



## TEOLOGIA E HISTÓRIA DA ESCATOLOGIA E DA APOCALÍPTICA

(Theology and history of eschatology and apocalyptic)

**Jorge Martins de Jesus**

Bacharel em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas)

E-mails: [jorge.mj@puccampinas.edu.br](mailto:jorge.mj@puccampinas.edu.br) / [jorgemartinsdejesus@hotmail.com](mailto:jorgemartinsdejesus@hotmail.com)

### RESUMO

Este artigo objetiva estudar a origem, a natureza e o desenvolvimento da escatologia e da apocalíptica no judaísmo pós-exílico durante os séculos III e II a.C. Tem como referencial teórico duas análises científicas sobre os dois fenômenos: a análise histórico-crítica de Friedrich Dingermann e a análise a partir da história das religiões feita por Johann Maier. Como método de abordagem utiliza-se o método dedutivo, pelo qual é possível, a partir das principais teorias apresentadas, analisar cada uma dentro de seu próprio *ethos*. Além deste, utiliza-se como método de procedimento o método comparativo, pelo qual, através do entrelaçamento das teorias abordadas, se permite vislumbrar a evolução que os dois fenômenos sofreram na história religiosa do Antigo Israel e do judaísmo.

**Palavras-chave:** Escatologia; Apocalíptica; Judaísmo; Pós-exílio; Religião judaica.

### ABSTRACT

This article aims to study the origin, nature and development of eschatology and apocalyptic in the post-exilic Judaism over the centuries III and II BC. Its theoretical reference is based on two scientific analyzes about the two phenomena: the historical-critical analysis of Friedrich Dingermann and the analysis from the history of religions made by Johann Maier. As a method of approach is used the deductive method, whereby it is possible, from the main present theories, analyze each one within their own ethos. Besides this one, it used as the procedure method the comparative method, through the intertwining of the studied theories that allows a glimpse at the evolution that the two phenomena experienced in the religious history of Ancient Israel and Judaism.

**Keywords:** Eschatology; Apocalyptic; Judaism; Post-exile; Jewish religion.

## INTRODUÇÃO

A escatologia e a apocalíptica como temáticas de estudo correspondem a um universo de análises resultantes pelas quais esse universo ainda não foi exaurido. Na história acadêmica, saberes como a Teologia, a Filosofia, a Sociologia, a Antropologia e a Linguística contribuíram para demonstrar a riqueza de sentido, significação e amplitude que esses conceitos reservam. Assim, o presente ensaio busca contribuir para novas compreensões e descobertas sobre esses dois temas. Para isso, serão utilizadas como referencial teórico duas



análises distintas aos dois fenômenos: uma análise teológica, a partir dos estudos de Friedrich Dingermann; e uma análise a partir da história das religiões, feita por Johann Maier. Como método de abordagem utiliza-se o método dedutivo, pelo qual é possível, a partir das principais teorias apresentadas, analisar cada uma dentro de seu próprio *ethos*. Além deste, utiliza-se como método de procedimento o método comparativo, pelo qual, através do entrelaçamento das teorias abordadas, se permite vislumbrar a evolução por qual passou o pensamento acerca dos dois temas na religião judaica. A delimitação do período abordado se deve a sua importância histórica, em que podem ser identificados dois grandes movimentos desses conceitos: um movimento de transformação da escatologia da antiga tradição israelita e o nascimento propriamente dito de uma tradição apocalíptica no judaísmo.

A partir deste quadro teórico, foi verificado que diversas experiências contribuíram para a formação da escatologia e da apocalíptica na religião judaica, ou seja, a formação de um quadro visionário abrangente da história com vista a um posicionamento político-religioso diante das novas e diversas situações que circundavam o povo judeu durante o período helenístico. Ao contrário de um movimento retilíneo dirigido ao futuro, a realidade das esperanças escatológicas judaicas apresentava uma paleta multicolor de expectativas e tensões na formação de um pensamento escatológico e apocalíptico. Além disso, a origem desses pensamentos pôde ser detectada por uma confluência de acontecimentos e elementos de outras religiões, e não somente um fenômeno estritamente judaico. Assim, as teorias apresentadas adiante como origem e desenvolvimento da escatologia e apocalíptica nos séculos III e II a.C, em vez de contraporem-se, enriquecem-se mutuamente, evidenciando, com isso, a importância de uma abordagem necessariamente ampla ao assunto.

## 1. QUADRO GERAL DA ESCATOLOGIA NA TRADIÇÃO ISRAELITA

De início não há como falar a respeito dos conceitos de escatologia e apocalíptica na religião do judaísmo pós-exílico sem antes entender o percurso pelo qual passaram esses dois grandes fenômenos na religião do Antigo Israel. Ainda que a origem da religiosidade apocalíptica judaica possa ser situada a partir do século III a.C, com suas abstrações de conteúdo e dimensões próprias a esse período, ela ainda aproveita alguns resquícios da escatologia israelita. Inicialmente, e de forma sintética, podemos dizer que a escatologia no Antigo Testamento origina-se basicamente em uma esperança dirigida ao futuro, esperança que, por vezes iniciada, seja por um processo de libertação, seja por um processo de cativeiro, sempre teve em seu núcleo a ideia fundamental de uma salvação realizada por Iahweh. Essa esperança em diversos momentos sempre foi retomada, ressignificada e intensificada em expectativas para o futuro, porém jamais interrompida. Nenhum evento histórico foi capaz de anulá-la por completo. Sempre que um grupo não mais a consignava, outro assumia e lhe dava nova força, de forma que por esta constante evolução, fortuitos deslocamentos e apropriação por grupos diversos, ela chegou à comunidade cristã com alterações muito pontuais em seu núcleo ideológico, sendo que este último grupo também foi responsável por lhe dar nova forma e sentido. A partir da leitura desses movimentos, a teologia específica desta área soube



coerentemente entender que considerar a escatologia no quadro veterotestamentário a partir somente de seu étimo grego – *Éschatós* – é esvaziar o sentido que ela possuía no pensamento hebraico antigo.

Conforme análise feita por Friedrich Dingermann, o pensamento de escatologia na religião israelita não distinguia entre uma ação realizada num determinado espaço de tempo e outra no fim do tempo, conforme o *éschatós* grego, “mas atribui aos acontecimentos, que nós chamamos de ‘intra-históricos’, as características de definitivo”<sup>1</sup>. Isso significa que em um determinado acontecimento presente, um israelita já poderia, se quisesse, identificar nele a esperança ou a expectativa escatológica já acontecendo. Contudo, os articuladores e organizadores da religião israelita, no processo de desenvolvimento de seu *ethos* religioso, propuseram o emprego desse pensamento a situações em que a história ou o mundo sofreriam uma transformação total; de tal modo que haveria um novo estado de coisas, tudo diferente, mas sem um encerramento final. Uma escatologia com o teor de *um fim último* dos acontecimentos ou do mundo não acontece na religião israelita pré-exílica. Isso se aproxima mais de uma apocalíptica, própria do judaísmo dos séculos III e II a.C. Teorias tentaram propor o início da escatologia israelita como originária das religiões babilônica e egípcia. Porém, o exame crítico das fontes que baseiam essas teorias, ricamente as inscrições arqueológicas, demonstrou serem elas insuficientes como prova. De fato, “as religiões egípcia e babilônica são por natureza não-escatológicas”<sup>2</sup>, pois apoiam-se mais em um conceito de mundo em que um movimento circular mítico é o que determina o funcionamento deste mundo; por isso, orientam-se mais pela ordem das causas naturais do que pela ordem de uma evolução histórica. Enquanto isso, *a escatologia israelita é essencialmente histórica*, está ligada à sua própria história e na fé em Iahweh, o qual participa e age em favor dessa história, a qual também é constantemente dimensionada ao futuro, clímax da história.

Outras teorias tentaram sustentar que a escatologia israelita foi influenciada ou desenvolvida a partir da religião persa e de seu principal personagem, Zaratustra. Porém, a escatologia de Israel já estava bem desenvolvida quando entrou em contato com a religião persa. Nesse caso, como afirma Friedrich Dingermann, “a escatologia israelita pode ter tido contato e enriquecimento recíproco com a religião persa, mas não dependência ou origem”. Outra teoria foi a tentativa de Mowinckel explicar a formação da escatologia israelita como um “sonho do povo”, que começou a pôr em dúvida a realidade cultual do templo e, saturado daquele culto, buscava então alternativas. Dingermann, ao citar O. Procksh<sup>3</sup>, disse que tal ideia carecia de fatos e fundamento, pois “Em Israel a fé em Deus é escatológica [...] Mas este futuro não é para a fé um destino cheio de incertezas e sim a vitória de Iahweh no mundo dos povos e, por consequência, também a vitória do seu povo eleito”<sup>4</sup>. Feitas essas ressalvas, para Dingermann a estrutura inicial da escatologia de Israel no Antigo Oriente pode ser esboçada da seguinte forma: ela começa na fé em Deus, Iahweh, o qual, através de ações salvíficas, entra em

<sup>1</sup> DINGERMAN, 1987, p. 432.

<sup>2</sup> DINGERMAN, 1987, p. 434.

<sup>3</sup> PROCKSCH, O. *Theologie des Alten Testaments*. Guetersloh, 1950.

<sup>4</sup> DINGERMAN, 1987, p. 435.



relação existencial em favor de seu povo, de forma que essa relação se torna histórica e nessa história há uma finalidade, pela qual o povo israelita, através dessa esperança, anda em peregrinação com o seu Deus até alcançá-la plenamente.

Alguns pesquisadores do Antigo Testamento<sup>5</sup> identificaram três principais momentos em que essa esperança escatológica da religião israelita foi experimentada: 1) um período pré-escatológico, séculos IX a VIII a.C, marcado por esperanças político-nacionais e anterior aos profetas escritores<sup>6</sup> (Amós, Oseias, Jeremias). Nesse período, elementos como, por exemplo, a noção de identificação que Israel desenvolveu como ‘povo eleito de Iahweh’ e a ideia de que Deus sempre iria agir em seu favor ainda não estavam presentes. Essas noções como visão escatológica foram desenvolvidas aos poucos durante esse período até que uma consciência coletiva fosse formada, produzindo o seguinte núcleo escatológico: povo eleito, certeza da intervenção divina de Iahweh, vitória e felicidade nacional. Essa visão escatológica, triunfalista, conduziria às aspirações de um “dia de Iahweh”; onde “naquele dia” (Am 9,11ss)<sup>7</sup> Israel poderia, portanto, gozar de todo o futuro tecido tão cuidadosamente pela escatologia deste período; 2) depois um período proto-escatológico, séculos VIII a VII a.C, marcado pela atualização das esperanças do primeiro período através de profetas como Isaías, Miqueias e Jeremias.

Assim, do primeiro período, o pré-escatológico, a história desenvolveu-se. Novos episódios e circunstâncias históricas deram novas cores e entoaram novos ritmos à peregrinação e espera escatológica da religião israelita. Agora, a visão escatológica, antes otimista e triunfalista, sofre uma guinada com a consciência de *Santidade de Deus*, que fora tão despertada pela atividade profética. Novos elementos adentram aquele antigo núcleo, entre eles – o *mandamento*. Nascia, assim, “a certeza de que a verdadeira situação entre Deus e Israel não corresponde à ideia de uma fé salvífica sem condições”<sup>8</sup>. A corrupção ética e moral que se exacerbava em todos os estratos da sociedade, contrastando em tons graves religião e coletividade, mostrava que a sociedade israelita não se importava com a vontade de Deus e, portanto, incorreria em juízos. Ao profeta Amós coube fazer a transição do “aquele dia”, tão supervalorizado pela tradição pré-escatológica, para o “dia de trevas, e não de luz” (Am 5,18) da fase protoescatológica. Assim, Amós, unido a outros profetas, introduzia um novo sentido ao núcleo escatológico de Israel: *o novo início viria somente depois do juízo*, e este último é iminente. Com Isaías, acrescenta-se outro elemento a essa atualização escatológica: uma salvação conectada ao reino davídico-messiânico<sup>9</sup>. Essa salvação parte de Israel para todo o mundo (Is 2,2-4); sua paz reconciliaria homem e natureza, fazendo de toda biosfera um novo

---

<sup>5</sup> Entre eles, Friedrich Dingermann, In: *A esperança de Israel em Deus e no seu Reino: origem e desenvolvimento da escatologia no Antigo Testamento*, 1987; e Theodorus C. Vriezen, *Prophecy and Eschatology*, 1953.

<sup>6</sup> Aqui se segue a distinção feita por estudiosos entre profetas extáticos, não-escritores e escritores no Mediterrâneo Antigo; Cf. WILSON, Robert R. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*, p. 18-27; 266-268, 2006.

<sup>7</sup> As referências bíblicas utilizadas correspondem à edição brasileira da Bíblia Tradução Ecumênica (TEB), 2002.

<sup>8</sup> DINGERMAN, 1987, p. 436.

<sup>9</sup> DINGERMAN, 1987, p. 438.



todo coeso (Is 11-12); e os beneficiários dessa salvação escatológica seriam os sobreviventes do juízo (Is 4,3);

E depois, 3) tardiamente, surgiu o período propriamente escatológico, no qual a escatologia se torna essencialmente transcendente, séculos VI a IV a.C. Dingermann propõe que a partir desse período uma escatologia completa se iniciara em Israel. As profecias de Ezequiel e a do dêutero-Isaías foram fundamentais para organizar e estruturar essa nova escatologia. Tendo como quadro o seguinte esboço: uma nova criação de Israel (Ez 37,1-14), coerente agora com a prática da justiça (Ez 36,25-28), a reunificação entre Judá e Israel (Ez 37,15-28), o sonho do reino messiânico (Ez 34,23) e de um novo tempo (Is 49,8), consolidando uma nova criação (Is 41,18-20) são os sinais característicos da escatologia desse período. Diante desse quadro, sob nova reorientação, a escatologia do judaísmo no final do século IV a.C. ultrapassava as condições e circunstâncias intra-históricas e tornava-se também, agora, transcendente e meta-histórica. Esta atenção ao aspecto transcendente desenvolveu então uma nova forma de espera escatológica no século III a.C, aquela esperança nas intervenções salvíficas de Iahweh, necessariamente políticas e sociais, agora somente seriam realizadas na inauguração de um novo mundo. Surgiria, assim, uma nova forma de espera de futuro, de âmbito transcendente, meta-histórico e de proporções cósmicas. Nascia, portanto, dentro do judaísmo, *a apocalíptica*.

## 2. A APOCALÍPTICA NO JUDAÍSMO: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE SUA ESTRUTURA, TEOLOGIA E HISTÓRIA

Convém destacar que a chegada de uma experiência transcendente ou meta-histórica à escatologia da religião judaica não significa uma des-historização ou uma negação da história, elemento este que foi fundamental, conforme visto, à escatologia israelita. Trata-se antes, porém, de uma experiência de impotência diante dos fatos que estavam construindo sua história. Na verdade, é possível ver na transcendência radical dos apocalipses uma “percepção enfática da história, claro que precisamente sob as condições daquela experiência de falta generalizada de perspectiva da esperança, mas sob as condições de uma reviravolta intra-histórica rumo à salvação”<sup>10</sup>. Essa mudança do histórico para o supra-histórico, do salto do presente para o além, do nacional para o global, do templo para o céu, é realizada através de recursos linguísticos e literários revestidos de imagens fantásticas, singulares e estimulantes. As pessoas e os objetos se tornam símbolos de situações e acontecimentos. Uma invasão de gafanhotos, por exemplo, transforma-se em catástrofe que atinge o mundo inteiro (Joel 1-2,11), um terremoto na terra estende-se também às estrelas, ao sol e à lua (Isaías 24,17-23); povos, reinos e reis aparecem como animais, montanhas e nuvens (Daniel 7ss). Ou seja, é o papel do símbolo em sua função remissiva, na qual sempre *se remete a* uma realidade ou experiência, as quais realmente importam ao sujeito ou ao grupo religioso que o

<sup>10</sup> STEGEMANN, E; STEGEMANN, W; 2004, p. 172.



experimenta<sup>11</sup>. Além disso, a experiência apocalíptica como experiência religiosa compartilha de uma estrutura transcendente pela qual o espaço não é homogêneo, porém apresenta rupturas. Por essas rupturas, as religiões identificam no espaço e no tempo porções qualitativamente diferentes umas das outras. Com isso, através de recursos mítico-simbólicos como estes, é operado por elas *novas constituições de mundo*, nas quais lhes é permitido “descobrir o ponto fixo, o eixo central do mundo e de toda a orientação futura”<sup>12</sup>.

A partir disso verifica-se que, no âmbito teológico, enquanto a escatologia israelita serviu-se de linguagem e referenciais intra-históricos para descrever sua espera de mundo nas dimensões política, econômica e social, ou seja, necessariamente diante de acontecimentos concretos e do presente, a apocalíptica judaica desenvolveu uma escatologia com linguagem essencialmente simbólica, intencionalmente velada e meta-histórica. Enquanto a escatologia profética tinha mantido um certo equilíbrio entre as esferas celestes e terrestre, permitindo à ação humana algum fim no desdobramento da história, a apocalíptica sinalizou a esperança somente para a ação divina e celeste. “Visão e realidade, unidas na escatologia profética, ficaram divorciadas em sua sucessora apocalíptica”<sup>13</sup>. Contudo, essa experiência apocalíptica não foi homogênea em sua produção de sentido; diversos grupos disputavam seu valor simbólico e propunham diferentes tipos de espera escatológica<sup>14</sup>.

John Maier, em um estudo entre os dois testamentos a partir da História das Religiões, propõe que a escatologia em Israel não nasceu somente a partir de uma esperança dirigida ao futuro, nem tão somente a partir de tradições de sabedoria do Oriente Próximo Antigo; mas, a partir da *visão deuteronômista da história* unida a uma interpretação atualizante do conteúdo profético<sup>15</sup>. Essa visão enxergava a história de Israel como povo de Deus, nação eleita e a história universal desenrolando-se para um determinado fim designado e estabelecido por Deus. Porém, o peculiar dessa visão era que o curso da história estava revelado na Torá e, por isso, dependia da obediência de Israel à vontade de Deus mediante a Aliança. Seguindo essa linha interpretativa, Israel entendeu que ao longo de sua história “A desobediência perturbou

---

<sup>11</sup> CROATTO, 2001, p. 87.

<sup>12</sup> ELIADE, [s.d], p. 35.

<sup>13</sup> DAVIES, 1995, p. 250.

<sup>14</sup> O primeiro desses grupos seria formado pelos pobres que haviam ficado na terra durante o exílio; os quais, unidos aos repatriados em Jerusalém, foram animados pelas profecias de Ageu, Zacarias e Malaquias a crerem no futuro a partir da reconstrução do Templo. Além desses, um segundo grupo formado pelo ideal acentuadamente teocrático, composto pela tradição sacerdotal e que propunha uma escatologia já realizada. E um terceiro grupo, a quem coube uma espera futura genuinamente apocalíptica, o qual cria que suas esperanças salvíficas somente seriam realizadas em outro mundo e por uma intervenção totalmente divina. (DINGERMAN, 1987, p. 439-443).

<sup>15</sup> “[...] uma parte considerável da literatura judaica da época do Segundo Templo deriva de formas extremamente ambivalentes de se experimentar a história. Na elaboração literária dessas experiências, a imagem deuteronômista da história impôs-se em larga escala e em sentido cada vez mais nitidamente escatológico, de mãos dadas com uma correspondente interpretação dos profetas bíblicos. Infelizmente, é pouco o que sabemos sobre os autores dessa tendência. Na medida em que na Judeia tendências oposicionistas procuraram se legitimar na esfera religiosa, era óbvio retomar, interpretar e levar mais adiante alguma tradição profética, entendendo-a como predição do presente e do tempo do fim, e como revelações atualizáveis” (MAIER, 2005, p. 275)



esse processo, e fases cíclicas (apostasia e castigo; conversão e salvação) interrompem e atrasam o curso linear, rumo ao fim”<sup>16</sup>. A partir disso, diversas fases deste pensamento se desenvolveram na história de Israel. De forma que em cada época, e sob as situações circunstanciais do presente que era vivido, Israel apropriava-se de um determinado tipo de relação com o curso da história em que se acreditava. Geralmente, tinha-se como pensamento base “a convicção fundamental de que o presente que se estava vivendo era o prelúdio da fase final, decisiva, da história de Deus com Israel e com o mundo”<sup>17</sup>.

Além disso, segundo Maier, *dentro da historiografia deuteronomista e a do Cronista* há o testemunho de que o Deus de Israel é o Senhor do mundo e da história, mesmo apesar da realidade do exílio e do domínio estrangeiro. Neste empreendimento narrativo e respondendo exatamente às dúvidas quanto ao poder de Deus, um tema muito especial destaca-se nesse conjunto temático: *a sorte do santuário*. Assim, essas duas historiografias preconizam uma pré-história da escatologia judaica antes do Segundo Templo, orbitando quase sempre um único tema: *a sorte do Templo em Jerusalém*<sup>18</sup>. Do ponto de vista literário, tanto a obra historiográfica deuteronomista como a do Cronista foram obras literárias espelhadas pela historiografia grega. Porém, a maneira com que o judaísmo deu forma narrativa à sua história em tom de edificação religiosa foi através do uso do gênero literário dos *Testamentos*. Para Maier, “No judaísmo, esse gênero continuou a ser, até hoje, um recurso literário popular, tendo em Gn 49, Dt 33 e Js 23s preeminentes exemplos bíblicos”<sup>19</sup>. Com isso, além da figura dos patriarcas ter sido uma das características distintivas deste gênero, teve nele o início de um recurso literário que foi amplamente utilizado neste e depois em outros gêneros literários do Oriente: a retroprojeção de problemas atuais para os tempos antigos. Ou seja, os testemunhos “antigos” narrados nestes textos provavelmente nada mais são do que discussões político-religiosas posteriores aos acontecimentos ali narrados.

### 3. DO SÍMBOLO AO LOGOS: DA PLURALIDADE DE SENTIDOS À CONVERGÊNCIA DO DISCURSO

Assim, o mais importante nestes textos não eram os acontecimentos narrados dos patriarcas em si, mas, antes, as novas interpretações que eram possibilitadas do material antigo para o presente. Os Testamentos dos Doze Patriarcas, o Livro dos Jubileus, Sabedoria (caps. 10 a 19) e os fragmentos de 1QGenAp são exemplos considerados. Além da historiografia esboçada no

---

<sup>16</sup> MAIER, 2005, p. 275.

<sup>17</sup> MAIER, 2005, p. 276.

<sup>18</sup> A preocupação com o destino do Templo, assim como uma explicação aos seguidos desfechos dados pelo poder estrangeiro à sua conservação ou destruição, foi retomada após a destruição do Segundo Templo em 70 d.C. na forma de textos de gênero apocalíptico como os de 4 Esdras e o Apocalipse Síriaco de Baruc. Foi, principalmente, através da produção literária destes textos que Roma foi associada à ideia de “Babel” ou “Babilônia”, nestes e em outros textos como o Apocalipse de João e a 2ª carta de Pedro. Isso foi possível graças a associação implícita que os textos de 4 Esdras e o Apocalipse de Baruc possibilitaram à imagem da destruição do Primeiro Templo e o exílio babilônico (MAIER, 2005, p. 115).

<sup>19</sup> MAIER, 2005, p. 119.



gênero Testamentos, a historiografia helenística também “tinha um vivo interesse por pessoas e situações dos tempos antigos”<sup>20</sup>. Os livros de 1 e 2 Macabeus, seguindo o interesse dos hasmoneus, são exemplos dessa forma de historiografar posteriormente a história universal segundo os interesses teológicos, religiosos e políticos no judaísmo. Com a elaboração desse material narrativo, a combinação entre as narrativas sobre a eleição de Israel e a história universal foram importantes à construção do pensamento bíblico pós-exílico e, principalmente, ao pensamento apocalíptico.

Fundamental a esse pensamento foram “as escolas sacerdotais de sábios e escribas que a isso se dedicaram”<sup>21</sup>. Para Maier, essas escolas sacerdotais de sábios fizeram com que o interesse sacerdotal e cultural sublinhasse toda a narrativa, a saber: o interesse pela ordem cronológica, a organização e o calendário do culto, cosmologia, astronomia e, conseqüentemente, o calendário cotidiano. Além dessas características estruturais do pensamento apocalíptico pós-exílico, destaca-se também a atribuição do conhecimento revelado nestes textos, que é geralmente atribuído a figuras da pré-história israelita ou universal. Como, por exemplo, pessoas antediluvianas, cuja sabedoria provinda de vivências diretas com a divindade e que, portanto, dava o tom necessário de autoridade para a narrativa. O livro de Henoc pode ser considerado o protótipo de tal estrutura. Um saber de tempos remotos era às vezes postulado para mostrar que “certos anseios atuais eram conteúdo de uma tradição antiga, antiquíssima, anterior à revelação da Torá – meio eficaz, nas lutas entre as correntes judaicas, para provar a autoridade de tal tradição”<sup>22</sup>.

Como escrito apocalíptico judaico, contam-se os capítulos do livro de Henoc de 1 a 36 como um dos mais antigos escritos apocalípticos. Contudo, Maier realça que nessa fase precoce do pensamento apocalíptico a origem do mal é explicada por uma adaptação de tradições mais antigas de crítica contra a cultura, e não como visões do futuro e esboços da história. Segundo ele, apenas em uma segunda fase esses modelos de explicação foram adaptados a uma visão histórico-apocalíptica. Essa adaptação de ideias do Oriente Antigo sobre a cultura em forma de crítica sobre esta última pode ser encontrada, até mesmo, na literatura do Gênesis. A árvore genealógica de Caim (Gn 4,17s), por exemplo, mostra uma série de conquistas civilizatórias embrionárias que decidiriam no drama narrativo a formação e o exercício do poder nos centros de dominação da Mesopotâmia e no Vale do Nilo. Para Maier, pensamentos como estes foram caros ao judaísmo na confrontação diante das políticas e cultura do período helenístico. Além disso, internamente no judaísmo pós-exílico, oráculos e profetismo disputavam, mediante as formas de saber, fossem ocultos ou revelados, as formas de atualizações, adaptações e reutilização de tais materiais narrativos. E, diferentemente dos povos em redor no Oriente Antigo, os oráculos no judaísmo pertenciam ao domínio sacerdotal, ao passo que o profetismo, posteriormente, tentou substituí-los<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> MAIER, 2005, p. 122.

<sup>21</sup> MAIER, 2005, p. 124.

<sup>22</sup> MAIER, 2005, p. 125.

<sup>23</sup> Neste caso, “A função da profecia era entendida como semelhante à do oráculo; tanto a revelação como o sonho precisavam de uma interpretação, assim como a revelação já escrita, fora da Torá propriamente dita. [...] E



Essas experiências contribuíram para a formação de um quadro visionário abrangente da história com vista a um posicionamento político-religioso diante das novas e diversas situações que circundavam o povo judeu durante o período helenístico. Com isso, era traçado um percurso de toda a história universal e, principalmente, do povo judeu, com um início e um suposto final onde “O presente era considerado a última e decisiva fase na transição para o futuro, ou melhor, para a consumação da história”<sup>24</sup>. O desenvolvimento da história, articulado pelos oráculos e pelas profecias, como mostrado acima, unidos à historiografia deuteronomista e do Cronista, resultavam em uma obra literária narrativa apocalíptica, em que todas as expectativas de transformação ou sujeição da realidade concentravam-se no presente e tendo no futuro imediato o esperado tempo de crise decisivo como transição para o futuro feliz. Assim, por exemplo, “depois da destruição do Primeiro Templo, durante o exílio e sob o poder estrangeiro, as calamidades preditas pelos profetas antigos já pareciam realizadas; só faltava, pois, a realização das promessas de salvação”<sup>25</sup>.

Este conjunto de visões acerca do mundo e da história diante das grandes crises político-religiosas produzidas no período helenístico não pode ser reduzido a especulações históricas com tons escatológicos; porém, trata-se dos primeiros inícios de uma concepção abrangente e religiosa das experiências humanas com o mundo e a história. “A suposição fundamental é o conflito entre a reivindicação teológica de Israel como povo eleito por seu Deus, o único Deus verdadeiro, e a *hybris* dos soberanos dos grandes impérios”<sup>26</sup>. Essa é a temática prevalente, por exemplo, no livro de Daniel em sua forma definitiva por volta de 164-163 a.C. Nessa nova fase a apocalíptica consolidou-se como expressão literária resultante da crise escatológica desenvolvida pelas historiografias do deuteronomista e do Cronista, e pela articulação dos oráculos e a continuação dada pelo profetismo. A partir disso, essa literatura apocalíptica sempre ressurgia no decurso da história do judaísmo, sobretudo, quando o choque com o poderio estrangeiro colocava em risco o destino final da história político-religiosa articulada por essas tradições.

Essa visão de história do mundo e de sua relação com o Deus de Israel foi embrionária a uma visão que, muito posteriormente, pode ser identificada como *escatológica* no judaísmo. A escatologia como visão propriamente dita de um fim último, originária do pensamento grego, foi absorvida e desenvolvida pelo judaísmo a partir da ideia acentuada de que a história da Salvação teria seu cume já no presente ou em um tempo muito breve. A acentuação dessa visão nasceu, principalmente, de elementos que foram entendidos como “provocadores” ao fim: guerras, catástrofes, calamidades, fenômenos extraordinários da natureza como o escurecer do sol, cometas e terremotos. Invariavelmente, este tipo de convicção carregava em si um potencial explosivo de reações religiosas e, concomitantemente, político-militares. Como bem observou Maier, “Quando uma convicção desse tipo se espalha publicamente,

---

era exatamente no choque com “as novas macroestruturas dos grandes impérios que aparecem os oráculos”, como instrumento político e de interpretação da história dados pela ala dos sacerdotes (MAIER, 2005, p. 131).

<sup>24</sup> MAIER, 2005, p. 131.

<sup>25</sup> MAIER, 2005, p. 131.

<sup>26</sup> MAIER, 2005, p. 134.



nasce uma situação inaudita de decisões definitivas<sup>27</sup>. Portanto, forja-se, assim, visões de história, presente e futuro altamente incisivas na vida em sociedade como um todo.

Diversos grupos se opuseram ou se apoderaram desta visão, reinterpretando-a, atualizando-a ou mesmo alterando-a, desde que seu núcleo de história da Salvação permaneça intacto. Com isso, vários grupos se identificavam e reivindicavam ser “Israel”; cada qual apresentando ou impondo sua visão escatológica da história<sup>28</sup>. Seja como for, experimentar uma visão propriamente escatológica da história e, principalmente, do presente, comprometia, ou implicava em resultados por vezes de alto risco e até drásticos à vida religiosa e política do judaísmo. Vivenciar uma visão escatológica que põe fim a uma realidade concreta implicava também romper com qualquer poder soberano e estrangeiro diferente do idealizado pelo *Reino de Deus*. Assim, as autoridades judaicas e, principalmente, os potentados estrangeiros dificilmente viam com bons olhos tal ideia sob os cuidados de diversificados grupos, pois a tinham quase sempre como tendência revoltosa, no que, então, intervinh<sup>29</sup>. Como consequência, do período helenístico em diante, vários movimentos intitulados genericamente de movimentos “messiânicos”<sup>30</sup> foram registrados então na história política e religiosa de Israel.

## CONCLUSÃO

As implicações de um complexo religioso como esse, cujos fenômenos principais, sua escatologia e apocalíptica, marcaram e transformaram concretamente a história de um povo em suas várias dimensões, são várias, cujo escopo analítico não cabe em uma análise ensaística como esta. Contudo, além dos referenciais teóricos utilizados para este pequeno ensaio, cuja bibliografia já contribui com um vasto material de análise, cabe fazer aqui algumas considerações, ensejando-se, quiçá, algumas provocações, em âmbitos cuja importância é sempre premente, isto é, nos âmbitos pastoral e eclesial. Foi verificada que a escatologia em Israel nasce como *sentimento de esperança, a esperança de um mundo ideal*. Isso porque as políticas e formas de governos de seus soberanos, na maioria das vezes apoiadas pela religião, faziam com que perdessem qualquer esperança no mundo em que viviam. Quando isso ocorria, ao contrário de abandonarem a religião, a própria religião articulava-se sempre em propor ou prover ao mundo um lugar ideal, maravilhoso, próspero, justo, fraterno. Tudo dependia daqueles que manipulavam os símbolos da esperança, isto é, a

<sup>27</sup> MAIER, 2005, p. 277.

<sup>28</sup> MAIER, 2005, p. 277.

<sup>29</sup> Uma amostra dos conflitos que resultaram desses interesses de controle e de revolta nos anos que se seguiram ao período aqui analisado pode ser vista no trabalho de Richard A. Horsley e John S. Hanson: *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*, 1995.

<sup>30</sup> Esses movimentos não precisavam ou não tinham necessariamente em sua estrutura um pretendente a Messias. Além disso, “Não estavam necessariamente ligados a especulações ‘apocalípticas’; tinham com muito mais frequência suas raízes no contexto concreto político-militar; mostravam ocasionalmente uma motivação mais ou menos ‘zelote’, mas pertenciam também em boa parte ao domínio das expectativas populares sobre o fim deste mundo, que eram mais fortemente determinadas pelas necessidades e esperanças imediatas do povo” (MAIER, 2005, p. 277).



escatologia e a apocalíptica. Os profetas, percebendo essa ambivalência, viram que a escatologia e apocalíptica poderiam ser disputadas como bem simbólicos e que, portanto, poderiam ser usadas para libertar, ou para aprisionar, para encorajar ou para paralisar, para avançar ou para retroceder. Quanto a isso, foi possível verificar como a escatologia foi utilizada como poder simbólico de esperança, engajamento e fé para a mudança do presente, por conseguinte, construção e esperança do futuro; assim como também discurso para domínio e controle da história, cimentando seu passado e restringindo a todo o povo seu futuro. Segundo Gustavo Gutiérrez<sup>31</sup>, considerações como essas implica para a *Igreja a necessidade de ser sinal criativo do Reino*. Isto é, à medida que a Igreja cria espaços de liberdade e de participação, de respeito e de diálogo, de amor comprometido e perdão solidário, de defesa e de cuidado com a vida, ela estará gestando um povo novo, uma nova criatura, um novo reino e, portanto, uma nova criação. Pois, como visto acima, a escatologia e apocalíptica são fenômenos incisivos na história, concretos na sua esperança e decididamente engajados para o futuro. Cabendo, portanto, compromisso, fé e esperança necessariamente práticos.

## BIBLIOGRAFIA

- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DAVIES, Philip R. *O mundo social dos escritos apocalípticos*. In: *O Mundo do Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995. III parte, Cap 12, p. 243-263.
- DINGERMAN, Friedrich. *A esperança de Israel em Deus e no seu Reino. Origem e desenvolvimento da Escatologia no Antigo Testamento*. In: *Palavra e Mensagem*. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. Cap. XX, p. 430-444.
- DINGERMAN, Friedrich. *O anúncio da caducidade deste mundo e dos mistérios do fim: os inícios da apocalíptica no Antigo Testamento*. In: *Palavra e Mensagem*. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. Cap. XXII, p. 457-474.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – A essência das Religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d. (Coleção Vida e Cultura).
- HELLHOLM, D. (Org). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983.
- HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. Londres: SCM, 1974.
- HANSON, P. D. *Apocalypticism*. In: *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdom, 1976. p. 30-31.
- HORSLEY, Richard A; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- GABEL, John B; WHELLER, Charles B. *A bíblia como literatura*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KOCH, K. *The Rediscovery of Apocalyptic*. Londres: SCM, 1972.

---

<sup>31</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 141.



- MAIER, Johann. *Entre os dois Testamentos: História e religião na época do Segundo Templo*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005. 355 p.
- MÜLLER, H. P. *Matische Weisheit und Apokalyptik*. In: *VT Supp* 22. Leiden: Brill, 1972. p. 268-293.
- PROCKSCH, O. *Theologie des Alten Testaments*. Gütersloh: Bertelsmann, 1950.
- RAD, Gerhard Von. *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. In: *Old Testament Theology*. Vol. 2. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965.
- RAD, Gerhard Von. *Daniel e Apocalíptica*. In: *Teologia do Antigo Testamento*. 2 ed. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006. Vol. II, parte II, p. 723-738.
- ROWLEY, H. H. *The Relevance of Apocalyptic*. Londres: Lutterwort, 1963.
- SMITH, J. Z. *Winsdow and Apocalyptic*. In: *Religions Syncretism in Antiquity*. Missoula: Scholars Press, 1975.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; Wolfgang. *Pluralismo religioso na terra de Israel no período helenístico-romano*. In: *História social do protocristianismo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004. Cap. 3, p. 164-216.
- VANDERKAM, J. C. *Enoch and The Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington: CBA, 1984.
- WILSON, Robert. R. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Targumim/Paulus, 2006.

Recebido em: 11/05/2016  
Aprovado em: 20/10/2016