

O QUE AFIRMAVAM NÃO-CRISTÃOS ACERCA DO NASCIMENTO E RESSURREIÇÃO DE JESUS DE NAZARÉ NA ANTIGUIDADE? ESTUDOS A PARTIR DE *DISCURSO VERDADEIRO* DE CELSO (SÉC. III)

José Petrúcio de Farias Júnior¹

Resumo

As investigações sobre os cristianismos antigos, ainda que desde o séc. XIX tenham desfrutado de ampla diversificação de aportes teórico-metodológicos e vertentes interpretativas, têm se voltado, em grande medida, à constituição e consolidação de fórmulas de fé cristãs em diálogo com a cultura envolvente na Antiguidade. Muito se discute acerca dos componentes simbólicos que passaram a constituir as experiências religiosas cristãs e a gradativa adesão das elites romanas ao movimento cristão. Na contramão desta historiografia, procuramos compreender, a partir do posicionamento do filósofo neoplatônico Celso, o impacto que as narrativas cristãs produziram em grupos sociais não-cristãos letrados. Em outras palavras, ocupamo-nos da recepção dos discursos cristãos por leitores não-cristãos, como Celso. Nosso estudo, nesse sentido, está centrado na obra do cristão alexandrino Orígenes, *Contra Celso* (248/9), graças a qual temos acesso aos argumentos anticristãos de Celso. Assim, indagamos as possíveis intencionalidades e objetivos de Celso ao questionar os discursos cristãos sobre o nascimento divino e a ressurreição de Jesus.

Palavras-chave

Orígenes; *Contra Celso*; *Discurso Verdadeiro*; Jesus de Nazaré; nascimento divino; ressurreição.

¹ Professor Doutor – Universidade Federal do Piauí, Picos, Brasil. E-mail: petruciojr@terra.com.br.

Abstract

Investigations into ancient Christianity, despite enjoying a wide diversification of theoretical-methodological contributions and interpretative strands since the 19th century, have been largely focused on the constitution and consolidation of Christian faith formulas in dialogue with the surrounding culture in Ancient history. Much has been discussed about the symbolic components that came to constitute Christian religious experiences and the gradual adhesion of the Roman elites to the Christian movement. Contrary to this historiography, we seek to understand, from the position of the Neoplatonic philosopher Celsus, the impact that Christian narratives produced on literate non-Christian social groups. In other words, we are concerned with the reception of Christian discourses by non-Christian readers, such as Celsus. Our study, in this sense, is centered on the work of the Christian Origen of Alexandria, *Contra Celsum* (248/9), thanks to which we have access to Celsus' anti-Christian arguments. Thus, we inquire into the possible intentions and objectives of Celsus in questioning the Christian discourses about the divine birth and resurrection of Jesus.

Keywords

Origen; *Contra Celsum*; *The True Word*; Jesus of Nazareth; divine birth; resurrection.

Introdução

Jesus de Nazaré tornou-se um personagem central na literatura cristã a partir de meados do século I EC, o que também significa que a construção de memórias sobre Jesus serviu a diversos propósitos e objetivos, sobretudo quando consideramos a lacuna temporal entre o nazareno, na Galileia, e os primeiros escritos sobre ele.

Para compreendermos as interpolações e o potencial criativo dos autores cristãos no processo de criação literária desse personagem, imaginemos que, ao olharmos para um navio que gradativamente se distancia de nós em direção ao oceano, não pudéssemos mais enxergar com clareza detalhes, nuances e características pertencentes à embarcação, porquanto a distância a transformou em um mero ponto difuso no horizonte até desaparecer. Suponhamos, em seguida, que após duas décadas, sejamos convidados a narrá-lo e explorá-lo a audiências que nunca o viram ou tenham se aproximado dele.

Com toda a certeza, acrescentaríamos cores, dimensões e formas que não estavam presentes no navio original. Acrescentaríamos traços ou características que advém de nosso campo de experiências ou de nossa relação mais recente com objetos semelhantes. Analogamente, compreendemos a produção de narrativas sobre Jesus.

Assim é a memória: ela lembra, esquece, condensa e interpola sentimentos e vivências, o que a torna frágil, vulnerável, suscetível a atualizações, ressignificações, enfim, a memória incorpora diferentes roupagens a depender dos estímulos do meio social em que o sujeito se insere, como adverte David Lowenthal, “[...] a necessidade de se utilizar e reutilizar o conhecimento da memória, e de esquecer assim como recordar, força-nos a selecionar, destilar, distorcer e transformar o passado, acomodando as lembranças às necessidades do presente” (1998: 77); afinal, “[...] o passado é filtrado por tudo que é aprendido subsequentemente da experiência original [...] a passagem do tempo provoca mudança qualitativa da memória bem como sua perda” (1998: 98).

Dessa forma, a literatura cristã tem o desafio de propagar ditos e feitos de um sujeito cuja trajetória de vida e ações sociais se distanciaram no tempo, uma vez que os escritores cristãos não são testemunhas oculares, como muitos acreditam. A partir de meados do I séc., os literatos cristãos combinaram elementos do contexto político-cultural em que estavam

inseridos, esparsos testemunhos orais e escritos bem como expectativas de diferentes audiências, inclusive judeus helenizados, para compor um personagem que atendesse aos diversos anseios populares, de tal forma que as literaturas cristãs, inicialmente, se dirigiam apenas às comunidades que seguiam os ensinamentos de Jesus: tratava-se de um tema interno dos cristãos.

A partir de meados do séc. II, devido às críticas e perseguições a que muitos seguidores do nazareno foram submetidos, surgiu uma vasta literatura combativa e apologética, na qual os cristãos defendiam e justificavam seus mitos para um público não-cristão. Diversos pensadores cristãos se dedicaram a elaborar discursos que respondessem às objeções de filósofos, rétores ou sofistas não-cristãos.

De acordo com Jaeger (1985: 45), por exemplo, os cristãos dos dois primeiros séculos tinham de enfrentar a acusação de canibalismo, porquanto na eucaristia “comían la carne y bebían la sangre de su Dios”, de imoralidade sexual, de promiscuidade, de incesto, como descritos por Cornelius Fronto (100-166), tutor de Marco Aurélio (*apud* Hargis, 1999: 12), além de serem chamados de ateus, porque não veneravam os deuses consensualmente aceitos pelos romanos, negavam as honras divinas ao imperador (Plínio, *Epístolas*, 10.96:5), de tal modo que este ‘ateísmo’ (*impietas*) foi concebido como subversão política por muitos pensadores romanos, tais como Suetônio e Plínio, o Jovem, além de serem censurados pela prática de uma *perniciosa superstição* (Suetônio, *Vida de Nero*, 38:1-3).

O historiador Jeffrey W. Hargis sustenta que a recusa de adoração aos deuses greco-romanos foi facilmente interpretada por muitos romanos como uma tendência do movimento cristão à anarquia e à violência, especialmente em relação à desqualificação dos deuses que mantêm a paz e a proteção da *civitas* romana. Dessa forma, o aumento desta opinião popular pode ter estimulado a prática de informantes para entregar cristãos às autoridades locais, como os cristãos que foram levados à corte de Plínio, o Jovem, entre 111 e 113 EC, apesar de ainda se ter muito pouco conhecimento sobre essa religião.

Podemos afirmar com certa segurança que, até meados do séc. II, a perseguição aos cristãos não era fruto de decretos imperiais, mas sim do ressentimento da população em relação ao caráter lascivo e subversivo atribuídos a cristãos. Para Hargis (1999: 11), a força motora que move a opressão e a execução de cristãos parece ter surgido do ressentimento popular manifestado a autoridades locais.

Por meio de tais acusações, muitos cristãos passaram a ser vistos por muitos romanos como inimigos dos deuses, do Império Romano e dos próprios romanos, na medida em que foram incentivados a renunciar sua presença em locais de entretenimento romano, como teatro, anfiteatro, circo e banhos bem como jogos em geral não só por serem ambientes em que circulavam temas violentos e libidinosos, mas também por constituírem práticas ritualísticas de culto a divindades romanas ou estrangeiras, tal como orientava o latinista norte-africano Tertuliano, em *De Spectaculis* (24) , escrita por volta de 202 e 206, para quem os cristãos deveriam permanecer puros, num alto nível de perfeição moral, separados da ‘poluição’ do mundo. É possível identificar exemplos dessa postura no Livro 8, em *Contra Celso*:

Vejamos ainda o que Celso diz a seguir de Deus e como ele nos convida a usar coisas que na verdade são vítimas oferecidas aos ídolos [...] Eis o que ele diz: *Com toda certeza Deus é comum a todos, é bom, de nada precisa, ignora a inveja. Então, o que é que impede os que lhe são mais dedicados de participarem das festas públicas?* (Orígenes, *Contra Celso*, 8.21)²

Orígenes demonstra como Celso questiona o exclusivismo cristão em relação à adoração à divindade, uma vez que “Deus é comum a todos”, o que significa que a divindade suprema não pode pertencer a um grupo específico ou a uma estirpe específica, muito menos ser acessível a determinados grupos sociais e não a outros. Ademais, é interessante notar como Celso teve contato com uma postura defendida e sistematizada por Tertuliano no início do séc. III, o que sinaliza o recrudescimento de certas práticas culturais ou recomendações às comunidades cristãs, como se observa na advertência de Orígenes:

Vejamos as palavras de Celso que nos exortam a comer carnes oferecidas aos ídolos e a participar dos sacrifícios públicos durante as festas públicas. Ei-las: *Se esses ídolos nada são, que perigo haverá em se tomar parte no banquete? E se forem demônios, é evidente que também eles pertencem a Deus, que é preciso acreditar neles e lhes oferecer segundo as leis sacrifícios e orações para torná-los benevolentes.* (Orígenes, *Contra Celso*, 8.24)

Celso questiona a proibição dos cristãos de participarem das festas e sacrifícios públicos, o que implica, por extensão, a abstenção de participarem de celebrações públicas dedicadas aos deuses, como ensina Tertuliano. Além disso, Celso sustenta a tese de que até mesmo os demônios (*daimones*) pertencem a Deus, uma vez que todos os seres

² Em todas as citações de *Contra Celso*, utilizamos o itálico para diferenciar a argumentação de Celso das refutações de Orígenes. Trata-se de uma metodologia já empregada pela versão em língua portuguesa divulgada pela coleção Patrística.

imortais são criações de Deus, enquanto os seres mortais são criações dos imortais (Orígenes, *Contra Celso*, 4.52) o que significa que todas as atividades religiosas devem honrar a divindade suprema, quer se dediquem diretamente a essa divindade ou indiretamente através de deuses menores. Dessa forma, para Celso, os cristãos não deveriam se preocupar em participar de cultos não-cristãos.

Como deus é supremo e *κοινός* (comum) a todos, logo, todos têm o mesmo acesso a essa divindade por meio de diferentes agentes intermediários (sacerdotes ou até mesmo *daimones*). Dessa forma, para Celso, é inconcebível que os cristãos procurem se separar social e religiosamente do *corpus* social para se comportar de forma exclusiva socialmente. Além disso, se o deus supremo não tem necessidades materiais ou é incapaz de lidar com emoções e sentimentos humanos, como o ciúme, como é possível que os cultos a deuses intermediários pudessem ofendê-lo?

A partir de meados do séc. II, verificou-se um cenário diferente em termos de aumento de adeptos dos cristianismos, bem como de seu amadurecimento literário, contexto em que se inserem as literaturas apologéticas e polêmicas, dado que, a partir de 170, intensifica-se a sensação de ameaça dos cristãos ao bem público, de tal forma que muitos cristãos foram perseguidos e mortos por agentes políticos locais e grupos adversos em diversas cidades por todo império, entre os quais Policarpo, em Esmirna; Sagares em Laodiceia, Carpo e Papilas em Pérgamo; além disso, no verão de 180, grupos de cristãos foram executados em Madaura e em Scilly, norte da África (Hargis, 1999: 12). Orígenes nos oferece indícios de motivações a tais atos públicos ao contestar o posicionamento de Celso:

Eis a primeira afronta formulada por Celso em seu desejo de difamar o cristianismo: *Desprezando as leis estabelecidas, os cristãos formam entre si convenções secretas [...] são ocultas, e são todas aquelas cuja realização viola as leis instituídas. Pretende ele incriminar a caridade mútua dos cristãos como nascida de um perigo comum e mais forte do que qualquer juramento [...] ele invoca a lei comum e diz que ela foi infringida pelas convenções dos cristãos [...]* (Orígenes, *Contra Celso*, 1.1)

Orígenes reforça essa posição ao declarar que Celso afirmara que, às escondidas, os cristãos praticam e ensinam o que lhes é conveniente. Têm uma boa razão para agirem dessa forma: afastam a pena de morte que paira sobre suas cabeças. Ele compara essa vulnerabilidade aos riscos que um Sócrates corre em defesa da filosofia (Orígenes, *Contra Celso*, 1.3) Em tais passagens, Orígenes pontua sua opinião sobre os cristãos de seu

tempo. A observação de Celso em relação ao caráter secreto dos cultos religiosos indica a sua condição ilegal e postura subversiva. É uma ameaça à ordem social; deve, portanto, ser combatida, uma vez que 'convenções secretas' devem ser banidas, como a Carta 96 de Plínio, o Jovem, endereçada ao imperador Trajano sugere. Para ser considerado aceitável, os membros de uma sociedade devem participar de cultos a deuses que mantêm a sociedade estável e pacífica, de tal forma que a rejeição a esses deuses implica a adoção de práticas subversivas.

Celso, Orígenes e a produção de *Discurso Verdadeiro*

Dissertar sobre Celso e seus argumentados anticristãos não é uma tarefa fácil, porquanto dependemos do exercício de refutação empreendida por Orígenes em *Contra Celso*. Quanto á trajetória biográfica de Celso, Orígenes oferece-nos informações muito vagas “[...] devo lamentar que alguém possa acreditar em Cristo com uma fé capaz de ser abalada por Celso, que sequer vive a vida comum entre os homens, mas morreu há muito tempo [...]” (*Contra Celso*, Prefácio, 4). Não se sabe ao certo o que Orígenes quis dizer no instante em que declara que Celso “sequer vive a vida comum entre os homens”: tratar-se-ia de um sujeito abastado ou de um filósofo alheio à vida social?

Outro agravante: Celso é um substantivo próprio de origem latina, muito comum na época imperial, o que levanta dúvidas quanto a que Celso se faz referência: “Mas ouvi dizer que existiram dois Celsos epicureus, um no império de Nero, e este, no império de Adriano (117-138) e mais tarde” (*Contra Celso*, I,8). Orígenes também se mostra incerto quanto a suas produções discursivas: “Não sei se ele também é o autor de diversas obras contra a magia” (*Contra Celso*, 1. 68) ou posicionamento filosófico: “Observa como, em sua intenção de destruir nossa fé, ele que ao longo de seu tratado se recusa a confessar-se epicureu (*Contra Celso*, V, 3). Uma leitura apressada desse trecho nos permitiria deduzir que Celso era um epicurista, todavia este pode ter sido apenas um rótulo atribuído a Celso para desqualificá-lo frente aos cristãos, uma vez que o próprio Orígenes, diversas vezes, associa-o a Platão: “[...] queria evitar que Platão, várias vezes exaltado por ele, o obrigasse a admitir que o criador deste universo é Filho de Deus e que o Deus primeiro e supremo é seu Pai” (*Contra Celso*, 6. 47).

Além de Orígenes demonstrar a adesão de Celso ao pensamento platônico, sobretudo acerca da criação do *cosmos*, das divindades e do homem, *Contra Celso* também apresenta um adversário erudito, já que demonstra conhecimento de textos canônicos dos judeus (*Mishná* e Primeiro Testamento) bem como das mitologias egípcia, persa, indiana, grega, romana, cristã, entre outras.

De acordo com os historiadores Dominic Crossan e Jonathan Reed (2007: 89), Celso escreveu uma crítica ao cristianismo, intitulada “Discurso Verdadeiro” - *Ἀληθὴς Λόγος*, na qual defendia a influência das mitologias clássicas nos discursos cristãos. O título sugere que os cristãos proferem discursos falsos, o que indica que Celso tinha certo conhecimento de textos e ensinamentos judaicos e cristãos que o habilitava a proferir críticas à produção literária cristã e à atuação de membros dessa comunidade de fé de modo a considerá-los uma ameaça à segurança do Império Romano e suas instituições político-administrativas e militares.

Enquanto os primeiros ataques contra os cristãos por grupos não-cristãos se concentraram nas acusações de crimes de imoralidade, canibalismo e ateísmo, a obra de Celso marcou o início de uma era de ataques filosóficos, apoiados nas Escrituras. Celso empreendeu, de maneira inovadora, ataques quanto à logicidade e aos empréstimos filosóficos dos sistemas de crença, mitos e práticas religiosas não-cristãs, fomentadas pelas elites sacerdotais cristãs.

A obra foi perdida por razões ainda não claras, mas podemos conhecê-la por meio da minuciosa refutação que foi feita pelo exegeta cristão Orígenes de Alexandria, que, entre 248 e 249, escreveu *Contra Celso*. Ou seja, se concebermos que Celso escreveu sua narrativa em meados do século II EC, a resposta de Orígenes à polêmica de Celso teria sido concretizada após quase um século, momento em que Orígenes recebera o *Discurso Verdadeiro* de Ambrósio, como noticia Eusébio de Cesareia, em *História Eclesiástica* (VI).

Apesar de Hargis (1999: 22) considerar que a obra de Celso data de 178, é mais adequado sugerir que ela foi escrita nos primeiros anos do séc. III EC, por diversos motivos. Se Celso tivesse escrito sua obra na década de 170, auge das polêmicas de imoralidade, canibalismo e ateísmo contra os cristãos, por que não mencionou essas acusações? Celso teria sido uma rara exceção em sua época? Ao que parece, quando Celso propagou sua narrativa, tais redarguições anticristãs não eram tão relevantes, o que é

mais provável no contexto da dinastia dos Severos, mais especificamente após o governo de Sétimo Severo (193-211).

Em segundo lugar, se Celso escreveu *Discurso Verdadeiro* nos anos finais da década de 170, por que, ao longo de 70 anos, não houve uma resposta cristã aos ataques? Em terceiro lugar, é possível que as acusações de Celso contra o proselitismo cristão estejam relacionadas ao suposto decreto de Sétimo Severo de aproximadamente 201/202, que proibia a conversão ao judaísmo ou ao cristianismo, o que instigou as perseguições aos cristãos de 193 a 211 em ampla extensão (Hargis, 1999: 23). Após este período, os cristãos desfrutaram de certa tranquilidade.

Além disso, as primeiras décadas do séc. III foram marcadas pelo controle imperial em relação aos movimentos anticristãos. No entanto, após Sétimo Severo, as políticas imperiais permitiram a participação de cristãos na vida pública, o que despertou a antipatia de muitos não-cristãos, como Celso. Por tais razões, Hargis argumenta que é possível sugerir que a data de composição seja, pelo menos, no início do séc. III.

Assim, sob a perspectiva de Hargis (1999: 30), ao caracterizar seus oponentes como partícipes de uma seita pequena e segregacionista, Celso em grande medida reage de modo hostil ao crescimento da comunidade cristã e à integração social vivenciada por eles a partir do séc. III, com o intuito de proteger a sociedade romana do caráter subversivo dessa comunidade religiosa.

Em linhas gerais, é importante considerar que muitos não-cristãos consideram os cristãos como "inimigos sociais". É uma prática recorrente nos posicionamentos anticristãos desde o início do II século e não havia motivo para interromper essa linha de raciocínio, uma vez que o cristianismo ainda não havia se tornado oficial e despertava a suspeita de muitos. Além disso, a igreja não tinha o *status* (riqueza, construção de templos e uma formação discursiva consistente) de que desfrutaria a partir da metade do séc. III, quando Orígenes escreve *Contra Celso*.

Segundo Trigg (2002: 53), a obra foi escrita em um contexto de instabilidade político-econômica, uma vez que o Império Romano estava sob ameaça de conflitos internos, invasões externas (godos, francos, francos, vândalos e alamanos), pestes e inflação, o que contribuiu para a criação de um cenário apocalíptico, elaborado por pensadores não-cristãos, que responsabilizavam o imperador Filipe, o Árabe (244-249), por sua política de convivência com os cristãos.

Ambrósio, ao perceber o aumento dos ataques contra os cristãos e a divulgação do tratado anticristão de Celso, pode ter se dado conta da iminente ameaça de perseguições, o que o teria motivado a solicitar a Orígenes uma resposta. Dessa forma, para Trigg (2002: 53), a necessidade de fornecer argumentos contra novas perseguições foi provavelmente mais urgente do que qualquer outra necessidade de evangelização ou fortalecimento de cristãos recém-convertidos, que poderiam ser afetados pelos argumentos anticristãos de Celso. Isso explica, pelo menos em parte, os esforços de Orígenes para apresentar uma refutação detalhada, em oito livros, contra Celso, uma das suas obras mais extensas de que se tem notícia. Logo, o incômodo ao discurso de Celso pode estar ligado à onda de hostilidades contra os cristãos, fomentada pelas elites locais adeptas de filosofias helênicas (Trigg, 2002: 61).

Em 249, Filipe, o Árabe, é assassinado pelas legiões e o imperador Décio (249-251) inicia uma série de perseguições contra os cristãos, acusando-os de serem impiedosos e terem faltado com o respeito ao imperador. Décio perseguiu, sobretudo, líderes e pensadores cristãos, como Fabiano, bispo de Roma, Alexandre, bispo de Jerusalém, e Bábilas, bispo de Antioquia, que morreram na prisão. Orígenes também foi preso e torturado, mas não executado, provavelmente, por ter negociado sua adesão e fidelidade ao imperador, o que desagradou muitos cristãos, porquanto “[...] uma morte inequívoca, por martírio, teria sido melhor para a reputação póstuma de Orígenes” (Trigg, 2002: 61).

Diante desse contexto, parte-se do pressuposto de que Celso e outros polemistas começaram seus ataques a comunidades que já tinham uma certa relevância e especificidade em relação a outras experiências religiosas. A partir do final do séc. II, o cristianismo se torna cada vez mais sofisticado intelectualmente e com senso de missão, impulsionado talvez por iniciativas como a de Celso, que requeria dos cristãos argumentos cada vez mais minuciosos e eruditos.

Em síntese, enquanto os primeiros ataques aos cristãos se concentraram em crimes de imoralidade, a obra de Celso marcou o início de uma era de ataques filosóficos que se complementavam com refutações fundamentadas nas Escrituras, entre seus objetos de crítica, salientaremos a recepção acerca das narrativas sobre o nascimento e ressurreição de Jesus de Nazaré.

Nascimento e ressurreição de Jesus como um problema filosófico para Celso

É razoável supor que *Contra Celso* é uma obra escrita por Orígenes com o objetivo de responder aos "insultos", ou seja, às contranarrativas ou aos contrapontos apresentados por grupos não-cristãos em relação aos textos cristãos. Dessa forma, a base de sustentação para os argumentos de Celso decorre de um ambiente literário dinâmico e conflituoso, composto, pelo menos, por três grupos divergentes: de um lado, os judeus favoráveis a Jesus, que sustentavam que seu nascimento era fruto de intervenção divina por sobre uma virgem imaculada, sem a interferência de um pai humano. De outro, judeus contrários às narrativas fabricadas sobre Jesus e grupos não-cristãos, que sustentavam que, se José não era seu pai, Maria seria uma adúltera e Jesus, um bastardo.

Em linhas gerais, embora um grupo trate da concepção virginal de Jesus como uma obra e graça de Deus, outros apontam para o adultério: seja com o consentimento de um judeu pecador - José (porque, de acordo com a lei judaica, José deveria tê-la dispensado imediatamente e de forma definitiva); seja por meio do relacionamento de Maria com um não-cristão - Pantera, um soldado romano, como é possível ver a seguir:

Voltemos às palavras atribuídas ao judeu: *a mãe de Jesus foi expulsa pelo carpinteiro que a tinha pedido em casamento, por ser culpada de adultério e ter engravidado de um soldado chamado Pantera (στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα)*, e vejamos se os autores desta fábula de adultério da Virgem com Pantera e repudiada pelo carpinteiro não a forjaram cegamente para poderem negar a conceição milagrosa pelo Espírito Santo (Orígenes, *Contra Celso*, 1. 32).

Neste excerto, é evidente que Celso usou uma conhecida narrativa do Talmude que relata ser Jesus um filho ilegítimo de Maria com um soldado romano chamado Ben Pantera - *yeshua ben pantera*, um epíteto já difundido na sociedade judaica no final do séc. I (Jaffé, 2012: 581), o que demonstra que Celso teve acesso a esse material judaico anticristão. Adicionado a isso, importa sublinhar que Celso afirma ter conhecimento de outro diálogo judaico-cristão, intitulado *Controvérsia de Papisco e de Jasão*, não mais existente, o que testemunha seus contatos com argumentos judaicos contra o cristianismo³ (Orígenes, *Contra Celso*, 4.52),

³ De acordo com Jaffé (2012: 09-12), há um número significativo de autores cristãos que se empenham em destituir o nascimento virginal de Jesus da acusação de adultério, entre os quais: Ascensão de Isaías, 11.5; Ode a Solomon, 19.6; Tertuliano, De Spectaculis, 30.6, Evangelho de Tomas, 105; Atos de Pilatos, 2.3, além dos textos

também presentes em *Diálogo com Trifão*, de Justino de Neápolis e *Adversus Iudeos*, de Tertuliano.

A nosso ver, o propósito de Celso em acusar Maria de adultério consiste em depreciar a crença na concepção virginal de Jesus bem como seu *status* de Messias descendente de Davi, aceitas sem muitas reservas pelos cristãos. Celso escreve num momento em que muitos autores cristãos se esforçam em construir a imagem de uma ‘Maria virgem’ e relacioná-la ao nascimento divino de Jesus, desvencilhando-a da acusação de adultério.

Para defender o cristianismo de tais acusações, Orígenes sinaliza que a construção dessa versão, isto é, “os autores desta fábula”, elaboraram-na a partir de interesses e objetivos claros: “negar a concepção milagrosa (de Jesus) pelo Espírito Santo”, de tal forma que a motivação para tal composição literária advém da propensão dos não-cristãos em zombar e distorcer irresponsavelmente os mitos cristãos; por isso Orígenes declara que:

Parece-me indigno combater tais asserções feitas sem seriedade e por zombaria: Seria porque a mãe de Jesus era bela, e que por causa de sua beleza Deus se uniu a ela, ele que por natureza não pode se enamorar de um corpo perecível? Não era conveniente que Deus se enamorasse dela, pois carecia de fortuna, de nascimento real, e ninguém a conhecia, sequer seus vizinhos. E ele ainda graceja ao acrescentar: Quando o carpinteiro se encheu de aversão por ela e a expulsou, nenhum poder divino, nenhum dom de persuasão a salvou. Afinal, nada existe nisso tudo que tenha a ver com o Reino de Deus. Haverá nestas palavras algo diferente dos insultos que costumamos ouvir das pessoas da rua, sem uma palavra que mereça alguma atenção? (Orígenes, *Contra Celso*, 1.39)

Neste excerto, Orígenes declara que tais ‘insultos’ são comuns aos discursos cristãos, o que sinaliza um clima de desconfianças à plausibilidade dos relatos cristãos. Para se defender dos ataques de Celso, Orígenes insiste na concepção virginal de Jesus e reporta-se aos textos judaicos (*Septuaginta*), a despeito da hostilidade de muitos judeus quanto a considerar Jesus como ‘Filho de Deus’:

[...] dizendo que tal entidade não existe e não foi profetizada [...] como se não houvesse nenhuma predição sobre o lugar de seu nascimento, a paixão que ele suportou da parte dos judeus, sua ressurreição, os milagres prodigiosos que ele realizaria, disse: Por que seria antes a ti e não a uma infinidade de outros nascidos depois da profecia que se aplicaria o que foi profetizado? Não sei por que ele quer atribuir a outros a possibilidade de conjecturar que eles mesmos são o objeto

judaicos, de onde partiam as narrativas sobre Jesus como ‘Filho de Pantera’, entre os quais Sabbath, 104b.

desta profecia, e acrescenta: *Uns, fanáticos, outros, mendigos, se declaram vindos do alto na qualidade de Filhos de Deus* (Orígenes, *Contra Celso*, 1.50)

Notadamente, enquanto Celso questiona a aplicabilidade, a pertinência ou a plausibilidade das profecias judaicas sobre a vida de Jesus, Orígenes apoia-se em tais profecias, por meio das quais questiona a postura incrédula de muitos judeus. Orígenes lembra-nos, por exemplo, da profecia de Isaías (Is 7,10-14), na qual o Emanuel nasceria de uma virgem (Orígenes, *Contra Celso*, 1. 33-34). Observa-se que o cristão alexandrino, para fundamentar sua refutação a Celso, reporta-se a Mt 1:18-25 e dialoga com o movimento messiânico, esboçado também em 2 Sm, 7; Mq 4,14; Ez 34,23; Ag 2,23, no qual será por meio de um rei descendente de Davi, que Deus salvará o ‘povo eleito’; logo é na esteira da linhagem davídica que repousa a esperança dos adoradores de Iahweh.

Percebe-se que os autores do Evangelho de Mateus⁴, ao menos três séculos mais tarde, fizeram uso da profecia do Emanuel para construir, em âmbito literário, o nascimento divino de Cristo, fazendo-o nascer em Belém, tal como sustenta Orígenes no fragmento abaixo:

A respeito do lugar de seu nascimento foi dito que “o chefe sairá de Belém”. E eis de que modo: “Mas, tu, Belém, cidade de Éfrata, embora o menor dos clãs de Judá, de ti sairá para mim aquele que será dominador em Israel. Suas origens são de tempos antigos, de dias imemoráveis” (Mq 5,2). Esta profecia não se pode aplicar a nenhum dos que, conforme as palavras do judeu de Celso, são fanáticos ou mendigos e se declaram vindos do alto, se não ficou claramente demonstrado que ele nasceu em Belém, ou, em outras palavras, que veio de Belém para governar o povo (Orígenes, *Contra Celso*, 1.51).

É notório os esforços de Orígenes em defender uma suposta harmonia e continuidade dos textos judaicos aos cristãos por meio das profecias. Assim, quanto ao local de nascimento, Mateus (2:1) e Lucas (1:5) afirmam que Jesus nasceu em Belém, na Judeia, com a finalidade de relacioná-lo à casa do rei Davi e às profecias do chamado ‘Antigo Testamento’ (Crossan, 2007), uma vez que *como os evangelistas estavam escrevendo muito tempo depois da morte de Jesus, eles fizeram intensas varreduras nas escrituras judaicas, levantando inúmeras profecias [...] fazendo-as se cumprir na trajetória de vida de Jesus* (Chevitarese, 2022: 16), processo narrativo provavelmente conhecido e apontado por Celso, na medida em que questiona a veracidade desses relatos junto às comunidades judaicas.

⁴ Destacam-se os esforços literários dos autores de Mt que em 1,23 se reporta a Is 7,14 e em 4, 15-16 cita Is 8, 23-29.

A partir da defesa de Orígenes aos argumentos de Celso no excerto acima, deduzimos que a acusação de Celso se apoie na sequência narrativa de Mateus (mais que de Lucas), dado que apenas Mateus informa que Jesus teria ido ao Egito (Orígenes, *Contra Celso*, 1.28). Além disso, a identificação de Jesus como ‘filho do carpinteiro’ (Mt, 13: 55), presente na argumentação de Celso (Orígenes, *Contra Celso*, 1.28), é omitida completamente por Lucas, ainda que ambos tenham tido contato com Mc, o primeiro a declarar ter sido Jesus um carpinteiro (Mc 6:3)⁵. Recordamos também que os redatores de Mateus foram os primeiros a atribuir a José a suspeita de que o nascimento de Jesus fosse fruto de um adultério (Mt 1:18-25).

Semelhante a Mateus, Lucas narra que Maria estava casada com José, mas apenas em Lucas o anjo anuncia a Maria que conceberá o “Filho de Deus” ao ser coberta pela sombra do Espírito Santo (Lc, 1: 35), de tal forma que, em Lc, o autor presume que Maria havia dito a José o que ocorrera e ele teria crido em suas palavras, logo não há suspeita de adultério, nem uma postura hostil por parte de José a Maria, como em Mateus. Nitidamente, a narrativa de Mateus segue componentes narrativos muito distintos, o que reforça nosso posicionamento quanto ao relato com o qual Celso teria dialogado para elaborar suas contranarrativas. Assim, sustentamos que o conhecimento que Celso teria tido do relato de nascimento de Jesus procede concretamente de Mateus.

Por fim, quanto à alegada filiação divina de Jesus, Celso lança dúvidas em relação à exclusividade e veracidade de tal relato, uma vez que não eram incomuns, na literatura antiga oriental e ocidental, nascimentos concebidos a partir da interação entre homens e deuses (Orígenes, *Contra Celso*, I, 28), tais como a personagem Helena, filha de Zeus e Leda, ainda que tenha um pai humano, Tíndaro (*Odisseia*, III); Héracles (ou Hércules), filho de Zeus com Alcmena, uma mortal, segundo Diodoro da Sicília (*BH* 4.9:1-3, 6, 10:1); Teógenes de Tasos, filho de Héracles e uma mãe mortal, segundo Pausânias (*DG* II. 11:2-9); Alexandre, o Grande, filho de Zeus e uma mortal, Olimpia, segundo Plutarco (*Vida de Alexandre*, 2:1-6, 3: 1-9); Otávio Augusto, filho de Apolo e Ácia, uma mortal, segundo Dio Cássio (*HR* 45 1:2) e Suetônio (*Vida de Augusto*, 94: 1-11); Apolônio de

⁵ Nossas considerações acerca dos evangelhos estão pautadas na datação e nas circunstâncias históricas de produção de tais textos. Nesse sentido, os estudos históricos defendem a seguinte cronologia: Marcos (70 EC) Mateus (80 EC), Lucas (90 EC), 1,2,3 João (90-110), tal como sugere Chevitaress (2022), o que difere substancialmente da organização teológica proposta pela Igreja para a composição da Bíblia cristã.

Tiana, filho de Proteo, deus do Egito, e uma mortal, segundo Filóstrato (*Vida de Apolônio*, 1: 4, 5-12). Tais narrativas compõem, em geral, *modelos helenizados de nascimentos divinos* (Chevitarese, 2022: 15).

Esperava-se destes sujeitos milagres, gestos sublimes, grandes realizações, sabedoria sem precedentes. Assim, a historiografia nos informa que o conceito de ‘homen-divino’, que não se restringe a Jesus, atribuía-se a sujeitos que diziam ser capazes de operar sinais, prodígios, maravilhas e milagres. Tais personagens uniam o mundo físico ao metafísico. Orígenes, em *Contra Celso*, oferece-nos indícios de que havia outros sujeitos, categorizados como ‘homem-divino’, assim como Jesus, e que atraíam grande número de discípulos por proclamarem-se “filhos de Deus”, tais como: Simão, o mago de Samaria; Dositeu de Samaria; Judas e Teudas, da Galileia (*Contra Celso*, 6. 11)⁶. A respeito de Simão,

Celso ignora que os simonianos recusam absolutamente reconhecer a Jesus como Filho de Deus: afirmam que Simão é um poder de Deus e contam os prodígios deste homem que, simulando os prodígios análogos aos que Jesus tinha simulado, segundo ele, tinha acreditado que ele teria tanto poder sobre os homens quanto Jesus no meio da grande massa (Orígenes, *Contra Celso*, 5. 62)

Frente a tais relações interdiscursivas, que corroboram com a construção de uma versão mateana sobre o nascimento virginal de Jesus, inferimos que Celso pode ter lembrado aos autores cristãos de que a invenção do nascimento divino de Jesus resulta de uma costura de narrativas, porquanto é interpelada por narrativas populares em circulação na bacia mediterrânea. Dessa forma, a trama fabricada pelos cristãos, embora plausível aos antigos, não é uma exclusividade da literatura cristã e Celso não hesita em nos lembrar da dívida dos cristãos à cultura envolvente.

Quanto à ressurreição de Cristo, assim como a narrativa canônica de seu nascimento, consideramo-la um dos pressupostos básicos das experiências religiosas das comunidades cristãs e singulariza o movimento de Jesus, porquanto é a ressurreição que consolida Jesus como um deus e o insere num plano salvífico, na medida em que se espera que os fieis “[...] iriam ressuscitar dos mortos para receberem a mesma vida que Jesus recebeu de Deus após a ressurreição” (Miranda, 2020: 35). Dessa forma, a ressurreição de Cristo está ligada à crença de que os fiéis, os “justos” ou os “santos”, serão ressuscitados por Deus; logo,

⁶ Celso também faz-nos lembrar de Antínoo: “Fala então do *delicado Adriano* — refiro-me ao adolescente Antínoo — e das *honras que lhe são prestadas* na cidade do Egito chamada Antinoópolis, e acha que elas *em nada diferem de nosso culto a Jesus*” (ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 36).

parte-se do princípio de que o mesmo agente que ressuscitou Cristo, ou seja, Deus, ressuscitará os seguidores de Cristo (Miranda, 2020: 32).

Em *Contra Celso*, no entanto, Orígenes pontua a crítica de Celso quanto à não-exclusividade da ideia de ressurreição do movimento de Jesus. De fato, essa é uma ideia amplamente difundida não somente entre os gregos e romanos, mas também entre os judeus tardios, sobretudo em textos e contextos apocalípticos (Hb, 6:2; 11:19). Dessa forma, as aparições e formas do Jesus ressuscitado, como são apresentadas nos relatos neotestamentários, são parte de uma herança comum compartilhada na Bacia Mediterrânea Antiga (Cavalcanti, 2020: 76). Em outras palavras, Celso pretende advertir as audiências de que a narrativa do "Jesus ressuscitado" apresenta diversos elementos comuns com outras narrativas mitológicas amplamente conhecidas nos primeiros séculos da era comum, como é demonstrado no fragmento a seguir:

Em seguida, o judeu diz a seus compatriotas que creem em Jesus: *Pois bem, que seja, ele disse isto. Mas, quantos outros se servem destes contos maravilhosos para convencer seus ouvintes simplórios e tirar vantagem da impostura! Foi o caso, pelo que dizem, na Cítia, de Zamólxis, escravo de Pitágoras, do próprio Pitágoras na Itália, de Rampsinita no Egito. Este último, no Hades, "jogando dados com Deméter", obteve dela "um prato recamado de ouro" que ele conseguiu como presente. Da mesma forma ainda Orfeu entre os odrisas, Protésilas na Tessália, Hércules em Tênaros, e Teseu. Mas, o que se deve examinar é se um homem realmente morto algum dia ressuscitou com o mesmo corpo* (Orígenes, *Contra Celso*, 2. 55).

Celso, neste excerto, sublinha diversos personagens envolvidos em narrativas de metamorfose, popularmente conhecidas pelos cristãos como narrativas de ressurreição, uma demonstração de que se trata de um tema recorrente na Antiguidade, inclusive no chamado 'Novo Testamento'⁷, o que o torna objeto de discussão.

Uma das historietas que Orígenes afirma terem sido utilizadas por Celso para correlacioná-las ao Jesus ressuscitado, provém de Heródoto (484-420

⁷ Segundo Miranda (2020: 24-28), os termos gregos para se reportar à ressurreição são *anistemi/anastasis* e *egeiro/egesis*. Enquanto o termo *anistemi* aparece 108 vezes no Novo Testamento grego para designar desde o seu significado básico: a ação de levantar-se, elevar, até religioso: retornar à vida ou levantar dos mortos; o verbo *egeiro* é mais frequente, aparece 144 vezes, e é mais voltado à ideia de ressurreição, o que implica metamorfose ou mudança de estado. Este é o termo usado para referir-se, por exemplo, à ressurreição de Jesus. Para Miranda (2020: 28), [...] *anistemi* se refere mais ao retorno à vida de pessoas pela ação de Jesus, ou então, para falar da ressurreição escatológica (e não propriamente do Jesus ressuscitado) como em *Primeira Epístola aos Coríntios*, mas o pesquisador adverte que, a depender do autor, tais termos são intercambiáveis, tais como em *Primeira Epístola a Pedro* (1:3) e *Epístola aos Filipenses* (3:10).

AEC), em *Histórias*, na qual relata, a partir de sacerdotes egípcios, o encontro do faraó Rampsinito e a deusa Deméter, no Hades⁸, “[...] lá jogou dados com Deméter, às vezes, vencendo, às vezes sendo vencido por ela, e, quando voltou novamente à terra, trouxe um lenço de ouro como presente da deusa” (2.122). A descida ao mundo ífero e, consequentemente, a saída do mundo dos mortos é um tema muito revisitado por diferentes personagens da mitologia antiga para descrever processos de deificação ou aquisição de poderes divinos.

Não se trata, portanto, de uma habilidade comum ou extensiva à maioria das pessoas. A menção a um faraó não é, neste caso, arbitrária: a ideia de ressurreição completa (do corpo e da alma), tal como também se observa nos evangelhos de Lucas e de João, assemelha-se à ideia de ressurreição e imortalidade egípcia, reservada aos faraós, os quais eram concebidos como um ‘deus’⁹.

Celso adiciona mais um argumento: “[...] o corpo de um Deus não se alimenta deste modo” (Orígenes, *Contra Celso*, 1.70), uma clara referência aos autores dos Evangelhos acima mencionados, para quem Jesus teria se alimentado de peixes e mel. Acrescenta: “O corpo de um Deus não usa uma voz como a tua, nem se serve de semelhante método de persuasão” (Orígenes, *Contra Celso*, 1. 70), isto é, um deus prescinde de testemunhas que pudessem anunciar suas próximas aparições na condição de ressuscitado, menos ainda faria uso da matéria para nutrir-se. O uso de testemunhas oculares é uma prática da jurisprudência latina para atestar a veracidade do ocorrido, o que, para Celso, seria dispensável em relação

⁸ De acordo com a mitologia helênica, o Hades é o deus dos mortos e também passou a designar o lugar para onde os mortos se dirigiam.

⁹ Segundo Heródoto, outra conhecida narrativa de ressurreição, presente na cultura egípcia, versa sobre o pássaro ‘fênix’, reverenciada sobretudo em Heliópolis, onde simbolizava o surgimento do sol e a ressurreição. De acordo com o pensador grego, o mito tradicional egípcio conta-nos que a fênix migrava para Heliópolis e se enterrava no altar; de suas cinzas, surgia um novo pássaro (2.73). Ainda que a narrativa de Heródoto não conste *ipsis litteris* em nenhum documento egípcio, averigua-se, na cultura material, pinturas egípcias que mostram a fênix como uma ave brilhante; o ovo era o símbolo do nascimento e da ressurreição. Não nos esqueçamos, porém, de que, desde o II Milênio AEC, a literatura egípcia, por meio do mito de Ísis e Osíris, reinterpretado pelo romano Plutarco, em *De Ísis e Osíris*, informa-nos da rivalidade entre os deuses-irmãos, Osíris e Set, que culmina no esquartejamento de Osíris por seu irmão Set, e na posterior ressurreição de Osíris, por intermédio de suas irmãs, Ísis e Nefti, o que propiciou a Osíris não só presidir o submundo e o julgamento dos vivos pela pesagem do coração (tal como descrito no *Livro para sair à luz*, conhecido como *Livro dos Mortos*), mas também ascender ao lado de Rá e manter a eterna ligação entre o mundo dos vivos, dos mortos e dos deuses, analogamente aos mitos cristãos.

a um 'deus'. A resposta de Orígenes a tais investidas é ainda mais intrigante:

É outra objeção sem valor e absolutamente desprezível. (referindo-se aos argumentos de Celso acima expostos) Bastará responder-lhe: Apolo de Delfos e o de Dídimos, um deus segundo a fé dos gregos, usa uma voz semelhante à da Pítia ou da profetisa de Mileto: para os gregos não é razão de rejeitar a divindade de Apolo de Delfos ou de Dídimos ou de qualquer outro deus semelhante estabelecido num lugar determinado. Mas como seria mais excelente se Deus usasse voz proferida com poder, fazendo nascer entre os ouvintes persuasão indizível! (Orígenes, *Contra Celso*, 1. 70)

Orígenes, notadamente, equipara a manifestação de Apolo de Delfos à de Jesus de Nazaré, visto que ambas as divindades se comunicaram através da voz e foram reconhecidas. É evidente, por meio das análises comparativas de Orígenes, que os mitos cristãos não só se amparam, mas também resultam de diálogos propositivos com a mitologia helênica; é notória a presença de *topoi* retóricos comuns. Sob essa ótica, os mitos cristãos não causariam estranheza junto às audiências romanas por se tratar de narrativas provenientes de um campo cultural comum compartilhado na Bacia Mediterrânea antiga.

Considerações finais

Ocupamo-nos de dois sujeitos históricos importantes, Celso e Orígenes, para a compreensão das circunstâncias históricas e ambiente político-cultural de produção de argumentos anticristãos fundamentados em filosofias helênicas.

Ao investigar *Contra Celso* de Orígenes (248/249), enveredamos nossa análise para a recepção de *Discurso Verdadeiro*, escrito por Celso (por volta de 200), um pensador neoplatônico, comprometido com a defesa da cultura greco-romana. Tal análise oportunizou indagações acerca da emergência de discursos filosóficos anticristãos, a partir do final do séc. II bem como o olhar de filósofos não-cristãos acerca dos textos cristãos em circulação pelo Império, tendo em vista suas principais categorias de análise, de tal forma que ficou claro que Celso parece ser porta-voz de uma tradição filosófica que submete a religião à crítica racional, como se observa explicitamente em *Contra Celso* (1. 41 e 2.55).

Ao contrário da adoção de uma postura passiva frente aos mitos, Celso motivado por indagações, tende a questionar a veracidade dos mitos

cristãos desde o nascimento virginal de Jesus, o tema da encarnação de Cristo, seus alegados milagres até a suposta ressurreição. Por meio de relações interdiscursivas tecidas tanto por Celso quanto por Orígenes nos ocupamos dos fundamentos das controvérsias, com ênfase aos princípios filosóficos legitimadores das investidas contra seus opositores e testemunhamos a guerra de narrativas em que estavam envolvidos.

Salientamos que Celso, de um lado, esforça-se em demarcar os pontos de contato entre as mitologias não-cristãs – com ênfase à egípcia, grega e romana – e as mitologias cristãs com a finalidade de expor o caráter não-original, único ou exclusivo dos ensinamentos cristãos, isto é, a reivindicação dos autores cristãos à exclusividade ou imparidade de suas narrativas, para Celso, é infundável e irracional, o que torna Jesus um personagem com atributos semelhantes a outros, como Asclépio. De outro lado, Orígenes empenha-se em estabelecer as similitudes entre as narrativas cristãs e não-cristãs como forma de angariar certa credibilidade aos movimentos cristãos emergentes na tentativa de desconstruir os discursos não-cristãos que os concebiam como uma ameaça.

Com isso, esperamos ter despertado o interesse pelos estudos de Celso e Orígenes e pelo aprofundamento das questões levantadas brevemente neste artigo, as quais têm apenas um caráter introdutório.

Referências

CAVALCANTI, Juliana B. O corpo ressuscitado de Jesus nos evangelhos neotestamentários. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). *Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs*. RJ: Kliné, 2020.

CHEVITARESE, A. L. *Jesus de Nazaré: o que a história tem a dizer sobre ele*. RJ: Menocchio, 2022.

CROSSAN, John, D; REED, Jonathan, L. *Jesús desenterrado*. Editorial Crítica: Spain, 2007.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. A história do(s) cristianismo(s) na Antiguidade: perspectivas historiográficas. In: CASTRO, A. P. C. & CARVALHO, R. R. L. *História, Igreja e Cristianismos: análises historiográficas*. RJ: Kliné, 2022.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio. Controvérsias religiosas acerca da invenção do nascimento de Jesus de Nazaré: estudos a partir de Contra Celso de Orígenes. In: FARIAS JUNIOR, J. P.; CAVALCANTI, Juliana Batista (Org.). *Padres, bispos e mestres cristãos: memória, literatura e poder*. RJ: Kliné, 2023.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. A ressurreição de Jesus em Contra Celso de Orígenes: ciência ou superstição? In: FARIAS JUNIOR, J.P; SILVA, M. A. O. (Org.). *Ciência e Superstição na Antiguidade*. Teresina: EDUFPI, 2024.

HARGIS, Jeffrey W. *Against the christians: the rise of early anti-christian polemic*. New York, Washington, Boston, Bern, Frankfurt, Berlin, Brssels, Vienna, Canterbury: Peter Lang, 1999.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Edições 70, Lisboa, 2000.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fonde de Cultura Económica, 1985.

JAFFÉ, Dan. The virgin birth of Jesus in the talmudic context: a philosophical and historical analysis. *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n.03, 2012.

LOWENTHAL. David. Como conhecemos o passado. *Proj. História*. São Paulo, n. 17, nov., 1998.

ORÍGENES. *Contra celso*. Tradução de Orlando dos Reis. SP: Paulus, 2004 (Patrística, 20)

MIRANDA, Valtair Afonso. A ressurreição de Jesus no material neotestamentário. In: CHEVITARESE, A; CAVALCANTI, J. B; DE MARIA, T. L. (Org.). *Ressurreição: recepções na literatura e na cultura material antigas cristãs*. RJ: Kliné, 2020.

TRIGG, Joseph W. *Origen: the early church fathers*. US, Canada: Routledge, 2002.