

I

IMINENTISMO:

A IMINÊNCIA DO FIM DOS TEMPOS NOS PROFETAS, EM QUMRAN, NA APOCALÍPTICA, NO NOVO TESTAMENTO, E SUAS IMPLICAÇÕES.

Jonas Machado¹

RESUMO

Com uma estrutura teológica que vê a história de modo linear, a fé judaico-cristã tem manifestado a crença de um fim de todas as coisas, que representa uma renovação e restauração do mundo como o conhecemos. Há quem diga que praticamente todas as gerações, até hoje, têm sido vistas, cada uma, como a última antes desse acontecimento extraordinário. Nos profetas de Israel, isso é apresentado como o Dia do Senhor, e crenças semelhantes perpassam toda a literatura judaica antiga, bem como passam por Jesus, seus discípulos e todo o Novo Testamento. Nosso propósito neste artigo é colher exemplos dessa mencionada literatura para formar um panorama dessa realidade, e destacar o que chamamos de “iminentismo”, que diz respeito não somente a essas crenças, mas, também, sobre como elas afetam a vida e o dia a dia das pessoas. Assim, o interesse não é somente pelas ideias teológicas, como também pelo amplo impacto sobre a vida e sobre como eles viveram sua fé. O resultado foi que esse iminentismo se fez presente amplamente na vasta literatura das origens do judaísmo e do cristianismo.

Palavras chave: Apocalíptica; Escatologia; Atraso da Parousia; Iminentismo.

ABSTRACT

With a Theological structure that see history linearly, the Jewish Christian Faith have manifested a belief in the end of all things that represent a renovation and restauration of the world as we know it. There are those who say practically all generations until now have seen themselves, each one, as the last one before this extraordinary event. In the prophets of Israel, this is presented as the Day of the Lord, and similar beliefs pass through the ancient Jewish literature, as well as passing through Jesus, his disciples, and all the New Testament. Our purpose in this article is to gathered examples of this mentioned literature in order to form a framework of this reality, but underlining what we call “iminentism”, concerning not only on this beliefs, but how they affect the people’s life and day-by-day. So, the interest is not only for Theological ideas, but also for the broad impact on life and on how they lived their faith. The result was that the iminentism is broadly present with some kind of the consumation delay in the wide literature of the origins of Judaism and Christianity.

Key words: Apocalyptic; Eschatology; Delay of Parousia; Iminentism.

RESUMEN

Com una estrutura teológica que entiende la historia de manera lineal, la fe judeocristiana ha manifestado la creencia de un final de todas las cosas entendido como una renovación y restauración del mundo tal como lo conocemos. Se dice que prácticamente todas las generaciones hasta hoy se han considerado a si mismas, cada una, como la última antes de este evento extraordinario. En los profetas de Israel, esto se presenta como el Día del Señor, y creencias similares impregnan toda la literatura judía antigua, pasando también por Jesús, sus discípulos, y todo el Nuevo Testamento. Nuestro propósito en este ensayo es recopilar ejemplos de esta literatura para formar una vision general de esta realidad, pero poniendo especial atención lo que llamamos “inminentismo”, lo cual concierne no sólo a estas creencias, sino también a cómo se manifiestan en la vida cotidiana de las personas. Con ello, el interés no recae únicamente en las ideas teológicas, sino también en el amplio impacto que tuvieron en la vida y en la manera en que vivieron su fe. El resultado muestra que este inminentismo está ampliamente presente en la vasta literatura desde los orígenes del judaísmo y del cristianismo.

Palabras clave: Apocalíptico; Escatología; Demora de la Parousia; Inminentismo.

¹Doutor. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Email: jonas.machado@teologica.net. ORCID iD <https://orcid.org/0009-0008-9690-0615>.

INTRODUÇÃO

A citação abaixo pretende destacar uma característica dos Manuscritos do Mar Morto como testemunho das crenças da comunidade de Qumran relativas à iminência do fim dos tempos, e como isto afetava a vida da comunidade. Nosso propósito, neste ensaio, é esboçar este tema a partir da sua relação com o conteúdo dos profetas, de Qumran, na Apocalíptica e do Novo Testamento, bem como suas implicações para a vida das comunidades, o que chamamos aqui de “iminentismo”, num âmbito escatológico (García Martínez, 1995, p.137), ou melhor, “apocalíptico”.¹

Ao introduzir o que ele chama de “Literatura de Conteúdo Escatológico” em Qumran, García Martínez (1995, p.139) afirma:

Os textos designam como os “últimos dias”, ou “o final dos tempos”, uma realidade que a comunidade de Qumran percebia como imediata (e, de alguma forma como já presente) e cuja espera condicionou toda a sua existência.

Ao afirmar que a percepção era de uma realidade final imediata já presente, García Martínez aborda o que podemos chamar de “iminência” do fim dos tempos. A afirmação feita acima é um tanto ampla e geral, ainda que seja limitada ao conteúdo

escatológico² desses manuscritos. Em outras palavras, a afirmação diz respeito ao conteúdo escatológico, mas tem relações e implicações para todo o modo de vida da comunidade, embora, sobre este último, não tratemos amplamente aqui, mas apenas sobre suas bases, de modo preliminar. Essa realidade pode ser percebida em algumas passagens pontuais importantes, como exemplos que podem corroborar a afirmação de García Martínez. Começemos pelos profetas de Israel.

IMINÊNCIA DO FIM NOS PROFETAS³

Não há necessidade de abordar os profetas cronologicamente, pois, além de algumas datas controversas, o propósito aqui é falar da iminência do fim. De início, o profeta Ezequiel carrega os fundamentos do que vem a se desenrolar no chamado período do segundo templo, no âmbito da apocalíptica, bem como Jeremias, seus setenta anos como prazo da restauração de Israel, e sua reinterpretação em Daniel, um tradicional apocalipse, em termos de setenta semanas de anos.

Encontramos nos profetas diversos momentos em que a iminência do fim está explícita, mas existem outros textos que parecem protelar o fim de certo modo, temperando a urgência da intervenção divina com a necessidade de estender os prazos, o que cria uma tensão escatológica.

Para começar por Ezequiel, considerado um texto fundante para a apocalíptica judaica,⁴ temos

1 Como a própria etimologia da palavra indica, a “lógica” (*logia* em grego) do *escaton* (“último” em grego, referindo-se aos últimos acontecimentos), a questão aqui é que por “escatológico” geralmente se pensa em uma organização dos acontecimentos finais em ordem cronológica, pois “escatologia” é uma subdivisão da Teologia Sistemática, que procura sistematizar as crenças ou doutrinas. Entretanto, tal organização nunca ocorre nesses documentos ou mesmo na Bíblia em geral. O termo “apocalíptico” cabe melhor aqui, porque estamos tratando de conceitos relacionados às crenças sobre a “revelação” (*apokálipsis* em grego) divina sobre o fim dos tempos, sem, necessariamente, determinar a ordem dos acontecimentos (veja JONES, 2005, p.283ss, 7773ss). Portanto, empregaremos o termo “escatológico” acompanhando García Martínez, mas sem perder de vista essas considerações. Uma discussão desses termos por outras perspectivas está em Rowland; Morray-Jones (2009, p.13ss.), e Reynolds (2024), este já criticado por DiTommaso (2025).

2 Aqui precisamos ficar alertas quanto a essas divisões temáticas dos manuscritos feitas pelos especialistas. Tais divisões podem ajudar a entender melhor o conjunto, mas elas carregam o perigo de conclusões artificiais sobre o conteúdo. Ao fazer essa divisão com base na escatologia, não significa que o conteúdo escatológico esteja *somente* nesses textos. Outras diversas porções desses documentos, embora não classificados assim, podem conter em seu bojo geral um ambiente escatológico de pano de fundo. É o que acontece, por exemplo, com o Peshier Habacuque, texto classificado por García Martínez (1995, p.183, 239ss) como “Literatura exegética”, que está citado neste artigo com sua conotação escatológica.

3 A tradução da Bíblia utilizada, quando não indicada outra, é Bíblia (2017).

4 Segundo Hengel (1981, p.211), a primeira descrição de viagem celestial está em Parmênides (530-460aC), que precedeu vários outros relatos do tipo no mundo grego. Essa prioridade depende

a insistência na chegada do fim, não somente para Israel, mas para os quatro cantos da terra (Ezequiel 7.2-3,6-7,10). Não é nada incomum que os profetas partam de uma realidade local catastrófica e projetem a intervenção divina para âmbito mundial.

Para Ezequiel, a inaceitável destruição de Jerusalém e do templo somente poderia indicar uma coisa: chegou o fim para Israel e para o mundo, pois em algum momento Deus teria de parar tudo. Ao mesmo tempo, porém, temos a profecia dos trezentos e noventa anos, no capítulo quatro, mais os quarenta anos, no contexto de Ezequiel,⁵ que faz um contraponto com a iminência do fim. Nesse contexto, a restauração não ocorrerá até que Israel suporte a expiação pelos pecados passados (Taylor, 1984, p.74, 86).

Um dos destaques do livro é a longa e detalhada descrição do templo em Ezequiel 40-48. O ressurgimento desse templo está mais implícito que declarado explicitamente. A datação da ocorrência da visão (40.1-2) coincide com as celebrações do festival de Akîtu, na Babilônia, festival este explicado por Reinke (2019, p.58-60), com o qual tal visão forma um contraponto, uma reação ou resposta à situação calamitosa e vergonhosa em que se encontravam Ezequiel e seus companheiros, diante das exuberantes comemorações babilônicas, ao mesmo tempo que sua descrição contém certos paralelos com o mencionado festival (Ganzel, 2021).

Deve ter sido uma sensação horrível para os que viram sua cidade santa e o templo destruídos. Agora, estavam, diante das maravilhosas e magníficas construções babilônicas, dedicadas aos seus deuses. Para uma crise dessa dimensão,

foi necessária uma resposta contundente, de uma experiência visionária apocalíptica que pudesse ser um impulso para renovar a esperança. Além disso, a razão da visão do templo está declarada: era para envergonhá-los por causa da infidelidade e convocá-los à obediência aos estatutos estabelecidos na Lei (Ezequiel 43.10-12).

Em decorrência disso, o templo de Ezequiel não é uma nostalgia, nem uma visão abstrata de um futuro distante, mas oferece um convincente senso de imediatismo do profeta que não pode ser captado pela visão apenas futura ou nostálgica (Leveen, 2012, p.386 nota 3). Aqui, não se trata de encontrar alguma palavra específica da iminência do fim, mas sim de que qualquer noção de futuro não se desassocia do presente, que deixa sempre um senso de iminência – o futuro já chegou.⁶

Em contraponto, temos as profecias de Jeremias, que falam de um cumprimento de juízo contra a Babilônia e restauração de Israel em setenta anos (Jeremias 25.11, 29.10). Estamos falando do período entre a destruição de Jerusalém e do templo (586aC) até a reconstrução do templo, conforme está em Ageu (515aC), embora esta reconstrução não tenha sido do zero, uma vez que devem ter sobrado partes do templo intactas, especialmente pedras e alicerces (Baldwin, 1972, p.41-42).

Assim, de certa maneira, a profecia de Jeremias dos setenta anos encontra respaldo entre a destruição do templo e sua reconstrução, conforme narrada no livro de Ageu (2.1ss), respectivamente 586aC e 515aC, que demanda um período de setenta e um anos. Esta profecia não implica um senso de iminência, uma vez que em setenta anos a maioria daquele povo já estaria morta. Além disso, boa parte do que consta na profecia de Jeremias não aconteceu nessa ocasião

da data mais exata de Ezequiel (Taylor, 1984, p.28-37), e de como se define exatamente viagem celestial, uma vez que Ezequiel não tem uma descrição completa como 1 Enoque, por exemplo. De qualquer forma, estamos nos primórdios dos relatos de experiência extática de viagem celestial em lugares tão distantes quanto a Grécia e a Babilônia.

5 A comunidade de Qumran interpretou esse texto como profecia de seu surgimento, como veremos abaixo.

6 Depois de apresentar as, segundo ele, quatro principais interpretações sobre o templo de Ezequiel, Taylor (1984, p.225-227) assume a quarta, a interpretação apocalíptica, que integra presente e futuro. Isto quer dizer que a era messiânica está no futuro, mas já se desenvolve no presente, o que implica, acrescentamos, que tal futuro não é longínquo, pelo contrário, carrega uma sensação de iminência.

da reconstrução,⁷ mas não é incomum que os cumprimentos sejam parciais, inclusive, no Novo Testamento, como veremos.

Já Daniel fala de uma sucessão de quatro reinos⁸, a partir da Babilônia até a chegada da “pedra” – o reino eterno, definitivo; algo que demanda um período mais longo de tempo (Daniel 2.31ss), em setenta semanas de anos (Daniel 9.24ss). Nesse profeta, a questão do tempo está mais diluída. Há aqui uma nova interpretação dos setenta anos de Jeremias (25.11, 29.10ss com Daniel 9.1-2,24), em que os setenta anos se tornam setenta semanas de anos (em Daniel).

Este livro de Daniel, em especial com a visão da estátua de Nabucodonozor (Daniel 2), a visão dos quatro animais híbridos que culminam com um monstro estranho (Daniel 7), e as setenta semanas de anos (Daniel 9), contribui para um quadro da história universal à moda apocalíptica, na perspectiva de quem narra a história numa condição de iminência do fim. Esta iminência do fim, entretanto, não está enfatizada, pois o autor se apresenta profetizando o que está no futuro. O livro termina dizendo que essas visões estão para além do tempo de vida de Daniel (12.9,13).⁹ Como diz Collins (1993, p.360), ele destaca a crise do presente em perspectiva, ao localizá-la numa visão ampla da história.

Todavia, a profecia das setenta semanas de anos, que, de certo modo, prolonga a referida profecia de Jeremias, convive no livro de Daniel com um senso de iminência do fim. Segundo Hengel (1981, p.190), neste livro de Daniel (3.33,¹⁰ 4.31, 5.21, 6.2ss), a noção de um reino eterno futuro

convive com um reino de Deus que, ao mesmo tempo, se faz presente. Aqui é importante ressaltar que, diferente de Hengel (1981, p.195), que fala de racionalização e sistematização, as crenças dos antigos conviviam com tensões e até mesmo com contradições, pelo menos de nossa perspectiva pós iluminista-racionalista, sem, necessariamente, apelar para uma harmonização. As tentativas de harmonização por parte de especialistas recentes estão sujeitas a serem bem artificiais.

Essas narrativas têm um contexto maior de relações com o helenismo ou mesmo com conceitos babilônicos e iranianos, que Hengel (1981, p.181ss) luta para esclarecer. Segundo Hengel, elas retratam a história mundial como um microcosmo representado por um grande homem, bem como o retrato das épocas da história mundial e quatro reinos em quatro metais de qualidade decrescente, até o barro, paralelo aos quatro animais (quatro reinos) de natureza híbrida e fantástica, especialmente, o último desses animais.

A iminência não ocorre diretamente no contexto de Daniel, mas o futuro já está ocorrendo por meio de visões e arrebatamentos. Essas experiências extáticas colocam o quadro todo à flor da pele, por assim dizer, para o visionário, que tem enorme potencial para deixar a impressão de que o futuro, de algum modo, já está aqui. Falaremos dessa questão mais adiante.

Profetas anteriores a Ezequiel e Daniel já haviam falado da iminência do fim. O profeta Joel, por exemplo, depois da devastadora praga dos gafanhotos, insiste por mais de uma vez que o Dia do Senhor é iminente (Joel 1.4ss, 1.15, 2.1, 3.14). A partir de um evento catastrófico local, Joel se dirige para a descrição do Dia do Senhor iminente, que ocorre trazendo a efusão do Espírito Santo por toda a nação de Israel (Joel 2.28-32), e sua restauração em meio a uma intervenção divina, no Dia do Senhor, com implicações mundiais (Joel 3).

Algo semelhante ocorre no livro do profeta Sofonias. No seu curto livro, ele repete por duas vezes que o Dia do Senhor está perto

7 A queda da Babilônia se deu em 539aC. A restauração de Israel e o retorno dos exilados não ocorreu naquele tempo.

8 O esquema de quatro reinos foi empregado amplamente na propaganda política do mundo helenístico (Collins, 1997, p.14).

9 Hengel (1981, p.184-186) apresenta a questão em termos de *vaticinia ex eventu*, tema que não iremos esmiuçar aqui. Todavia, dessa perspectiva, o autor está no final dos fatos narrados e, portanto, nos momentos finais do profetizado.

10 A referência de Hengel aqui é 3.33, mas deve ter ocorrido um erro de impressão na edição empregada.

(Sofonias 1.7, 14). Os oráculos desse profeta giram insistentemente em torno do Dia do Senhor, seu grande tema. O livro está datado como sendo da época do rei Josias (Sofonias 1.1), que implementou uma reforma em Israel a partir do achado do livro da Lei (2 Reis 22.1ss). Entretanto, não há qualquer menção inequívoca dessa reforma em Sofonias. Isso pode indicar que os oráculos são anteriores à tal reforma, mas também podem ter ocorrido oráculos contra práticas em setores que não a acompanharam (Baker, 2001, p.365).

O curtíssimo livro de Obadias se concentra em oráculos contra Edom, no que se assemelha a outros profetas, como Isaías e principalmente Jeremias, que pronunciam oráculos contra esse mesmo Edom. Nesse livro, que ocupa apenas algumas linhas, encontramos também a mesma máxima da iminência do Dia do Senhor (Obadias 1.15). À semelhança de outros profetas, Obadias se concentra primeiro em um foco, os oráculos contra Edom,¹¹ para, num segundo momento, se concentrar na restauração de Israel e nas sentenças contra as nações num contexto do Dia do Senhor (Baker, 2001, p.28).

Esses profetas mencionados apresentam uma expressão comum para esse Dia do Senhor iminente (um infinitivo absoluto no hebraico, *qarobh*, “estar próximo”) para indicar a proximidade desse Dia.¹² A expressão completa é quase a mesma em diversas ocorrências nos profetas.¹³ Esta pode ter sido uma máxima que circulou amplamente (Hubbard, 1996, p.57-58).

Um profeta importante nesse particular é Habacuque, porque ele parece criar uma tensão entre a necessidade de intervenção divina com urgência e o decorrer do tempo. O foco que interessa ao nosso tema está principalmente em Habacuque 2.3-4.

De início, o profeta primeiro reclama com Deus a respeito da injustiça prevalecente ao seu redor, no meio do povo de Israel (1.2-4), e recebe de Deus a resposta de que a situação vai piorar, porque ele enviará os Caldeus (1.5-11). Ele insiste, em sua fé, de que eles não morrerão porque Deus colocou os Caldeus como disciplina para Israel, mas sobe em sua torre para ter uma resposta mais esclarecedora de Deus (1.12-2.1). Uma vez que o que segue são basicamente os cinco “ais” contra os Caldeus e a oração de Habacuque em forma de canto, com a declaração final de confiança irrestrita em Deus, o miolo do livro, por assim dizer, é a resposta de Deus em 2.3-4.

Em Habacuque 2.3-4 nos interessa observar que o fim (qts) já está com prazo determinado (mo’ed) por Deus, e que, embora possa parecer atrasado da perspectiva do profeta, certamente acontecerá. O hebraico traz duas ênfases importantes: o grau intensivo do verbo que significa “atrasar” (mhh), e o típico infinitivo absoluto com o verbo finito, para indicar intensidade e certeza, neste caso, o verbo “vir” (*ki bo’ yabo’*). Do modo como a situação é apresentada, existe uma tensão entre a iminência do fim esperado e o prazo divino desconhecido por Habacuque. Este é considerado o locus classicus da reflexão sobre o atraso divino (Bauckham, 1980, p.5).

O fato de que esses livros dos profetas frequentemente são uma coletânea de oráculos pronunciados em momentos diferentes e, com frequência, sem dados mais precisos do contexto histórico, ficamos sem muitas informações do contexto mais específico em que atuaram. Mas a expectativa de uma intervenção divina iminente para a consumação, isto é, para transformar o mundo, está bem estabelecida nesses profetas, que convocam o povo ao retorno à obediência à lei

11 Ao que parece, o contexto imediato é o da destruição de Jerusalém e do templo por parte da Babilônia, e a participação ativa de Edom em evento tão terrível para Israel (Obadias 10-14).

12 O infinitivo absoluto hebraico ressalta a ação em si, não o tempo de sua realização ou quem a pratica, como diz Hubbard (1996, p.62), mas a expressão como um todo nos contextos em que aparece dificilmente escapa da noção de iminência.

13 As ocorrências estão em Isaías 13.6, Joel 1.15, 2.1, 3.14, Sofonias 1.7, 1.14, Obadias 1.15, Ezequiel 30.3. Trata-se de praticamente a mesma expressão no hebraico (*ki qarobh yom JHVH*, “pois estar próximo o Dia de JHVH”). Sofonias (1.14) é ainda mais enfático, visto que acrescenta “estar próximo, muito rapidamente” (hebraico, *qarobh umaher meod*).

de Moisés.

brechas ... (García Martínez, 1995, p.75-76, hebraico em García Martínez; Tigchelaar, 1997/1998, p.550ss).

IMINÊNCIA DO FIM EM QUMRAN

Um bom lugar para começar a falar de nosso tema em Qumran é no denominado Documento de Damasco,¹⁴ pois ali a própria comunidade interpreta sua origem e seus propósitos, a partir da profecia de Ezequiel capítulo quatro. Assim esse documento se expressa:

¹ Vacat. Agora, pois, escutai todos os que conheceis a justiça, e compreendei as obras de ² Deus; pois ele tem uma querela com toda a carne e executará o juízo contra todos os que o desprezam. ³ Porque quando foram infiéis ao abandoná-lo, ele ocultou o seu rosto de Israel e deu seu santuário ⁴ e os entregou à espada. Porém quando recordou a aliança dos primeiros, preservou um resto ⁵ para Israel e não os entregou à destruição. E no tempo da ira aos trezentos ⁶ e noventa anos após tê-los entregue nas mãos de Nabucodonozor, rei da Babilônia,⁷ visitou-os e fez brotar de Israel e de Aarão um broto da planta para possuir ⁸ a sua terra e para engordar com os bens de seu solo. E eles compreenderam sua iniquidade e souberam que ⁹ eram homens culpáveis; porém, eram como cegos e como quem às apalpadelas busca o caminho ¹⁰ durante vinte anos. E Deus considerou suas obras porque o buscavam com coração perfeito, ¹¹ e suscitou para eles um Mestre de Justiça para guiá-los no caminho do seu coração, Vacat. E para dar a conhecer ¹² às últimas gerações o que ele havia feito à geração futura, a congregação dos traidores. ¹³ Estes são os que se apartam do caminho ... pois eles buscaram interpretações fáceis, escolheram ilusões, esquadrinharam ¹⁹

Depois de justificar o juízo de Deus contra Israel que resultou na destruição e cativeiro, o texto fala do resto, do remanescente de Israel mencionado pelos profetas (por exemplo, Isaías 10.22-23), e que o autor entende se cumprir na comunidade. Os trezentos e noventa anos inicialmente referidos é uma alusão a Ezequiel 4.5. Esses anos são contados a partir da destruição de Jerusalém e do templo, em 586aC, o que chega ao ano de 196aC. Esta é a data do “broto”, isto é, do início da comunidade em questão. Esse broto também pode estar relacionado a Isaías 11.1ss no âmbito das profecias da restauração de Israel.¹⁵ No texto citado acima, é empregada a mesma palavra hebraica, Shoresheh, que ocorre em Isaías 11.1, traduzida geralmente por “raiz”, nesses dois casos, denotando um broto de uma nova raiz, que representa a restauração, o meio de rejuvenescimento de Israel (Ridderbos, 1986, p.133).

Após o tradicional¹⁶ reconhecimento do pecado que causou a devastação de Israel por parte da Babilônia, o documento nos fala de vinte anos de apalpadelas cegas até a chegada do grande líder, o Mestre da Justiça. Isto coloca o surgimento desse indivíduo em 176aC.

Na sequência, a razão dada por que Deus olhou de modo especial para essa comunidade, foi porque eles buscaram a Deus com um “coração

¹⁴ Uma análise mais ampla deste documento está em Silva (2016, p.69ss).

¹⁵ Embora o texto de Isaías fale de um indivíduo e o texto citado fale da comunidade, tal broto pode ter conotações de um indivíduo que representa a comunidade, à semelhança do Servo Sofredor de Isaías que aparece tanto como um indivíduo distinto de Israel, quanto sendo ele mesmo Israel (Isaías 43.10, 44.2, 45.4, 49.3, 50.10, 52.13ss).

¹⁶ Os textos bíblicos referentes ao tempo do exílio e pós-exílio geralmente reconhecem os pecados de Israel como o motivo do ocorrido, como tipificado na oração de Neemias (1.6), algo sempre salientado pelos profetas em geral. Por causa disso, Hengel (1981, p.179) chama esse aspecto no texto citado de “movimento penitencial” (penitential movement).

perfeito”. Esta expressão indica o desejo de seguir a lei de Moisés de acordo com todos os princípios da halakhá.¹⁷ Daí que surge o “Mestre de Justiça” para guiá-los plenamente nesse caminho. Assim, o surgimento da comunidade e do Mestre de Justiça está visceralmente ligado a todo o modo de vida da comunidade.

A acusação contra os traidores inclui o que o texto chama de “interpretações fáceis”, no hebraico, literalmente, “lisas” (*halaqot*),¹⁸ que parece ter a conotação de falsidade, porque decorre de um afrouxamento ou relaxamento da rigidez esperada no cumprimento dos preceitos da halakhá, conforme interpretados pelo Mestre de Justiça e a comunidade. A mesma reclamação ocorre repetidamente no Pesher Naum (García Martínez, 1995, p.236-238).¹⁹

Arelado a isto, entretanto, também está a ideia de que o surgimento da comunidade e seu Mestre de Justiça está ligado ao fim dos tempos; uma intervenção divina para restauração definitiva de Israel. Essa intervenção, todavia, não é vista como longínqua, mas já em curso, beirando um fim iminente.

Ao passo que o texto acima menciona vinte anos, metade de uma geração, para o surgimento

do Mestre de Justiça, no âmbito de dar a conhecer, isto é, revelar para as últimas gerações, a porção abaixo fala de um modo contundente sobre o fim iminente:

(Sl 37.9) e os que esperam em YHWH herdarão a terra. Sua interpretação: ⁵ eles são a congregação de seus eleitos que fazem sua vontade. [Sl 37.10] Ainda um pouco e não há mais malvado. ⁶ Vacat. ⁷ (Sl 37.10) Fixar-me-ei em seu lugar e já não estará ali. Sua interpretação se refere a toda a impiedade no final ⁸ dos quarenta anos, pois eles serão consumidos, e não se encontrará sobre a terra nenhum ⁹ ímpio (García Martínez, 1995, p.245).

Está escrito que ¹⁰⁰ virão sobre vós [todas as coisas] estas no final dos dias, a bênção e a maldição ... E este é o final dos dias, quando voltarem a Israel¹⁰⁸ para [sempre...] e não retornarem [...] e os ímpios agirão impiamente e... (García Martínez, 1995, p.122).

Essas duas passagens - a primeira, uma interpretação (Pesher) dos Salmos; a segunda, da chamada Carta Haláquica - falam de um fim iminente, da comunidade como que vivendo os últimos dias, e mencionam os quarenta anos, uma geração, oriundos de Ezequiel 4.6, como o limite para o final, quando não haverá mais maldade. Assim, a comunidade é incisiva ao se colocar no tempo derradeiro, final, quase em uma marcação de data, para a eliminação de todo o mal e restauração da comunidade como verdadeiro Israel fiel à aliança. Vejamos um pouco mais:

... para buscar ² a Deus [com todo coração e com toda a alma; para] fazer o que é bom e o que é reto em sua presença, como ³ ordenou pela mão de Moisés e pela mão de todos os seus servos, os profetas; ... ⁸ a fim de que se unam no conselho de Deus e caminhem perfeitamente em sua presença, de acordo com todas ⁹ as coisas reveladas (*hnglvt*) sobre os tempos fixados

17 O termo hebraico *halakhá* significa basicamente “caminho”, com sentido de “modo de vida”, geralmente uma referência a preceitos judaicos do dia a dia, o sistema de observância diária de um conjunto compreensivo de leis sagradas. O sentido mais amplo diz respeito a princípios haláquicos em geral, presentes em vários textos de Qumran, enquanto o sentido mais restrito se refere às leis religiosas obrigatórias a Israel, envolvendo especialmente o calendário e as regras de pureza ritual (Jones, 2005, p.4975-4976; Qimron; Strugnell, 1994, p.123ss).

18 Visto que os termos *halakhot* (plural de *halakhá*) e *halaqot* têm sons parecidos com letras semelhantes, ocorre com frequência um jogo de palavras com os dois termos numa condenação da abordagem interpretativa dos fariseus por parte da comunidade de Qumran (Jassen, 2008, p.316).

19 A Carta Haláquica (García Martínez, 1995, p.120-122), por exemplo, critica a não observação da diferença entre o sacrifício pacífico e sacrifício voluntário da Lei de Moisés (Levítico 7.11-18), em que no caso daquele a carne não poderia ser deixada para ser consumida no dia seguinte, o que o serviço sacerdotal do templo estava praticando, enquanto somente no caso deste a carne poderia ser comida no dia seguinte. Algo que pode parecer uma minúcia é interpretado em Qumran como parte dos preceitos para os últimos dias para se afastar do conselho de Belial.

de seus testemunhos; (García Martínez, 1995, p.46; hebraico em García Martínez; Tigchelaar, 1997/1998, p.70).

¹ (Hab 1,5) o contásseis. Vacat. [a interpretação da citação se refere a]os traidores com o Homem da ² Mentira, posto que não [creram nas palavras do] Mestre de Justiça da boca de ³ Deus; e aos traído[res da aliança] nova, posto que não creram na aliança de Deus [e profanaram] seu nome santo. (García Martínez, 1995, p. 239; hebraico em García Martínez; Tigchelaar, 1997/1998, p.12).

As passagens acima exemplificam a visão da comunidade de ser fiel à Lei de Moisés, mas como interpretada pelo ou revelada ao Mestre de Justiça, no contexto dos últimos acontecimentos, que é descrito como alguém que recebeu revelação direta da boca de Deus.

A raiz hebraica (glh) do termo traduzido acima por “reveladas” (hnglvt) carrega tanto a conotação de “revelação” quanto a conotação de “rolo”, “livro”. Na verdade, Kulik (2023, p.219) mostra que há uma interação entre as raízes hebraicas glh, gll, g’l, que denotam essas nuances. O verbo “revelar” (glh) aparece como atividade do Mestre de Justiça, mas ocorrem outros verbos também, como “ensinar” e “julgar” (García Martínez, 1995, p.231,235).

A partir do texto de Kulik (2023) sobre este tema, poderia ser sugerido um gênero literário apocalíptico de iminência do fim. Em seu artigo, ele argumenta que essas raízes, na literatura judaica, geram um termo hebraico, *Gilayon*, que é o equivalente ao grego *Apocalipsis*, no sentido tanto de “livro revelado” como “livro da revelação”, empregado na antiguidade quase como uma definição ou mesmo título de obras distintas,²⁰ de

20 A questão para Kulik (2023, p.192-193) é que não somente o título “Apocalipse” para uma obra dependa da classificação, talvez artificial, feita por especialistas recentes, mas sim que havia um termo empregado por autores antigos que já distinguiam esse *Gilayon*/ *Apocalipsis*.

um gênero literário ou corpus apocalíptico, embora Kulik prefira este último.

Kulik tenta minimizar o questionamento de artificialidade na classificação de textos apocalípticos como tais por parte de estudiosos recentes, que cria um corpus apocalíptico, uma vez que os antigos não empregaram o termo nesse sentido (Collins, 1997, p.2). Isto serve para reforçar o que estamos dizendo: haveria, sim, um corpus apocalíptico, do qual o iminentismo foi uma característica marcante.

Mas, o que nos interessa na interação com Kulik é não somente a questão de gênero literário e corpus, mas a dedução de que há um campo semântico²¹ do emprego do termo no âmago dessa raiz, empregado pela literatura judaica, no caso acima, um texto de Qumran. Assim, é bem possível que a palavra já ocorra com um peso teológico que traz a ideia de uma revelação final para o fim dos tempos. Uma evidência de que estamos falando de um mesmo campo semântico ocorre no texto do Peshar Habacuque, abaixo:

Sua interpretação se refere ao Mestre de Justiça, ao qual Deus manifestou (hvdv’y) ⁵ todos os mistérios (rzy) das palavras de seus servos os profetas. (Hab 2.3) Pois a visão tem ⁶ um prazo, terá fim e não falhará. Vacat. ⁷ Sua interpretação: que se prolongará o período futuro e ultrapassará tudo o que ⁸ dizem os profetas, porque os mistérios (rzy) de Deus são maravilhosos ⁹ (Hab 2,3b) Embora tarde, espera-a; pois certamente há de chegar e não ¹⁰ atrasará (García Martínez, 1995, p.241,

21 Por exemplo, a palavra “tempo” tem vários significados, e pode ser empregada de diversas maneiras, mas no campo semântico da meteorologia significa especificamente “clima”, como mostram os bons dicionários. Assim, termos como “revelação”, “mistério”, “entendimento”, “sabedoria”, estão num mesmo campo semântico apocalíptico, e estão ligados ao contexto de uma revelação última da intervenção de Deus no mundo. Há uma boa abordagem em Jassen (2008, p.320ss) sobre os termos “sabedoria” (hebraico *hokmáh*) e “entendimento” (hebraico *byn*), típicos da literatura sapiencial, como conteúdo de revelação apocalíptica celestial em Daniel e Qumran, onde recebem um sentido específico apocalítico, isto é, eles são sábios não porque estudaram ou têm experiência de vida, mas porque lhes foram revelados por Deus os mistérios divinos.

hebraico em García Martínez; Tigchelaar, 1997/1998, p.16).

Esse texto indica que o Mestre de Justiça recebeu a revelação dos mistérios (rzy) de Deus para os fins dos tempos. Este é um conceito típico da apocalíptica judaica, que frequentemente inclui a viagem celestial e/ou experiência visionária de quem recebe tal revelação, embora não tenhamos esse tipo de relato sobre o Mestre de Justiça, o que não significa que Qumran e a apocalíptica deixaram de compartilhar uma mesma visão de mundo.²² As palavras “mistério” (rz) e “interpretação” (pesher) aparecem com frequência nos Manuscritos do Mar Morto (Collins, 1997, p.8, 12-13).

A Regra da Guerra, por sua vez, tida por García Martínez como um texto escatológico, não tem conteúdo categórico e direto sobre a iminência do fim.²³ Entretanto, detalha uma guerra dos filhos da luz contra os filhos das trevas de ano em ano, e fala de um prazo que não passa de trinta e cinco anos, perto de uma geração (García Martínez, 1995, p. 140-141).

Já a Regra da Congregação fala dos últimos dias logo na introdução (García Martínez, 1995, p.170). A presença da expressão “últimos dias” logo na primeira linha dessa obra lhe confere quase um título ou declaração do assunto de que trata o documento. Esta Regra da Congregação e todo o seu conteúdo está no bojo desses últimos dias. Tudo o que é dito, de alguma forma, se relaciona com essa realidade.

Embora também não contenha qualquer conteúdo escatológico ou apocalíptico específico e explícito, o chamado “Rolo do Templo” é tido como a exposição de um templo escatológico. Mas, por que chamar esse templo de escatológico,

se o documento não tem conteúdo explícito dessa natureza? Silva (213, p.291), num capítulo de sua obra intitulado “O tempo escatológico e a ideia de Templo na Comunidade de Qumran”, assim se expressa:

Documentos contendo regras e regulamentos para um determinado grupo, aparentemente, não seriam lugares naturais para buscarmos material escatológico de qualquer espécie. Porém, essa relação não soa tão estranha ou pouco provável quando esse determinado grupo vincula um estilo de vida que propiciaria a observação perfeita de suas leis religiosas ao advento do tempo escatológico. O grupo ao qual pertencem os Manuscritos de Qumran, responsável pela autoria de tantos deles, acreditava ter ouvido o chamado de Isaías para preparar, no deserto, o caminho de YHWH, esperando a qualquer momento sua intervenção definitiva na história.

Essa fala de Silva exemplifica o que estamos tentando demonstrar envolto ao termo “iminentismo”. Estamos falando não apenas de conceitos religiosos, temas teológicos ou crenças, mas de todo um modo de vida decorrente de uma maneira de entender o mundo e seu destino iminente. Isso passa pelos profetas, por Qumran, e permeia o Novo Testamento, como veremos.

Além disso, no caso de Qumran, seus textos, praticamente todos em hebraico, soam como um protesto contra estrangeiros dominantes, numa difícil situação dos judeus na era helenística, como mostra a história geral desde Daniel até a revolta de Bar Kochba, tempo marcado por sangue e lágrimas, o que demandava uma nova interpretação da história, cálculo de fim iminente, associado a uma ardente expectativa do fim que representasse a superação de toda essa situação (Hengel, 1981, p.108, 194-196).

22 Não há relatos explícitos de ascensão aos céus em Qumran, mas está sobre a mesa investigar os Cânticos do Sacrifício Sabático que parecem denotar uma liturgia mística, que pode ter envolvido esse tipo de experiência (Machado, 2015a).

23 Fala do “final de todos os tempos de trevas”, “tempos fixados”, “dia fixado” (García Martínez 1995, p.140,148,157 *et passim*), mas não há uma expressão clara de iminência, a não ser o conteúdo geral do documento, que parece apontar para isto.

Ao mesmo tempo, esse hebraico era a língua do templo, parte do cotidiano dos sacerdotes, língua escatológica por excelência a ser falada no reino messiânico, como foi no paraíso perdido, e também um forte sinal de elo com as Escrituras (Silva, 2013, p.469).²⁴

IMINÊNCIA DO FIM NA APOCALÍPTICA

Praticamente todos os textos que estamos analisando aqui se enquadram na apocalíptica judaica ou têm porções apocalípticas.²⁵ Neste tópico, porém, vamos apenas pincelar alguns textos que estão entre os não canônicos e entre os deuteroacanônicos do cânon católico romano, que também se enquadram na mesma condição.

De início, o clássico apocalíptico 1 Enoque diz: “Eis que ele chegará com dez milhares de santos para executar julgamento sobre todos” (1.9).²⁶ Esta porção é citada na cartinha de Judas no Novo Testamento, no versículo 14, e coloca esses textos no contexto da intervenção divina na terra para estabelecer uma nova ordem justa. Em meio a um conteúdo de abalo cósmico, que é típico dos apocalipses, e da afirmação de que justos serão abençoados e ímpios exterminados, Enoque afirma que sua visão é para gerações futuras (1.1-8). Não há iminência explícita aqui, mas há afirmação de uma intervenção divina em termos de uma vinda, uma chegada de Deus à terra.

Entretanto, é preciso considerar que essa obra, denominada “Ciclo de Enoque”, e que compõe 1, 2 e até mesmo o posterior 3 Enoque, é a clássica representação do arrebatamento proléptico, com

uma experiência celeste antecipada, que tem potencial para dar uma outra conotação para a questão da demora da intervenção divina na terra.²⁷

O livro de 4 Esdras, entretanto, tem uma conotação peculiar. É uma obra marcada pelo pessimismo, segundo Metzger (Charlesworth, 1983, p.517ss), diante da angústia do autor com a persistente prosperidade dos ímpios que oprimem o povo de Israel. A conclusão do autor é que os caminhos de Deus são inescrutáveis, mas isto não impede que ele manifeste sua ansiedade pela intervenção divina. A expectativa de um fim iminente começa a se desenhar com palavras como:

“Ele me respondeu e disse: “Se você estiver vivo, você verá, e se você viver bastante, você frequentemente se maravilhará, pois esta Era está se aproximando rapidamente do seu fim, porque não foi possível trazer as coisas que foram prometidas aos justos no tempo designado, pois esta Era está cheia de tristeza e enfermidades.” (4.26).

Ao mesmo tempo em que ele fala da iminência de um fim, ele também menciona um atraso, e justifica que ocorreu por causa das condições ruins da Era em vigência. Isso tudo ocorre em meio a encorajamentos e exortações à fidelidade, dirigidos a Israel (por exemplo 12.46ss).

O 2 Apocalipse de Baruque também expõe sua inquietação quanto ao tempo da intervenção divina, e pergunta por que ela ainda não aconteceu. Ele questiona: “Até quando a corrupção permanecerá, e até quando o tempo dos mortais será feliz, e até quando aqueles que falecem serão contaminados pela grande perversidade neste mundo?” (21.19). Na sequência, ele pede para Deus confirmar tudo que tinha dito que faria pelo seu poder, e, finalmente, exclama: “E agora, mostre tua glória rapidamente, e não adie o que foi prometido por ti” (21.25). Ao tempo em que ele

24 Esta constatação pontual da resistência no âmbito de Qumran não depõe contra o fato de que o judaísmo do período era complexo e multifacetado, num ambiente em que judeus em geral não eram “helenizados”, mas eram, de fato, judeus-gregos, pois já nasciam nesse ambiente grego, falando grego (ou outro dialeto), com uma mentalidade judia e grega ao mesmo tempo. Um exemplo era o indiano judeu Calani, que era considerado grego, como menciona Hengel (1981, p.257), não somente na linguagem, mas na alma.

25 Mencionamos acima o *Gilayon* e a questão do gênero apocalíptico (Kulik, 2023).

26 A citações dos pseudepígrafos são traduções nossas a partir de Charlesworth (1983).

27 Fizemos abordagem dessas obras com citações em outro lugar (Machado, 2015b, p.98-104, 138-147).

pede uma intervenção logo, o atraso é agudamente sentido.

Para Baruque, ao mesmo tempo, o fim está perto (23.7, 82.2, 83.1) e Deus não vai esperar (20.6, 83.1). Conforme anota Klijn (Charlesworth, 1983, p.619), ele tem uma forte convicção da intervenção e da justiça divina no final das contas, com a clássica teologia de que Israel está sofrendo por causa dos seus pecados de desobediência. Mesmo assim, Israel é povo eleito, escolhido, por isso é diferente das outras nações. Estas convicções convivem com seus anseios por uma intervenção divina definitiva e rápida.

Hicks-Keeton (2013) acredita que o deuteroacanônico Tobit apresenta uma tensão entre o “já” e o “ainda não”²⁸ escatológico que envolve o cumprimento das profecias, mas de um modo bem peculiar. Conquanto ele contenha discurso escatológico típico que representa o “ainda não”, é na cura de Tobit e sua filha que ele identifica um “já”, como um começo da intervenção divina mediada pelo anjo Rafael.

Hicks-Keeton enfatiza que Tobit está bem firmado nas tradições proféticas de Israel, o que fica explícito no capítulo 14, quando Tobit orienta seu filho Tobias, logo antes de sua morte. Algumas de suas palavras são:

Meu filho, leva os teus filhos, parte depressa para a Média; pois acredito na palavra de Deus proferida por Naum contra Nínive: tudo se realizará e desabará sobre a Assíria e Nínive; tudo o que disseram os profetas de Israel que Deus enviou, tudo isso acontecerá. ... Na Média haverá mais segurança do que na Assíria e em Babilônia. ... Nossos irmãos que moram na terra de Israel serão recenseados e deportados ... Depois disto, todos eles voltarão ... Todos, em todas as nações da terra inteira, voltarão e temerão a Deus em toda a verdade (14.3-4,5,6).²⁹

Como se pode perceber, ele está dentro das tradições proféticas, e lembra os casos em que o profeta parte de uma situação local, para desenvolver seu discurso de uma intervenção divina nacional e até mundial, como evento final de restauração de Israel. Isso deixa um senso de iminência, expresso na palavra “depressa”, ainda que não seja exatamente o que os profetas disseram sobre o Dia do Senhor.

No caso de Ben Sira ou Sirácida, sua oração pela chegada do tempo da salvação mostra que algumas promessas dos profetas não eram mais cridas por causa do atraso de seu cumprimento, situação que fazia pensar que as profecias se mostraram decepcionantes (Hengel, 1981, p. 142). As palavras encontradas são: “Apressa o tempo, lembra-te do momento fixado... Dá testemunho do que tu criaste no princípio, cumpre as profecias pronunciadas em teu nome. Dá a sua recompensa àqueles que te esperam e teus profetas sejam reconhecidos como verídicos” (36.10, 20-21).

Fica explícita a inquietação do autor por causa do atraso de Deus para intervir e realizar a restauração de Israel. Entretanto, e, ao mesmo tempo, ele não perde sua fé, e expressa sua fidelidade à lei como um bom israelita, como demonstra o conteúdo geral do livro.

Embora tenhamos apresentado aqui apenas alguns poucos exemplos de textos apocalípticos e outros relacionados, Oepke (Friedrich, 1983, p.863) assevera que a apocalíptica está saturada pela expectativa próxima do fim. Bauckham (1980) argumentou que esta é uma característica marcante dos apocalipses judaicos. Sua tese principal, ao falar do atraso escatológico na apocalíptica judaica, é que a tensão entre iminência e atraso deve ser mantida. Há uma intensa percepção, nos apocalipses e noutros textos, do problema do mal em contradição com a justiça de Deus. Mas, o atraso escatológico está relacionado com os propósitos de Deus. O fim virá no tempo de Deus. Para ele, Habacuque 2.3 é a chave para a discussão do referido atraso na apocalíptica.

28 A expressão “já, ainda não” será discutida à frente.

29 Os deuteroacanônicos são aqui citados a partir de A BÍBLIA

(1995).

Bauckham (1980, p.6) afirma ainda que esse problema é tanto teológico quanto prático, mas não desenvolve muito a questão do prático. Poderíamos aqui ampliar a discussão e tratar de questão não abordada por ele: há diversas narrativas apocalípticas de arrebatamento aos céus e visões celestiais presentes no Ciclo de Enoque, Apocalipse de Sofonias, Ascensão de Isaías, relatos sobre Moisés, nas tradições da mística judaica antiga, e talvez até mesmo implicadas nos Manuscritos do Mar Morto (Machado, 2015b, p.96-149), e, ainda outros, com a inclusão dos casos do Novo Testamento. Que implicações podem existir nesses relatos para as questões da iminência e do atraso escatológico?

Colocada dessa maneira, a questão também pergunta pela relação entre a experiência religiosa envolvida e a controversa ficcionalidade das narrativas. Seriam essas experiências abundantemente narradas apenas produção de ficção literária? Certamente que a resposta a esta pergunta tem profundas implicações para como enxergamos essa tensão. Será que podemos acompanhar Hengel (1981, p.207) e afirmar que a literatura apocalíptica, pelo menos em parte, é derivada de visões e experiências extáticas?

O professor Stone (2003), da Universidade Hebraica de Jerusalém, especialista nos pseudepígrafos, escreveu um importante artigo sobre a experiência religiosa narrada nesses documentos.³⁰ Ele está consciente dos argumentos levantados para sustentar que se trata de ficção literária, como, por exemplo, o fato de que tais narrativas são tipicamente pseudepigráficas, o que sugere visões atribuídas aos personagens. Usam termos técnicos para descrever o êxtase, o que também sugere artificialidade, junto com a falta de espontaneidade. Além, naturalmente, das descrições visionárias que parecem muito grotescas para a mentalidade racionalista mais recente.

Stone, então, se vale do livro de 4 Esdras e suas sete visões características. Ele argumenta que as primeiras três visões se encaixam nesses padrões apocalípticos, mas a quarta visão, e a mais importante da obra, é diferentemente marcada por linguagem e conteúdo não usual, o que torna plausível que seja mediada por experiência religiosa, e não mera ficção.

Mas, um aspecto importante a destacar, que talvez esteja implícito nos argumentos de dele, embora não declarado, é que a relação entre esse tipo de experiência extática, que Stone (2003, p.174) chama de “estado alternado de consciência” (alternate state of consciousness), e o relato da experiência é que este é geralmente um segundo momento, posterior à tal experiência. Este segundo momento já é interpretativo por parte de quem relata, mesmo sendo ele o próprio visionário. Assim, o relato será apresentado dentro dos padrões do seu mundo, isto é, os padrões de apresentação dos visionários apocalípticos.³¹

Stone (2003, p.169) também considera um certo desconforto dos especialistas recentes em tratar do tema, que frequentemente é evitado nos trabalhos científicos realizados. Mas o desconforto tem, na verdade, mão dupla. Ele também soa um reducionismo de características racionalistas do mundo científico recente, que evita temas dessa natureza.

IMINÊNCIA DO FIM NO NOVO TESTAMENTO

Essas ocorrências apontadas em Qumran, entre os profetas e na Apocalíptica, bem como o que encontramos no Novo Testamento sobre esse

30 A mesma argumentação apareceu depois em livro (Stone, 2011).

31 Isto é semelhante ao que propõe Segal ao falar do caso de Paulo. Neste caso, é razoável pensar que há uma distância entre a experiência religiosa propriamente dita e seu relato. Este relato, por sua vez, será feito dentro do escopo e contexto vivencial do autor. Daí que o judeu Segal, discordante mas simpatizante de Paulo, acredita ao mesmo tempo que as experiências extáticas do apóstolo não foram alucinações ou fraudes, mas experiências religiosas legitimamente humanas, porém interpretadas num segundo momento como revelação de Jesus Cristo (Segal 2004, p.410, 2010).

assunto, poderiam ser chamadas de “iminentismo”, como estamos sustentando, à semelhança do que alguns denominam de “apocalipsismo”. Esses dois termos, terminados em “ismo”, indicam não somente conceitos e crenças apocalípticas, mas todo um modo de existência, um modo de vida, derivado desses conceitos, como aparece em artigos do livro publicado tendo este último termo como título (VV. AA. Apocalipsismo, 1983).³²

Sobre esse tema no Novo Testamento (a iminência do fim), antes de falar das diversas passagens relacionadas a um fim iminente, podemos ilustrar com a instituição da Ceia do Senhor, ou Eucaristia, em relação à instituição da Páscoa judaica. Sem entrar nos detalhes da relação mais direta possível entre a Páscoa e a Eucaristia, é interessante observar uma distinção pouco notada. Enquanto a instituição da Páscoa no Êxodo é justificada como um memorial para as futuras gerações (Êxodo 12.26-27), a descrição paulina é que comer o pão e beber o vinho regularmente é anunciar a morte de Jesus, nosso Senhor, até que ele venha (1 Coríntios 11.26). A expectativa dessa celebração “até que ele venha” é a Parousía, que envolve a consumação final de todas as coisas e o estabelecimento final dos novos céus e nova terra.

Na verdade, não somente na celebração da Eucaristia, algo tão central para a fé cristã, mas em todo o Novo Testamento, não há qualquer palavra direcionada a gerações futuras à semelhança da instituição da Páscoa no Êxodo. O motivo parece evidente – não há futuro, isto é, não há previsão de gerações futuras, porque o fim é iminente.³³ Assim, não se trata de elencar textos probatórios, mas de demonstrar que passagens específicas do Novo Testamento estão num ambiente permeado pela iminência do fim dos tempos, o que afeta toda

a orientação cristã para a vida. Daí nosso termo “iminentismo”.

Podemos começar a análise do tema no Novo Testamento pelo texto clássico que já era uma resposta ao suposto “atraso da Parousía”, na segunda carta de Pedro (2 Pedro 3). O tema principal específico desse trecho é justamente a resposta à alegação dos que zombavam dos seguidores de Jesus de que não havia ocorrido a consumação anunciada, o que ficou conhecido pela expressão acima – atraso da Parousia. Esse é o texto no Novo Testamento que mais explicitamente aborda esse alegado atraso de modo específico (Bauckham, 1980, p.19).

O texto é rico e merecedor de uma longa e detalhada análise, mas aqui iremos nos concentrar nas duas respostas principais dadas por esta perícopes ao problema, especialmente a primeira, que tem implicações mais diretas para o iminentismo e que nos leva a acompanhar as decorrentes exortações para o dia a dia, que a passagem apresenta.

A primeira resposta (3.8) é que a perspectiva de tempo para Deus é diferente, o que evoca o Salmo 90.4 citado pelo autor. Uma questão intrigante que contrasta com a ideia de iminência é que mil anos denotam um longo período da perspectiva humana, ainda que não da perspectiva divina. Esse efeito que minimiza a questão da demora não pode ser descartado na análise. As afirmações de que Deus vê o tempo em uma perspectiva que nos falta ou com uma intensidade que nos falta (Green, 1983, p.128) não afasta o problema.

A segunda resposta (3.9) traz uma questão tão intrigante quanto a primeira, e talvez mais ainda, pois o autor afirma que o atraso se dá por causa da paciência de Deus, que aguarda o arrependimento dos seus leitores, o que segue a afirmação de que estes podem “apressar” a Parousia com uma vida santa e piedosa (3.11-12). Neste caso, fica a conotação de que essa agenda de Deus é volúvel, em cooperação com a ação humana. Mas, não deixa de ter característica iminentista, que relaciona a

32 Como nas palavras de Schrage: “Paulo sabe da virada que o mundo deu, da chegada da plenitude dos tempos (1 Co 10.11; Gl 4.4), do senhorio do Cristo presente e com isso também da possibilidade presente de liberdade do mundo e de suas vinculações e seus compromissos (cf. 1 Co 7.20ss); sabe da realidade de uma KAINÉ KTISIS EM CRISTO (2 Co 5.17), mesmo que esta aqui ainda esteja oculta sob o sofrimento, provação e morte” (VV. AA, 1983, p.34).

33 Não que o mundo será destruído, mas sim transformado.

questão da consumação final com as exortações à fidelidade e perseverança, como temos notado ser comuns a esses textos apocalípticos.

Por outro lado, é preciso notar que, embora a resposta para o atraso possa arrefecer a iminência do fim de algum modo, o texto como um todo está mergulhado em conceitos apocalípticos, com uma descrição vívida e empolgante da consumação final, que envolve uma renovação ou restauração de todas as coisas – novos céus e uma nova terra, nos quais habita justiça (3.13), à semelhança do que prometeu Isaías (65.17ss).³⁴

O que podemos explorar, então, é que, embora venha uma resposta que pareça amenizar o senso de iminência, na verdade, isto não ocorre, uma vez que ainda há uma vibrante linguagem apocalíptica, típica da iminência do fim, ligada a acontecimentos presentes, que alimenta as motivações para o dia a dia em fidelidade e perseverança. Este é um aspecto que cada vez mais não estará em evidência em textos cristãos a partir do século II, cujos motivos não nos compete explorar aqui, mas que deve ter relações com a destruição de Jerusalém e o arrefecimento da apocalíptica, e, destaca-se, a aproximação com a filosofia grega (Machado, 2022, p.57ss).³⁵

Nesse sentido, é possível tirar proveito do recente artigo de Neville (2025), que procura esclarecer a associação da Parousia de 2 Pedro 3 com a menção da transfiguração de Jesus em 2 Pedro 1.16-18. Embora seja pouco provável sua tese de que a menção de Parousia em 2 Pedro 1.16 seja uma referência à vida terrena de Jesus,³⁶

a associação da Parousia com a transfiguração ocorrida em vida pode alimentar a iminência, uma vez que esta pode ser uma experiência proléptica, antecipada, da Parousia, da consumação final. Neville (2025, p.487,489) se vale da afirmação de Dorothy Lee de que “a ênfase teológica [na resumida forma da transfiguração em 1 Ped. 1] está firme, de fato quase exclusivamente, na antecipação do futuro de Deus em Cristo”, e afirma que a transfiguração está teologicamente relacionada à futura Parousia de Jesus.

Mas, não apenas teologicamente, diríamos. Trata-se também de experiência extática associada a situações presentes que colocam a iminência à flor da pele. Tal experiência diz respeito à transfiguração como elemento inserido num quadro de plausibilidade, que envolveu os primeiros seguidores de Jesus (Nogueira, 2003, p.75-91), marcado especialmente pelo êxtase visionário das aparições de Jesus,³⁷ que pode ter sido experimentado como proléptico, uma antecipação da Parousia de Jesus Cristo.

Seria por acaso que os três evangelhos sinóticos coloquem o relato da transfiguração logo depois de uma clássica afirmação da iminência do fim, de que alguns discípulos veriam Jesus vir em seu reino antes da morte (Mateus 16.28-17.8, Marcos 9.1-8, Lucas 9.27-36)? Uma vez que os Evangelhos Sinóticos frequentemente deslocam certas máximas para contextos diferentes,³⁸ se torna ainda mais significativo que essa fala da iminência do fim esteja sempre atrelada ao relato da transfiguração.³⁹

34 Não vamos entrar aqui na discussão dos pormenores envolvidos nessa vívida descrição do evento escatológico final que podem ser encontrados em diversos comentários e artigos como em Green (1983), em Bauckham (1980), e em Neville (2025).

35 Estamos falando especificamente da apocalítica e sua iminência do fim, não de conceitos escatológicos.

36 Embora o termo em si, *Parousia*, signifique “presença”, traduzido geralmente no NT por “vinda”, as evidências são de que o termo foi empregado para a visita pessoal do Imperador a um local com toda a pompa, ou mesmo de um deus (Friedrich, 1983, p.860; Barclay, 1985, p.158-159), o que não caberia como referência à vida terrena de Jesus, mas sim como linguagem de sua volta triunfal.

37 Também é possível que Moisés e Elias estejam em cena porque experimentaram teofanias similares (Friedman, 2024).

38 Veja, por exemplo, a máxima do sal da terra em Marcos 9.50 no contexto dos tropeços, para o contexto do bom testemunho no Sermão do Monte em Mateus 5.13, e para o contexto da renúncia em Lucas 14.34-35.

39 No escopo deste artigo, não cabe discutir as várias interpretações e analogias possíveis para o episódio da transfiguração nos Evangelhos Sinóticos, algo que muito bem resumiu Puig i Tàrrach (2012). Ressaltamos apenas que o método de avaliar coincidências mais absolutas para classificar a natureza da narrativa, que faz parte do método deste autor citado, se mostra inadequado, porque a recepção de uma tradição envolve deformações criadas por quem

Portanto, a despeito dos vários problemas de interpretação geralmente apontados (Lee, 2024, p.282-283), é possível sustentar, como o faz Mulholland (1999, p.139-141), que há uma continuidade, uma relação direta entre a máxima sobre a vinda do Reino antes que alguns discípulos morram, texto típico do atraso da Parousia, e o relato da transfiguração, uma vez que nas três ocorrências desse episódio essa máxima aparece logo antes, sugerindo uma introdução. A transfiguração, então, se apresenta como uma experiência proléptica da consumação final.

Além disso, esse relato da transfiguração, com a sugestão de Pedro de fazer tendas, pode estar reproduzindo lugares de habitação eterna na terra, que se fazem presentes na tradição apocalíptica (1 Enoque 39.4-8, 41.2, 71.16, 2 Enoque 61.2, Testamento de Abraão 20.14), inclusive no Novo Testamento (Lucas 16.9, João 14.2) em alguns momentos (Puig i Tàrrach, 2012, p.167).

Vejamos o Apocalipse de João, muitas vezes associado ao futuro nas diversas interpretações,⁴⁰ mas que começa e termina com uma ênfase na iminência do fim, falando sobre as coisas que em breve devem acontecer porque o fim está próximo (Apocalipse 1.1,3, 22.6-7,10,12,20).

Um elemento marcante e pouco explorado é a presença de diversos cânticos com letras explícitas descritas ao longo do livro. Por que o autor faz questão de transcrever as letras dos vários hinos, alguns razoavelmente longos? Uma sugestão é que eles são de caráter litúrgico, que unem alegremente a experiência cúlrica presente

recebe numa relação circular, cujo resultado nunca é de uma recepção estanque.

40 Rowland observa que, conquanto o apocalipsismo venha sendo considerado essencial para a explicação das origens do cristianismo, tem sido visto quase exclusivamente como anúncio do fim do mundo. Mais recentemente, entretanto, os apocalipses têm sido vistos como conteúdo de revelação de segredos celestiais, alguns, futuros. Num apocalipse, o que acontece no céu acontece ou acontecerá na terra. Assim, o apocalipsismo não é somente sobre o fim do mundo, nem mera predição; inclui segredos do futuro, mas é um futuro bem como o presente vistos à luz do Deus que agora reina e será visto governando a terra (Rowland; Morray-Jones, 2009, p.xvi-xvii).

com o fim iminente num “já” e “ainda não”, típico da ambiguidade apocalíptica (Fernandes, 2008, p.19). Mas, isso parece ser mais do que uma sugestão.

Os cânticos em destaque no Apocalipse de João levaram Antoni (2006), numa muito bem elaborada dissertação de mestrado, a investigar a relação desses cânticos com um quadro mais amplo da apocalíptica judaica, que apresenta uma liturgia celestial, na qual a comunidade, a igreja, participa em tempo presente por meio de experiências místicas de êxtase. Neste caso, o que temos não é tão somente a visão de João a respeito daqueles que estão louvando nos céus, mas uma descrição de ritual que envolvia as próprias comunidades cristãs num culto proléptico, místico-apocalíptico, que acaba juntando o futuro tido como iminente com a experiência extática litúrgica presente.

A partir da consulta a diversas fontes, passando pelos Apocalipses, Manuscritos do Mar Morto e as tradições judaicas das viagens celestiais em êxtase contidas nos textos do misticismo judaico,⁴¹ Antoni reuniu documentação para mostrar a confluência entre o Apocalipse de João e essas tradições místicas, com indícios de intensas experiências extáticas e seus fenômenos criadores, com um caráter atual e presente, ao mesmo tempo que espera a plenitude num futuro iminente. Isso acaba evidenciando uma religiosidade extática popular poderosa (Nogueira, 2002).

Quanto ao apóstolo Paulo, de início precisamos considerar que ele afirma que recebeu Jesus Cristo porque Deus decidiu “revelar (apokalípsai) seu filho em mim” (Gálatas 1.15), quando “na plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei” (Gálatas 4.4). Paulo e seus filhos na fé, coríntios, são aqueles “para quem o fim dos tempos tem chegado” (1 Coríntios 10.11), que vivem numa

41 Os termos hebraicos são *Mercabhá* e *Heykalot*, respectivamente “Carruagem” e “Palácios”, como uma referência a um trono-carruagem de Deus a partir de Ezequiel 1, e aos palácios celestiais, lugar para onde concorriam as viagens celestiais dos místicos judeus, cuja documentação parece evidenciar um tipo de culto típico daquele período (Rowland; Morray-Jones, 2009, p.219ss).

condição de certa contagem que considera que “a nossa salvação está agora mais perto do que quando no princípio cremos. Vai alta a noite, e o dia vem chegando.” (Romanos 13.11-12).

O livro de Atos dos Apóstolos relata que a revelação de Jesus Cristo para Paulo aconteceu por meio de uma experiência visionária, por uma epifania de Jesus Cristo (Atos 9.1ss, 22.6ss, 26,12ss). Os dois últimos relatos são testemunhos de Paulo diante das autoridades, que preferiu contar sua epifania a tentar um arrazoado teológico. Atos (22.17) ainda relata “êxtase” (ékstasis) paulino no templo e outras experiências de ouvir e ver o Senhor. Estamos no campo semântico da revelação do último tempo, do fim iminente, que inclui Paulo como um típico visionário, viajante celestial judeu; último tempo este que está presente na vasta literatura apocalíptica do período em questão.

Segue que, para Paulo, no Evangelho que é poder de Deus para a “salvação”, é revelada/está manifestada (apokalíptetai/pefanérotai) a justiça de Deus (Romanos 1.16-17, 3.21ss). Käsemann (1980, p.30) ressaltou que o termo “revelar” (apokalíptein) tem, neste contexto, um sentido apocalíptico, ainda que o termo em si possa ter outros sentidos em outras ocorrências.

A expressão “justiça de Deus”, especialmente depois da Reforma Protestante, no século XVI, tem sido alvo de inumeráveis livros e artigos, que tentam esclarecer melhor o sentido paulino. A expressão não é de origem paulina, mas já aparecia no Antigo Testamento, de modo paralelo a “salvação” (Deuterônimo 33.21, Salmo 51.14, 65.5, 71.2,15, 98.2, Isaías 45.8, 46.13, 51.5, 62.1, 63.1). E no texto de Romanos, citado acima, Paulo sublima uma conotação apocalíptica – a salvação é do último tempo. Décadas atrás, Käsemann (1978, p.267) já reclamava da falta dessa percepção nas discussões sobre essa expressão, como consequência, segundo ele, da má compreensão de como Paulo empregou essas palavras.

No longo trecho dos primeiros quatro capítulos de 1 Coríntios, que se concentra no tema

da “sabedoria” e seus cognatos, Paulo está falando de uma sabedoria (sofia), outrora um mistério (mistérion), agora revelada, como já mencionamos. Esta é “a sabedoria de Deus em mistério, a sabedoria que estava oculta” (1 Coríntios 2.7). A citação que segue de Isaías 64.4 (1 Coríntios 2.9) não se refere a algo futuro, mas ao cumprimento nos dias de Paulo do que Deus havia reservado para os que o amam, como esclarece a sequência: “Deus, porém, revelou isso a nós...” (1 Coríntios 2.10).

Além disso, como já desenvolvemos em outro lugar (Machado, 2015b), Paulo foi um viajante celestial, de suas visões e revelações (optasías kai apokalípseis) do Senhor, no plural, em jornadas de arrebatamento até o terceiro céu ou paraíso (2 Coríntios 12.1ss), que denotam experiências diversas do tipo. Curiosamente, Moisés é o viajante celestial por excelência, mas sua “glória” (dóxa)⁴² ao descer do Sinai, que estava desvanecendo, está superada pela “glória” (dóxa) do evangelho (2 Coríntios 3.7-18).

A glória, neste contexto, não está relacionada a algo oculto, não visível, nem a honra ou algum tipo de comportamento ético, como imaginou Calvino (1995, p.78-79), coisas estas ausentes deste contexto imediato, ainda que presentes em outros contextos. Deve, portanto, estar relacionada às experiências extáticas, das quais os coríntios faziam parte, como nos informa a orientação paulina para o culto coríntio (1 Coríntios 14.26ss). Portanto, os correligionários de Paulo compartilharam o mesmo tipo de experiência.⁴³

42 No relato sobre esta experiência mosaica (Êxodo 34.29-35), a Septuaginta traduz por “glória” (dóxa) o que no original hebraico (qaran) seria geralmente traduzido por “chifre”. Mas, é possível que tenha existido um jogo semântico que indique que Moisés emitia “chifres de luz”, como apresentamos em nossa obra citada acima. De qualquer forma, Paulo acompanhou a Septuaginta, que traduziu o texto em termos de “glória”, isto é, “luz”, “brilho”.

43 Não temos muitas fontes para saber como esses tipos de experiências litúrgicas foram presentes nas demais igrejas paulinas ou mesmo em outras. Aos Tessalonicenses (5.19-20) existe uma rápida orientação para não as impedir, o que já denota presença em outros lugares. De qualquer forma, o que temos nas cartas paulinas e no Novo Testamento, juntamente com a riqueza de fontes não canônicas sobre o período, mostra que não estamos diante de algo periférico.

Assim, junto com a iminência do fim, aparecem diversos tipos de experiências extáticas, apocalípticas, que são, na verdade, uma antecipação da consumação. Portanto, ir até a realidade celestial não é coisa somente do futuro iminente, mas acontece agora, por meio de revelações, experiências visionárias marcantes, arrebatamentos celestiais.

Desse modo, tal realidade não somente oferece uma riqueza multifacetada que insere a questão do atraso da Parousia numa outra visão que a está sempre reformulando, mas, também, oferece a motivação para uma nova forma de viver. Um exemplo, ainda no caso paulino, é sua orientação aos coríntios para que, no assunto de casamento, ficassem como ele, isto é, sem esposa, pois quem não é casado cuida das coisas do Senhor, em como agradar o Senhor, mas quem é casado cuida das coisas do mundo, em como agradar o cônjuge (1 Coríntios 7.32-34). Todavia, ele explica a razão:

²⁹ Mas isto digo, irmãos, o tempo se abrevia. Por isso, de agora em diante, não só os casados sejam como se não fossem casados, ³⁰ mas também os que choram, como se não chorassem; os que se alegram, como se não se alegrassem; os que compram, como se nada possuíssem; ³¹ e os que utilizam deste mundo, como se não fizessem uso dele. Porque a aparência deste mundo passa (1 Coríntios 7.29-31).

Este é mais um exemplo de como a iminência do fim estava visceralmente atrelada a todo um modo de vida. Paulo não proíbe o casamento, e dá diversas orientações para a vida conjugal. Mas, ao mesmo tempo, deixa transparecer sua opinião de que o celibato é a melhor condição, uma vez que o fim é iminente. Não se trata de uma “Teologia Paulina do Casamento”, mas de uma orientação ad hoc que tem como pano de fundo a iminência do fim.

As experiências paulinas, bem como as de outros, marcadas pelas exortações à perseverança,

à santidade, faziam eco com diversas experiências desse tipo, narradas nos apocalipses e em outros lugares não classificados como apocalípticos, mas que estavam no mesmo ambiente. Somam-se a isso as experiências de “estados de consciência religiosamente alterados” (Segal, 2006), comuns àquele mundo, que nos apresenta um quadro mais complexo e rico, com experiências fortes, à flor da pele, em meio às quais o atraso da Parousia era apenas um aspecto.⁴⁴ Nos tempos mais recentes, tem crescido o interesse pela neurociência e neuroteologia, que estuda as reações do cérebro humano em relação às experiências religiosas, como no trabalho de Nogueira (2016).

A exuberante carta aos Hebreus, por sua vez, tem logo no seu início a declaração de que Deus “nestes últimos dias, nos falou pelo Filho” (1.2). Tal afirmação, logo no início, praticamente funciona quase como um título, que dá o tom do resto do conteúdo da carta. O autor de Hebreus, com seus leitores/ouvintes, se vê nos últimos dias. O verbo grego no aoristo, traduzido aqui por “falou” (elálesen), deve ser efetivo, isto é, trata-se de uma fala final, definitiva, derradeira.

Então, na verdade, a expressão “nestes últimos dias” quer dizer muito mais do que “recentemente”, “agora em nossa época”. Trata-se de uma tradução literal de uma expressão hebraica empregada no Antigo Testamento para denotar o cumprimento das palavras dos profetas (Bruce, 2023, p.40).⁴⁵

44 Não estamos aqui levando em conta aqueles que consideram toda essa documentação apocalíptica como ficção literária ou, ainda, alucinações e fraudes - questão já abordada acima. Entretanto, classificar toda essa gama de textos apocalípticos da antiguidade desse modo soa mais como um preconceito racionalista, como já mencionamos. Estamos com diversos pesquisadores como Segal (2006). Ele fala da estranheza de que tantas pessoas estivessem enganadas ou enlouquecidas de formas tão elaboradas e peculiares, caso não existissem estruturas sociais disponíveis para fazer essas experiências plausíveis como parte da condição legitimamente humana.

45 Esta expressão bem literalmente se traduz “no último destes dias” (*ep' eskhátou tôn hemerôn tóuton*) a partir do hebraico “no último dos dias” (*b' aharit hayamim*), que aparece em diversas passagens do Antigo Testamento, invariável no hebraico, com o grego da Septuaginta variando um pouco: Gênesis 49.1, Números 24.14, Deuteronômio 4.30, 31.29, Isaías 2.2, Jeremias 23.20, 30.24, 48.27,

Ainda, é bem possível que essa carta esteja inserida na tradição mística judaica de culto extático no templo celestial em comunhão com anjos (Hebreus 12.22-24),⁴⁶ com a característica peculiar de inverter o perigo tradicional da aproximação do santuário, tanto terreno (Hebreus 12.18-21) quanto celestial (Isaías 6.5, Ezequiel 1.28), com a afirmação de que Jesus abriu o caminho pelo seu sacrifício para uma aproximação ousada ao santuário celestial (10.19ss), que serve de argumento para o alerta contra a apostasia (Mackie, 2011). Ainda que de modo não tão explícito, estamos novamente diante da concepção do culto das igrejas como antecipação do estado final – um culto celestial proléptico, realizado na terra por meio de experiências extáticas.

Voltaremos agora para os três Evangelhos Sinóticos, que contêm um trecho em paralelo (Marcos 13, Mateus 24-25, Lucas 21), conhecido como “Pequeno Apocalipse de Jesus”, que geralmente se considera tratar da consumação final, bem como da destruição de Jerusalém ocorrida em 70dC, mencionada explicitamente por Lucas (21.20).

Não cabe nos objetivos deste artigo discutir as diversas e importantes questões exegéticas envolvidas nesse relato. Focaremos no assunto da destruição de Jerusalém e do templo, no tema da consumação final, e estes associados às diversas exortações à perseverança, tudo isto no âmbito do atraso da Parousia, geralmente identificada na clássica afirmação de que aquela geração não passaria, até que tudo acontecesse (Marcos 13.30, Mateus 24.34, Lucas 21.32). Fazendo certo contraste, temos a afirmação de que ninguém sabe o dia e a hora, nem mesmo o Filho (Marcos 13.32).

⁴⁵, 49.39, Ezequiel 38.16, Daniel 10.14, Oséias 3.5, Miquéias 4.1.

⁴⁶ Nota-se, na carta, o interesse especial pelos anjos (1.4ss), a relação entre o santuário terrestre e o santuário celestial (8.1-2, 9.1ss, 9.24ss), bem como e principalmente, a superação dos sacrifícios do templo de Jerusalém pelo sacrifício de Jesus (9.13-14), em meio às categóricas exortações sobre o perigo e consequências da apostasia.

Começando pela mencionada clássica afirmação, o termo chave é “geração” (geneà) e seu sentido mais preciso nesse contexto, uma vez que há diversos sentidos possíveis para esse vocábulo.⁴⁷ De início, parece que a expressão no contexto imediato soa com sentido temporal (Godet, 1887, p.271), literalmente “de modo algum passará esta geração até que...” (ou mè parélthe he geneà aúte méchris oû...),⁴⁸ o que ecoa melhor com Mateus 10.23.⁴⁹

O problema com interpretações antigas não temporais ainda em voga, como a de Crisóstomo, de que o termo se refere aos cristãos fiéis, ou a de Teodoro de Mopsuéstia, que pensou nos que crucificaram Jesus, e outras semelhantes (Edsall, 2018, p. 439; Morris, 1983, p.282), é que expressam ideias muito amplas e vagas para esse contexto. O que acrescentaria dizer que os judeus ou os ímpios ou mesmo os fiéis não deixariam de existir até que tudo acontecesse?

Ninguém duvida que a destruição de Jerusalém e do templo estão em questão aqui. Ultimamente, entretanto, tem sido reafirmada a tese de que essas passagens tratam apenas do ocorrido em 70dC (Neville, 2024; Stein, 2022, p.760, Wright, 2022, p.52). O argumento, em linhas gerais, é que era comum empregar linguagem apocalíptica de abalos cósmicos e fim do mundo para se referir a transtornos locais.

⁴⁷ O léxico clássico de Liddell e Scott (1889, p.161-162) já apresentava as várias possibilidades de sentido deste termo como: pessoas de uma família, raça, lugar de nascimento, época, tempo de vida.

⁴⁸ Há pequena diferença no texto grego de Mateus e Lucas em relação a Marcos, mas sem implicação sobre o que estamos afirmando.

⁴⁹ A citada clássica afirmação comumente é lembrada ao lado da informação mais contundente de Mateus 10.23: “Porque em verdade lhes digo que não terão percorrido as cidades de Israel, até que venha o Filho do Homem”. Esse conjunto de textos tem levado alguns a interpretar o conteúdo todo como *vaticinium ex eventu*, algo que não iremos discutir aqui. Mas, é curioso que um autor tão radical como Robinson (1978, p.29ss) argumente que a profecia de Jesus sobre a destruição de Jerusalém cabe muito bem no pano de fundo do Antigo Testamento. Jerusalém já tinha sido destruída em 586aC, e não seria difícil pensar, pelas circunstâncias, que ocorreria novamente. Neste caso, tal possibilidade era previsível.

As falas que mais denotam uma situação mundial e que incluem a Parousia⁵⁰ são interpretadas como se referindo à destruição de Jerusalém metaforicamente. Uma questão chave é que, nesta interpretação, tanto Lucas 21.20-24, que explicitamente fala do cerco de Jerusalém, quanto a sequência em Lucas 21.25-28, que coloca as coisas em âmbito mundial e que inclui a manifestação do Filho do Homem, são vistos como referência à destruição de Jerusalém e do templo. Por outro lado, os chamados “ditos do Filho do Homem futuramente orientados”, no Evangelho de Lucas como um todo, não se referem à destruição de Jerusalém (Neville, 2024, p.134, 136, 160).⁵¹

Entretanto, há um problema básico com essa teoria. Por Lucas reunir⁵² os ditos explícitos sobre a destruição de Jerusalém (21.24), as falas de abalo cósmico e a citação de Daniel 7.13 e a exaltação do Filho do Homem (21.25ss), se entende que se trata de uma imagem bíblica ou comentário teológico da destruição de Jerusalém, e não de um dito sobre a consumação final (Neville, 2024, p.135). Mas, isso poderia apenas indicar que os eventos estão sobrepostos, e nada mais, à semelhança do que fizeram alguns profetas, como vimos, que partiram de uma situação local para falar do Dia do Senhor iminente em toda a terra, de modo amalgamado, com tudo em um plano, sem indicação cronológica.

Em outro viés está Edsall (2018), que fala de Marcos 13 no Zwischenzeit, no back then, e na escatologia da iminência sem imediatismo. Ele pretende fazer um contraponto dos discursos

pessimistas resultantes da leitura desse capítulo de Marcos e propor uma leitura que considere esse Evangelho como um todo. Os discípulos vivem no Zwischenzeit, ou seja, num “enquanto isto”, enquanto o back then, isto é, “o outrora”, é enxergado com nostalgia do muito melhor do que agora.

O resultado é que essa narrativa de Marcos é lida com o pessimismo de que tudo é ruim. Edsall, entretanto, argumenta que a realidade é sempre complexa, com coisas boas e ruins, e que o Evangelho de Marcos como um todo, projetado na leitura dessa narrativa marcana, se propõe a uma postura de encorajamento e impulso para a vida comprometida com o Reino de Deus, num mundo de múltiplas possibilidades de coisas boas e ruins, mas isso numa escatologia de iminência, que não é imediatista, do tipo que engessa pessoas que cruzam os braços enquanto aguardam o fim. Isso se aproxima do que estamos falando sobre iminentismo.

Já faz mais de um século que Plummer (1906, p.485) afirmou, à semelhança do que já argumentamos acima, que a geração referida em Lucas 21.32 diz respeito àquelas pessoas que estavam vivas quando tais palavras foram pronunciadas; ele rejeitou as interpretações não temporais e asseverou que o texto se refere à destruição de Jerusalém e do templo, mas que também é um tipo do fim do mundo.⁵³

Como já verificamos com os profetas, parece que aqui também temos a prática de amalgamar a consumação final a temas emergentes e iminentes do momento, todos incluídos no “Dia do Senhor” e colocados num mesmo plano. Portanto, é preciso considerar a complexidade do que está envolvido na questão, antes da conclusão, que parece agora simplista, de que Jesus, os apóstolos e outros

50 Entre os mais notáveis: “Haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas; sobre a terra, angústia entre as nações em perplexidade por causa do bramido do mar e das ondas. Haverá pessoas que desmaiarão de terror e pela expectativa das coisas que sobrevirão ao mundo, pois os poderes dos céus serão abalados. Então verá o Filho do Homem vindo numa nuvem, com poder e grande glória.” (Lucas 21.25-27).

51 Neville prefere esta expressão no lugar de “ditos apocalípticos do Filho do Homem”. Neste caso, ele sustenta que a menção de “Filho do Homem” em Lucas 21.27 não é um “dito do Filho do Homem futuramente orientado”, mas uma referência à exaltação de Jesus baseada em Daniel 7.13, uma vez que em Daniel não há uma *Parousia* do Filho do Homem.

52 No início de 21.25 ocorre no grego a conjunção “e” (*kai*) que está ausente na tradução da Bíblia aqui utilizada.

53 Esta é, grosso modo, a clássica opinião dos comentários dos Sinóticos na famosa coleção *International Critical Commentary* de um século atrás, dos quais o comentário de Plummer, aqui citado,

faz parte, conforme o resumo das diversas interpretações feito por Neville (2024, p.135-136).

estavam simplesmente errados ao praticamente datarem a consumação final.

Essa postura é denominada por Wright (2018) de “o Dogma do Atraso” (the Dogma of Delay). Ele desmonta, de forma desafiadora, o referido dogma, que, segundo ele, foi liderado por Johannes Weiss e Albert Schweitzer, e seguido por Rudolf Bultmann e Ernst Käsemann, entre outros, no final do século XIX e primeira metade do século XX. De acordo com eles, diante do referido erro de Jesus e seus seguidores de colocar a data do fim do mundo em sua geração, se fazia necessária uma nova abordagem da Teologia do Novo Testamento para a sociedade cristã atual.⁵⁴

Wright basicamente critica a teologia desses estudiosos, como sendo uma caricatura construída sobre os pressupostos intelectuais dos séculos XIX e XX, sem a devida investigação cuidadosa dos documentos antigos envolvidos no assunto.⁵⁵ Seu texto também inclui uma defesa da chamada “escatologia inaugurada” do “já, ainda não”, que se popularizou a partir do século XX.

A nosso juízo, Wright fez uma boa exposição das questões envolvidas e do “já”, mas sua investigação careceu de melhor esclarecimento sobre o “ainda não”. Dentro do que estamos argumentando sobre o iminentismo, o que importa é que talvez devêssemos, neste caso, dizer que o “JÁ” deveria ser escrito em caixa alta, e o “ainda não”, em caixa baixa, para evidenciar onde está a ênfase. De fato, o Novo Testamento não tem qualquer palavra para gerações do futuro mais distante, ainda que não tenha cravado data para a consumação.

54 Isso faz lembrar a famosa tese, já bastante revisada, de Festinger, Riecken, e Schachter, sobre o que acontece com grupos religiosos coesos que experimentam a falha da profecia e se reinventam de alguma forma (Festinger, 1956).

55 Ele também insiste na crítica de que eles mantêm uma interpretação simbólica dos abalos cósmicos, mas sustentam uma interpretação literal do fim do mundo, e afirma que a questão não é sobre o completo fim do mundo, mas sobre a transformação do mundo. Esta última questão não encontra objeção dentro do que estamos desenvolvendo.

Nesse âmbito, também é problemática a teoria de Wright e outros, que abordamos acima, de que está em pauta em Mateus 24, Marcos 13, e Lucas 21 apenas a destruição de Jerusalém, descrita em moldes apocalípticos não literais, inclusive a tradicional interpretação da Parousia como uma vinda de Jesus à terra.

Nessas referidas narrativas, o termo Parousia só aparece algumas vezes em Mateus (24.3, 27.37, 39). Mas, ele aparece de modo independente das imagens apocalípticas em vários lugares no Novo Testamento (1 Coríntios 15.23, 1 Tessalonicenses 2.19, 3.13, 5.23, Tiago 5.7-8, 2 Pedro 1.16, 1 João 2.28).⁵⁶ Dificilmente os leitores teriam entendido um termo que representava a chegada pessoal com toda a pompa de um Imperador a um local ou mesmo um deus, como já vimos, apenas metaforicamente.

Rowland (Freedman, 1992, p.168) chega a afirmar que há pouca dúvida: para os primeiros cristãos, o atraso da Parousia não foi um grande problema, como tem sido alegado. Nesse mesmo local citado, Rowland se mostra consciente do efeito das experiências extáticas visionárias de arrebatamento dos primeiros seguidores de Jesus, que tornavam a consumação iminentemente anunciada como já presente. Ele também argumenta que a expectativa de uma chegada gloriosa de Jesus à terra está bem fundamentada no Novo Testamento, mesmo em trechos sem o emprego da palavra Parousia (por exemplo: Mateus 19.28, 25.31).

Haveria ainda que discutir os demais documentos do Novo Testamento, como Tiago 5.7-8, 1 Pedro 1.20, 4.7, 1 João 2.18, e outros. Mas, os exemplos aqui elencados já dão um panorama geral do ambiente em relação à iminência do fim. Praticamente, todos os documentos do Novo Testamento fazem referência a esse iminentismo.

56 Das vinte e quatro ocorrências da palavra em todo o Novo Testamento, seis têm o sentido de presença de alguém sem conotação apocalíptica (1 Coríntios 16.17, 2 Coríntios 7.6-7, 10.10, Filipenses 1.26, 2.12), dezoito fazem referência à Parousia de Jesus (além dos já citados acima: 1 Tessalonicenses 4.15, 2 Tessalonicenses 2.1, 8, 9, 2 Pedro 3.4, 12).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como procuramos demonstrar, a questão da iminência do fim na antiguidade está envolta em complexidades, ao mesmo tempo que está presente em ocasiões suficientes, perpassando as origens do judaísmo e do cristianismo, a Bíblia e seu contexto, iminência esta que clama não ser ignorada.

Ressaltamos que não se tratam de conceitos teológicos, crenças, tão somente, ainda que isso seja muito importante. Acontece que as reflexões teológicas nunca estão desassociadas da vida, ainda quando isso não é salientado pelo teólogo ou mesmo pareça que ele não se dê conta disso.

Aqui, apenas com alguns casos, exemplificamos parcamente as implicações para o dia a dia da vida dos seguidores de Jesus, que constam no Novo Testamento, decorrentes desse iminentismo. Mas, apresentamos as bases para discussão e desenvolvimento, que merecem esforços subsequentes. Como procuramos demonstrar, o iminentismo diz respeito ao fato de que esses textos que falam de uma consumação final que está às portas são invariavelmente acompanhados de exortações quanto ao modo de viver. Na verdade, todo o Novo Testamento é composto por desafios, orientações, ensinamentos, exortações, correções, que têm como pano de fundo geral o iminentismo.

A consumação chegou na pessoa de Jesus Cristo, e o fim de todas as coisas está às portas: Então, como devo viver? - esta é a grande pergunta. Como vimos, no Novo Testamento, as respostas a essa pergunta ocorrem de modo ad hoc, e não em forma sistematizada, do tipo tratado de comportamento aos fiéis. As situações de momento, as contingências, é que criaram a necessidade de respostas.

Isso tudo não significa que é incorreto tentar sistematizar as crenças, a teologia. Mas quem faz isso precisa se dar conta de que não vai encontrar nada pronto, não somente no Novo Testamento, mas também nos diversos textos do judaísmo

em questão, que inclui a Bíblia. Neles, crenças e teologia jamais se sistematizam. Todavia, por outro lado, é preciso acrescentar que o desenvolvimento de uma teologia sistemática já é uma prática bem firmada na tradição cristã, e muito útil. Entretanto, se não deve ser minimizada, também não deve ser maximizada. A teologia deve ser escrita a lápis. Eis uma implicação do Sola Scriptura da Reforma Protestante.

No caso específico do iminentismo, também não se trata de “matematização” cronológica das datas dos acontecimentos. Há uma percepção mais ampla dos atores envolvidos, que inclui experiências prolépticas em tão abundantes relatos, que torna implausível a concepção de que são apenas ficção literária, embora se deva admitir que ela possa estar presente aqui e ali. Nesse caso, o céu desce à terra por meio de concepções do santuário celeste e terrestre, e a terra vai ao céu por meio de arrebatamentos extáticos. Isso tudo dá um outro colorido para o iminentismo e para a questão do atraso divino, numa tensão entre eles, ainda que cause desconforto e estranhamento, para liberais e conservadores, do nosso mundo tendente ao racionalismo recente.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA. Português. Tradução Ecumênica. Tradução de J. Alexandre et. al. São Paulo: Loyola/ Paulinas, 1995, 1567p.
- ANTONI, L. A identidade da multidão no culto celestial no Apocalipse de João. São Bernardo do Campo: UESP, 2006, 162p. (dissertação de Mestrado não publicada)
- BAKER, D. (et. al.). Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, e Sofonias. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2001, 401p.
- BALDWIN, J. Ageu, Zacarias e Malaquias. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1972, 212p.

BARCLAY, W. Palavras Chaves do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 1985, 206p.

BAUCKHAM, R. The Delay of the Parousia. Tyndale Biblical Theology Lecture, Cambridge: Tyndale Boletim, v. 31, 1980, 36p.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Nova Almeida Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, 1791p.

BRUCE, F. Hebreus. Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2023, 529p.

CALVINO, J. 2 Coríntios. São Paulo: Paracletos, 1995, 271p.

CHARLESWORTH, J. (ed.) The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature & Testaments. v. 1. New York: Doubleday, 1983, 995p.

COLLINS, J. Daniel: a commentary on the book of Daniel. Minneapolis: Fortress Press, 1993, 499p.

_____. Apocalypticism in The Dead Sea Scrolls. London/New York: Routledge, 1997, 187p.

DITOMMASO, L. Apocalypses and Apocalyptic: A response to Benjamin E. Reynolds. Journal for the Study of Pseudepigrapha, v. 34, n.4, p.285-300, 2025.

EDSALL, B. This Is Not the End: The Present Age and the Eschaton in Mark's Narrative. The Catholic Biblical Quarterly, v.80, p.429-447, 2018.

FERNANDES, T. Os Cânticos do Apocalipse. Rio de Janeiro: UFMBB, 2008, 101p.

FESTINGER (et. al.). When Prophecy Fails. A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world. New York: Harper Torchbooks, 1956, 253p.

FREEDMAN, D. (ed.). The Anchor Bible Dictionary. v.5, O – Sh. New York: Dobleday, 1992, 1230p.

FRIEDEMANN, C. Moses, Elijah, and Jesus' Divine Glory (Mark 9.2-8). New Testament Studies, v.70, p.61-71, 2024.

FRIEDRICH, G. (ed.). Theological Dictionary of the New Testament. v.5. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, 1031p.

GANZEL, T. First-Month Rituals in Ezekiel's Temple Vision: A Pentateuchal and Babylonian Comparison. Catholic Biblical Quarterly, v.83, n.3, p.390-406, 2021.

GARCÍA-MARTÍNEZ, F. Textos de Qumran. Petrópolis: Vozes, 1995, 582p.

GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. The Dead Sea Scrolls Study Edition. v. 1 e 2. Leiden/Grand Rapids: Brill/Eerdmans, 1997/1998, 1361p.

GODET, F. Commentary on the Gospel of Luke. Grand Rapids: Zondervan, 1887, 462p.

GREEN, M. II Pedro e Judas. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983, 184p.

HENGEL, M. Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Philadelphia: Fortress Press, 1981, 335p.

HICKS-KEETON, J. Already/Not Yet: Eschatological Tension in the Book of Tobit. Journal of Biblical Literature v.132, n.1, p.97-117, 2013.

HUBBARD, D. Joel e Amós. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1996, 274p.

JASSEN, A. Prophets and Prophecy in the Qumran Community. AJS Review, v.32, n.2, p.299-334, 2008.

JONES, L. (ed.). Encyclopedia of Religion. New York: Thomson Gale, 2005, 10017p.

KÄSEMANN, E. Ensayos Exegéticos. Salamanca: Sígueme, 1978, 299p.

_____. Commentary on Romans. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 428p.

KULIK, A. Gilayon and "Apocalypse": Reconsidering an Early Jewish Concept and Genre. Harvard Theological Review, v.116, n.2, p.190-227, 2023.

- LEE, S. Understanding the Synoptic Transfiguration Pericope as a Yahwistic Divine Council Scene. *Catholic Biblical Quarterly*, v.86, n.2, p.282-299, 2024.
- LEVEEN, A. Returning the Body to Its Place: Ezekiel's Tour of the Temple. *Harvard Theological Review*, v.105, n.4, p.385-401, 2012.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1889, 910p.
- MACHADO, J. Anjos Sacerdotes e Místicos. Identidade e sectarismo nos Cânticos do Sacrifício Sabático dos Manuscritos do Mar Morto. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2015a, 174p.
- _____. O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo. Um novo olhar nas cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa. São Paulo: Paulus, 2015b, 294p.
- _____. Lendo a Bíblia através dos séculos. Um panorama da história da interpretação bíblica. São Paulo: rtm editora, 2022, 267p.
- MACKIE, S. Ancient Jewish Mystical Motifs in Hebrews' Theology of Access and Entry Exhortations. *New Testament Studies*, v.58, n.1, p.88-104, 2012.
- MORRIS, L. Lucas. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983, 330p.
- MULHOLLAND, D. Marcos. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1999, 240p.
- NEVILLE, D. Jerusalem's Destruction and the Coming of the Son of Man: Assessing an Alleged Lukan Association. *Currents in Biblical Research*, v.22, n.2, p.133-166, 2024.
- _____. On Behalf of Creation: Reading the Destructive Cosmic Eschatology of 2 Peter 3 in the Light of the Transfiguration. *Journal for the Study of the New Testament*, v.47, n.3, p.470-498, 2025.
- NOGUEIRA, P. Celestial Worship and Ecstatic-Visionary Experience. *Journal for the Study of the New Testament* 25.2, p.165-184, 2002.
- _____. Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2003, 244p.
- NOGUEIRA, S. Viagem aos céus e mistérios inefáveis. A religião de Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2016, 256p.
- PLUMMER, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906, 592p.
- PUIG i TÀRRECH, A. The Glory on the Mountain: The Episode of the Transfiguration of Jesus. *New Testament Studies*, v.58, n.2, p.151-172, 2012.
- QIMRON, E.; STRUGNELL, J. *Qumran Cave 4 V MIQSAT MA'ASE HÁ-TORAH*. Oxford: Clarendon Press, 1994, 235p. (Discoveries in the Judean Desert X).
- REINKE, A. Os Outros na Bíblia. História, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson/BT Books, 2019, 352p.
- REYNOLDS, B. The necessity of form and spatial content for defining "apocalypse" and "apocalyptic". *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, v.33, n.3, p.187-197, 2024.
- RIDDERBOS, J. Isaías. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1986, 515p.
- ROBERTSON, P. Naum, Habacuque e Sofonias. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, 432p.
- ROBINSON, J. *Redating the New Testament*. London: SCM Press, 1978, 369p.
- ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, C. The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament. Leiden: Brill, 2009, 685p.
- SEGAL, A. Life after death: A history of the afterlife in the religions of the west. New York: Doubleday, 2004, 880p.

_____. A construção do 'Eu' transcendente em Terceiro Enoch. Oracula. Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã, v.2, n.4, p.1-29, 2006.

_____. Paulo, o Convertido. Apostolado e apostasia de Saulo fariseu. São Paulo: Paulus, 2010, 488p.

SILVA, C. O Comentário (Peshar) de Habacuc. A comunidade de Qumran reinterpreta o passado. São Paulo: Humanitas/FAPESP/Judaica, 2010, 308p.

_____. O Novo Templo e a Aliança Sacerdotal da Comunidade de Qumran. Um estudo sobre o Rolo do Templo (11QTa). São Paulo: FAPESP/Judaica/Humanitas, 2013, 516p.

_____. O Caminho para o Deserto. São Paulo: Judaica/Humanitas/FAPESP, 2016, 365p.

STEIN, R. Marcos. Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2022, 1029p.

STONE, M. A Reconsideration of Apocalyptic Visions. Harvard Theological Review, v.96, n.2, p.167-180, 2003.

_____. Ancient Judaism. New Visions and Views. Grand Rapids: Eerdmans, 2011, 242p.

TAYLOR, J. Ezequiel. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1984, 255p.

VV. AA. Apocalipsismo. São Leopoldo: Sinodal, 1983, 261p.

WRIGHT, N. Hope Deferred? Against the Dogma of Delay. Early Christianity, v.9, p.37-82, 2018.

_____. Jesus Ontem, Hoje & Sempre. São Paulo: Mundo Cristão, 2022, 191p.