo,<sup>7</sup> o mundo se aperfeiçoa em um

---

<sup>7</sup> A ideia cabalística de ciclos da criação é discutida no *Sêfer ha-Tenuma*, um trabalho atribuído ao mestre talmúdico do séc. I Nechunia ben Há-Cana. Esse livro fala de ciclos sabáticos de seis mil anos que serão destruídos no sétimo milênio. O mundo estaria destinado a passar por sete ciclos sabáticos até o jubileu. As autoridades rabínicas não têm uma opinião consensual sobre qual ciclo a humanidade se encontra hoje. Apesar de não reconhecido por escritos cabalísticos mais recentes, como os de Moisés Cordovero (1522-1570) e Isaac Lúria (1534-1572), a ideia de ciclos sabáticos é

grau superior ao anterior, tanto no aspecto material como no espiritual. Isso não é possível no mundo espiritual após a morte, pois este “não é um mundo de ‘fazer’ onde uma pessoa possa, por suas ações aperfeiçoar-se” (Lipschitz, 2003, p. 149). A purificação do corpo e alma só ocorrerá no mundo vindouro.

## **AS DIMENSÕES DA ESCATOLOGIA JUDAICA NO JUDAÍSMO NÃO ORTODOXO**

Enquanto o judaísmo ortodoxo considera a veracidade absoluta dos cenários escatológicos, outras correntes judaicas contemporâneas, influenciadas pelo racionalismo Iluminista, tendem a considerá-las sob um ponto de vista mítico. Para o Rabino Neil Gilman (1933-2017), representante dessa segunda corrente, as afirmações da tradição judaica devem ser encaradas concepções poéticas e não previsões objetivas, pois não há como comprová-las ou refutá-las. Estes mitos “fazem o que os grandes mitos sempre fizeram: infundem significado em nossas vidas, geram emoção, mobilizam-nos para a ação, inspiram lealdade e revelam dimensões desconhecidas em nossa experiência (Gilman, 2007, p. 289).

Na busca de sentido para vida, os seres humanos temem que suas vidas sejam sem importância real, daí a necessidade dos mitos escatológicos: eles são “a arma mais eficiente contra o niilismo e o desespero” (Gilman, 2007, p. 289), fornecendo a vida uma importância transcendental.

Desde a era talmúdica, a escatologia judaica opera em três níveis: 1. o destino do indivíduo após a morte; 2. o destino do povo judeu e 3. o destino da humanidade. O destino do povo e da humanidade é abordado no *Tanach* de forma explícita, enquanto o destino do indivíduo é mencionado de forma alusiva e brevemente pelo profeta Daniel (12.2). Apesar de menções mais claras aparecerem em livros apócrifos do séc. II a.e.c, somente “na era rabínica, no século I e.c., é que o judaísmo diz algo significativo quanto à vida futura do indivíduo” (Gilman, 2007, p. 290).

Gilman levanta algumas especulações para esse desenvolvimento tardio da discussão sobre o destino individual na escatologia judaica. Entre eles, o fato de a Bíblia preocupar-se, fundamentalmente, com o destino comunitário. Outra questão importante é que so-

---

“bastante conhecida entre os *rishonim* (antigas autoridades), e é citado em fontes como Bahya, Recanati, Tsiyoni e *Sêfer ha-Chinuch*. Ele também é mencionado no livro ‘O Cuzari’ e nos ensinamentos de Raban e Ibn Ezara” (Kaplan, 2003, p. 22). Porém, com afirmado anteriormente, essa não é uma questão dogmática, pois não se trata de assuntos legais.

mente Deus é imortal e o destino do indivíduo na Torá se encerra com os eventos de sua vida. Nenhum personagem do *Tanach* sobrevive à morte. Há uma alusão em várias personagens bíblicas ao *Sheol*. Esse é um conceito não muito bem definido que se refere a um mundo subterrâneo para onde os mortos iriam e teriam uma existência obscura.

Ao contrário do destino do indivíduo que parece se encerrar com a morte, o *Tanach* é eivado de referências ao cenário escatológico da sobrevivência nacional de Israel e do destino da humanidade como um todo. Embora, de acordo com a visão não ortodoxa, o Pentateuco não seja explícito sobre esse assunto se encerrando com a entrada do povo hebreu na Terra Prometida, os profetas são loquazes nestas descrições (Am 5.15; Os 2.20-25; Isaías 2.12-21). Essas profecias ocorrerão nos dias por vir, sem uma especificação de data determinada.

Os profetas estavam tratando, na verdade, de situações concretas e históricas. Isaías, por exemplo, se refere à Assíria que foi designada por Deus para punir Israel por sua rebelião, mas se tornou arrogante. Também é Isaías que ensina que a nova era virá por um ungido da linhagem de David que encarnará a justiça (9.5-6; 11.1-5). Posteriormente, essas passagens serviriam como evidência para provar a noção pós-bíblica do Messias. Entretanto, ungir com óleo na Bíblia era simplesmente um ritual pelo qual passavam os reis e sumos sacerdotes.

O julgamento e a redenção divinas ocorreriam, portanto, na história e não além dela. A visão transcendental da vida após a morte e da era messiânica, segundo Gilman, só viria ocorrer com a evolução da escatologia judaica que caminhou para uma visão apocalítica após a destruição do primeiro templo de Jerusalém (586 a. e.c.). Esse evento e o posterior purgatório representado pelo exílio (Jr 24.1-10) foram um ponto de inflexão na história judaica. A redenção universal e a do povo passaram, então, a ser associadas ao fim do exílio e a reconstrução do templo. Quando isso ocorresse, diz Oséias (31.30-33), um novo pacto com Deus seria realizado transformando a natureza humana para sempre.

O final do primeiro exílio (539 a.e.c.) não realizou os sonhos proféticos. A nova realidade foi marcada pela terra empobrecida e ameaças constantes dos povos vizinhos, além do domínio persa e, posteriormente, helenista. Este distanciamento entre a profecia e a realidade histórica teria provocado uma extensão do cenário escatológico para a era vindoura (*olam habá*).

A profecia de Isaías dos dias do por vir após a dominação Assíria passaram a ser encaradas como o juízo final quando um Messias, com poderes sobre-humanos, surgiria. A luta contra Gog e Magog (Ez 38-39) torna-se a luta contra o mal per se que levaria ao estabelecimento da nova ordem social e natural. O segundo exílio, após o século I a.e.c, faz com que essas ideias escatológicas se consolidem, liberando o “tempo histórico das condições deste mundo conhecido” e libertando o “indivíduo das limitações do túmulo” (Gilman, 2007, p. 294). Só então o destino do homem e do mundo na visão judaica absorve as doutrinas da imortalidade da alma e da ressurreição do corpo, o que acabou provocando o surgimento do individualismo escatológico.

A ideia de que Deus se interessa pelo indivíduo reforçou o problema da teodiceia: como conciliar a justiça divina e o sofrimento de um indivíduo virtuoso? A solução bíblica que afirmava que o sofrimento era derivado dos pecados comunitários era cabível quando se pensava a comunidade como um todo, e não o destino individual. A solução encontrada foi ampliar a concepção do tempo de vida humana, ou seja, a vida terrena passou a ser encarada apenas como uma parte do compromisso do ser humano com Deus. Não sendo a morte o fim, a justiça e soberania divinas podem ser aplicadas ao longo da eternidade. Para Gilman (2007), essa modificação teológica tem origem, paradoxalmente, em duas doutrinas que não tem base na antiga tradição hebraica: a imortalidade da alma e a ressurreição do corpo na era messiânica.

A imortalidade da alma adentra no judaísmo por influência grega, porém, passando por uma profunda transformação. Os gregos possuíam uma visão dualista do ser humano e encaravam a alma como a pessoa verdadeira que, ao longo da vida terrena, ficava prisioneira do corpo. Após a morte, livre do invólucro material, a alma desfrutaria a felicidade ou o infortúnio eterno de acordo com seus atos enquanto estava unida ao corpo. Para Gilman, não há um embasamento bíblico para a distinção entre corpo e alma, no entanto, a literatura talmúdica vai reconhecer a alma como entidade distinta preexistente ao corpo e que sobreviverá a morte. Os rabinos do Talmude, porém, se distanciam do dualismo grego ao não condenar o corpo. Ambos, corpo e alma, são criações divinas, definem o indivíduo e deverão ser julgados conjuntamente.

A doutrina da ressurreição do corpo, por sua vez, é de origem persa, sendo citada explicitamente na Bíblia apenas em Daniel (12.2) no século II a.e.c. Essa doutrina consolida

um cenário escatológico judaico prometendo a salvação e recompensa àqueles que foram martirizados ao longo de suas vidas neste mundo.

Se a Torá não trata diretamente desse tema, o Talmude trata a ressurreição como uma crença cardinal judaica. Quem a negar ou negar que ela tenha raízes bíblicas não terá seu quinhão no mundo vindouro e não poderá ser associado ao judaísmo ou sua religião. (Sanhedrin 10.1). A *amidá*, oração central dos serviços religiosos judaicos, refere-se enfática e repetidamente à ressurreição, associando Deus aos adjetivos bondoso, misericordioso e fiel em cumprir suas promessas (Sidur, 2012). Provavelmente, essa doutrina era controversa nos tempos rabínico, daí a necessidade da ênfase litúrgica “como forma de estabelecer seu status peremptório” (Gilman, 2007, p. 297). Mesmo não havendo consenso sobre o que ocorrerá após a morte e como o corpo será revivido, os rabinos consideravam que o corpo e a alma eram inseparáveis.

A síntese entre sobrevivência da alma e ressurreição do corpo acabou gerando, como afirmado anteriormente, visões conflitantes sobre o mundo vindouro. Maimônides (1994), influenciado pelo dualismo grego, efetua essa conciliação fazendo um arranjo temporal: primeiramente, haveria a ressurreição do corpo e sua religação com a alma na era messiânica; posteriormente, haveria uma nova morte do corpo e apenas as almas receberiam a recompensa eterna. Essa posição de Maimônides foi duramente criticada por seu antagonista Abraham Ben Davi de Posquières (1120-1198) que o acusou de heresia.

O problema é que “os pormenores, que constam na literatura talmúdica, são tão variados e extravagantes que quase qualquer cenário poderia encontrar embasamento” (Gilman, 2007, p. 298). O certo é que mesmo sem ter uma base explícita nas escrituras, após a era talmúdica, a ressurreição do corpo e imortalidade da alma se tornaram aceitas no judaísmo. Neste contexto, o texto bíblico passou a ser reinterpretado e essas doutrinas passaram a ser “embasadas por vários textos-evidência, que estabelecem sua autenticidade” (Gilman, 2007, p. 298).

## **AS DUAS VOZES ESCATOLÓGICAS**

Como visto ao longo do texto, doutrinas multifacetadas e, por vezes, contraditórias permeiam a discussão sobre a ressurreição no judaísmo. Isso leva Gilman (2007) a identificar duas grandes vozes escatológicas predominantes ao longo dos séculos no pensamento ju-



daico: o gradualismo evolucionário e o radicalismo revolucionário. O que as difere é a ênfase nas doutrinas que defendem ou ignoram em relação ao papel de Deus e dos homens no cenário escatológico, o relacionamento entre a era atual e a era por vir e, finalmente, a “matriz emocional que permeia a estrutura como um todo” (Gilman, 2007, p. 299).

O radicalismo revolucionário não crê na capacidade humana de resolver os problemas da história. Esta percepção pessimista leva essa corrente a acreditar em uma descontinuidade radical entre a atual ordem social e o mundo do por vir (escola de Shamai). Este mundo pós-histórico seria resultado de um evento cataclísmico que encetará uma nova ordem social e natural sobre as ruínas da antiga. O Messias, nessa concepção, é dotado de poderes sobre-humanos para iniciar o fim dos dias.

O gradualismo evolucionário, como o próprio nome indica, prevê uma evolução lenta para o mundo do por vir que seria o ápice natural de um processo histórico (escola de Hilel). Permeia essa visão um otimismo em relação à capacidade humana de alcançar a redenção por seu próprio esforço. As boas ações humanas do dia a dia são vistas como redenções parciais e significativas rumo a era messiânica. O Messias seria, nessa perspectiva, um ser humano extraordinário dotado de capacidade de alterar as estruturas políticas conhecidas.

A disputa fundamental entre essas correntes, ambas com raízes legítimas nos textos clássicos judaicos, se relaciona à maneira como relacionam o mundo atual e o futuro. Amós (5.18-20), profetizando os dias do por vir e as guerras contra Gog e Magog (Ez 38-39), descreve o cataclisma anterior à vinda do Messias. Os dias do Senhor de Isaías (2.2-4; 11.1-10), por sua vez, são muito mais suaves, assim como o verso do Cântico dos Cânticos (2.7) que parece descrever o gradualismo da era messiânica: “Filhas de Jerusalém, pelas gazelas e servas do campo eu vos conjuro: não desperteis, não acordeis o amor, até que ele queira!”. Essas especulações teológicas se consolidaram em contextos históricos bem definidos. O radicalismo tendeu a se fortalecer em períodos de conflito social e opressão, o evolucionismo em épocas de calma social.

A história judaica está pontuada por diversos movimentos messiânicos que embasaram o messianismo revolucionário. Frente ao desmoronamento da vida social ocasionado pela opressão e pobreza, o caminho lógico era recorrer a Deus. Daí os hebreus buscarem, com urgência, um Messias anunciador da era prometida. Dois destes movimentos são dignos de nota, pois se mostraram traumáticos e desagregadores para os judeus: o de Jesus de

Nazaré (séc. I e.c.) e o de Sabbatai Zevi (séc. XVII e.c.). Ambos os movimentos ocorridos em períodos de crise nas comunidades judaicas: o primeiro durante a opressão romana; o segundo no contexto da expulsão judaica da Península Ibérica. Esses movimentos, e outros semelhantes, geraram uma “desconfiança intuitiva” (Gilman, 2007, p. 302) quanto ao messianismo revolucionário. Acrescente-se a isso o fato de que a religião judaica havia produzido uma série de estruturas (sociais, comportamentais, comunitárias) que geravam um sentido de ordem e previsibilidade à vida que eram incompatíveis com visões radicais.

O impulso revolucionário do messianismo judaico se arrefeceu profundamente pela conversão de Sabbatai Zevi ao Islamismo em 1666, um ano após sua autoproclamação como o Messias dos judeus. Na prática, este movimento confirmou o poder anárquico do impulso revolucionário messiânico e marcou, “a transição do medievalismo para modernidade judaica” (Gilman, 2007, p. 305).

Ao analisar movimento sabbataísta, Gershom Scholem (1897-1982) o associa a um resultado previsível da teoria mística desenvolvida por Isaac Lúria (1534-1572) em Safed, em especial, de seu elaborado sistema analítico sobre o exílio e a redenção. Segundo Gilman (2007), o lurianismo é um mito complexo que deu à geração expulsa da Espanha em 1492 um sentido para lidar com a sensação de desenraizamento.

O exílio foi transformado em símbolo de todas as falhas e desarmonia que permeiam a criação de Deus, entre elas, os traumas históricos vivenciados pelos judeus. Mas não apenas os hebreus estão no exílio para Lúria, a própria *Shechiná* compartilha esse destino. Essa noção de exílio levou Lúria a atribuir ao povo hebreu a responsabilidade pela sua redenção, a redenção do mundo e, até mesmo, de Deus. Essa ação reparadora do mundo (*tikun olam*) seria realizada por meios dos mandamentos bíblicos, as *mitzvot*. Cada *mitzvá* possui um efeito redentor cósmico quando realizada com essa intenção e a vinda do Messias coroaria o processo do *tikun* (Scholem, 1992). Esse mito deu, aos judeus que o abraçaram, significado à dor individual, nacional e cósmica, atribuindo a cada pessoa a responsabilidade diária pela redenção de todo o universo. Esse foi o contexto que, segundo Scholem (1992), propiciou a adesão das massas judaicas ao messianismo de Sabbatai Zevi.

Se por um lado o mito revolucionário messiânico era sedutor, por outro, ele trazia em seu bojo a agressividade e a concretude histórica. Ao ser humano foi dado o perigoso poder de controlar os desígnios divinos; perigoso porque ilusório. A heresia de Sabbatai Zevi

retratou o conflito entre o mito de redenção e a história concreta. Os hebreus, em sua maioria, optaram por negar o mito e se afastaram do apóstata. Movimento inverso teria sido empreendido pelos seguidores Jesus de Nazaré: estes escolheram negar a história da morte de seu Messias e escolheram acreditar em sua ressurreição. Negando os fatos históricos, a Igreja racionalizou e remitificou os acontecimentos da vida de Jesus como Deus encarnado.

Para Scholem (1992) foi a negação do mito sabbataísta que provocou o surgimento do movimento chassídico<sup>8</sup>. O chassidismo retoma o messianismo mais gradualista da tradição normativa oferecendo uma experiência escatológica substituta por meio da aderência (*devekut*) a Deus passível de ser alcançada pela oração individual apaixonada. Scholem ainda discute como a negação do mito não teria significado o fim do messianismo, que nunca desapareceu completamente da história judaica e foi constantemente reformulado, inclusive com tendências distantes do tradicionalismo das doutrinas religiosas. Os movimentos sionista e reformista, ambos nascidos no bojo do Iluminismo, seriam exemplos desta ressignificação messiânica, o primeiro enfatizando a dimensão escatológica judaica, o segundo atentando à dimensão universal.

É inegável que o conflito entre essas duas vozes escatológicas persiste até os dias de hoje e a solução, para apaziguar o espírito revolucionário, tem sido anunciar a era vindoura por meio experiências antecipatórias. O *Shabat* se transforma em um antegozo do mundo do por vir, as preces reforçam as ideias da ressurreição, do messianismo, da restauração do Templo em Jerusalém, entre outros. Essas experiências enfraqueceram o ameaçador impulso revolucionário ao servirem “como antecipações, lembranças ou substitutas da realidade ainda por vir” (Gilman, 2007, p. 304).

## **REFLEXÃO FINAL: SOBRE A RAZOABILIDADE DA CRENÇA NA RESSURREIÇÃO DOS MORTOS**

O mal no mundo presente tem servido de justificativa para muitos objetarem a existência de Deus. Como pode um Deus onipotente, onipresente, onisciente permitir o mal? Parado-

---

<sup>8</sup> O chassidismo é um movimento popular e místico nascido no século XVIII em pequenas cidades judaicas da Polônia e da Ucrânia. O chassidismo orienta seus seguidores para uma vida de fervor e de alegria entusiástica. Falando principalmente ao homem simples, esse movimento conclamava à superação dos maus instintos e ao cumprimento dos mandamentos divinos. Para que isso ocorresse era necessário que um tzadik (um homem santo) liderasse, iluminasse e fortalecesse os seus seguidores.

xalmente, a persistência da maldade também serve aos que creem: será possível não existir um Deus redentor frente a tanta maldade? A finitude humana impede uma resposta definitiva a estes questionamentos. A existência ou não existência de Deus deixam igualmente muitas dúvidas que carecem de respostas. É justamente a inverificabilidade de uma verdade absoluta sobre Deus e seus propósitos que torna possível à humanidade acreditar em hipóteses inconvenientes à racionalidade contemporânea como a sobrevivência da alma e a ressurreição dos mortos.

Dado que mal é uma necessidade estrutural do mundo criado, visto que este é finito e existe uma multiplicidade de possibilidades conflitivas, torna-se mister reconhecer que a racionalização do enigma do mal tem seus limites. Mesmo que o discurso sobre o mal não seja uma exclusividade das religiões, o que é comprovado pelas teses agnósticas ou ateias, a ideia de salvação religiosa, de uma mortalidade que não acaba com a morte, sana a questão do mal como condição inerente da criatura finita. Tudo aponta para o infinito quando se discute a coincidência última do humano, sua insaciabilidade, seu desejo de plenitude. Portanto, é possível postular a presença “do absoluto na mais profunda intimidade do ser humano” (Riesgo, 2020, p. 265. Tradução do autor).

No que tange ao fenômeno ontológico da ressurreição especificamente, ela se trata de uma transformação do mundo que eliminará a dor e o sofrimento, o que é próprio da salvação. Ela abre uma esperança de um porvir para o ser humano que estabelece um novo horizonte para a finitude e a temporalidade. Ao mesmo tempo, ela permite uma nova maneira de viver no presente na medida em que “assumimos nossa história no mundo e com o mundo como uma história de salvação que pode ter um final feliz” (Falque, 2017, p. 170. Tradução do autor).

Para Manuel Fraijó (2016), a ressurreição dos mortos é a condição transcendental que “permite que nosso ser não se frustre, não desembarque ao final no nada” (Fraijó, 2016, p. 131. Tradução do autor). A ressurreição dos mortos pretende “alterar os resultados da evolução cósmica, da história, e vencer a injustiça” (Riesgo, 2016, p. 256. Tradução do autor). Talvez, a transcendência utópica futura prometida pela ressurreição seja insuficiente para explicar todas as dores vividas pelo homem justo ou compensar as mortes prematuras ou cruéis. “O sofrimento vivenciado carece de uma compensação positiva” (Fraijó, 2016, p. 233. Tradução do autor), por isso, a distinção entre o bem e o mal seguirá em vigor na vida

futura. Neste futuro escatológico, o mal será derrotado e as vítimas reabilitadas, o que, ao menos, dá ao sofrimento da vida atual um caráter não definitivo. Isso torna a religiões “comunidades narrativas de acolhimento que ajudam a viver e morrer digna e esperançosamente” (Fraijó, 2016, p. 313. Tradução do autor).

Apesar da salvação religiosa ainda ser considerada por muitos uma fonte de alienação, ela persiste. Isto porque ela dá respostas à necessidade humana de ser reconhecido e afirmado frente ao fato inquestionável da finitude humana. Ao contrário do que afirmava Feuerbach (1804-1872), Deus não existe simplesmente porque o desejamos. A crença em sua existência decorre do fato de que “a vida humana sem transcendência religiosa, não deixa de ser um naufrágio que trivializa” (Riesgo, 2016, p. 268) e, por isso, o homem merece que a vida não termine com a morte.

Considerar a escatologia judaica uma possibilidade razoável significa acreditar que a vida individual é importante na sociedade e na história. Corpo e alma, conjuntamente, são responsáveis pelas ações humanas e são relevantes para toda a humanidade. A morte do corpo físico não significa, portanto, o fim absoluto, pois cada ser humano tem um papel a exercer na redenção do mundo. Existe um começo e um fim, um processo que culmina na realização das potencialidades inerentes à criação do mundo por Deus. Neste último julgamento a opressão e o orgulho são reduzidos; “os humildes são levantados e suas lágrimas são enxugadas. O que nos homens e seus atos é considerado digno aos olhos de Deus, é cumprido e completado; o que é mau e contrário à intenção divina, é purgado e destruído” (Gilman, 2007, p. 230). E de forma apaixonada conclui esse autor: “sem essas convicções ser-me-ia impossível viver” (Gilman, 2007, p. 313).

## REFERÊNCIAS

BAVA BATRA 12a. *The William Davidson Talmud*. Disponível em [https://www.sefaria.org/Bava\\_Batra.12a?lang=bi](https://www.sefaria.org/Bava_Batra.12a?lang=bi). Acesso em 05 de julho de 2021.

BELKIN, Samuel. *A Filosofia do Talmud: o caráter sagrado da vida humana na teocracia democrática judaica*. São Paulo: Sêfer, 2003.

FALQUE, Emmanuel. *Metamorfosis de la finitud*. Madrid: ACCI, 2017.

FRAIJÓ, Manuel. Ética e religión: uma relación problemática. In: MARINAS, José Miguel (ed.). *El diálogo de las creencias*. Madrid: La Oficina, 2016.

- FRIDLIN, Jairo; GORODOVITZ, David. *Bíblia Hebraica*. São Paulo: Ed. Sêfer, 2006.
- GILMAN, Neil. *Fragmentos do sagrado*. Recuperando a Teologia para o judeu moderno. São Paulo: Comunidade Shalom, 2007.
- HALEVI, Y. *The Kuzari: in defense of the despised faith*. New York: Feldheim, 2009.
- KAPLAN, Ariele. *Imortalidade, ressurreição e idade do universo: uma visão cabalística*. São Paulo: Ed. Sêfer; Exodus, 2003.
- LUZZATTO, Moshé Chaim. *O caminho de Deus* (trad. inglesa Aryeh Kaplan, vers. portuguesa Esther Eva Horowitz, orig. hebraico escrito entre 1730 e 1735). São Paulo: Maayanot, 1992
- LIPSCHITZ, Israel. *Derush or Hachaym: uma reflexão teológica sobre morte, ressurreição e a idade do universo*. In: KAPLAN, Ariele. *Imortalidade, ressurreição e idade do universo: uma visão cabalística*. São Paulo: Ed. Sêfer; Exodus, 2003. p. 93-196.
- MAIMÔNIDES. *Tariag Há-Mitzvoth: os 613 mandamentos*. São Paulo: Nova Arcádia, 1991.
- MAIMÔNIDES, Moses. *Tratado Sobre a Ressurreição*. São Paulo: Maayanot, 1994.
- RIESGO, Manuel Fernández Del. *Ética e religión*. La insuficiencia de la experiencia moral. Madrid: Escolar y Maio, 2016.
- RIESGO, Manuel Fernández Del. *La crisis del humanismo: inquietudes y esperanzas en el atardecer de la vida*. Madrid: editorial Dykinson, 2020.
- SANHEDRIM 10.1. *The William Davidson Talmud*. Disponível em [https://www.sefaria.org/Mishnah\\_Sanhedrin.10.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.10.1?lang=bi). Acesso em 05 de julho de 2021.
- SANHEDRIM 91a. *The William Davidson Talmud*. Disponível em <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.91a?lang=bi>. Acesso em 05 de julho de 2021.
- SANHEDRIM 97a. *The William Davidson Talmud*. Disponível em <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.97a?lang=bi>. Acesso em 05 de julho de 2021.
- SCHOCHET, Jacob Immanuel. *Conceitos Místicos em Chassidismo: uma Introdução aos Conceitos e Doutrinas Cabalísticas*. In: ZALMAN, Shneur. *Likutei Amarim. Tanya*. Iguerete HaCôdesh (capítulos 18-32) / Kuntres Acharon. V. 6. Comentado por Rabino Yosef Winberg. Rio de Janeiro: Editora Beith Lubavitch, 2016.
- SHABAT 133a. *The William Davidson Talmud*. Disponível em <https://www.sefaria.org/Shabat.133a?lang=bi>. Acesso em 05 de julho de 2021.
- SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626–1676*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- SIDUR. *Sidur Tehilat Hashem*. Rio de Janeiro: Editora Beit Lubavitch, 2012.
- YGDAL. Texto completo de Ygdal. *My Jewish Learning*. Disponível em <https://translate.google.com/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=https://www.myjewishlearning.com/article/complete-text-of-ygdal/&prev=search&pto=au>. Acesso em 05 de julho de 2021.

ZOHAR. Table of contents. Kabbalah. *Zohar*. Disponível em <https://www.sefaria.org/Zohar?lang=bi>. Acesso em 05 de julho de 2021.

## **ABSTRACT:**

The paper intends to discuss the theme of the survival of the soul and the resurrection of the dead from Jewish writings. Given the multiplicity of millennial sources that deal with the subject, the paper has focused on the primordial sources of Judaism (tanach and talmud), in addition to books and later thinkers regarded as pillars of Jewish philosophy, mysticism and religion, without having the concern of exhausting these sources. The text starts from the human need to transcend history and human mortality. Based on this principle, the foundations of the Jewish religion according to the traditional view are synthetically discussed. Subsequently, traditional and unorthodox views of Jewish eschatology are approached. The text ends with a reflection on the reasonableness of the belief in the resurrection of the dead.

Keywords: Eschatology; Judaism; Resurrection of the dead.

Recebido em 09/07/2021

Aprovado para publicação em 26/08/2021