

O Sermão Escatológico de Jesus: Análise da Influência da Apocalíptica Judaica nos escritos do Novo Testamento

Augustus Nicodemus Lopes*

INTRODUÇÃO

A relação entre o Novo Testamento e os apocalipses judaicos, não só em relação ao gênero literário, mas também em relação ao mundo das idéias dos mesmos, tem ocupado bastante a erudição bíblica. Já em meados do século XIX estudiosos como T. Colani e Weiffenbach sugeriram que o Sermão Escatológico de Jesus em Marcos 13 era um “pequeno apocalipse.”¹ Rudolph Bultmann, indo mais além, declarou que o mundo do Novo Testamento refletia a mitologia apocalíptica encontrada nos apocalipses judaicos e em idéias gregas.² E a declaração de E. Käsemann, de que “o pensamento apocalíptico é a mãe de toda a teologia cristã,”³ se tornou a abordagem dominante ao Novo Testamento em muitos quartéis da academia bíblica.

Com certeza, um outro fator que contribuiu para o despertar dos estudiosos para a influência da apocalíptica nos escritos do Novo Testamento foi a tese de Albert Schweitzer de que Jesus e Paulo eram melhor entendidos como apocalípticos.⁴ A influência de Schweitzer foi muito grande, especialmente porque ele trouxe uma correção necessária aos estudos em busca do Jesus histórico, que haviam ignorado o aspecto escatológico da pregação de Jesus.⁵

R. H. Charles, um dos principais estudiosos desta área, por exemplo, acredita que o Sermão do Monte reproduz as mesmas frases de *O Testamento dos Doze Patriarcas* e que até Paulo parece ter usado este apocalipse judeu como um *vade mecum*.⁶ Em seu famoso artigo na *Encyclopaedia Britannica*, ele comenta que o cristianismo é filho do tipo de judaísmo refletido nos apocalipses judaicos. Para ele, o cristianismo desde cedo teve um carinho especial pelo material apocalíptico e o preservou, mesmo quando a apocalíptica havia sido abandonada pelo judaísmo.⁷

Quando os rolos do Mar Morto foram descobertos, este entusiasmo apocalíptico cresceu ainda mais.⁸ Estudiosos como A. Dupont-Sommer, um intelectual da Sorbonne e um dos principais estudiosos dessa área, chegou a declarar que o cristianismo surgiu do essenismo, o tipo de religião que era praticado na comunidade que escreveu os rolos, e encontrou diversas semelhanças entre Jesus e o “Mestre da Retidão” da comunidade de Qumran.⁹

Outros estudiosos, como D. S. Russell, acreditam poder identificar casos claros nos principais conceitos do Novo Testamento de influência das idéias e convicções dos apocalipses. É o caso, por exemplo, da idéia de uma ordem divina nova que surge do triunfo final de Deus sobre as forças demoníacas, do conceito de “reino” como um mistério nos evangelhos sinóticos e nas cartas de Paulo e do conceito de “Filho do homem” associado com a parousia.¹⁰ Para ele, os escritos do Novo Testamento dificilmente podem ser diferenciados dos

apocalipses judaicos quanto ao estilo e apresentação. Há as mesmas ênfases e as mesmas imagens, defende Russell C. Rowland, que também sugeriu que as visões e revelações encontradas no Novo Testamento, além das dimensões cosmológicas da sua teologia, são evidências claras de que conceitos apocalípticos, desde o início, eram um componente essencial das convicções cristãs.¹¹

Até hoje, apesar dos trabalhos demolidores de C. H. Dodd e G. R. Beasley-Murray, a idéia de que a matriz da pregação neotestamentária é apocalíptica continua exercendo uma influência poderosa na erudição bíblica. Priscilla Patten, por exemplo, sugeriu na década de 80 que o uso de parábolas em alguns apocalipses judaicos, como *4 Esdras*, *1 Enoque* e *2 Baruque*, podem nos esclarecer quanto ao modo pelo qual Marcos entendia e usava parábolas.¹² Outro exemplo é a obra de Domingo Leon, que tenta provar que a “declaração pessimista” de Jesus em Mateus 24.12 é uma inserção apocalíptica no ensino de Jesus da corrente pessimista da apocalíptica judaica.¹³

Inevitavelmente, como o último exemplo nos mostra, esta abordagem influenciou também o estudo do Sermão Escatológico de Jesus em Marcos 13, uma das passagens do Novo Testamento mais semelhantes aos apocalipses judaicos. Para R. Bultmann, Marcos 13 é basicamente um apocalipse judaico que foi adaptado por editores cristãos e colocado na boca do Jesus histórico.¹⁴ R. Pesch tentou até mesmo reconstruir o texto do “folheto” apocalíptico que Marcos havia provavelmente usado.¹⁵ T. W. Manson, que aceitou a teoria do “pequeno apocalipse” de T. Colani, declara categoricamente o Sermão Escatológico reproduzido em Marcos 13 nunca foi pregado por Jesus da maneira como se encontra em Marcos, embora reconheça que “ainda está faltando uma prova definida” para sua teoria.¹⁶ Para ele, o Sermão Escatológico de Marcos 13 é um complexo trabalho editorial feito pela Igreja, obcecada pela segunda vinda de Cristo, que acabou acrescentando este “sermão” feito por ela mesma às verdadeiras declarações de Jesus. A compilação final acaba transmitindo uma impressão errada do ensino escatológico de Jesus. Marcos 13 “opõe-se ao ensino de Paulo, tem contradições internas e contradiz o que lemos em outros lugares do Novo Testamento sobre a Parousia,” conclui Manson, sem dar qualquer prova adicional.¹⁷

Alguns estudiosos tentaram uma abordagem diferente, como Cousar, que propôs a idéia de que “Marcos”¹⁸ tomou material apocalíptico usado pelos cristãos para despertar especulação e talvez entusiasmo sobre a vinda do Senhor, e o “historicizou” em termos de eventos de sua época, removendo assim seu caráter apocalíptico e pondo um freio no processo inteiro.¹⁹

A maioria destas sugestões parece roubar o Sermão Escatológico de sua originalidade e caráter próprio — para não falar de sua autenticidade. Elas partem do pressuposto, ainda não provado, de que o cristianismo primitivo — e mesmo o próprio Jesus — foi profundamente influenciado pela apocalíptica judaica a ponto de ser este o ambiente vivencial do surgimento, não somente de Marcos 13, mas também de toda a teologia do Novo Testamento. Outras teorias alternativas — e mais prováveis — para explicar as semelhanças, como por exemplo a dependência comum do livro de Daniel, recebem somente um reconhecimento “da boca para fora” e volta-se a insistir que o Novo Testamento é fruto da apropriação cristã de conceitos apocalípticos já existentes na literatura apócrifa intertestamentária.

Meu propósito neste artigo não é examinar mais criticamente a linha “apocalíptica” de abordagem ao Novo Testamento — outros já têm feito isto de maneira satisfatória, penso eu — mas apenas averiguar se há fundamento adequado para a tese mencionada acima, de que o Sermão Escatológico de Jesus, em sua estrutura, forma e conteúdo, é apocalíptico. Para tal, tentaremos isolar e investigar alguns dos motivos básicos comuns presentes na literatura apocalíptica judaica popular e compará-los com o Sermão Escatológico; em seguida, acentuaremos as diferenças principais entre eles. Nosso alvo é mostrar que o Sermão Escatológico é distinto da literatura apocalíptica em pontos fundamentais e demonstrar que esta diferença é devida à hermenêutica de Jesus. Até onde sabemos, os autores dos manuscritos do Mar Morto não produziram nada do mesmo gênero dos apocalipses judaicos ou do Sermão Escatológico de Jesus. Conforme P. R. Davies escreveu, “não há nenhum trabalho atribuído à comunidade de Qumran que possa reivindicar, acima de qualquer discussão, ser um apocalipse.”²⁰ Por este motivo, não incluiremos em nosso estudo uma análise dos escritos de Qumran.

I. CARACTERÍSTICAS GERAIS DA APOCALÍPTICA JUDAICA E DO SERMÃO ESCATOLÓGICO.

Para podermos melhor entender as semelhanças e diferenças entre o Sermão Escatológico de Jesus e a apocalíptica judaica façamos uma breve descrição das suas principais características.

A. Os Apocalipses Judaicos

A definição de um “apocalipse” não é uma tarefa fácil.²¹ Numa tentativa, pode ser dito que os “apocalipses” são um certo tipo de literatura judaica e cristã escrita no Egito e na Palestina durante o período de 200 AC e AD 100, cujo propósito era, de modo geral, revelar, por meio de visões e audições,²² certos mistérios sobre o céu e a terra, a humanidade e Deus, anjos e demônios, a vida do mundo presente e o mundo por vir, contendo pretensas revelações recebidas de Deus através de visões e trazendo soluções para o problema do mal e o futuro do reino de Israel e de seus inimigos. Um de seus temas característicos era que Deus haveria de vindicar Israel contra os gentios no fim dos tempos. Estas obras são pseudepígrafas e imitam o estilo das visões do livro de Daniel.²³

Mas as coisas não são tão fáceis assim. Para Charlesworth, um “apocalipse” não pode ser definido, só pode ser descrito em termos de gênero, idioma e preocupação escatológica.²⁴ Já P. Hanson acredita que as definições gerais quanto ao material apocalíptico encontradas nos livros acadêmicos revelam pouco entendimento da sua natureza intrínseca. Ele critica Russell, que lista vinte e três características dos apocalipses, e pergunta: “Como se pode esperar que alguém chegue a entender a apocalíptica através de uma lista destas?”²⁵ A sua própria definição envolve uma combinação de apocalíptica com escatologia.²⁶ Para ele, a literatura apocalíptica surgiu para oferecer um meio de fuga para a fé simples das pessoas que tiveram que enfrentar o choque de viver em um mundo mau governado teoricamente por um Deus bom. Os apocalipses ofereciam a esperança de um mundo novo e melhor e pediam paciência e resistência aos sofrendores.²⁷ São típicos de períodos de desespero, tristeza e sofrimento. Eles surgem depois do exílio para tentar harmonizar as profecias bíblicas não cumpridas (como as da restauração de Israel, em Ezequiel) com a realidade da demora da chegada tão esperada do

reino de Deus.²⁸ Não é à toa que a maioria deles foi produzida quando Israel sofria debaixo do jugo romano.

Podemos concordar com Hanson que existam diferenças entre os apocalipses quanto às predições acerca do futuro, da Idade Dourada, do Messias, do reino messiânico e da ressurreição.²⁹ Em geral, porém, todos eles têm como tema central o governo absoluto de Deus no mundo e, como consequência, os preceitos que devem guiar o crente no presente e uma grande variedade de predições relativas ao destino final do indivíduo e a consumação final do reino de Deus.³⁰

B. O Sermão Escatológico

Tratemos agora das características do Sermão Escatológico. O mesmo é a resposta que Jesus deu à pergunta dos discípulos sobre a sua declaração profética da destruição iminente do templo de Jerusalém: “Dize-nos quando sucederão estas coisas e que sinal haverá da tua vinda e da consumação do século” (Mt 24.1-3; ver Lc 19.41-44; Mt 23.37-39).³¹ Eles estavam preocupados com o “quando” e os “sinais.” O Sermão Escatológico é a resposta de Jesus a estas preocupações, de um modo mais abrangente do que talvez esperado por eles.

O Sermão Escatológico aparece nos três evangelhos sinóticos e em todos eles desempenha a mesma função na narrativa. Jesus tinha alguns propósitos gerais e óbvios, como (1) corrigir a visão dos seus discípulos sobre a destruição do templo, a sua vinda e o fim de tempos — aparentemente eles confundiram estes eventos como sendo uma e a mesma coisa; (2) adverti-los a não serem enganados pelos falsos profetas e “cristos” que viriam, e também pelos sinais e maravilhas que os mesmos seriam capazes de produzir; (3) estabelecer uma visão ampla e geral da história, começando com sua morte e ressurreição até o julgamento final; (4) adverti-los a que estivessem preparados para o dia e a hora desconhecidos de sua vinda.

Algumas partes deste discurso parecem refletir ensinamentos de Jesus difundidos ao longo do seu ministério, provavelmente repetidos inúmeras vezes com vistas à memorização, um procedimento comum entre os rabinos. Porém, no Sermão Escatológico estes ensinamentos estão poderosamente misturados, em um sermão exortativo-escatológico, sem igual e bastante distinto dos apocalipses judaicos, mesmo que compartilhe com eles algumas expressões comuns e um padrão semelhante.

Geralmente se aceita que as partes principais do Sermão Escatológico são estas:

(1) O princípio das dores (Mt 24.4-14; Mc 13.5-13; Lc 21.8-19), onde Jesus informa aos seus discípulos os sinais dos tempos a acontecerem no período interino, não como uma indicação da proximidade do fim, mas como uma garantia de que o mesmo virá.

(2) O tempo da grande aflição para a Judéia (Mt 24.15-28; Mc 13.14-23; Lc 21.20-24), onde Jesus aparentemente retorna à pergunta dos discípulos sobre a destruição do templo, com o fim de adverti-los a fugir da destruição iminente de Jerusalém.

(3) A vinda do Filho de Homem (Mt 24.29-31; Mc 13.24-27; Lc 21.25-28), onde Jesus trata

da sua segunda vinda, com uma descrição dos sinais que acontecerão imediatamente antes dela.

(4) O pronunciamento acerca da proximidade da sua vinda e seu caráter repentino e inesperado (Mt 24.32-44; Mc 13.28-37; Lc 21.29-36), com o propósito de impressionar os discípulos quanto à iminência da *parousia*.

(5) A exortação para vigiar e estar preparados para aquele dia (Mc 13. 33-37; Lc 21.34-36; Mt 24.37-51).

(6) As Parábolas da Parousia (Mt 25.1-30), visando reforçar as exortações para estar prontos e vigiar.

(7) O Dia de Juízo (Mt 25.31-46), onde Jesus descreve o ajuntamento e o julgamento de todas as nações diante do seu próprio trono na *parousia*, com a felicidade subsequente dos justos e a condenação dos ímpios.

É evidente que os apocalipses judaicos e o Sermão Escatológico compartilham vários temas comuns. Nosso próximo passo é investigar se estas afinidades revelam que o Sermão Escatológico nada mais é do que um apocalipse judaico do qual os cristãos se apoderaram, com ou sem algum tipo de adaptação, como Russell sugere.³²

II. AS DIFERENÇAS POR DETRÁS DAS SEMELHANÇAS EXTERNAS

Analisemos agora, mais de perto, aquilo que é peculiar a estes materiais, visando isolar aquilo que realmente os torna distintos uns dos outros. K. Koch enumerou oito motivos mais ou menos comuns a todos os escritos apocalípticos: (1) A expectativa da subversão iminente de todas as condições terrestres no futuro imediato; (2) uma catástrofe cósmica; (3) o tempo deste mundo é dividido em segmentos predeterminados; (4) os exércitos de anjos e demônios combatem e interferem; (5) uma salvação paradisíaca após a catástrofe, o começo retorna nos últimos dias, os não-israelitas participam, e em Israel o íntegro é separado do descrente; (6) Deus (ou o Filho do Homem) ascende ao trono e o reino de Deus se torna visível na terra; (7) há um mediador escatológico; (8) nesta nova era, as condições do homem e do mundo são gloriosas.³³

Analisemos mais detalhadamente três destes temas que nos parecem os mais importantes e característicos: o tempo deste mundo ou o período interino, a expectativa messiânica e o lugar de Israel na história à luz do *eschaton*.³⁴ Nosso alvo, como já dissemos, é avaliar a relação entre o Sermão Escatológico e os apocalipses judaicos.

A. O Período Interino

Esta expressão designa a “era presente,” o tempo deste mundo a partir de um determinado momento na história (normalmente o ponto de vista do autor apocalíptico) até a consumação final. Várias idéias estão intimamente associadas debaixo deste tema.

Um calendário para a história. A visão comum da história esposada pela apocalíptica é de um calendário determinado para a história, que divide o período presente em vários segmentos predeterminados. A inspiração para isto vem provavelmente das “setentas semanas” de Daniel 9.24-27. Na versão siríaca do Apocalipse de Baruque, também conhecido como II-III Baruque, Deus lhe revela que o período de castigo dos ímpios será dividido em doze partes ou “duas partes de uma semana de sete semanas.” Tal tribulação virá sobre a terra inteira, e depois disso, será manifestado o Messias e a era messiânica começará (Ap. Bar. 27.1-13 e 28.1-2). Semelhantemente, no Apocalipse de Abraão, a era presente prevalecerá sobre os gentios e sobre Israel durante “doze anos” (Ap. Abr. 24).³⁵

Da perspectiva de 1 Enoque, a história é dividida em dez semanas. A sétima representa a era presente (do autor) que será seguida pelas últimas três, quando o juízo de Deus cairá sobre homens e anjos (1 Enoque 91-93).³⁶ Para o autor de 2 Enoque, por sua vez, a história do mundo será consumada em seis mil anos, de acordo com os seis dias da criação, seguidos por mais mil anos. Ao final do sétimo milênio, seu fim, começará o oitavo, o dia eterno de bem-aventurança (2 Enoque 32.2—33.2).³⁷

O foco do Sermão Escatológico, por outro lado, é muito mais a preparação dos discípulos para os últimos dias do que um programa detalhado da história, como é o caso em muitos dos apocalipses judaicos. É bem verdade que Jesus menciona os sinais dos tempos que caracterizarão a era presente, desde sua morte e ressurreição até a parousia. Mas ele não faz isto como uma “pista” da proximidade da chegada do *eschaton*, de forma que os discípulos poderiam adivinhar o momento em que ele vai chegar, mas como *uma garantia* de que o *eschaton* virá. Jesus mencionou vários sinais dos tempos: desassossego entre as nações (guerra, revoluções), fomes, terremotos, epidemias, perseguições contra os discípulos, o surgimento de falsos profetas e falsos cristos ensinando doutrinas erradas, operando sinais e prodígios de mentira e anunciando a chegada do Cristo, e a pregação do Evangelho em todo o mundo. Estes sinais, entretanto, funcionam como uma confirmação de que Deus trará o fim (Mt 24.4-14; Mc 13.5-13; Lc 21.8-19) e não como marcadores de períodos determinados na história.

Portanto, é inaceitável a idéia de que Jesus era um apocalíptico, como R. Bultmann defendeu. Conforme R. Fuller aponta corretamente, Jesus não tinha um programa da história ou um calendário para a mesma — somente uma tensão entre o “já” e o “ainda não,” com um imaginário apocalíptico usado de forma econômica para expressar o conteúdo do “ainda não.”³⁸

B. Uma Abordagem Pessimista do Mundo Presente

Uma outra característica dos apocalipses é a maneira pessimista com a qual abordam a história e especialmente o tempo presente. Leon qualificou esta característica como “una corriente subterranea que desespera de la historia.”³⁹ Ele aponta os traços pessimistas comumente achados em 4 Esdras e 2 Baruque: a degradação progressiva na história, a multiplicação da iniquidade, a salvação de alguns e a perdição de muitos. O Livro do Jubileu, por exemplo, fala sobre os anos decrescentes e a corrupção crescente do gênero humano depois da morte de

Abraão e até o fim (Jub. 23:11-22).

No Apocalipse de Abraão, o tempo presente é apresentado como um tempo de impiedade, em que os pagãos têm domínio sobre os judeus. Na medida em que seu fim se aproxima e a Nova Era começa a manifestar-se, Deus castigará todas as criaturas de terra com dez pragas (Ap. Abr. 29). De acordo com o Apocalipse de Baruque, haverá um período de tribulação na terra que consiste em terrores, guerras e maldade, antes da vinda do Messias. Haverá fomes e terremotos (Ap. Bar. 27.6,7),⁴⁰ muitos rumores e novidades (Ap. Bar. 48.34) e as mulheres deveriam orar para não dar à luz naquela época e a estéril se regozijará (Ap. Bar. 10.13,14). Na Assunção (Testemunho) de Moisés,⁴¹ “o rei dos reis da terra” perseguirá os israelitas fiéis durante o período presente. Um deles, Taxo (o patriota ideal), protestará morrendo de fome com os seus filhos no deserto. E então o reino de Deus virá, e ele vindicará o íntegro (As. Mos. 8.1-5 and 9.1-7).

Um das características dos apocalipses é que eles se esforçam para dar uma resposta para o mistério da prosperidade dos maus e a aflição dos crentes, em um mundo que é governado por um Deus íntegro. Isso levou muitos estudiosos a buscar as origens da apocalíptica, não nos profetas do Antigo Testamento, mas nos escritos sapienciais, como Eclesiastes, Jó e alguns Salmos. No Apocalipse de Baruque, por exemplo, Deus instrui Baruque com relação à opressão dos israelitas pelos caldeus, em resposta à pergunta de Baruque sobre o castigo futuro dos maus. Deus lhe revela que os ímpios serão finalmente castigados quando o império messiânico for estabelecido.⁴² De um modo semelhante, no Apocalipse de Abraão, Deus responde à pergunta de Abraão sobre a existência e o domínio do mal no mundo.⁴³

Uma visão dualística da realidade é outra característica da apocalíptica, a qual está bastante relacionada com a anterior. O mundo dos apocalipses é dominado por um reino espiritual mau, cheio de demônios e espíritos do mal que são permitidos por Deus.⁴⁴ É desta forma que os apocalipses explicam a presença do mal no mundo.

O Sermão Escatológico, embora anunciando um período interino cheio de provações e aflições, não compartilha desta mesma visão pessimista. O propósito das passagens onde o Senhor Jesus menciona as aflições é advertir os discípulos a não pensar que tais sinais catastróficos indicam a proximidade do fim (Mt 24.6,8 e 14); é também encorajá-los a perseverar até ao fim em face das perseguições que sobrevirão: serão dadas palavras a eles diante das autoridades e eles serão preservados (Lc 21.18-19) enquanto vivem e testemunham ao mundo. A atitude dos discípulos diante de um mundo em crise é de expectativa positiva (Lc 21.28) e de alcançar o mundo com as boas novas (Mt 24.14). Isto é bastante diferente da perspectiva dos essênios. Os manuscritos do Mar Morto pintam uma comunidade isolada da sociedade, mantida segura e protegida dentro dos limites da seita, depois de ter entregue este mundo ao Diabo.

A abordagem mais positiva do Sermão Escatológico para com o mundo presente (que também é refletida como um todo nos demais escritos do Novo Testamento) levou estudiosos como Leon a pensar que a única “declaração pessimista” do Sermão Escatológico (“E, por se multiplicar a iniquidade, o amor se esfriará de quase todos, Mt 24.12”) é uma inserção. Segundo Leon, a Igreja logo teria tomado emprestado da apocalíptica um “catálogo de sinais”

que se referem ao fim do mundo, e que depois foram incorporados por Mateus no Sermão Escatológico, com o propósito de advertir os cristãos quanto às perseguições que poderiam conduzir ao “decaimento de la caridad.”⁴⁵

C. A expectativa messiânica

O Messias é um tema recorrente na apocalíptica judaica. Há algumas exceções, como a *Ascensão de Moisés*, um bom representante da apocalíptica judaica do começo do século I AD, onde a concepção do Messias está ausente.⁴⁶ Embora alguns apocalipses se contradigam neste assunto, e até mesmo se contradigam internamente, eles têm uma concepção geral de um Messias guerreiro que já veio ou virá para conduzir triunfalmente a nação de Israel a uma posição gloriosa entre as nações.

1. O Messias guerreiro da apocalíptica

O Messias do *Apocalipse de Abraão*, por exemplo, que foi “cristianizado” por editores cristãos em suas últimas edições, é chamado o “Eleito de Deus,” que virá castigar os pagãos e ajuntar Israel (Ap. Abr. 24 e 31). No *Apocalipse de Baruque* o Messias começará a aparecer quando o tempo da consumação se aproximar, depois da tribulação na terra inteira (Ap. Bar. 29.3). Ao que parece, um império messiânico temporário será instalado e durará “até que o mundo de corrupção chegue a um fim, e até que os tempos profetizados sejam cumpridos” (Ap. Bar. 40.1-4). A terra será incredivelmente frutífera e ninguém jamais terá fome. O maná descerá novamente do céu, como antes. Behemot e Leviatã ascenderão do mar e servirão de comida para o remanescente fiel. Depois disto, o Messias retornará em glória, “quando o tempo do advento do Messias chegar” (Ap. Bar. 29.8-30.1; ver também 1 Enoque 60.7-9,24 e 10.19). Não está claro no *Apocalipse de Baruque* quando o Messias destruirá o “último líder” dos reinos ímpios da terra (Ap. Bar., caps. 36-37, “A Visão da Floresta”). Este é um dos exemplos dos conflitos deste apocalipse, o que levou alguns estudiosos a pensarem que o mesmo é uma compilação de fontes diferentes e contraditórias.

O Messias tem um lugar proeminente em *1 Enoque*, especialmente nas parábolas contidas nesse livro. Ele recebe alguns títulos que se assemelham ao Messias do Novo Testamento. É chamado de “O Ungido” ou “Cristo,” que será poderoso e potente na terra (1 Enoque 48.10 e 52.4), o “Justo,” cujo aparecimento iluminará os íntegros e os eleitos (1 Enoque 38.2; “o Filho do homem é justo,” ver 46.3), o “Eleito” que se assentará em um trono de glória para testar as obras dos fiéis e morará entre eles (1 Enoque 45.3-4)⁴⁷ e o “Filho de Homem,” título que aparece pela primeira vez na literatura apocalíptica (1 Enoque 46.3; 46.4; 48.2; etc).⁴⁸ O Messias nas parábolas de *1 Enoque* é o juiz do mundo, o revelador dos segredos, o campeão e soberano dos íntegros.⁴⁹

O *Testamento dos Doze Patriarcas* menciona a intensa expectativa que muitos judeus tinham da chegada do Messias durante os dias prósperos dos macabeus (100-50 AC). Como já notamos acima, seu primeiro escritor tinha uma grande admiração por João Hircano, que era ao mesmo tempo sacerdote, profeta e rei durante o tempo da dinastia dos macabeus; era ele quem o autor provavelmente tinha em mente, quando escreveu sobre o “novo sacerdócio” que seria estabelecido em Judá (T. Levi 8.14). A este “novo sacerdote” “todas as palavras do

Senhor seriam reveladas” (T. Levi 18.2).⁵⁰ O partido dos fariseus chegou mesmo a acreditar que ele poderia ser o Messias esperado pela nação. Depois, quando Hircano rompeu com os fariseus, um segundo escritor adicionou ao *Testamento* muitas passagens atacando os sacerdotes-reis macabeus e o otimismo messiânico foi demolido.

De acordo com Charles, o Messias idealizado pelo primeiro escritor tinha privilégios muito altos. Ele seria livre do pecado, andaria em mansidão e retidão, estabeleceria um sacerdócio novo sob um nome novo, seria um mediador para os gentios e um profeta do Altíssimo. Ele seria rei sobre todas as nações, para guerrear contra os inimigos nacionais de Israel e contra Belial e os poderes de maldade, e libertar as almas dos santos levadas cativas por ele. Além disso, ele concederia aos fiéis poder para pisar os espíritos maus e amarrar Belial, que deveria ser lançado no fogo, trazendo assim um fim ao pecado.⁵¹ A semelhança com o conceito cristão do Messias pode ser entendida como sendo o resultado de assimilação por parte dos autores deste apocalipse.

2. O Filho do homem do Sermão Escatológico

Vejam, agora, em contraste, quem é o Messias do Sermão Escatológico, o “Filho do homem” que virá nas nuvens para julgar o mundo e ajuntar os eleitos. Esta descrição (Mt 24.29-31; Mc 13.24-27; Lc 21.25-28) foi interpretada alegoricamente por alguns estudiosos como uma referência primária à destruição de Jerusalém; mas, fazer isso é esvaziar seu significado, especialmente devido ao uso da expressão no Novo Testamento (1 Co 15.52; 1 Ts 4.14-17; etc).

A vinda do “Filho do homem,” conforme o Sermão Escatológico, ao contrário da apocalíptica, está próxima, será súbita, mas é impossível predizer quando ocorrerá (Mt 24.32-44; Mc 13.28-37; Lc 21.29-36). Esta tensão é um das características mais difíceis de todo o Sermão, mas seu propósito evidente é despertar os discípulos para a necessidade de estarem sempre alerta. Essa tensão não pode ser considerada contraditória em si mesma, como alguns estudiosos sugerem.⁵² No Sermão Escatológico, nenhuma pista específica foi determinada por Jesus quanto ao tempo exato da sua vinda. A função dos sinais catastróficos que ele menciona é confirmar que o fim virá, e não fornecer uma agenda de quando isto ocorrerá. Essa contradição aparente está de acordo com a tensão geral entre o “já” e o “ainda não” do Novo Testamento.

Ao contrário do papel limitado e às vezes passivo desempenhado pelo Messias de alguns apocalipses judaicos, o “Filho do homem” do Sermão Escatológico socorre os eleitos durante as tribulações do período interino (Lc 21.15), os ajuntará na sua vinda (Mt 24.29-31), julgará o mundo, recompensará os eleitos e castigará os maus (Mt 25.31-46). Isto é muito mais do que o filho do homem de Daniel (Dn 7.13-14), porque Jesus conecta o conceito do Filho do homem com a parousia e a consumação final.

D. O Lugar de Israel na História

Outra preocupação central de todos os apocalipses judaicos é a situação de Israel na história. Examinaremos quatro idéias contidas neste tema: a situação de Israel como povo de Deus à

luz do *eschaton*, o lugar e o destino do templo de Jerusalém, o conceito de “eleito” e a relação entre Israel e os gentios (nacionalismo x universalismo).

1. Israel e o eschaton

Nos apocalipses judaicos a situação futura de Israel normalmente é luminosa. No *Livro dos Jubileus* espera-se que Israel seja purgado dos membros infiéis, cresça em número pela conversão de gentios e sobreviva às últimas convulsões desta era presente (Jub 15.31ss).⁵³ No tempo presente, haverá castigos e provações, antes de uma vindicação final da parte de Deus. Na *Ascensão de Moisés*, Josué é instruído sobre o “rei dos reis da terra” que perseguirá os israelitas fiéis, uma referência à perseguição de Antíoco Epifânio (Ass. Moisés 8.1-5). Depois disso, “o reino [de Deus] aparecerá... e então o diabo terá um fim” (Ass. Moisés 10.1) e Israel será erguido a uma posição de honra e glória e se verá a destruição dos seus inimigos (Ass. Moisés 10.8-10). De acordo com o *Apocalipse de Abraão*, a semente de Abraão será dominada pela presente idade maligna e ao término dela será o instrumento de Deus para castigar os ímpios (Ap. Abraão 12,24 e 29). Para este propósito, Israel receberá “uma grande espada para os matar,” segundo *1 Enoque* (1 Enoque 90.19).

O futuro de Israel no Sermão Escatológico, porém, não é tão promissor assim. A destruição de Jerusalém é predita por Jesus (Mt 24.15-28; Mc 13.14-23; Lc 21.20-24, ver Mt 23.38) como sendo o juízo de Deus sobre a nação, por haver rejeitado a Jesus como o Messias. A nação continuaria debaixo do juízo de Deus após aquela catástrofe inicial, sendo pisoteada pelos gentios até que o tempo deles seja cumprido (Lc 21.24). Não há nenhuma indicação clara no Sermão Escatológico de que o Israel nacional será restabelecido à sua glória antiga após esse tempo de julgamento. A expressão “até que os tempos dos gentios se completem” em Lucas 21.24 não é tão clara. A conjunção *achri* (“até”) seguida pelo relativo (“que”) pode significar a reversão da situação mencionada (como em Atos 7.18 e provavelmente em 1 Co 15.25) ou simplesmente cessação da mesma (como em 1 Co 11.26 e Gl 3.19). Assim, a decisão quanto à melhor interpretação da sentença tem que ser feita por meio do contexto ou de passagens paralelas como Romanos 11.25. Ou seja, não é claro na versão lucana do Sermão Escatológico que Israel como nação será elevado por Deus a um estado de glória após se haver completado o tempo dos gentios.

A ênfase ao juízo divino sobre a nação também é refletida na introdução da passagem sobre a “grande tribulação,” com uma advertência aos discípulos de Jesus para fugirem da Judéia, a fim de escaparem da destruição de Jerusalém. O tempo para a fuga é determinado: “Quando, pois, virdes o abominável da desolação de que falou o profeta Daniel, no lugar santo” (Mt 24.15-16; ver Dn 11.31; 12.11; 9.27). A “abominação da desolação” tem sido entendida por muitos estudiosos como uma referência aos exércitos romanos com as suas bandeiras, ao invadirem Jerusalém como instrumentos do castigo divino (ver Lc 21.20).

Em resumo, esta é a distinção básica da concepção escatológica quanto a Israel no Sermão Escatológico. Enquanto que na apocalíptica são esperadas uma restauração nacional e uma reunificação, seguidas pela ascensão de Israel a uma posição gloriosa no reino messiânico, no Sermão Escatológico este conceito foi substituído pela felicidade futura dos eleitos, quer

judeus ou gentios.

2. O Templo de Jerusalém

A situação do Templo de Jerusalém é associada de forma íntima, nos apocalipses judaicos, com a situação espiritual de Israel. No *Apocalipse de Abraão*, Deus revela a Abraão a destruição futura do templo através do fogo e o saque das coisas santas, devido ao pecado de idolatria dos judeus (Ap. Abr. 27). O relato, muito parecido com a descrição que Josefo fez da queda de Jerusalém e da destruição do templo em 70 AD, é um das evidências para colocar a composição desse livro após essa data.⁵⁴

O segundo escritor do *Testamento dos Doze Patriarcas*, que ataca o mais recente Sumo Sacerdote macabeu, também fala sobre a destruição de Jerusalém e do templo:

Ele [Deus] não será paciente com Jerusalém por causa de vossa maldade; mas o véu do templo será rasgado, para não cobrir vossa vergonha. E vós sereis espalhados como cativos entre os gentios... Então o templo... será tornado em deserto por causa da vossa impureza e vós sereis levados como cativos de todas as nações (T. Levi 10. 3-4 e 15.1-2).

De acordo com Charles, estas passagens foram escritas no primeiro século AD. Naquela época, os principais dos sacerdotes eram imorais, cobiçosos, profanavam os sacrifícios e o sacerdócio. Tudo isso incitou a condenação apocalíptica.⁵⁵ Porém, outros apocalipses têm uma abordagem positiva, como o “Testamento de Benjamim,” um dos componentes do *Testamento dos Doze Patriarcas* que menciona um último templo sendo estabelecido antes da visitação do único profeta gerado, mais glorioso que o primeiro, no qual as doze tribos serão reunidas a todos os gentios (T. Benj. 9.1-4, no texto grego tipo B).

O templo, de acordo com o Sermão Escatológico, também será destruído (Mt 24.1-2), mas como a expressão da ira divina contra a incredulidade da nação para com Jesus (ver Lc 19.41-44; 21.22-24; Mt 23.37-39 e 24.1-2). O templo e sua destruição também podem apontar para a morte de Jesus e para a sua ressurreição, se consideramos a auto-identificação de Jesus com o templo (Jo 2.10-12) e o relato de Mateus sobre o véu do templo que rasgou-se na hora de sua morte (Mt 27.51). Se este é o caso, como pensamos, o caráter tipológico do templo alcança sua realização completa com a morte de Jesus e a sua ressurreição. Além isto, também pode ser possível que a destruição do templo (junto com a queda de Jerusalém) seja símbolo do juízo final de Deus sobre o mundo. Isto é sugerido pelo fato de que algumas declarações de Jesus na passagem sobre a destruição de Jerusalém e a destruição do templo, não parecem aplicar-se completamente aos eventos de 70 AD (ver Mt 24.21-22; Mc 19-20). Se este também é o caso, no Sermão Escatológico o templo tem um significado teológico muito mais profundo e rico do que na apocalíptica judaica.

3. Israel e os gentios

A situação dos gentios com relação a Israel é uma outra preocupação da apocalíptica judaica. Duas posições básicas podem ser achadas nas obras: (1) Uma visão muito exclusiva de Israel como a única nação que Deus salvará, como está refletido no *Livro do Jubileu*. Lá se ensina

que não há qualquer esperança para os gentios; eles estão sendo reservados pelos guardiões angelicais de Deus para a destruição (Jub. 15.31); um judeu que casa com uma gentia ou que dá sua filha em matrimônio a um gentio deve ser apedrejado até a morte (Jub. 31.7-17). (2) Uma visão mais incluyente dos gentios, como no *Testamento dos Doze Patriarcas*, onde a salvação dos gentios é proclamada à semelhança dos profetas do Antigo Testamento: eles serão salvos através de Israel (T. Levi 4.4; 8.14; 2.11; T. Judá 15.5; T. Benj. 10.5, etc.) e o Espírito atravessará o véu rasgado do templo até eles (T. Benj. 9.2-4).

No Sermão Escatológico, por sua vez, Jesus não mostra qualquer preconceito para com judeus ou gentios. As “boas novas” serão anunciadas a todas as nações como testemunho (Mt 24.14). Na vinda do Filho do homem todas as nações se lamentarão (Mt 24.30), inclusive Israel (ver Ap 1.7). No grande Dia do juízo (Mt 25.31-46), todos estarão igualmente diante de Deus e o juízo será individual, de acordo com as obras e não com a etnia. Nisto o Sermão Escatológico é notavelmente diferente do universalismo parcial de alguns apocalipses judaicos, onde o judeu comum terá mais oportunidade do que o gentio comum.

Manson destaca que o “universalismo” do Sermão Escatológico está relacionado com a parousia. De acordo com ele, a parousia marcará o fim da era presente, com o juízo final trazendo a destruição do mal. Na apocalíptica judaica a consumação do reino de Deus é esperada em meio a um grande conflito, no qual os poderes hostis deste mundo serão subvertidos ou destruídos pelos eleitos de Deus (1 Enoque 90.19), pelo Messias (Ap. Bar. 34.7-40.2; 70.9; 72.2-6), por anjos (Ass. Moisés 10.2 [Miguel], ver Dn 12.1) ou pelo próprio Deus (Ass. Moisés 10.7; T. Aser 7, ver Zc 14.3-5). Mas esta última grande batalha e a subversão dos poderes terrestres malignos estão ausentes no Sermão Escatológico. Isto significa que a expectativa nacional judaica não tem lugar algum no Sermão Escatológico.⁵⁶

III. O QUE FAZ A DIFERENÇA

Nossa pesquisa deixa claro que o Sermão Escatológico e a apocalíptica judaica compartilham imagens, linguagem, expressões e temas comuns. Debaixo da semelhança externa, porém, há diferenças profundas quanto aos temas básicos, como esperamos ter demonstrado acima. Existem diferenças marcantes, como, por exemplo, no conceito do Messias:

1. Para os apocalipses, o Messias ainda estava por vir, mas no Sermão Escatológico o Messias já havia chegado e anunciava sua segunda vinda iminente e gloriosa;
2. As figuras messiânicas dos apocalipses requerem respeito, mas o Messias do Sermão Escatológico espera uma atitude religiosa para com ele. O destino eterno de cada pessoa no Dia de juízo será decidido nesta base;
3. A esperança cristã no Sermão Escatológico centraliza-se em um Messias que rejeita o caráter de um messias-guerreiro, em contraste com o caráter bélico do Messias da literatura apocalíptica.

Nossa conclusão preliminar é que apesar das semelhanças com a apocalíptica quanto à esperança messiânica, o Sermão Escatológico certamente difere quanto ao caráter e a obra do

Messias, sugerindo independência quanto à origem do conceito.

Agora vem a pergunta, por que o Sermão Escatológico apresenta uma visão diferente do mundo e do *eschaton*? Esta pergunta é pertinente porque o Sermão Escatológico e a apocalíptica judaica têm como ponto de partida comum as Escrituras do Antigo Testamento. O que levou o Sermão Escatológico a ser diferente? Nossa resposta é que isto se deveu principalmente à abordagem diferente de Jesus e dos escritores do Sermão Escatológico para com elas.

Penso que Ridderbos estava correto ao afirmar que os escritores bíblicos eram, em muitos aspectos, filhos de seu próprio tempo, e que pensavam e escreviam como tais. Isto não só se aplica às línguas em que escreveram, mas também aos seus conceitos, idéias, à maneira de se expressar e ao método de comunicação. Isto também é verdade quanto a Jesus. As semelhanças entre o Sermão Escatológico (o qual recebemos como tendo sido pronunciado por Jesus) e a literatura do seu tempo (inclusive os apocalipses populares, apócrifos e pseudepígrafos) se explicam razoavelmente em termos de “uma dependência comum... do corpo flutuante de material apocalíptico em existência, bem conhecido da mente popular, do qual os escritores fizeram uso... [o qual] havia praticamente se imiscuído na textura do pensamento popular.”⁵⁷

Assim, conforme Warfield, não havia mais nada para o cristianismo inventar no campo da hermenêutica; restava-lhe assumir as práticas literárias estabelecidas da apocalíptica e da exegese dos rabinos.⁵⁸ E. Ellis, por exemplo, destaca as semelhanças do material neotestamentário com os padrões rabínicos de interpretação. Para ele, o Sermão Escatológico nada mais é que um midrash de Daniel.⁵⁹ Já Coetzee sugeriu que existem no Novo Testamento alguns padrões estruturais básicos de origem judaica, como quiasmo, paralelismo, “composição em escada” e “composição circular” (por exemplo, Tiago e 1 João). Este último recurso poderia explicar bem o desenvolvimento bastante circular do Sermão Escatológico.⁶⁰

Porém, parece duvidoso que Jesus ou os seus discípulos revertissem conscientemente aos métodos rabínicos de interpretação, após o próprio Jesus ter-se distanciado de tal exegese e reprovado os intérpretes da Lei por terem anulado a palavra de Deus pela sua tradição (Mc 7.11-13). Provavelmente, como sugere Gundry, os evangelistas que escreveram o Sermão Escatológico estavam muito mais sob a influência da hermenêutica do próprio Jesus do que daquela popularizada pelas obras apocalípticas em circulação naquela época.⁶¹

Como L. Floor afirma, o que realmente faz a diferença, não só no Sermão Escatológico, mas no Novo Testamento como um todo, é o fato de que Jesus e os seus discípulos não abordaram o Antigo Testamento como um conjunto de regras divinamente sancionadas e que deveriam ser seguidas à risca, como no judaísmo, na apocalíptica judaica e na comunidade de Qumran, mas principalmente como uma prefiguração da obra redentora de Cristo.⁶² É nossa convicção que as características distintivas do Sermão Escatológico, quando comparado com a apocalíptica judaica, podem ser adequadamente compreendidas e explicadas deste modo.

CONCLUSÃO

O Sermão Escatológico de Jesus conforme registrado nos sinóticos tem sido considerado em alguns círculos de erudição bíblica como uma obra apocalíptica tipicamente judaica. Porém, por baixo da semelhança externa de imagens, linguagem e tópicos, há profundas diferenças quanto aos temas básicos, como a visão do mundo presente, a concepção messiânica e o lugar de Israel e dos gentios na história e no *eschaton*. As semelhanças podem ser satisfatoriamente explicadas em termos do uso de uma fonte comum, que é o Antigo Testamento e especialmente o livro de Daniel, e da assimilação cultural e natural da atmosfera apocalíptica que saturava alguns ambientes do primeiro século. As diferenças são devidas especialmente ao modo como Jesus e os discípulos interpretavam as Escrituras do Antigo Testamento. A sua hermenêutica, enquanto semelhante em alguns aspectos à rabínica, era basicamente controlada pela maneira como o próprio Jesus abordava as Escrituras, que era marcadamente cristológica. No Sermão Escatológico essa abordagem cristológica da história, do *eschaton* e da Escritura aparece em destaque.

* *O autor é pastor presbiteriano, mestre em Novo Testamento e doutor em Interpretação Bíblica, diretor do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, em São Paulo, e professor de Exegese Bíblica do Novo Testamento no Seminário Presbiteriano José Manoel da Conceição em São Paulo.*

¹ Mencionado em K. Graystone, “The Study of Mark 13,” em *Bulletin of the John Rylands Library*, 56 (1974) 371-87.

² Rudolph Bultmann, *Jesus Cristo e Mitologia* (São Paulo: Novo Século, 2000).

³ Citado por James H. Charlesworth, “The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins,” em *Monograph Series/ Society for New Testament Studies*, nº 54, ed. G. N. Stanton (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 14.

⁴ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (Nova York: Macmillan, 1968). Sobre Paulo, ver *The Mysticism of Paul the Apostle* (Nova York: Seabury Press, 1968).

⁵ Por exemplo, J. Christiaan Beker, “Paul the Theologian — Major Motifs in Pauline Theology.” *Interpretation* 43/4 (1989) 352-65. Ou, mais recentemente, o livro de Bart Ehrman, *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University Press, 1999), que ressuscita a tese de Schweitzer e procura provar que Jesus estava enganado quanto à sua convicção de que o Reino de Deus haveria de irromper drasticamente durante seu ministério.

⁶ R. H. Charles, “The Testament of the Twelve Patriarchs,” em *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol II “Pseudepigrapha,” ed. por R. H. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1973) 291-92.

⁷ R. H. Charles, “Apocalyptic Literature,” em *Encyclopaedia Britannica* (Chicago, Londres, Toronto, 1956), vol. 2, 103-4.

⁸ O ímpeto que a descoberta dos rolos deu ao estudo dos apocalipses está analisado e documentado em Christopher Rowland, “The Intertestamental Literature,” em *The Study and Use of the Bible*, na série *The History of Christian Theology*, ed. Paul Avis, vol. 2 (Basingstoke: Marshall Pickering; Grand Rapids: Eerdmans, 1988) 153-228, esp. 172-3.

⁹ A. Dupont-Sommer, *The Dead Sea Scrolls, a Preliminary Survey* (Oxford: Basil Blackwell, 1952) 97-100.

¹⁰ David S. Russell, *Apocalyptic, Ancient and Modern* (Filadélfia: Fortress, 1978) 42-44.

¹¹ Ver Rowland, “Intertestamental Literature,” 209.

¹² Para ela, as parábolas na literatura apocalíptica funcionam como um meio de comunicar verdades divinas ou mistérios de forma enigmática — o que requer uma palavra divina de interpretação por parte do mensageiro. Ver Priscilla Patten, “The form and function of parables in select apocalyptic literature and their significance for parables in the gospel of Mark,” *New Testament Studies* 29 (1983) 246-258.

¹³ Domingo M. Leon, “Jesus y la Apocalíptica pesimista,” *Estudios Bíblicos*, 46 (1988) 457-95. C. Timothy Carriker aborda a missão de Paulo em termos da apocalíptica, mas em termos bem moderados e provavelmente identificando o conceito de apocalíptica como bem próximo da escatologia. Ver os dois excelentes artigos: “A Missiologia Apocalíptica da Carta aos Romanos,” *Fides Reformata* 3/1 (1998) 124-148 e “A Hermenêutica Escatológica de Paulo: 1 Coríntios 15.23-28,” *Fides Reformata* 5/1 (2000), 117-134.

¹⁴ Ver Graystone, “The Study of Mark 13,” 371-87. Ele menciona que Bultmann considera os versos 7,8,12, 14-22 e 24-27 como o núcleo do apocalipse original usado por “Marcos.”

¹⁵ Rudolf Pesch, “Markus 13,” em *L’Apocalypse Johannique*; ed. J. Lambrecht (Gembloux, Bélgica: Editions J. Duculot, 1980), 355-368. Graystone rejeita radicalmente esta hipótese (*Ibid.*, 371-87).

¹⁶ T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) 260.

¹⁷ *Ibid.*, 260-62.

¹⁸ Uso o nome entre aspas porque muitos estudiosos críticos não aceitam que foi João Marcos, o companheiro de Pedro e de Paulo, o autor do Evangelho; entretanto, continuam a referir-se ao autor como “Marcos.”

¹⁹ Charles B. Cousar, “Eschatology and Mark’s *Theologia Crucis*,” *Interpretation* 24

(1970), 321-335.

²⁰ P.R. Davies, “Qumran and Apocalyptic, or *Obscurum per Obscurius*,” *Journal of Near Eastern Studies* 49 (1990), 127-134. Ver p. 130.

²¹ Esta dificuldade se percebe em artigos como o de Robert L. Webb, “Apocalyptic: Observations on a Slippery Term,” *Journal of Near Eastern Studies* 49 (1990), 115-126. Ele oferece uma excelente análise das diferentes tentativas de definir o termo.

²² Ver o artigo bastante útil de Richard Bauckham, “Early Jewish visions of Hell,” *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 355-385. Para saber mais sobre a influência da profecia do Antigo Testamento nas visões e audições dos autores apocalípticos, ver Helge S. Kvanvig, “The Relevance of the Biblical Visions for the End Time — Hermeneutical Guidelines to the Apocalyptic Literature,” *Horizons in Biblical Theology* 11 (1989), 35-58.

²³ Os apocalipses judaicos mais importantes são *1 Enoque*, o *Testamento de Moisés* (também chamado de *A Ascensão de Moisés*), *4 Esdras* (ou *2 Esdras*), *2 Baruque* e o *Apocalipse de Abraão*. No presente artigo usaremos o termos “apocalíptica” para nos referirmos a estas obras bem como aos conceitos nelas expressos.

²⁴ Ver James H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha — A Guide to Publications with Excursuses on Apocalypses* (Metuchen, Nova Jersey: The American Theological Library, Londres: The Scarecrow Press, 1987).

²⁵ Paul D. Hanson, *The Dawn Of Apocalyptic: The Historical And Sociological Roots Of Jewish Apocalyptic Eschatology* (Filadélfia: Fortress, 1979) 6-7.

²⁶ *Ibid.*, 11-12. Mas ver uma crítica do pensamento de Hanson em Webb, “Apocalyptic,” 116.

²⁷ Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 150-1.

²⁸ *Ibid.*, 247-57. Ver uma perspectiva similar em Rowland, “Intertestamental Literature,” 188.

²⁹ Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 246-7.

³⁰ *Ibid.*, 151-2.

³¹ Neste artigo não trataremos da questão das fontes do Sermão Escatológico. Entretanto, é preciso deixar claro que para o presente autor, o sermão foi pronunciado pelo próprio Jesus; evidentemente recebeu alguma edição por parte dos evangelistas, mas não a ponto de se introduzir material estranho ao ensino de Jesus ou se distorcer o material original.

³² Russell, *Apocalyptic, Ancient and Modern*, 51ss.

- ³³ Citado por Graystone, “The Study of Mark 13,” 379-80.
- ³⁴ O termo *eschaton* é usado para se referir ao período do fim, aos últimos acontecimentos.
- ³⁵ Ver os cálculos interessantes feitos por G. H. Box e J. I. Landsman, “The Apocalypse of Abraham - edited with a translation from the slavonic text and notes,” em *Translation of Early Documents, Series 1, Palestinian Jewish Texts (Pre-Rabbinic)* (Londres e Nova York: Macmillan, 1918), nota 4 na p. 77.
- ³⁶ Ver M. A. Beek, *Inleiding in de Joodse Apocalyptiek van het Oude- en Nieuwe Testamentisch tijdvak* (Haarlem: De Erven F. Bohn N.V., 1950) 42.
- ³⁷ Ver R. H. Charles, “The Book of the Secrets of Enoch,” em *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol II “Pseudepigrapha,” ed. R. H. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1973) 425-69, esp. p.430.
- ³⁸ Reginald H. Fuller, “Jesus, Paul and Apocalyptic,” *Anglican Theological Review* 71 (1989), 134-42, ver especialmente p.135.
- ³⁹ Leon, “Jesus y la Apocalíptica pesimista,” 460.
- ⁴⁰ Sobre o Apocalipse de Baruque, ver a introdução feita por Canon R. H. Charles, *The Apocalypse of Baruch* (Nova York: MacMillan, 1929); ver também R. H. Charles, “The Apocalypse of Baruch,” em *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol II “Pseudepigrapha,” ed. por R. H. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1973) 470-480.
- ⁴¹ Já que a parte sobre a assunção de Moisés está faltando nos manuscritos disponíveis, alguns estudiosos sugerem que ele seja chamado “O Testemunho de Moisés,” ver “The Assumption of Moses,” traduzido por William J. Ferrar, em *Translation of Early Documents, Series 1. Palestinian Jewish Texts (Pre-Rabbinic)* (Londres e Nova York: Macmillan, 1929) 5.
- ⁴² Ap. Bar. 22.1-24:4.
- ⁴³ Ap. Abr. 26.
- ⁴⁴ Para Manson, isto tem origem em antigos mitos semíticos, no dualismo persa e em certas passagens do Antigo Testamento, como Gn 6.1-4; Zc 3; Jó 1 e 2; 1 Cr 21.1. Esta influência, segundo Manson, se percebe, por exemplo, no Testamento de Ruben 5, onde temos a narrativa das relações sexuais entre anjos caídos e as mulheres (Manson, *The Teaching of Jesus*, 152-5).
- ⁴⁵ Leon, “Jesus y la Apocalíptica Pesimista,” 457-95.
- ⁴⁶ Ver Ferrar, *The Assumption of Moses*, 12-13 e R. H. Charles, “Assumption of Moses” em *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol II, “Pseudepigrapha,” editado por R. H. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1973), 412.

⁴⁷ Para Charles, o conceito neotestamentário de Cristo como o “Eleito” tem sua origem aqui e não na expressão de Is 42.1 “meu eleito” (“Book of Enoch” em *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol II, “Pseudepigrapha,” editado por R. H. Charles [Oxford: Clarendon Press, 1973], 185).

⁴⁸ Charles pensa que este título é a designação distinta do Messias pessoal, e que o “Filho do homem” do Sermão Escatológico tem aqui as suas fontes, *Ibid.*, 214. Já Charlesworth critica Charles por ter editado a expressão em *I Enoque* 37-71, e assim colocado os estudiosos na trilha errada para procurar a identidade do “Filho do homem” (*The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, 18). Manson acredita que em *I Enoque* o “Filho do homem” é a personificação do remanescente fiel, o cerne espiritual de Israel (*The Teaching of Jesus*, 228-9).

⁴⁹ Ver a síntese de Charles em sua nota sobre *I Enoque* 46.2 (“Book of Enoch,” 214).

⁵⁰ O capítulo 12 do *Testamento de Levi* é um hino messiânico dedicado a Hircano.

⁵¹ Charles, “The Testament of the Twelve Patriarchs,” 294.

⁵² Cousar, por exemplo, entende que a tensão entre o “ninguém sabe o dia nem a hora” e “esta geração” verá o fim, faz do Sermão Escatológico uma das áreas mais difíceis da pesquisa dos sinóticos (“Eschatology and Mark’s *Theologia Crucis*,” 321). Para Manson, Marcos 13 tem inconsistências internas e “contradiz o que nos é ensinado em outros lugares sobre a Parousia” (Manson, *The Teaching of Jesus*, 260-2).

⁵³ Ver Manson, *The Teaching of Jesus*, 187-88.

⁵⁴ Ver Flávio Josefo, *Guerras Judaicas*, 6.4.5ss. Ver também Box, *The Apocalypse of Abraham*, 75.

⁵⁵ Charles, “The Testament of the Twelve Patriarchs,” 312.

⁵⁶ Manson, *The teaching of Jesus*, 274-5.

⁵⁷ H. Ridderbos, *Studies in Scripture and its Authority* (Canadá: Paidea Press, 1978) 29.

⁵⁸ B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Presbyterian and Reformed, 1948), 230.

⁵⁹ E. E. Ellis, “How the New Testament uses the Old,” em *New Testament Interpretation*, ed. I. Marshall (Exeter: Paternoster, 1977), 202-5.

⁶⁰ J. C. Coetzee, “Gedagtestruktuurontleedings en basiese struktuurpatrone - illustrasie-materiaal vanuit die Nuwe Testament” (apostila não publicada; Potchefstroom, 1983).

⁶¹ R. Gundry, “Quotations in the NT,” em *Zondervan Pictorial Encyclopaedia of the Bible*

(Grand Rapids: Zondervan, 1975) 7-11, esp. pag. 9.

⁶² L. Floor, “Die verhouding van Ou in Nuwe Testament,” em *Wetenskaplike Bydraes van PU for CHO*, reeks 1, 6 (1984) 21-35, ver pp. 23. Ver também G. Ladd, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) 395.