

O monstruoso na versão latina do Apocalipse de Paulo (séc. V): uma aproximação literária e histórica

The Monstrous in the Latin Version of the Apocalypse of Paul (5th Century):
A Literary and Historical Approach

Valtair Miranda¹

RESUMO

O presente artigo analisa a versão latina do Apocalipse de Paulo, composta provavelmente na Itália no final do século V, a partir de uma abordagem literária e histórica. O objetivo é compreender como as figuras monstruosas e os cenários infernais descritos na narrativa operam como instrumentos pedagógicos e disciplinadores no interior do cristianismo Ocidental. Partindo da teoria dos monstros de Jeffrey J. Cohen, o estudo interpreta essas imagens como construções simbólicas que refletem ansiedades, tensões e estratégias de controle moral próprias de um cristianismo que era hegemônico, mas enfrentava disputas e conflitos. A metodologia adotada articula análise textual com ferramentas da história cultural, apoiando-se em fontes primárias e suporte historiográfico relevante. Os resultados demonstram que o inferno do Apocalipse de Paulo não apenas expressa a punição divina, mas também atua como espelho invertido da comunidade cristã, projetando em formas monstruosas o fracasso espiritual dos que não aderem ao projeto de vida cristã idealizada. O texto revela-se, assim, como um instrumento retórico a serviço da construção identitária de um cristianismo vigilante e austero, em meio à fragmentação política e social do mundo romano ocidental.

Palavras-chave: Apocalipse de Paulo; Teoria dos Monstros; Cristianismo Ocidental; Jeffrey Jerome Cohen; Imaginário do Inferno.

ABSTRACT

This article analyzes the Latin version of the Apocalypse of Paul, likely composed in Italy in the late fifth century, through a literary and historical approach. The aim is to understand how the monstrous figures and infernal scenes described in the narrative function as pedagogical and disciplinary instruments within Western Christianity. Drawing on Jeffrey J. Cohen's monster theory, the study interprets these images as symbolic constructions that reflect the anxieties, tensions, and strategies of moral control characteristic of a Christianity that, while hegemonic, was marked by internal disputes and conflicts. The methodology combines textual analysis with tools from cultural history, relying on primary sources and relevant historiographical support. The findings show that the hell depicted in the Apocalypse of Paul not only conveys divine punishment, but also serves as an inverted mirror of the Christian community, projecting spiritual failure onto monstrous forms for those who do not conform to the idealized Christian way of life. The text thus emerges as a rhetorical device in the service of identity construction for a vigilant and ascetic Christianity amid the political and social fragmentation of the Western Roman world.

¹ Professor associado do Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem (UENF), onde também realizou seu pós-doutorado. É doutor em História Comparada (UFRJ) e em Ciências da Religião (UMESP).

Keywords: Apocalypse of Paul; Monster Theory; Western Christianity; Jeffrey Jerome Cohen; Infernal Imaginary.

Introdução

O Apocalipse de Paulo foi um dos textos mais populares do Cristianismo antigo e medieval (Casey, 1933, p. 1). Provavelmente oriundo do Cristianismo egípcio, sua influência atravessou fronteiras linguísticas e geográficas, sobrevivendo em múltiplas versões, o que indica não apenas sua circulação ampla, mas também sua recepção intensa em diferentes contextos culturais e religiosos. Diferente dos antigos apocalipses judaicos que lidaram com o fim do mundo e o destino da história, o Apocalipse de Paulo desloca o foco de sua narrativa para o destino da alma individual após a morte. Essa mudança de ênfase estava relacionada, entre outros fatores, com transformações amplas no perfil religioso do Império romano, que, entre o final do século III e o final do século IV, viu o Cristianismo deixar de ser uma religião de minoria perseguida para se tornar a religião majoritária e, em linhas gerais, oficial.

É nesse contexto que este Apocalipse ganha ainda mais sentido. Quando quase todos se tornaram cristãos, ser cristão não bastava mais para a salvação religiosa. O texto funcionava então como um aviso para seus ouvintes e leitores, pois, em seus termos, o castigo celestial não virá mais somente sobre os magistrados ou soldados pagãos do Império ou sobre os grupos de oposição à fé cristã, mas sobre os próprios cristãos, e, em muitos casos, sobre sua liderança. A salvação, neste novo cenário, passaria a depender do tipo de Cristianismo abraçado, e o texto deixa claro para sua audiência que o caminho seguro é o da ascese e da renúncia, de preferência nas áreas desérticas. Para fazer esta promoção, o documento usa o inferno, com suas figuras monstruosas e castigos minuciosamente descritos, como ferramenta pedagógica de advertência. A retórica do medo passa a servir à formação moral de comunidades cristãs que já não vivem mais sob ameaça externa, mas sob o risco da acomodação interna.

Dentre suas múltiplas versões e contextos, optamos neste artigo pela análise do Apocalipse de Paulo em sua versão latina, provavelmente surgida no entorno de Roma na segunda metade do século V (Silverstein; Hilhorst, 1997, p. 12). Nosso roteiro envolverá primeiro seu enquadramento dentro do gênero apocalíptico, bem como uma reflexão sobre suas principais fontes literárias. Em seguida, examinamos o contexto histórico e religioso de sua produção. Por fim, nos concentramos na função das figuras monstruosas e das imagens infernais como instrumentos de ensino e de construção de identidade cristã.

Usamos como base a tradução da versão latina de Miranda (2021) e a edição crítica de Silverstein e Hilhorst (1997). A abordagem metodológica se fundamenta na história cultural da religião, cruzando a análise textual com a teoria dos monstros de Jeffrey Jerome Cohen (1996, p. 3-25), para mostrar como o monstruoso inferno do Apocalipse de Paulo opera enquanto mecanismo de controle, em que o medo da deformação corporal e da punição eterna molda comportamentos e regula condutas. A hipótese que orienta nossa leitura é que o texto usa o imaginário do castigo e da monstruosidade como uma *paideia* ascética, construindo uma escatologia realizada transcendental voltada à conformação moral dos cristãos.

1. O gênero literário do Apocalipse de Paulo

Definir o gênero literário de uma obra significa inseri-la em uma tradição textual específica, com expectativas formais e temáticas compartilhadas. No caso do Apocalipse de Paulo, o próprio título da obra já sinaliza uma filiação ao universo apocalíptico, embora John J. Collins tenha advertido que o uso do termo “apocalipse” no título não garante, por si só, a adesão ao gênero (Collins, 1979, p. 2). Foi o próprio Collins quem coordenou um grupo de especialistas dedicados a estabelecer os critérios definidores do que seria, de fato, um “apocalipse”. Os resultados desse esforço foram publicados na revista *Semeia* em 1979 e, desde então, passaram por sucessivas revisões e aprofundamentos em estudos posteriores. Consolidou-se a ideia de que o apocalipse é um texto revelatório, no qual uma figura mediadora (normalmente um anjo) transmite a um visionário aspectos transcendentais (Miranda, 2021, p. 309-334). Essas revelações atuam tanto em sentido horizontal, abrangendo passado, presente e futuro, quanto em sentido vertical, envolvendo diferentes esferas do cosmos, como o céu, a terra e o submundo. A tipologia proposta distinguiu dois grandes grupos dentro do gênero. O primeiro grupo inclui textos cujo mecanismo de revelação não envolve deslocamentos celestes, como ocorre no livro de Daniel (revelação sem viagem celestial). O segundo grupo, por sua vez, caracteriza-se por visões mediadas por viagens a esferas superiores ou inferiores do cosmos, como exemplifica a seção 1-36 de 1 Enoque (revelação com viagem celestial).

Dentro da tipologia proposta por John J. Collins, os apocalipses poderiam ser ainda organizados a partir de três dimensões temáticas. A primeira dimensão enfatiza a revelação histórica, com foco nos eventos históricos e suas implicações políticas e teológicas. A segunda está voltada à escatologia cósmica, abordando o destino do mundo e as transformações universais. A terceira dimensão privilegia a escatologia individual, isto é, o destino das almas após a morte e sua relação com recompensas e punições post-mortem. Essas três dimensões não são excludentes e podem coexistir dentro de qualquer um dos dois tipos de apocalipse, com ou sem viagem celestial. Com base nesse modelo, a professora Adela Yarbro Collins (1986, p. 1-9) classificou o Apocalipse de Paulo como apocalipse de tipo 2 (estruturado a partir de uma viagem visionária ao além) e dimensão 3 (com foco na escatologia pessoal).

Curiosamente, neste mesmo número da revista *Semeia*, Martha Himmelfarb publicou um artigo crítico, no qual problematizou a rigidez desse modelo formal (Himmelfarb, 1986, p. 97-111). Em sua análise comparativa entre o Apocalipse de Paulo e o Martírio de Isaías, ela apontou limitações na aplicação do modelo de Collins a textos que, embora compartilhem certas estruturas visionárias, divergem em conteúdo, função e ênfase teológica. Para ela, é essencial considerar não apenas os temas temporais destas obras, como escatologia cósmica e política, mas também a construção da transcendência, as relações entre os seres humanos e seres celestiais, e a forma como o além-mundo é representado. Essas dimensões ofereceriam uma visão mais rica da diversidade presente na literatura apocalíptica (Himmelfarb, 1986, p. 111). Neste sentido, sua sugestão é manter a classificação da obra como apocalipse, mas dentro de uma nova subdivisão, que ela denominou de “viagem ao inferno” (Himmelfarb, 1983, p. 16-18). Sua sugestão aponta então para um subgênero da literatura apocalíptica cristã em que o centro narrativo não é o juízo final coletivo, mas a visita guiada de um visionário ao inferno, geralmente conduzido por um anjo ou outra figura celeste, com o objetivo de testemunhar as punições infligidas a pecadores. Tais textos organizam o inferno como um espaço de ensino e correção espiritual, funcionando mais

como advertência moral do que como profecia escatológica. Seria uma forma de escatologia realizada, no sentido de que o texto não trata do futuro, mas de um presente transcendental.

O autor do Apocalipse de Paulo, assim, escolheu a figura canônica de Paulo como personagem central de sua obra para apresentar uma descrição do destino das pessoas após a morte. As preocupações históricas ou políticas no texto são reduzidas. Há alguns elementos residuais da escatologia cósmica, como alusões ao milênio do Apocalipse, à ressurreição do final dos tempos, ou à Nova Jerusalém, mas o grande objetivo do relato é apresentar o que ocorre com cada pessoa depois de sua morte e vincular este destino a escolhas morais que ela fez durante a vida.

Essa inflexão representa uma ruptura relevante em relação aos apocalipses judaicos antigos, cujas escatologias costumavam ser marcadas por preocupações de ordem histórica, política ou cósmica. No horizonte cultural e religioso em que o Apocalipse de Paulo foi composto, as grandes narrativas sobre o futuro da terra ou do Império Romano já não mobilizavam o mesmo interesse. O centro de gravidade das expectativas religiosas deslocou-se, pois o foco é menos o destino coletivo da humanidade, e mais o itinerário pós-morte de cada indivíduo. O que mobiliza a imaginação desses homens e mulheres não é o fim dos tempos como evento global, mas o julgamento que aguarda cada indivíduo ao fim de sua vida.

2. As fontes do Apocalipse de Paulo

O Apocalipse de Paulo ilustra bem o processo circular de apropriação religiosa na antiguidade. Em um primeiro momento, um autor ou comunidade “se apropria, usa e transforma textos anteriores, convertendo-os em algo completamente novo” (Lanzillotta e van der Vliet, 2023, p. 97). Num segundo instante, o novo texto é lido, ouvido, pregado em comunidades cristãs de uma forma livre o suficiente para gerar traduções, versões, novos textos e novos gêneros literários (Silverstein, 1935, p. 3-14). Não é nosso propósito aqui fazer uma análise ampla das fontes do Apocalipse de Paulo, mas é possível citar pelo menos duas delas como paradigma de apropriação. Uma reflexão mais densa sobre suas fontes pode ser encontrada em Himmelfarb (1983).

Uma primeira fonte a ser destacada é o Apocalipse de Pedro, que pode ser datado para o início do século II a partir do testemunho de Clemente de Alexandria (morreu em 215). Os estudiosos costumam descrevê-lo como o modelo principal do Apocalipse de Paulo (Casey, 1933; Silverstein, 1997). Entretanto, como alertam Lanzillotta e van der Vliet (2023, p. 109), os dois apocalipses são obras diferentes. O Apocalipse de Pedro é uma profecia a respeito da *parousia*, o fim do mundo e o juízo final. Ele é uma extensão do sermão profético dos evangelhos sinóticos (Mc 13, Mt 24-25), no sentido de que pressupõe aquele contexto literário: os discípulos perguntam a Jesus sobre o fim do mundo enquanto estão no Monte das Oliveiras. Diante da resposta de Jesus, Pedro indaga sobre o destino dos pecadores, e recebe de volta uma visão espiritual.

No Apocalipse de Pedro, Jesus descreve a ressurreição dos mortos (cap. 4), a destruição do mundo pelo fogo (cap. 5), e a *parousia* de Cristo para o juízo final (cap. 6). Os capítulos 7 a 13 são dedicados a descrever os vários castigos para os pecadores. Os capítulos 14 a 16 descrevem as bênçãos dos justos. A obra termina com a cena da transfiguração (cap. 17). Assim, este apocalipse petrino se constitui num apocalipse mais próximo do Apocalipse

de João. Não é surpresa então que de Pedro o Apocalipse de Paulo retira a inspiração para a seção sobre o destino das almas, mas ignora a escatologia cósmica. A principal referência está na seção dos castigos sobre os pecadores, como a citação quase literal de Apocalipse de Pedro, ao falar do lugar em que os condenados são lançados em um abismo: “Eu voltei meus olhos e vi outro velho de cabeça na fossa, e seu aspecto era como de sangue. Perguntei, dizendo: Senhor, o que é este lugar? Ele me respondeu: Nesta fossa convergem todas as penas” (Apocalipse de Paulo 38). É possível citar diversas outras alusões infernais, mesmo que algumas sejam resultado de um estoque comum do gênero e do contexto. Lembramos, entretanto, que o relacionamento entre as obras é instrumental. O apocalipse paulino não é uma cópia simples das cenas de Pedro. Mesmo os episódios mais próximos são adaptados ao plano maior da narrativa de Paulo.

Um próximo texto a ser mencionado como fonte aqui é o Apocalipse de Sofonias. Este texto sobreviveu em estado altamente fragmentado, o que dificulta o conhecimento de seu conteúdo inteiro ou sua estrutura. O manuscrito sobrevivente vem do séc. IV, e seu autógrafo não deve ser muito mais antigo que isto. Do que dá para reconstruir do conteúdo fragmentado, o visionário também vê o mundo dos vivos de forma panorâmica, focando nos diferentes destinos dos pecadores e justos após suas respectivas mortes, bem como nos diferentes anjos que supervisionam cada grupo. Em seguida, o visionário tem uma experiência de visita ao inferno para descrever o destino de cada alma individualmente. Diferentemente do Apocalipse de Paulo, Sofonias aparece no inferno para ser julgado, não para ser um expectador das cenas. Depois de ser aprovado no julgamento, ele viaja para o outro mundo em um bote guiado por anjos. Ele novamente explana sobre os tipos diferentes de castigos no inferno. O visionário descreve Abrão, Isaque e Jacó em oração pelas almas torturadas no inferno. Por fim, o texto prediz a destruição do céu e da terra no dia do senhor (Himmelfarb, 1983, p. 13-14).

Diversos temas em Paulo parecem ter inspiração em Sofonias, como o contraste dos justos e ímpios na hora da morte, a diferente classe de anjos que reportam para Deus as ações humanas, o julgamento após a morte baseado em um relato escrito, a passagem do visionário através de um rio guiado por anjos, os santos no céu intercedendo pelos condenados no inferno (Lanzellotta e van der Vliet, 2023). É possível dizer também que o sistema judicial do mundo pós-morte do apocalipse paulino é bem similar ao de Sofonias. A sistemática oposição estrutural entre o destino dos pecadores e dos justos após a morte aparece como base em ambos os apocalipses.

De uma maneira geral, textos como Apocalipse de Pedro e Apocalipse de Sofonias formaram uma generalizada tradição apocalíptica cristã egípcia que acabou culminando naquele que será o seu principal expoente: o Apocalipse de Paulo. As marcas desta apocalíptica são uma ênfase na perspectiva judicial do relacionamento entre Deus e a humanidade, um rígido dualismo moral da vida e da práxis cristã, e o medo da punição após a morte como uma espécie de *paideia* cristã para transmissão e fixação de valores (Henning, 2014).

3. O contexto de produção do Apocalipse de Paulo

Silverstein definiu a história do Apocalipse de Paulo como “a história da contínua modificação de seus conteúdos” (1935, p. 19). Não é um texto apenas transmitido, mas constantemente recriado no ato da cópia. Lido, ouvido e pregado em comunidades cristãs,

ele circula de forma tão aberta que gera traduções, adaptações, novos textos e até novos gêneros. Partindo dessa constatação, propõe-se tratar o Apocalipse como um texto aberto (Lanzillotta; van der Vliet, 2023, p. 13). Buscar um original perdido não faz mais sentido diante da evidência de que cada cópia é, em si, uma nova versão moldada pelas demandas locais das comunidades que a reproduziram. Os copistas não hesitaram em transformar o texto conforme suas necessidades religiosas, resumindo, ampliando ou glosando passagens com liberdade. Cada uso gerava uma nova forma. Por isso, a leitura do Apocalipse de Paulo exige atenção ao contexto de produção das cópias que chegaram até nós, sejam latinas, coptas, armênias, eslavas, siríacas ou outras.

Sua história começou, aparentemente, segundo Silverstein e Hilhorst (1997, p. 12), no Egito em algum momento do século III, refletindo os interesses de uma ascese cristã que se expressava em grego. Um século depois, já na Ásia menor, um copista acrescentou um prefácio à obra ainda em grego, criando uma narrativa fictícia de descoberta em Tarso. De acordo com esse prefácio, o texto ficou escondido por séculos na fundação de uma casa onde Paulo se hospedara, até que um anjo teria revelado sua localização ao proprietário da casa. A caixa com o manuscrito foi então desenterrada e levada ao imperador Teodósio, que ordenou sua abertura. O episódio teria ocorrido no tempo do consulado de Teodósio e Cinégio. Como Cinégio morreu em 388, isso sugere que o prefácio foi escrito entre o fim do século IV e início do V. A menção a esse cônsul parece estratégica: ele era conhecido por sua campanha contra os santuários pagãos e pelo apoio aos monges egípcios, o que o tornava uma figura simbólica próxima dos valores do autor (Bremmer, 2009, p. 305).

Essa versão do Apocalipse, já com o prefácio de Tarso, por razões desconhecidas, perdeu o final do texto, interrompendo a narrativa no meio de um diálogo entre o profeta Elias e Paulo. Esta versão em grego (com o prefácio e sem o final) formará a base da versão latina. Ainda segundo Silverstein e Hilhorst (1997, p. 12), a versão latina apareceu entre os últimos anos de Teodósio, o Jovem, morto em 450, e as primeiras décadas do século VI, quando já era lida em algumas igrejas próximas a Roma. É difícil saber ao certo o lugar exato do seu surgimento, mas, a partir daqui ela tem atestação frequente em textos e autores ocidentais, como a *Regula Magistri* (primeira parte do século VI) ou Cesário de Arles (470-542). Estas presenças e alusões ainda refletem seu teor monástico e seu papel de crítica ao Cristianismo vivido por clérigos e monges.

O mundo romano ocidental, no final do século V e início do VI, já se encontra mergulhado na transição que marcará o nascimento da Idade Média. O aparato estatal romano, outrora símbolo de centralização administrativa e autoridade jurídica, havia se desintegrado por completo, dando lugar a uma paisagem fragmentada, composta por pequenas unidades de poder sob controle de chefes germânicos. Ostrogodos, lombardos e, por vezes, os próprios bizantinos disputarão o domínio sobre a Península Itálica, mas nenhum desses grupos conseguirá restaurar plenamente a lógica imperial. Nesse cenário de dissolução institucional, o cristianismo emerge como principal elemento de continuidade e reconfiguração social. Bispos e outros líderes eclesiásticos, gradualmente, assumem funções anteriormente atribuídas aos magistrados romanos, muitos dos quais haviam abandonado os centros urbanos para refugiar-se em suas propriedades rurais. A Igreja passa, então, a ocupar o vácuo de autoridade deixado pela administração imperial, oferecendo tanto orientação espiritual quanto liderança prática. É nesse entrelaçamento entre romanidade e germanidade que surgirão novas identidades sociais, amalgamadas e moldadas pela ação de clérigos, pregadores e monges, que atuam como mediadores culturais e agentes de integração (Brown, 1971, p. 126-135).

4. O conteúdo do Apocalipse de Paulo

Nesta tradição latina, o Apocalipse de Paulo tem 51 capítulos, e começa com o chamado Prefácio de Tarso, que narra a descoberta de uma caixa enterrada no piso de uma casa em Tarso. O dono da casa a encontrou por causa de uma revelação em sonho, a encaminhou para o magistrado local, que a reencaminhou para o Imperador Teodósio I. Ele a abriu, encontrou o manuscrito da revelação de Paulo, enviou uma cópia para Jerusalém e guardou o original consigo.

Após o prefácio, o capítulo 3 inicia propriamente a narrativa da viagem visionária paulina. Neste trecho há uma comparação entre o gênero humano e o restante da natureza. É tudo criação divina, mas apenas o ser humano peca. Este contexto gera então a seção que vai dos capítulos 3 a 6, e apresenta a acusação da natureza contra o pecado humano. O sol, mares e rios, e a terra cobram da divindade alguma ação contra os atos pecaminosos humanos. Deus responde a todas as acusações com a realidade de seu conhecimento onisciente. Ele sabe o que está acontecendo, mas não trouxe ainda seu castigo porque aguarda pacientemente pelo arrependimento e salvação dos seres humanos.

Os capítulos 7 a 10 introduzem cenas de tribunal celestial, em que anjos relatam as ações humanas e cobram igualmente respostas da divindade. Duas situações são apresentadas. Num primeiro caso, os anjos relatam as ações ascetas de “peregrinos errantes que habitam cavernas rochosas” e cultuam verdadeiramente a Deus. Para estes a divindade promete seu apoio. Num segundo caso, os anjos falam de pessoas que invocam o nome de Deus, mas não com o coração puro. Para estes casos, espera-se o arrependimento e o retorno à uma prática pura de fé.

Os capítulos 11 até 18 descrevem o que acontece após a morte das pessoas. São duas situações gerais, mas em ambas o que se segue é uma cena de julgamento divino num tribunal celestial. Em um caso, a pessoa que morreu é chamada de “justa”; as outras pessoas são chamadas de “almas pecadoras”. Em ambos os casos, as almas são recebidas logo após a morte, ainda perto de seus corpos, por anjos. O relato lembra que estes corpos serão unidos novamente com suas almas no dia da ressurreição. O homem justo é avaliado após a morte por seu anjo da guarda, por anjos da ira, e finalmente, após ser aprovado, é levado até o tribunal divino para ouvir sua recompensa. Os homens ímpios, após avaliados negativamente por seus anjos da guarda, são repreendidos por uma multidão de seres angelicais, e são levados até o tribunal da divindade, que os condena ao castigo.

A descrição dos espaços celestiais é feita a partir do capítulo 19 e vai até o capítulo 30. Um anjo leva Paulo até o terceiro céu. Seus portões são de ouro, e possui dois pilares de ouro com letras douradas. Ao entrar pelo portão, Paulo foi recebido por um ancião, a ele apresentado como Enoque, o escriba; logo em seguida aparece Elias. Ambas as figuras ficaram conhecidas na tradição por não passarem pela morte. O primeiro foi levado por Deus; o segundo subiu diante de seus discípulos num carro de fogo.

O lugar seguinte é descrito como o segundo céu. Dali Paulo vê a nova terra, que substituirá a antiga quando Cristo retornar. Ele reinará nela por mil anos com os seus “santos”. Paulo vê um rio que flui com leite e mel, e árvores cheias de frutos. Este lugar está destinado para aqueles que são casados e permaneceram puros no casamento, sem adultérios ou traições.

Em seguida vem a Cidade de Cristo. Para entrar nela, as almas dos justos devem ser lavadas num rio de águas “brancas como leite”. Este rio parece cercar a cidade, já que Paulo o atravessa num barco. Ao entrar na cidade, tudo é de ouro. Cercada de doze muros, com dozes torres. Entre um muro e outro há certa distância. Na cidade existem quatro rios que vertem tipos diferentes de líquido: mel, leite, vinho e óleo. Segundo o anjo que acompanha Paulo, estes rios deveriam dar o prazer que os justos não tiveram enquanto foram vivos. Na porta da cidade, sem entrar, Paulo viu pessoas que choravam e se penitenciavam. São descritos como aqueles que renunciaram ao mundo, mas se deixaram tomar pelo orgulho e pela falta de boas obras. Eles ficarão no portão da cidade até o dia em que Cristo vier a entrar por ela com os outros santos que o acompanharão.

Paulo descreve a cidade agora acompanhando a estrutura dos quatro rios. No primeiro rio, o rio de mel, ele se encontra com os profetas do Antigo Testamento. Este é o caminho dos profetas. Este lugar é reservado para aqueles que renunciaram à vontade própria em troca do amor de Deus. No segundo rio, o rio de leite, Paulo encontra todas as crianças que Herodes matou. É o caminho das crianças. Este lugar é reservado para os puros. O terceiro rio, o rio de vinho, é o lugar de Abraão, Isaque, Jacó, Ló e Jó. É o caminho dos patriarcas. Este lugar é destinado para aqueles que, em vida, foram acolhedores para os estrangeiros. O último rio, o rio de óleo, é um lugar de cântico e de salmos. Está reservado para aqueles que devotaram suas vidas a Deus de todo o coração.

Ao ser levado na direção do segundo muro, Paulo ouve que o segundo é melhor do que o primeiro, e daí em diante até o décimo segundo. A posição das almas após a morte, assim, está relacionada com o conceito de galardão, onde receberão a recompensa proporcional aos seus atos. O arranjo dos doze muros e dos quatro rios se apresenta como um mecanismo galardoador.

No centro da cidade Paulo viu um altar elevado, ocupado por Davi, que com um saltério e uma harpa cantava e enchia a cidade com sua música. Neste momento, o anjo apresenta a cidade como a Jerusalém que receberá Cristo na plenitude dos tempos.

Daqui em diante (do capítulo 31 até o 44), o documento se volta para as descrições do inferno. No nascente do sol, abaixo do fundamento do primeiro céu, Paulo atravessa um grande oceano até um lugar onde não há luz, apenas escuridão, choro e pranto. Neste lugar os ímpios são punidos, cada um com tormentos apropriados aos pecados cometidos em vida.

Ali Paulo vê aqueles que não creram na pregação do evangelho, presbíteros pecadores, bispos perversos, diáconos e leitores. Ele também encontra pessoas ligadas a adultério e aborto, mulheres que falharam no voto de virgindade, ou homens que não guardaram o jejum.

Como os castigos variam dependendo do tipo de pecado cometido, alguns estão pendurados sem poder se alimentar, outros são devorados por vermes, estripados por demônios, devoram a própria língua, mergulhados em lago de fogo. O destaque da narrativa fica por conta do abismo selado com sete selos, onde estão aqueles que negaram a encarnação de Jesus, a virgindade de Maria e a presença real do corpo na Eucaristia. A descrição do inferno termina em um lugar onde os vermes nunca dormem, e os condenados vivem no frio e batem os dentes eternamente por terem negado a ressurreição.

Esta seção alcança o clímax com o choro de Paulo pelos condenados. A ele se juntam Miguel e outros anjos para clamar pelas almas no inferno. Então finalmente Cristo desce gloriosamente às regiões infernais e aparece para todos os condenados. Ali ele garante pelo menos um dia de descanso semanal das penas infernais por toda a eternidade. No domingo, dia da ressurreição, os condenados descansariam de seus castigos.

A próxima seção do Apocalipse descreve a saída de Paulo do inferno (capítulo 45 até 51). O anjo o leva para uma segunda visita ao terceiro céu. Desta vez ele visita o Paraíso do Edem, onde vê os quatro rios, a árvore da vida, a árvore do conhecimento do bem e do mal. Diversas figuras das tradições judaicas e cristãs vêm ao seu encontro, como Maria, a mãe de Jesus, Abraão, Isaque, Jacó, José e seus irmãos, Moisés, Isaías, Jeremias, Ezequiel e os doze profetas, Ló, Noé, Jó, Elias e Eliseu. Neste ponto, a versão latina do Apocalipse encerra a narrativa de forma abrupta, em função da perda do seu final.

5. O monstruoso no Apocalipse de Paulo

De acordo com Jeffrey Jerome Cohen, os monstros funcionam como espelhos culturais, projetando os medos, desejos, ansiedades e conflitos que habitam uma determinada sociedade (Cohen, 1986, p. 3). Nessa perspectiva, o estudo dos monstros não se limita a uma curiosidade marginal, mas se constitui como uma via privilegiada de acesso à história de uma dada sociedade. Ao examinar as figuras monstruosas, revela-se aquilo que a cultura procura reprimir ou controlar, bem como as formas simbólicas que ela utiliza para expressar suas fronteiras normativas. Com base nessa abordagem, Nogueira propôs uma taxonomia dos monstros que busca organizar a variedade de seres que povoam o imaginário literário e religioso do Cristianismo antigo em seis categorias principais: Seres híbridos, Seres disformes, Animais humanizados, Seres do além-mundo, humanos exóticos e Seres metamórficos (Nogueira, 2024, p. 550). Contudo, no contexto específico do Apocalipse de Paulo, é pertinente adicionar uma sétima categoria: Corpos humanos mutilados. Essa tipologia destaca a centralidade do corpo no imaginário escatológico da obra, em que a punição eterna se manifesta frequentemente por meio de deformações físicas, mutilações e torturas corporais que comunicam, de forma retórica, as transgressões morais de cada indivíduo.

As cenas de julgamento do início do Apocalipse de Paulo possuem algumas referências a figuras que poderiam ser descritas nestas categorias, como o anjo Tartaruchus, ou as figuras assustadoras que recebem os pecadores após suas mortes. Mas o principal espaço destas figuras é mesmo a seção do inferno (31-44). À luz destas categorias, listamos abaixo as ocorrências do monstruoso no relato visionário:

<i>Eu olhei para o firmamento e vi ali os poderes. Havia o esquecimento que engana e atrai o coração dos homens, bem como o espírito de calúnia, o espírito de fornicação, o espírito da ira, o espírito do desaforo e os príncipes da iniquidade. Essas coisas eu vi sob o firmamento do céu. Novamente eu olhei e vi anjos sem misericórdia e piedade, cujos rostos estavam cheios de fúria, com dentes que se projetavam da boca. Seus olhos brilhavam como a</i>	Numa cena de julgamento, o texto descreve o que acontece com a alma dos pecadores.
--	--

<i>estrela da manhã do oriente, e dos cabelos de suas cabeças e de sua boca saíam faíscas de fogo (c. 11).</i>	
<i>Que esta alma seja, portanto, entregue ao anjo Tartaruchus, que está encarregado das punições, e que ele a lance nas trevas exteriores, onde há choro e ranger de dentes, e que fique ali até o grande dia do julgamento (c. 16).</i>	Após o julgamento no tribunal celestial, surge o anjo Tartaruchus, encarregado das punições das almas pecadoras.
<i>Que essa alma seja entregue nas mãos do Tartaruchus, e conduzida ao inferno. Ele a conduzirá à prisão inferior, onde será colocada em tormentos e deixada ali até o grande dia do julgamento (c. 18).</i>	Outra alma pecadora é entregue nas mãos do anjo Tartaruchus.
<i>Anjos do Tártaro que tinham em suas mãos ferros com três pinos, com os quais atravessavam as vísceras do velho (c. 34).</i>	Anjos torturam com um tridente um presbítero.
<i>Quatro anjos malignos que corriam apressadamente, e o submergiram até os joelhos no rio de fogo. Ainda o golpeavam com pedras, lacerando seu rosto como uma tormenta (c. 35).</i>	Anjos malignos torturam com fogo e pedras um bispo.
<i>Chegou um anjo que supervisionava as penas, com uma grande navalha de fogo, e com ela cortava os lábios e a língua daquele homem (c. 36).</i>	Um anjo tortura um leitor com navalha de fogo.
<i>Eu vi ali donzelas com vestidos negros e quatro terríveis anjos com correntes de fogo nas mãos. Eles as acorrentaram e levaram para as trevas (c. 39).</i>	Anjos torturam mulheres que não guardaram a virgindade.
<i>Eu vi o anjo das penas, que lhes impunha pesados castigos (c. 40).</i>	Anjos torturam mulheres que abortaram.
<i>Estavam retidos por anjos com chifres de fogo, que os golpeavam, tapavam suas narinas (c. 40).</i>	Anjos torturam pessoas que “vestiram nossa vestimenta”, mas não praticaram o bem ao que precisava. É uma possível referência a outros monges.
<i>Ele me pôs sobre um poço selado com sete selos. O anjo que estava comigo falou com o anjo daquele lugar (c. 41).</i>	Um anjo lança num poço de fogo aqueles que negam o corpo de Cristo, a virgindade de Maria e a Eucaristia.
<i>Vi lá vermes agitados. Havia naquele lugar um gemer de dentes. Os vermes mediam um côvado, e tinham duas cabeças (c. 42).</i>	Vermes de duas cabeças torturam aqueles que disseram que Jesus não ressuscitou.
<i>Os anjos maus encarregados das penas se irritaram com eles (c. 44).</i>	Anjos maus acusam os condenados no inferno e elogiam a Paulo pela intercessão a respeito dos pecadores.

A maioria das punições infernais descritas nesta versão latina do Apocalipse de Paulo é conduzida por anjos, agentes do juízo divino que executam as penas com grande violência. Esses seres celestes são representados como emissores da vontade divina, mas também como

carrascos que aplicam castigos. Em algumas passagens, há menções a anjos “maus”, expressão que sugere uma ambiguidade deliberada em termos muito próximos aos levantados por Macumber em sua análise do monstruoso no Apocalipse de João (Macumber, 2021). As ações desses anjos os investem de uma monstruosidade funcional: arrancam línguas com lâminas de fogo, perfuram entranhas com tridentes e mergulham corpos em caldeirões de lava fervente. São gestos que não apenas punem, mas ritualizam o castigo, em que a monstruosidade é legitimada pela justiça divina e convertida em linguagem de condenação teológica. Além destes anjos monstruosos, a narrativa é permeada por imagens de vermes que devoram os condenados e de animais ferozes que os despedaçam, criando uma cena de intensa corporalidade. As almas se revestem de fisicalidade no inferno para poderem sofrer, como se o sofrimento estivesse vinculado intimamente ao corpóreo.

Neste contexto do final do século V, a questão que se impõe não é mais a formação de uma identidade monástica em regiões periféricas do Império, como no período de surgimento do Apocalipse, mas a afirmação de uma ortodoxia cristã em meio à fragmentação do poder eclesiástico e político. A porção ocidental do Império Romano havia ruído, e o cristianismo latino lutava para se manter como locus de estabilidade e autoridade. Nesse cenário, as imagens de condenação operam como um instrumento de disciplinamento interno da própria Igreja.

No capítulo 44, as almas mutiladas gritam: “Se soubéssemos com clareza que aquele que peca estava destinado a este lugar, não faríamos, de forma alguma, tais obras, nem teríamos feito negociatas, nem cometido iniquidade.” Aqui, os pecadores, agora irreconhecíveis em sua forma humana, tornam-se exemplos visíveis, monstruosos e pedagógicos do que acontece quando a norma cristã é violada. Os condenados falam como advertência monstruosa. Eles encarnam o castigo, mas também projetam sobre a audiência a necessidade de vigilância moral em um mundo onde, mesmo entre cristãos, o risco da danação era constante.

Os condenados são descritos com corpos monstruosos. Essa transfiguração dos condenados em criaturas monstruosas estabelece uma equivalência perturbadora com os próprios anjos executores, que ao longo da narrativa agem com brutalidade. Os agentes do juízo e suas vítimas compartilham, mesmo que por razões distintas, uma mesma estética do horror. Como observou Henning (2014, p. 12), trata-se de uma verdadeira pedagogia do terror, uma catequese imagética que pretende moldar consciências por meio do impacto emocional da cena escatológica. Nesse sentido, os monstros do inferno não apenas aterrorizam: eles educam, reforçam hierarquias e desenham os contornos de uma ortodoxia desejada.

Essa intenção é claramente enunciada na exortação do anjo a Paulo, nos momentos finais da visão: “Paulo, eu tenho mostrado para você estas coisas para que você esconda debaixo de uma casa? Então, o Senhor comanda: antes, envia e revele isso para que os homens possam ler e retornar para o caminho da verdade, para que não venham até estes terríveis tormentos” (Ap. 51). A visão, portanto, não é concebida como uma revelação restrita a um círculo sectário, mas como uma mensagem de utilidade pública, uma advertência com função pastoral, dirigida à totalidade do povo cristão.

No contexto de uso deste texto, ser cristão já não é sinal inequívoco de salvação, como poderia ser nos idos do século II. Pelo contrário, o Apocalipse de Paulo afirma que a maioria dos condenados no inferno professa a fé cristã, incluindo figuras proeminentes da hierarquia eclesiástica, como bispos, presbíteros e diáconos. Isso espelha a realidade de um

Cristianismo que, tendo se tornado quase universal no Ocidente latino, já não se define pela oposição ao mundo pagão, mas sim por conflitos internos quanto à autenticidade da fé e da prática. Quando todos se dizem cristãos, a distinção mais urgente passa a ser entre os que vivem segundo uma ortodoxia rigorosa e os que a corrompem ou negligenciam.

É dentro desse universo que o Apocalipse de Paulo projeta sua teologia do pós-morte: um cristianismo ascético, de tonalidade monástica, emerge como modelo ideal. A vida eterna não é oferecida indiscriminadamente a todos os batizados, mas aos que abraçam uma espiritualidade austera e pura. O inferno, por sua vez, transforma-se em espaço de castigo cristão, onde os desvios do cristianismo institucionalizado são dramatizados por meio da monstruosidade dos castigos e seres infernais. Os corpos dos pecadores são deformados, mutilados e torturados como denúncia visceral das falhas morais e espirituais dos que, embora cristãos, não se conformaram ao modelo idealizado. Nesse cenário, o além se torna palco de um projeto eclesástico: o sonho escatológico de uma comunidade que, para afirmar seus próprios valores, imagina seus irmãos como monstros eternamente torturados por não serem cristãos “do jeito que deveriam ser”.

Considerações finais

O Apocalipse de Paulo é um documento que revela com nitidez a transição das preocupações escatológicas coletivas para uma escatologia centrada no destino individual. O texto não especula sobre o fim do mundo, nem apresenta visões sobre o futuro do Império ou da história da salvação em termos amplos. Seu foco está na alma de cada pessoa e naquilo que ela pode esperar após a morte. Neste ponto, a versão latina do Apocalipse de Paulo funciona como um termômetro da sensibilidade religiosa do final do século V. O inferno descrito no texto não é para os inimigos da fé, mas para os que estão dentro dela: bispos, presbíteros, diáconos, leitores e fiéis comuns que falharam em corresponder a um ideal de vida cristã.

A estrutura do inferno, seus castigos e seus agentes, indicam uma tentativa de disciplinar os corpos e orientar os comportamentos por meio do medo. A presença de figuras monstruosas (anjos torturadores, vermes gigantes, corpos mutilados) não apenas amplifica o impacto retórico do castigo, mas transforma o inferno em um espelho invertido da própria comunidade. Ao projetar o fracasso ético e espiritual na forma de deformações grotescas, o texto oferece uma pedagogia pela imagem: aquele que não vive segundo o modelo esperado se tornará um monstro diante de Deus e será entregue a outros monstros para ser corrigido eternamente.

A análise aqui proposta mostra que o Apocalipse de Paulo não pode ser lido apenas como um texto marginal à tradição cristã. Ele representa uma chave importante para entender as formas como comunidades cristãs lidavam com a ortodoxia, com a identidade e com o exercício do poder disciplinar no interior da comunidade religiosa. O texto funciona como mecanismo de controle moral, voltado à formação de um determinado tipo de cristão, obediente, austero, vigilante e permanentemente consciente de que a salvação se decide nos detalhes da conduta diária.

Como desdobramento futuro deste estudo, parece promissor ampliar a análise comparativa com outras versões deste Apocalipse, como a versão siríaca e a versão copta. Também seria pertinente investigar como as imagens do Apocalipse de Paulo foram

recebidas, adaptadas ou transformadas em homilias, iconografia e práticas penitenciais durante a Idade Média, o que permitiria compreender melhor o processo de recepção do imaginário do inferno ao longo da história cristã. Há ainda margem para um estudo mais aprofundado da relação entre a monstruosidade dos corpos e a construção simbólica da ortodoxia, num recorte que relacione história da religião, literatura e antropologia.

Referências

BREMMER, J. N. Christian Hell: From the Apocalypse of Peter to the Apocalypse of Paul. *Numen*, v. 56, 2009, p. 298-325.

BROWN, Peter. **The World of Late Antiquity**. London: Thames and Hudson, 1971.

CASEY, Robert P., The Apocalypse of Paul. *The Journal of Theological Studies*, v. 34, 1933, p. 21-32.

COHEN, Jeffrey Jerome (ed.). **Monster Theory: Reading Culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

COLLINS, Adela Yarbro. Introduction. *Semeia*, v. 36, 1986, p. 1-9.

COLLINS, John J. Introduction: towards the morphology of a genre. *Semeia*, v. 14, 1979, p. 1-19.

HENNING, Meghan. Eternal punishment as Paideia: The ekphrasis of Hell in the Apocalypse of Peter and the Apocalypse of Paul. *Religious Studies Faculty Publications*, n. 95, 2014, p. 1-16.

HIMMELFARB, Martha. **Tours of Hell: an apocalyptic form in Jewish and Christian literature**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

HIMMELFARB, Martha. The experience of the visionary and genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul. *Semeia*, v. 36, 1986, p. 97–111.

LANZILLOTTA, Lautaro Roig; VLIET, Jacques van der. **The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sahidic Coptic: Critical edition, translation and commentary**. Boston: Brill, 2023.

MACUMBER, Heather. **Recovering the monstrous in Revelation**. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2021.

MIRANDA, Valtair A. **Apocalipse de Paulo: introdução e tradução**. São Paulo: Paulus, 2021.

MIRANDA, Valtair Afonso. Metodologia de leitura do Apocalipse de João In: **Para estudar a Bíblia: abordagens e métodos**. São Paulo: Editora Recriar, 2021, p. 309-334.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Taxonomia dos Monstros no Cristianismo Primitivo. *Revista Caminhos*, v. 22, n. 2, 2024. p. 542-557.

SILVERSTEIN, Theodore. **Visio Sancti Pauli**: The history of the Apocalypse in Latin together with nine texts. London: Christophers, 1935.

SILVERSTEIN, Theodore; HILHORST, Anthony. **Apocalypse of Paul**: a new critical edition of three Long Latin Versions. Genève: Patrick Cramer Editeur, 1997.

Recebido em 24/04/2025

Aceito em 10/06/2025