

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
DOUTORADO EM TEOLOGIA

DIEGO DOS SANTOS WINGERT

DOUTRINA MILENARISTA
A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA CRISTÃ NO SÉCULO II

Porto Alegre
2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

DIEGO DOS SANTOS WINGERT

DOUTRINA MILENARISTA
A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA CRISTÃ NO SÉCULO II

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Martins Fernandes

Porto Alegre
2024

Ficha Catalográfica

W769d Wingert, Diego dos Santos

Doutrina Milenarista : A esperança escatológica cristã no
Século II / Diego dos Santos Wingert. – 2024.

348 p.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia,
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Martins Fernandes.

1. Milênio. 2. Patrística. 3. Escatologia. 4. Século II. I.
Fernandes, Rafael Martins. II. Título.

DIEGO DOS SANTOS WINGERT

DOCTRINA MILENARISTA
A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA CRISTÃ NO SÉCULO II

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Martins Fernandes

Aprovada em 26 de março de 2024, pela Comissão Examinadora.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Rafael Martins Fernandes–PUCRS

Prof. Dr. André Luiz Rodrigues da Silva–PUC-Rio

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin–PUCRS

Prof. Dr. Flávio Schmitt–Faculdades EST

*Dedicado ao legado docente e político de Marlene dos Santos Wingert... minha amada mãe.
Amor, orgulho e gratidão sem fim!*

AGRADECIMENTOS

A minha amada Esposa Jaqueline Wingert, única e fiel. Com você tudo se completa se renova a cada dia.

A meus filhos Pedro e Maria, os maiores tesouros da minha vida. Que as suas vocações se manifestem, e que o nome de Cristo seja exaltado por meio delas.

A meu Tio Ademir, a quem palavras me faltam. A sua fé, caráter, testemunho geram em mim aquilo que somente a providência de Deus poderia realizar. Você é a viva lembrança e realização daquilo que o meu pai deixou de mais amável na minha vida.

Ao Prof. Rafael M. Fernandes que a providência legou para que este discente realizasse o seu sonho. A sua disposição em tornar esta pesquisa uma realidade sempre será lembrada com muita gratidão, e reconhecida como exemplo a ser seguida.

Ao meu notável “Orientador” Prof. Cássio M. D. da Silva. Foram praticamente cinco anos caminhando juntos, onde a sua vocação e caráter sempre se destacaram. Com imensa satisfação afirmo: esta obra também é sua.

A PUCRS, ao PPG-Teologia, aos Docentes e demais colaboradores que foram diligentes, honestos e gentis em acolher um não-católico em suas fileiras. Que nunca cessem sobre a terra os “excelentes frutos desta videira”.

A ULBRA, a sua Faculdade de Teologia – enobrecidos na pessoa e trabalho de seu Coordenador Prof. Dr. Clóvis J. Prunzel –, o meu muito obrigado pela oportunidade de realizar o Estágio Docente junto a vocês.

Ao Pai, ao Filho, ao Espírito Santo, de quem é o reino, o poder e a glória, de geração em geração pelos séculos dos séculos. Amém!

“Fazer avançar, em um passo igual, o domínio do mundo e
o reinado de Deus.”

Pierre Teilhard de Chardin
(*Escritos do Tempo da Guerra: 1916-1919*, 1969, p. 105)

RESUMO

A respectiva tese apresenta uma ampla pesquisa bibliográfica, que indica, organiza e vincula o desenvolvimento escatológico-milenarista a partir de uma investigação histórica, bíblica e sistemática, desde a sua primitiva matriz judaica, até o seu setorial estágio final junto ao cristianismo do Século II, procurando a partir disso, estabelecer como tese a existência da crença milenar cristã como uma doutrina catequética, exercida de forma universal, até o final do período identificado. A pesquisa acaba por também redefinir alguns aspectos congruentes ao tema central, que foram estabelecidos historicamente de maneira equivocada por meio da pesquisa sistemática. Entre estes está a mudança substancial entre o milenarismo judaico e o cristão. A partir desta temática, um amplo contexto passa a ser descrito por meio de uma metodologia híbrida, que de maneira inicial, apresenta o desenvolvimento histórico a respeito do fenômeno milenar desde o movimento judaico do Século VII a.C., até a doutrina cristã do período sinalizado; posteriormente, passa a dissertar e comentar sobre a *magma* relação escriturística e literária que endossam as previsões escatológicas sobre o *Millennium*; segue examinando a potencial área que viabiliza sua relação de caso: a sistematização dos Pais (Justino, Ireneu e Tertuliano), que de forma argumentativa, são elevados a uma perspectiva dogmática; por fim, numa ação interdisciplinar, o conceito de universalidade da doutrina milenar ganha forma, projeção e viabilidade a partir da sua localização e abrangência no tempo e no meio social que se estabilizou. Deste modo, se desenvolveu o conceito de universalidade da doutrina milenar junto a praxe cristã, considerada proto-ortodoxa, no contexto final do Século II.

Palavras-chave: Milênio. Patrística. Escatologia. Século II d.C.

ABSTRACT

The respective thesis presents a broad bibliographical research, which indicates, organizes and links the eschatological-millennialist development based on a historical, biblical and systematic investigation, from its primitive Jewish matrix, to its final sectoral stage with Christianity in the 2nd Century. , seeking from this, to establish as a thesis the existence of ancient Christian belief as a catechetical doctrine, exercised universally, until the end of the identified period. The research also ends up redefining some aspects congruent with the central theme, which were historically incorrectly established through systematic research. Among these is the substantial shift between Jewish and Christian millennialism. From this theme, a broad context begins to be described through a hybrid methodology, which initially presents the historical development regarding the ancient phenomenon from the Jewish movement of the 7th Century BC, to the Christian doctrine of the period highlighted; subsequently, he begins to discuss and comment on the great scriptural and literary relationship that endorse the eschatological predictions about the Millennium; continues examining the potential area that makes their case relationship viable: the systematization of the Parents (Justino, Irenaeus and Tertuliano), who, in an argumentative way, are elevated to a dogmatic perspective; Finally, in an interdisciplinary action, the concept of universality of the ancient doctrine gains shape, projection and viability based on its location and scope in time and in the social environment that has stabilized. In this way, the concept of universality of the ancient doctrine developed alongside Christian practice, considered proto-orthodox, in the final context of the 2nd Century.

Keywords: Millennium. Patristics. Eschatology. 2nd Century AD.

LISTA DE ABREVIATURAS, ACRÔNIMOS E SIGLAS

1Co. Primeira Epístola aos Coríntios
1Jo. Primeira Epístola a João
1Mc. Primeiro Macabeus
1Pe. Primeira Epístola de Pedro
1Ts. Primeira Epístola aos Tessalonicenses
2Co. Segunda Epístola aos Coríntios
2Pe. Segunda Epístola de Pedro
2Rs. Segundo Livro dos Reis
2Tm. Segunda Epístola a Timóteo
2Ts. Segunda Epístola aos Tessalonicenses
a.C. Antes de Cristo
Ag. Livro de Ageu
Ap. Livro de Apocalipse
aprox. Aproximadamente
At. Atos dos Apóstolos
Br. Livro de Baruaque
cap. Capítulo
caps. Capítulos
Cf.; cf. Confrontar; comparar
d.C. Depois de Cristo
Dn. Livro de Daniel
Dt. Livro de Deuteronômio
e.g. Por exemplo
Ed. Livro de Esdras
es. Espanhol
et al. E outros
Êx. Livro do Êxodo
Ez. Livro de Ezequiel
FAJE. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Gl. Epístola aos Gálatas
Gn. Livro do Gênesis
gr. Grego
Hb. Epístola aos Hebreus
hb. Hebraico
Hc. Livro de Habacuque
i.e. Isto é
ibid.; ibidem. No mesmo lugar
ICAR. Igreja Católica Apostólica Romana
Is. Livro de Isaías
Jl. Livro de Joel
Jo. Evangelho de João
Jr. Livro de Jeremias
km. Quilômetro; quilômetros
km². Quilometro(s) quadrado(s)
Lc. Evangelho de Lucas
lt. Latim
Lv. Livro de Levítico
Mc. Evangelho de Marcos

Mq. Livro de Miquéias
Mt. Evangelho de Mateus
Nm. Livro dos Números
Org. Organizador
Orgs. Organizadores
p. Página
ps. Páginas
Rm. Epístola aos Romanos
s. Seguinte
ss. Seguintes
Sl. Livro dos Salmos
Tt. Epístola a Tito
v. Verso
vs. Versos
Zc. Livro de Zacarias

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
PARTE 1. AS BASES SOBRE A FORMAÇÃO HISTÓRICA, HERMENÊUTICA E EXEGÉTICA DO MILENARISMO JUDAICO-CRISTÃO	37
1 AS BASES EPISTEMOLÓGICAS NO DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DA ESCATOLOGIA-MILENARISTA JUDAICA	38
2 A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA-MILENARISTA PÓS-EXÍLICA	46
2.1 <i>O Apocalipsismo como Caminho Escatológico no Século I A.C.</i>	48
2.2 <i>Os Essênios e o Seu Apocalipsismo-Milenar</i>	51
3 O MILENARISMO PROTOCRISTÃO.....	55
3.1 <i>A “Transmutação” da Nova Esperança</i>	59
3.2 <i>O Apocalipsismo-Milenar no Movimento Ebionita</i>	61
4 OS MESTRES MILENARISTAS DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO II	67
4.1 <i>O Milenarismo da Carta De Barnabé</i>	70
4.2 <i>O Milenarismo de Pápias de Hierápolis</i>	74
5 O MOVIMENTO MONTANISMO E O SEU MILENARISMO	81
6 O MILÊNIO NA ANTIGA ALIANÇA E NOS LIVROS APÓCRIFOS.....	88
6.1 <i>O Milênio como Endosso às Promessas da Antiga Aliança</i>	90
6.2 <i>O Paraíso Recriado Segundo o Livro De Isaías</i>	93
6.2.1 <i>O Milenarismo no Protoisaiás</i>	95
6.2.2 <i>O Milenarismo no Dêutero-Isaías</i>	99
6.2.3 <i>O Milenarismo do Tritó-Isaías</i>	102
6.3 <i>Ezequiel 37 a 48: a soberana visão</i>	111
6.3.1 <i>Ezequiel e o Rei Supremo</i>	113
6.3.2 <i>Ezequiel e a Restauração Gloriosa</i>	115
6.4 <i>O Milenarismo no Livro de Zacarias</i>	118
6.5 <i>O Milênio no Relato Apócrifo e Pseudoepígrafo</i>	123
6.5.1 <i>O Milenarismo no Escrito de I Enoque</i>	125
6.5.2 <i>O Milenarismo no Livro dos Jubileus</i>	135
6.5.3 <i>Apocalipsismo Judaico-cristão Pós-Advento</i>	138
6.5.3.1 <i>O Livro de II Baruque</i>	139
6.5.3.2 <i>O Livro de IV Esdras</i>	140
6.5.3.3 <i>O Evangelho de Bartolomeu</i>	143

6.5.3.4 O Apocalipse de Elias	145
7 O MILÊNIO NA NOVA ALIANÇA	149
<i>7.1 O Apocalipse de João e Sua Formação no Contexto Antropológico-Teológico no Final do Século I</i>	152
<i>7.2 Apocalipse de João 20.1-6, o Apogeu de uma Esperança</i>	157
7.2.1 O Mensageiro Celeste e Sua Missão	162
7.2.2 O Adversário e Sua Sentença	164
7.2.3 O Cárcere	166
7.2.4 O Testemunho e Sua Honra	167
7.2.5 A Primeira Ressurreição	171
7.2.6 O Governo Milenar	172
8 A METODOLOGIA HERMENÊUTICA-EXEGÉTICA DOS MESTRES MILENARISTAS	176
9 O SÉTIMO DIA DA CRIAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM A DOCTRINA MILENAR	181
PARTE 2. SISTEMÁTICA E UNIVERSALIDADE DA DOCTRINA MILENARISTA NO SÉCULO II	188
1 O MILENARISMO COMO DOCTRINA PROPOSITIVA NO SÉCULO II D.C.	189
2 O MILENARISMO EM JUSTINO MÁRTIR	194
<i>2.1 Justino, o Apologista</i>	194
<i>2.2 Justino e a Dialética do Tempo</i>	196
<i>2.3 Justino, Apologista e Mestre</i>	197
<i>2.4 Justino, Apologista e Sistemático</i>	203
3 O MILENARISMO EM IRENEU DE LIÃO	209
<i>3.1 Ireneu, uma Introdução</i>	209
<i>3.2 Ireneu e Sua Teoria da Recapitulação</i>	214
<i>3.3 Ireneu e a Esperança de um Dia-Sem-Fim</i>	217
<i>3.4 Ressurreição e Restauração no Conceito Milenarista de Ireneu</i>	220
<i>3.5 A Perpétua Ação-De-Graças em Ireneu</i>	226
<i>3.6 Tempus et Locus Justitiae, na Escatologia de Ireneu</i>	228
<i>3.7 Os Patriarcas e o Milênio, Segundo Ireneu</i>	230
<i>3.7.1 A Profecia de João</i>	233
<i>3.8 A Herança Milenarista Em Ireneu</i>	235

<i>3.9 Ireneu e as Profecias de Restauração</i>	237
<i>3.10 O Reinado dos Justos em Ireneu</i>	238
<i>3.11 Ireneu e a Divina Transformatio</i>	243
<i>3.12 Um Epílogo para Ireneu</i>	246
4 O MILENARISMO EM TERTULIANO DE CARTAGO	249
<i>4.1 Tertuliano, Vox Fidei</i>	249
<i>4.2 Tertuliano e Sua Produção Escatológica</i>	252
<i>4.2.1 Um Novo Desafio Hermenêutico</i>	254
<i>4.3 Tertuliano e a “Revelação”</i>	255
<i>4.4 Messianismo e Restauração em Tertuliano</i>	258
<i>4.5 Tertuliano, o Polemista</i>	261
<i>4.6 Uma Observação Final Sobre a Sistemática de Tertuliano</i>	270
5 A UNIVERSALIDADE DA DOCTRINA MILENARISTA NO SÉCULO II D.C.	272
<i>5.1 O Milenarismo na Ásia Menor</i>	274
<i>5.2 O Milenarismo na “Capital Do Mundo”</i>	276
<i>5.3 O Milenarismo Entre os Gauleses</i>	277
<i>5.4 O Milenarismo na África Ocidental</i>	280
<i>5.5 Uma Síntese Espacial</i>	283
<i>5.6 Cartografia da Doutrina Milenar (Mapa 1)</i>	286
6 A UNIVERSALIDADE DA DOCTRINA MILENARISTA E A METODOLOGIA COMPARATIVA DE DURKHEIM	288
CONCLUSÃO	293
REFERÊNCIAS	319
OBRAS CONSULTADAS	337

INTRODUÇÃO

O tema central desta pesquisa argumentativa vem a ser um exame sistemático, desenvolvido a partir de inúmeras fontes patrísticas, que concentradas especialmente em obras de Justino (o Mártir romano), de Ireneu (Bispo de Lião), e de Tertuliano (Polemista de Cartago) – reconhecidos pelo meio eclesiástico e acadêmico como expoentes de duas fases Patrísticas (Apologistas e Polemistas) –, foram as responsáveis por acolherem, elaborarem e sancionarem, uma das mais significativas dogmatizações do ideário teológico pré-niceno: *a doutrina milenarista cristã do Século II*. Nessa ampla e massiva abordagem de caso, procuramos caracterizar e definir o que foi por diversas vezes em sua produção teológica – entenda-se, em sua confissão sobre a *verdade* revelada de Deus – definido como um aparato conceitual.

Inicialmente, atribuímos e evidenciamos, de forma indicativa, a esfera escatológica que essa produção possui. Mesmo sendo a Patrística (e afins) a área específica de análise desta pesquisa, a Escatologia como ciência teológica¹, também incorpora os ditames, que regulam em absoluto as hostilidades e consolos, que brotavam dos mais variados anseios e esperanças, contidos em todo o espectro humano conhecido na antiguidade. Por mais que houvesse desde meados do Século III – com um posterior florescimento na Alta Idade Média –, uma latente expectativa por assuntos que tratassem mais pontualmente de questões particulares na esfera escatológica (estado-intermediário, juízo-privado, purgação etc.; desenvolvendo uma complexa Escatologia Pessoal), o período em que examinamos, se destaca por sua tradição mais arcaica, que misturava os eventos individuais ao *Kósmos*, não podendo separar neste esquemático arranjo a porção macro de seus elementos constituintes, nem dos componentes definidores da sua forma final². Neste jogo teológico-filosófico, mais do que peças avulsas, a expectativa de haver num futuro mundial um reino terreno com a duração de *mil anos*, fez com que a esperança escatológica buscasse peças, que se encaixassem na montagem do cenário bíblico e histórico conhecido, que acabaram por definir a crença cristã em sua praxe proto-ortodoxa. Se regula nesta projeção uma das mais sensíveis evidências que tentamos, exaustivamente, amparar nesta produção: “A eternidade que age na história está em processo de dar à luz um novo mundo,

¹ Esta definição de caso e área só pode ser reconhecida e aplicada metodologicamente no âmbito teológico a partir do Século XIX.

² Uma sucinta, mas eficiente tese sobre algumas particularidades desta sequência e sobreposições de fases históricas do desenvolvimento escatológico no cristianismo antigo, ver: COLLINS, *In: 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 604.

uma manhã eterna”³ – o *Millenium* foi a proposição, o ativo e a decorrência de uma estável crença escatológica para o cristianismo antigo.

Após esta imperativa abordagem, inevitavelmente, um contingente crítico de grande relevância, rompe a consciência de qualquer pesquisador, leitor, interessado em esquemas axiomáticos como este que propomos. Esta crítica possui espaço e forma bem determinados. Deste modo, reconhecemos que não pode haver pesquisa no âmbito escatológico contemporâneo, sem que se releve e até mesmo haja providências, para que se acomode o já estável e congruente conceito de *realismo utópico*, especialmente, para as análises teológicas que perscrutam o imaginário humano caracterizado pelo místico, fantástico e sobrenatural.

Neste desafio conceitual, trabalhos destacam-se. Entre eles está o de João Batista Libânio, que, no nosso entendimento, concentra uma das mais notáveis produções antropológicas-teológicas em língua portuguesa no que se refere a uma análise teológica que defina os anseios prioritários, quiçá primitivos, da escatologia judaico-cristã em todas as épocas. Necessitamos observar que a terminologia escatológica *primitiva* que aqui aplicamos, não visa ser pejorativa, nem sequer induzir a reducionismos, pelo contrário, pois mesmo os fenômenos escatológicos do passado já distarem de maneira significativa de nosso tempo – além de apresentarem em seu teor científico no máximo uma instrumentalização mediana –, ainda assim, eles são capazes de calcularem com exatidão a estruturação e funcionalidade que sua praxe desenvolveu nos contextos religiosos que foram aplicados. Aliás, cabe-nos ressaltar que quando somadas as diversas propostas conjecturais ao cerne do ideário milenarista (restrito ao período final do Século II), elas não inviabilizam de nenhum modo a predicação que os indícios, as evidências e os fatos (canônicos, históricos e literários) a eles direcionados visam objetivar.

No amplo espaço temporal que esta pesquisa aborda, escorregadia e multifacetada, se tornam as composições epistemológicas como: *utopia*, que no caso, somada e projetando-se a partir de sua conjuntura histórica, reenterra, um avanço de caráter mais psicológico do que teológico, moldando filosoficamente uma definição que expressa uma demanda aparentemente desejável, mas que é ao mesmo tempo inalcançável, por ser considerada abstrata e extemporânea (para a realidade natural), mesmo que seja lógica e identificável em sua descrição e projeção imaterial. Aqui, um aguçado paradigma freia ainda mais a razão premente, porque, a *utopia*, não pode ficar sem uma dimensão adequada, que fomenta em seu ordenamento um sentido de realização, ela necessita se materializar e causar reações, ela precisa quantificar os

³ BOULAD, *Deus e o Mistério do Tempo*, 1992, p. 59.

seus valores e somá-los a uma praxe ordinária, que venha a viabilizar nos seus apoiadores (crentes e militantes) os efeitos comuns, normais e triviais de uma praxe que segundo se propõem é na verdade irrealizável. Sobre esta configuração, trazemos uma, entre as principais definições do nobre Professor Emérito da FAJE:

Neste caso, a utopia se apresenta como projeto humano resultante de relações humanas, como lugar de felicidade, de dita, gratificante. Ela deveria existir nalgum lugar e por isso torna-se modelo a ser desejado. É o lugar, onde se está no lugar. É o lugar onde se sente feliz. É o espaço onde o homem alcança realização de suas satisfações. Tal significação exprime a capacidade do pensamento humano de antecipar conteúdos concretos destinados a se realizar.⁴

O próprio Libânio reconfigura sua verificação sob um pressuposto, que substancialmente condiciona a questão escatológica-milenar, quando se sensibiliza ao fator de que posições *utópicas* se diferenciam por agregarem a si o expoente: esperança, caso contrário, estas se configurariam como *distopias*⁵, agregando a desordem e o caos ao ambiente que se reconfigura como idílico as possíveis projeções imagéticas oriundas desse fenômeno. Sem dúvida, e aqui cabe a definição de ser e estar, como sendo a realidade vigente e palpável de um “estado prévio que viemos a descobrir, a colocar de manifesto, estabelecendo o que a coisa é”⁶. Nesta projeção subjetiva, o estado indefinido, assim permanece até o momento de se aplicar ao caso o fenômeno *Millennium*. Libânio, será categórico em afirmar que, o movimento e/ou doutrina milenar entendia ser parte do futuro que Deus prometeu, no qual, a história humana, em seu quadrante temporal relacionado bíblicamente, se encontrava e se orientava por sinais ativos que atestavam seu realismo. Assim, Libânio sugere que nas *utopias* – tanto na cultura pagã, quanto naquelas que sustentam uma matriz de ordem messiânica-milenar –, o ser humano, em seu engajamento político e religioso coletivo, se torna ator decisivo para a trama escatológica se desenrolar, sendo nesta coletividade orante, realizado a adaptação e os ajustes dos expoentes que ficaram em aberto – no caso do cristianismo, um reinado Messiânico sobre a terra. Deste modo, se obtêm o respectivo sucesso, que estas idealizações *utópicas* normalmente profetizavam⁷.

⁴ LIBÂNIO, *Utopia e Esperança Cristã*, 1989, p. 20.

⁵ Para uma exposição sumaria a respeito desta questão dicotômica, ver: COELHO, *O que é Utopia*, 1980, p. 21-30.

⁶ HEGENBERG, *Significado e Conhecimento*, 1975, p. 12.

⁷ Para uma visão ampla deste qualificado pensamento, ver: LIBÂNIO, *Utopia e Esperança Cristã*, 1989, p. 17-43.

Contudo, como indicado acima, no nosso entendimento, o projeto milenar arquitetado pelo cristianismo cria um óbice insuperável a esta estimativa psíquica. Preferencialmente, sem o desejo direto de refutarmos os diagnósticos antropológicos de Libânio, visamos apenas emoldurar os substantivos que servem de coeficientes para ajustar o que tratamos, assim como desconstruir o que a ampla maioria dos cristãos deste período, provavelmente, não sancionavam. Para isso iniciamos afirmando algo que o corpo textual desta tese salienta: não estamos a sancionar e/ou justificar a manutenção, a permanência, menos ainda, a validade da doutrina milenar para além do período inicial do Século III d.C.⁸, fazendo deste modo, que a delimitação proposta não possa oferecer obstáculos cognitivos, confessionais, psíquicos etc., a qualquer correlação antropológica-teológica para fora deste período. Entretanto, o aspecto sub-racional⁹ que Libânio indica haver no expoente milenarismo desta e de outras épocas, se expele pela lógica evidente de que qualquer Dogma Cristão, a saber: Ressurreição, Ascensão, Parusia (somente para ficar na área cristológica-escatológica), que já descreviam a proto-ortodoxia neste período, serem também (sem restrições) considerados como *utopias*, quando referenciados pelos mesmos pressupostos psíquicos aplicados à crença milenar, pela simples métrica de também se relacionarem diretamente às expectativas Messiânicas futuras.

Essa invariabilidade psíquica (*utopia*), mesmo que podendo ser usada para fora deste recorte histórico, como proposição, causa constrangimento quando comparada a nossa delimitação temporal, porque, sugere uma clara ruptura com o evidente anseio escatológico premente do meio cristão Católico de então, assim como, no futuro, uma vez solidificado o *depositum fidei*, alguns elementos psíquicos, que só podem ser assimilados em manifestações numinosas, por meio do sobrenatural, do fantástico, do místico, continuem a ser projetados como realidades *utópicas* e não axiomáticas no meio teológico. Entretanto, no que se reserva à

⁸ Mesmo que a posição particular deste pesquisador, como também a intenção conceitual desta pesquisa não vise favorecer nenhuma teoria, posição ou doutrina além daquela que concentra e define o período analisado, ainda assim, um significativo fator eclesiástico atual estabelecido por meio de dados estáticos, acabou servindo de motivador para esta produção. Na contemporaneidade, aproximadamente 27% dos cristãos a nível mundial (cf. dados estáticos extraídos e baseados em: PEW RESEARCH CENTER. Disponível em: <<https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/>>. Acesso em: 15 de dez. 2023) assumem uma posição milenarista em sua doutrina escatológica. Massivamente estes fiéis militam no protestantismo de linha pentecostal e suas variáveis (neopentecostalismo, pós-pentecostalismo etc.), sendo a teoria escatológica do Dispensacionalismo a principal responsável pelo suporte desta posição quiliasta a nível internacional, fato que é suficiente e deve conduzir os certames teológicos a buscar conclusões sobre a história desta doutrina tão antiga, e atualmente tão desafiadora à consciência moderna.

⁹ Queremos com este termo indicar que já no arvorecer da modernidade (com sua expoente inclinação ao fisicalismo) se desenvolveu a principal passagem que levaria paulatinamente as mentes teológicas às fontes da razão frívola, como também a sua mais emblemática vertente: a do relativismo conceitual. Deste modo, chegamos ao tempo em que a metafísica foi em muitos espaços categorizada como pseudociência, e os resultados de sua metodologia passaram a ser considerados como mera superstição ou um transtorno psíquico.

Teologia, mais especificamente na concepção possível da revelação transcendente do Deus judaico-cristão, esta manutenção não se sustenta, na simples, mas também indecifrável anunciação de um Deus que ainda não concebeu o seu plano completamente, mesmo que já tenha encarnado, morrido, ressuscitado, ascendido aos céus... Esse grau de transcendência, na verdade, e sem ironia, quando aplicado sobre parâmetros humanistas, gera projeções disformes e fatalistas, onde tudo passa a ser possível a Deus, até mesmo Ele não existir, ou em nosso caso de pesquisa, ser inconcebível que Ele tenha determinado para o excelso Fim, um novo período edênico, onde o *Kósmos* será recriado sobre a terra, com a duração de *mil anos*.

Neste compasso, uma vez incorporada à nossa análise concepções teológicas (como a de Libânio) que buscam classificar conceitualmente (*utopia versus dogma*) uma das principais praxes escatológicas do passado (quiçá um *status*), com o intento de se esclarecer sua matriz, orbe e praxe original, é que relacionamos a estas projeções teóricas as evidências históricas, canônicas e literárias, que deram forma, limitação e condicionamento a este cenário confessional. Neste objetivo, encaminhamos esta pesquisa a responder à dúvida que se expõe por meio desta articulada e complexa relação entre os fenômenos da fé cristã, sua duração e sua abrangência como elementos ativos de uma crença ordinária, que no caso específico, para muitos segmentos teológicos na atualidade, não passa de um psiquismo sincrético desenvolvido na antiguidade. Assim, perguntamos: seria possível que a doutrina milenar, que desfaleceu prematuramente na prática ordinária da crença cristã (metade do Século III), tenha possuído, em algum momento, o *status* de ser um axioma estável, uma doutrina-chave, não sendo apenas o simples resultado ou sintoma de uma catarse local, na já constituída estrutura proto-ortodoxa do cristianismo?

Após concretizar a base interrogativa para esta pesquisa, passamos a balizar alguns expoentes temas, que adicionais à questão central, norteiam esta tese até o final. Logo na primeira consideração, nos deparamos com um fator complexo – devido a sua constituição nas três expoentes áreas teológicas analisadas (histórica, bíblica e sistemática) –, que deve, sem reservas, ser abarcado especificamente. Referimo-nos à projeção final sobre a historicidade do movimento e/ou doutrina milenarista cristã junto ao período definido como antiguidade – focando o ano 430 d.C., com o falecimento de Agostinho de Hipona¹⁰. Optamos por essa abordagem, entendendo a necessidade que nossa construção impõe ao relato de ordem histórica, que trabalha o milenarismo contido na Parte 1 desta pesquisa, no qual, a exposição final desta

¹⁰ Para uma relação historiográfica, que vincula o fim da Idade Antiga e início da Idade Média, tendo a morte de Agostinho de Hipona como um dos meios relevantes que habilitaram esta passagem, ver: WEISKOTTEN, *The Life of Saint Augustine: A Translation of the Sancti Augustini Vita by Possidius, Bishop of Calama*, 2008, p 43.

primeira consideração se limita ao início do Século III d.C., em conexão com um dos movimentos heterodoxos do cristianismo de então (cf. item 5). Observamos que na exposição do corpo textual, se encontram algumas indicações do processo desconstrutivo da doutrina milenar, todavia, sempre restritos às considerações pertinentes ao mote que está a ser analisado. Deste modo, de forma sucinta, apresentamos aqui uma delineação, que visa orientar tecnicamente sobre a desconstrução teológica do robusto e universal axioma cristão pré-conciliar (cf. *I Niceia* em 325 d.C.) que estamos a pesquisar.

Inicialmente, no que se reserva a desconstrução da doutrina milenar, três figuras teológicas de grande relevância se enquadram a esta abordagem, nos referimos a Eusébio de Cesaréia, Jerônimo de Stridon e Orígenes de Alexandria. A ordem sequencial destes expoentes teólogos da antiguidade não procura ser cronológica, mas sim qualitativa na intenção de sugerir uma espécie de “ranking”¹¹ daqueles que mais contribuíram para o arrefecimento da doutrina milenar. Contudo, a imponente produção literária dos citados¹², sem exceção, é o meio que nos permite perceber o avanço das ideias que acabaram por influenciar decisivamente na posição que veio a se consolidar de forma integral e plena no âmbito Católico, a qual, posteriormente, passou a ser definida como *amilenarismo* (ou *antiquiliasta*). Sem nos concentrarmos nos pormenores a respeito das obras deixadas por estes seletos escritores, apenas nos limitamos a apontar de forma sintética, mesmo que de maneira substancial, a sua definição a respeito da doutrina milenarista: para eles, o milenarismo é uma falsa doutrina, de origem judaica¹³, que permaneceu vigente no cristianismo, mas que não encontra o seu cumprimento na revelação dos Apóstolos; os *mil anos*, relacionados no *Apocalipse de João* (cf. *Ap* 20.1-7), devem ser

¹¹ Entendemos que Eusébio de Cesaréia foi de forma qualitativa, segundo a proporção de sua produção literária, o principal opositor da doutrina e/ou movimento milenarista na história.

¹² Aqui observamos os textos que indicam a oposição dos referidos Doutores a doutrina ou movimento milenarista. Em EUSÉBIO. *A Vida de Constantino*, I,24-33; *Oração de Eusébio em Louvor a Constantino*, III,5; em JERÔNIMO. *Commentariorum In Daniele Prophetam Libri Duodeviginti*, II,7,17ss.; *Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*, XVI,59,14; *Commentariorum In Ezechielem Prophetam Libri Duodeviginti*, XI,36; em ORÍGENES. *De Principiis*, II,11,2; *Comentário ao Evangelho de Mateus*, XVII,35.

¹³ “Pela ambigüidade de suas concepções e seu caráter mítico, logo esta interpretação escatológica será acusada de oferecer um sabor do ‘judeu’, do ‘carnal’ e do ‘terrestre’. Esses adjetivos refletem a polêmica de círculos eclesiais já integrados ao Império Romano, como Eusébio e Jerônimo, contra a escatologia milenar. Essas desqualificações são justas no que afirmam, ou seja, que o milenarismo oferece um gosto carnal, mas não no que negam, ou seja, que não é legítimo” (CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo*, Fragmento De La Esperanza Cristiana, 1999, p. 526. No original: Por la ambigüedad de sus concepciones y su carácter mítico pronto será acusada esta interpretación escatológica de ofrecer un sabor de lo “judio”, y de lo “carnal” y “terreno”. Estos adjetivos recogen la polémica de círculos eclesiales ya integrados en el imperio romano, como Eusebio y Jerónimo, contra la escatología milenarista. Estas descalificaciones son justas en lo que afirman, es decir que el milenarismo ofrece un sabor carnal, pero no en lo que niegan, es decir, que eso no sea legítimo.).

entendidos simbólica, anagógica e/ou alegoricamente, não havendo desta forma, a possibilidade de no futuro haver sobre a terra física um reino Messiânico, que durará literalmente *mil anos*.

Esta resistência, inclusive, colaborou de forma decisiva para uma retração a trabalhos hermenêuticos e exegéticos a obras como o *Apocalipse de João*¹⁴. Tanto no Oriente, quanto no Ocidente, se presenciou inúmeras dificuldades quanto ao reconhecimento sobre a Canonicidade deste escrito: “objetivamente difícil de explicar e facilmente mal interpretado por vários hereges, vinha transcurado e, próprio por oposição às seitas, se preferia ignorá-lo ou denegri-lo”¹⁵; deste modo, um silêncio profundo de muitos Pais (asiáticos, gregos e latinos) ocorre relativamente ao *Apocalipse de João*¹⁶, simplesmente, porque para esses antigos “exegetas, as dificuldades históricas em admitir o Apocalipse se deviam ao fato de ser um livro de um judaísmo fracamente cristianizado”¹⁷. Este fato, somado à grande influência literária de Eusébio foi determinante para que a posição quiliasta perdesse forças em seu percurso rumo ao Século IV de nossa era.

Neste novo período, que tinha em si uma já considerável estrutura dogmática consolidada, a figura de Agostinho de Hipona será o responsável por alinhar – em outros aspectos realinhar –, o plano escatológico ao plano eclesiológico. No que se refere à doutrina milenar na história teológica, Agostinho se apresenta como sendo um contrassenso muito peculiar; sabemos que em sua tenra conversão, ele foi adepto e especulador de algumas posições que podemos considerar como quiliastas¹⁸, mas sem dúvida, reconhecemos que em seu desenvolvimento teológico, após reformular alegoricamente a sua exegese neste e em outros pontos, mudou de posição, fato que, aliás foi decisivo para a construção e solidificação de seu legado teológico¹⁹. Nesta nova praxe, o Bispo de Hipona, “estabeleceu os fundamentos para a

¹⁴ “Somente no século VI na Igreja grega aparece um comentário completo sobre o Apocalipse e é obra de um escritor não Calcedonense chamado Ecumenius, que não teve grande influência” (DOGLIO, *Duemila anni di tentativi! Storia dell'interpretazione dell'Apocalisse*, 2000, p. 6. No original: Solo nel VI secolo compare nella Chiesa greca un commento completo all'Apocalisse ed è opera di uno scrittore non calcedonese di nome Ecumenio, che non ebbe quindi un grande influsso.).

¹⁵ DOGLIO, *Duemila anni di tentativi! Storia dell'interpretazione dell'Apocalisse*, 2000, p. 5. No original: oggettivamente difficile da spiegare e facilmente frainteso da eretici vari, veniva trascurato e, proprio per opposizione alle sette, si preferiva ignorarlo o denigrarlo.

¹⁶ Sobre esse fenômeno literário, ver: TRISOGLIO, *Eusebio di Cesarea e l'Escatologia*, 1978, p. 173-182.

¹⁷ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 524. No original: exégetas las dificultades históricas para admitir el Apocalipsis sean debidas a que se trata de un libro de un judaísmo débilmente cristianizado.

¹⁸ Para se analisar a postura quiliasta de Agostinho, ver: AGOSTINHO. *Primeira Catequese aos Não Cristãos*, XVII.

¹⁹ Para se analisar a postura reformulada e definitiva de Agostinho, ver: AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XX.

tendência bastante difundida da teologia latina posterior de identificar o reino de Deus, pelo menos neste primeiro estágio de existência, com a Igreja católica institucional”²⁰.

Por último, nesta elaboração, nos cabe referir que este processo de mudança está longe de ser considerado como uma forma apenas de realinhamento doutrinal, pelo contrário foi sem dúvida, uma ação imperiosa, que visou em diversos locais e períodos, desestabilizar e por fim eliminar a doutrina milenarista do segmento Católico. Diacrônica, mas até certo ponto coordenada, esta ação opositiva, adaptada por inúmeros expoentes relacionados diretamente às diversas particularidades de cada pago eclesial, no final, acabou triunfando. Luengo, de maneira afirmativa e honesta, expõe de forma resumida a inicial desconstrução e posterior condenação da doutrina quiliasta por parte da Igreja; ele, por meio de uma abordagem, ora marginal, ora principal, relaciona as adversidades com os méritos, construindo uma valorosa síntese sobre a parte final do processo histórico do milenarismo como movimento escatológico na antiguidade:

O milenarismo foi, portanto, durante os primeiros quatro séculos, uma forma histórica de escatologia. É verdade que se revestiu de ideias míticas e ingênuas e acabou sendo aliado de formas heterodoxas da fé cristã. Mas o que causou sua condenação foi, sobretudo, a mudança na posição política da Igreja, a penetração das ideias gregas e a influência de Agostinho. Na realidade, agora significava a cobertura de doutrinas que se opunham ao status oficial da Igreja estabelecida. O milenarismo na forma conhecida como messalianismo, cultivado nos círculos monásticos e com claras influências maniqueístas foi condenado no Concílio Ecumênico de Éfeso (431 d.C.)²¹. Por todas essas razões, os manuais e declarações oficiais²² consideram o milenarismo um erro de escatologia²³.

Neste ensaio sintético sobre o “fim” do milenarismo como doutrina e/ou movimento ordinário, concluímos que, nem mesmo após a engenhosa articulação de Agostinho, o milenarismo tenha acabado como fenômeno escatológico, mas sim, sua importância junto a

²⁰ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 196.

²¹ Ver: DENZINGER; HÜNERMANN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n.º. 267.

²² Ver: DENZINGER; HÜNERMANN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n.º. 3839.

²³ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 538. No original: El milenarismo fue, pues, durante los primeros cuatro siglos una forma histórica de la escatología. Es cierto que se revestía de ideas míticas e ingenuas y que terminó siendo el aliado de formas heterodoxas de la fe cristiana. Pero lo que originó su condena fueron, sobre todo, el cambio de la posición política de la Iglesia, la penetración de las ideas griegas y el influjo de Agustín. En realidad ahora significaba la cobertura de doctrinas que se oponían a la oficialidad de la Iglesia establecida. El milenarismo bajo la forma conocida como mesalianismo, cultivado en medios monásticos y con claros influjos maniqueos, fue condenado en el concilio ecuménico de Éfeso (a. 431). Por todo ello los manuales y declaraciones oficiales consideran al milenarismo como un error sobre la escatología.

comunhão Católica foi fortemente desestabilizada²⁴, a ponto de referências históricas e modernas ao movimento milenar o apresentarem até os dias atuais, como uma forma heterodoxa (supersticiosa) do passado, que o desenvolvimento teológico conseguiu superar.

Outro dos temas acessórios que permeia toda a nossa argumentação, diz respeito à forma como o ser humano, desde tempos antigos, busca quantificar a projeção temporal na qual está submetido de maneira necessária e de forma invariável. Quando tratamos a respeito de um assunto como o milenarismo, inevitavelmente, somos submetidos a uma automática conjunção de dados, que sugerem, majoritariamente, a fixação de datas para a realização dos eventos profetizados. Estes anúncios, de modo histórico, sempre seguiram as expectativas que os sistematizavam; ainda hoje, este anseio legisla sobre as consciências que filtram os temas escatológicos, o que também nos obriga a mencionar esse decisivo fator antropológico, especialmente, visando desabilitar possíveis interferências e/ou influências de seu *status* junto as afirmações, mas principalmente conclusões, que no desenvolvimento do texto iremos apresentar.

Deste modo, salientamos que os dados a seguir devem ser interpretados como uma glosa crítica junto ao texto principal, que identifica o nosso conhecimento sobre a relação consequente que a contagem do tempo, teve e ainda tem, junto às principais perspectivas escatológicas. Para isso, optamos por uma básica descrição, sobre um vasto conteúdo que possui já ratificado caráter científico: cronologia. Esta ideia é sensível, mas perfeitamente aplicável, pois no final deste realce indicativo – mesmo sendo crítico –, as nossas considerações finais se adaptam logicamente ao tema que estamos a analisar.

Indo aos casos, na consequente organização que as metodologias cronológicas impõem, nos deparamos inicialmente com os *Calendários Egípcio e Hebreu (Judaico)*, os quais, provavelmente, são os mais arcaicos de que possuímos notícias (segundo os atuais dados

²⁴ Brooks ao citar Toon, apresenta algumas sequelas consideráveis, que este processo desconstrutivo causou a historicidade teológica. Lemos que, “Essa mudança amilenista foi tão completa que a Igreja eliminou os capítulos de Ireneu sobre o pré-milenismo de sua obra *Adversus Haereses*, e fez um trabalho tão qualificado que só em 1575 foi encontrado um manuscrito com o ensinamento autêntico de Ireneu sobre o assunto. Além disso, Jerônimo substituiu o comentário do Apocalipse de Victorino (304 d.C.) por passagens do comentário do Século IV de Tyconius de uma perspectiva amilenar. O comentário de Victorino sobre Apocalipse havia explicado Apocalipse 20 como um futuro reinado de Cristo com seus santos” (TOON, *Puritans, the Millennium, and the Future of Israel, 1600-1660*, 1970, p. 17, grifo do autor, *apud* BROOKS, *History of Interpretation of Millennial Views Regarding Israel*, 2009, p. 11. No original: This amillennial shift was so thorough that the Church expunged Irenaeus’ chapters on pre-millennialism from his *Against Heresies*, and did such a good job that not until 1575 was a manuscript found with Irenaeus’ authentic teaching on the subject. Also, Jerome replaced Victorinus’ (d. 304) Apocalypse commentary with passages from Tyconius’ fourth century commentary from an amillennial perspective. Victorinus’ commentary on Revelation had explained Revelation 20 as a future reign of Christ with his saints.).

arqueológicos)²⁵. Neles, encontramos dados muito sólidos a respeito da análise antiga, tanto a baseada sobre o *dia solar*, quanto a esquematizada sobre a *lunação* ou *ambos (lunissolar)* os pressupostos. Suas relações com os referidos dados astronômicos, identificados como *ano sideral* e *ano trópico*, necessários para um alcance mais preciso da projeção temporal, são muito satisfatórios, inclusive, ultrapassando significativamente a precisão dos também primitivos calendários *Sumério, Babilônico, Grego e Romano*²⁶.

Posteriormente, voltaremos a falar a respeito do *Calendário Judaico*, mas primeiro trataremos a respeito do reformulado *Calendário Romano*, chamado comumente de *Juliano*²⁷, que estava em uso já durante o decurso do Século I d.C. em todo o Império Romano. Este recorte, pontualmente, se deve à convergência entre duas ações que categorizamos nesta pesquisa: a primeira diz respeito à principal base bíblica utilizada em nossa argumentação, o texto do *Apocalipse de João 20.1-7*; a segunda está no período histórico entre os anos de 165 e 215 d.C., ocupado pelos Pais (Justino, Ireneu e Tertuliano) que analisamos sistematicamente. Ambos os conjuntos e os seus acontecimentos – a redação do Livro Canônico e dos escritos Patrísticos analisados – ocorreram durante a vigência deste calendário.

Quanto a ele, é indispensável desde o começo, que uniformizemos a sua importância e abrangência junto à sociedade romana. Toma-se por fato, que no ano de 708 de Roma (*i.e.* 46 a.C.), o reformador e ditador Júlio César, decreta a reformulação do *Calendário Romano*, incumbindo para isso o sábio alexandrino Sosígenes²⁸, que deveria verificar e corrigir as discrepâncias cronológicas existentes no método ativo, como também reajustar algumas datas comemorativas – especialmente, visando novas épocas para algumas festas religiosas, que deveriam ser realocadas durante o ano em estações climáticas mais favoráveis a seus interesses políticos-religiosos. Assim, no ano seguinte (709 de Roma), a reforma juliana entra em vigor, se estabelecendo como o principal esteio para os futuros cálculos temporais na esfera do mundo Ocidental, sendo substituído apenas no final do Século XVI pela reforma gregoriana.

²⁵ A respeito dos calendários antigos que eram assimilados e utilizados pelos cristãos dos Séculos I e II, optamos metodologicamente neste contexto informativo, por não utilizarmos de citações diretas de autores da área em questão (Cronologia). Contudo, fazemos algumas indicações literárias que baseiam e estruturam nossa argumentação neste espaço.

²⁶ Para uma compreensão qualificada sobre cálculos astronômicos, cronologia, mas principalmente, sobre a origem e historicidade dos principais calendários antigos, ver a obra de MARQUES, *Origem e Evolução do Nosso Calendário*, disponível em: <https://www.mat.uc.pt/~helios/Mestre/H01orige.htm>.

²⁷ Para uma análise satisfatória sobre detalhes referentes a metodologia do *Calendário Juliano*, ver: BULTRIGHINI, STERN, *The Seven-Day Week in the Roman Empire*, In: STERN, *Calendars in the Making: The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*, 2021, p. 10-79.

²⁸ Ver: GREGERSEN, SOSÍGENES DE ALEXANDRIA: ASTRÔNOMO E MATEMÁTICO GREGO. In: *Encyclopedia Britannica*, disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Sosigenes-of-Alexandria>.

Entretanto, o que nos afixa a este calendário, é a perda da progressão identitária que ele deixa de compor junto ao *Calendário Judaico*, mais precisamente, a forma linear de contagem dos anos oferecida por este. Não se pode deduzir com precisão em qual momento do desenvolvimento político-religioso do cristianismo houve essa reversão, o que se sabe, é que o fato: “*ab urbe condita*” de Roma, tornou-se no ponto de partida padrão para a datação oficial, incluindo, uma forte matiz eclesial, que seguindo em adaptações consortes com o meio político, passou em meados do Século VI – por meio da proposta de Dionísio, o Exíguo²⁹ – a fazer uso do nascimento de Jesus de Nazaré como ponto temporal de ruptura, mas também de origem, estabelecendo a partir disso uma nova era em parâmetros sociais.

A partir deste atestado, voltamos ao *Calendário Judaico*³⁰, onde de forma praticamente pacífica – ironicamente, estabilizada sobre um forte teor indutivo –, se reconhece uma aceitação – se não total, pelo mesmo geral – de que os cristãos dos dois primeiros séculos (incluindo obviamente os escritores Canônicos e Patrísticos do período), reconheciam que na projeção cronológica do *Calendário Judaico* estava a concreta relação a respeito da real e eficiente contagem dos *dias*, aliás, *dias* que formaram as estações e os anos que o Criador havia estabelecido desde o *princípio*. Este primitivo calendário, que após o exílio babilônico passou a ser de projeção *lunissolar*³¹, até os dias atuais (em sua versão moderna), continua a ser a base para a captação e verificação dos dados cronológicos. Sem maiores especulações, nos atemos a identificar que na data de apresentação desta pesquisa (ano Gregoriano de 2024), o *Calendário Judaico* celebra o ano de número 5784, sendo esta contagem estabelecida, sobre a considerável relação teológica, mesmo que hipotética, de considerar o fato primordial da criação como o seu ponto de partida: *a criação de Adão* (cf. *Gn* 1.26,27; 2.7) – sendo este fenômeno calculado pela genealogia Patriarcal contida no Antigo Testamento (cf. *Gn* 5.1-5).

Este apontamento, diretamente, nos remete às afirmações anteriores, que vinculam as mentes profícuas do cristianismo antigo a estarem diretamente inseridas nesta projeção de tempo. Para o escritor do *Apocalipse* Neotestamentário e para os Pais anteriormente relacionados, o mundo conhecido estava definitivamente condicionado numa perspectiva de tempo já conhecida e assimilada pela revelação Divina. Neste ideário, o *Kósmos* percorreria seu

²⁹ Para uma abordagem referente ao papel de Dionísio na produção das tabelas pascais, que culminaram na introdução do conceito do *anno Domini*, como elemento de partida para a contagem da era atual, ver: JONES, Development of the Latin ecclesiastical calendar. In: JONES (Ed.), *Beda Opera De Temporibus*, 1943, p. 1-12.

³⁰ Para uma projeção fenomenológica, bem estruturada, sobre o *Calendário Judaico* e sua importância religiosa, ver a notável obra de JACKSON; NOON, *Chronological Antiquities: Or the Antiquities and Chronology of the Most Ancient Kingdoms from the Creation of the World for the Space of Five Thousand Years*, 1752, p. 16ss.

³¹ Provavelmente por ter recebido forte influência astronômica-astrológica da cultura mesopotâmica.

curso, com a duração de 6.000 anos já predefinidos, vindo a alcançar seu apogeu criacional no sétimo milênio, o que caracterizava analogicamente o *die septimo* da criação (cf. *Gn* 2.2,3), o que seria equivalente ao *Descanso Perpétuo* – a evidente esperança escatológica, tanto para judeus, quanto para cristãos. Nesta expectativa, o pensamento quiliasta se amparou, e a própria sistematização dos Pais, que são aqui analisados, se estruturou – este fenômeno cronológico e teológico é abordado em espécie nesta tese (ver: Parte 1, item 9).

Deste modo, devemos entender a conexão que ambos os calendários possuíam – os quais reconhecemos como os mais comuns ou ordinários no uso social e religioso dos cristãos deste período – como um viés, que, mesmo não distorcendo a forma de julgar, e por consequência disso também do agir destes fiéis milenaristas, conseguiu, de alguma forma, obliquar a naturalidade que esta relação cronológica possuía. Portanto, parece haver uma clara correlação, suscitada ativamente a partir de meados do Século III, entre a gradativa perda de influência da doutrina milenar e o acolhimento do secular *Calendário Juliano* por parte do cristianismo. Cabe-nos ainda ressaltar a esta hipótese um fato relevante, que se apresenta junto a um fenômeno antropológico ocorrido no mesmo período. Referimo-nos ao maior distanciamento que houve entre os demais Episcopados e a Igreja de Jerusalém, com sua peculiar e notória tradição Apostólica; por óbvio, este afastamento é também cultural, o que em nosso caso, caracteriza o gradativo afastamento com a cultura, que, *ipso facto* foi a vertente milenarista.

Por fim, nesta questão cronológica, ainda nos resta fazer uma consideração. Ela se deposita sobre a real importância que esta questão possuía em sentido pragmático para um cristão milenarista desta época. Obviamente, estamos neste momento conjecturando, o que nos coloca em uma projeção no máximo hipotética. Todavia, podemos considerar como estável que a influência do *Calendário Judaico* ou de sua metodologia (nesta ou em outras formas), teve maior prestígio junto as incipientes comunidades de etnia e cultura judaica, como também sírio-asiáticas, mantidas provavelmente até meados do Século II, tornando-se por sua vez em um dos principais aditivos para o desenvolvimento da doutrina milenarista no cerne católico. Tal realidade, por vez, configura o pragmatismo indicado, pois a eficiência apontada por esta doutrina, estava atrelada diretamente à contagem de anos literalmente – no estabelecimento de um reino físico com duração de *mil anos* sobre a terra recriada. É fato que a soma de anos e o cálculo sobre as eras foi na antiguidade³², é na contemporaneidade, e possivelmente continuará

³² Para uma análise de caso sobre a relação de eventos (desenvolvidos no âmbito Patrístico) que descrevam processos cronológicos (de contagem) que visavam estipular e/ou apontar a possível data para a Parusia, ver CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 531-532.

a ser no futuro, uma das mais evidentes especulações que o cristianismo como religião experiencia. Porém, no que tange esta pesquisa, seja em seus recursos históricos, bíblicos e/ou sistemáticos, a questão cronológica é hora ativa, hora secundária. Sem receios, aplicamos esta definição, simplesmente porque ela traduz de maneira objetiva a nossa realidade metodológica, a qual, não visa abonar especificamente o quando tal realismo escatológico (*Millennium*) iria ou irá ocorrer, mas sim, e apenas, expressar a viva esperança de que ele iria, independentemente de quando, acontecer.

Passando para as atribuições temáticas que dizem respeito à variação metodológica desta tese, concentramos esta abordagem em alguns pontos elementares, que substancialmente, oferecem as relações estruturais e semânticas, como também as distinções, que o texto apresenta. Esta abordagem se deve à importância que os temas acessórios acima oferecem ao conjunto argumentativo desta pesquisa, sendo realmente decisivos para a compreensão desta proposta de tese. Iniciamos, pelo particular esquema estrutural contido neste trabalho: sua divisão massiva em duas Partes (Parte 1 e 2); esta formatação de caráter mais tradicional (antiga), que separa os conteúdos a partir de suas temáticas, em Partes, Volumes, Livros, definitivamente, caiu em desuso, diante de novas diretrizes técnicas que reorganizaram a produção acadêmica nas últimas décadas. Todavia, para nossa pesquisa, este tradicional esquema se mostrou ideal, até mesmo necessário, pois, condicionou as diferentes áreas da Teologia Histórica, Bíblica e Sistemática em divisões claras, objetivando as devidas e necessárias atribuições a cada tema. Deste modo, a Parte 1 agregou o conjunto histórico e bíblico, já a Parte 2, se concentrou na sistematização milenarista dos referidos Pais, que por regra, definiu e decidiu sobre o estabelecimento de um paradigma escatológico para o período em destaque.

Esta forma estrutural trouxe outra peculiaridade (mais acentuada) ao conjunto semântico. Após observação técnica, oferecida junto à Banca de Qualificação desta pesquisa, se direcionou o texto a uma mudança de forma. Numa diferenciação interfrásica, nasceu um jogo heteronômico, onde a relação entre os termos que formam a estrutura semântica não se alterou, mas ofereceu uma nova base para o cálculo gramatical do texto, visando com isso a compreensão plena do conceito balizar, que se procurou ratificar do começo ao fim do registro. Desta forma, esta Introdução e a Parte 1, foram redigidas na forma da primeira pessoa do plural, onde as posições teológicas – no âmbito histórico e bíblico – possuem um teor mais dissertativo³³. Já na Parte 2 e na Conclusão deste trabalho, se empregou o uso da primeira pessoa

³³ Cabe-nos ressaltar que as análises críticas implementadas à *Carta de Barnabé* e aos fragmentos das obras de Pápias, como também ao que se relaciona aos comentários direcionados às passagens bíblicas e aos registros

do singular, onde, os modos Imperativo, Infinitivo e Gerúndio se alternam no estabelecimento dessa particular relação, visando com isso codificar de modo explícito e objetivo a diferenciação genuína e privada que a nossa argumentação possui e/ou sugere.

Quanto a questão morfológica, três importantes aspectos temáticos se destacam³⁴. O primeiro, diz respeito ao emprego das definições: *milenarismo*³⁵ e *milenarista*, em modo substancial e adjetivo (indicado aos dois gêneros), ao invés de serem utilizados vocábulos como: *milenismo* e *milenista*, como formas imperativas e indicativas do movimento e/ou doutrina milenar. Esta opção, formatada a partir dos vocábulos latinos, se deve especialmente a forma e adaptação semântica que a terminologia “ar” concede aos sufixos empregados, sugerindo com isso uma melhor adaptação cognitiva ao que propomos. Reconhecemos que esta medida em última instância, possui menor relevância, pois, em âmbito linguístico e/ou idiomático, não incorre em prejuízo ou equívoco gramatical as opções sugeridas, permitindo uma conexão estável, absolutamente possível de ser assimilada por qualquer interessado ao tema, mas ainda assim, é pontual, porque como sugerido, esta escolha terminológica oferece uma melhor relação imperativa com as afirmações, citações e definições propostas.

O segundo aspecto, trata a respeito do uso massivo de termos como: proto-ortodoxia, proto-ortodoxo e demais congêneres. É fundamental aqui, de forma sintética, que venhamos a propor uma definição de ordem teológica: a concepção do que viria a ser considerado como *ortodoxo* e/ou *ortodoxia*, segundo a prática pertencente à crença cristã em sua modalidade Católica. Mesmo já havendo na antiguidade expoentes centros da religião cristã – como as fontes teológicas-historiográficas nos provam –, que sancionavam e aplicavam uma forte convicção sobre os principais elementos constituidores da crença *Evangélica*; estes eram sustentados pelos Escritos Apostólicos e transmitidos pela Tradição de seus Sucessores, constituindo desta maneira uma forma já predefinida do que futuramente seria reconhecido como o *depositum fidei*. Contudo, reconhecemos que estas terminologias (*ortodoxo* e/ou

apócrifos, possuam um certo exclusivismo, em sua formulação e direcionamento de caso; aliás, esta autenticidade textual se destaca ainda mais no conteúdo que se refere a exegese desenvolvida junto ao texto do *Apocalipse de João* 20.1-6, no qual a construção semântica passa decisivamente de uma abordagem descritiva para uma argumentativa.

³⁴ Poderíamos atribuir um quarto caso, que envolve a opção pelo vocábulo Pai(s) de maneira prioritária ao termo Padre(s), quando nos referimos a atuação Patrística e/ou Patrológica. Dois motivos, não necessariamente qualitativos em sua ordem, definem esta escolha: o primeiro estabelece um realce a língua vernacular desta tese; já o segundo se concretiza na esfera ecumênica, pois o termo Pai se adapta melhor à compreensão confessional cristã fora da realidade teológica da ICAR no Ocidente, sem oferecer nenhum prejuízo cognitivo aos leitores desta última Instituição.

³⁵ Esporadicamente, optamos pela terminologia: *quiliarismo* e congêneres; esta opção pela grafia de origem grega, não segue propriamente prescrições técnicas argumentativas, mas apenas visa uma melhor adaptação retórica ao contexto que está inserida.

ortodoxia) só puderam ser ratificadas definitivamente a partir da publicação de seu primeiro compêndio confessional, a saber: o Credo oriundo do Concílio de Niceia do ano de 325 d.C.; desta forma, a complexidade deste cenário nos forçou a adaptar uma definição, que conseguisse administrar esta vacância entre o *ser* e o *reconhecer* de maneira universal, provando a existência de uma provável prática doutrinal neste período pré-niceno. Visando esse fim é que optamos pelos termos referidos, nos quais, indicamos de forma ampla e coesa, este interim substancial, no qual, definimos que a doutrina milenar estava sendo operada e vivida pelos cristãos ao redor do mundo, de maneira ampla e urgente, assim como: o monoteísmo, as bases cristológicas (Encarnação, Paixão, Ressurreição, Ascensão, Parusia...) e pneumatológicas (consolação, exortação, santificação...), as formas Sacramentais Escriturísticas (Eucaristia e Batismo), a Eclesiologia primitiva, além de outras crenças elementares, também já estarem consolidadas de maneira estável e irrevogável no incipiente confessionalismo da Igreja.

Já o terceiro ponto, se reconhecido sua ambiguidade, traz consigo a maior dificuldade cognitiva entre as expostas. O problema se instala na essencial descrição do ser: Apostólico, Apostólica e congêneres. Sem espaço, nem necessidade, de aqui se dispor um exaustivo exame filológico a respeito destes vocábulos, basta indicarmos que compreendemos a importância histórica destas terminologias junto ao ambiente teológico, especialmente Católico, tanto no Ocidente, quanto no Oriente cristão. Diante disso, especificamos que as diversas aplicações destes recursos que de forma simbólica e retórica implementam o nosso interesse conceitual, podem ser entendidos por meio de uma única perspectiva, a saber: Apostólico, Apostólica, etc., são termos, que definem a literal transmissão do legado Apostólico, diretamente identificado nos *Onze* iniciais eleitos (cf. *Mc* 1.16-20; *Mt* 4.18-22; *Lc* 5.1-11), mais *Barnabé*, *Paulo* e os seus *Cooperadores* (cf. *At* 13.1,2; 15.36-41; *Rm* 16.3; *et al*), que inseridos na missão cristã primitiva, destinaram a seus catecúmenos este *depósito*, que foi mantido e expandido por meio do legado Episcopal, para futuramente, também ser definido por meio do Cânon e das Confissões da Igreja.

Diante destas atribuições uma peculiaridade deve ser observada. De forma fatalista para o tempo hodierno um desafio se impõe, porque passados praticamente 2.000 anos desta incipiente transmissão, a terminologia em debate se adaptou, recebendo novas atribuições e até mesmo novas definições. Sobre este prisma reconhecemos que o caso é complexo; para facilitar ainda mais a compreensão do que indicamos, propomos um exemplo histórico e teológico de grande notoriedade no passado, que se vincula diretamente a esta pesquisa: tratamos a respeito da disputa Pascal ocorrida no final do Século II entre o Papa Vitor e as Igrejas da região da Ásia Menor. Sem maiores detalhes, basta afirmarmos que Ireneu, Bispo de Lião, intercedeu junto ao

Pontífice Romano³⁶, que desejava excomungar os Clérigos que não adaptassem a comemoração da Páscoa cristã fora do Calendário Judaico; por fim, a tolerância e sobriedade do Espírito triunfou por meio da vida do Bispo gálio, que alcançou êxito em sua missão, fazendo com que a data desproporcional de comemoração para a Páscoa no Oriente continuasse a ser tolerada no Ocidente. Mas desta disputa, no que se reserva ao nosso assunto atual, um lapso permanece, e dele algumas interrogações surgem: seria Apostólica esta tradição que Ireneu foi abonar em Roma? Tudo nos indica que esta prática litúrgica era conhecida desde os primórdios nesta região da qual Ireneu era nativo, na qual também se converteu; sendo assim, seria possível que ele a tenha recebido de seu catequizador, Policarpo de Esmirna? Se sim, este notável Bispo da Ásia a teria recebido de seu mestre, a saber, de *João, o Apóstolo*? Esta sequência é desafiadora. Deste modo, nos reservamos a reconhecer que o ser Apostólico em toda esta argumentação deve representar apenas o que definimos no aspecto inicial, não se afastando dos limites desta explicação, pois, facilmente um anacronismo pode surgir se tal cuidado não for observado.

Após este prolixo enquadramento de medidas e sobre a sua orientação, observamos que a realização desta pesquisa se estabiliza em um amplo exame bibliográfico, baseado numa vasta literatura teológica e histórica, além de conter significativa interdisciplinaridade entre outras áreas relacionadas ao seu tema base. Cabe-nos salientar que esta tese visa se apresentar como agregado intelectual às obras teológicas em língua portuguesa³⁷, visando o aperfeiçoamento de sua área teológica específica (Patrística-Patrolgia-História do Dogma) e afins (Escatologia-História da Igreja), como também para as demais áreas humanas, que, de maneira similar poderão estruturar ideias a partir desta genuína leitura.

Passando para a conferência das fontes utilizadas e citadas, quanto ao uso dos textos Sagrados, salientamos, que nenhuma das traduções ativas e/ou publicadas da Bíblia Sagrada em língua portuguesa foi utilizada nesta tese, sendo todas as referências Escriturísticas deste trabalho traduzidas por nós, a partir das fontes clássicas na língua grega. Quanto ao Antigo Testamento, empregamos a versão grega conhecida como *Septuaginta* de 1903³⁸, de domínio público, editada e traduzida por Alfred Rahlfs, produzida eletronicamente pela Sociedade Bíblica do Brasil em 2007; esta opção metodológica, de usarmos o texto grego e não empregarmos o texto hebraico como fonte para as citações e comentários dos livros de *Isaías*,

³⁶ Ver: EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, V, 24,11-17.

³⁷ A falta de trabalhos em língua portuguesa no Brasil sobre o ideário Patrístico de Ireneu e Tertuliano até o momento, é uma evidente deficiência acadêmica.

³⁸ Os editores empregam correlatamente o termo “*sem acentuação*” junto a titulação desta versão. O emprego ocorre devido ao texto grego não apresentar acentos.

Ezequiel e Zacarias, se deveu à tentativa de esquematizar e/ou personificar a nossa produção hermenêutica e exegética ao uso pleno e ordinário da Bíblia Grega (*Septuaginta*) pelo cristianismo antigo (incluindo os Pais que tiveram suas obras sistematizadas) em suas composições teológicas.

Referente às citações das obras de caráter apócrifo e/ou pseudoepígrafes, infelizmente, não foi possível de se manter a mesma qualidade editorial aplicada aos escritos Canônicos. Nossa limitação se deveu à falta de acesso a estes escritos em seus prováveis idiomas de origem, sendo por fim as traduções para a língua portuguesa destas obras (devidamente referenciadas) se transformando no canal mais viável para o restante das formulações e suas necessárias aplicações nesta tese – com exceção dos livros: Jubileus e IV Esdras (também conhecido como II Esdras), sendo ambos acessados e traduzidos por nós, respectivamente, da língua inglesa e latina.

Voltando para as fontes Canônicas, quanto aos textos do Novo Testamento, foram extraídos de duas obras de referência: a primeira é o *Novum Testamentum Graece*, de Eberhard Nestle e Kurt Aland, em sua 28ª edição, publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil em 2016; a segunda é o *Novo Testamento Interlinear Grego-Português*, editado por Vilson Scholz, também publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil, porém no ano de 2004. Novamente, para as passagens Neotestamentárias, empregamos a mesma ação de transladação já aplicada junto a tradução dos textos Veterotestamentários.

Outra literária abordagem referencial se reserva às fontes utilizadas na produção sistemática desta pesquisa. As obras utilizadas para as citações referentes aos escritos Patrísticos em Justino, são extraídas de versões em língua portuguesa e grega. Em português, a *I Apologia* e o *Diálogo com Trifão*, são traduzidas e editadas por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin, e comentadas por Roque Frangiotti, junto a coleção Patrística da editora Paulus em 1995. Quanto às citações tiradas do texto grego, três fontes são utilizadas: a *Apologie Pour les Chrétiens*, da clássica coleção Sources Chrétiennes, em sua sétima edição de 2006, editada e comentada por Charles Munier; também a *Próte Apologia*, disponível na coleção Documenta Catholica Omnia; e o *Dialogus cum Tryphone Judæo*, comentada por Styanus Thirlbius, obra financiada e publicada pelo Barão William de Hampfted Marfhal em 1722.

Quanto às obras de Ireneu, estas foram captadas de versões em língua portuguesa e latina. Em português, utilizamos sua *Contra as Heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*, traduzida por Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin e comentada por Roque Frangiotti em 1995; além da sua *Demonstração da Pregação Apostólica*, traduzida e comentada por Ari Luis do Vale Ribeiro em 2014, ambas da coleção Patrística da editora Paulus. Já em latim, operamos

com sua *Contre les Hérésies*, traduzida e comentada por Adelin Rousseau, Louis Doutreleau e Charles Mercier em 1969; e com a sua *Démonstration de la Prédication Apostolique*, traduzida e comentada por Adelin Rosseau em 1995, sendo ambas integrantes da coleção *Sources Chrétiennes*.

Por fim, atinente aos escritos de Tertuliano, as fontes são mais variadas. Tal diversidade, se deve à ausência de traduções eficientes para a língua portuguesa. Desta forma, as obras aqui comentadas e/ou citadas de maneira acessória nesta pesquisa, como: *Contra Práxeas*, *Contra os Valentinianos*, *Escorpiões*, *Sobre a Prescrição de Hereges* e *Sobre Ressurreição da Carne*, foram extraídas de fontes virtuais, de domínio público, tanto em língua latina, quanto francesa. A exceção a esta forma, se dá junto a sua produção *Contre Marcion*, pertencente a coleção *Sources Chrétiennes*, que em 1994 foi traduzida do latim e comentada em francês por René Braun. Quanto às traduções e transliterações feitas do grego, latim e demais línguas destas obras Patrísticas em seus originais, quando se fizeram necessárias, são integralmente de nossa autoria³⁹.

No que se refere à organização capitular desta pesquisa, ela se desenvolve textualmente em duas Partes estruturais, que juntas somam quinze capítulos, quarenta e um itens, além de mais de uma dezena de subitens. Na primeira Parte, que aborda o desenvolvimento histórico, bíblico e apócrifo do movimento e/ou doutrina milenar, a primeira seção, de maneira uniforme, se concentra na definição epistemológica que sancionaria a mudança do antigo movimento judaico para a futura doutrina cristã milenarista, concentrando essa passagem, entre outras questões, ao fenômeno de transformação do estilo literário profético para o apocalíptico. O segundo capítulo demonstra, por meio de fatores externos, os principais aspectos históricos e culturais, que subsidiaram esta mudança performática, salientando o processo pós-exílio (babilônico) do povo israelita, com destaque a um de seus mais realísticos segmentos milenaristas: a comunidade de *Khirbet Qumran*. O terceiro capítulo prospecta uma *Nova* dispensação, que, de maneira histórica, subjuga o passado milenarista ao plano salvífico da realização messiânica cristã, modificando de forma substancial esta crença, no que se relacionavam os projetos judaicos à expectativa cristã. O quarto capítulo, sobre a bases históricas, transcende o chamado período bíblico e/ou Apostólico, onde o milenarismo, como movimento, passa a ser compreendido como doutrina em meio ao cristianismo, fazendo com

³⁹ As obras de referência utilizadas para o exercício de tradução nesta pesquisa foram: *A Greek-English lexicon of the New Testament: being Grimm's Wilke's clavis novi testamenti* de Joseph Thayer; *Dicionário Bíblico Strong* de James Strong; *Dicionário do Grego do Novo Testamento* de Carlo Rusconi; *Dicionário Grego-Português e Português-Grego* de Isidoro Pereira; *Dicionário Latino-português* de Ernesto Faria.

que surgisse por meio desta nova projeção, as primeiras dogmatizações milenares; neste espaço, duas obras Patrísticas de grande relevância para a primeira metade do Século II são relacionadas: a *Carta de Barnabé* e os fragmentos restantes de um tratado de autoria de Pápias, Bispo da cidade de Hierápolis – o grande percurso da doutrina milenar após o período Apostólico. A quinta seção fecha a área de projeção histórica, condicionando a narrativa ao principal fenômeno teológico milenarista do período: o movimento montanista – componente final da doutrina milenar em sua caracterização original.

O capítulo seis, de forma específica, abre os estudos de caráter hermenêutico-exegético junto à área bíblica e literária (apócrifa) desta tese. Introduz a inequívoca relação e importância que estes registros possuem entre si, no que se relacionam ao ideário milenar, além promover a conexão Canônica entre o milenarismo Vetero e Neotestamentário. Também condiciona a fundamental relação que as profecias Veterotestamentárias tiveram na formulação dogmática do cristianismo. A fim de esclarecer e provar essas demandas importantes, disponibilizamos quatro itens e onze subitens, onde, os livros dos Profetas *Isaías*, *Ezequiel* e *Zacarias*, além de outras obras apócrifas (1 Enoque; Livro dos Jubileus; 2 Baruque; 4 Esdras; Evangelho de Bartolomeu; Apocalipse de Elias) serem examinadas criticamente. No capítulo sete, iniciamos uma *Nova* fase: a *Nova* Aliança em Cristo Jesus. Nesta perspectiva, condicionamos a estrutura proto-ortodoxa cristã como sendo milenarista. Nesta esfera, analisamos o mais importante texto Canônico desta pesquisa: *Apocalipse de João* 20.1-6, que foi comentado detalhadamente. Na oitava seção, onde o exercício bibliológico prossegue, se abordou a respeito da estrutura hermenêutica, que historicamente é condicionada como literalista⁴⁰, sendo a base para a exegese dos expoentes autores Patrísticos analisados nesta pesquisa. Este expoente dado, conduz ao nono e último capítulo desta Parte 1; nele abordamos uma das mais significativas chaves-hermenêuticas utilizada na antiguidade cristã: o *die septimo*, e seu substancial relacionamento com o período de *mille annis*, como sendo determinante para o cumprimento profético do plano salvífico de Deus para a humanidade.

⁴⁰ Este termo é tecnicamente significativo para esta pesquisa. Por ser reconhecido em toda a elaboração bibliológica que segue – seja esta argumentativa ou dissertativa por meio de comentários ou notas – o respectivo termo se denota a nossa postura, por se acomodar as posições hermenêuticas como também as definições exegéticas que foram reconhecidas como simbióticas a dos Pais examinados; este esquema se define como: método histórico gramatical ao texto Sagrado. Reconhecemos haver de forma tradicional e/ou geral o meio bibliológico (tanto na esfera Católica Romana, quanto nas principais escolas de matriz Protestante da atualidade) existir uma preferência por termos como: “fundamentalistas”. Contudo, evitamos este termo e seus congêneres por entendermos que foram responsáveis pelo desenvolvimento de possíveis falácias conceituais, as quais foram formatadas de maneira histórica e sistemática sobre primícias equivocadas, se transformando em peças extremamente pejorativas, especialmente, quando visam descrever esta e outras ações emblemáticas da história Eclesial.

A segunda Parte inicia afirmando o *status quo* que a doutrina milenar possuía no ambiente religioso cristão do Século II, passando de imediato a propor o fundamental exame sistemático sobre esta doutrina junto ao seu mote proto-ortodoxo. Assim, as obras de Justino, o Mártir, abrem essa investigação apresentando as evidências iniciais que garantem esta tese. O capítulo dois, reservado a este Filósofo cristão, se desenvolve em quatro itens, que expõem diretamente suas ideias aplicadas nos âmbitos da apologética, cosmologia e didática, direcionadas ao serviço e manutenção de sua crença, que entre outros axiomas, também mantinha o *Millennium*. O capítulo três, abre as portas para o mais eminente Bispo da Antiguidade, Ireneu de Lião. Em doze itens, se constrói uma das mais exaustivas análises conhecidas no campo da doutrina milenar, descrevendo a respeito de sua teoria da recapitulação, de sua cosmologia, do seu plano recriacional, de sua previsão celestial e da doxologia que a esta se vincula, além de outras teorias, que o expoente Bispo legou à Igreja por meio de sua escatologia milenar. No quarto capítulo, se desenvolve o trabalho sistemático final desta Parte. Tertuliano, o notório Presbítero cartaginense, tem a sua escatologia milenar analisada em cinco itens, que descrevem de forma programada o seu complexo raciocínio, fazendo com que a sua concepção profética, a sua moralidade excêntrica e o seu modo polêmico de agir e reagir, fomentem e esclareçam, do porquê esse ousado escritor era milenarista.

A partir deste esquema sistemático Patrístico, a quinta seção da Parte 2, apresenta uma nova área científica para a formação desta pesquisa. Procurando fundamentar a concepção de universalidade da doutrina milenar neste período histórico, a amplitude ou abrangência alcançadas por esta crença, se tornam nos alvos metodológicos deste trabalho. Agora, amparada pela interdisciplinaridade com a Geografia – passando a priorizar metodologicamente um procedimento de ordem empírica em superioridade a um axiomático –, esta tese teológica se aplica a calcular e mapear nos seis primeiros itens desta seção, o real espaço ocupado pela ação milenarista (mesmo que com dados aproximados), no amplo território que estava então sob o controle político-militar do Império Romano. Por fim nesta Parte, uma sexta seção encerra a estrutura capitular desta tese apresentando outra proposta interdisciplinar, na qual visamos estabelecer uma melhor assimilação para o fenômeno milenar na esfera antropológica a qual ele se organizava e animava. Para esse fim, buscamos auxílio de uma das mais estáveis teorias sociológicas da modernidade: *o funcionalismo de David Émile Durkheim*; a rigorosa metodologia do Professor Emérito de Paris, nos fez, a partir de uma adaptação conceitual sobre a provável abrangência do axioma *millennium*, esquematizar o processo de conhecimento, assimilação e vivência desta doutrina nos espaços da Igreja de Cristo neste período.

Em síntese, a Parte 1 está centrada na contextualização histórica e bíblica, que a partir de uma projeção temporal com mais de 700 anos, somada a uma amplitude literária que parte dos textos Sagrados até os registros apócrifos, apresenta o provável desenvolvimento do movimento e da posterior doutrina milenar neste grande apanhado humano-religioso, em seu tempo e locais próprios. A Parte 2, por vez, estrutura a área sistemática, que condiciona as proposições, aprimora o axioma e relaciona as evidências que sustentam a tese proposta como um caso concreto no desenvolvimento histórico-sistemático da Igreja.

Por fim, nesta abordagem introdutória, e após sumarizarmos a estrutura analítica desta pesquisa, desejamos ainda fazer um importante condicionamento ao caso pesquisado. Esta tese, metodologicamente, se apresenta de maneira peculiar desde o início. Entre estas particularidades, está a questão que deve ser observada de forma *macro* dentro de sua estrutura, principalmente, no espaço que compõe a análise hermenêutica e exegética. Pontualmente neste setor, nos referimos a nossa tendência massiva, de retoricamente, assimilar, propor e converter os trechos, as perícopes e as passagens extraídas dos textos Canônicos e apócrifos a uma previsão de ordem milenarista cristã, que por óbvio, só poderia ser construída e absorvida naturalmente numa posterior realidade teológica-antropológica. Deste modo, ressaltamos, que as projeções hermenêuticas e exegéticas desenvolvidas junto aos textos referenciados, são especulativas, no que tange o realismo cristão – configurado pelos escritores Patrísticos na Parte 2 –, mesmo que não absurdas e/ou estranhas aos elementos consolidadores sobre a expectativa recriacional, formatada nas mais tenras conjecturas proféticas do passado. O que desejamos inferir com esta assertiva, é que, quando elaboramos junto à construção histórica (secular e apócrifa) e bíblica (Canônica) desta pesquisa, citações como: “este ideário milenarista”; “isto é parte da doutrina milenar; “O Milenarismo no Proto-Isaías” etc., não estamos a incorrer em anacronismos, nem vinculando diretamente os casos, mas apenas, deslumbrando uma projeção de mesma origem, ordem e consequência⁴¹. Propomos esta assertividade, exatamente porque

⁴¹ Como fator elucidativo a este caso, vale-nos lembrar da diferenciação hermenêutica ocasionada pela mensagem paulina no meio cristão, que de forma original modificou a percepção ao alterar para uma matriz cristológica os pressupostos hermenêuticos da análise bíblica a respeito de passagens do Antigo Testamento. Essa alteração – principalmente promovida pelo *Apóstolo Paulo* –, que deixou as prerrogativas metodológicas da tradição *midrash-pesher* (de formação rabínica e sectária) para o exercício de interpretação profética do Antigo Testamento, tornou-se no elemento mais importante de todo o desenvolvimento teológico do cristianismo antigo, especialmente, em sua projeção junto ao mundo gentílico. Baseados neste processo, indicamos que assim como as profecias messiânicas eram ou foram interpretadas de formas variadas nos segmentos judaicos – até que se propõe um novo modelo para o seu cumprimento (advento *Jesus Cristo*) –, uma nova relação (similar em espécie, ordem e desenvolvimento) também ocorreu no que se relacionou as expectativas recriacionais extraídas das Profecias Veterotestamentárias, a qual partiu do judaísmo pré-exílico vindo até alcançar a sua plena reformulação junto ao cristianismo dos Séculos I e II. Para uma excepcional compreensão sobre a tese de que *Paulo* reestruturou e reorientou a visão profética messiânica Veterotestamentária ao seu correto agente (*Jesus Cristo*), ver a obra de KASEMANN, *Perspectivas Paulinas*, 2003.

em tempos distintos, em formas distintas e em religiões distintas, a mesma – não similar – esperança estava sendo aguardada: *a de reinar com o Messias, num tempo programado, onde a recriação do Kósmos estaria relacionada.*

PARTE 1

**AS BASES SOBRE A FORMAÇÃO HISTÓRICA, HERMENÊUTICA
E EXEGÉTICA DO MILENARISMO JUDAICO-CRISTÃO**

1 AS BASES EPISTEMOLÓGICAS NO DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DA ESCATOLOGIA-MILENARISTA JUDAICA

Iniciamos esta pesquisa pelo embasamento histórico que estrutura o movimento milenar em sua gênese cognitiva. Reconhecemos que uma forma de teoria do conhecimento deve ser aplicada de maneira introdutória na elaboração desta tese, pois na tentativa de refletirmos os méritos, os problemas, a validade, a abrangência do fenômeno escatológico milenar em seu desenvolvimento regular, nos deparamos com o desafio conceitual de propormos uma investigação que englobe aproximadamente 800 anos, entre o seu começo e o desfecho analítico que propomos – do período monárquico judaico do Século VII a.C. ao ano 220 d.C. com a produção teológica de Tertuliano. Por mais que esta projeção se destaque em sua estruturação sincrônica, às vezes, ela recebe contornos bem diacrônicos em sua elaboração, o que nos impõem a necessidade de partirmos do período pré-exílico de Judá, onde se apresenta, enquadra e prospecta a primeira forma conceitual do que poderíamos definir como um movimento milenarista, para depois chegarmos ao resultado eficiente que a Conclusão desta pesquisa ajusta e consolida.

Prosseguindo, de imediato afirmamos que o desenvolvimento escatológico no judaísmo é um assunto amplo e complexo. Tal consideração faz com que esta pesquisa tenha a necessidade técnica de delimitar o seu espaço de atuação de maneira clara. Entretanto, tal restrição não impede que a produção deixe de adquirir contornos específicos no que propõem. Com esta afirmação queremos salientar que é possível de se desenhar o desenvolvimento escatológico judaico de seu provável começo até o surgimento do ideário cristão sobre o tema – abalizando desde o início o assunto adstrito desta pesquisa (milenarismo). É ainda importante ressaltarmos neste contexto – para fins cognitivos –, que a projeção cronológica que segue é complementada pela leitura de análise hermenêutica-exegética oferecida a partir do sexto capítulo da Parte 1 desta pesquisa. Esta providência é praticamente indispensável para os objetivos pedagógicos deste trabalho, porque torna os casos aqui apresentados e documentados, assimiláveis em uma projeção lógica.

Já de início, necessitam ser explanados dois termos de ordem conceitual no conjunto histórico que apresenta o processo de desenvolvimento escatológico do Antigo Testamento: o primeiro é definido como Profetismo e o segundo como Apocalipsismo⁴². Ambos são peças vitais para se compreender não apenas o processo de desenvolvimento da crença milenarista,

⁴² Para uma análise sofisticada referente ao tema Profetismo e sua conseqüente mutação para o plano Apocalíptico no processo do desenvolvimento religioso, político e cultural do judaísmo Veterotestamentário, ver: HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 37-44.

mas também do próprio conjunto de crenças escatológicas que começaram a aflorar no final da dinastia davídica por volta do Século VI a.C. A sincronia exercida no desenvolvimento, manutenção e acoplagem de um processo para o outro os tornou historicamente dependentes entre si, todavia não apenas isso, porque neste esquema passou também a existir um apelo para uma nova configuração, que podemos definir como que possuindo em sua gênese uma razão ontológica; ela se define desta forma: o segundo estado (Apocalipsismo) deve assumir, necessariamente, um padrão místico para ser aceite e se estabelecer; logo, o que o futuro reserva como sendo o resultado do juízo final, entre suas etapas redentivas (o *millennium* em nosso caso específico), é a exposição de um conteúdo criado ou recriado em proporções sobrenaturais, partindo do mesmo estado espiritual – em uma projeção constituída, mas com caráter independente, numa espécie de “moto-perpétuo” – no qual a profecia é gerada.

Iniciamos pelo movimento do Profetismo. Este nada mais é do que o conjunto formativo, tanto no âmbito utilitário quanto literário, da ação mística de homens e mulheres que vaticinavam, inicialmente, junto do Reino Unido de Israel e posteriormente dos Reinos divididos de Judá e Israel, num quadrante de tempo que envolveu praticamente seiscentos anos – do Profeta Samuel ao Profeta Malaquias (1050 a 450 a.C.). Aqui nossa delimitação já passa a ser coordenativa, pois a definição do que pode ser considerada uma ação fatíloqua, claramente escatológica, apenas se desenvolve a partir do ano de 750 a.C.⁴³ (sobre esta datação reconhecemos o início do mistério profético de Isaías, como sendo o precursor do profetismo escatológico em Israel).

Um fator técnico, existente (corriqueiramente) nas análises exegéticas e sistemáticas atuais, deve ser apontado neste espaço. Esta ideia teológica-social se concretiza na aplicação de elementos naturais, de forte teor ideológico/político, como sendo deterministas na elaboração, aplicação e consolidação da mensagem profética junto ao meio sociocultural que visava se comunicar diretamente. Sem constrangimento, podemos afirmar que uma tendência imanente – em sentido filológico – se opõe a transcendência sugerida *in generi*, daquilo que se pode esperar de uma posição de ordenamento profético estereotipada aos leitores do período em destaque ou logo subsequente a ele. A partir da tensão acima apresentada, definimos a nossa posição/metodologia como congruente à segunda, não em sentido de evitarmos ou silenciarmos

⁴³ Ver: JENSEN, 15 Isaías 1 – 39. In: BROWN; FITZMYER.; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 473,474.

a primeira, mas sim, de antepormos esta nossa opção como critério último (salvo exceções identificadas), como orientadora para todas as análises textuais que se seguirão nesta pesquisa⁴⁴.

Reconhecemos que o ser humano, como espécie ativa (racional), está propenso a inúmeras variações externas, que podem alterar sua consciência e por consequência sua conduta. Todavia, discordamos, emblematicamente, de posturas utilitárias, que se utilizando de pressupostos externos para afirmarem ou relativizarem à ausência de origem e/ou ação sobrenatural junto ao profetismo narrado no escopo bíblico. Estas praxes hermenêuticas, por decorrência, acabam neutralizando ou desvirtuando aquilo que gramaticalmente se definiu na história teológica como ação teofânica. Esta postura cética de análise em determinados cenários chega a ser amórfica. Um dos modernos escapes e/ou subterfúgios dessa metodologia analítica se chama *vaticinium ex eventu*. Reconhecemos que passagens bíblicas relacionadas ao nosso tema macro (Escatologia), como, por exemplo, o capítulo 12 do Profeta Daniel, de fato, podem sugerir uma exposição tardia em sua composição; porém, devido à mudança na base propositiva/histórica, o relato do capítulo 11 do Profeta Isaías não deve estar sujeita a mesma metodologia crítica. É fato que manobras hermenêuticas – *i.e.* o uso das chamadas (eufemisticamente): “glosas inseridas posteriormente ao texto original” – são aplicadas nessa empreitada interpretativa⁴⁵; em nosso entendimento, na verdade, as mesmas depõem contra a *scientia revelatur*, enfraquecendo, desvirtuando e até mesmo ridicularizando alguns pretextos básicos da aplicação e manutenção da mensagem profética, sendo provavelmente o principal entre estes casos: o de ser considerado como precário, incompleto e instável os interesses admoestativos e consoladores do Agente Divino para com os seus destinatários. Sem dúvida, estabelecer ou restabelecer uma relação saudável entre o povo eleito e o seu Deus, era uma categoria primordial na intencionalidade destes registros, que, em determinados casos, e não poucos, foram eficientemente (no respectivo tempo e local) registrados⁴⁶.

Mas procurando seguir austeramente um modelo de probidade intelectual, como apontado acima, reconhecemos que o ser humano em seu *orbi* – independentemente do local e

⁴⁴ Para fim de esclarecimento, utilizamos por meio de uma postura dialética neste espaço o pensamento de Hanson, por este apresentar com qualidade aquilo que desejamos evitar neste exame: “Temos descrito a escatologia profética como a visão do Profeta acerca dos planos de Javé para com seu povo, os quais o Profeta tem a missão de traduzir para dentro dos acontecimentos político-históricos do seu tempo” (HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 50).

⁴⁵ Na concepção de alguns teólogos estas supostas medidas editoriais primitivas eram uma tentativa de validar e qualificar o teor da redação do suposto texto profético.

⁴⁶ Uma relação coesa sobre a provável assimilação e ordenamento das mensagens proféticas veterotestamentárias, incluindo sua progressiva ampliação para os fenômenos neotestamentários, está na obra de KAISER JR., *O Plano da promessa de Deus: teologia bíblica do Antigo e Novo Testamentos*, 2011.

período – está sujeito a inúmeras circunstâncias que, mesmo transitórias, o expõe a instabilidade, tornando precária não apenas a sua formação individual, mas também influenciando decisivamente no desenvolvimento das suas infraestruturas psíquicas e somáticas. Desta maneira, a partir da escala sugerida e por meio da combinação proposta, percebemos o processo histórico que, uma vez manipulado (indiretamente), acabou por consequentemente conduzir (ou adulterar) o conceito do Profetismo para um novo processo identitário: o Apocalipsismo.

A naturalidade que esta terminologia possui atualmente nem sempre foi comum. Apocalipsismo ou Apocalíptica são termos originalmente do segmento teológico. Na atualidade, resultam do mesmo derivativo linguístico grego: *Ἀποκάλυψις*, que significa literalmente *Revelação*, caso que, mediante ações literárias comuns, dá nome e abre o último livro do Cânon Sagrado do Novo Testamento. Nesse processo fenomenológico diversas novidades surgem, uma entre elas é um exclusivo gênero literário, que se não novo em seu estilo, pelo menos diferenciado para o mundo antigo devido a sua complexidade lógica e criatividade textual. Arens e Díaz Mateos apontam para uma parte interessante sobre os desdobramentos desse fenômeno literário:

A apocalíptica é, portanto, um tipo ou gênero literário próprio do mundo judaico. Suas mais profundas raízes encontram-se nos livros dos Profetas, mais especificamente nos textos que respondiam à dolorosa e desconcertante experiência da invasão babilônica do reino de Judá, no fim do século VII a.C.⁴⁷

A partir de tal identificação, entendemos que a pesquisa moderna reconhece que este novo desenvolvimento literário deva ter alcançado o seu clímax junto ao período de produção textual pós-exílica, inclusive, Collins garante que “há um consenso quanto ao fato de que o *corpus* da literatura apocalíptica judaica⁴⁸ foi produzido entre 200 a.C. e 100 d.C., e inclui o livro Canônico de Daniel, bem como os pseudoepígrafos de *1 Henoc*, *2 Henoc*, *4 Esdras*, *2 Baruc*, *3 Baruc* e o *Apocalipse de Abraão*”⁴⁹. Desta forma, compreendemos que o

⁴⁷ ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 51.

⁴⁸ Uma qualificada listagem sobre o conjunto de livros e passagens apocalípticas em escritos Veterotestamentários (contendo escritos Canônicos e apócrifos) pode ser encontrado em KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effects on Theology and Philosophy*, 1972, p. 23.

⁴⁹ COLLINS, 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 604.

Apocalipsismo como estrutura escatológica foi, possivelmente, também à última grande fase desenvolvida e especulada dessa área teológica – finalizando o compêndio sobre o assunto; tal resultado, naturalmente, se tornou na esteira que conduziu o cristianismo a ser o notável herdeiro de certas formulações sobre o tema, aliás, formulações que em alguns aspectos são impressionantemente similares⁵⁰.

Este novo modelo, que agora passa a catalisar os propensos eventos aguardados, apresenta duas mudanças ao modelo primevo (Profetismo) que devem ser abordadas nesta pesquisa. Diferente do sistema anterior, a Apocalíptica se tornou ainda menos suscetível a influências externas, onde o meio social israelita – agora culturalmente judaico por decorrência do cativeiro babilônico – e as suas vicissitudes, passaram gradativamente a ter menos relevância. Esta primeira distinção está na latente abstinência de se apontar diretamente para problemas naturais como: corrupção, desobediência cúltica, fome, idolatria, pobreza, irreverência etc., como consequências diretas da punição Divina. Esta perspectiva terrífica, agora, possuía menos impacto junto a consciência religiosa de alguns grupos, mesmo que tentativas de vê-los e/ou torná-los em elementos congruentes para as expectativas de um juízo presente ainda encontrariam eco por alguns séculos (cf. *IMc* 2.1-70).

Contudo, sem dúvida, o desfecho do fim – onde justos e ímpios encontram: descanso ou tormento, paz ou guerra, alegria ou tristeza – passou a ter nessa nova tendência literária cenas que foram roteirizadas num ambiente claramente reformulado, onde previsões de caráter mais fatalista acabariam por triunfar; agora, junto a Apocalíptica, as consequências para o mal praticado em vida passam a ser reconsideradas (em determinada escala) como retribuições reservadas (proporcionalmente) para o futuro – surge a expectativa de um por vir plenificado e substancialmente idealizado.

Nesse cenário especulativo, o aspecto transcendente, definitivamente, ultrapassou e obstaculizou o imanente nas novas formas literárias que passaram a existir. Uma abertura para o fabuloso, para o fantástico, para o celestial (anjos, catástrofes, demônios, enigmas, números, seres exóticos), recebeu ênfase e vazão, fazendo com que esta tendência a partir do Século III a.C. se tornasse na principal praxe dessa área de influência escatológica, se consolidando nos decênios posteriores, junto as esferas religiosas do mundo judaico. Collins, de maneira sucinta, sistematiza esse processo:

⁵⁰ “Esse gênero literário, embora incipiente nessa época foi tomando forma própria até transformar-se no que conhecemos como apocalíptica propriamente dita. É importante, por isso, para considerar essa matriz, que também o é do Apocalipse escrito por João, isto é, a literatura judaica que abarca o AT e os apócrifos judaicos” (ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 52).

A posição tomada aqui é que um apocalipse é definido tanto pela forma quanto pelo conteúdo: como um gênero de literatura revelantista, mediada por um anjo ou por uma criatura celestial, que está relacionado com o mundo transcendental habitado por anjos, e com a escatologia transcendente que tem uma dimensão, tanto cósmica quanto pessoal⁵¹.

Ao se considerar essa primeira mudança (para o Apocalipsismo), se deve também ressaltar uma das conclusões estruturais de Paul Hanson a respeito da transitoriedade entre o Profetismo e o Apocalipsismo; ele expressa a sua opinião a respeito deste caso conseguindo sintetizar com qualidade um dos principais efeitos deste processo de transição: “A escatologia profética se transforma em apocalíptica no momento em que se renuncia à tarefa de traduzir a visão cósmica para as categorias da realidade do mundo”⁵². Lembremos que a nossa opinião diverge da de Hanson quanto a proporção exata sobre o efeito da influência de fatores humanos (políticos, econômicos, militares etc.), tanto no anúncio profético quanto no desenvolvimento da literatura apocalíptica, contudo, é inquestionável que o segmento intelectual responsável pela formulação dos textos apocalípticos, concebia que apenas na esfera transcendental jazia e operava a solução para a deficiência retributiva, ocasionada e sustentada dialeticamente, tanto pela não condenação de agentes e nações iníquas, como também pela não realização de uma condição beatífica (material) para com os seres justos no decorrer da história – incluindo a ideia de redenção (domínio e controle) do Israel fiel (como nação). Deste modo, na concepção dos autores apocalípticos, apenas num plano metafísico, seria capaz de se abarcar as benesses atemporais, para posteriormente se promover a verdadeira realidade de justiça-maior por eles anunciada e esperada.

Passando a segunda mudança teorizada nesse processo, uma consideração torna-se importante. Na ainda “autoridade” do Profetismo, os atos preditivos buscavam normalmente apontar para situações presentes, indicando soluções (libertação ou punição) da parte de Deus em quadrantes que podemos definir, ilustrativamente, como de “curto ou médio prazo” em sua duração. Já no Apocalipsismo, a concepção para o tempo-da-ação-celestial irá sofrer uma mudança drástica. Nesta nova fase literária, o imediatismo perde seu teor substancial e passa a ganhar contornos mais adjetivais, definindo, a partir de então, suas expectativas (latentes ou mórbidas) num modo mais implícito, onde se passou a expor e maximizar as projeções futuras em uma soma de imagens, números e/ou símbolos que projetam essas aspirações.

⁵¹ COLLINS, 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 604.

⁵² HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 35.

De imediato percebemos que esta nova metodologia apreciativa, claramente, se comunica de maneira direta com o desenvolvimento doutrinal de nosso tema central. Isso se percebe na forte caracterização que distingue tanto a si, como também distinguirá todas as formulações posteriores entre os sistemas milenaristas: o processo cronológico. Esse novo esquema funcional – entendido como a contagem ininterrupta do tempo descrito e analisado no seu curso linear, projetado de maneira tridimensional: a partir de um ponto, seguindo uma linha estável, num quadrante do espaço físico – passa a ser o principal elemento determinista no estabelecimento das projeções e consequências dos resultados para o cumprimento da profecia. Hanson descreve com aptidão esse novo procedimento:

A História é utilizada como uma espécie de calendário que indica quanto ainda falta para chegar o evento último que haveria de quebrar o poder que as forças inimigas estão exercendo sobre os eleitos. A dinâmica de uma História que constitui a vivência a partir de uma genuína relação de aliança cede lugar à inflexibilidade de uma História que serve de calendário de eventos cósmicos: “*porque aquilo que está determinado será feito*” (Dn 11.36).⁵³

Em vista disso, compreendemos que o sistema quiliasta parece ter conseguido (satisfatoriamente, mesmo que apenas em parte) se integrar com certa facilidade a este novo estilo literário, criando por meio dessa incorporação parte importante de sua chave-hermenêutica, estabelecendo por meio disso um *status* de coerência, as inúmeras fases que o seu ensino foi proposto. Aliás, esta adaptação parece não ter encontrado grandes dificuldades junto as comunidades, partidos e segmentos que existiam ou existiriam no judaísmo pós-exílico. Esta coerência de raciocínio proposta é realmente significativa, porque se assim for, passagens bíblicas atreladas como supostos indicativos que definam como interpretação geral, sem alternativas ou variações, o uso meramente simbólico ou alegórico de datações para todos os fins religiosos requeridos⁵⁴, fazem com que o desenvolvimento da Apocalíptica do Antigo Testamento possua componentes que o processo naturalmente não aponta. Mas isso é um assunto hermenêutico que trataremos mais especificamente à frente.

⁵³ HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 59, grifos nossos.

⁵⁴ Um exemplo importante do uso desta prática hermenêutica está na tendência natural – encontrada em inúmeros exegetas – de se interpretar os “*mil anos*” dos textos Sagrados do Sl 90.4 e seu respectivo em 2 Pe 3.8 como sendo referências numéricas apenas ilustrativas e/ou simbólicas em essência. Por lógica, a mesma propensão hermenêutica acaba também por ser direcionada (massivamente) a interpretação dos “*mil anos*” descritos em Ap 20.1-7.

Após avaliarmos epistemologicamente o processo literário que modificou e realinou as esperanças escatológicas do judaísmo pré e pós-exílico (Séculos VII ao IV a.C.), passamos a um exame histórico descritivo sobre esta área e as suas tendências quiliastas nos períodos que se seguiram. Os desígnios escatológicos-milenaristas dos Séculos III, II e I a.C. são nosso assunto a partir daqui.

2 A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA-MILENARISTA PÓS-EXÍLICA

A partir deste ponto iniciamos um processo descritivo de caráter histórico, que visa de maneira primordial orientar o leitor de forma precisa na construção sistemática desenvolvida na Parte 2 desta pesquisa. Observamos que o requerido desenvolvimento técnico ao qual se destina este, como também os demais itens a seguir, não está livre de problemas. Além disso, formular um tema com particularidades tão expressivas como o pretendido, na ausência de fontes paralelas no período pré-cristão, é desafiador. Nessa questão em específico, nos referimos à ausência de citações diretas ou indiretas em fontes literárias consideradas paralelas⁵⁵ – fora do Cânon Sagrado ou nos livros apócrifos –, que seriam recebidas como elementos sólidos sobre a compreensão de um período milenar junto ao plano escatológico Veterotestamentário.

Diante desta principal limitação, a descrição que se segue não poderia estar ausente de algumas conjecturas; estas opiniões na sua maioria são formuladas mediante um esquema lógico dedutivo, que sempre visa manter em seu ensaio estrutural uma base amplamente realista, em conexão direta com o contexto histórico que está a explorar. Deste modo, o nosso desenvolvimento literário acena para uma mesma ou única direção, se amparando de forma significativa nas hipóteses que nele se viabilizam.

Feito as considerações cabíveis, o nosso primeiro argumento se desenvolve sobre aquela que deve ser entendida como a principal hipótese vigente no período pós-exílico, para a existência de uma crença, que, balizada em uma projeção futurista, vislumbrava a realização de um reino milenar que haveria de acolher e organizar os justos de “יְיָ” no final dos tempos. Esta projeção se encontra e se organiza na teoria sobre a separação entre Escatologia Geral e Escatologia Pessoal.

É imperativo lembrarmos que a divisão fenomenológica que abordamos anteriormente entre Profetismo e Apocalipsismo não é apenas literária, mas também possui um aspecto que poderíamos definir como ontológico⁵⁶. Isso se consolida nas mudanças que estas fases

⁵⁵ Nos referimos a possíveis incidências textuais sobre eventos ou casos iguais, distribuídos em materiais não relacionados diretamente. O evento do Dilúvio bíblico (*Gn* 6-8) caracteriza esta relação (ou a falta dela em nosso caso temático); este evento/caso se apresenta diretamente em outros documentos antigos como os *Épicos de Gilgamexe*. Sobre o tema em específico, ver: BANDSTRA, *Reading the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible*, 2009, p. 59-62.

⁵⁶ Ontológico neste aspecto se define de forma geral sobre a perspectiva Tomista, não sendo plausível a esta indicação textual nenhuma outra variação que não contemple o plano metafísico em sua matriz. Para se conhecer a definição de Aquino sobre o caso ver: THOMAS AQUINAS. *Essence and Existence*. Disponível em: <<https://aquinasonline.com/essence-and-existence/>>. Acesso em: 19 de dez. 2023.

representaram na visão geral que procuravam diretamente identificar e por decorrência disso também anunciar; inclusive, uma nova perspectiva cosmológica deve ser percebida nas narrativas que acompanham a primeira fase deste processo migratório, simplesmente, porque a sua representação se forma a partir de um novo entendimento – no caso teológico aqui endossado, podemos até mesmo chamar de uma nova revelação –, que, inicialmente, irá se formatar mediante questões de sua própria natureza, atreladas à sua cultura e centralidade étnica, por exemplo: o futuro de Israel está inexoravelmente atrelado ao futuro do *Kósmos* e vice-versa. Collins consegue retratar com serenidade este conjunto, que não apenas migrou, mas no futuro também se alterou para outro modelo. Ele argumenta que neste período:

[...] é importante notar que os Profetas (*representantes do Profetismo*) frequentemente usavam imagens cósmicas, *i.e.* eles falavam de crises históricas particulares como se elas envolvessem a destruição ou a renovação do mundo. Assim, p.ex., Jr 4,23 expressa a invasão babilônica que está por acontecer em uma visão de desolação cósmica: “*Eu olhei a terra: eis que era vazia e disforme*” e Isaías descreve o governo do futuro rei em termos de transformação da natureza (Is 11,1-9)⁵⁷.

Desta forma, reconhecemos que os ajustes escatológicos (do Profetismo para o Apocalipsismo) no longo período histórico que podemos aqui enquadrar (como referencial temático) entre o retorno do cativo babilônico (de 538 a 444 a.C.) e a revolta dos Macabeus (167 a.C.), não afetaram uma das principais divisas conceituais (recriação) do plano redentor estabelecido na escatologia antiga. Para uma melhor compreensão deste esquema é importante já considerarmos duas passagens bíblicas do livro de *Isaías*⁵⁸. Em *Isaías* 11.6-10, o *protoescritor* caracteriza uma cena fantástica, onde aspectos recriacionais, tencionados pela mudança ocorrida na manifestação “*τῆς ῥίζης Ιεσσαί*”⁵⁹, são similarmente recriadas pelo *tritoescritor*, que no contexto de *Isaías* 65.17-25⁶⁰, com toques ainda mais bucólicos, mantém uma tensão sobre a indissociabilidade de Israel e o *Kósmos*, entre a Nação eleita e a Criação perfeita. Por lógica podemos inferir que o mundo futuro a ser recriado guardava para o povo judeu uma

⁵⁷ COLLINS, 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 604, grifos nossos.

⁵⁸ Uma melhor análise hermenêutica-exegética destas passagens bíblicas se encontra na Parte 1, nos itens 6.2.1 (p. 92) e 6.2.3 (p. 99).

⁵⁹ Nossa tradução: “*da raiz de Jessé*”.

⁶⁰ A diferença de datação entre ambos os registros pode ser de até cento e cinquenta anos. Ver: STUHLMUELLER, 21 Dêutero-Isaías e Trito-Isaías. In: BROWN; FITZMYER.; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*, 2018, p. 661.

profunda representação do seu *status* coletivo, onde se avaliava, em detrimento do individual, que os eleitos, segundo o chamado de Abraão, centralizavam em sua forma (etnia, nação, povo) todas as recompensas destinadas aos seus descendentes fiéis. O reino recriado (cf. *Is* 11.6-10; 65.17-25) seria a herança perfeita para o todo, em prejuízo de qualquer ente que se isola desta realidade.

Em uma síntese que tenciona a exaustão, podemos conferir uma obviedade nesse processo: o longo período entre o início do Século III a.C. e meados do Século II a.C., não foi impulsionado por questões e/ou crises que exploravam as necessidades de foro íntimo. Entretanto, não demoraria para que uma nova demanda antropológica surgisse e com ela dúvidas teológicas. Esta busca motivou a mudança que progressivamente estabeleceu outra característica junto do processo escatológico judaico: o entendimento que buscava uma forma de Escatologia Pessoal.

Definitivamente, a literatura Apocalíptica trouxe consigo as novas questões como ressurreição, juízo e recompensas, agora também dirigidas e aplicadas ao âmbito pessoal, ao destino de cada indivíduo em particular⁶¹. Porém, tal ênfase não trouxe uma uniformidade textual, a ponto de ser difícil ou até mesmo impossível de se dividir o conceito de Escatologia Geral (nacional-cosmológica) do de Escatologia Individual (pessoal), no período que se seguiu.

Estas definições fecham esse espaço introdutório, que atesta as mudanças conceituais sobre os anseios escatológicos nos dois primeiros séculos (III e II a.C.) pós-exílio, nos conduzindo diretamente ao período seguinte (intrigante e complexo) do Século I a.C.

2.1 O Apocalipsismo como Caminho Escatológico no Século I A.C.

Devemos iniciar esta importante parte do trabalho informando que neste item, utilizamos como recurso didático a bibliologia que se baseia na estrutura literária do Antigo Testamento. Por critério, este método se coloca sobre a estrutura do Cânon, procurando-lhe aproximar os fatores externos que devem condicionar a lógica do nosso argumento. Vale-nos ressaltar que a coerência que apresentamos mediante este processo está concentrada na perspectiva de se conseguir acomodar as características do desenvolvimento escatológico deste período, àquilo, que as referências bibliológicas, de fato, possuem e apresentam.

⁶¹ Collins dá a entender que este conceito: “Escatologia Pessoal”, só passou a existir formalmente junto a escatologia judaica a partir de meados do Século II a.C. Ver: COLLINS, 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 604.

A nossa consideração inicial por meio do panorama bibliológico indicado se dirige ao processo na antiguidade de tradução da Bíblia Hebraica para a língua grega: *Septuaginta*⁶² – em sua porção futuramente canonizada⁶³: *Tobias*; *Judite*; *Sabedoria*; *Eclesiástico*; *Baruc*; *1 Macabeus*; *2 Macabeus*; além de passagens de *Ester* (10.4-16.24) e *Daniel* (3.24-90; 13-14) – do Antigo Testamento. De imediato necessitamos frisar que neste conjunto (formal de sete livros e acréscimos) não encontramos apontamentos que nos conduzam diretamente para previsões milenaristas. Tal constatação, potencialmente, expõe um vácuo de comunicação existente nesse processo, tendo sido, provavelmente, gerado pela ausência temática que acabamos de apontar junto a estes escritos Sagrados⁶⁴. Estes textos, produzidos durante o período chamado “silencioso profético” – à luz do paralelo entre os Cânons da Bíblia Hebraica e do Novo Testamento –, estavam direcionados a outras demandas teológicas – sua composição e possível datação provam isso⁶⁵ –, não possuindo a estrutura formal requerida para se promover as sistematizações escatológicas que estavam em curso a partir de meados do Século III a.C.

Desta forma, uma migração deste conteúdo para os textos que hoje são considerados de origem apócrifa, se consolidou junto ao ambiente intelectual judaico, que então, no âmbito escatológico, era massivamente inclinado ao estilo Apocalíptico. É difícil e seria casuístico para este ambiente se tentar classificar prováveis variações que poderiam existir entre os textos hebraicos e os gregos, entre os livros Canônicos e os apócrifos – onde ainda se somava a prática da pseudoepígrafia com as suas diversas nuances. Mas é necessário se apontar para o fato de que obras como *1 e 2 Henoc*, *2 Esdras* e o *Livro dos Jubileus* passaram a desempenhar um papel consolidador na formação escatologia desta época.

Ainda sobre este assunto, é também imprescindível que a nossa redação indique uma mudança de consciência na esfera social que estamos a estudar. Aqui necessitamos relembrar nossa posição já salientada: não estamos estabilizados, de maneira utilitária, em posições de ordem social, política, e/ou cultural, a ponto de estas fundamentarem as nossas teorias. Entretanto, reconhecemos que as drásticas mudanças estruturais – tanto no âmbito nacional

⁶² Para uma sofisticada análise crítica sobre a formação, gramática, versão final e versões alternativas do Antigo Testamento Grego, ver a obra de DINES; KNIBB (ed.), *The Septuagint*, 2005.

⁶³ DENZINGER; HÜNERMANN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n.º. 1051,1502.

⁶⁴ Os registros escatológicos no livro de *Daniel* (cf. caps. 7; 8; 9.20-27; 12), delimitados junto ao compêndio hebraico-aramaico da obra, não devem ser considerados como contestações plausíveis ao argumento citado.

⁶⁵ Ver: LEGRAND, Parte 4. Os Livros DeuteroCanônicos. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN (Orgs), *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*, 2010, p. 729-733.

quanto pessoal –, que um judeu dessa e de épocas recentes havia enfrentado⁶⁶, serviram como força motriz para a consolidação de anseios, que focados inicialmente em uma realidade transcendente, acabaram por se estabilizarem em uma projeção futura para sua realização; as demandas concentradas nesta hipótese fizeram com que se superassem todas as expectativas formadas em antigas concepções, que imaginavam apenas estar reservado para a nação de Israel um futuro estável e sempiterno de paz e prosperidade terrena – sem haver a necessidade de que cataclismos, punições e vinganças, de essência transcendental, também fizessem parte desse plano.

Deste modo, podemos, sem contradições aparentes, definir que no final do Século I a.C. uma reformulada concepção escatológica vigorava em toda a região da Judeia e quiçá das suas cercanias (Idumeia, Itureia, Samaria, Peréia, Galileia etc.). Neste espaço, a partir de então, o plano apocalíptico dirigia as convicções da grande *orbi* sacerdotal israelita; talvez, no pensamento formal de muitos sacerdotes, religiosos, nobres, levitas etc., consolidara-se a convicção de que não era mais possível de se derrotar alguns inimigos, além da hipótese plausível de seu objetivo central também ter sido da modificado (cf. *Is* 42.1-6; 49.6), fazendo com que este afã do meio clerical, agora não mais fosse projetado sobre a mesma perspectiva tradicional do passado. Mas independentemente dos fatos, sempre seria necessário se acreditar que todos os agentes relacionados ao plano recriacional eram inferiores ao Deus que tudo governava (cf. *Dt* 10.14; *Sl* 24.1; 50.12; 89.11; *Dn* 4.25), sendo Ele também o autor dos eventos finais, entre os quais o Derradeiro-Julgamento – que colocaria fim as maldades, impurezas e vícios gentílicos –, aos quais os judeus estavam expostos, e onde a recriação do *Kósmos* ocorreria – segundo a teoria, doutrina, expectativa –, estava definitivamente em voga no findar deste período (os textos Sagrados e apócrifos que analisaremos a frente indiscutivelmente provam isso).

Após esta abordagem alusiva e genérica a respeito do processo escatológico-milenar deste período, passamos a um aspecto importante deste meio antropológico que ainda deve ser pontualmente abordado, pois, trata-se de um referencial no desenvolvimento literário (escatológico e apocalíptico) do Século I a.C. Em nosso percurso da história a excepcional comunidade de *Khirbet Qumran* é o próximo ponto de parada.

⁶⁶ Por meio da relação cronológica desta nota (a seguir) é possível de se estabelecer uma ideia mais padronizada a respeito das mudanças ocorridas na região da Judeia durante os Séculos IV ao I a.C. O ponto de partida é o domínio Selêucida (de 305 a 63 a.C.), passando ao período de controle Asmoneu durante a existência do Reino da Judeia (140 a 63 a.C.), chegando ao controle da então ainda República Romana (a partir de 63 a.C.), sendo finalizado sob a governança de Herodes, o Grande (37 a.C.). Este processo histórico está emblematicamente registrado em JOSEFO, *História dos Hebreus*, Livros XII, XIII e XIV.

2.2 Os Essênios e o Seu Apocalipsismo-Milenar

Desde a descoberta e posterior divulgação em meados do Século XX dos *Manuscritos do Mar Morto*, uma classe religiosa até então retirante, passa ser definitivamente reconhecida e melhor estudada junto aos povos do antigo Oriente Médio: os Essênios. Esta comunidade ou seita⁶⁷ do período interbíblico – muito ativa, de forma litúrgica, literária e conventual –, inserida no deserto da antiga região da Judeia, viria a se destacar no futuro, especialmente por meio de seu amplo legado literário. Ainda é difícil, assim como o era na antiguidade⁶⁸, de se definir especificamente todas as variações conceituais que o movimento possuía, todavia, o que já se pode ter como certo é que sua presença na esfera religiosa de seu meio de influência era significativa e simbólica⁶⁹.

A historicidade traz consigo alguns mistérios, que, inclusive, figuras ambivalentes acabam por se beneficiar: Josefo nos apresenta um relato a respeito de um certo Manaém, um essênio que era Profeta, o qual teria durante a infância de Herodes (o grande), profetizado sobre a sua ascendência política⁷⁰. Mencionamos esse relato casual visando fomentar ao anterior, porque, sem dúvida, esta comunidade de membros excêntricos, formada ao que tudo nos indica apenas por pessoas do sexo masculino – sendo a maioria celibatária, amplamente ascética em seus hábitos e plenamente isolada do “mundo corrompido” da política, religiosidade e cultura formal de seus dias (fortemente caracterizada pelos hábitos da sociedade judaica de Jerusalém) –, fascinava a muitos. Sem receios, podemos citar que o substantivo “credibilidade”, parece ter sido sinônimo de sua conduta⁷¹.

Outro aspecto fundamental a ser mencionado diz respeito a estes homens serem os responsáveis por um dos mais fecundos ambientes literários do mundo antigo – grande ironia, se considerado o fato deste virtuoso cenário humano ter se desenvolvido geograficamente num imenso deserto. As centenas de manuscritos encontrados no decorrer dos anos, tendo seus conteúdos preservados de forma completa, parcial ou fragmentada – tanto em seu assentamento

⁶⁷ Josefo desta maneira defini a comunidade: “Havia então entre nós três seitas, divergentes nas questões relativas às ações humanas. A primeira era a dos fariseus; a segunda, a dos saduceus; a terceira, a dos essênios” (JOSEFO, *História dos Hebreus*, XI, 9,520)”.

⁶⁸ Ver: JOSEFO, *História dos Hebreus*, II, 12,154.

⁶⁹ Para uma compreensão satisfatória sobre o desenvolvimento religioso – mesmo contendo alguns aspectos exageradamente especulativos – da comunidade essênia do Século I a.C., ver a obra de MORETTI, *O que podemos aprender com os Essênios*, 2020.

⁷⁰ JOSEFO, *História dos Hebreus*, XI, 13,675.

⁷¹ JOSEFO, *História dos Hebreus*, XVIII, 2,760.

(*Qumran National Park*⁷²) quanto nas cavernas da região –, tem sido considerado por muitos como o maior achado arqueológico (em sentido literal) das últimas décadas.

No que diz respeito a nossa pesquisa, o volume destes achados tem sua maior importância junto ao seguimento conferido sistematicamente à área da bibliologia; nela encontramos, massivamente, os manuscritos Sagrados do Antigo Testamento, como também alguns outros textos (apócrifos e de uso restrito), preservados e produzidos por essa comunidade. Estas peças, sem equivalentes, atestam a autenticidade e transmissão de obras que apontam para o reconhecimento de sua aplicação doutrinal. Muitas poderiam ser as linhas de orientação – na utilização de fontes encontradas junto ao “compêndio essênio” – para nossa conjectura na construção do argumento que segue, todavia, seguindo as linhas da nossa delimitação temática, optaremos por permanecer focados em um registro considerável (em importância canônica e número de cópias preservadas) nos achados de Qumran: o livro o Profeta *Isaías*.

Fato pacífico nesta área é o argumento de que o livro de *Isaías* foi o mais popular entre os manuscritos proféticos do Antigo Testamento para essa comunidade antiga. Acredita-se haver no mínimo vinte e nove cópias, entre textos hebraicos, aramaicos e gregos, consideradas “completas”⁷³ do livro. Partindo desse entendimento, podemos afirmar que o uso do livro de *Isaías* por parte da comunidade essênia, provavelmente, imitava ou até mesmo agravava a dos seus antecessores, no que correspondia ao entendimento e anúncio de haver reservado para o futuro um período de recriação, tanto para Israel, quanto para o restante do *Kósmos*. É fato que não possuímos uma menção formal (sistemática) junto dos registros essênicos, que identifique literalmente a sua crença num reino milenar. Contudo, sua expectativa recriacional é evidente, a ponto de até mesmo ser considerada como literal. Detectamos esse padrão ao coletarmos alguns indícios. Primeiro, lembremos que tais copistas, leitores e/ou redatores da antiguidade, não se reservavam ao direto de conceber a possibilidade de haver dois, ou mais escritores para os livros Sagrados, aos quais estavam, meticulosamente, trabalhando – aliás, no caso em específico, se leve em significativa consideração a tradição do autor ser o “grande” Profeta *Isaías*. Segundo, igualmente, estes “obreiros” não se abriam à especulação de fugir da projeção profética (vaticínio) literalista, proposta pelo contexto registrado – especulações de caráter

⁷² Ver: QUMRAN NATIONAL PARK. Disponível em: <encurtador.com.br/ksvBP>. Acesso em: 10 de jan. 2023.

⁷³ Aqui não nos ateremos a dados e detalhes do âmbito da crítica textual como similaridade, variação e outras tecnicidades; nosso caso não requer um exame paleográfico; o que nos interessa é qualificar paralelos, organizando e ordenando temas que sejam similares a nossa orientação temática. Para um exame paleográfico qualificado a respeito dos *Manuscritos do Mar Morto*, ver a obra de VERMÉS, *Os Manuscritos Do Mar Morto*, 1997.

alegorista junto ao judaísmo tardio, mesmo que contemporâneas a este movimento religioso, são, sem reservas, uma decorrência criada pela simbiose hermenêutica entre a intelectualidade judaica com a cultura helênica, que foram inicialmente produzidas fora do ambiente geográfico israelita, não havendo evidências concretas de uma influência desta prática junto à comunidade essênica no período⁷⁴. Desta forma, somado os fatos – um único autor (o próprio Profeta), anunciando um fato Divino (profecias são indeclináveis), usando de ênfase na produção (repetição: *Is* 11.6-10; 65.17-25) –, percebemos, que tais inclinações levam a conclusão de que práticas definitivas (doutrinárias) já estavam inseridas na consciência coletiva destes fiéis rigoristas.

Além disso, chegamos a algumas considerações também por meio das características identificadas dos seus métodos de trabalho hermenêutico. Josefo nos diz que os “essênios afirmavam que tudo geralmente depende do destino e que nada nos acontece sem que ele (*Deus*) não determine”⁷⁵. Compreendemos, mediante esta afirmação, que um forte pretexto à soberania Divina era crível para este meio, até mesmo uma forma de fatalismo à interpretação textual das Sagradas Escrituras é outra probabilidade a ser considerada fortemente. No final, práticas e hábitos religiosos que hoje podem parecer massivos ou até mesmo absurdos para as mentes contemporâneas, possivelmente, para os Essênios não passavam de fina ortodoxia.

Por fim, um último registro ainda deve ser feito. Na reestruturação que conduziu a massa intelectual judaica do modelo do Profetismo para o Apocalipsismo, uma obra encontrada em Qumran chama a nossa atenção: o intitulado *Pergaminho da Guerra (IQM)*. A complexidade desse registro foge do nosso alcance no momento⁷⁶, mas o que precisamos frisar, é sua singular importância para os resultados que se seguiram junto a produção Apocalíptica no Século I de nossa era. Um consenso parece existir no meio acadêmico atual⁷⁷: tanto os *Evangelhos* sinóticos⁷⁸, quanto o próprio *Apocalipse de João*, beberam de fontes essênicas naquilo que tange a literatura Apocalíptica. Collins destaca essa influência e afirma que os essênios tiveram a sua forma de vida grandemente influenciada pelas ideias Apocalípticas. O

⁷⁴ Sobre esta tendência hermenêutica, ver: HALL, *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, 2003, p. 126-146.

⁷⁵ JOSEFO, *História dos Hebreus*, XI, 9,520, grifo nosso.

⁷⁶ Uma qualificada análise textual sobre este *manuscrito* está na Dissertação de Mestrado de VIEIRA, *Os Manuscritos do Mar Morto e a Gênese do Cristianismo*, 2008, p. 79-87.

⁷⁷ Ver: COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 1997, p. 91.

⁷⁸ Referente aos sermões considerados apocalípticos proferidos por Jesus Cristo e relatos nos *Evangelhos Sinóticos*: *Mt* 24; *Mc* 13; *Lc* 21.

célebre Professor de Yale e editor-chefe da publicação internacional *Descobertas do Mar Morto*⁷⁹, nos diz que,

Estas ideias incluíam o interesse nos mistérios celestiais, o senso de participação no mundo angélico, à espera de uma batalha final entre os Filhos da Luz e os Filhos das Trevas liderada por seus respectivos anjos e outras ideias originalmente características dos apocalipses e que vieram a ser mais amplamente aceitas.⁸⁰

Aqui encerramos a nossa trajetória junto ao período da Antiga Aliança. A historicidade do desenvolvimento escatológico-milenar no cristianismo primitivo passa a ser o nosso campo de trabalho a partir de agora.

⁷⁹ *DEAD SEA DISCOVERIES*. Disponível em: <<https://brill.com/view/journals/dsd/dsd-overview.xml>>. Acesso em: 10 de jan. 2023.

⁸⁰ COLLINS, 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 613.

3 O MILENARISMO PROTOCRISTÃO

Neste item adentramos especificamente no processo histórico de formação da doutrina que viria no futuro a ser chamada entre os teólogos de Milenarismo ou Quiliasmo. Sendo assim, por lógica, estamos a ingressar em um cenário de transição, que devido a inúmeras alterações que variaram desde uma posição substancial a um novo ordenamento estrutural por decorrência do axioma messiânico – Jesus Cristo como Senhor e Salvador para os cristãos –, que acabou por se tornar no responsável pela migração de teorias escatológicas-apocalípticas do judaísmo tardio para o cerne da *Nova* visão salvífica messiânica. Diante disso, uma sentença deve ser considerada de imediato, que, aliás, não deve, para o bem desta argumentação sofrer com alterações ou desvios de rota; neste novo período, esta máxima está bem definida na “consciência coletiva” do meio religioso judaico (Século I d.C.), e se solidificada na seguinte posição: as profecias que falam sobre o tempo do fim são cataclísmicas, mas para a consciência dos verdadeiros eleitos de Deus, um futuro de restauração⁸¹ e recriação lhes está reservado (cf. *Ap* 20.1-6). Definitivamente, tudo culmina em direção a esta esfera recriacional⁸².

Antes de darmos seguimento ao acréscimo doutrinal milenarista neste período, uma construção conceitual deve ser identificada, mesmo que esteja vinculada a um assunto marginal. Isso ocorre, porque num processo orientado como este, que visa realçar historicamente uma teoria teológica (milenarismo), surgem algumas demandas curiosas, que, por força de sua presença, devem ser especuladas. Uma entre estas questões é a seguinte: se o movimento milenarista no período anterior a seu advento foi tão intenso, se sugere que este tema em seu processo histórico tenha tido relevância na existência daquele que é o ponto de partida, o centro e o limite final de todas as considerações possíveis para os seguidores desta nova realidade teológica; obviamente, estamos a tratar da pessoa de Jesus de Nazaré, que por definição natural foi um homem judeu (cf. *Mt* 2.1,5,6; *Lc* 2.1-15), morador da região da Galileia (cf. *Mc* 1.9) e peregrino nas regiões isoladas a partir do deserto da Judeia (cf. *Mt* 3.1,13) até as bases do Monte Hermom (cf. *Mt* 16.13; *Mc* 8.27), durante a primeira metade do Século I de nossa era.

⁸¹ “Por exemplo, que a morte física não é a morte eterna, que as almas dos mortos sobrevivem, que Cristo voltará outra vez, que haverá uma bem-aventurada ressurreição dos que pertencem ao povo de Deus, que esta se seguirá pelo juízo geral no qual se pronunciará a condenação eterna sobre os ímpios, e onde os piedosos serão recompensados com as glórias eternas do céu” (SILVA, *Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista*, 2020, p. 7).

⁸² Mesmo com algumas variações e/ou distorções junto as medidas que definiram a consciência escatológica deste período inicial do cristianismo como movimento teológico organizado, ainda é possível de se detectar com clareza os elementos distintivos que caracterizavam aquilo que podemos definir como a esperança-cristã em prática, podendo até mesmo se perceber as nuances que padronizavam este esquema de caráter proto-ortodoxo. Para uma leitura dissertativa a respeito dessa fenomenologia, ver: BERKHOF, *Teologia Sistemática*, 2001, p.793.

Contudo, um silêncio absoluto e constrangedor até determinado grau sobre o tema, vigora na exposição da vida e conseqüente ministério de Jesus de Nazaré neste período – atestado por meio dos *Evangelhos* e de registros ágrafos. Ele, que foi influente em sua manifestação, tanto de forma exortativa, quanto consoladora nos segmentos que interagiu, efetivamente, não abordou – nem sequer especulou explicitamente – sobre um ensino que apontasse para um futuro reino terrestre com *mil anos* literais de duração. Tal constatação com facilidade pode causar controvérsias e até mesmo habilitar celeumas. Desta forma, é imperioso que assumamos as conseqüências deste hiato conceitual, que possui grande importância para o processo que assumimos; sendo ainda mais específicos, este problema se reportará para o restante da constituição do Novo Testamento, pois, apenas o texto do *Apocalipse de João* 20.1-7, trata literalmente sobre a existência de uma realidade milenar.

Diante desta realidade, não temos outra saída a não ser simplesmente reconhecermos esta significativa dificuldade. Entretanto, devemos salientar dois importantes argumentos, que baseados nesta limitação, definem a nossa postura literária: não nos empenharemos, nem aqui, nem a frente, a propor medidas comparativas que visem elaborar ações desconstrucionistas para com outras áreas sistemáticas⁸³, que também, por questões diversas, não são devidamente explicitadas no Cânon Neotestamentário (*e.g.* Trindade, Presença Eucarística, estado intermediário pós-morte etc.), e menos ainda, iremos ceder a performances ilógicas, que travestidas por inferências simplistas, sugerem questões como: “pode Deus criar uma pedra a qual Ele não possa carregar?”.

A partir disso, frisamos, que a nossa argumentação se baseia definitivamente em fatos históricos, não sujeita a polissemias ou pluralismos de base unicamente retórica. A doutrina que estudamos possui considerável estrutura textual e sua matriz intelectual é amplamente reconhecida. Portanto, mesmo diante de um peculiar e importante silencioso textual, basta considerarmos o restante deste legado para validarmos a sua existência e influência real neste período histórico.

Uma vez abordado o fato de haver um silêncio temático a respeito do período milenar nos escritos Sagrados do Novo Testamento – até o seu uso junto ao escrito do *Apocalipse de João* –, e tomando como base o princípio da década de 90 d.C. como um ponto de conexão, percebemos que uma realidade estava esquematizada, mesmo que não tenha sido redigida prematuramente. Esta falta, sinceramente, é difícil de ser entendida e até mesmo assimilada,

⁸³ Cabe reconhecermos que teorias messiânicas abundaram nesse período. A própria ideia de uma recriação cosmológica por parte dos discípulos um pouco antes da Ascensão de Cristo (cf. *At* 1.6,7), aponta e contribui para tais conjecturas. No que nos cabe, como identificado acima, não especularemos a este respeito.

mas ao que tudo nos indica, à falta de uma mentalidade e/ou hábito redacional (intelectual-teológico) junto ao primeiro grupo cristão de Jerusalém – também ausente no início de seu processo missionário (cf. *At* 8.1b) –, seria a melhor resposta para explicar a interrupção literária deste estilo e das suas especificidades. Cabe-nos também identificar que práticas habituais (morais, organizacionais, preceituais etc.) nem sempre são redigidas, devido a sua ampla absorção e/ou ausência de oposição. Erickson – se utilizando de um recurso retórico amplamente difundido dentro dos seguimentos protestantes para identificar algumas posições escatológicas modernas –, se move nesta direção pragmática e afirma que,

A visão que hoje chamamos “pré-milenismo”⁸⁴ tem uma longa história, cujas raízes estão na igreja primitiva. É provável que tenha sido a crença dominante durante o período apostólico, quando os cristãos acreditavam no fim iminente do mundo e na Parusia de Jesus Cristo.⁸⁵

Como já vimos anteriormente, no mundo antigo, o estilo Apocalíptico nasceu e se robusteceu junto ao aparato escatológico judaico⁸⁶. No decorrer dos anos, chegando até o recorte histórico ao qual estamos no momento, percebemos, que houve uma migração deste estilo para o centro do pensamento cristão. Há fortes evidências sobre o processo que

⁸⁴ Palavras como: pré-milenismo, pós-milenismo, amilenismo, pré-tribulacionismo, mesotribulacionismo, pós-tribulacionismo entre outras, são alguns dos termos cunhados na tentativa de se descrever e definir algumas teorias escatológicas da atualidade, que distribuídas em variados sistemas, são especialmente utilizadas dentro dos segmentos confessionais protestantes. Para uma satisfatória compreensão sobre esses sistemas, conferir a extensa obra de PENTECOST, *Manual de Escatologia*, 2006.

⁸⁵ ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 114,115.

⁸⁶ Um construto muito realista se encontra na projeção de Slade: “Ao reconhecer a linguagem apocalíptica como um veículo para comunicar ansiedade social e religiosa, os cristãos são capazes de ver sua própria história como um produto e uma reinterpretação autoconsciente das expectativas apocalípticas. Assim, não é necessário que os cristãos acreditem que a igreja antiga adotou plenamente as mesmas visões religiosas de outros movimentos apocalípticos. No entanto, é evidente que o cristianismo mantinha as crenças na revelação sobrenatural, uma dimensão espiritual com anjos e demônios e um julgamento escatológico que acabaria por culminar em uma ressurreição geral e no estabelecimento paradisíaco do reino de Deus na terra. O cristianismo primitivo fazia parte do mesmo ambiente cognitivo que o judaísmo do Segundo Templo e compartilhava a mesma estrutura conceitual sobre a realidade que o apocalipticismo, embora possa haver vários graus de afinidade com diferentes escatologias apocalípticas” (SLADE, *The Value of Studying Apocalyptic Literature for Understanding First Century Judaism and Early Christian Beliefs on the Resurrection*, 2015, p. 22. No original: By recognizing apocalyptic language as a vehicle for communicating social and religious anxiety, Christians are able to view their own history as both a product and a self-conscious reinterpretation of apocalyptic expectations. Thus, it is not necessary for Christians to believe the ancient church fully adopted the same religious views as other apocalyptic movements. However, it is apparent that Christianity held the same beliefs in supernatural revelation, a spiritual dimension with angels and demons, and an eschatological judgement that would eventually culminate in a general resurrection and paradisaical establishment of God’s kingdom on earth. Early Christianity was part of the same cognitive environment as Second Temple Judaism and shared the same conceptual framework about reality as apocalypticism, though there may be varying degrees of affinity to different apocalyptic eschatologies.).

estabeleceu o conjunto destas ações, que podem até mesmo serem descritas como periódicas. Nesta separação, os intervalos indicam a prevalência de determinados e variados fenômenos, porém, todos indicando um mesmo fim pródigo (muito aguardado), onde o retorno do Senhor traria a justificação dos fiéis e a condenação de Satanás, dos demais anjos caídos, do Iníquo (*i.e.* Anticristo) e dos demais ímpios, tudo esquematizado na chegada gradativa e progressiva do Reino de Deus em suas fases finais. A relação das passagens bíblicas a seguir (excetuando as do *Apocalipse de João*), distribuídas em ordem cronológica⁸⁷ (conforme a provável data de sua escrita⁸⁸), apontam para essa matriz periodizada, indicando um sistema arquitetado e lógico do processo escatológico-apocalíptico-milênar, inserido paulatinamente na *praxe* cristã deste extensivo período: cf. *ITs* 4.13-5.11; *2Ts* 2.1-12; *ICo* 15.12-58; *Mc* 13.1-37; *Mt* 24.1-25.46; *Lc* 21.5-36; *Jd* 5-7,14-23; *2Pe* 3.1-13.

A síntese⁸⁹ arquitetada por Ladd favorece a compreensão deste esquema. Sem reservas, podemos afirmar que nessa básica composição, está concretizada de forma evidente a esperança escatológica dos primeiros cristãos:

[...] a igreja sofrerá às mãos do Anticristo. Deus purificará a igreja através do sofrimento, e Cristo a salvaria mediante a sua volta no fim da tribulação quando, então, destruiria o Anticristo, livraria a sua igreja, traria o mundo ao fim e inauguraria o seu reino milênar.⁹⁰

Nesta idealização, verificamos que as fantásticas representações, formalmente apocalípticas, mas que endossadas pelo Cânon de maneira categórica, projetavam-se a partir do evento Parusia, que habilitava sistematicamente o cultivo desta reconhecida esperança. Lembremos, que uma vez frutificados os recursos primevos da missão (cf. *Mt* 28.19-20), a destruição ocorrida com o Templo de Jerusalém em 70 d.C., fez com que os incipientes círculos

⁸⁷ Reconhecemos que não há concordância no meio teológico para com algumas referências apresentadas neste esquema cronológico. Contudo, as discordâncias são irrelevantes diante do proposto pela nossa argumentação, por alteram pouco ou praticamente nada sobre a definição que estamos desenvolvendo.

⁸⁸ Uma organizada lista de passagens bíblicas relacionadas a temas escatológicos no Novo Testamento, está em: SHEDD, *Escatologia do Novo Testamento*, 2006, p. 15-17.

⁸⁹ Este esquema escatológico: tribulação, Anticristo, cataclismos, Parusia, Juízo Final etc., utilizado por vários segmentos confessionais durante a história (incluindo a contemporaneidade) não é recente. Esta matriz teológica já pode ser observada no primeiro comentário conhecido sobre o livro do *Apocalipse de João*, escrito por Hipólito de Roma em torno do ano 200 d.C. Ver: HIPÓLITO DE ROMA. *El Anticristo*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2012.

⁹⁰ LADD, *The Blessed Hope*, p. 31 apud ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 118.

teológicos do período habilitassem e/ou cultivassem a sua tradição, que, de maneira impecável, conferiu as estas consciências – mesmo diante de inúmeras dificuldades no âmbito social – uma expectativa viva e até mesmo excitante. Diante destas possibilidades, Luengo observa algo muito significativo:

[...] o fato de que esta era a mentalidade escatológica de muitos mártires cristãos [...] (*ela*) não deve ser descartada como insignificante. [...] Trata do tema da recepção da esperança bíblica. Mas a interpretação da fé cristã sobre a relação entre passado, presente e futuro variou de acordo com os contextos históricos. A teologia da esperança, para resolver essa tensão, tentou diversos caminhos, sempre para manter viva a esperança na futura chegada do reino e na manifestação gloriosa do Senhor. É aqui que se inscreve a história do milenarismo antigo.⁹¹

3.1 A “Transmutação” da Nova Esperança

Nessa conjuntura, optamos por um comentário adicional, que entendemos ser imprescindível ao contexto humano-religioso, que se relaciona a uma parte determinante para a geração, formação e manutenção deste sentimento de caráter apocalíptico-milênar nas fileiras da Igreja antiga⁹². Reconhecemos que metodologicamente este assunto se identifica

⁹¹ CELADA LUENGO, El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana, 1999, p. 527,523, grifo nosso. No original: [...] el hecho de que era la mentalidad escatológica de muchos mártires cristianos. [...] no debe considerarse como insignificante. [...] Se trata del tema de la recepción de la esperanza bíblica. Pero la interpretación de la fe cristiana sobre la relación entre el pasado, el presente y el futuro ha variado según los contextos históricos. La teología de la esperanza, para resolver esa tensión, ensayó diversas vías, siempre con el fin de mantener viva la esperanza en la futura llegada del reino y de la manifestación gloriosa del Señor. Es ahí donde se inscribe la historia del milenarismo antiguo.

⁹² É importante citarmos que outras questões teológicas também são relacionadas no que tange a possíveis influências externas (variadas e dinâmicas), que determinariam a conjuntura doutrinal do movimento quiliasta ainda durante o decurso do Século I d.C. Entre estas possíveis influências se destaca o volumoso e heterogêneo movimento gnóstico cristão. Este amplo segmento em sua formação é apontado por escritores como Luengo como sendo responsável (em parte) pelo desenvolvimento de algumas características doutrinárias do movimento milenarista. Por um critério informativo, apresentamos uma passagem de Luengo a respeito da variação observada, contudo, salientamos faltar evidências concretas para se ratificar tal insinuação, o que nos leva a não dar relevância a esta perspectiva em nosso corpo textual. Em Luengo: “Os escritores representativos de uma tradição eclesiástica, que se inspirava na mensagem cristã e que devia responder aos interesses da comunidade, eram mais resistentes às influências estrangeiras da cultura envolvente. Sua fidelidade às Escrituras os inclinou a expressar a escatologia com imagens milenares. Por isso, mostram uma tendência geral ao milenarismo, pois serviu para distanciá-los dos refinamentos intelectuais do gnosticismo. Diante das escatologias espíritas, que evitam o mundo e não levam a sério a ressurreição da carne, a ideia antignóstica da consumação, que afirma sem reservas a terra e seu destino, é um contrapeso necessário inspirado na tradição profética de Israel e do próprio Jesus.” (CELADA LUENGO, El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana, 1999, p. 540. No original: Los escritores representativos de una tradición eclesiástica, que se inspiraba en el mensaje cristiano y que debía responder a los intereses de la comunidad, era más reacios a los influjos ajenos de la cultura circundante. Su fidelidad a la Escritura les inclinaba a expresar la escatología con imágenes milenaristas. Por eso, manifiestan una tendencia generalizada al milenarismo, ya que les servía para distanciarse de los refinamientos intelectuales del gnosticismo. Frente a las escatologías espiritualistas, que evitan el mundo y no toman en serio la resurrección de la carne, la idea antignóstica

paralelamente ao que abordamos até aqui, todavia, optamos por desenvolver esta ideia adicional num item independente, para que de maneira anexa e sucinta, possamos manter o foco centrado na ideia teológica que está em curso (apocalíptica-milenar).

Assim, buscando definir esse fenômeno causador da apocalíptica, passamos de imediato ao seu ponto de conexão com o nosso assunto, sendo ele o próprio local onde se apresenta e se concretiza como elemento teológico: o texto de *Atos dos Apóstolos* 2.43-47. Nesta perícopa, que é apaixonante e desafiadora, jaz esta fenomenologia – delimitada segundo o nosso interesse nos versos 44 e 45. Sabemos que deste pequeno relato, diversas conjecturas podem surgir. Entretanto, no nosso caso, nos concentramos em um ponto pacífico referente a análise histórica (hermenêutica-exegética) desta passagem, que em consenso, identifica que as atitudes de caráter comunal, descritas neste ambiente sociorreligioso, apresentam e apontam de maneira decisiva para um sentimento de esperança que está condensado no recebimento de futuros bens atemporais. Este rigorismo, apresentado pelos primeiros discípulos, majoritariamente de etnia judaica, acabou por sentenciar à falência, àquilo que podemos definir e chamar de seu *estado presente*. Esta posição, necessariamente, esvaziou toda a confiança nesse período histórico, definindo: “*ἡμεῖς*”⁹³, como algo que os fatigava. Se utilizando desta mesma chave-hermenêutica, em uma apreciação de teor escatológico, Erickson salienta esta realidade dialética ao enfatizar que nesse ajuntamento (cf. *At* 2.43-47) a “esperança (*do que estaria por vir*) era extremamente intensa”⁹⁴, sugerindo que o dia-presente – com as suas dores e tentações –, não passava de um incômodo a ser ultrapassado com o retorno do Senhor.

Passando ao ponto que destacamos neste rápido exame bibliológico, lemos nos versículos 44 e 45 o seguinte: “*πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινὰ καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν.*”⁹⁵. Neste trecho, que para nossa tese é um escopo, Earle comenta a respeito da presença massiva do tempo imperfeito utilizado no texto grego⁹⁶; ele observa que por causa desta peculiaridade é praxe (em sentido universal) que os tradutores acabem por se utilizar de um recurso, que na gramática da língua portuguesa, chamamos forma infinitiva; tal recurso na sintaxe é sofisticado,

de la consumación, que afirma sin reservas la tierra y su destino, es un contrapeso necesario inspirado en la tradición profética de Israel y del propio Jesús.

⁹³ Nossa tradução: “o dia”.

⁹⁴ ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 115, grifo nosso.

⁹⁵ Nossa tradução: “E todos os que criam estavam no mesmo lugar e tinham tudo em comum e as propriedades e seus bens vendiam e distribuíaam estes entre todos, conforme alguém apresentasse necessidade;”.

⁹⁶ Tal incidência se soma quatro vezes nos versículos 44 e 45, chegando a um total de oito vezes se analisada toda perícopa (*At* 2.43-47).

porque emprega ao texto a ideia formal de haver “uma ação contínua ou repetida”⁹⁷ na performance identificada.

Vinculada a nossa teoria, o emprego destas ações por parte dos primeiros conversos a mensagem cristã, apontam que houve para estes fiéis uma reorganização em sua ordem social; porém não apenas isso, porque tais ações também evidenciam um rompimento institucional para com alguns parâmetros culturais relacionados a religiosidade formal estabelecida na vida de um judeu deste período. Estes homens e mulheres que: “*creram [...] estavam [...] tinham [...] vendiam*”, estabilizaram por meio de sua conduta uma relação que a rigor superava as expectativas comuns da vida social que os cercava (trabalho, produção, costumes etc.)⁹⁸. Esta opção, nada ordinária, gerada por uma expoente e/ou entusiasta esperança, compartilhada de maneira esmerada por estes fiéis, abriu caminho para a nova expectativa (reformulada do judaísmo) de como buscar, esperar e até mesmo acelerar (cf. *Mc* 4.10; *Mt* 24.14) o processo escatológico, o qual, segundo estamos a arguir: seria apocalíptico com um desfecho milenar.

Após decorreremos de maneira analítica nesta importante época do desenvolvimento escatológico cristão, antes de iniciarmos o nosso percurso rumo ao Século II, entendemos ainda haver uma lacuna a ser preenchida. As seitas de origem judeu-cristãs – geradas pela manutenção dos costumes incipientes das primeiras comunidades cristãs da Judeia –, tornaram-se em prolíferos centros de proclamação de teorias apocalípticas e milenaristas a partir deste período. Diante desta realidade histórica, o item a seguir dá uma especial ênfase naquele que foi o principal movimento heterodoxo entre esta classe de cristãos.

3.2 O Apocalipsismo-Milenar no Movimento Ebionita

Um dos casos mais complexos e intrigantes do meio cristão do Século I está no surgimento de segmentos heterodoxos a partir de seu seio. Aqui, uma ressalva importante se faz: não possuímos meios viáveis, dentro da nossa delimitação, para propor um desenvolvimento amplo sobre este tema que é vasto. Reconhecemos que a variação religiosa que o protocristianismo teve é realmente complexa, não havendo possibilidade de se desenvolver um raciocínio simples (pontual e compacto) a esse respeito.

Nessa difícil seara, os textos Sagrados surgem como emblemas, que acabam por ser mais do que simplesmente indicativos na tarefa de se demonstrar este processo, tornando-se

⁹⁷ EARLE, Livro dos Atos dos Apóstolos. In: EARLE (Ed.), *Comentário Bíblico Beacon*, 2006, p. 225.

⁹⁸ Estas novas tendências, geradas pela expectativa escatológica, podem ser percebidas na exortação Apostólica – ver o contexto de *ITs* 4.9-18.

elucidativos em essência. O registro Apostólico do Novo Testamento, em sua constituição histórica, informa a dinâmica desse processo, que, ao que tudo nos indica foi massivamente tenso em alguns momentos: “*Καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι Ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι*”⁹⁹ (At 15.1). Desde cedo, no avanço das *Boas Novas* que os primeiros cristãos pregavam, é notório que uma forma de proselitismo – típico do meio religioso judaico (cf. At 2.8-11; 6.5; 13.43) no período entre os Séculos I a.C. a II d.C.¹⁰⁰ – se avantajou, e por decorrência também definiu uma espécie de forma catequética neste cenário primevo. Como já indicado, antes da propensa manifestação teofânica e o seu desenrolar descrito no contexto de At 10.9-48, provavelmente, o cristianismo primitivo era uma extensão sólida de práticas literais da antiga religião destes primeiros discípulos, o que não poderia diferir mediante a própria inclinação destes seguidores ao seu modelo central, que, aliás era ratificado na consciência destes pela incorporação de um modelo normativo encontrado no registro Canônico (cf. Mt 3.15,17; At 10.14).

Procurando clarificar ainda mais este momento histórico, vale-nos frisar que a exaustão, este cenário de caráter ideológico, opositivo e fortemente preconceituoso à luz da consciência hodierna (cf. At 11.2,3), acabou por gerar significativos desdobramentos teológicos à frente (cf. Gl 2.11-16; 5.1-15; 6.12-15; Rm 2.25-29; ICo 7.18,19; Fl 3.2,3; Cl 3.16-23; Tt 1.10), a ponto de uma espécie de “tolerância multifacetada” (cf. Rm 14.1-23) ser sinalizada na tentativa de se apaziguar os ânimos exaltados. A propósito, esta forma de relação era pouco usual se considerada as características do público que visava reeducar (composto de judeus ou prosélitos romanos), porque, fortemente, se opunha à identidade cultural como uma forma definidora do *ethos* como noção estável do *ser*.

Nesse conjunto ideológico/teológico judaico, que se formou na esteira das primeiras comunidades cristãs, um conceito balizar passaria a vigorar: “*Ἐξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως*”¹⁰¹ (At 15.5). Esta mesma ideia iria perdurar nos séculos posteriores, definindo as práticas destes partidários. Entre estes sectários do cristianismo antigo estavam as referidas seitas judeu-cristãs, chamadas de diversas formas pelos Pais da Igreja nos cinco

⁹⁹ Nossa tradução: “E alguns descendo da Judeia ensinavam aos irmãos: se não fordes circuncidados conforme o costume de Moisés, não, podeis ser salvos”.

¹⁰⁰ WRIGHT, Paulo. *Uma Biografia*, 2018, p. 111-115.

¹⁰¹ Nossa tradução: “Mas se levantaram alguns da seita dos fariseus que tinham crido, dizendo, é necessário a eles se circuncidarem, e ordenarem-lhes que observem a lei de Moisés”.

primeiros séculos; entre esses relatos estão os de Jerônimo e de Epifânio¹⁰²: o primeiro escreve a respeito dos “judaizantes entre nós”¹⁰³; já o segundo chama a nossa atenção quando identifica um destes segmentos chamando-os de “Nazarenos”¹⁰⁴. Cabe-nos atestar que estes movimentos – mesmo sem causar grande prejuízo após o Século I – produziram na composição da Igreja antiga uma singular distinção entre si e os demais cristãos (gentios em sua ampla maioria) a partir Século II, pois, mesmo que estes seguidores de “Cristo e da Lei” se diferenciavam entre si pontualmente em alguns aspectos, por fim, sua base teológica era a mesma: a manutenção do exercício dos preceitos judaicos da Antiga Aliança como válidos (entendam-se necessários) aos eleitos da Nova Aliança. É neste processo simbiótico, que também está inserido o movimento ebionita.

O ebionismo surge possivelmente durante as décadas de 40 ou 50 do Século I d.C., possuindo certamente um formato rudimentar, imiscuído em meio da massa judaica conversa ao cristianismo. Contudo, logo passaram a se enquadrar num formato (doutrinal, litúrgico etc.) que os definiu, passando a partir disso nos séculos posteriores a serem distinguidos pelos demais cristãos entre os seus patrícios judeus. Na tentativa de melhor apresentarmos o movimento, passamos a alguns relatos Patrísticos que descrevem de maneira pragmática a seita, além de estruturarem melhor a nossa base argumentativa para a análise escatológica-milenar que segue. Começamos por Epifânio, Bispo da Igreja em Salamina, que nos oferece um dos mais longos registros a respeito do movimento ebionita. Aqui mencionamos aquilo que seria uma forma de introdução no trigésimo capítulo da sua obra *Panarion*, O Bispo sobre os ebionitas diz que,

Ebion (*fundador*), a partir dos ebionitas, demonstrou ser também um dos seguidores destes (*seita dos nazarenos, comentada no capítulo anterior da obra*), são polimorfos, imprevisíveis em suas ideias, fazendo parecer que a lendária serpente com muitas cabeças ressuscitou, por meio do ensino de seus pregadores. Pois, assim como ele (*Ebion*) cria para si um mundo adornado com várias pedras preciosas e inúmeras roupas belíssimas, se adornando para parecer puro, assim, também Ele (*Jesus Cristo*)

¹⁰² Epifânio, nascido na Palestina (310 d.C.) e falecido provavelmente na Ilha de Chipre no princípio do Século V (403 d.C.) foi um grande articulador contra os movimentos heréticos de seu tempo. Homem culto, também foi superior de uma comunidade monástica em Euleterópolis (Judeia) e posteriormente eleito Bispo de Salamina (Chipre); destacou-se na literatura antiga por ser um dos primeiros defensores da Virgindade Perpétua de Maria (cf. GOMES, *Antologia dos Santos Padres*, 1979).

¹⁰³ HIERONYMUS. *Liber Isaiae Prophetarum*, XI, grifo nosso. No original: nostri Judaisantes.

¹⁰⁴ Ver: ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ. *Πανάριον*, XXIX.

se opõe a tudo que é mau e destrutivo, a pregação abominável, feia e insondável (*de Ebion e dos ebionitas*).¹⁰⁵

Outra voz inflamada contra o movimento é a de Eusébio. O Historiador descreve de forma pontual a seita:

A alguns, que o maligno demônio não pôde apartar do amor do Cristo de Deus, ele os prendeu, tendo acesso por outra parte. Desde o início foram eles a justo título chamados ebionitas, porque tinham de Cristo conceitos pobres e acanhados. [...] Julgavam ter de rejeitar inteiramente as Cartas do Apóstolo, a quem davam o nome de apóstata da Lei. Usavam apenas o chamado Evangelho segundo os Hebreus, dando pouca importância aos outros. Guardavam o sábado e seguiam outras observâncias judaicas, como os primeiros, mas também celebravam os domingos, mais ou menos como nós, em memória da ressurreição do Senhor. Em consequência de tal posição, receberam o nome de ebionitas, que acentua a pobreza de sua inteligência. É o termo empregado entre os hebreus para designar os pobres.¹⁰⁶

Uma vez sentenciados os opositores, focamos num ponto determinante. Ainda utilizando da voz Patrística, destacamos um milenarista entre eles. Ireneu – deixado propositadamente para essa parte – foi, provavelmente, uma das fontes utilizadas tanto por Eusébio quanto por Epifânio em suas construções históricas sobre o ebionismo. O Bispo de Lião é enfático ao rechaçar a heresia, entretanto, salienta um ponto muito interessante:

Os chamados ebionitas admitem que o mundo foi criado por Deus, mas acerca do Senhor pensam da mesma forma que Cerinto e Carpócrates. Utilizam somente o evangelho segundo Mateus e rejeitam o apóstolo Paulo como apóstata da Lei. Procuram interpretar as profecias de maneira bastante curiosa; praticam a circuncisão e continuam a observar a Lei e os costumes judaicos da vida e até adoram Jerusalém como se fosse a casa de Deus.¹⁰⁷

A prática observada por Ireneu que salienta a observância de “costumes judaicos da vida”, está provavelmente aludindo às observâncias cerimoniais e de pureza pessoal do meio

¹⁰⁵ ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ. *Πανάριον*, XXX, 1. No original: Ἐβίων, ἀφ' οὗπερ Ἐβιοναῖοι, καθεξῆς ἀκολουθῶν καὶ τὰ ὅμοια τούτοις φρονήσας, πολύμορφον τεράστιον καὶ ὡς εἰπεῖν τῆς μυθευομένης πολυκεφάλου ὕδρας ὀφιώδη μορφήν ἐν ἑαυτῷ ἀνατυπωσάμενος, πάλιν ἐπανεῖστη τῷ βίῳ, ἐκ τῆς τούτων μὲν σχολῆς ὑπάρχων, ἕτερα δὲ παρὰ τούτους κηρύττων καὶ ὑφηγούμενος. ὡς γὰρ εἶ τις συνάξειεν ἑαυτῷ ἐκ διαφόρων λίθων τιμίων κόσμον καὶ ποικίλης ἐσθῆτος ἔνδυμα καὶ διαφανῶς ἑαυτὸν κοσμήσει, οὕτω καὶ οὗτος τὸ ἀνάπαλιν πᾶν ὀτιοῦν δεινὸν καὶ ὀλετήριον καὶ βδελυκτὸν κήρυγμα, ἄμορφόν τε καὶ ἀπίθανον.

¹⁰⁶ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 27,1,4-6.

¹⁰⁷ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 26,2, grifo nosso.

cultural judaico. Entretanto, esta citação (como as anteriores) parece ir além de sua redação, sintetizando alguns fenômenos por meio de sua pontualidade. Passagens como esta apontam para um esquema que descreve o processo de absorção e progressiva aplicação dos diversos valores cristãos junto aos rudimentos da religião judaica. A partir disso, uma definição sincrética de algo que poderíamos definir como fé judeu-cristã, realmente, estava em curso. A partir desta constatação supomos – baseados nos demais indícios regulares – que, provavelmente, o processo escatológico-milenar também estava inserido nesta “evolução”. Ireneu não o cita, talvez por receio, mas um pródigo escritor o faria posteriormente.

Jerônimo, Doutor da Igreja, é aquele que sem receios – por não ser milenarista, sendo inclusive um opositor da doutrina milenar –, em seu prolixo e notório comentário do Livro do Profeta *Isaiás* (escrito em torno de 410¹⁰⁸), menciona os “ebionitas [...] *como sendo os herdeiros dos erros judaicos*”¹⁰⁹, entre os quais, Jerônimo certamente incluía o “equivoco” da doutrina milenarista. Neste contexto, não podemos deixar de citar o importante ponto de vista de Daley, o qual difere do nosso (refutando literalmente a nossa evidenciação). O notável escatólogo argumenta que não existe evidência direta nesses textos que confirme a afirmação de que os ebionitas eram milenaristas. Contudo, o próprio Daley considera que Jerônimo, em sua prática de comentarista bíblico, entendia que os ebionitas compartilhavam “com os judeus a expectativa de um reino vindouro de magnificência que durará mil anos”¹¹⁰. Obviamente, uma contradição se apresenta neste cenário. Tudo nos indica que Daley reconhece que o movimento ebionita possuía previsões materialistas em sua definição sobre os eventos escatológicos finais, seguindo a tradição escatológica judaica da qual era herdeiro; porém, também compreendia que esta previsão não poderia ser sustentada definitivamente¹¹¹, a ponto do movimento ebionita ser considerar um fiel representante desta doutrina a época.

No que tange a nossa posição, sem dilações e baseadas na lógica das nossas afirmações anteriores, Jerônimo só poderia estar levando a destaque um raciocínio baseado em processos dedutivos, que relacionava o(s) sujeito(s) a(s) sua(s) ação(ões). Ou seja, em ordem invertida, percebemos que ele considerava que os hipotéticos temas teológicos que para si eram pertinentes, são os mesmos que ele relacionava ao movimento que estava a abordar. Uma

¹⁰⁸ SCHAFF, Chronological Tables of the Life and Times of St. Jerome A.D. 345–420. In: SCHAFF (Ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. v. VI. *Jerome: letters and select works*, 1892, p. 34.

¹⁰⁹ HIERONYMUS. *Liber Isaiae Prophetae*, LVIX, grifo nosso. No original: ebionity [...] haeredes judaeorum errores.

¹¹⁰ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 21.

¹¹¹ Provavelmente, esta resistência de Daley se sustenta pela falta de evidências textuais por parte do movimento ebionita.

pergunta nasce desta afirmação: por haver uma abordagem da ação ebionita em seu texto, o conhecimento de Jerônimo provinha da Tradição ou de sua experiência sensorial? A resposta é: não sabemos. Todavia, o que sabemos é que as evidências apresentam uma narrativa esquematizada, estável em sua locução (escrita), o que aponta para uma prática doutrinal que estava certamente amparada por uma prática histórica e abrangente deste período junto aos segmentos – tanto refratário quanto proto-ortodoxo – do cristianismo já entendido como religião. Provavelmente, os Ebionitas foram milenaristas; o que certamente desagradava a intelectualidade amilenarista que os analisou posteriormente.

Após este endosso, que foi organizado a partir de elementos extraídos da tradição judaica, de novos registros considerados como inspirados e do novo desenvolvimento orgânico eclesial do período religioso judeu-cristão do Século I, adentramos propriamente no milenarismo cristão. Os Pais, as Comunidades e os seus escritos produzidos a partir do Século II passam a ser nosso bulevar a partir daqui.

4 OS MESTRES MILENARISTAS DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO II

O Século II traz consigo uma nova e importantíssima característica à missão da Igreja: o reconhecimento e a implantação dos elementos fundamentais e estruturáveis da confessionalidade cristã num período Pós-apostólico. Neste processo organizacional surgem várias disposições, vários *ἀγωνίζομαι*, tanto no âmbito estrutural quanto funcional da *ἐκκλησία*, que agora caminhava sobre um novo modelo hierárquico, onde as figuras de Paulo, Pedro, Tiago (o menor), João e outros não mais estavam presentes.

Este fenômeno eclesial passou a ser modernamente chamado de “episcopado monárquico, o episcopado de apenas uma pessoa”¹¹², o qual, ao que tudo nos indica, havia-se estabelecido ou estava em fase final de acomodação já nas duas primeiras décadas do novo século¹¹³. A Igreja em sua constituição gentílica, se um dia havia sido, agora não mais era governada por um conselho presbiteral – como o costume da Igreja de origem judaica e/ou sírio-palestinense adotava¹¹⁴ –, mas sim conduzida por uma única figura central e estimada: o “ἐπίσκοπον”¹¹⁵ (cf. *Tt* 1.7), o Bispo, guardião e transmissor da genuína mensagem Apostólica.

Esta nova fase do regime governamental da Igreja gerou mudanças consideráveis, levando a criação de estamentos teológicos que podem ser entendidos como marcas desta nova era do cristianismo. Após anos de uma teórica estabilidade doutrinal – quando muito afligida por movimentos do gnosticismo incipiente, que até então eram vulneráveis a refutação e ao apaziguamento das inúmeras testemunhas sobre a Paixão, Ressurreição e Ascensão de Jesus Cristo (cf. *1Co* 15.3-8), como também dos incidentes causados nos ambientes judaicos, ocasionados pelos movimentos judeu-cristãos do Século I¹¹⁶ –, fez com que a Igreja em sua nota já latente de ser um “organismo” de caráter universal, começa-se a experimentar de maneira aguda a realidade consequente de uma difusão, ou melhor, de uma diferenciação de opiniões, e por decorrência disto ser exposta a uma distinção prática em sua proclamação e anúncio do testemunho Apostólico que ainda era plural e orgânico neste período.

Mesmo não nos atendo a amplitude das questões teológicas arquitetadas nesta época – salvo a nossa delimitação temática –, percebemos que um posicionamento oriundo deste caso experiencial surge no estabelecimento daquilo que podemos e devemos chamar de um processo

¹¹² DREHER, *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*, 2017, p. 34.

¹¹³ INÁCIO, *Carta aos Magnésios*, VI,1; III,1.

¹¹⁴ STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. *História Social do Protocristianismo*, 2004.

¹¹⁵ Nossa tradução: “*supervisor*”.

¹¹⁶ Cf., p. 24,25.

de sistematização, no qual ocorre uma literal redução das consciências e perspectivas envolvidas. Doravante, esta mudança cada vez mais acentuada neste agora acirrado ambiente religioso, fez com que ele possibilitasse o surgimento de axiomas doutrinários, que passaram a ser amparados por aquilo que mais enobrecia uma ideia – normalmente, esta distinção era oferecida e sustentada pelo conhecimento, experiência e revelação do corpo Episcopal. Silva, num registro sintético, mas exaustivo, apresenta este processo com requinte, pois categoriza a doutrina central com as relações físicas e metafísicas que ocorreriam, expondo de maneira linear o que reconhecia estar vigente neste período:

Regressar ao primeiro século da era cristã é sentir que as promessas feitas por Jesus, seus apóstolos e, em especial, pelo livro de *Apocalipse*, ardam na mente dos cristãos. Assuntos próprios da escatologia podiam ser encontrados em muitos escritos, ainda que com certa precariedade. No contexto da doutrina milenarista, a *Primeira Epístola de Clemente*, escrita entre 90 e 97 d.C., menciona a segunda vinda de Cristo seguida de uma ressurreição futura. O livro *Ascensão de Isaías*, composto no final do primeiro século, destaca muitos aspectos da angelologia e um pequeno apocalipse cristão. Policarpo de Esmirna escreveu em 110 d.C., que esperava um juízo geral assim que Cristo voltasse, no final milenarista. A *Segunda Epístola de Clemente*, escrita entre 120 e 150 d.C., fazia referência à segunda vinda de Cristo, a uma ressurreição futura, ao juízo e à vida eterna.¹¹⁷

Neste processo engenhoso – que descreve as primeiras formas de dogmatização para um determinado conceito geral de fé e esperança – se procurava coligar o texto da Escritura Sagrada a prática da Tradição empregada, e por meio de tal esquema aprovar e solidificar uma doutrina que estava em uso – praxe que evidencia o contexto de uma ação Eclesial que podemos definir como proto-ortodoxa para o período. Nessa questão, o registro de Ribeiro se soma a nossa descrição:

Os testemunhos dos Padres, especialmente os Padres Apostólicos e os Padres Apologistas, eram, em sua complexidade e em suas divergências, portadores da mensagem cristã, pois neles a referência aos principais artigos da fé, e àquilo que posteriormente se chamará *dogma*, já estava presente. Antes dos Concílios, regionais e ecumênicos, a Igreja possuía a consciência viva de que a fé cristã comporta uma normatividade, ou uma regra, ou artigos da fé.¹¹⁸

¹¹⁷ SILVA, *Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista*, 2020, p. 7, grifos nossos.

¹¹⁸ RIBEIRO, Nota 53. In: IRENEU DE LYON, *Demonstração da Pregação Apostólica*, 1995, p. 122, grifo nosso.

Importante nesse contexto histórico – por se identificar a rigor com a última fase temporal (Século II e início do Século III) que iremos abordar nesta Parte da pesquisa – é relacionarmos a um período posterior (meados do Século III) as duras críticas direcionadas ao movimento milenarista por figuras como Orígenes (em Alexandria) e Caio (em Roma); este ensejo teológico contrário ao movimento – que se imagina ser a primeira oposição intelectual a doutrina quiliasta –, resistia aquilo que definiam como a influência judaizante, que em seu entendimento, estava alastrada e enraizada em ampla parte da Igreja, que sustentava a comunhão daqueles que eram *καθολικός*. Este caso, para os teólogos citados, era deletério, porque segundo a sua compreensão estabelecia a ideia de “que o Israel literal tivesse um lugar de tanta relevância no plano e programa de Deus, que em tese substituía a Igreja como objeto primário da operação do Senhor”¹¹⁹.

Contudo, este fenômeno caracteriza alguns contrapontos, entre os quais se destaca o elemento agregador que a doutrina milenarista possuía neste amplo período com mais de um século¹²⁰, caso, que a enfática posição antiquiliasta – promovida no futuro com muito rigor por meio de alguns setores eclesiais – visava desqualificar de muitas formas, incluindo uma perspectiva *sui generis* desta realidade, que apontava para o fato de que, “nos três primeiros séculos da era cristã a Igreja toda, quase como uma só pessoa, era de pressupostos pré-milenistas”¹²¹. Neste ponto, já sustentado a nossa tese, apontamos para o caso de que a Igreja entendida como Católica no período (quase que em sua totalidade até o início do Século III) anunciava um axioma: *χιλιετηρίδα-millennium*¹²².

Ainda é necessário, devido à metodologia amplamente bibliográfica empregada neste capítulo, salientarmos que – mesmo diante de ampla exposição e análise crítica de diversos

¹¹⁹ SILVA, *Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista*, 2020, p. 10.

¹²⁰ Para um reconhecimento desta perspectiva histórica-teológica, ver: FEINBERG *apud* GRIER, 1987, p. 19, 121; ERICKSON, 2010, p. 88.

¹²¹ SILVA, *Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista*, 2020, p. 10.

¹²² Admitimos que esta prerrogativa de *totalidade* pode ser contestada. Aliás, apontamentos que visem indicar um procedimento manualíssimo sobre o fenômeno milenarista junto ao íterim entre os Séculos I e II d.C., encontram oposição, por serem entendidos como utilitaristas quanto ao cenário religioso em destaque; inclusive, o argumento desenvolvido nestes parágrafos não visa ser uniforme para com posições como: “Não encontramos nem amilenismo nem pós-milenismo [...] nesse período (*Séculos I, II e décadas iniciais do III*) da história eclesiástica” (SHEDD, *Escatologia do Novo Testamento*, 2006, p. 20, grifo nosso); reconhecemos que afirmações como esta (de Shedd) não servem como um elemento decisivo para que se estabeleça pretensões fatalistas junto ao período. Entretanto, tais afirmações servem (sem reservas) para se estruturar um hiato: *a não existência de fontes amilenistas neste respectivo período*. De forma peremptória reconhecemos que não existem escritos Patrísticos nesta época que contestem as teses milenaristas apresentadas nos registros da Carta de Barnabé e de Pápias de Hierápolis (analisadas na sequência da pesquisa) – esta ausência pressupõem uma lacuna insuperável, além de inviabilizar sínteses a esse respeito. Após este sucinto exame, devemos admitir que o pensamento de Shedd encontra base histórica, mas o oposto apenas se sustenta conjecturalmente.

textos antigos –, não visamos, preferencialmente, em nenhum momento, fazer uma apresentação biográfica e/ou bibliográfica dos respectivos autores Patrísticos que estão relacionados a seguir. Assim, diante de diversas temáticas e de inúmeras apreciações teológicas possíveis junto as obras referenciadas, apenas nos preocupamos em trabalhar com o tema: *millennium*, e algumas possíveis derivações conjecturais deste mote (assunto já bem explorado na Introdução desta pesquisa), simplesmente, porque um expoente factual na historiografia deste fenômeno escatológico se destaca significativamente: “[...] As origens cristãs estão sempre sujeitas a várias controvérsias (*incluindo o nosso tema*), mas a verdade é que o milenarismo foi um componente importante da história da Igreja, pois a maioria dos escritores conhecidos¹²³ eram milenaristas”¹²⁴.

Passamos agora ao exame de duas personalidades da primeira fase conhecida como Apostólica na relação Patrística, optando por classificá-las numa ordem de teor qualitativo para nosso tema e não necessariamente cronológica, é que apresentamos os autores a seguir. O escrito designado pela Sagrada Tradição a figura bíblica de Barnabé é nosso primeiro caso.

4.1 O Milenarismo da Carta de Barnabé

Este escrito que interage decisivamente com o meio cristão desde o início¹²⁵ é uma das peças importantes em nossa construção temática. Como já frisado, não nos atemos neste item (nem de maneira sintética) às questões biográficas dos autores Patrísticos empregados¹²⁶, mas apenas visamos apontar para seu legado escatológico, mais propriamente a seu milenarismo, exposto de forma explícita ou implícita mediante os seus escritos teológicos.

¹²³ Erickson faz um acréscimo a esta evidência quando afirma: “Essa visão, conhecida como quiliasmo, destacava-se nos escritos teológicos de Justino, mas não é mencionada em seus escritos apologéticos. *A razão talvez tenha sido que uma crença na vida abençoada após a morte não complicaria o relacionamento entre o cristianismo e o estado*, ao passo que a ideia de uma teocracia terrena, embora deva ser estabelecida sem o uso da força, seria uma autoridade muito maior à autoridade civil. *Pela mesma razão*, o silêncio de outros apologistas – como Teófilo, Atenágoras e Taciano – quanto à questão do milênio, *não deve ser considerado relevante*” (ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 115).

¹²⁴ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 539, grifo nosso. No original: Los orígenes cristianos están siempre sometidos a polémicas diversas, pero lo cierto es que el milenarismo fue una importante componente de la historia de la Iglesia, ya que la mayoría de los escritores conocidos eran milenaristas.

¹²⁵ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 25,4.

¹²⁶ Para se obter informações (de nível indicativo) bibliográficas e biográficas a respeito do denominado Barnabé, ver: ALTANER; STUIBER, *Patrologia: Vida, Obras e Doutrina dos Padres da Igreja*, 1988, p. 63-64.

Quanto ao conteúdo da referida *Carta de Barnabé*, mais especificamente delimitado ao capítulo quinze, entre os versos um a cinco¹²⁷, vemos exposto o fato transmissivo que tal mensagem escatológica adquiriu em sua época. A partir disso, observamos, que o texto da epístola conduz diretamente à base da escatologia milenarista do alcunhado Barnabé:

Ainda, sobre o sábado, está escrito no Decálogo que Deus o entregou pessoalmente a Moisés sobre o monte Sinai: “Santificai o sábado do Senhor com mãos puras e coração puro”. Em outro lugar, ele diz: “Se meus filhos guardarem o sábado, então estenderei sobre eles a minha misericórdia”. Ele menciona o sábado no princípio da criação: “Em seis dias, Deus fez as obras de suas mãos e as terminou no sétimo dia, e nele descansou e o santificou”. Prestai atenção, filhos, sobre o que significa: “terminou no sétimo dia”. Isso significa que o Senhor consumará o universo em seis mil anos, pois um dia para ele significa mil anos. Ele próprio o atesta, dizendo: “Eis que um dia do Senhor será como mil anos”. Portanto, filhos, em “seis dias”, que são seis mil anos, o universo será consumado. “E ele descansou no sétimo dia”. *Isso quer dizer que seu Filho, quando vier para pôr fim ao tempo do Iníquo, para julgar os ímpios e mudar o sol, a lua e as estrelas, então ele, de fato, repousará no sétimo dia*”.¹²⁸

O autor de tal trabalho teológico é um dos primeiros biblistas do mundo antigo. Mesmo sem a robusta colunata metodológica nesse campo intelectual, que começara a ser reconhecida com maior clareza no âmbito Patrístico a partir da figura de Justino Mártir, nosso autor, neste item, igualmente se destaca ao persuadir o seu leitor a um simbólico regresso temático. Provavelmente, os leitores públicos do escrito de Barnabé conduziam os seus ouvintes nas Assembleias antigas a transcendência que os tipos e signos bíblicos sugeriam, onde o antítipo passava ao seu objeto de representação por meio dos textos da Antiga Aliança, tornando essa metodologia pedagógica um elaborado e dinâmico meio didático; quando dizemos elaborado, não queremos dizer complexo, mas sim organizado, o que no nosso entendimento auxilia em se descartar teorias estruturalmente sofisticadas, onde no intuito de se aprimorar ideias, se acaba na verdade por simplesmente embelezá-las muito além dos limites que a historicidade em questão permite.

Uma das decorrências naturais de tal linha interpretativa é sua vinculação à experiência escatológica reconhecida na tradição do judaísmo tardio. No final do Século I d.C., tal apelo as vertentes judaicas do cristianismo ainda vitalizadas no Oriente asiático, faziam com que tais

¹²⁷ Este contexto será reutilizado a frente, todavia abordando uma nova ênfase que ressalta a representação simbólica do *die septimo* da criação.

¹²⁸ CARTA DE BARNABÉ, XV,1-5, grifo nosso.

projeções se concretizassem. Daley, por exemplo, aponta e reproduz o seu entendimento sobre este pressuposto histórico-hermenêutico:

Como parte de seu criticismo da parte da ritualística judaica, o autor interpreta até mesmo a instituição do Sábado, em Gn 2,2, num sentido escatológico: o fim da história em seis “épocas”, ou seis mil anos, depois da criação (15.1-4) uma vez que “para o Senhor, mil anos é como um dia” (Sl 90,4; cf. 2 Pd 3.8). A segunda vinda do Filho, ele continua, trará não somente juízo, mas também drásticas mudanças cósmicas e inaugurará uma sétima época de descanso (15.5). Depois disso, no amanhecer do “oitavo dia” ou época, um novo mundo terá início (15.8). Apesar desta interpretação da história sagrada não ser o milenarismo cristão em sua forma comum, altamente concreta do século II, ela revela o primeiro uso por um autor cristão da concepção pagã tradicional da história como uma “semana” de épocas, um empréstimo que teria uma vida longa na arte, na oração litúrgica e na interpretação bíblica do cristianismo primitivo.¹²⁹

Daley usando de síntese para sua conjectura, busca traduzir um processo que para ele parece ser complexo (*e.g.* “até mesmo a instituição do *Sábado*”), mas no nosso entendimento, é absolutamente simples e harmonioso na estrutura teológica oferecida pela epístola¹³⁰. Isso ocorre, porque, por mais influenciada que tenha sido a doutrina milenarista por ocasião da escatologia judaica do passado, agora, devido às diversas influências que moldaram o atual entendimento do que era ser cristão neste período¹³¹, fazia com que este ensino adquirisse um caráter absolutamente renovado, mas não anormal no seu acolhimento. Vemos a seguir que Justino, em seu *Diálogo* com o judeu Trifão, respalda a elementar separação confessional entre ambos, o que fica claro na disputa – se podemos ou devemos chamar deste modo a distinção de fé e crença entre estes agentes em questão – é a evidente ideia de que as teorias proféticas – independentemente da área teológica que as enquadremos na atualidade – possuíam para ambos alguns elementos similares ou até mesmo iguais, que habilitavam messianicamente o seu possível cumprimento¹³².

Tal construção, além de ser robustamente escatológica, também nos chama atenção devido sua elaborada cosmologia, que é alavancada e garantida pelo autor da epístola por meio

¹²⁹ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 28, grifo nosso.

¹³⁰ Para uma compreensão mais ampla sobre a base bibliográfica na qual a construção de Daley está balizada, ver: DANIELLOU, *La typologie millénarisme de la semaine dans le christianisme primitif*, 1948, p. 1-16; HERMANS, *Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste?*, 1960, p. 849-876. Entretanto, obviamente salientamos que nem Daniélou ou Hermans são responsáveis diretos pela síntese de Daley.

¹³¹ INÁCIO. *Carta aos Magnésios*, VIII.1-X.3; CARTA DE BARNABÉ. IV,6-8.

¹³² É determinante ratificar que para a crença cristã este agente competente já havia se manifestado: Jesus Cristo!

da projeção do *die septimo*. Por mais que iremos à frente tratar sobre o assunto *die septimo*, este espaço requer uma menção sobre o tema. Nesta esteira, deve ser afirmada uma preposição inicial, que mais se apresenta como um padrão normativo. Percebemos de maneira categórica que a profecia era compreendida como que pertencente a um mesmo plano que apontava para a glorificação, onde não poderia existir um futuro cumprimento profético sem que este estivesse concretamente estabilizado anteriormente sobre o plano temporal existente, o qual é em essência, tanto para o autor quanto para seus predecessores e sucessores, plenificado unicamente na pessoa de Jesus Cristo – eis a preposição. É nesse aspecto que ressaltamos esse comentário, afirmando haver uma projeção didática empregada, que salienta uma homogenia estrutura que visava ser instrutiva aos leitores/ouvintes. Não parece haver espaço para se conferir, hipoteticamente, que para os demais cristãos espalhados pelo *orbis romanus*, o *die septimo*, trouxesse um descanso diferente daquele que de ordem aliam-te fosse interpretado de maneira diferente daquela que os cristãos pregavam como sendo o *Εὐαγγέλιόν* para todos os povos – incluindo, àqueles que eram herdeiros da Antiga Aliança. Tudo precisava terminar com a preposição máxima: a presença de Jesus Cristo, além do fato de que antes do “dia oitavo” (cf. *Ap* 21.1-7) deveria se realizar o *die septimo*.

Uma ideia muito interessante de ser ainda promovida neste espaço, se reserva ao fenômeno que o relato construído e anunciado pela *Epístola de Barnabé* promove no âmbito antropológico. Sem dúvida, estas ideias atreladas a “história-final”, oferecida e conectada por suas relações intercambiais com a história-natural, de alguma forma, promovem a doutrina milenarista como “referente a um sexto do período de todo o processo histórico da vinda de Cristo”¹³³. Gonzáles em sua análise deste período histórico, sintetiza as pertencas projeções cronológicas do desconhecido autor para o suposto plano escatológico: “o julgamento ocorrerá num futuro próximo, pois o pseudo-Barnabé crê que Deus cumprirá todas as coisas quando o mundo atingir seis mil anos, em vista do fato de que Deus fez o mundo em seis dias, e mil anos são (*ou serão*) como um dia diante de Deus”¹³⁴.

Portanto, a simplicidade lógica no escrito do pseudo-Barnabé corresponde no nosso entendimento a uma amostra comum do processo de crescimento (expansão) do cristianismo que estava em curso, ocorrendo num padrão de ampla normalidade funcional, atestando aquilo que chamamos acima de didático, mas que os “ouvintes de Barnabé”, se conscienciosos de sua

¹³³ SILVA, *Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista*, 2020, p. 8.

¹³⁴ GONZÁLEZ, *Uma História do Pensamento Cristão: do início até o Concílio de Calcedônia*, Vol. 1, 2004, p. 84-85, grifo nosso.

missão, provavelmente, a definiam como catequese. A partir de tal constatação já presumimos: que uma crença, oriunda de uma religião que já era considerada diferente (inclusive no ideário secular¹³⁵), ainda se mantivesse como sendo à base substancial de uma doutrina com características e/ou influências apenas locais (geograficamente falando), não parece plausível, especialmente, quando levado em conta a imensa expansão que tal ensino recebeu nos decênios posteriores.

Depois de tal suposição junto ao registro oferecido pelo escrito de Barnabé, nos dirigimos a figura de maior destaque na doutrina milenarista até a metade do Século II d.C. Pápias, Bispo de Hierápolis é nosso companheiro a partir de agora.

4.2 O Milenarismo de Pápias de Hierápolis

Tratamos a partir de agora de uma das figuras mais desconhecidas, e por consequência enigmática, da antiguidade cristã. Falamos de Pápias¹³⁶, que foi Bispo da cidade de Hierápolis situada na clássica região (bíblica)¹³⁷ da Frígia, durante o período inicial do Século II (possivelmente entre os anos de 120 e 135 d.C.). Tal contexto envolve este personagem do cristianismo em uma espécie de “névoa”, que, indiscutivelmente, dificulta o nosso trabalho em desenvolver uma posição mais asseverada para com o seu legado teológico; além disso, é neste ponto que se encontra o principal problema: na atualidade possuímos apenas fragmentos coletados (treze ao todo), que estão espalhados principalmente junto as obras de Ireneu de Lião¹³⁸ e Eusébio de Cesareia¹³⁹, referentes àquela que teria sido sua obra *magna* intitulada de *Logíon Kuriakon Ecsegéseis (Explicações das Sentenças do Senhor)*, escrita provavelmente “por volta do ano 130”¹⁴⁰ d.C.; essa suposta datação para a obra ganha robustez por meio do próprio estilo literário empregado pelo autor, que claramente “quer assegurar o leitor a respeito

¹³⁵ Um fato histórico que registra (de maneira protocolar) a diferenciação entre a religião cristã e a judaica para o *status* da *res publica* de Roma está na resposta do Imperador Trajano à consulta de Plínio (o jovem), Cônsul da região da Bitínia ocorrida por volta do ano 111 d.C. Para mais informações, ver: ROSSI; BINATO, *As Cartas de Plínio, o Jovem: tradução parcial do Livro X correspondência administrativa com o Imperador Trajano*, 2017, p. 149-156.

¹³⁶ Para se obter informações básicas, contudo satisfatórias a respeito da biográfica de Pápias, ver: BARBY, Papias de Hierapolis. In: ALFRED; MANGENOT; AMANN (Orgs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, 1909, p. 1944-47.

¹³⁷ Cf.: At 18.23.

¹³⁸ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 33,1-5.

¹³⁹ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 39,1-17.

¹⁴⁰ FRANGIOTTI, Pápias, Introdução. In: *Padres Apostólicos*, 1995, p. 220.

acerca da autenticidade histórica do conteúdo do livro, pois o autor se refere aos 7 discípulos de João (*provavelmente o Apóstolo*) que pertenciam a grupo dos presbíteros Aristião e João”¹⁴¹.

Cabe-nos neste contexto apontar para a importância do ministério Apostólico referendado (sobre sólida base Patrística) ao cristão Pápias. Ireneu, quanto Eusébio, não se incomodam em evidenciar um contexto que é emblemático, quando se trata de referendar a respeito da transmissão da mensagem dos Apóstolos por meio desse representante Episcopal. De maneira contrata e similar, o segundo autor cita o primeiro e reproduz o seguinte:

Isso também atestou por escrito Pápias, discípulo de João e companheiro de Policarpo, [...] Para ti eu não hesitarei em acrescentar às minhas explicações o que outrora ouvi muito bem dos presbíteros, e cuja lembrança guardei muito bem, pois estou seguro de sua verdade. [...] por acaso, vir algum dos que tinham seguido os presbíteros, eu me informava a respeito da palavra dos presbíteros: o que haviam dito André, Pedro, Filipe, Tomé, Tiago, João, Mateus, ou qualquer outro dos discípulos do Senhor. E também o que dizem Aristião e o presbítero João¹⁴², discípulos do Senhor.¹⁴³

Nesse conjunto de dados atestamos com certa facilidade que o *know how* de Pápias estabelecia agravantes ao processo de transmissão da Sagrada Tradição, questão que, provavelmente, teve da parte de Pápias um veredicto decisivo externado nas preocupações de Eusébio, quando este aponta sem constrangimento: “que o prestígio de Pápias induziu a muitos escritores cristão a crenças milenaristas¹⁴⁴”, diante da confiança que havia “na antiguidade desse homem”¹⁴⁵. Mas este “saber como”, que se destacava na forma de um invólucro sobre uma significativa personalidade do passado (tanto para Ireneu quanto para Eusébio), possuía da parte deste um autoconceito interessantíssimo: “Eu (*Pápias*) não pensava que as coisas conhecidas pelos livros não me ajudassem tanto quanto as coisas ouvidas, através da palavra

¹⁴¹ LÁSZLÓ, Pápias de Hierápolis. In: BERARDINO, Di Angelo (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 1087, grifo nosso.

¹⁴² Uma relevante questão quanto ao binômio “João”, caracterizado de forma dicotômica nos registros atribuídos a Pápias, que apresenta aparentemente um destes indivíduos como sendo o “Presbitério” e o outro o “Apóstolo”, é um fato que historicamente levanta inúmeras divergências. Entretanto, para o escopo desta pesquisa tal questão torna-se secundária ou até mesmo irrelevante, porque no que pode tal caso indicar, nada desvirtuaria os sólidos critérios de transmissão da mensagem Apostólica apresentados por nós por meio dos registros referentes a esse representante Episcopal (Pápias). Para uma abordagem elucidativa do caso, ver: FRANGIOTTI, Pápias, *Introdução*. In: *Padres Apostólicos*, 1995, p. 219.

¹⁴³ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 39,1,3,4.

¹⁴⁴ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 92. No original: Eusebio insinúa que el prestigio de Pápias indujo a muchos escritores cristianos a creencias quiliastas.

¹⁴⁵ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 39,13.

viva e permanente”¹⁴⁶. Tal assertividade chega a ser surreal, pois, trata-se de alguém afirmando de maneira arquetípica, que ouviu por intermédio das testemunhas fiéis à mensagem fiel; mesmo que estejamos utilizando de uma redundância, este pleonasmo não soa para nós, nem para outros que reconhecem um significado similar em tal esquema de forma cacofônica:

Pápias, Bispo de Hierápolis na Frígia, no início do século II, aparentemente também teve um contato íntimo com a comunidade na qual os escritos joaninos foram produzidos. É sabido ele ter coletado material sobre Jesus e sobre seus discípulos de fontes orais, tendo-os estruturados em cinco livros intitulados *Explicações das palavras do Senhor (Logion kiriakon exegesis)*.¹⁴⁷

Tal reconhecimento Apostólico sobre a doutrina de Pápias ser uma evidente representação da Sagrada Tradição – honorificada pela presente consciência de Ireneu e Eusébio – se concretizou, sem dúvida, na transmissão ou manutenção deste ideário; porém, possivelmente, não apenas nisto, mas também se deu devido à influência notória das bases de sua posição geográfica. A região da Frígia já contava com um solidificado engajamento que afirmava desde cedo que, “μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ἔχει πολλὸν πόνον ὑπὲρ ὑμῶν”¹⁴⁸ (Cl 4.13). Deste modo, as comunidades e ministros deste pago (tendo Epafra [vs. 12] como destaque no texto de Paulo) eram consideradas e reconhecidos como excelentes despenseiros para com as coisas Sagradas (pregação, doutrina, disciplinas espirituais etc.), o que se tornou um literal aporte em sua estruturação, passando naturalmente a ser um dos principais mecanismo de solidificação da mensagem que anunciavam, o que aliás, no futuro também passou pelo ministério de Pápias.

Uma vez introduzidas estas questões pertinentes para uma verdadeira compreensão do papel e da importância de Pápias na antiguidade cristã, avançamos para o teor de sua doutrina milenarista. Aqui outra diretriz se faz necessária. Naquilo que se trata a respeito de seu ensino quiliasta, salientamos, que isso será abordado mais especificamente junto ao espaço em que analisamos as obras de Ireneu sistematicamente – Ireneu comenta do papel desempenhado por Pápias no respectivo tema. Sendo assim, neste momento nos ateremos a menção de Eusébio quanto à influência e atuação Episcopal de Pápias. Escolhemos o trabalho do Bispo de Cesareia por ser ele o “algoz” de Pápias, fato caracterizado em todo o desenvolvimento do processo

¹⁴⁶ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 39,4, grifo nosso.

¹⁴⁷ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 38, grifo do autor.

¹⁴⁸ Nossa tradução: “Pois dou testemunho dele que tem muito trabalho por vós”.

histórico sobre esta doutrina na Igreja antiga – processo que também procuramos encaixar e desconstruir em todo o desenvolvimento desta pesquisa. Ouçamos o prolixo relato do Historiador sobre o Bispo de Hierápolis:

Entre elas diz (*Pápias*) que, depois da ressurreição dentre os mortos, *haverá um milênio, e que o reino de Cristo se estabelecerá fisicamente sobre esta terra*. Eu creio que Pápias supõe tudo isto por haver derivado das explicações dos apóstolos, não percebendo que estes haviam-no dito figuradamente e de modo simbólico. E aparece como homem de muito escassa inteligência, segundo se pode supor por seus livros. Mesmo assim, ele foi o culpado de que tantos escritores eclesiásticos depois dele tenham abraçado a mesma opinião que ele, apoiando-se na antiguidade de tal varão, como realmente faz Ireneu e qualquer outro que manifeste professar ideias parecidas. Em sua própria obra Pápias transmite ainda outras interpretações das palavras do Senhor recebidas de Aristion, mencionado acima, assim como também outras tradições de João, o Presbítero. A elas remetemos a quantos queiram instruir-se.¹⁴⁹

Se faz interessante desde o início, vincularmos a nossa construção a uma afirmação de Quasten, que é absolutamente relevante para o restante da articulação que iremos propor. Este diz que são “várias as razões que justificam o severo juízo de Eusébio. Em primeiro lugar, Pápias defendia o milenarismo¹⁵⁰”. Por mais que seja difícil (ou até mesmo impraticável) diante de tão escasso conteúdo, fazermos uma elaboração argumentativa sobre as ideias de Pápias, é absolutamente possível de conjecturarmos sobre um dos apontamentos de Eusébio, o qual nos conduz a dedução de que o entendimento de Pápias o confrontava decisivamente neste ponto. Silva nos indica com clareza que para Eusébio, o “entendimento de Pápias sobre a doutrina (*milenarista*) ultrapassava as fronteiras entre o poético e o improvável”¹⁵¹. Esse entendimento hermenêutico, detectado em Eusébio, consolidado a partir de meados do Século III, chama a nossa atenção para as transmutações ocorridas nos conceitos ordinários há época de Pápias; esse avanço metodológico ocorrido nos decênios seguintes a atuação de Tertuliano (nos referimos mais especificamente ao final do Século III e princípio do IV), onde, o literalismo como método interpretativo passou a ser um estorvo a determinados círculos intelectuais ascendentes no cristianismo¹⁵², estabeleceu uma agressiva oposição as inúmeras bases que agregavam a si uma formatação doutrinal mais “dura” – aqui temos a primeira oposição

¹⁴⁹ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 39,12-14a, grifos nossos.

¹⁵⁰ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 91. No original: Son varias las razones que justifican el severo juicio de Eusebio. En primer lugar, Pápías defendió el milenarismo.

¹⁵¹ SILVA, *Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista*, 2020, p. 10, grifo nosso.

¹⁵² A cidade de Alexandria como centro intelectual cristão no período da antiguidade é o exemplo: *conditor*, deste fenômeno.

hermenêutica estruturada metodologicamente ao sistema proto-ortodoxo oriundo do Oriente cristão¹⁵³.

Reconhecemos, que possíveis explicações sobre as diferenças existentes entre as metodologias hermenêuticas-exegéticas do período (com ainda predominância a tendências mais literalistas do que alegoristas), não requer maiores esforços da nossa parte neste item, contudo, compete-nos dizer a partir de termos teológicos atuais, que Páprias não nos sugere ter sido primordialmente um exegeta, mas sim um catequista. Esta afirmação pode ser ousada, todavia nos parece que Páprias não estava de forma pragmática interessado em compartilhar das informações que possuía do Canon bíblico (exegeticamente), mas de transmitir do seu legado memorativo. Tal ênfase não anula sua comprovável (em sentido verossímil) leitura do livro do *Apocalipse de João*, que certamente consolidava todo o seu desígnio milenarista, além de aplaná-lo dentro de uma ordem intelectualmente realista, que, aliás, configurava a sua principal chave-hermenêutica: uma visão escatológica futurista – nesta definição se encontra o ponto que baliza qualquer argumentação que se construa sobre as teorias de Páprias. O esquema lógico (mesmo que simples) a seguir, procura descrever isso: o que ele ouviu de forma direta ou indireta da parte de João (seja do Presbitério, seja do Apóstolo) era a mesma mensagem que ele leu de *João*, o *Vidente* (*Ap* 20.1-6). Deste modo, sem anfibologias, podemos perceber a lógica formal que este raciocínio possui. Frangiotti nos ajuda ao sintetizar bem esse processo:

Uma das críticas que Eusébio dirige a Páprias é o fato de ele ter-se inclinado com muita fé para o milenarismo. Esta fé teria nascido de uma interpretação muito literal de *Ap* 20,4, onde se lê: “*Vi também as vidas daqueles que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da Palavra de Deus, e dos que não tinham adorado a Besta, nem sua imagem, e nem recebido a marca sobre a fronte ou a mão: eles voltaram à vida e reinaram com Cristo durante mil anos*” [...] Desde a Igreja antiga, uma corrente da Tradição interpretou literalmente este versículo: após uma primeira ressurreição real, a dos mártires, Cristo voltaria sobre a terra para um reino feliz de mil anos, em companhia de seus fiéis.¹⁵⁴

Por fim, queremos ressaltar a nossa contrariedade ao preconceito de Eusébio. É fato que este¹⁵⁵ “entendeu o milenarismo de Páprias como prova de sua pequena inteligência”¹⁵⁶. Parece cômico, mas é apenas trágica tal afirmação. Coxe traz luz ao que desejamos indicar:

¹⁵³ ver: HALL, *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, 2003, p. 126-146.

¹⁵⁴ FRANGIOTTI, Páprias, Introdução. In: *Padres Apostólicos*, 1995, p. 221.

¹⁵⁵ Ver: EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 39,13.

¹⁵⁶ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 38.

Todos os que chamam o pobre Pápias o fazem com a qualificação apologética daquele historiador (*Eusébio de Cesareia*), de que ele tinha pouca capacidade. Ninguém que lhe atribui as fantasias milenares, das quais ele foi apenas um narrador, como se essas fossem as características e não as manchas de suas obras, pode deixar de aceitar essa avaliação de nosso autor. Mas mais pode ser dito quando chegarmos ao grande nome de Ireneu, que parece tornar-se responsável por eles.¹⁵⁷

Sem dúvida, a nossa pesquisa também chegará a Ireneu e ao seu legado milenarista forjado na mensagem transmitida pela Tradição, que vinha do grande centro intelectual cristão da Ásia Menor, do qual João (o Apóstolo) e Pápias (o Bispo) eram oriundos e representantes. O que parece não encontrar viabilidade e repouso é o raciocínio de Eusébio. Este grande pensador do cristianismo antigo, estimado e reconhecido por muitos como “um personagem de tamanho prestígio intelectual”¹⁵⁸, neste caso em específico, basicamente, apresenta o seu trabalho por meio de outros parâmetros hermenêuticos, que passavam no respectivo período a influenciar decisivamente a praxe exegética em importantes regiões do mundo, demonstrando deste modo uma latente tendência em refutar os trabalhos anteriores, produzidos sobre outra base interpretativa. Reconhecemos que não podemos exigir um padrão de tolerância conceitual (segundo parâmetros atuais) para uma figura histórica como Eusébio – isso não passaria de uma mera ação casuística e até mesmo desonesta da nossa parte –, entretanto, podemos e devemos apontar a *falta de racionalidade* na pretensão do Historiador em desqualificar a doutrina transmitida por Pápias. Eusébio, metodologicamente, fracassa em não convergir os reais efeitos de um processo às prováveis causas deste. O que Pápias transmitia era o próprio legado de um “povo”, não uma impressão falaciosa e desconecta da realidade temporal que o envolvia. Este fato acaba por nos remeter a outra perspectiva; esta outra visão, modelava a partir do *Edictum Mediolanense* (313 d.C.) um novo conceito para alguns teólogos; neste havia segundo a ordem presente/conhecida à existência ativa de um estado de virtude “milenar”, isso porque uma figura histórica passou a ser chamada e provavelmente reconhecida por Eusébio como o libertador, governador e provedor para os “novos tempos”, onde as necessidades massivas estariam

¹⁵⁷ COXE, Introdução. In: *Fragmentos*, Disponível em: <<http://mb-soft.com/believe/txv/papias.htm>>. Acesso em: 13 de jul. 2021, grifo nosso. No original: All who name poor Papias are sure to do so with the apologetic qualification of that historian, that he was of slender capacity. Nobody who attributes to him the millenarian fancies, of which he was but a narrator, as if these were the characteristics rather than the blemishes of his works, can fail to accept this estimate of our author. But more may be said when we come to the great name of Ireneus, who seems to make himself responsible for them.

¹⁵⁸ VELASCO DELGADO, Eusébio de Cesareia. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 703.

supridas e a realização dos sonhos “messiânicos” de governo/poder na terra se concretizariam¹⁵⁹.

Deste modo, sobre os fatos ocorridos¹⁶⁰, compreendemos que se há credence, superstição ou alguma forma de abusão, ela está mais idealizada e configurada na “miopia” de Eusébio do que na lógica de Pápias. Encerramos este contexto com uma robusta citação de González, na qual percebemos um claro desapego à possível “narrativa oficial” – fomentada, tanto no período de Eusébio, quanto posteriormente a este –, e uma aproximação aquilo que indica ser realmente uma projeção da realidade antropológica-teológica deste cenário histórico, ele diz: “em épocas posteriores (*após o governo de Constantino I*) a maioria dos grupos (*crístãos*) que voltaram a enfatizar esta esperança (*milénarismo*) foram considerados hereges e revolucionários, e condenados como tais”¹⁶¹.

Passamos agora ao último assunto entre as seções históricas. O movimento montanista é uma peça desafiadora na história do cenário teológico, tendo como uma de suas principais características a doutrina milenarista..., mas para essa pesquisa, este desafio não poderia passar em branco.

¹⁵⁹ Tratamos aqui da obra de Eusébio (em estilo panegírica) intitulada *Laudes Constantini* redigida em homenagem ao Imperador Constantino em 335 d.C., por ocasião da inauguração da Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém. Para informações mais detalhadas sobre a teologia-política de Eusébio, ver: VELASCO DELGADO, Eusébio de Cesareia. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 702-705.

¹⁶⁰ Existe um amplo debate na análise crítica-textual a respeito da composição da obra principal de Eusébio (*Historia Ecclesiae*), aliás, é fato pacífico que esta teve fases distintas em sua confecção, tendo sido o processo fragmentado em pelo menos três partes. Apontamos tal caso em virtude da parte que concerne ao exame de Eusébio sobre o ministério Episcopal de Pápias, mais precisamente se este trecho da obra foi ou não escrito antes do ano 313 d.C. Salientamos que se tal fato assim o é, isso não desconstrói nossa argumentação, pois ela se condiciona sobre a estrutura hermenêutica de Eusébio e não sobre fatos históricos anteriores, presentes ou posteriores a ele. Entretanto, entendemos que a hermenêutica utilizada por Eusébio em sua produção escatológica (massivamente alegorista) sofreu uma considerável influência da figura portentosa que surgiu em seu contexto social: Constantino; este fenômeno acabou por se tornar em uma peça de grande valia, na tentativa de se sustentar elucubrações simbólicas no âmbito da interpretação escatológica-apocalíptica-milenar. Sobre o processo de datação da obra *Historia Ecclesiae*, ver: VELASCO DELGADO, Eusébio de Cesareia. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 695-697.

¹⁶¹ GONZÁLEZ, *Uma História Ilustrada do Cristianismo: a era dos gigantes*, Vol. 2, 1997, p. 54, grifos nossos.

5 O MOVIMENTO MONTANISMO E O SEU MILENARISMO

Antes de entrarmos no específico exame bibliológico desta pesquisa, uma última análise temática dentro do âmbito histórico do movimento milenarista cristão ainda se faz necessária. Reconhecemos, de imediato, que um avanço cronológico ocorre na apreciação temática dos assuntos abordados neste item, isso se dá mediante o salto de alguns fatos da temporalidade que envolviam o cenário histórico do princípio do Século II para um ponto futuro, que pode atingir e abranger entre setenta e oitenta anos. Todavia, entendemos que tal construção não prejudica o desenvolvimento conceitual que visamos obter, pelo contrário, tal deslocamento se reserva a comunicar um conjunto de dados que apontam para um cenário confessional que alterou de maneira decisiva o curso da doutrina milenarista na história do cristianismo antigo.

Feita esta observação técnica, passamos para a análise da formação de um grupo entusiasta que é o ponto derradeiro no nosso aparato historiográfico sobre o fenômeno milenarista; este segmento cristão tem sua formação a partir dos decênios finais do Século II e início do Século III d.C., e se destacou pela ardente expectativa do “imminente fim do mundo”¹⁶², como também pela chegada e concretização de uma “Nova Jerusalém”¹⁶³ sobre a terra existente. Estes que foram intitulados pela peja de “Montanistas”, eram os seguidores de uma seita carismática que no início do Século III tiveram o fado de agregar a suas fileiras a Tertuliano, ilustrado Presbítero cartaginense, que ao que tudo nos indica, já havia proposto em seu ideário confessional ser um milenarista, antes mesmo de se tornar um montanista. Identificamos neste personagem o salto temporal salientado – de Pápias a Tertuliano, temos aproximadamente o decurso de oito décadas –, mas o que nos interessa frisar é que na conversão de Tertuliano ao montanismo, um apêndice confessional parece se manifestar: a contingência carismática da Assembleia cristã descrita neste movimento, talvez, tenha sido o último refúgio da “genuína” doutrina milenarista desenvolvida nos Séculos I e II da era cristã.

Quanto ao montanismo como uma estrutura ou segmento religioso cristão, apenas algumas informações chegaram eficientemente até nós¹⁶⁴; sabemos que provavelmente esse movimento tenha se originado no Oriente, mais precisamente na Ásia Menor (com destaque a região da Frígia), local que historicamente se notabilizou como uma espécie de “incubadora”

¹⁶² ALTANER; STUIBER, *Patrologia: Vida, Obras e Doutrina dos Padres da Igreja*, 1988, p. 116.

¹⁶³ NARDI, *Il millenarismo: testi dei secoli I-II*, 1995, p. 204. No original: Nuova Gerusalemme.

¹⁶⁴ Referente a provável posição que pode ser definida como “oficial” por parte da Igreja no Século II a respeito do movimento Montanista, ver: EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, V, 16,1-22.

de movimentos proféticos, os quais, normalmente, quando sintetizados, apresentavam uma forte tensão escatológica. No caso em específico, direcionamos a atenção a uma figura misteriosa – o que não poderia ser diferente, porque, “hereges” são misteriosos, até mesmo na sua forma de morrer¹⁶⁵. Este personagem é um homem chamado Montano, que por óbvio dá sentido a nomenclatura da seita. Sabemos de sua tendência carismática e do discernimento pouco ortodoxo que ele dava aos seus anúncios proféticos. Entretanto, fora estes enunciados gerais, pouquíssimo sabemos sobre maiores detalhes a respeito de sua vida. Especulasse ter sido um gentil converso, mas o que percebemos é que o disposto anonimato, caracterizado com ares enrustidos, parece fazer parte de um processo caricato para tornar este personagem mais peculiar do que realmente foi. Aliás, a época, alguns arranjos criativos – aplicados ao seu descompasso heterodoxo – nos fornecem uma moldura distinta a esta cena alternativa do cristianismo antigo: nos referimos as figuras de “Priscila e Maximila (*duas mulheres*), quais profetisas de Montano”¹⁶⁶, que pelo desempenho de suas carreiras, se tornaram no ornato que iria (com o infame Montano) simbolizar à grande “pedra de tropeço” para a estabilidade organizacional das Assembleias que passaram a influenciar no período. O registro pontual de Roldán demonstra com realismo este dossiê cheio de especulação:

Montano, ladeado de duas profetizas, proclamou ser a cidade de Pepuza, na Ásia Menor, o lugar onde seria concretizada a Nova Jerusalém de Apocalipse 20, como reinado de Jesus Cristo na terra. Não bastasse isso, a escatologia montanista também era muito literalista em suas interpretações.¹⁶⁷

Não apenas para Roldán (na contemporaneidade) a “extravagância da escatologia montanista”¹⁶⁸ desperta dispositivos apologéticos. A Igreja do Século II também foi preia do entusiasmo e da desinformação que este movimento representou. Por isso, é necessário que nos concentremos, dentro do possível, em parte do conteúdo e da forma que a doutrina montanista – se é possível de identificarmos um sistema catequético neste caso – propunha e/ou ensinava. Iniciamos afirmando que os registros a partir deste ponto são massivamente especulativos, porque, como em outros contextos da antiguidade, não possuímos registros formais da parte analisada, além do fato sensível – que se empoe no caso do movimento montanista – de serem

¹⁶⁵ Ver: EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, V, 16,13-15.

¹⁶⁶ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, V, 14, grifo nosso.

¹⁶⁷ ROLDÁN, *Do Terror à Esperança: paradigmas para uma escatologia integral*, 2001, p. 80.

¹⁶⁸ SILVA, *Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista*, 2020, p. 9.

os “vitoriosos” que narram a história. Todavia, o registro formal, filtrado seu passionalismo, parece apresentar uma abordagem consistente e satisfatória daquilo que nos interessa.

Deste modo, o que podemos atribuir como milenarismo junto ao movimento montanista é uma síntese de teses já consagradas no segmento cristão deste período. Tudo nos demonstra que os montanistas indicavam a seus adeptos que após o Segundo Advento de Cristo um reino messiânico se instalaria na terra, tendo a *Cidade de Jerusalém* como um arquétipo, que segundo o relato histórico Eclesial, as profetisas afirmavam que as cidades de “Pepuza e Timião, pequenas cidades da Frígia”¹⁶⁹, seriam o novo contexto geográfico a acolher a nova essência da Cidade Santa (*Nova Jerusalém*), estabelecendo deste modo na terra física o novo local para o genuíno culto e governo Divino. Possivelmente, o tradicional antropomorfismo a respeito da pessoa do Filho registrado nos escritos Patrísticos também estava presente nos sermões montanistas; o materialismo certamente era parte crível no enredo, destacando que a realidade física terrena do presente, por mutação, se adaptaria a do futuro. Nesta montagem um ponto se destaca: Celada Luengo provoca o debate especulando que os montanistas encenavam possivelmente com uma “roupagem espetacular e milagrosa”¹⁷⁰, anunciada por meio de êxtases, fenômenos estáticos e glossolalia¹⁷¹. Se assim era, percebemos, que esta realidade fantástica sugerida pelos montanistas seria a responsável por permear os anúncios, afirmando que todo o processo a se realizar no tempo e espaço milenar poria fim às ambiguidades que o mundo físico atual possui.

Fuentes Hinojo, baseando-se provavelmente no relato admoestativo de Eusébio¹⁷², produz uma síntese artística, que inclui até mesmo uma projeção missioneira que se constrói a partir do ápice do suposto cumprimento da profecia revitalizada por este movimento messiânico-milenarista:

Quando Priscila previu a descida da Jerusalém celestial na planície de Pepuza, cristãos de toda a Ásia se juntaram ao grupo. Sua atividade lançou um amplo movimento de restauração eclesial, intimamente ligado à longa tradição profética das primeiras gerações cristãs. Onde quer que fossem, os missionários montanistas fundaram irmandades lideradas por patriarcas, sacerdotes e Profetas de ambos os sexos,

¹⁶⁹ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, V, 18,2.

¹⁷⁰ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 533. No original: ropaje espectacular y milagroso.

¹⁷¹ Ver: EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, V, 16,6-7.

¹⁷² Ver: EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, V, 18,1-8.

sustentadas pelas esmolas dos fiéis. Graças a essa organização eficiente, a Nova Profecia se espalhou rapidamente pelas províncias do Império¹⁷³.

Uma vez introduzida as bases biográficas, geográficas, doutrinárias e milenares do movimento montanista, passamos a tratar sobre duas importantes questões de interesse ao nosso tema central: o Cânon e a Pneumatologia montanista. Ao tratarmos sobre o Cânon, inicialmente, devemos afirmar que o movimento montanista ao que tudo nos indica, não cometeu desconchavos, à luz da Tradição proto-ortodoxa, em sua utilização e manutenção dos Textos Sagrados. Índícios apontam que os textos acolhidos inicialmente pela Tradição, mas posteriormente afastados como *O Pastor de Hermas* (que teve ampla utilização na Igreja no período do Século II), além dos casos apócrifos onde podemos destacar o *Apocalipse de Pedro* (sendo um escrito contemporâneo destes cristãos), são exemplos de obras escatológicas que provavelmente tiveram grande influência sobre a praxe montanista. Lembremos, que o próprio *Apocalipse de João* neste período ainda sofria algumas restrições (mesmo que diminutas) ao seu acolhimento junto ao Cânon, o que ampliava o desgaste da doutrina milenarista em alguns contextos, pelo simples fato de estar contido neste escrito a principal base conceitual da doutrina milenar. Mas o que prende a nossa atenção neste tema não é propriamente o uso (catequético ou litúrgico) das obras indicadas por parte dos montanistas, mas a reação de parte da Igreja em contradição a este uso. Neste caminho dialético capitamos uma tentativa de desacreditar a seita milenarista. Eusébio nos menciona a respeito de Caio, um Presbítero romano, apontado como um forte opositor as doutrinas montanistas, em especial a sua posição milenarista; mediante o relato de Eusébio¹⁷⁴ se reconhece que Caio atuava como um “biblista” na Assembleia romana, tal posição, lhe permitiu esboçar em meio a *Sancta Sedes* uma tendência bibliológica que não era própria deste *primem* Patriarcado: rejeitar a canonicidade do *Apocalipse de João*¹⁷⁵. Fuentes

¹⁷³ FUENTES HINOJO, *La Caída de Roma: Imaginación Apocalíptica e Ideologías de Poder en la Tradición Cristiana Antigua (Siglos I al V)*, 2009, p. 81. No original: Cuando Priscila vaticinó el descenso de la Jerusalén celestial en la llanura de Pepuza, cristianos de toda Asia se sumaron al grupo. Su actividad puso en marcha un amplio movimiento de restauración eclesial, estrechamente ligado a la larga tradición profética de las primeras generaciones cristianas. Allí donde iban, los misioneros montanistas fundaban hermandades dirigidas por patriarcas, sacerdotes y profetas de ambos sexos, mantenidos con las limosnas de los fieles. Gracias a esta eficaz organización, la Nueva Profecía se difundió rápidamente por las provincias del Imperio.

¹⁷⁴ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, V, 20,3.

¹⁷⁵ Uma considerável observação sobre esse fenômeno de oposição a Inspiração Divina do *Apocalipse de João* é feita por Santos: “[...] pode e deve ser contestada a consideração difundida por Eusébio de Cesário no mundo grego, de que o Apocalipse teria uma ‘raiz milenarista’, talvez por sua origem duvidosa, atribuível a Cerinto, e por isso, tornara-se um livro dado a movimentos heréticos, muito antes de ser ultrapassado pela ‘revolução constantiniana’ que irá inverter os papéis da Igreja na tardia sociedade romana” (SANTOS, *Antigas Leituras do Apocalipse na Igreja Grega*, 2014, p. 289).

Hinojo não esconde o desconforto ao descrever o processo encabeçado por Caio; ele aponta que na ânsia de se evitar a heresia montanista se chegou ao cúmulo de se desacreditar a Escritura: “A primeira delas (*ação apologética*) consistiu em despojar a literatura apocalíptica cristã da autoridade canônica”¹⁷⁶.

Agora falamos, mesmo que de forma resumida, sobre um dos aspectos mais interessantes do movimento montanista. Acima o indicamos como: Pneumatologia Montanista. Assumimos que tal descrição necessita de aparos. Sem dúvida, há um exagero da nossa parte ao propor tal alusão sistemática, simplesmente, porque o conjunto humano (montanismo) que envolve essa temática é exaustivamente pragmático em sua ascese e primitivo em sua cientificidade, o que, sem dúvida, dificulta elaborações como a que visamos. Contudo, não é inadequado se referir de forma indicativa a atuação carismática de Montano, Priscila, Maximila e outros possíveis videntes do movimento montanista, como estes sendo utilitários de uma infraestrutura pneumatológica.

É fato que Montano e os seus seguidores (imediatos ou não) entendiam que o fim dos tempos se iniciou no processo de Ascensão do Senhor, culminando no envio e manifestação carismática do Espírito Santo, entendido como uma espécie de “portal”, que era necessário em absoluto para aquilo que haveria (profeticamente) de acontecer. A partir desta teofania, os montanistas entendiam que o processo militante da Igreja havia chegado a seu ápice para o período. Nesse caso, a revelação abonada a Montano e as profetisas inaugurava outra era. A partir de então, o Espírito (o Terceiro) estaria a guiar uma nova fase da revelação salvífica que seria dirigida pela unção dada a seus escolhidos na Frígia. Essa descrição histórica, se levada a parâmetros ficcionais, pode ser tida como ambígua: para um leitor da antiguidade ganha ares de predição; para um leitor medieval seria como um *déjà vu* – qualquer semelhança da Pneumatologia Montanista com as teorias Joaquimitas¹⁷⁷ não parece ser coincidência, mesmo que essas estejam separadas por quase mil anos, sem querer abusar do trocadilho. Entretanto, para nós, essa semelhança apenas serve para ilustrar e desta maneira também fortalecer um dado significativo que González aponta com propriedade: “a razão por que o resto da igreja se opôs à pregação dos montanistas não foi sua ênfase nas profecias (*em querer profetizar*), mas

¹⁷⁶ FUENTES HINOJO, *La Caída de Roma: Imaginación Apocalíptica e Ideologías de Poder en la Tradición Cristiana Antigua (Siglos I al V)*, 2009, p. 83, grifo nosso. No original: La primera de ellas consistió en despojar de autoridad canónica a la literatura apocalíptica cristiana.

¹⁷⁷ Para uma qualificada análise sobre o pensamento e a doutrina escatológica de Joaquim de Fiore, ver: DELUMEAU, *Mil Anos de Felicidade: uma história do paraíso*, 1997, p. 40-49.

a sua pretensão de que agora começava uma nova era, o fim da história. [...] Tais doutrinas à igreja não podia aceitar”¹⁷⁸.

Portanto, percebemos ao examinar o caso, que, possivelmente, o ataque à doutrina milenarista pregada pelos montanistas era casuístico e até mesmo interesseiro. Isso porque, a doutrina milenar ao que tudo nos indica era absolutamente corrente e comum neste período Eclesiástico, o que fazia dela apenas mais uma peça adicional – às vezes utilizada de maneira desproporcional, como no caso envolvendo o romano Caio –, que servia para incrementar a insatisfação dos opositores ao montanismo, que, na verdade, direcionavam as suas principais querelas aos demais pontos teológicos deste movimento, os quais eram definitivamente irreconciliáveis nesta disputa. Por fim, concebemos que a heterodoxia montanista produziu hábitos que na “realidade eram bastante antieclesiais”¹⁷⁹, sendo suas práticas tolhidas, oficialmente, desde cedo¹⁸⁰ na maioria das Assembleias.

Neste ponto finalizamos a nossa abordagem histórica do desenvolvimento da doutrina milenarista junto ao segmento cristão¹⁸¹. Poderíamos ir além, mas reconhecemos como ideal tratar (mesmo que resumidamente) o movimento montanista como o tema derradeiro de nossa projeção histórica. Esta decisão se baseia em um ponto elementar para esta pesquisa, que se definiu no personagem final de nossa construção sistemática: Tertuliano de Cartago. Deste modo, reconhecemos que o movimento montanista e o seu milenarismo, de certa forma, finalizam um período pondo fim a uma fase. Fase que também termina com o montanista Tertuliano.

Após esta abordagem sobre o desenvolvimento histórico do milenarismo como doutrina, adentramos numa nova área de especulação. Metodologias hermenêuticas e algumas

¹⁷⁸ GONZÁLEZ, *Uma História Ilustrada do Cristianismo: a era dos mártires*, Vol. 1, 2002, p. 126, grifo nosso.

¹⁷⁹ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 533. No original: En realidad eran más bien antieclesiales.

¹⁸⁰ Tertuliano em sua *Adversus Praxean* (cap. I) nos faz um relato interessante sobre a relação da Igreja antiga com o movimento montanista. Tertuliano que no momento desta redação ainda não era montanista, cita que o Papa Víctor I (189 a 190 d.C.) teria promulgado uma *carta de paz* direcionada a região da Ásia Menor, permitindo que membros do movimento montanista fossem recebidos na comunhão; este ato teria sido criticado por Práxeas – um provável Presbítero da região da Ásia Menor, a quem Tertuliano direciona o escrito e acusava de ser adocionista –, que intercedendo junto ao Bispo de Roma fez com que este revertesse sua decisão. A reação de Tertuliano ao revés é interessante: “Assim, em Roma, Práxeas, obteve para o diabo duas obras, ele conseguiu banir a profecia e introduzir a heresia (*adocionismo*)” (TERTULLIANI. *Adversus Praxean*, I, grifo nosso. No original: ita duo negotia diaboli Praxean Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit).

¹⁸¹ Uma resumida menção histórica feita por Silva cabe neste desfecho. Obviamente, nossa atenção se direciona a sua enfática afirmação: “Nesse período (*Séculos I e II d.C.*) prevaleceram raízes de um pré-milenismo pós-tribulacional. *Conclui-se que a igreja foi milenista*, em grande medida, considerando os mil anos do livro de Apocalipse de maneira escatológica e futurista. A igreja acreditava que Jesus reinaria na terra no futuro” (SILVA, *Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista*, 2020, p. 13, grifos nossos).

tendências exegéticas que fomentaram no passado e ainda estimulam no presente o desenvolvimento do pensamento milenarista são o nosso assunto a partir de agora.

6 O MILÊNIO NA ANTIGA ALIANÇA E NOS LIVROS APÓCRIFOS

A partir deste ponto iniciamos a fase bibliológica, hermenêutica e exegética desta pesquisa. Esta área teológica que se ocupa com afinco do meio Patrístico e Patrológico, também de forma prática, se concentra nas abordagens bíblicas que expõem ou permeiam o assunto *millennium* – muito característico deste seguimento da antiguidade. Não é forçoso ou antinatural se afirmar que numa análise Patrística-Patrológica como a nossa deve também haver uma abertura para exames bibliológicos. Aliás, neste certame, o fato de um Pai não citar as Escrituras Sagradas numa determinada obra¹⁸², conduz o pesquisador a destacar o caso, pois esta ausência de forma tradicional, verifica um fenômeno casuístico, peculiar, até mesmo estranho, para este segmento teológico.

Desta forma, podemos afirmar que a teologia bíblica é parte importantíssima para qualquer argumentação, dissertação ou apontamento que se venha à formular no segmento Patrístico. Por mais lógico que isto pareça – porque foram os Pais que primeiro, por meio da Tradição analisaram, classificaram e elegeram (de maneira informal) as Escrituras Sagradas, para que por conseguinte, mediante a utilização direta e orgânica desses textos interpretassem, comentassem e sistematizassem as primeiras doutrinas e axiomas (Semidogmas) conhecidos, formando a partir disso, aquilo que pode ser identificado como a proto-ortodoxia¹⁸³ cristã.

Diante deste fato, entendemos ser necessário apresentar junto a esta seção dois elementos balizares, que, sem exageros, possuem caráter protilo, algo que inclusive é fundamental para a compreensão do conjunto dos desígnios (dos Pais) apresentados no plano sistemático desta pesquisa. A primeira se reserva à “consciência” dos autores Patrísticos (analisada na Parte 2). Quando falamos “consciência”, estamos nos referindo à definição mais tradicional sobre este termo, que configura o ato particular de cada indivíduo de se autogerir, autoanalisar e autojulgar; esta dogmatização – baseada em seus escritos –, aponta para o *status* de que as suas opiniões estavam condicionadas a um fator indispensável: a Escritura Sagrada – por excelência, *collatio traditionis* – é a única capaz de ratificar uma doutrina.

Já a segunda, por ser mais extenso e antigo, pressupõe algo maior. Estamos nos referindo à tradição bíblica reconhecida – tanto pelo judaísmo (pré e pós-exílico), quanto pelo

¹⁸² Citamos a obra *Sobre a Ressurreição dos Mortos* de Atenágoras de Atenas, onde o autor Patrístico sem citar as Escrituras, apenas se utilizando de argumentos filosóficos, defende a ressurreição corpórea dos fiéis cristãos. Ver: ATENÁGORAS DE ATENAS. *Sobre a Ressurreição dos Mortos*. In: PADRES APOLOGISTAS, 1995, p. 111-134.

¹⁸³ Reconhecemos que às vezes faltam considerações plausíveis para se estabelecer normas classificatórias neste processo de organização teológica. Isso se deve ao fato do sistema se basear (e por decorrência demonstrar) massivamente em sua formulação de caráter dedutiva.

cristianismo (incipiente e pós-apostólico) – a respeito do plano milenar. No registro que segue vemos uma ampla e variada exposição a respeito do tema; em alguns espaços, a narrativa é implícita e fugaz, dificultando até mesmo a captação do intento proposto; já em outras citações e/ou contextos, o relato é direto e possui forte objetividade, facilitando de forma significativa o anúncio em curso. Contudo, independente da condição redacional que se apresente, fato é, que para os Pais milenaristas um aparato cognitivo se apresentava de forma ordinária a Igreja por meio dos registros bíblicos.

Seguindo nesse relato introdutório, aproveitamos para indicar algumas considerações importantes sobre os nossos objetivos técnicos junto à área da Teologia Bíblica, como também apresentarmos as nossas diretrizes metodológicas no implemento destes objetivos. Na verdade, estaremos – mesmo que com certa genuinidade – repetindo as diretrizes salientadas na Introdução desta pesquisa. Entretanto, esta especificação auxiliar se faz pertinente quando se levado em conta o interesse de se estabelecer uma real sincronia entre o texto Escriturístico e a objetiva sistematização que apreciamos nele de forma direta e paralela.

Para facilitar a assimilação dos nossos parâmetros metodológicos, salientamos, que optamos por um sistema dialético, onde o termo: *não*, passa a ser o elemento de conjunção que define a nossa intenção, ou seja, dizemos (ou relembramos) com bastante ênfase o que *não* estamos apontando ou definindo neste espaço bibliológico. Deste modo, inicialmente, observamos que *não* nos aprofundamos, e em determinados momentos, nem mesmo citamos detalhes técnicos como esboço, análise crítica (autoria, conteúdo, gênero literário, mensagem central etc.), datação e outras estruturas similares comuns a análise crítica e histórica dos textos bíblicos ou apócrifos-pseudoepígrafos; deste modo, definimos, que apenas informamos aquilo que entendemos ser relevante para a melhor compreensão sistemática do processo doutrinal milenarista – organizado, descrito e elaborado, de maneira específica na Parte 2 desta pesquisa.

Como já implementada nos capítulos anteriores, a questão metodológica está direcionada a apontar objetivamente para os pontos que projetam a delimitação temática desta pesquisa. Sendo assim, o desenvolvimento hermenêutico-exegético que segue se concentra em passagens específicas que contenham (à luz da análise histórica desenvolvida) material de caráter milenarista; nesta seleção, que possui forte influência de um específico gênero literário (apocalíptico), frisamos, que devido a sua polissemia redacional – com muitos temas concentrados em pequenos espaços textuais (perícopes, contextos, capítulos etc.) –, nos atemos exclusivamente a nosso assunto central. Ainda sobre a metodologia, no que concerne os comentários exegéticos, estes estão concentrados em no máximo quatro pontos de vista, divergentes entre si – sendo alguns distribuídos em notas de rodapé –, complementados quando

oportuno pela nossa argumentação, que nesta Parte da pesquisa mantém o padrão de ser redigida na 1ª Pessoa do Plural¹⁸⁴.

Sabemos que esta proposta é desafiante. Tal concentração textual não é simples, pois trabalha com um campo que às vezes é pouco concreto, sendo por isso massivamente exposto a interpretações e conjecturas que fomentam um cenário onde perguntas nascem naturalmente. Entretanto, mesmo à mercê de permanecerem ao final algumas “arrestas afiadas” nesta construção, o interesse em produzirmos uma qualificada peça teológica é maior, o que nos conduz com confiança ao desafiante campo da especulação. Desta maneira, passamos ao primeiro estágio do conteúdo que pode ser reconhecido como de caráter milenarista no campo da Sagrada Escritura e dos escritos apócrifos-pseudoepígrafos.

6.1 O Milênio como Endosso às Promessas da Antiga Aliança

Antes de irmos pontualmente aos textos bíblicos, nos concentramos em uma abordagem introdutória, que compreendemos ser determinante para o entendimento de todo o conceito escatológico vigente à época. Quanto ao conceito *millennium*, se pode dizer que todos os seus elementos são genuinamente bíblicos, inclusive, com ampla correlação ao exame literário entre Profetismo e Apocalipsismo que vimos anteriormente. Este conceito, como peça doutrinária, também influenciou decisivamente aos escritores e redatores antigos (tanto bíblicos como apócrifos). Desta forma, podemos definir o conceito *millennium* como sendo: a relação entre as Alianças, o Messias e o futuro Reino Milenar.

É importante apontar que seremos exaustivamente – devido à profundidade do tema – minuciosos, sucintos e até mesmo tácitos nas nossas representações sobre as complexas relações indicadas. Deste modo, salientamos que não há, referente às Alianças bíblicas Veterotestamentárias e às inúmeras teorias messiânicas existentes, uma abordagem propriamente analítica. Esta limítrofe opção se deve, consideravelmente, ao deslocamento temático que a expectativa messiânica causaria ao desenvolvimento desta pesquisa. A partir disso, o nosso foco se concentra naquilo que este espaço de análise bibliológica representa propriamente dentro dos certames da área escatologia-milenar.

Passando a este exame de área, devemos começar fazendo um apontamento a relação proposta acima: o *millennium*, como doutrina, é caso, fato e peça literária pertinente à Nova Aliança em sentido estrito e específico. Por óbvio, este entendimento (como conceito) seria

¹⁸⁴ Este aspecto se difere da metodologia utilizada na Parte 2, onde expomos nossa argumentação por meio do uso da 1ª Pessoa do Singular, visando com esse método salientar nossos conceitos.

impossível aos escritores do Antigo Testamento. Todavia, estes eram os únicos anuentes que podiam imaginar a projeção, como também os únicos que poderiam aguardar a realização daquilo que é descrito no conjunto idílico – formado e fomentado no ambiente aliancista e messiânico –, como possível para o imaginário de seu tempo, o qual, possuindo forma própria, definia o processo que alcançaria o seu cumprimento somente nas particularidades de um projeto com as mesmas características do plano milenar neotestamentário¹⁸⁵. Neste contexto, sem constrangimentos, podemos afirmar que uma espécie de simbiose temática se apresentava nesses círculos de formação escatológica. Esta associação, se desenvolveu mediante um forte aparato profético, que se baseava nas expectativas futuras que eram regadas pelas inúmeras especulações messiânicas do período. Sem improbidades, havia um profetismo messiânico que aguardava sua realização na história¹⁸⁶.

Essa proposta hermenêutica, encontrou amparo desde cedo no curso do desenvolvimento profético-apocalíptico ocorrido no território do antigo Israel¹⁸⁷. Ainda no período do reino dividido – com ênfase quase que total na parte Sul/Judá –, mas também e principalmente no processo pós-exílico, vemos que este agente messiânico passou a receber a missão de sustentar em si os anseios religiosos (elitistas e populares), que deveriam conduzir a nação novamente a seu apogeu político. Nesta questão, outro elemento geográfico se destaca: Jerusalém, a “*cidade do grande Rei*” (Sl 48.2), que neste processo hermenêutico, se tornou em uma estrutura simbólica e motriz para as teorias escatológicas (cf. Is 62.1-12), singularizando-se a ponto de se tornar em uma espécie de “eixo cognitivo”, onde se validava como autênticas ou não as realizações finais, que, só poderiam ser reservadas e atestadas pela figura do “מָשִׁיחַ”¹⁸⁸ prometido. Juster consegue de maneira razoável padronizar essa última performance:

¹⁸⁵ Pode-se afirmar que está relação bíblica (teologicamente) está harmonizada atualmente segundo as históricas confissões cristãs (tanto no Oriente, quanto no Ocidente, tanto no Catolicismo, quanto no Protestantismo), a ponto de ser considerada de maneira pacífica: que a realidade histórica-sócio-teológica encontrada na *Antiga Aliança* foi à responsável por habilitar as categorias da *Nova* (incluindo as dialéticas) – aliás, alguns sugerem que a *Antiga* seria equivalente a ser a *Primeira*, logo passando a *Nova* a ser entendida como a *Segunda Aliança* no plano redentor de Deus para sua criação.

¹⁸⁶ Para uma abordagem qualificada sobre uma das teorias do segmento cristão judeu-messiânico que trata sobre a salvação e restauração do Israel-étnico no plano escatológico, ver: JUSTER; KEITH, *Israel, the Church and the Last Days*, 1990, p. 48-50.

¹⁸⁷ Diversas são as teses que procuram descrever uma forma final sobre o possível entendimento a respeito da visão política-messiânica existente em Israel a partir do período do Reino Divido (aprox. 930 a.C.). Na atualidade, até mesmo leituras político-religiosas que apontam para uma imbricada relação entre o moderno Estado Judeu (Nação de Israel) e a Igreja podem ser encontradas; uma destas teorias pode ser examinada em: JUSTER; KEITH, *Israel, the Church and the Last Days*, 1990, p. 128ss.

¹⁸⁸ Nossa tradução: “*Messias*”.

Para Israel, (*Jerusalém*) deve ser a capital das nações, o lugar da aparição visível do Messias em seu trono [...] Durante a Era do Milênio, Israel herdará a terra de acordo com as descrições completas de suas fronteiras. No entanto, os mansos herdarão a terra e toda a terra se tornará uma terra de promessa.¹⁸⁹

Luengo também une com aptidão esses processos, e indica com requinte o que as gerações futuras herdariam da associação recíproca entre: Profetismo, Apocalipsismo e Messianismo numa previsão escatológica-milenar:

Nos dois séculos anteriores a Cristo, as expectativas de Israel baseadas no messianismo chegaram a um momento favorável para novos desenvolvimentos. De acordo com a concepção mais antiga, o messias aparecerá como o rei final que restaurará o reino de Davi e o elevará a novos esplendores. No novo contexto histórico, essa esperança messiânica tradicional será apresentada sob o gênero apocalíptico, que acrescenta novos contornos às antigas concepções.¹⁹⁰

Uma vez casadas as etapas, e sendo estas aperfeiçoadas pelo Sujeito de dignidade soberana – aplicado e conservado ao ambiente da cidade modelo –, entendemos, que “*nessa nova visão se incorpora novas imagens sobre a futura era da salvação*”¹⁹¹. Este *Novo* tempo, esta *Nova* fase, esta *Nova* era, não é outra, senão o período milenar. Por mais difícil que seja se descrever o quanto significativa era esta convicção na consciência de um religioso judeu deste período¹⁹², ainda assim, é possível de relacionarmos todos os fatores deste processo ao conjunto que estruturou e manteve esse protótipo de esperança: o Cânon Sagrado.

Para finalizar este item, novamente, apelamos para Luengo, que sintetiza com aptidão todo o processo. Entretanto, neste recorte, com peculiar arranjo (proposital ou não), ele nos transmite a ideia de que todo o arcabouço literário – que migrou do Profetismo para Apocalipsismo, que se transmutou da monarquia terrena para o Messianismo idealizado –,

¹⁸⁹ JUSTER, *The Irrevocable Calling*, 1996, p. 58, grifo nosso. No original: For Israel, it is to be the capital of the nations, the place of the visible appearing of the Messiah on his throne [...] During the Millennial Age, Israel will inherit the land according to the full descriptions of its borders. However, the meek will inherit the earth and the whole earth will become a land of promise.

¹⁹⁰ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 515. No original: En los dos siglos anteriores a Cristo las expectativas de Israel basadas em el mesianismo alcanzaron un momento favorable para nuevos desarrollos. Según la concepción má antigua el mesías aparecerá como rey final que restaurará el reino de David y lo elevará a nuevos esplendores. En el nuevo contexto histórico, esa tradicional esperanza mesiánica se va presentar bajo el género de la apoclíptica, que añale nuevos contornos a las antiguas concepciones.

¹⁹¹ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 515, grifo nosso. No original: Con ello se incorporan nuevas imágenes sobre la futura edad de salvación.

¹⁹² Entre as profecias do Protoisaiás ao Advento de Jesus Cristo.

dependia necessariamente de um exponencial *ponto-final* para atingir o seu objetivo profético: se realizar nos *anos de glória...* onde tudo se restauraria. Neste segmento é imprescindível que relembremos de algo: os *anos* de restauração, que promovidos por meio de uma ação recriacionista, indiscutivelmente, já estavam profetizados na Escritura Sagrada, factorando toda a esperança que se acolhia. A esse respeito lemos no Professor Patrístico de Salamanca, que,

A ideia do reino milenar do messias, coletada pela escatologia cristã primitiva, faz parte da tradição apocalíptica judaica, que se confirma a partir do Século I a.C. As origens do milenarismo estão, então, na crença judaica no futuro reino messiânico entendido como um domínio político e material, embora a ressurreição também seja prometida. O reino messiânico se intercala assim, como um tempo salvífico limitado, que antecede a definitiva nova criação do mundo. Nesta expectativa de um “interregno” milenar, convergem duas tradicionais esperanças escatológicas: primeiro, a mais antiga esperança do reino de a paz messiânica no fim dos tempos e, em segundo lugar, a mais recente esperança do juízo universal e da ressurreição dos mortos. O apelo desta forma de escatologia estava na oferta de uma série de bens terrenos e históricos para os fiéis.¹⁹³

Uma vez introduzido ao nosso relato o sistema literário e conceitual que nos é de interesse, avançamos para os textos bíblicos que nos são imperiosos. O milenarismo contido nos textos do Profeta *Isaías*, abre, de maneira formal, o exercício hermenêutico e exegético desta pesquisa.

6.2 O Paraíso Recriado Segundo o Livro de Isaías

O livro de *Isaías* recebe nos escritos bíblicos uma posição de destaque no que se refere ao milenarismo como tema. Sem reservas, podemos afirmar que trechos deste escrito profético possuem uma importância ímpar em todo o compêndio Sagrado, ficando atrás em relevância apenas da elementar perícopes do *Apocalipse de João* (20.1-6), mas sem dúvida ultrapassando qualquer outro escrito do Antigo Testamento no que se reserva ao endosso deste tema. Esta preeminência se constrói ao longo de todo o texto de *Isaías*, contudo, o assunto se destaca de

¹⁹³ CELADA LUENGO, El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana, 1999, p. 524. No original: La idea del reino milenar del mesías, recogida por la escatología cristiana primitiva, se encuadra en la tradición apocalíptica judía, que está confirmada a partir del siglo primero a.C. Los orígenes del milenarismo están, pues, en la creencia judía del futuro reino mesiánico entendido como dominio político y material, aunque también se promete la resurrección. El reino mesiánico se intercala así, como tiempo salvífico limitado, que precede a la nueva creación definitiva del mundo. En esta expectativa de un "interregno" milenar confluyen dos esperanzas escatológicas tradicionales: en primer lugar, la esperanza más antigua del reino de paz mesiánica en el tiempo final y, en segundo lugar, la esperanza más reciente del juicio universal y de la resurrección de los muertos. El atractivo de esta forma de escatología estaba en su oferta de una serie de bienes terrenales e históricos para los fieles.

maneira indireta e de forma conseqüente – por ser o resultado interpretativo de passagens alusivas que dizem respeito a fenômenos restaurativos – em duas abordagens, que estão distribuídas de maneira peculiar em sua estrutura: a primeira se encontra no Proto (cap. 11), e a segunda no Tritó (cap. 65-66) extrato da obra. Esta opção hermenêutica de conceber a estruturação do livro do Profeta *Isaías* como uma obra constituída em três fontes-base (Proto, Dêutero e Tritó-Isaías) em sua formação editorial, é a escolha teológica estrutural que aplicamos nessa análise, por ser ela uma teoria robusta – com suficiente e plausível amparo técnico-científico de alguns segmentos referentes a área bíblica, como a epigrafia e a paleografia –, no que tange a análise crítica de textos antigos, mais do que algumas técnicas redacionais e semânticas modernas.

Mesmo definida a teoria crítica a se seguir, ainda desejamos sublinhar algumas questões a ela pertinente. Iniciamos frisando que essa proposta teórica não é casual. A sua rígida composição – em sentido de ser uma teoria: resultado de um elaborado processo racional – impede em determinada medida a possibilidade de especulações rasas, porque, sendo complexa a sua formação e em certo grau também exaustiva – mesmo que na atualidade haja excessiva consideração pelo improvisado¹⁹⁴, uma espécie de fascínio por medidas e padrões rigoristas¹⁹⁵, gerados em conformidade com parâmetros subjetivos, fomentados apenas por vicissitudes humanas. Mas é indispensável de se salientar que este “estorvo analítico” – próprio do âmbito bibliológico, devido também a sua abertura para ancoragens externas – conduz ou exige dos seus leitores uma tomada de decisão técnica, que, efetivamente, faz com que estes analistas optem por um campo de ação, fazendo deste um literal ponto de partida para a interpretação textual que os enquadra. No que se reserva a nossa decisão para com esta área-central, em parte, a nossa opção segue a de Vermeulen, que se propõe a “avaliar essa visão (*milénarismo*) no conjunto do livro (*de Isaías*) não num ponto de vista histórico, mas de um ponto de vista literário”¹⁹⁶. Obviamente, o seguimos na tentativa de repor por meio do exame textual o fenômeno teológico milénarista em seu devido quadrante literário; porém, nos opomos a ele

¹⁹⁴ Nos referimos as diversas posições que apontam para uma massiva quantidade de fontes (supostamente primárias) que seriam responsáveis pela formação do compêndio final do livro de *Isaías*. Para uma relação sobre essas posições teológicas, ver a respeito da autoria, redação e datação do compêndio denominado de Dêutero-Isaías em STUHLMUELLER, 21 Dêutero-Isaías e Tritó-Isaías. In: BROWN; FITZMYER.; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*, 2018, ps. 661,662.

¹⁹⁵ Entendemos que estes pressupostos marginais (eventos externos e secundários à matriz teológica) se levados a fundo, provavelmente, apontem apenas para conseqüências eventuais, ou seja, por meio desta metodologia se arrisca em tornar o relato Escriturístico em um produto meramente ideológico.

¹⁹⁶ VERMEULEN, *O Livro de Isaías: Uma Catedral Literária*, 2010, p. 18, grifos nossos.

quando não credita e não integra, devidamente, os fatores históricos (descritos na literatura Sagrada) ao quadro antropológico que está a examinar.

Esta opção da nossa parte não é massiva nem fatalista. Como já registrado, esta pesquisa se preocupa de forma considerável com a análise histórica do processo de formação da doutrina cristã milenarista. Além disso, cabe-nos ressaltar que a maioria dos que afirmam promover uma análise crítica dos textos Sagrados, também afirmam partir de pressupostos históricos para fazê-lo. Desta forma, o termo *literário* utilizado por Vermeulen e reutilizado por nós, não deseja ser um óbice nesta elaboração, pelo contrário, sem pretender nenhuma limitação temporal e/ou semântica, este termo não busca ser apenas funcional, mas também estrutural para com as ideias e práticas que desejamos indicar. Estas consequências que decorrem diretamente do próprio fator histórico (milenarismo) são fundamentais no caso específico desta pesquisa. Assim, o prisma: *literário*, no que parece ser o pensamento de Vermeulen (ao qual nos associamos), indica, expressiva e diretamente, uma abertura no tempo por meio da Palavra Divina.

6.2.1 O Milenarismo no Protoisaiás

Como ponto-inicial da nossa trajetória junto ao livro de *Isaiás*, apresentamos: o Proto extrato desta obra (caps. 1-39), o qual, recebe da nossa parte um enfoque considerável. Como já orientado em nossa Introdução, nos concentraremos em um, dois ou no máximo três contextos (perícopes, passagens etc.) de cada um dos livros bíblicos e/ou apócrifos que estivermos a analisar. Desta maneira, sendo este nosso livro inicial, passamos a um dos seus pontuais relatos, que de forma expressiva, serviu e ainda serve para fomentar os anseios milenaristas no decurso dos séculos. Referimo-nos pontualmente ao capítulo 11 desta divisão.

Devemos quanto a este contexto central iniciar afirmando que junto a seu paralelo textual encontrado no conjunto do Trito-Isaiás (*Is* 65-66), nenhum outro contexto consegue se equipar a estes no que se refere ao desenvolvimento e conhecimento do que poderíamos definir como o conteúdo bíblico de caráter milenar. Aliás, esta desproporção alcança parâmetros elevados, pois inclui o restante do conjunto dos livros Canônicos; ou seja, não há equivalentes em sentido conceitual – alusões, dados, inferências, preposições etc. – que melhor fomentem o processo histórico de elaboração e desenvolvimento do que se definiu como sendo o ideário milenarista – tanto no passado judeu quanto no futuro cristão a respeito desse movimento doutrinal.

Feitas as necessárias apreciações, vejamos o texto de *Isaiás* 11.6-10:

*“καὶ συμβοσκηθήσεται λύκος μετὰ ἀρνός, καὶ πάρδαλις συναναπαύσεται ἐρίφῳ, καὶ μοσχάριον καὶ ταῦρος καὶ λέων ἅμα βοσκηθήσονται, καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς· καὶ βοῦς καὶ ἄρκος ἅμα βοσκηθήσονται, καὶ ἅμα τὰ παιδιά αὐτῶν ἔσονται, καὶ λέων καὶ βοῦς ἅμα φάγονται ἄχυρα. καὶ παιδίον νήπιον ἐπὶ τρώγλην ἀσπίδων καὶ ἐπὶ κοίτην ἐκγόνων ἀσπίδων τὴν χεῖρα ἐπιβαλεῖ. καὶ οὐ μὴ κακοποιήσωσιν οὐδὲ μὴ δύνωνται ἀπολέσαι οὐδένα ἐπὶ τῷ ὄρος τῷ ἁγίῳ μου, ὅτι ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γινῶναι τὸν κύριον ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσας.
Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ρίζα τοῦ Ιεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ’ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν, καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμῆ.”¹⁹⁷*

Já inseridos na demanda exegética desta perícopes, passamos a uma inicial e básica abordagem contextual do trecho apresentado. O texto do capítulo 11 é antecedido por uma longa redação exortativa (cf. *Is* 10.5-32), dirigida a nação estrangeira da Assíria, que culmina com a ação imperiosa de YHWN como desbaratador desta força maligna (cf. *Is* 10.33,34); o texto posterior é uma doxologia (cf. *Is* 12.1-6), que acarreta a sua fórmula as consequências de um processo restaurativo. Neste ínterim se apresenta o capítulo 11 com os seus 16 versos, que se constituem basicamente em dois relatos (vs. 1-10; vs. 11-16) de tom oracular; estes se somam e com uma considerável harmonia definem o presente texto como o intermediário que justifica a ação libertadora e restaurativa de Israel (nação) com YHWN. Vale-nos ressaltar neste caso, que diferentemente de outras passagens, esta não indica uma renovação cósmica – a “Assíria agressora” fica a margem deste processo renovador. Outro destaque se encontra na exaltação introdutória (cf. v. 1) direcionada a dinastia davídica; esta abordagem com acentuado teor poético e descrita fantasticamente (cf. vs. 1-5)¹⁹⁸, no que se reserva ao âmbito histórico, indica estar em curso uma possível renovação do sistema monárquico – provavelmente, ocorrida durante o reinado de Ezequias (aprox. 710 a.C.), isto porque a “referência ao pai do rei Davi liga a nova monarquia à antiga, mas estabelece ao mesmo tempo, certa distância dela”¹⁹⁹. Também, e se à referência a figura real (Ezequias) estiver correta, um apelo explícito direcionado aos súditos se faz: “ficar perto do novo rei, porque ele conhece e obedece

¹⁹⁷ Nossa tradução: “e um lobo pastará com um cordeiro, e um pardal descansará ao lado de um cabrito, e um bezerro, e um touro, e um leão, juntos pastaram, e uma criança os conduzirá; e o boi e o urso juntos pastaram, e seus filhotes juntos se alimentaram, também o leão e o boi: de palha se alimentaram. E uma criança colocará a sua mão nos esconderijos das víboras, no ninho das pequenas víboras. E não poderão abusar nem poderão causar dano algum no meu santo monte, porquanto, o mundo inteiro estará preenchido com o conhecimento do Senhor, assim como as muitas águas enchem o mar.
E naquele dia haverá à raiz de Jessé, o íntegro príncipe das nações, em quem as nações esperam, e o seu descanso será honrado.”.

¹⁹⁸ Esta potencial ação que apresenta fortes características miraculosas, logo foi interpretada pela Igreja antiga como sendo as genuínas referências messiânicas que só poderiam ser direcionadas profeticamente a figura de Jesus Cristo. Ver: *At* 13.22,23; *Rm* 15.2; *At* 10.38; *Ef* 1.17,18; *Jo* 8.15,16; *2Ts* 2.8; *Ap* 1.13; *et alia*.

¹⁹⁹ YOFRE, In: Isaías. *Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*, 2008, p. 49.

perfeitamente a Deus e ele pratica justiça”²⁰⁰. Deste modo, a renovação ou instauração do glorioso governo de paz (cf. vs. 6-10) e domínio (cf. vs. 11-16) para Israel passa decisivamente pela manifestação do justo Rei da linhagem de Davi.

No que se reserva ao nosso tema, os versos 6 a 8 relembram o “*ἐν ἀρχῇ*”, o *princípio*, onde tudo foi formado perfeitamente. Intrigante e ao mesmo tempo consolador – dialética que fomenta tradicionalmente a doutrina milenarista – é a projeção de que o governo deste Magnífico Monarca, eliminará, essencialmente, qualquer forma de hostilidade. Parece irônico, mas as consequências naturais que estimulam a “sobrevivência do Mais Apto”²⁰¹ segundo Darwin – ditame que na contemporaneidade inclusive é utilizado na tentativa de se calar os céuticos –, já era uma pecha na realidade sensível das consciências do passado, aliás, para esses esperançosos judeus: o “mais Apto”, podia ser com certa facilidade categorizado como sendo aquele que também era o mais forte, o mais feroz, o mais peçonhento. A mensagem Apostólica, ainda amparada por esse imaginário, sem reservas, ousou ultrapassá-lo por meio da realização pactual: “*ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς*”²⁰². Nesta esteira dissertativa, Yofre comenta essa relação estranha e aponta para um fenômeno conhecido no segmento milenarista: “A descrição deste feliz reinado termina com a visão de uma natureza renovada, em que até os animais, por natureza inimigos, convivem pacificamente, *submissos à razão humana* representada por um menino que os conduz”²⁰³. Esta manifestação típica dos milenaristas – registrada em sua literatura²⁰⁴ – indica alguns parâmetros que estão virtuosamente organizados no *princípio*. Os textos de *Gênesis* 1 e 2 são arquétipos do projeto que possibilita identificar com vivacidade a realidade inteligível do que se expressa nesta porção do texto Sagrado; a “*submissão à razão*”, acolhe mais do que um resgate a potencialidade humana que foi desfigurada, na verdade, repõe o esplendor daquilo que se espera como a realidade perfeita, legítima em sua forma e essência. Jensen, com requinte, define o significado desses três versos: “A justiça perfeita conduz à paz perfeita, descrita aqui como um retorno paradisíaco”²⁰⁵.

²⁰⁰ KAMP, *O Profeta Isaías: Comentário a Isaías 1-39*, 1987, p. 50.

²⁰¹ A frase completa seria: “Essa preservação de diferenças e variações individuais favoráveis, e a destruição daquelas que são prejudiciais, eu chamei de Seleção Natural, ou a Sobrevivência do Mais Apto” (DARWIN, *The Origin of Species*, 1909–14, cap. 4; § 1). No original: “This preservation of favourable individual differences and variations, and the destruction of those which are injurious, I have called Natural Selection, or the Survival of the Fittest”.

²⁰² Nossa tradução: “*a própria criação também será libertada da escravidão da corrupção*”.

²⁰³ YOFRE, *In: Isaías. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*, 2008, p. 50, grifo nosso.

²⁰⁴ Ver: JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXXXI,1-4.

²⁰⁵ JENSEN, *In: 15 Isaías 1 – 39. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 489.

Os versos 9 e 10 conduzem este trecho a seu final, e o fazem com um aparato muito interessante. O primeiro destaque se dá na expressão: “ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου”²⁰⁶; neste espaço físico, se reserva o local para ser inserido as bandeiras, os brasões, as insígnias da justiça, que simbolizam e correspondem a verdadeira equidade. Significativa é a indicação implícita (no contexto bíblico) de que este predicado celestial encontra neste ambiente o seu repositório, fazendo com que a sua tradicional antítese (iniquidade), em absoluto, não mais possa prosperar. Uma alusão também implícita a Nova Jerusalém ou a cidade transcendental (restaurada para receber o trono perpétuo) também se destaca. Neste esquema, o qual é a “base do reino da paz”²⁰⁷, o conhecimento proveniente de YHWN se insere como sendo uma assimilação de suas ciências, ideias, informações, todas resultantes do convívio restaurado neste *Novo* espaço idílico; este *Novo* estar, é descrito hiperbolicamente – como em outras passagens bíblicas recebe uma linguagem impressionante (proporções oceânicas... cf. *Sl* 18.16; 29.3; *Jr* 51.55; *Hc* 2.14) – na tentativa de se descrever algo, que só um plano terrestre-superior, poderia conter e organizar.

Por derradeiro, neste conjunto, volta-se ao modelo dinástico perfeito: o Rei Davi. Soa engraçado, até mesmo patético, para as mentes ocidentais no Século XXI, que uma indicação tutelar, de projeção dinástica, possa repercutir com tanta ênfase e possuir tanta importância. Entretanto, para esses devotos, a questão era simples: neste período “todas as nações buscarão o conselho do novo rei (vs. 10), que se tornará também o professor dos povos”²⁰⁸. Este aconselhar era parte decisiva de um projeto relacional (cf. *Gn* 8.3a) que deveria ser resgatado – projeção que “mentes milenaristas”, provavelmente, assimilavam com facilidade.

Uma consideração final a este contexto ainda se faz pertinente. Ela se condiciona a partir das afirmações contidas no relato dos dois primeiros parágrafos deste item, que, asseveram a condição de equivalência entre os capítulos 11 e 65 do livro de *Isaías*. Esta correlação apresenta de forma acentuada a aguçada similaridade entre os textos sinalizados, algo que passa a ser significativo, pois acaba por acarretar distorções insuperáveis a crítica moderna. Por óbvio, não queremos, nem cedemos à tentação, de tentar diluir ou mesmo conformar este complexo enredo, que já há muitos anos faz com que renomados analistas bíblicos se esmerem na tentativa de suavizá-lo. Este espaço busca apenas condicionar um

²⁰⁶ Nossa tradução: “no meu santo monte”.

²⁰⁷ KAMP, *O Profeta Isaías: Comentário a Isaías 1-39*, 1987, p. 51.

²⁰⁸ KAMP, *O Profeta Isaías: Comentário a Isaías 1-39*, 1987, p. 51.

aspecto já pré-abordado, que aponta diretamente para o nosso interesse final: a visão milenarista assumida pelos Pais do Século II.

Deste modo, lembramos, que para a consciência ativa registrada na Igreja que viria a se formar – com “altura”, “comprimento” e “profundidade” milenarista – a conexão lógica destes textos parecia ser evidente. Projetar para um Apologista cristão deste período a hipótese conjectural de que: “um autor posterior (*i.e.* Is 65) se utilizou de uma fonte primária (*i.e.* Is 11) visando sustentar e/ou implementar em seu tempo de ação uma nova ideia teológica”, sinceramente, no nosso ponto de vista, soaria para esses discípulos como mais uma peripécia gnóstica, na melhor das possibilidades, como uma peça de dramaturgia, mas por fim, ambas as tendências, provavelmente, não seriam aceitas fora destas heterodoxas possibilidades, ou quiçá, nem mesmo toleradas em seus círculos teológicos.

Esta pertinente constatação nos causa algumas impressões. Primeiro devemos reafirmar (como indicado na Introdução) que não visamos com essa exposição balizar critérios de aprovação ou desaprovação de teorias bibliológicas – atuais ou antigas, consagradas ou esquecidas –, mas apenas indicar o provável entendimento dedutivo que os Pais operavam em sua exegese. Provavelmente, eles tinham para si – partindo do pressuposto de um único autor para o livro Sagrado –, que o paralelismo entre os textos apontados indicava uma ênfase, um superesforço por parte do Profeta, para que a esperança de um estado idílico no futuro fosse devidamente assimilada. Tais ênfases na literatura Sagrada não lhes eram estranhas²⁰⁹, portanto, é mais viável que entendamos as suas interpretações como as de quem apostavam numa evolução, que, enfatizada, afirmava com mais qualidade a chegada do *dia* em que se veria à superação do agitado tempo presente (cf. Is 1; 3-5; 7-8; *et alia*), na consumação da esperança idealizada (cf. Is 60-66).

6.2.2 O Milenarismo no Dêutero-Isaías

O conjunto de capítulos 40 a 59, que formam o compêndio descrito como sendo o segundo extrato do livro de *Isaías* foi possivelmente redigido na cidade de Jerusalém, em meados do Século VI a.C.²¹⁰. Este período se caracteriza na história de Israel como um tempo de grandes mudanças, onde o registro bíblico (teológico, social, histórico etc.) estava

²⁰⁹ Apenas nos quatro *Evangelhos*, mais de cem construções textuais, com forte teor enfático, são diretamente sinalizadas. Ver: “ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν” (*Mt* 5.18,26; 6.16); “ἀμὴν λέγω ὑμῖν” (*Mc* 3.28; 9.1); “ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν” (*Jo* 1.51; 3.3).

²¹⁰ Ver: CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, p. 15.

parcialmente interrompido pelo processo de exílio na Babilônia. Desta forma, nascem inúmeras especulações, que por meio de metodologias comparativas, focam o uso de medidas que acoplem ou adaptem os registros históricos que lhes são convenientes²¹¹. Entretanto, diante dessa ausência, uma lacuna semântica se denota no Dêutero-Isaías: a falta estrutural de passagens mais evidentes sobre a futura realidade paradisíaca.

Esta constatação, faz com que optemos por não se trabalhar, hermenêutica e exegeticamente nesta seção, com os textos que a compõem. Contudo, um fator emblemático contido nesta coleção deve ser mencionado, pois soma de maneira determinante a abordagem histórica anteriormente descrita. Estamos nos referindo a mudança ou evolução literária do Profetismo para o Apocalipsismo; entendemos melhor esta teoria quando ela é fomentada pelo aparato bíblico, onde recebe forte amparo estrutural. Sem constrangimento, podemos conferir que por meio destes registros a realidade humana do cenário analisado ganha contornos definidos; esta configuração se define subjetivamente – mediante interpretação textual –, mas se entende que este esforço deve ou deveria estar livre de arbitrariedades. Quando ponderamos sobre o construto de Juvenal: “o teu nariz desagradou”²¹², este – no seu objetivo irônico de apontar para as vítimas de arbitrariedades gerais ou pontuais – nos auxilia em perceber de forma ampla um apelo que se desenvolve e se comunica por parte do judaísmo (genericamente como religião), por meio das expectativas que foram descritas (de maneira explícita e implícita) no apanhado entre os capítulos 40 e 59 de *Isaías*, produzindo deste modo um esquema muito organizado (cf. caps. 40-43.13; 43.14-45.18; 45.19-48.22; 50.1-55.13ss.), que identifica, por meio do seu realismo, as intenções do(s) autor(es) em sentido cabal.

Quanto a esta alternância de um estilo literário para o outro, Hanson nos apresenta com excepcional qualidade os detalhes sobre esta mudança na esfera escatológica:

Dêutero-Isaías destarte preserva a tradição profética clássica; mas seu ministério também contém indicações de que o profetismo está se aproximando do seu fim. A tensão existente entre visão e realidade, entre ato passado e futuro, entre mito e história, tão criativamente mantida pelos Profetas clássicos, se acentua em Dêutero-Isaías a um ponto que se aproxima da ruptura. A visão no capítulo 40 está prestes a fugir do fundo histórico em que se ancora; o mito no capítulo 51 parece estar quase desvinculado das realidades mundanas, e a separação entre atos passados e futuros

²¹¹ O uso dos textos de *Daniel* visando essas medidas são uma das evidentes provas históricas a respeito dessa prática no desenvolvimento sistemático. Aliás, a doutrina milenarista não é uma exceção a esta “regra”, pelo contrário, durante toda história envolvendo a análise hermenêutica e exegetica dos textos bíblicos (tanto no Antigo como no Novo Testamento) visando este fim, percebemos o amplo uso desta metodologia “adaptativa”.

²¹² JUVENAL. *Sátiras*, VI, 495. Em latim: “*displicuit nasus tuus*”.

ameaça isolá-los um do outro [...]. Pouco falta de tensão para que surja a apocalíptica.²¹³

É necessário neste registro fazermos um adendo ao processo de mudança que estamos a dissertar. O que desejamos anexar as considerações já feitas, é uma importante observação que aponta para uma peculiaridade deste extrato textual. É fato que os textos do Dêutero-Isaías são alguns dos mais cruciais nesta ação modificadora²¹⁴. Até então, nos cenários próprios do Profetismo, massivamente, os Videntes anunciavam a sua mensagem por meio de um aparato mais temporal, diretamente aplicado ao tempo presente; uma das tensões criadas posteriormente pelo advento do Apocalipsismo foi justamente a desconstrução dessa performance, onde o aparato passa a ser atemporal, revisado e orientado para previsões futuras; Collins evidencia isso e diz que em “Is 40-55, então, a ênfase muda para a esperança de uma última e final salvação”²¹⁵. Ainda assim, mesmo que este conjunto textual tenha se tornado naquilo que podemos identificar como sendo o registro do “primeiro vidente apocalíptico de Israel”²¹⁶, o Dêutero-Isaías, se destaca por guardar em sua forma uma especial combinação de estilos – entre o primeiro ultrapassado (Profetismo) e o segundo consolidado (Apocalipsismo).

Por fim, devemos salientar que esse processo – agora mais clarificado pelo implemento dos textos bíblicos – de mudança no estilo literário foi crucial na geração e expansão dos conceitos milenaristas, os quais inicialmente foram configurados no Proto e posteriormente ratificados no Tritó. A percepção sobre a necessidade de se promover uma mudança de curso no tradicional esquema escatológico passa necessariamente pelos relatos do Dêutero-Isaías, que apontam decididamente para um “fim uniforme” (cf. caps. 49; 56.1-8), regido por um Soberano, anunciado e protagonizado com toda a perspectiva salvífica e reformadora (cf. caps. 40.1-43.13; 52.13-55.13); neste conjunto, é válido ainda registrarmos que a santidade como padrão existencial (já sinalizada, cf. *Is* 35) para se atingir este empenho é novamente reforçada (cf. caps. 56.9-59.21), ou seja, a abertura e conscientização a respeito das inigualáveis benesses e beatitudes que estavam por vir (cf. caps. 60-66), tiveram sua base e fomento no metamórfico processo literário contido no Dêutero-Isaías.

²¹³ HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 48.

²¹⁴ Ver: HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 46,47.

²¹⁵ COLLINS, *In: 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 605.

²¹⁶ HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 47,48.

6.2.3 O Milenarismo do Trito-Isaías

Este extrato, objetivamente, corresponde ao conteúdo principal (por ser mais elaborado), no que diz respeito as fontes primárias, para a formação histórica da doutrina e movimento milenarista. É verdade que apenas no princípio do Século II a.C., e no decorrer dos eventos históricos que geraram e fomentaram a dinastia dos Asmoneu nesta mesma época, que este extrato bíblico passou a vigorar, ganhando, paulatinamente, o espaço e importância conceitual que teria em períodos posteriores. Esse desenvolvimento qualitativo foi decisivo na produção e manutenção do ideário escatológico nos decênios seguintes, inclusive, para a formação do Cânon do Novo Testamento.

No que implica a importância do conteúdo deste item, devido a sua relevância teológica para esta pesquisa, entendemos, que uma abordagem a respeito da possível datação e de outras questões que envolvem a crítica textual, devem ser apresentadas sobre este extrato. Iniciamos citando que a crítica em geral reconhece haver significativas semelhanças no estilo transmitido pelos conceitos apresentados nos capítulos 65 e 66, julgando “que foram escritos pelo mesmo autor”²¹⁷. Quanto ao local de escrita, a cidade de Jerusalém é sem dúvida a melhor opção; ainda quanto ao local, o verso 1 do capítulo 66, nos apresenta um cenário ermo, que mesmo realçado pela linguagem apocalíptica acaba sendo utilizado como pressuposto temporal para indicar a momentânea inexistência do Templo Sagrado. Deste modo, entre a queda do Templo de Salomão e a reconstrução do Templo de Zorobabel é que deve ter ocorrido a redação deste extrato. Crabtree descreve bem esse contexto:

Há várias evidências de que os capítulos 65 e 66 constituem uma unidade literária. O ponto de vista histórico e teológico, a linguagem figurativa, a divisão dos israelitas entre os fiéis e os apóstatas indicam que os dois capítulos foram escritos pelo mesmo autor. As condições religiosas e históricas indicam que o capítulo foi escrito no período entre 538 e 520 a.C.²¹⁸.

Muito já argumentamos sobre a migração do estilo Profético para o Apocalíptico, todavia, vale-nos ressaltar ainda que o conjunto do Trito-Isaías é decisivo nesse processo. Neste volume, notamos as peculiaridades que indicam essa mudança, tal percepção se oferece principalmente pelas adaptações textuais que tomam de empréstimo as formas anteriores –

²¹⁷ CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 364.

²¹⁸ CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 379.

como as demandas salientes no Dêutero-Isaías –, mas decisivamente passam também a aplicar uma significativa diferença: “de que aqui (*Trito-Isaías*) nenhum esforço é feito no sentido de se relacionar o mito com a esfera histórica”²¹⁹. Este “desinteresse histórico”, salienta as novas tendências; no caso dos capítulos 60-66: o cósmico, o fantástico, o sobrenatural, ultrapassam as medidas do local, do comum, do natural. Este implemento faz com que surja o que se chamou “amanhecer da apocalíptica nos escritos pós-exílicos”²²⁰.

Outro entre os principais fatores encontrado dentro deste conjunto, está na valorização de *Jerusalém*, como sendo a cidade central-modelo-perpétua, onde estará o Templo Eterno – orientador de toda a adoração, governo e meios de santificação para os fiéis no futuro idealizado²²¹. Por exemplo, no capítulo 61, vemos o mote sobre o governo celestial que será introduzido na terra restaurada, esta ideia consiste na realidade do trono do “*θεοῦ*”²²² ali estar inserido para sempre²²³.

Antes de passarmos a parte exegética, uma última observação se faz importante sobre a forma que este extrato se desenvolveu. Esta especificidade se demonstra na estrutura gramatical que o *Trito-Isaías* apresenta, pois, “Diferentemente de todas as outras, essa seção final do livro tem uma arquitetura concêntrica”²²⁴. Este “centro-comum”, por mais subjetivo que possa parecer – e não faltam críticas a sua uniformidade²²⁵ –, no nosso ponto de vista, não se sustenta. Em todo o contexto (caps. 60-66) se percebe um único anúncio central, que estabelece um alvo em específico: “a vinda de uma época ideal, caracterizada pela paz entre os povos (2,2-4) e pela glória de Sião (capítulos 60-62), no centro de um mundo novo (65,17-25)”²²⁶. Deste modo, afirmamos, em concordância com sólidas pesquisas na área, que, o texto do *Trito-Isaías* não indica uma nova ideia ou visão teológica, que esteja amparada e/ou

²¹⁹ HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 51, grifo nosso.

²²⁰ COLLINS, 19 *Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento*. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 604.

²²¹ Ver: VERMEYLEN, In: *Isaías. Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*, 2010, p. 405.

²²² Nossa tradução: “*Deus*”.

²²³ Este ideal, possivelmente, já estava em curso no período pré-exílico de Israel, sendo a redação do Protoisaias (cf. 12.6; 24.23; 27.13; 33.22) a principal evidência a sustentar essa possibilidade. Para uma melhor compreensão deste processo sociorreligioso, ver: VERMEYLEN, *O Livro de Isaías: Uma Catedral Literária*, 2010, p. 65.

²²⁴ VERMEYLEN, *O Livro de Isaías: Uma Catedral Literária*, 2010, p. 60.

²²⁵ Questionamentos (parciais) a respeito da uniformidade literária a respeito da formação do *Trito-Isaías*, estão em: CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 364; SKINNER, In: *Isaiah. The Interpreter's Bible, Vol. 5: Ecclesiastes, Song of Songs, Isaiah, Jeremiah*, 1956, p. 744 *apud* CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 365; MUILENBURG, *History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35:40-66*, 1966, p. 256 *apud* CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 365.

²²⁶ VERMEYLEN, In: *Isaías. Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*, 2010, p. 414.

sancionada por uma nova realidade sócia-religiosa, que tenha sido gerada após o período de exílio do povo judeu. Ao que tudo nos indica, à esperança proposta, mesmo que adaptada, sugere não estar seguindo uma mudança estrutural e temporal – por mais trágica que esta tenha sido na esfera antropológica –, mas nos indica pelo todo, que esteja simplesmente sujeita a um forte aparato histórico, estabilizado por meio da tradição oral e literária (cf. *Is* 11.6-10) de um solidificado segmento religioso.

Visto as devidas considerações, iniciamos de fato a exegese do capítulo 65, partindo da terceira parte do verso 16 até ao verso 25 – contexto determinante para esta pesquisa:

“ἐπιλήσονται γὰρ τὴν θλίψιν αὐτῶν τὴν πρώτην, καὶ οὐκ ἀναβήσεται αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν. ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ, καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων, οὐδ’ οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν, ἀλλ’ εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα εὐρήσουσιν ἐν αὐτῇ· ὅτι ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ Ἱερουσαλὴμ ἀγαλλίαμα καὶ τὸν λαόν μου εὐφροσύνην. καὶ ἀγαλλιάσομαι ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ εὐφρανθήσομαι ἐπὶ τῷ λαῷ μου, καὶ οὐκέτι μὴ ἀκουσθῆ ἔν αὐτῇ φωνὴ κλαυθμοῦ οὐδὲ φωνὴ κραυγῆς. καὶ οὐ μὴ γένηται ἐκεῖ ἄωρος καὶ πρεσβύτης, ὅς οὐκ ἐμπλήσει τὸν χρόνον αὐτοῦ· ἔσται γὰρ ὁ νέος ἑκατὸν ἐτῶν, ὁ δὲ ἀποθνήσκων ἀμαρτωλὸς ἑκατὸν ἐτῶν καὶ ἐπικατάρατος ἔσται. καὶ οἰκοδομήσουσιν οἰκίας καὶ αὐτοὶ ἐνοικήσουσιν, καὶ καταφυτεύουσιν ἀμπελῶνας καὶ αὐτοὶ φάγονται τὰ γενήματα αὐτῶν· καὶ οὐ μὴ οἰκοδομήσουσιν καὶ ἄλλοι ἐνοικήσουσιν, καὶ οὐ μὴ φυτεύουσιν καὶ ἄλλοι φάγονται· κατὰ γὰρ τὰς ἡμέρας τοῦ ζύλου τῆς ζωῆς ἔσονται αἱ ἡμέραι τοῦ λαοῦ μου, τὰ ἔργα τῶν πόνων αὐτῶν παλαιώσουσιν. οἱ δὲ ἐκλεκτοὶ μου οὐ κοπιήσουσιν εἰς κενὸν οὐδὲ τεκνοποιήσουσιν εἰς κατάραν, ὅτι σπέρμα ἠύλογημένον ὑπὸ θεοῦ ἔστιν, καὶ τὰ ἔκγονα αὐτῶν μετ’ αὐτῶν ἔσονται. καὶ ἔσται πρὶν κεκράξαι αὐτοὺς ἐγὼ ἐπακούσομαι αὐτῶν, ἔτι λαλούντων αὐτῶν ἐρῶ Τί ἔστιν; τότε λύκοι καὶ ἄρνες βοσκηθήσονται ἅμα, καὶ λέων ὡς βοῦς φάγεται ἄχυρα, ὄφις δὲ γῆν ὡς ἄρτον· οὐκ ἀδικήσουσιν οὐδὲ μὴ λυμανοῦνται ἐπὶ τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ μου, λέγει κύριος.”²²⁷

Nossa primeira passagem neste item é precedida por um conjunto textual razoavelmente curto. Objetivamente, estamos nos referindo a toda a porção relacionada entre os versos 1 ao 16. Nesta parte um resolutivo anúncio é promulgado; ele já aponta para as transformações descritas a seguir, contudo, diferente do Protoisaiás, este ideário parece captar

²²⁷ Nossa tradução: “pois eles não mais lembrarão do lugar de sua antiga tristeza, e ela não mais existirá em seus corações. Porque surgirão novos céus e a terra também será renovada, e eles não mais se cansarão de antemão, nem isso afligirá novamente os seus corações, mas alegria e regozijo se acharão nela; porque eis que farei de Jerusalém um motivo de alegria e de júbilo ao meu povo. E me alegrarei com Jerusalém e me jubilarei com o meu povo, e não se ouvirá mais nela voz de choro, nem voz de clamor. E não mais nascerá ali um jovem ou um ancião que não consiga cumprir o seu tempo, porque aos cem anos se continuará sendo jovem, mas, o pecador moribundo, mesmo aos cem anos, continuará sendo amaldiçoado. E casas serão construídas e habitadas, e vinhas serão plantadas e estes comerão dos seus frutos. Estas não serão construídas para que outros habitem, e estas não serão plantadas para que outros as comam, pois os dias do meu povo serão como os dias da árvore-da-vida, e as obras de seu trabalho não envelhecerão. Porque os meus escolhidos não trabalharão em vão, nem gerarão filhos para serem amaldiçoados, pois são uma semente abençoada por Deus, e sua descendência estará com eles. E antes que falem, eu falarei a eles, eu os atenderei, porque os amo. Então, juntos, os lobos e os carneiros livremente pastarão, e os leões como os bois comerão palha, e a serpente terá o pó como o seu pão; não sofrerão injustiça, nem serão afligidos no meu santo monte, diz o Senhor.”.

para suas fileiras algumas companhias fora dos limites de Israel – reconhecemos que esta afirmação pode ser uma prática eisegética²²⁸, o que não seria uma iniciativa nova (cf. *Rm* 10.16-21). Em seguida, se inicia uma abrupta exortação direcionada as atividades sociorreligiosas do entorno do Profeta, que apontavam para o descumprimento sistemático (cf. vs. 2-5) do preceituário mosaico (cf. *Lv* 11.7; 19.31; 20.6; *Dt* 14.8; 18.11; *IRs* 11.8), que acabavam por sentenciar tais infratores, que teriam suas penas cumpridas em um tempo ainda indeterminado (cf. vs. 6-7). Prosseguindo, o Escritor passa a um exercício dialético entre o uso de admoestação e de consolação (cf. vs. 8-16b): se utiliza de metáforas agrícolas e de imagens da natureza (cf. vs. 8-10); aponta para práticas idolatras (cf. vs. 11²²⁹,12)²³⁰; configura com afinco a sua ira e benevolência (cf. vs. 13-16b) que apontam para um processo restaurativo, no qual o Senhor, motivado pela justiça retributiva, não permitirá que os fiéis sejam condenados com os infiéis. Este trecho final pressupõe uma realidade sensível, projetando uma clara conscientização sobre o que se deveria esperar à frente, pois, uma expressiva dicotomia conceitual estava estabelecida: “de fato, pode-se falar agora de duas ordens: uma velha ordem da corrupção e a criação de uma nova ordem santa”²³¹.

Passando a exegese do texto, iniciamos por um pequeno recorte no verso 16. Em sua parte final, encontramos nosso ponto-de-partida para aquela que é segundo nossas intenções a principal perícopes em *Isaías*. A “*θλιψιν*”²³², não mais pode estar, habitar, existir de fato, no “*καρδίαν*”²³³ daqueles que estão prestes a viver a plena restauração. Tal afirmação parece simplória, contudo, esta introdução coincidi com outras passagens, que se analisadas

²²⁸ *Eisegese*, do gr. *εισέησις*, significa literalmente: “ato de introduzir”, “inserir”, “aplicar”; no âmbito bibliológico, define uma prática errônea e/ou viciada de se “inserir” e/ou “agregar” ao texto bíblico as impressões, pressuposições e vícios ideológicos do intérprete. Dialeticamente se opõem a virtuosa prática de *exegese*, que no exercício bibliológico visa extrair do texto sua mensagem evidente. Para uma satisfatória compreensão sobre ambas as terminologias, ver: VIRKLER, *Hermenêutica Avançada: princípios e processos de interpretação bíblica*, 2007, p. 163-179.

²²⁹ O verso 11 é enigmático. Possivelmente carrega consigo um expoente registro histórico-cultural que evidência práticas pagãs no território judeu, o que prova que para o conceito restaurativo que se propagava, seria de vital importância que uma praxe redentora a acompanhasse; para que isso ocorresse de maneira qualificada e extensiva era necessário que os costumes idolatras festivos – comuns no mundo antigo: *Jr* 7.18; 19.13; *ICo* 10.21 – cessassem. Um constituinte essencial sobre o tema dessa pesquisa é interessante ser sublinhado aqui: em todas as realidades imagéticas no âmbito escatológico (*Novos Céus, Nova Terra, Retorno Paradisiaco etc.*) elaboradas no período do Antigo Testamento, em nenhuma se encontra qualquer prática de idolatria – nada mais poderá acolher à falsa adoração.

²³⁰ Uma visão muito interessante sobre estas festividades pagãs está em CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 372.

²³¹ HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 50,51.

²³² Nossa tradução: “tristeza”.

²³³ Nossa tradução: “coração”.

exegeticamente, sem a devida aplicação de seus pressupostos introdutórios, ficam incompletas ou até mesmo estéreis de suas potencialidades²³⁴.

Já nos versos 17, 18 e 19 uma relação harmônica se caracteriza. Essa distinção se engrandece inicialmente devido à relação entre causa e efeito que a configuram. A um “*καινός*”, o “*novo*”²³⁵, que deve ser compreendido como sendo *fresco*, *recente*, mas acima de tudo, como: *inédito*. O autor do *Apocalipse do João* – com no mínimo cinco séculos de distância autoral – é suprido por este entendimento: o que virá a se concretizar jamais foi visto e/ou experimentado. Esta genuinidade, atesta a idiosincrasia deste processo, e o elabora como algo a ser concebido exclusivamente a uma *Nova-idade*, a uma *Nova-era* que é especial – mesmo que a “natureza da nova criação, porém, não é diferente da antiga criação com poderíamos esperar”²³⁶. Sem dúvida, a profecia se resume (em *strito*) na causa do *Novo* que fará surgir o efeito da *alegria* e do *regozijo* perpétuos. Crabtree faz uma contribuição pertinente a este conteúdo alegando que, “A natureza física dos céus e da terra será transformada em perfeita harmonia com a humanidade regenerada pelo amor de Deus (cap. 11:6-9; 29:17; 30:23-26; 32:15; 35:1-10)”²³⁷.

Já no verso 19, adentramos ainda mais nas peculiaridades deste estado de contentamento transcendente. A locução estabelece o efeito promovido por outra causa elementar: Jerusalém. Aqui retornamos, como também conectamos, mesmo que indiretamente o texto do Trito (cf. 65.19) com o do Protoisaías (cf. 11.10). Neste singular relato, o Agente Messiânico encontra na cidade modelo o seu único ponto de estabilidade, que, aliás, é condicional, pois o Messias só poderá desempenhar plenamente o seu ministério em Jerusalém²³⁸. Deste modo, para o escritor deste extrato as causas (*Novo; Jerusalém...*) e os seus efeitos (*alegria; regozijo...*) só serão plenos no entardecer desta era e no amanhecer da *Nova*. Esta consciência apocalíptica, que passa gradualmente a ter uma formatação cada vez mais precisa, também recebe um amparo maior; esse acréscimo pode ser percebido em sua estrutura dialética, que aponta para procedimentos reversivos – estes incluem as debilidades da psique

²³⁴ Um exemplo emblemático deste procedimento indevido está na proposta de se fazer a exegese do texto de *I Coríntios* 13 sem antes iniciá-lo a partir da leitura do último verso do capítulo anterior (cf. *1Co* 12.31).

²³⁵ Ver: THAYER, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded with Strong's Concordance*, note: 2537.

²³⁶ COLLINS, *In: 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 608.

²³⁷ CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 375, grifos do autor.

²³⁸ “Notemos que a valorização de Sião (*Jerusalém*) no centro do mundo renovado está ligada à fidelidade à Lei em geral, mais que à oferta de sacrifícios” (VERMEYLEN, *O Livro de Isaías: Uma Catedral Literária*, 2010, p. 68, grifo nosso).

humana, demonstrando as limitações e fragilidades que os escritores do passado (em diferentes momentos) desejavam ultrapassar (cf. *Is* 65.19; *Ap* 21.4).

Os versos 20 a 23, mesmo apresentando uma certa dificuldade lógica, são elucidativos quanto ao projeto proposto. No verso 20, por mais que haja uma obscuridade quanto ao processo, devido à tendência ao fantástico que o texto apresenta, percebemos que a reversão da realidade natural passa a ser constituída. No *Novo*, não há mais espaço no tempo, capaz de comportar as vicissitudes e desajustes físicos. O transitório, o prematuro, o efêmero, são vencidos e/ou ultrapassados literalmente; o permanente, o duradouro, o perene, descritos (numericamente) em perspectiva simbólica, preenchem e definem a *Nova* realidade. Nesta renovada projeção é interessante se situar dois fatores: o primeiro define a simbologia aplicada; sem maiores dificuldades, com naturalidade percebemos que os “ἐκατὸν ἔτων”²³⁹ remetem a possibilidade de se receber à benção da longevidade, característica do período antediluviano e patriarcal (cf. *Gn* 5.5,7; 9.29; 25.7; 35.28). Já a segunda, pressupõe a realização plena da justiça Divina sem restrições, pois, o “ἀμαρτωλὸς”²⁴⁰, independentemente do tempo que consiga viver, será punido e pagará por seus delitos. Cabe-nos neste parágrafo uma última observação: a morte, como decorrência da vida natural, não parece ser abolida neste ideário²⁴¹. Assim, todos os acontecimentos nesta perspectiva nos indicam que haverá um enfraquecimento dos efeitos da ação biológica, mas não a sua extinção; Crabtree ressalta esta questão: “Foi desconhecida entre os hebreus deste tempo a doutrina da vida futura²⁴². Eles esperavam a restrição do poder da morte, mas não a cessação dela (ver: *Sl* 17:15; 73:24)”²⁴³.

Já os versos 21, 22 e 23 demonstram uma fina relação. Novamente retornamos ao processo natural que descreve ações de causa e efeito, que aqui se relaciona a uma materialização elementar, mas de ordenamento simples e trivial dentro deste período histórico.

²³⁹ Nossa tradução: “cem anos”.

²⁴⁰ Nossa tradução: “pecaminoso”.

²⁴¹ Collins aborda e explica essa compreensão escatológica: “Até agora esta é uma vida mortal, como nós a conhecemos, porém mais longa e melhor. [...] A ideia de salvação na profecia pós-exílica não é muito diferente daquela das mais antigas tradições israelitas. Porém, em contraste, ela é muito diferente daquela que encontramos nos apocalipses do II Século a.C., onde a crença na ressurreição dos mortos é introduzida”. Ver: COLLINS, *In: 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 608.

²⁴² Cabe-nos salientar, entretanto, que no futuro este será um entre os novos fenômenos materialistas que irão surgir junto ao processo de desenvolvimento escatológico (cf. *Ap* 21.4).

²⁴³ CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 377.

O “ἐνοικήσουσιν”²⁴⁴ e o “καταφυτεύσουσιν”²⁴⁵, como sendo uma ação natural do ser humano em seu contexto social – visando ser beneficiado com a proteção e os frutos deste esforço concentrado –, era entendido como sendo o mínimo, mas também o pleno, que um devoto judeu esperava como retribuição de Deus (cf. *Lv* 25.18,19; 26.3,4; *Dt* 28.4-11). As “intempéries” da vida – condicionadas ou não – constantemente se apresentavam, e por oposição, castigavam esse conjunto relacional; porém, um realce justifica a todos os interesses por essa relação retributiva: “καὶ οὐ μὴ οἰκοδομήσουσιν”²⁴⁶, para que os outros (infiéis, irreverentes, pagãos etc.) usufruam do que é próprio deste plano futuro consagrado. Ainda neste quadro um símbolo atrai muito a nossa atenção. Ele pressupõe o que há de mais sublime e configura o que pode ser considerado como realmente perpétuo – uma pressuposição, que embora evasiva, é profunda. Isto porque, neste símbolo, notamos que se evidencia o que haveria de mais notável e duradouro para o imaginário apocalíptico no decurso de todo o seu desenvolvimento (cf. *Ap* 2.7; 22.2,14). Este signo que se encontra absoluto na imagem da “ζύλον ζωῆς”²⁴⁷, revela, simplesmente, o ponto-pacífico que expressa a continuidade de um estado exaltado, caracterizado pela imagem do que deveria suprir todas as vidas deste lugar perfeito (cf. *Gn* 2.9) – neste conceito se encontra o portal que leva para a realidade eterna do *die septimo*.

Por último, chegamos aos versos 24 e 25, que convidam os corações esperançosos a celebrarem um momento solene. Em sentido inverso, este texto finaliza o seu registro por meio da mensagem introdutória do contexto já analisado na coleção do Protoisaías (11.6-10). É desconhecido o porquê desta opção. Também evitamos sugerir hipóteses evasivas. Todavia, vale-nos dizer que para ambos os autores parecia haver uma consideração final, que se estabelecia num ordenamento que vigoraria sobre um estado de paz e justiça sem-igual – percebamos algo importante neste sistema: para esse escritor e os seus adeptos, “Nenhuma nova transformação está prevista depois daquele dia. Esse dia será a marca do fim da história”²⁴⁸.

Assim, neste ordenamento, encontramos uma *Nova* realidade estabelecida, que não é abstrativa, pelo contrário, é substancial! De todas as animálias retratadas em ambos os textos, a “ὄφις”²⁴⁹, é àquela que nos desperta mais a curiosidade. Mais uma vez somos conduzidos ao *Gênesis*, ao *princípio* e as suas peculiaridades (cf. *Gn* 3.11). percebemos que neste jogral

²⁴⁴ Nossa tradução: “se edificar”.

²⁴⁵ Nossa tradução: “plantar-se”.

²⁴⁶ Nossa tradução: “Estas não serão construídas”.

²⁴⁷ Nossa tradução: “árvore-da-vida”.

²⁴⁸ VERMEYLEN, *O Livro de Isaías: Uma Catedral Literária*, 2010, p. 70.

²⁴⁹ Nossa tradução: “serpente”.

restaurativo se estabelece todo um contexto que não se ocupa apenas de um ponto aleatório, mas acaba por registrar a própria imagem da era Messiânica, que “baseia-se na esperança fundamental do Velho Testamento”²⁵⁰. Deste modo, pouco importa se o relato segue um estilo sintético (cf. 11.6-10) ou analítico (cf. 65.16c-25), se o testemunho se inicia pelo efeito ou pela causa, o que realmente importa para ambos os escritores bíblicos (Proto ou Tritto) é o registro satisfatório sobre a realidade a ser restaurada.

Para fecharmos a nossa trajetória junto ao contexto do Tritto-Isaías, examinamos de maneira abreviada o capítulo 66 dos versos 20 a 23, onde se define com requinte as teorias recriacionais, que em essência são também teorias milenaristas. O texto diz:

“καὶ ἄξουσιν τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν δῶρον κυρίῳ μεθ’ ἵππων καὶ ἀρμάτων ἐν λαμπήναις ἡμιόνων μετὰ σκιαδίων εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν Ἱερουσαλημ, εἶπεν κύριος, ὡς ἂν ἐνέγκαισαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἐμοὶ τὰς θυσίας αὐτῶν μετὰ ψαλμῶν εἰς τὸν οἶκον κυρίου. καὶ ἀπ’ αὐτῶν λήμψομαι ἐμοὶ ἱερεῖς καὶ Λευίτας, εἶπεν κύριος. ὄν τρόπον γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ, ἃ ἐγὼ ποιῶ, μένει ἐνώπιόν μου, λέγει κύριος, οὕτως στήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν καὶ τὸ ὄνομα ὑμῶν. καὶ ἔσται μῆνα ἐκ μηνὸς καὶ σάββατον ἐκ σαββάτου ἥξει πᾶσα σὰρξ ἐνώπιόν μου προσκυνῆσαι ἐν Ἱερουσαλημ, εἶπεν κύριος.”²⁵¹

Por derradeiro nesse extrato vemos a descrição de uma atmosfera reformada. Essa reconfiguração atesta as profundas transformações que o *Kósmos* – identificado na cidade modelo de Jerusalém – receberá nesse período transitório. No contexto anterior, após severas exortações (cf. vs. 1-6), Jerusalém é restaurada miraculosamente (cf. vs. 7-13); neste processo uma linguagem maternal se destaca: a cidade passa a ser “à mãe” que alimentará, cuidará e consolará seus inúmeros filhos; uma ação purgatória de forma derradeira se concretiza nesta missão, consolidando a santidade a ela reservada (cf. vs. 14-19). Sabemos que os eventos registrados neste extrato não podem ser considerados como cronológicos, isso porque a “visão final de Isaías se difrata em vários quadros complementares”²⁵², impossibilitando desta forma

²⁵⁰ CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 379, grifos do autor.

²⁵¹ Nossa tradução: “E que seus irmãos de todas as nações tragam presentes ao Senhor, com cavalos e carros, em liteiras com tendas brilhantes, para a cidade santa de Jerusalém, diz o Senhor, como quando os filhos de Israel iniciam seus sacrifícios com salmos na casa do Senhor. E deles tomarei sacerdotes e levitas, diz o Senhor. Pois, assim como o novo céu e a nova terra que eu faço permanecem diante de mim, diz o Senhor, assim a sua descendência e o seu nome serão estabelecidos. E acontecerá que de mês após mês e de sábado após sábado, toda a carne venha adorar perante mim, em Jerusalém, diz o Senhor.”

²⁵² VERMEYLEN, *O Livro de Isaías: Uma Catedral Literária*, 2010, p. 61.

uma leitura linear para os eventos. Todavia, por mais estranho que pareça, não é inapropriado se ater aos registros como sincrônicos.

A partir disto, podemos imergir na fase final desse plano redentor que salienta três fases categoriais. O verso 20 traz em si a primeira delas: a reunião solene em honra ao Soberano. Jerusalém agora está repovoada e nela reintroduzido o genuíno culto²⁵³; isso novamente restabelecido, por óbvio, também reestabelece a propriedade e presença de Deus sobre toda a terra; aparentemente o texto sugere de maneira ideológica o retorno de todos os cativos a cidade modelo para adorarem (presencialmente). Aqui novamente Crabtree nos auxilia ao conjecturar a respeito de uma provável realidade que este cenário idílico seria capaz de protagonizar, ele afirma que, “provavelmente, se refere (*o que o texto indica*) à glória visível e sobrenatural do Senhor no Templo”²⁵⁴.

A segunda fase está no verso 21. Nele lemos a respeito da restauração do sacerdócio levítico. Muitas conjecturas nascem deste lacônico trecho, mas o que se reserva a nosso tema se concentra em um quadro revisional, que se ocupa apenas em apontar para uma realidade última deste cenário perpétuo: o uso, o empenho, a essência do plano sacerdotal como uma forma *terminus a quo*, onde ocorre, basicamente, à intermediação de Deus. Muito poderíamos conjecturar (dogmaticamente) a partir disto, entretanto, basta aqui afirmarmos que se pensava realmente numa forma de intermediação sacerdotal, que neste futuro idealizado se reorganizaria de forma sublime – caso que continuou historicamente a se projetar e desenvolver no plano escatológico (cf. *Ap* 20.6b).

Por fim, chegamos a terceira fase deste relato. Os versos 22 e 23 o compõe. Aqui recordamos a passagem de *Isaías* 65.17, onde a criação é substituída e os ouvintes (leitores posteriores) são encorajados a deslumbrarem a possibilidade de um pleno renovo físico, psíquico e pneumático. O Proto escritor não ousou se aventurar a esses limites, a “ideia de uma nova criação inicialmente parece mais radical do que qualquer coisa nos Profetas pré-exílicos ou em Ageu e Zacarias”²⁵⁵; mas o Tritó, sem reservas, por meio do seu relato oferece ao cenário idealizado o seu clímax. Agora o processo é elevado e apresenta o seu ápice, recordando o que no *princípio* se fez (cf. *Gn* 2.2,3). Nesse desfecho, percebemos, que a ordem natural foi restabelecida, o culto e o sacerdócio reorganizados, só ficando para trás (a serem reordenados)

²⁵³ O escritor do Tritó-Isaías provavelmente tinha como base os textos de *Ezequiel* 43.1-4, *Zacarias* 8.23 e *Daniel* 3.4,7; 6.22 ao fomentar a sua produção.

²⁵⁴ CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 393, grifo nosso.

²⁵⁵ COLLINS, *In: 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 608.

os atos memoriais instituídos por Deus (cf. *Êx* 23.10-19; *Lv* 25.3,4; *Dt* 16.1-17), onde as datas e as festas santas, seriam reintroduzidas em sua plenitude. Portanto, para que tudo se complete, se preencha, volte a plena existência, é necessário que a compreensão a respeito do esplendor do *die septimo* seja novamente reintroduzido, pois somente assim a verdadeira esperança poderá ser alcançada.

Todos os comentaristas reconhecem que estes dois versículos constituem o apogeu não somente dos capítulos 56-66, mas também do livro inteiro de Isaías. [...] Todavia, os versículos 22-23 apresentam a conclusão apropriada deste grande livro profético e da eterna esperança do povo de Deus.²⁵⁶

Finalizado o nosso relato exegético no livro do Profeta *Isaías*, passamos a um dos textos Canônicos de maior importância para a formulação da doutrina milenar junto ao Antigo Testamento. Ezequiel e a sua visão gloriosa são nosso assunto a partir daqui.

6.3 Ezequiel 37 a 48: a soberana visão

O livro de Ezequiel na parte que corresponde o seu terço final, apresenta, uma das mais elaboradas e complexas peças sobre o pensamento escatológico no Antigo Testamento. Desde cedo, parte de seu conteúdo corresponde e se comunica abertamente às novas tendências hermenêuticas, que no processo de cativeiro na região mesopotâmica, fomentou o imaginário judaico. Essas evidências, quando somadas, fazem com que esta pesquisa necessite se adequar a parâmetros mais qualitativos. Muitos são os textos de *Ezequiel* condicionados diretamente a nosso tema central, entretanto, entendemos ser necessário apresentar a principal e mais “fechada” ideia a respeito das considerações básicas do que poderíamos identificar como sendo a consciência milenarista que o livro de *Ezequiel* subsidiaria na antiguidade por meio de seu vasto e qualificado.

Deste modo, sucintamente, optamos por nos concentrar em passagens que abordem posições mais substanciais a respeito das especificidades da doutrina milenar neste compêndio profético. Para esse fim, utilizamos dois contextos do livro. Na primeira exposição, aplicando pressupostos bíblicos e sugerindo um cenário histórico representativo para o contexto, trabalhamos com aquilo que podemos definir como sendo as consequências do fantástico processo restaurativo – determinante para a esperada reformulação paradisiaca. Já na segunda

²⁵⁶ CRABTREE, *A Profecia de Isaías – Vol. II*, 1967, 395-396, grifos do autor.

abordagem, o nosso alvo passa a ser a impressionante correlação literária entre um dos contextos do livro de *Ezequiel* (caps. 40-48) para com outra parte (vs. 7-10) da perícopes do capítulo 20 do *Apocalipse de João*; assim como na primeira construção algumas passagens adicionais do livro de *Ezequiel* são agregadas ao relato, como também oferecidos alguns pontos de vista adicionais.

Mas antes de iniciarmos a nossa construção exegética é ainda necessário fazermos duas observações. A primeira é recordativa quanto as questões literárias já empregadas nesta pesquisa, e nos lembra a respeito do caráter técnico da nova inclinação hermenêutica (na esfera escatológica) que o livro do Profeta *Ezequiel* está inserido. Ela trata majoritariamente sobre o endosso que o aguardado cenário idílico reservava, além de apresentar a necessária linguagem para se objetivar a consumação deste novo plano escatológico da literatura bíblica: o Apocalipsismo. Sem este prisma é quase impossível de se entender a mensagem de *Ezequiel* a partir dos seus contemporâneos.

Já a segunda observação recai sobre o nosso silêncio textual de uma das partes mais elaboradas no que diz respeito à leitura escatológica paralela entre o Novo e o Antigo Testamentos: tratamos dos capítulos 38 e 39 de *Ezequiel*²⁵⁷. Esta comparação análoga de espécies só é possível pela reprodução exaustiva dos textos de *Ezequiel* junto à porção milenar (prognóstica) encontrada no *Apocalipse de João*. Não é irônico, nem simplesmente casual, que esta relação se instale justamente após a perícopes base da nossa pesquisa (*Ap* 20.1-6). Tal contexto, oriundo/original de *Ezequiel*, surte elaborações complexas. Entre estas ouvimos argumentos como: “[...] os oráculos contra Gogue ocupam um lugar especial como um segundo *finale* que sumariza a restauração de Israel em termos escatológicos”²⁵⁸; também que, “[...] Gogue simboliza todos os inimigos de Israel que tradicionalmente veem do norte (cf: *Jr* 4,66; 6,1)”²⁵⁹; ou que este contexto bélico, traz em si “as características próprias das chamadas escatologias apocalípticas (cf. *Is* 24-27; 34-35; 65-66; *Jl* 3-4; *Mq* 4-5; *Dn* 7-12; *Zc* 9-14)”²⁶⁰. Feito estes acréscimos, salientamos que as inúmeras variações, tanto no compêndio Canônico, quanto nos registros apócrifos, que nascem das especulações sobre este conflito – ora configurado como terreno, ora como cósmico – que envolve o cenário Apocalíptico do passado

²⁵⁷ Para uma leitura exaustiva e multidisciplinar a respeito dos capítulos 38 e 39 do livro de *Ezequiel*, ver: HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 45-46; JERÔNIMO, *Liber Bresith qui Graece Dicitur Genesis, comentário ao cap. X*; NIHAN, In: *Ezequiel. Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*, 2010, p. 454-455; PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 370-372.

²⁵⁸ BOADT, In: *20 Ezequiel. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 654.

²⁵⁹ BOADT, In: *20 Ezequiel. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 654.

²⁶⁰ LAMELAS MÍGUEZ, In: *Ezequiel. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*, 2008, p. 226.

e do futuro²⁶¹, realçam a nossa opção de configurar este fato como posterior ao cronograma que seria próprio (até mesmo viável) de especularmos. Desta forma e diante desta potencialidade especulativa, optamos, por não analisar mais especificamente esta porção do livro de *Ezequiel*. Entretanto, ainda salientamos que este fato textual (no âmbito bíblico) pede, pela simples categorização que o relato condiciona, exponencialmente, que consideremos como materializado a perspectiva de que após uma *massiva restauração* – segundo a visão escatológica abrangente do passado, cf. caps. 36.16-37.28 –, um grande conflito-final ainda é esperado como evento derradeiro (cf. caps. 38.1-39.16), o qual dará cabo a todas as questões envolvidas. Esta equidistância entre os eventos, providencialmente, se encaixa na mesma perspectiva e ordem que estão inseridas no relato Neotestamentário (cf. *Ap* 20.1-10), gerando um caso excepcional, pelo simples fato de haver poucos precedentes e/ou similares na Escritura Sagrada.

6.3.1 *Ezequiel* e o Rei Supremo

Em nosso primeiro recorte enquadrámos o texto de *Ezequiel* 37.24-28. Respeitando a delimitação de nosso tema, partimos da parte final desta perícopa, onde um veredito já está traçado. Vejamos o texto:

“καὶ ὁ δοῦλός μου Δαυὶδ ἄρχων ἐν μέσῳ αὐτῶν, καὶ ποιμὴν εἶς ἔσται πάντων· ὅτι ἐν τοῖς προστάγμασίν μου πορεύσονται καὶ τὰ κρίματά μου φυλάττονται καὶ ποιήσουσιν αὐτά. καὶ κατοικήσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς αὐτῶν, ἣν ἐγὼ δέδωκα τῷ δούλῳ μου Ἰακωβ, οὗ κατέκρησαν ἐκεῖ οἱ πατέρες αὐτῶν· καὶ κατοικήσουσιν ἐπ’ αὐτῆς αὐτοί, καὶ Δαυὶδ ὁ δοῦλός μου ἄρχων αὐτῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ διαθήσομαι αὐτοῖς διαθήκην εἰρήνης, διαθήκη αἰωνία ἔσται μετ’ αὐτῶν· καὶ θήσω τὰ ἁγία μου ἐν μέσῳ αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ ἔσται ἡ κατασκηνώσις μου ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός, καὶ αὐτοὶ μου ἔσονται λαός. καὶ γνώσονται τὰ ἔθνη ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ ἀγιάζων αὐτοὺς ἐν τῷ εἶναι τὰ ἁγία μου ἐν μέσῳ αὐτῶν εἰς τὸν αἰῶνα.”²⁶²

²⁶¹ Quanto a este caso, Prigent salienta que “Na verdade, temos aí formas particulares de uma crença bem atestada no judaísmo tardio e nos seus escritos apocalípticos (Um apontamento interessante nesta questão, é que os termos Gogue e Magogue estão ausentes nos apocalipses judaicos): a época final conhecerá um furioso assalto das forças inimigas contra o povo de Deus, Jerusalém e eventualmente o messias (cf. por ex. *Henoc* 56; *4 Esdras* 13,5s5.; *Oráculos Sibilinos* 3,663ss. Mas os *Oráculos Sibilinos*. 3,319ss., 512ss. menciona Gog e Magog). (PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 371, grifos do autor)”.

²⁶² Nossa tradução: “E o meu servo David será o príncipe no meio deles, e será pastor sobre todos; porque eles andam nos meus estatutos, e dos meus juízos serão guardados, pois os cumprirão. E habitarão na sua terra, a qual dei a meu servo Jacó, onde antes habitaram seus pais; e nela habitarão, e Davi, meu servo, será seu príncipe para sempre. E farei com eles um pacto de paz, um pacto perpétuo com eles terei, e colocarei minha santidade entre eles para sempre. E meu tabernáculo estará entre eles, e eu serei seu Deus, e eles serão meu povo. E as nações saberão que eu sou o Senhor que as santifico, porque a minha santidade estará entre eles para sempre.”.

Como indicado, possuímos neste registro um cenário renovado, e com ele uma exequibilidade que impressiona. De maneira orientativa apontamos diretamente para os eventos que antecedem o texto bíblico apresentado. Nesta relação (*Ez* 37.24-28) vemos que o autor configura de forma extraordinária – descrevendo um cenário híbrido, que envolve a matéria e o celestial, o físico e o metafísico – inúmeros casos fantásticos em uma mesma cena, que não menos admirável, projeta e acarreta uma transformação sem igual: primeiro, se vê que a voz do Criador é proferida pela criatura, que passa a arquitetar novamente à criação, produzindo uma narrativa sem igual no registro Sagrado (cf. 37.1-14); em seguida, por meio de um *ato profético* (segundo a utilização de recursos naturais, cf. 37.16a), Israel volta a existência, unificando-se novamente – Norte e Sul (cf. 37.15-23), demonstrando mediante seus atos de maneira categórica o seu novo *status* de renovação. Decisivamente, chama nossa atenção que uma “vez restaurada a nação, purificada de suas manchas e, finalmente, devota ao Senhor, não mais cederá à idolatria, nem aos crimes, nem as ações perversas”²⁶³.

Ainda nesta segunda seção, apontamos para um pequeno sinal histórico que nos ajuda a vislumbrar, mesmo que de forma conjectural, essa ousada projeção de reorganização social – responsável pelo restabelecimento da matriz israelita na terra a eles prometida. A afirmação de Hanson abre nossa argumentação: “o campo histórico requer mais do que a simples volta à santidade visada por Ezequiel²⁶⁴”; a partir disso uma espécie de restauração para a perspectiva escatológica local se estrutura, ampliando o “conjunto das comunidades da diáspora”²⁶⁵.

Nesta ampliação é que começamos a discernir a objetividade argumentativa contida na perícope que destacamos anteriormente (cf. *Ez* 37.24-28). A partir da imagem excelsa de “*Davi*”, percebemos, o ponto de encontro inicial, mas também essencial, há trazer ordem e estabilidade para a reestruturação vindoura, que, em sua forma, acarretaria e abarcaria não apenas a descendência judaica – o antigo Reino do Sul –, mas também a todos os eleitos da promessa; tarefa que no âmbito antropológico – devido a diáspora israelita (Reino do Norte) após a conquista de Samaria em 722 a.C. (cf. *2Rs* 17.3-41) – só poderia ser reservada a um ato prodigioso, ação que o escritor de *Ezequiel* faz questão de registrar. Aliás, esta performance fica latente e é facilmente deduzida – inclusive, com grande aparato exegético –, simplesmente, porque reconhece o que está essencialmente identificado neste ideário antigo, que procura ensinar que após a ação Divina restaurativa (cf. *Ez* 37.1-14), o povo “ritualmente purificado [...]

²⁶³ LAMELAS MÍGUEZ, In: *Ezequiel. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*, 2008, p. 225.

²⁶⁴ HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 59, grifo nosso.

²⁶⁵ NIHAN, In: *Ezequiel. Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*, 2010, p. 447.

estará novamente debaixo de um rei [...] e a aliança será reafirmada como eterna”²⁶⁶, demonstrando ao mundo (cf. vs. 28) “que o Senhor é fiel”²⁶⁷ com Suas promessas.

Por fim neste contexto, salientamos que esta ilustração monárquica, direcionada a Davi – que é a imagem padrão sobre a equidade, e que agora passava a ser a base hermenêutica para a consciência de um judeu piedoso do período pós-exílico –, é por demais misteriosa. Seria este agente monárquico uma espécie de reencarnação do Rei Justo? Provavelmente, não. Ou seria um encaminhamento de sua descendência a partir da linhagem da figura governamental de Zorobabel (*Ed* 3.2; *Ag* 1.1; *Mt* 1.12,13; *Lc* 3.27)? Possivelmente, também não. Na verdade, é praticamente inviável se obter uma resposta satisfatória para essa questão. Contudo, o que fica de forma – quase extática – é o considerável apelo – quase ontológico – de se reter nesta figura emblemática, o modelo ideal sobre o agente que no futuro iria novamente governar sobre a terra restaurada²⁶⁸. Sem anfibologias, definir ao Rei Davi como um simples arquétipo para os planos revivalistas deste antigo expediente escatológico, é no mínimo artificial²⁶⁹; sua excelsa representação não encontra paralelos, o registro posterior do livro de *Ezequiel* nos salienta isso com clareza (cf. caps. 40-48).

6.3.2 *Ezequiel* e a Restauração Gloriosa

O registro envolvente desenvolvido neste conjunto sincrônico dos capítulos 40-48²⁷⁰, sem dúvida, condensada e organiza aquilo que podemos definir como sendo o escopo escatológico de *Ezequiel*. Nesta robusta e distinta narrativa profética se reconhece com certa

²⁶⁶ BOADT, *In: 20 Ezequiel. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 653-654.

²⁶⁷ LAMELAS MÍGUEZ, *In: Ezequiel. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*, 2008, p. 224.

²⁶⁸ O texto de *Ezequiel* 36.35: “καὶ ἐροῦσιν Ἡ γῆ ἐκεῖνη ἢ ἠφανισμένη ἐγενήθη ὡς κῆπος τρυφῆς, καὶ αἱ πόλεις αἱ ἔρημοι καὶ ἠφανισμένοι καὶ κατεσκαμμένοι ὄχυρα ἐκάθισαν.” (nossa tradução: “E eles, apaixonados, dirão: Àquela terra desolada tornou-se como um jardim-de-trufas, e as cidades e as fortalezas, desoladas e arruinadas, fortemente se reassentaram.”), já pressupõem, de maneira introdutória ao capítulo 37, este condicionamento idílico, disposto majoritariamente nesta parte do texto de *Ezequiel*. Nota-se que todo o contexto que o segue demonstra uma forma estrutural a partir de modelos primevos; esta dependência entre restauração/renovação indica que, tudo o que é restaurado/renovado é feito a partir de uma imagem primeira, um literal ἀρχή (gr: “Princípio”), que indica um estado que já foi perfeito, e que deve ser trazido de volta à existência.

²⁶⁹ Ainda hoje algumas teses heterodoxas sobre o reinado e influência mística da figura real de Davi encontram espaço na academia, entre estas está a de Sigmund Mowinkel, que sustenta a ideia de que “a linha real hebraica não é, portanto, messiânica, e não há escatologia anterior ao exílio babilônico”; esta teoria hoje se mostra definitivamente amórfica, sobre qualquer perspectiva teológica, histórica e arqueológica que se busque sustentá-la. Para se conhecer esta tese alternativa, ver: MOWINCKEL; ANDERSON, *Han Som Kommer. Messiasforventningen I Det Gamle Testament Og Pa Jesu Tid*, 1951, p. 329–332.

²⁷⁰ Dois produtivos comentários a respeito desta seção estão em BOADT, *In: 20 Ezequiel. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 655-659; NIHAN, *In: Ezequiel. Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*, 2010, p. 455.

facilidade a existência de um *primus* determinismo conceitual, que serve até mesmo como uma espécie de padrão para aquilo que se pode definir como “numerologia milenarista dos israelitas”²⁷¹. Entenda-se com esta definição uma forma de se enumerar os eventos e os espaços, que a descrição do novo santuário visava comunicar. As diversas medidas (hb. “728”; gr. “πῆχυς”) não apenas correspondem a cálculos geométricos, mas vão além, e configuram uma proposta vitoriosa, cabalmente Divina, que o Profeta retrata como sendo “o novo sistema eterno, descrevendo-o em termos de um novo templo na nova Jerusalém”²⁷².

Quando este conjunto é analisado exegeticamente recebe opiniões divergentes muito divergentes. A realidade casuística (se é pretérita, histórica, futura ou apenas representativa), somada às possíveis nuances escatológicas aplicadas na descrição deste cenário (muito criativo e misterioso), não oferecem explicações satisfatórias; este polissêmico contexto, sem dúvida, comunica muitas ideias, fato, que facilmente causa diversas e complexas dúvidas para um leitor corriqueiro. Diante dessa questão desafiadora e limitante, optamos pela prudência, e por isso nos aplicamos, exclusivamente, a um contexto em específico deste amplo texto (caps. 40-48), por ser ele muito atrativo à teoria que propomos. Nele se compreende a última parte do livro de *Ezequiel*, que se encontra no capítulo 47.7-10:

“ἐν τῇ ἐπιστροφῇ μου καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τοῦ χεῖλους τοῦ ποταμοῦ δένδρα πολλὰ σφόδρα ἔνθεν καὶ ἔνθεν. καὶ εἶπεν πρὸς με Τὸ ὕδωρ τοῦτο τὸ ἐκπορευόμενον εἰς τὴν Γαλιλαίαν τὴν πρὸς ἀνατολὰς καὶ κατέβαινε ἐπὶ τὴν Ἀραβίαν καὶ ἤρχετο ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν ἐπὶ τὸ ὕδωρ τῆς διεκβολῆς, καὶ ὑγιάσει τὰ ὕδατα. καὶ ἔσται πᾶσα ψυχὴ τῶν ζῴων τῶν ἐκζέοντων ἐπὶ πάντα, ἐφ’ ἃ ἂν ἐπέλθῃ ἐκεῖ ὁ ποταμὸς, ζήσεται, καὶ ἔσται ἐκεῖ ἰχθὺς πολλὸς σφόδρα, ὅτι ἤκει ἐκεῖ τὸ ὕδωρ τοῦτο, καὶ ὑγιάσει καὶ ζήσεται πᾶν, ἐφ’ ὃ ἂν ἐπέλθῃ ὁ ποταμὸς ἐκεῖ, ζήσεται. καὶ στήσονται ἐκεῖ ἄλεις ἀπὸ Αἰνγαδιν ἕως Αἰναγαλιμ· ψυγμὸς σαγηνῶν ἔσται, καθ’ αὐτὴν ἔσται, καὶ οἱ ἰχθύες αὐτῆς ὡς οἱ ἰχθύες τῆς θαλάσσης τῆς μεγάλης πλῆθος πολὺ σφόδρα.”²⁷³

²⁷¹ HUNT, *Christian Millenarianism: from the Early Church to Waco*, 2001, p. 189.

²⁷² LADD, *Apocalypse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 200, grifos do autor.

²⁷³ Nossa tradução: “No caminho de volta, vi na beira do rio muitas árvores fortes aqui e ali. E ele me disse: Esta água, que saiu para a Galiléia em direção ao leste, e desceu para a Arábia, e chegou até o mar sobre as águas do estuário, e curou as águas. Virá a suceder que todo o animal dentre as criaturas viventes e moventes, tudo aquilo que o rio alcançar, viverá. Haverá naquele lugar uma grande quantidade de peixes, pois essa água deverá descer para lá e os curará, e eles viverão. Tudo que estiver ao alcance do rio viverá. E haverá lá também pescadores, desde En-Gedi até En-Eglaim. Deverá ser um lugar para se estenderem redes. Será um lugar diferente, e os peixes dele serão como os peixes do mar grande, em enorme quantidade.”.

O “popular” Mar Morto²⁷⁴ – uma média porção de água salgada, que se encontra em meio ao Deserto da Judeia, localizado a oeste do moderno Estado de Israel e a leste do moderno estado do Reino Haxemita da Jordânia – é um local expoente em toda a narrativa geográfica ofertada pela Bíblia Sagrada. Neste trecho reconhecemos as consequências de um fato miraculoso, que no contexto do livro de *Ezequiel*, faz com que esta porção de água se torne também no alvo da ação profética descrita junto ao processo de restauração da terra. Sem nos focarmos em demais características deste lago salgado, basta-nos afirmar que o Mar Morto faz jus ao seu nome. Cientificamente sabemos que a imensa concentração de sal que possui, não permite que se desenvolva uma mínima quantidade de fauna ou flora em sua limitação hídrica. Este fato, historicamente, é conhecido pelos povos que ocuparam a região, sendo expoente sua especificidade junto a este cenário desértico até os dias atuais.

Contudo, conforme a profecia de *Ezequiel*, é neste ambiente “morto”, que a “vida” será restaurada a plenitude do termo. No relato vemos que enquanto a “geografia é realística, os temas são claramente míticos, evocando a linguagem paradisíaca de Gn 2,10-14, que descreve as correntes no paraíso que regavam o Jardim do Éden”²⁷⁵. No nosso ponto de vista, esse argumento define com clareza a intenção profética do autor, porque, definitivamente, para ele e os adeptos da sua mensagem não faltavam argumentos para entender que este caudal “supera ao da outra, já superabundante, que manava da rocha do Êxodo (cf. Êx 17,1-7) [...] e é igual ao caudal do jardim do Éden (cf. Gn 2,10-14) que faz germinar árvores de frutos maravilhosos que comunicam e devolvem a vida (cf. Gn 2,8s; Ap 21,6; 22,1s)”²⁷⁶.

Sem excessos podemos compreender – em alinhamento com os autores agora citados – que é possível de se perceber uma forte tendência milenar nestes trechos do livro de *Ezequiel*. Reconhecemos que tal tendência é performática, e se alinha a uma sistemática pré-concebida e/ou pré-estabelecida. Aliás, esta reconfiguração da cidade de Jerusalém dentro do futuro plano idílico pode também ser entendida como pertencente a outra fase escatológica (cf. Ap 21.1-22.5). Todavia, optamos pela primeira opção, por entender que a descrição oferecida pelo autor parece apontar mais para uma definição substancialmente natural/materialista, do que para algo de ordem sobrenatural/espiritualista, mesmo que esta também aponte e/ou possua características celestiais.

²⁷⁴ Ver: KENNETH, DEAD-SEA. In: *Enciclopédia Britânica*, disponível em: <https://www.britannica.com/place/Dead-Sea>.

²⁷⁵ BOADT, In: 20 *Ezequiel. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 658.

²⁷⁶ LAMELAS MÍGUEZ, In: *Ezequiel. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*, 2008, p. 235, grifo nosso.

Ainda neste trecho, entendemos que existe espaço para mais uma especulação que permeia diretamente este assunto: estamos nos referindo a respeito da reconstrução do Templo/Santuário no livro de *Ezequiel* (cf. caps. 40.1-43.27). Deste modo, procuramos de maneira apenas conjectural e sucinta, a partir de um básico esquema indagativo, responder algumas questões que seriam próprias da visão de um ser humano inserido neste espaço religioso. Perguntamos: se o Templo vislumbrado pelo Profeta (em dimensões físicas) nestes capítulos nunca foi literalmente construído e/ou reconstruído pelo povo hebreu-israelita-judeu no decurso da história, ainda seria necessário que o fosse? Provavelmente, para o ser humano inserido a resposta seria sim. E partindo desta aceitação, diante de tal necessidade, mesmo já se presumindo o local desta edificação (Jerusalém), ainda nos questionamos: quando esta reconstrução ocorreria²⁷⁷?

Passamos agora ao último texto Canônico na nossa relação com o Antigo Testamento. O livro do Profeta Zacarias é quem encerra a nossa análise escatológica-milenar na Antiga Aliança.

6.4 O Milenarismo no Livro de Zacarias

O Cânon do Antigo Testamento traz em seu conjunto de livros finais o relato profético de *Zacarias*, o qual poderíamos definir a partir de uma ênfase dogmática como: o escrito semiapocalíptico de *Zacarias*. Este registro pós-exílico, considera como próprio – possivelmente por já estar consolidado – o conceito Apocalíptico no que diz respeito aos desfechos futuros relacionados a mensagem profética, ou seja, o *status* escatológico neste registro pode ser considerado, sem exageros, como sendo estável e completo.

Muitas evidências apontam para essa realidade teológica (já estável e funcional) junto as demandas orientadas neste contexto histórico. É reconhecido que a reconstrução do Templo e de parte da cidade de Jerusalém após o retorno do cativo mesopotâmico, suscitou uma ampla oposição (étnica, política, cultural, religiosa etc., cf. *Ed* 4.1-26; 5.3-17); este episódio gerou uma aguda ação profética, na qual vemos o Profeta Ageu interagir, ordinariamente, com questões religiosas de ordem mais pragmática – motivação para se dar cabo ao projeto de reconstrução do Templo (cf. *Ag* 1.1-2.23; *Ed* 5.1,2; 6.14). Entretanto, no que diz respeito a atuação de Zacarias, observamos claramente uma postura mais espiritual. Rivas descreve com qualidade essa distinção: “o Profeta lança mão da linguagem apocalíptica que, às vezes, pode

²⁷⁷ Acreditamos que um indivíduo autóctone do mesmo cenário sociocultural de *Ezequiel* responderia: “em um ambiente recriado e governado pelo Senhor”.

ser-nos desconcertante. Porém, mediante esse tipo de linguagem, e com extraordinária abundância de visões, procura descobrir o novo mundo futuro, a reconstrução gloriosa de Jerusalém”²⁷⁸. Vale-nos ainda dizer, que esta reconstrução traz consigo um predicado incomparável para aspirações de caráter apocalíptico: a presença manifesta do Senhor (cf. 8.3a)!

Diante disso, percebemos a aguda influência de uma expectativa futura de libertação e purificação, expressada junto a um extrato da religiosidade judia do período pós-exílico, que se direciona e se compensa em diversas imagens místicas e messiânicas, mas também fortemente milenares. Outro fato interessantíssimo nesta projeção está na questão de que o texto de *Zacarias* reproduz eficientemente o mesmo que os textos de *Isaiás* e *Ezequiel* já o fizeram, mas agora com a diferença de se estar inserido em outro contexto temporal: a maioria dos textos de *Isaiás* são confiadamente pré-exílicos; os de *Ezequiel* são confiadamente mesoexílicos; já os de *Zacarias*, são confiadamente pós-exílicos. Nessa projeção, percebemos já instaurado a parte derradeira (segundo o Cânon) de um sistema, que especularemos melhor a partir de agora. Nossa primeira análise recai sobre a perícopes de *Zacarias* 8.3-8:

*“τάδε λέγει κύριος και ἐπιστρέψω ἐπὶ Σιων και κατασκηνώσω ἐν μέσῳ Ἱερουσαλημ και κληθήσεται ἡ Ἱερουσαλημ πόλις ἡ ἀληθινὴ και τὸ ὄρος κυρίου παντοκράτορος ὄρος ἅγιον τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ ἔτι καθήσονται πρεσβύτεροι και πρεσβύτεραι ἐν ταῖς πλατείαις Ἱερουσαλημ ἕκαστος τὴν ῥάβδον αὐτοῦ ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἀπὸ πλήθους ἡμερῶν και αἱ πλατεῖαι τῆς πόλεως πλησθήσονται παιδαρίων και κορασιῶν παιζόντων ἐν ταῖς πλατείαις αὐτῆς τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ διότι εἰ ἀδυνατήσῃ ἐνώπιον τῶν καταλοίπων τοῦ λαοῦ τούτου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις μὴ και ἐνώπιον ἐμοῦ ἀδυνατήσῃ λέγει κύριος παντοκράτωρ τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ ἰδοὺ ἐγὼ ἀνασφύζω τὸν λαόν μου ἀπὸ γῆς ἀνατολῶν και ἀπὸ γῆς δυσμῶν και εἰσάξω αὐτοὺς και κατασκηνώσω ἐν μέσῳ Ἱερουσαλημ και ἔσονται μοι εἰς λαόν και ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν ἐν ἀληθείᾳ και ἐν δικαιοσύνῃ.”*²⁷⁹

Ao analisarmos esta perícopes percebemos que ela é precedida por um massivo relato místico (cf. caps. 1.7-6.15), onde o escritor do livro de *Zacarias* implementa um novo padrão temático. Sempre em teor profético, que inclusive é salientado nas passagens que iremos pontualmente examinar, a nova abordagem textual (com forte teor admoestativo) se concentra

²⁷⁸ JARAMILLO RIVAS, In: *Zacarias. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*, 2008, p. 376.

²⁷⁹ Nossa tradução: “Assim diz o Senhor: voltarei a Sião e habitarei no meio de Jerusalém, e Jerusalém será chamada a cidade verdadeira e o monte do Senhor, o soberano, será o monte santo. Assim diz o Senhor Todo-Poderoso: anciãos e anciãs se sentaram nas ruas de Jerusalém, cada um com seu cajado na mão, por muitos dias, e as praças da cidade estarão lotadas de crianças, meninos e meninas brincando em suas praças. Assim diz o Senhor Todo-Poderoso: se naqueles dias isso for desacreditado diante do restante deste povo, também será desacreditado diante de mim? Exclama o Senhor Todo-Poderoso! Assim diz o Senhor Todo-Poderoso: eis que estou levantando o meu povo a partir da terra do oriente e da terra do ocidente. E os introduzirei e os farei habitar no meio de Jerusalém e eles serão o meu povo e eu serei o seu Deus, na verdade e na justiça.”.

e se recolhe a consequências práticas, onde a forma e liturgia do jejum (como disciplina [cf. cap. 7.1-7]) e a devida observância a preceitos fraternais (a maneira mosaica [cf. 7.8-14]), introduzem as condições para que se fomentem as bem-aventuranças que se descrevem no conjunto²⁸⁰. E é nesse padrão, que o imaginário seguinte (descrito em nossa passagem de destaque) irá se conformar; nesse sistema, encontramos uma forma de santificação pessoal por meio de exercícios ascéticos, onde a “fidelidade e a confiabilidade no que se refere ao comportamento ético”²⁸¹ se acomodarão – impressiona neste conjunto, que as atitudes individuais serão revertidas automaticamente a consequências coletivas, segundo o tempo e o estado de transformação sugerido a partir do texto do capítulo 8.3.

Passando ao capítulo 8, percebemos de imediato a forte recapitulação de conteúdos escatológicos desenvolvidos em escritos proféticos-apocalípticos do passado. Este *dèjà vú*, paira, repousa e descansa sobre: a pacificação, a longevidade, a harmonização, a humanização etc., dos agentes e objetos descritos formalmente neste ambiente, orientando a restauração, a renovação, a recapitulação prevista. Não desejamos ser aqui repetitivos – pois já fomos bem diretivos a respeito do fenômeno recriacional na abordagem do livro do Profeta *Isaías* –, mas ainda devemos salientar a respeito das predicacões do elemento que mais nos chama atenção neste recorte: “καὶ κατασκευάσω ἐν μέσῳ Ἱερουσαλήμ”²⁸² (Zc 8.3a).

Este relato traz em si um fator peremptório. Nele se demonstra mais que uma simples performance. Nesta categorização uma fórmula insuperável se descreve: a presença de Deus estará novamente no mundo. Esta afirmação, especialmente a luz da Nova Aliança, pode gerar inúmeras especulações, mas sem distrações e direcionando todas as intenções a devida abordagem que está indicada, compreendemos, que a presença real – gloriosa, numa projeção metafísica – de Deus, tem um lugar/local próprio para novamente se constituir: Jerusalém. Segundo o autor, todas as coisas restauradas a perfeição inicial serão, por óbvio, oriundas desta presença, contudo, devem estar baseadas num espaço físico/terreno para se condicionarem completamente, porque somente em um estado já pré-configurado de ternura, paz e prosperidade – onde anciãos estão numa posição de honra e crianças brincam de forma ingênua (cf. Zc 8.4,5) – se é possível imaginar Deus reinando, ou seja, exercendo definitivamente a Sua soberania. Baseado nesta mesma linha dedutiva, Feinberg reconhece que “qualquer bênção

²⁸⁰ Para uma leitura qualificada a respeito do capítulo 7 de *Zacarias*, ver: SÉRANDOUR, *In: Zacarias. Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*, 2010, p. 557.

²⁸¹ CODY, *In: 22 Ageu, Zacarias e Malaquias. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 714.

²⁸² Nossa tradução: “*E habitarei no meio de Jerusalém*”.

futura e *milenial* para Israel deve ser proclamada e alicerçada em sua restauração e retorno a terra (*da promessa*)”²⁸³.

Dando prosseguimento a análise exegética do livro de *Zacarias*, direcionamos a atenção ao capítulo 14.8-11, onde mais um conjunto conceitual já exposto na Escritura é novamente afirmado – de maneira funcional ou catequética, sinceramente, não o sabemos –, segundo a tradição Apocalíptica, que culminava intelectual e sistematicamente nesta época. Nesta passagem bíblica lemos:

“καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἱερουσαλῆμ, τὸ ἥμισυ αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν πρώτην καὶ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν ἐσχάτην, καὶ ἐν θέρει καὶ ἐν ἔαρι ἔσται οὕτως. καὶ ἔσται κύριος εἰς βασιλέα ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν· ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται κύριος εἷς καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἓν. κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν καὶ τὴν ἔρημον ἀπὸ Γαβὲ ἕως Ρεμμων κατὰ νότον Ἱερουσαλῆμ· Ραμὰ δὲ ἐπὶ τόπου μενεῖ ἀπὸ τῆς πύλης Βενιαμὴν ἕως τοῦ τόπου τῆς πύλης τῆς πρώτης, ἕως τῆς πύλης τῶν γωνιῶν καὶ ἕως τοῦ πύργου Ἀνανεὴλ, ἕως τῶν ὑποληνίων τοῦ βασιλέως. κατοικήσουσιν ἐν αὐτῇ, καὶ οὐκ ἔσται ἀνάθεμα ἔτι, καὶ κατοικήσει Ἱερουσαλῆμ πεποιθότως.”²⁸⁴

Reconhecemos que o período pós-exílico é carregado de expectativas teorizadas pelo fantástico e pelo sucessivo, sugerindo a partir disso o estabelecimento, de maneira eminente, de uma nova estrutura organizacional, separada de maneira categórica para a nação de Israel – alvo da futura revitalização; aliás, alguns sugerem que os capítulos de 9 a 14 do livro de *Zacarias* não seriam “obra do mesmo Profeta que assinou os capítulos 1-8”²⁸⁵; esta hipótese, se real, inclusive sugere entre outras coisas, que a tradição Apocalíptica-milenar estava em expansão, formando uma organizada “composição que nos coloca no limiar da *apocalíptica* em sua plenitude”²⁸⁶. Este estilo literário, que agora está definitivamente consolidado, se concretiza de maneira clara, mas também peculiar em dois arranjos que estão frisados neste derradeiro livro profético: o primeiro se define na dualidade exponencial do registro, que implementa a divisão e separação do tempo e das eras profetizadas; o segundo, apresenta e confere à profecia um

²⁸³ FEINBERG, *Os Profetas Menores*, 1988, p. 291, grifos nossos.

²⁸⁴ Nossa tradução: “E naquele dia águas-vivas fluirão de Jerusalém, metade delas para o primeiro mar e a outra metade para o último, e assim será no verão como também na primavera. E ele será Senhor e Rei sobre toda a terra; naquele dia haverá um só Senhor e ele terá apenas um nome, que circundará toda a terra desde Gabe até Rimom, no deserto, passando ao sul de Jerusalém; Ramá, porém, permanece no mesmo lugar, desde a porta de Benjamim até o lugar da primeira porta, até a porta da esquina e até a torre de Ananel, até os palácios do rei. Habitarão na cidade, e não haverá maldição, e em Jerusalém certamente habitarão seguros.”.

²⁸⁵ COLLINS, *In: 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 609.

²⁸⁶ HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 54, grifo nosso.

padrão que o relaciona diretamente ao conceito denominado em alemão de *Endzeit wird Urzeit* (o tempo do fim conduz ao tempo primevo)²⁸⁷.

Sobre esta esteira, compreendemos que o capítulo 14 compõe e encerra um qualitativo ordenamento, que a partir do conflito com as nações estrangeiras (cf. vs. 1,2), o Senhor novamente virá ao socorro dos seus eleitos, proporcionando sua salvação. Estes justos que se preservaram (cf. vs. 3-7) remodelando, renovando, restaurando a terra – quiçá o universo – a partir da cidade modelo (cf. vs. 8-11), após rechaçarem e castigarem os perversos (cf. vs. 12-15), testemunharão na cidade excelsa à glória a ela reservada (cf. vs. 16-21) – este cenário idílico será dotado “do mesmo grau de pureza e santidade que os utensílios que servem ao culto prestado sobre o altar dos holocaustos”²⁸⁸ possuíam em sua liturgia.

Esta passagem observa que a vida fluirá, e a figura das águas – assim como em *Ezequiel* 47.1-12 – é novamente condicionada à cidade (renovada), ao Rei (presente) e à multidão de justos (reconciliados) que lá habitarão; então, definitivamente, o juízo escatológico alcança o seu clímax onde “Yahweh será o rei do universo [...] *Yahweh será o único* (cf. *Dt* 6,4)”²⁸⁹ e “o único rei de Jerusalém”²⁹⁰. Deste modo, uma recapitulação – diacrônica em sentido estrutural – é prevista novamente, encontrando o seu fim no registro do último Profeta místico do Antigo Testamento.

Por fim, gostaríamos de apresentar uma posição contrastante a doutrina milenarista. Optamos por esse recurso, justamente, por entendermos que o efeito de tal ação quando elevado aos objetivos sistemáticos desta pesquisa, na verdade, à validam, até mesmo a enobrecem. Isso se deve ao fato de que esta crítica quando inserida ao ambiente do passado (meados do Século V a.C.) se concatena e se particulariza, explicando desta forma, sem exageros, como a tradição e o imaginário local – nativos e primevos da crença milenarista neste período – interpretavam essas e outras passagens bíblicas. Deste modo, ousamos como Kunstmann e o seu pontual dilema se apresentam:

Nem tudo é explicável ao pé da letra. Não estamos, como os milenistas, numa planície onde um crescer gradativo nos leva a um reino secular, antes do fim do mundo, com Cristo e todos os santos, por um período de mil anos, reino no qual os não-adventistas

²⁸⁷ HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 54, grifos nossos.

²⁸⁸ SÉRANDOUR, *In: Zacarias. Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*, 2010, p. 559.

²⁸⁹ CODY, *In: 22 Ageu, Zacarias e Malaquias. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 719, grifo do autor.

²⁹⁰ JARAMILLO RIVAS, *In: Zacarias. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*, 2008, p. 386.

teriam ainda a oportunidade de converter-se – reino que desembocasse no eterno reino da glória (v. 10).²⁹¹

Deste modo encerramos a nossa análise a respeito do compêndio Canônico do Antigo Testamento. Contudo, maiores detalhes sobre os movimentos milenaristas ainda são encontrados na literatura desenvolvida no passado. Este fato nos leva as obras consideradas como apócrifas e/ou pseudoepígrafes desenvolvidas entre os Séculos III a I a.C.

6.5 O Milênio no Relato Apócrifo e Pseudoepígrafo

Iniciamos este item tratando de sua singular importância. Mais do que pontual, o conteúdo teológico referenciado na literatura apócrifa e/ou pseudoepígrafica²⁹², no nosso entendimento, deve ser considerada, assim como a Canônica, determinista²⁹³ para com toda a elaboração teológica que estamos a construir. Como nota de esclarecimento, salientamos que obviamente não estamos equiparando qualitativamente estes compêndios distintos. O que é Canônico é definitivamente consagrado, está disposto e substancialmente ordenado na esfera da coletânea do que é reconhecido como sacral. O que é apócrifo e/ou pseudoepígrafo é secular, e está inserido na esfera comum/humana.

Feita esta importante consideração, observamos que a nossa abordagem implica numa ideia que visa apenas apresentar a correlação temática desta pesquisa entre estes diferentes conjuntos, algo que definitivamente é possível, e que nos levou a definir para além de especulações falaciosas, esta integração como parte de um sistema que recebe e é orientado por uma ação providencial (excelsa, transcendental, à parte), a qual define, consideravelmente, as ações humanas a ele consequentes, transformando o relato não-inspirado em uma forma

²⁹¹ KUNSTMANN, *Os Profetas Menores – Comentário Bíblico*, 1983, p 195.

²⁹² Um apontamento técnico de critério teológico deve aqui ser observado. Salvo três casos: primeiro, o Cânon Sagrado da Igreja Ortodoxa Etíope ou Igreja Etíope Tewahedo (que contém os livros de *I Enoque*, *Livro dos Jubileus* e *IV Esdras* [*Apocalipse de Esdras*]); segundo, o Cânon Sagrado da Igreja Ortodoxa Síria ou Patriarcado Sírio Ortodoxo de Antioquia e Todo o Oriente (que contém o livro de *II Baruque*); terceiro, o Cânon Sagrado da Igreja Ortodoxa Georgiana ou Patriarcado Georgiano (que contém o livro de *IV Esdras* [chamado de *III Esdras* neste compêndio]); não existem outros registros formais (Conciliares, Patrísticos etc.) que indiquem que os referidos escritos apócrifos ou pseudoepígrafos comentados neste item da pesquisa, tenham sido em qualquer época, reconhecidos como sendo obras-inspiradas. Este fato, por consequência, impediu que estas obras fossem incluídas (salvas exceções) nas majoritárias e principais listagens Canônicas, tanto para o meio teológico judaico quanto cristão. Para uma análise histórica sobre as principais listagens Canônicas, ver a obra de MCDONALD, *The Formation of the Biblical Canon*, 2018.

²⁹³ Com este termo não queremos dizer *fundamental*, mas sim relevante a concepção final que desejamos consolidar.

auxiliar, mesmo que incompleta, do que se pode referir como elementos constituintes sobre a doutrina milenarista.

Outro detalhe a se destacar tecnicamente é que a partir deste ponto iremos ser mais sintéticos em nossa abordagem dos casos, não repetindo as terminologias “apócrifo”, “pseudepígrafo” e possíveis congêneres, sempre que for necessária alguma indicação sobre esta área literária. Reconhecemos a distinção, assim como a similitude, que estas palavras possuem²⁹⁴, mas frisamos que o nosso interesse se deposita categoricamente no fato de que ambos os termos são para nós, acima de tudo, indicativos de um *status*, que promove tanto a separação quanto a relação que já indicamos. Desta forma, como critério hermenêutico, quando necessário utilizaremos nas formulações a seguir de maneira mais corriqueira o termo “apócrifo”, por entendermos que este é mais indicativo para o sentido e a causa do contexto teológico que estamos trabalhando.

Ainda como conteúdo introdutório a este assunto hermenêutico, apresentamos dois aspectos, que reconhecemos como pertinentes: um literário e outro histórico. O primeiro diz respeito a manutenção evidente do Apocalipsismo como modelo literário para o contexto humano que estas obras foram direcionadas (Séculos III a I a.C.); cabe-nos, por mais que esta questão já tenha sido exaustivamente relacionada ao texto, lembrá-la quando um novo período temporal é apresentado, simplesmente, porque nestes processos surgem novas tendências sociais, religiosas, culturais etc., que se tornam em novidades a serem relacionadas²⁹⁵. Na esteira desta abordagem, é que surge o segundo aspecto (histórico). Nele um novo período histórico nasce. Aqui, nos referimos aos anos entre 330 e 130 a.C., por ser este o período provável para a produção das obras apócrifas que analisamos. Esta fase parte do domínio helenista na região da Judeia (meados do Século IV a.C.), chegando até a fase final do período

²⁹⁴ A terminologia “apócrifo”, do gr. *ἀπόκρυφος*, significa “oculto”, mesmo que idiomáticamente este termo tenha no âmbito bibliológico adquirido um significado mais pejorativo, como “espúrio”, na tentativa de se identificar o referido como um texto de origem não canônica; já o termo “pseudepígrafe”, do gr. *ψευδεπίγραφο*, significa “falso escrito”, e indica em critério na área bibliológica também uma obra de origem apócrifa, contudo adornada com o predicativo de “falsa autoria” ou “título falso”. Para uma análise evidente sobre as distinções e similaridades entre os termos “apócrifo” e “pseudepígrafe”, ver: EWERT, *A General Introduction to the Bible: From Ancient Tablets to Modern Translations*, 2010, p. 104.

²⁹⁵ Uma destas novidades está no argumento de Gregorio Luengo, que indica ter havido uma espécie de renascimento ou readaptação do Profetismo (clássico) como modelo literário a partir do Século III a.C. na região da Judeia. Luengo chega a sugerir que Apocalipsismo seria fruto do cenário e cultura helênica, que nesta época orientava a vida pública na região pré-palestinense. Tal teoria é bem controversa, mas merece aqui ser sinalizada devido a sua convergência como um dos possíveis fenômenos mutantes deste período. Para uma melhor visão a respeito do pensamento de Luengo, ver: CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 515.

político dos Asmoneu (de meados do Século II a meados do Século I a.C.)²⁹⁶, onde diferentes nuances e acontecimentos entram em conexão, fazendo com que um novo apanhado sociocultural se estabeleça. Contudo, nesta sequência cronológica também se fortalece na esfera literária o já consolidado modelo Apocalíptico, que principalmente após a revolta dos Macabeus, reorganizou ideias, que “se tornaram amplamente difundidas no judaísmo”²⁹⁷. Foi a partir destes fatos e destas bases, que os dados literários da produção apócrifa foram organizados, e neste novo ordenamento o ideário milenarista também encontrou o seu reconhecimento.

Após essa básica orquestração, apresentada de maneira resumida neste preâmbulo, uma pendência parece já existir antes mesmo de adentrarmos ao conteúdo que previamente indicamos: seria possível de haver uma doutrina, que contida e representada nos escritos Canônicos, também estar representada de forma coesa em círculos entendidos como heterodoxos, a ponto dos seus registros não-inspirados se condensarem satisfatoriamente a uma doutrina considerada tradicional?

6.5.1 O Milenarismo no Escrito de *I Enoque*

Provocados pela pergunta anterior e dispostos a respondê-la, iniciamos nossa abordagem analítica a respeito da literatura apócrifa a partir daquele que pode ser considerado como o principal trabalho escatológico entre os seus pares. Conhecido e popularmente referido no campo teológico, religioso e cultural como sendo o *I Livro de Enoque*²⁹⁸ – também conhecido como *Enoque Etíope* –, não é propriamente (em sentido absoluto) uma obra escatológica, mas seu conteúdo fortemente místico, intemporal, e em alguns contextos até mesmo apoteótico, fazem com que a narrativa e construção semântica desta obra se torne em

²⁹⁶ Para um sofisticado exame sobre este período histórico, ver: BRIGTH, *História de Israel*, 2019, p. 429-454.

²⁹⁷ COLLINS, 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 613.

²⁹⁸ Segundo a tradição antiga (rabínica e cristã), este escrito é honorificamente atribuído e referenciado a Enoque, um dos personagens bíblicos de maior destaque no mundo antigo (Gn 5.18-24; Hb 11.5; Jd 14). Este, mesmo envolto de grande especulação, é considerado e apresentado pela maioria dos exegetas antigos como sendo uma figura histórica; isso se deve a sua projeção e representação quase imaculável junto ao texto bíblico, onde se destaca por sua emblemática devoção – um apanhado de moralidade, piedade e reverência direcionados ao único Deus verdadeiro (segundo a Escritura Sagrada judaico-cristã). Este alto parâmetro de consagração, estabeleceu sobre esta figura humana uma estima e posição ímpar junto ao cenário religioso da antiguidade, o que explica com certa facilidade a ação pseudoepígrafa – provavelmente originada em meados do Século II a.C. em algum círculo religioso mais ortodoxo da região da Judeia –, que visava a estabilização de mais um compêndio apocalíptico, que possivelmente tinha o propósito inicial de se tornar em mais uma das ferramentas culturais dos movimentos pró-judaicos e/ou anti-helênico. Para uma qualificada leitura sobre este ambiente religioso-histórico-cultural e a produção literária proveniente dele, ver a obra de ROST, *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudoepígrafos: do Antigo Testamento aos manuscritos de Qumran*, 1980.

alguma partes numa emblemática peça, daquilo, que pode ser efetivamente descrito como que contendo um dos mais antigos registros apocalípticos²⁹⁹; inclusive, este propenso estilo literário, indica possuir “importantes ligações com tradições mais antigas”³⁰⁰ do segmento escatológico-apocalíptico no judaísmo pós-exílico.

Antes de iniciarmos a apreciação exegética dos textos de *I Enoque*, entendemos ser válida uma explanação, mesmo que sucinta, a respeito de uma já tradicional relação de paralelismo textual entre este antigo escrito apócrifo e o *Apocalipse de João*³⁰¹. Para isso, partimos de uma consideração técnica indicativa: a suposta datação desta obra pré-cristã – suposta, porque, sua produção está relacionada a algum momento entre as décadas de 80 e 60 do Século II a.C. Esta hipótese³⁰² se baseia no exame crítico de parte da obra, denominada comumente de “apocalipse natural” (devido a sua construção estilista), que sugere ou prevê (pelo menos de maneira implícita) um período entre ou logo após a revolta Macabeia³⁰³, ocorrida neste mesmo recorte temporal.

Já de imediato, a partir destes dados reconhecemos a incipiente configuração que o livro de *I Enoque* possuía junto à tradição que serviu de base para a produção Neotestamentária de mesma matriz literária – centenária, pode ser a adjetivação que esta tradição, sem reservas, recebe de nós em sua comunicação³⁰⁴. A tese, fortemente amparada por pesquisadores

²⁹⁹ Uma qualificada análise sobre o estilo literário Apocalíptico de *I Enoque* está em OLSON, *A New Reading of the Animal Apocalypse of I Enoch: “All Nations Shall Be Blessed”*, 2013, p. 108,109.

³⁰⁰ COLLINS, 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 604.

³⁰¹ Em sentido inverso de nossa análise neste Subitem, Arens e Mateos apresentam uma satisfatória projeção sobre a correlação e dependência do *Apocalipse de João* para com o conteúdo escatológico existente nos escritos considerados apócrifos: “Além de inspirar-se e apoiar-se em escritos do AT, João teve também diante dos olhos outros escritos que hoje se denominam apócrifos, ignorados da maioria, mas nem por isso menos importantes para nós porque, como representantes da corrente apocalíptica, nos ajudam a situar e compreender melhor a obra dele. Entre eles encontram-se o 1º e o 2º livros de *Henoc*, o 2º livro de *Esdras*, o 2º livro de *Baruc*, os *Apocalipses* de *Sofonias*, de *Abraão*, de *Moisés* e de *Elias*, a *assunção de Moisés*, além de outros que abarcam extensas seções apocalípticas, entre os quais se destacam os *Testamentos dos Doze Patriarcas*, de *Jó*, o livro de *Jubileus*, e os *Oráculos Sibilinos*, para citar apenas os próximos da época de João” (ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 56, grifos nossos).

³⁰² Para uma elaborada configuração sobre a suposta datação do livro de *I Enoque*, ver: CHARLES; GILBERT; DUQUETTE, *The Book of Enoch the Prophet*, 2012, p. 150; TITE, *Textual and Redactional Aspects of the Book of Dreams (I Enoch 83–90)*, 2001 p. 106.

³⁰³ Sobre este período histórico, ver: JOSEFO, *História dos Hebreus: de Abraão a Queda de Jerusalém*, XII, 8,467-XIV, 8,578.

³⁰⁴ Elledge também propõem que na tradição profética que formou o texto de *I Enoque* já se apresentava traços de uma forte influência helênica, que modelou imagneticamente essa construção. Talvez surpreendente seja a facilidade com que se percebe o distanciamento que a tradição rabínica majoritária – que posteriormente se consolidou – tenha imposto a leitura e ao processo desta perspectiva que seria legada a marginalidade. Nesta nova fase os pontos se reconfiguram a “arquitetura” profética de essência triunfalista – a ressurreição e o estado idílico para os justos agora são fato-pacífico e sua manutenção é indispensável –, contudo estas estruturas atemporais se reorientam, e nesta reorganizam passam a se estabelecer sobre novas perspectivas. Elledge em seu trabalho observa

consagrados, de que trechos de *1 Enoque* influenciaram significativamente o escritor do *Apocalipse de João*, acaba por ser ainda mais determinante quando sinaliza que porções deste escrito fazem com “que nos lembremos dos juízos e destinos em Ap 20”³⁰⁵, abordando o seu contexto enigmático e fantástico, por meio dos juízos e ressurreições ali descritos³⁰⁶. Este fenômeno, da provável sincronia textual, encontra posições bem asseveradas sobre esta relação, como a de Charles, que afirma que a “influência de *1 Enoque* no Novo Testamento foi maior do que a de todos os outros livros apócrifos e pseudoepígrafos juntos”³⁰⁷; Charles ainda frisa como evidente “uma participação indubitável (*do livro de 1 Enoque*) na moldagem das doutrinas correspondentes do Novo Testamento”³⁰⁸.

Deste modo, podemos baseados em toda a pesquisa sobre a estruturação literária desta obra – independentemente da influência final que este escrito teve de maneira real na formulação, ajuste e/ou definição escatológica para os textos do Novo Testamento – indicar que o autor de *1 Enoque* “não tem outro interesse além de (*promover*) um científico colorido por concepções e crenças judaicas”³⁰⁹. Portanto, já de antemão, podemos sinalizar que o que examinaremos a frente – tanto neste item quanto na análise de partes do *Apocalipse de João* – retrata uma sólida transmissão da doutrina milenarista, que foi efetivada e aplicada por meio de uma informal sistematização, que pode ser considerada como bem-acabada, sendo conhecida formalmente nos diversos segmentos religiosos deste período interséculos.

e aponta para essa mudança com clareza: “Essa noção de que os justos viverão após a morte entre as luzes celestiais e os seres angélicos terá sua contrapartida na profecia da ressurreição de Daniel e tradições posteriores” (ELLEDGE, *Life After Death in Early Judaism: The Evidence of Josephus*, 2006, p. 10. No original: This notion that the righteous will live on after death among the heavenly lights and angelic beings will have its counterpart in the resurrection prophecy of Daniel and later traditions).

³⁰⁵ ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 57,58.

³⁰⁶ Para uma análise gramatical que compara as semelhanças linguísticas entre os textos de *1 Enoque* e o *Apocalipse de João*, ver: ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 57.

³⁰⁷ CHARLES; GILBERT; DUQUETTE, *The Book of Enoch the Prophet*, 2012, p. 146, grifo nosso. No original: the influence of 1 Enoch on the New Testament has been greater than that of all the other apocryphal and pseudepigraphical books put together.

³⁰⁸ CHARLES; GILBERT; DUQUETTE, *The Book of Enoch the Prophet*, 2012, p. 146, grifo nosso. No original: an undoubted share in moulding the corresponding New Testament doctrines.

³⁰⁹ CHARLES; GILBERT; DUQUETTE, *The Book of Enoch the Prophet*, 2012, p. 147, grifo nosso. No original: no other interest save a scientific one coloured by Jewish conceptions and beliefs.

Passando aos textos do livro, o nosso primeiro assunto se encontra na primeira parte do compêndio³¹⁰, denominada comumente de *Livro dos Vigilantes (ou Sentinelas)*³¹¹. Nele lemos:

Então Miguel³¹², um dos santos anjos que estava comigo, e um dos que presidem sobre elas, respondeu; e disse: Enoque, por que inquires a respeito do perfume desta árvore? [...] O fruto da árvore será dado aos eleitos. Pois em direção ao norte, vida será plantada no santo lugar, em direção à habitação do eterno Rei. Então eles se regozijarão grandemente e exultarão no Santo. O doce perfume entrará em seus ossos; e eles viverão uma longa vida na terra como seus antepassados; em seus dias não haverá tristeza, angústia, aborrecimento e nem punição os afligirá.³¹³

Sem a necessidade de haver acréscimos críticos a essa e/ou outras questões literárias de *I Enoque*, focamos no teor escatológico apresentado. A partir da literalidade do texto, uma conexão salta aos olhos: os textos de *Ap* 21.4; 22.2, são claramente explicitados – em nosso caso revistos – por meio de uma proposta de transmissão conceitual. Obviamente, em sentido próprio, estas porções excedem a nossa delimitação base no *Apocalipse de João* (20.1-6), contudo, o que percebemos e por fim visamos salientar é que o autor Canônico não mais preconiza o apócrifo. Nessa via dialética, optamos e aplicamos o nosso argumento pelo deslocamento estrutural, quase ontológico, proposto no texto do *Apocalipse de João*, onde numa nova fase da revelação, o texto apócrifo (influxo ou até mesmo ilapso) serve para validar uma nova projeção metafísica.

Entretanto, o autor apócrifo claramente descreve um ambiente materializado, que de maneira diretiva reconfigura proporções edênicas. A “árvore” com os seus subsídios (“perfume”) – o que também é distintivo na visão Canônica (gr. “καρπὸς”³¹⁴) – habilita *Novos* parâmetros para a *Nova* realidade, que mesmo projetada em uma perspectiva imagética, ainda assim é realçada de maneira material por meio de uma linguagem objetiva. Este ponto abre a hipótese de que o autor do texto Canônico apenas tenha deslocado partes do processo de

³¹⁰ Utilizamos para efeito de organização exegética as divisões textuais provenientes das análises literárias de Vanderkam e Adler, produzidas a partir da versão etíope do texto de *I Enoque*. Ver: VANDERKAM; ADLER, *Jewish Traditions in Early Christian Literature: Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Vol. IV, 1996, p. 60.

³¹¹ Esta parte corresponde aproximadamente entre os capítulos 1 a 36 da obra.

³¹² Para uma abordagem sistemática a respeito de áreas como angelologia e demonologia no livro de *I Enoque*, ver: PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 363,364.

³¹³ *I Enoque* 24.12-25.1,8-11.

³¹⁴ Nossa tradução: “frutos”.

reconstrução final, pois a ideia materialista, decorrente da ação recriacional comunicada também em *Ap* 20.1-6, está latente em todo o processo. Sincronicamente, também percebemos que os efeitos prodigiosos caracterizados neste registro – acentuados pela longevidade, hígidez, pacifismo etc. descritos no processo –, pressupõem uma condição física em sua forma, onde os entes em acessão são ministrados pelas ações ou efeitos da “árvore” que gera e transfere vida. Sem dúvida, muitas coisas estão “implícitas na realidade beatífica”³¹⁵.

Na segunda divisão prevista para o livro de *I Enoque*, chamada *Similitudes de Enoque*³¹⁶, observamos, a mais significativa idealização a respeito da prodigiosa figura messiânica, que haveria de vir para libertar, governar e estabelecer Israel como o genuíno reverencial Divino para o aprimoramento do mundo. Nela encontramos – descrita em linguagem poética e tributada profeticamente – uma passagem que acaba por reservar ao nosso tema uma peculiar composição:

Naquele dia o Messias se assentará sobre um trono de glória e escolherá suas condições e suas incontáveis habitações [...] Naquele dia eu farei com que meu Eleito habite no meio deles; mudarei a face do céu; o abençoarei e o iluminarei para sempre. Eu também mudarei a face da terra, a abençoarei; e farei com que aqueles a quem elegi habitem sobre ela. Mas aqueles que cometeram pecado e iniquidade não habitarão nela, pois Eu marquei seus procedimentos.³¹⁷

Numa clara projeção futurista – provavelmente, vinculada às teorias de ressurreição corporal, já comuns no imaginário judaico do período (cf. *Dn* 12.1-2)³¹⁸ –, o escritor capta o início de uma *Nova* era³¹⁹. Sobre o mesmo imaginário, percebemos com facilidade a continuidade de uma projeção recriacional, todavia agora amparada por um elemento determinista junto a cena: o “Messias”. Neste ensejo, observamos um fator que pode passar despercebido: este Sujeito incólume e majestoso, não personifica apenas um agente ilustrativo,

³¹⁵ ELLEDGE, *Life After Death in Early Judaism: The Evidence of Josephus*, 2006, p. 7. No original: implied in the beatitude.

³¹⁶ Esta parte corresponde aproximadamente entre os capítulos 37 a 71 da obra.

³¹⁷ *I Enoque* 45.4a,5-7.

³¹⁸ Para uma qualificada abordagem sobre o conceito de ressurreição dos mortos no *Livro de Daniel*, ver: CAVALLIN, 1974, p. 42-44.

³¹⁹ Tal argumento ganha potencialidade. Collins chega a dizer que tal passagem enumera segredos cosmológicos da visão escatológica dos escritores do livro de *I Enoque*; em seu entendimento esta incursão fatíloqua (densamente especulativa) apresentava questões ontológicas nas quais se elaboravam conceitos como o de que “a vida após a morte está prevista na estrutura (*elementar*) do universo” (COLLINS, *Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age*, 1977, p. 133, grifo nosso. No original: the afterlife is provided for in the structure of the universe).

pelo contrário, seu realismo é substancial, aliás, nele falta inclusive uma definição predicativa, pois especificar alguém ou algo que é ao mesmo tempo, ordinário e extraordinário em seu *status*, semanticamente, é inviável. Deste modo, compreendemos que toda a realidade objetivada neste espaço está fulcralmente dependente deste “Ungido”.

Deste modo, um maior discernimento se oferece a descrições como esta: “Seu semblante se iluminará de alegria, pois naqueles dias o Messias será exaltado. A terra se regozijará; os justos habitarão nela e a possuirão”³²⁰. O contexto não é claro, o “semblante que se ilumina” não pode ser facilmente identificado, mas neste novo contexto – realístico sobre as consequências de uma ressurreição geral – um fato se replica, o “Messias”, se assenta sobre um trono (cf. cap. 51.1), e a partir dele governa sabiamente a terra renovada. Sem improbidades, boa parte dos atributos milenaristas podem ser descritos com notoriedade nestas duas primeiras divisões do livro de *I Enoque*.

Contudo, referente aquilo que reconhecemos como sendo autênticos subsídios textuais, que atestem ou contribuam efetivamente para a visão milenarista, nada pode ser comparado aos conteúdos encontrados nas duas últimas divisões do livro de *I Enoque*; estas seções, conhecidas respectivamente como o *Livro dos Sonhos* e a *Epístola de Enoque*³²¹, são as responsáveis por conterem as principais alusões apocalípticas de toda a narrativa³²², o que oferece uma importância fundamental no que se reserva ao tema da nossa pesquisa.

Desta forma, prosseguimos neste exame a partir de uma porção encontrada no segundo capítulo do primeiro conjunto (cap. 84), onde nos deparamos com um registro devocional, no qual o escritor retrata o que seria uma prece (com caráter de súplica) de Enoque a Deus (talvez também ao Messias ou a ambos), onde o personagem intercede para que o Soberano por meio

³²⁰ *I Enoque* 51.5,6.

³²¹ Estas partes correspondem aproximadamente entre os capítulos de 83 a 90 e de 91 a 108 da obra.

³²² A revelação de tipo e estilo sonial, relatada no conjunto dos capítulos 83 a 90 do escrito de *I Enoque*, representa por meio de imagens fantásticas, espaciais e místicas, um equilibrado jogo didático engendrado em uma narrativa familiar (de Enoque para com seus descendentes), que caracteriza sua prontidão em conceber um ambiente futuro restaurado junto ao espaço idealizado à assistência dos salvos ressurretos. A descrição desta estrutura metafísica chama a atenção de Elledge, que acrescenta dados históricos, que nos ajudam a especificar a padronização desejada ao ambiente antropológico que esta obra visava impressionar e por consequência também influenciar de maneira religiosa e política. O Professor de Princeton nos indica que, “entre as Visões Oníricas de Enoque (*I En.* 83-90), uma unidade literária provavelmente datada da crise dos Macabeus (170 a 160 a.C.), uma passagem supõe que, no futuro, os justos serão reunidos na Casa de Deus, e o mundo será restaurado às suas condições originais no momento da criação” (ELLEGE, *Life After Death in Early Judaism: The Evidence of Josephus*, 2006, p. 10, grifo do autor. No original: Among the Dream Visions of Enoch, a literary unit probably dating from the Maccabean crisis (c. 170 - 160 B.C.E.), one passage assumes that in the future, the righteous will be gathered together at the House of God, and the world will be restored to its original conditions at the time of the creation).

de um ato misericordioso, mantenha (após tudo julgar e sentenciar) sobre a terra à descendência da porção considerada como justa entre os homens. Vejamos o texto:

Então, Ó Deus, Senhor e poderoso Rei, eu imploro-Te, e suplico-Te que respondas minha oração, para que uma geração futura me possa ser deixada na terra, e que toda a raça humana não pereça; para que a terra não seja deixada destituída, e destruição tome lugar para sempre. Ó meu Senhor, que pereça da terra a raça que tem Te ofendido, mas que uma justa e reta raça estabeleças por uma geração futura para sempre.³²³

Nessa construção (ora laudatória, ora suplicante) perguntas como: quais teriam sido os pressupostos bíblicos que influenciaram diretamente o escritor apócrifo nessa produção? São questões plausíveis e até mesmo interessantes, mas no que nos concerne, apenas focamos e identificamos aquilo que conseguimos definir como sendo a intenção-final do escritor para com essa cena devocionista; assim, percebemos que no fim, à terra, que continuará a existir, não poderá estar vazia! Aqui, obviamente, estamos a ser repetitivos, ou seja, estamos enfatizando aquilo que percebemos estar ativo em todo um contexto religioso, que no momento aguardava, novamente³²⁴, pela excepcional realização de Deus na história, história que continuará sendo protagonizada pela parte que foi aprovada, como também estes serão galardoados com o prêmio de viver na terra sem dor, maldição ou morte.

Ainda na seção identificada como o *Livro dos Sonhos*, chegamos ao capítulo 90 da obra, no qual, podemos definir como sendo um dos pontos-alto da relação entre *I Enoque* e a ênfase escatológica pré-cristã. Neste espaço nos deparamos com uma prolixa exposição mística, que tem seu propósito claramente orientado para o futuro – futuro apocalíptico. Neste contexto³²⁵, desenvolvido amplamente em estilo poético, como também abarcado em uma projeção enigmática do início ao fim – o que é retrorreflexivo em todo o texto –, se defini uma das peças mais exclusivas na historicidade literária do movimento apocalíptico judaico. Quanto a este contexto, identificamos a descrição de uma série de fatos sincrônicos que passam a ser abordados com o fim de descrever o suposto processo final da história conhecida. Nesta abordagem, caracterizada por uma linguagem simbólica – podendo até mesmo ser considerada

³²³ *I Enoque* 84.10-12

³²⁴ Tudo indica que para a consciência ativa de grupos judeus messiânicos do período Asmoneu, a reconstrução milenar daria cabo as exigências e necessidades que ainda faltavam para o pleno cumprimento da promessa abraâmica, da libertação mosaica e da soberania da dinastia davídica. Para uma coesa, mas objetiva relação sobre essa expectativa, ver: DELUMEAU, *Mil Anos de Felicidade: uma história do paraíso*, 1997, p. 17-22.

³²⁵ Ver: *I Enoque* 90.33-67

como fabulosa –, percebemos a interação concreta de “personagens” arquetípicos, os quais identificados como o “Senhor das ovelhas”, as “estrelas”, os “Setenta Pastores”, a “casa”, a “Ovelha”, as “ovelhas” etc., cumprem papéis determinantes no processo de reconfiguração que está em curso – as “estrelas” são julgadas e condenadas; a “casa” é demolida e reconstruída; a “Ovelha” liderando e conduzindo os demais animais (incluindo as outras “ovelhas”), por fim, vai habitar com o “Senhor das ovelhas” na “casa” reconstruída. Os detalhes desta seção são tão específicos e peculiares que a crítica passou a defini-la como sendo “o Apocalipse Animal”³²⁶ (ou natural) de *I Enoque*. Cabe-nos observar que nesta porção, alguns insistem em fazer uma projeção pretérita a respeito do processo de ascensão e queda do Império e cultura helênica, junto a região da Judeia entre os Séculos III e I a.C., inclusive, fazendo alusão de que determinadas imagens descritas pelo autor apontariam até mesmo para figuras como Alexandre, o Grande. Mesmo não descartando totalmente esta possibilidade hermenêutica, salientamos, que nosso enfoque nos exige uma projeção mais futurista e menos pretérita ao texto, o que nos exige também perceber que este contexto serve de amparo místico/espiritual para a introdução da seção seguinte (*Epístola de Enoque*), na qual encontramos estabelecido os pontos que consolidam o que conjecturamos.

Deste modo, após finalizado este trecho (cap. 90), o escritor passa a descrever formalmente todo um processo restaurativo, que também será responsável por estabilizar um novo enfoque processual. Nesta nova formatação notamos uma clara forma de julgamento, que culminará no desfecho de todo o mal. O autor aponta para uma cena igualmente desenlace:

Sim, eu, Enoque, anuncio-vos, meus filhos, tudo o que me foi desvelado na visão celeste, tudo o que eu sei por intermédio da palavra do santo Anjo, e tudo o que aprendi das tábuas divinas [...] Depois haverá outra semana, a oitava, da retidão, para a qual será dada uma espada para executar julgamento e justiça sobre todos os opressores. Os pecadores serão entregues nas mãos dos justos, os quais durante sua conclusão adquirirão habitações para sua retidão; e a casa do grande Rei será estabelecida para celebrações para sempre. Depois disso, na nona semana, o julgamento da retidão será revelado para todo o mundo. Toda obra de maldade desaparecerá de toda terra; o mundo será marcado para a destruição; e todos os homens estarão atentos ao caminho da integridade. E depois disso, no sétimo dia da décima semana, haverá um eterno julgamento, que será executado sobre os Sentinelas; e um eterno céu espaçoso brotará no meio dos anjos. O antigo céu se apartará e passará; um novo céu aparecerá; e os poderes celestiais brilharão com esplendor para sempre. Depois, igualmente haverá

³²⁶ COLLINS, In: 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 611.

muitas semanas, que existirão em extrema bondade e retidão. O pecado nem será nomeado lá para sempre e sempre.³²⁷

Desejamos apontar inicialmente para algumas considerações importantes a respeito de trechos que optamos por omitir do capítulo 93³²⁸. Iniciamos contextualizando um esquema que pode ser considerado como tradicional junto a obras apócrifas; o respectivo “autor”, relembra neste espaço aos seus leitores quem “é”, ou seja, enobrece sua notável “biografia” – parafraseando trechos Canônicos (cf. *Gn* 5.21-24) –, intencionando diretamente os ouvintes ao teor excelso que o texto possui, exigindo até certo ponto uma postura de reverência a sua produção. Este trecho, devido as suas peculiaridades, viria também a receber uma nomenclatura: *Apocalipse das Semanas*; este nome se deve ao fato do texto nele exposto regular (com clareza e lógica) o início, o avanço e o desfecho da realidade em seu plano final, estabelecido em um processo “cronológico” de “dez semanas e meia” – esta metade se evidencia na materialização de que este período encontraria o seu fim no “décimo sétimo dia” da última “semana”. Esta questão contraditória e paradoxal, sugere que as “semanas” possam representar “messes” ou que os “dias” possam representar “messes”, o que tornaria as “semanas” em símbolos de “anos”.

Neste enredo enigmático – que para nós é adíforo –, sublinhamos o ponto que expõe e identifica novamente a previsão de um plano recreacional. A “oitava semana”, é o ponto de partida para um processo de identificação e julgamento dos iníquos (quicá nações), onde a “espada” (empregada como símbolo histórico para ações jurídicas) é utilizada e este uso ocorre por meio do ministério dos justos, que habitando o local excelso – o mesmo local onde a “casa do grande Rei” está estabelecida –, realizam a justiça plena. A propósito, esses justos estão no local a eles destinado, pois o autor ressalta que concluído este período (“oitava semana”), os justos irão receber suas habitações, que por critério também definem o seu *status* de retidão.

Uma particularidade deste *status* está em seu padrão de permanência, que, seguindo o padrão enigmático do relato, parece se opor ou até mesmo se desvirtuar dos incidentes que acompanham a nova fase. Na “nona semana”, vemos o zelo e rigor do “Senhor das ovelhas” (cf. 90.34) que passa definitivamente a julgar o mundo-mau. Este julgamento – como se costumou descrever nos registros apocalípticos –, conseqüentemente, traz aniquilação ao profano e perpetuidade ao consagrado. Todavia, não deixa de chamar a nossa atenção o caso de

³²⁷ *1 Enoque* 93.3,16-23

³²⁸ Ver: *1 Enoque* 93.4-15,24-34

que todo o estorvo maligno será expurgado “da terra”, o mesmo local onde os justos permanecem (conservam-se) habitando.

Por fim, e conscientemente redundantes, seguimos o último período profetizado pelo autor apocalíptico nesta seção. Agora ele nos conduz ao “décimo sétimo dia” da “décima semana”, na qual a derradeira ação justiceira e purificadora, operadora pelos “Sentinelas”, passa a ocorrer até encontrar o seu desfecho. Nesta conclusão, um *initium novum* se inicia. Este estado metafísico ou sobrenatural que descreve o autor se inicia no plano superior (tanto em sentido quantitativo, quanto qualitativo) e alcança o inferior, modificando a sua forma física ou natural, promovendo uma *Nova* realidade, que agora se apresenta substancialmente como algo híbrido entre o superior e o inferior, onde os “debaixo” poderão ver “os poderes celestiais” brilhando perpetuamente. Este fenômeno que ocorre no firmamento, parece não alterar a realidade terrena já estabelecida por uma reorganização anterior. Para a “terra”, já liberta de suas imprecações, “muitas semanas” de paz estão reservadas num ambiente de “extrema bondade e retidão”, onde o pecado nunca mais se nomeará.

Inevitável nesta parte da análise é termos que voltar para a grande influência literária que esta construção do judaísmo tardio teve na futura redação de algumas porções do *Apocalipse de João*. Para isso, apontamos para aquela que provavelmente é a mais relevante conexão entre este trecho analisado de *1 Enoque* e uma das partes (contexto-maior) do *Apocalipse de João*; visando este processo, utilizamos de um método contrastante, por entendermos que este seja a melhor opção instrumental para o caso. Indo aos textos, como já indicado acima, no registro apócrifo (cf. cap. 90.20-23) percebemos haver uma forma de união entre os elementos naturais e sobrenaturais que estão distribuídos em específicos espaços-campos-áreas, o que por critério estabelece uma espécie de relação entre estes, que se dispõe de maneira calculada e geral nesse relato heterodoxo; porém, o processo parece possibilitar aos demais espaços uma forma de autonomia, onde os compostos distintos se relacionam de maneira plena e ininterrupta, sem necessariamente se mesclarem. Já no relato Canônico (cf. *Ap* 20.1-22.5) parece haver uma latente modificação de estágios, que mesmo não permitindo uma sistematização precisa de sua evolução – além de também se utilizar de uma projeção híbrida para validar a sequência estrutural de sua plenificação –, acaba por possibilitar que as alterações ocorram gradativamente, para que no fim se unam substancialmente na *Nova* realidade que virá.

Identificadas as diferenças e examinadas as proporções, ao final, o que de expoente fica é a compreensão de que a existência de uma projeção milenarista se conserva em ambos os processos, ou talvez, tomando como ponto de partida o segundo escrito (Canônico), percebemos que mesmo passados no mínimo mais de 250 anos entre um registro e o outro, o escritor

Neotestamentário – sendo uma figura de seu tempo e por decorrência disso influenciado por ele – registra elementos de uma doutrina que foi em parte modificada ou redefinida, contudo, não adulterada. Para ambos (o autor apócrifo ou o Canônico), categoricamente, não se cogita no futuro apocalíptico à ausência de um espaço de plenificação literal, onde será restabelecida as prerrogativas edênicas perdidas no passado, ou seja, não se concebe a salvação futura sem o usufruto – em tempo e medida – do milagre recriacional do Deus de Israel.

6.5.2 O Milenarismo no *Livro dos Jubileus*

A nossa última abordagem textual direcionada aos escritos apócrifos do período anterior ao Advento, se concentra em uma obra pouco conhecida e por decorrência disso pouco acessada, aliás, o próprio meio teológico judaico na contemporaneidade apresenta algumas restrições para com a forma e estilo deste escrito, o que acaba em muito setorizando e restringindo o seu estudo. Tratamos a respeito do chamado *Livro dos Jubileus*, também conhecido como o *Apocalipse de Moisés*.

Neste registro intertextual³²⁹, que assim como o livro de *I Enoque* tem sua produção reservada entre os escritos de *II Macabeus* e a Epístola Paulina mais antiga (algo em torno dos anos de 140 e 135 a.C.), é uma obra envolta de inúmeras superstições, geradas e fomentadas pela consciência política-religiosa do período Asmoneu, sendo uma das tantas produções que aderiu ao estilo Apocalíptico neste período. Entretanto, por ter o seu texto reeditado e necessariamente readequado a algumas exigências doutriniais do seu entorno, o *Livro dos Jubileus* acabou se destacando especialmente pelo alcance que obteve junto as escolas do judaísmo farisaico, o que o fez ser mais influente junto as camadas populares que se ocupavam da *exercitatio religionis*. Outro fenômeno literário que se destaca nesse escrito está na sua vasta utilização junto aos centros de estudo judaico do período, o que acarretou na valorização teológica de seu conteúdo, fazendo com que sua autoridade doutrinal ultrapassasse a do próprio livro de *I Enoque* naquilo que se destinavam as especulações apocalípticas no decurso do período interséculos (Séculos I a.C. e I d.C.) – lembramos, que ambos estavam consolidados a época, junto aos ambientes intelectuais do judaísmo, incluindo o seu uso em algumas Sinagogas³³⁰.

³²⁹ Consideramos aqui o Cânon segundo a *Septuaginta*.

³³⁰ Para um conhecimento amplo sobre aspectos como autoria, contexto-histórico, datação, manuscritos etc., sobre o *Livro dos Jubileus*, ver: CHARLES, Introduction. In: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, disponível em: <<http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-ot-pseudepigrapha/the-book-of-jubilees/>>.

Contudo, no que compete a análise desta pesquisa, alguns trechos da obra são especiais. Escolhemos entre estes parte do capítulo 23, no qual a reconstrução do *Kósmos* – ordenada, orientada e narrada de maneira similar como no registro de *I Enoque* – é protagonizada à mercê da criação descrita no registro Sagrado. Novamente, o cenário idílico é posto em voga por algum escritor (ou grupo) que reconhece a necessidade de ensinar a respeito da reformulação contida no plano-final de Deus para a Sua nação e povo eleito. Ao apresentar parte sobre a bem-aventurada expectativa futura, o seu oráculo escreve:

E naqueles dias as crianças começarão a estudar as leis, e a buscar os mandamentos, e a retornar ao caminho da retidão. E os dias começarão a crescer muitos e aumentar entre aqueles filhos dos homens, até que seus dias se aproximem de mil anos³³¹, e para um número maior de anos do que (antes) era o número de dias. E não haverá velho, nem um que não esteja satisfeito com seus dias, pois todos serão (como) crianças e jovens. E todos os seus dias eles completarão e viverão em paz e alegria, e não haverá Adversário nem qualquer destruidor do mal; pois todos os seus dias serão dias de bênção e cura [...].³³²

Seguindo na projeção milenarista – também substancialmente messiânica – apresentada nesta porção, percebemos de imediato uma forte especulação legalista – própria dos meios farisaicos –, que condicionada ao preceituário mosaico (cf. *Dt* 4.1-40; 6.6-9) se adapta as características antropocêntricas antediluvianas, reconhecidas no texto a partir da longevidade indicada. Esta realidade impressiona, pois não se abstrai no conjunto, mas pelo contrário, se mantém na sua forma identitária, além de anexar ao ser humano reavivado a plena ação recriacional que se projeta. Chamamos a atenção neste ponto para a cena de que o quê eles irão “contemplar” é o mesmo que irão “viver”, ou seja, o estado de bem-aventurança em sua completude. A formal proposta de um novo contexto, que em seu estado ordinário será emblematicamente pacífico e gaudioso, é decorrente da falta de adversidade que este ambiente caracterizará. Sabemos que em nossa redação algumas exposições que se apresentam desde as análises Canônicas até aqui acabam se tornando repetitivas, mas frisamos que o nosso interesse pela repetição destes esquemas é autêntico e necessário. Quando exercemos este expediente,

³³¹ A duração da vida originalmente projetada para a humanidade. Adão ficou aquém disso, devido ao seu pecado.

³³² *Livro dos Jubileus* 23.26-29. Segundo o idioma de coleta: And in those days the children shall begin to study the laws, And to seek the commandments, And to return to the path of righteousness. And the days shall begin to grow many and increase amongst those children of men Till their days draw nigh to one thousand years. And to a greater number of years than (before) was the number of the days. And there shall be no old man Nor one who is satisfied with his days, For all shall be (as) children and youths. And all their days they shall complete and live in peace and in joy, And there shall be no Satan nor any evil destroyer; For all their days shall be days of blessing and healing.

praticamos conscientemente um anaforismo como estilo literário, isso para ser fixado em nosso leitor a ideia que em nós já é pacífica: a consolidação de um processo escatológico com início, meio e fim – fim milenarista. Esta evidência, fundamentada em boa parte das consciências judaicas do período – tendo o fenômeno se originado a mais de 400 anos –, não encontraria o seu fim nesta geração (Século II a.C.), pelo contrário, avançaria, e com peculiar arrojo, também penetraria e por fim se consolidaria em uma significativa parcela de outra religião.

Mesmo não diretamente citado na parte final deste contexto (cf. vs. 30-31) um registro (também de ordem profética) ainda se destaca, se fazendo merecedor de nossa menção. O escritor argumenta que ao término deste período de realizações e reabilitações Divinas sobre a terra, os justos, gozando dos efeitos benéficos trazidos pelo julgamento-final, receberão mesmo após a sua morte uma espécie de gozo; não entrando em detalhes metafísicos, nem se utilizando de linguagem enigmática, o autor apenas afirma que os “seus ossos descansarão na terra”³³³, atribuindo ao fenômeno um componente igualmente decisivo: “e os seus espíritos terão muita alegria”³³⁴. Nesta exposição, que caracteriza uma possibilidade de falência física, somada a um estado de consciência pós-morte, o escritor mescla ou integra realidades potencialmente distintas. Não resta dúvida, que para o autor e os seus séquitos, haveria uma forma de ciclo “natural” para a vida humana neste período, algo que se assemelhava ao processo ordinário, mesmo que agora ele estivesse reordenado numa nova configuração atemporal.

Nosso principal interesse ao destacarmos este ponto está no fato de que em outras leituras, construções e conjecturas apócrifas sobre o processo derradeiro do *Kósmos*, encontramos algumas diferenças na forma, mas não no propósito-final que está arquitetado nestas diversas elucubrações. Esta definição é fundamental, porque nos oferece a convicção de que as diferenças que pontualmente se destacam nas fontes existentes – as quais representam as diversas linhas de pensamento que compunham o aparato intelectual escatológico judaico desta época – acabam por atestar sua uniformidade temática; mesmo havendo alterações (com acréscimos e/ou defasagens) no conteúdo ou no esquema que elas indicam, ao final, o seu teor é homogêneo, apontando decisivamente para um mesmo fim: uma realidade nova, recriada, para que os justos em tempos longevos e distintos, reorganizem as suas existências sobre uma terra aperfeiçoada, que está estabelecida e encomendada simbolicamente no passado. Este mesmo senso utilitário se manteria ativo nos anos seguintes, preenchendo o imaginário e compondo os registros apócrifos e pseudoepígrafos do meio cristão.

³³³ *Livro dos Jubileus* 23.31a. Segundo o idioma de coleta: their bones shall rest in the earth.

³³⁴ *Livro dos Jubileus* 23.31a. Segundo o idioma de coleta: and their spirits shall have much joy.

6.5.3 Apocalipsismo Judaico-cristão Pós-Advento

Neste item, propomos uma imersão diretiva ao conteúdo que ainda se reserva a nossa análise no campo da literatura apócrifa. Para fins de contextualização é imprescindível que iniciemos fazendo três observações técnicas: a primeira está no fato de operarmos a partir daqui numa nova passagem de época, que salienta a saída do período denominado Asmoneu (médio), passa pelo período Herodiano e chega ao período de controle romano (inicial), somando um total de aproximadamente 270 anos (de 140 a.C. a 130 d.C.) – a literatura apócrifa que analisamos a seguir, historicamente, é datada como pertencente ao primeiro quarto do Século II d.C., sendo adjacente à época Pós-apostólica, tendo sido provavelmente escrita logo após a redação do texto Canônico do *Apocalipse de João*³³⁵.

O segundo aspecto técnico que se orienta pela estrutura cronológica do primeiro, identifica em espécie as obras, ou seja, as define por sua base teológica ou religiosa, sendo elas designadas como: judaica ou cristã. Aqui algumas considerações importantes devem ser feitas. Quando citamos “espécie”, obviamente, não estamos a configurar uma divisão étnica – entre judeus e gentios, conforme o registro bíblico apresenta de maneira clássica –, mas apenas indicando a fonte autoral ou editorial que redigiu a obra originalmente. Outro ponto a se considerar neste aspecto é da correlação de formas; para os certames judaicos ou cristãos que manipulavam estas expectativas milenaristas, o apelo messiânico era evidente, diferenciando-se conjecturalmente apenas no modo ou tempo de ação – para uns o primeiro e único Advento, para os outros o segundo, contudo, para ambos o derradeiro e definitivo aparecimento do Ungido que tudo governaria perpetuamente.

Já a terceira salienta o estilo literário destas obras: o Apocalipsismo. Falamos já amplamente sobre o caso, mas importa-nos pontualmente sinalizar neste espaço que alguns dos trabalhos que seguem são literalmente classificados como obras apocalípticas, tanto pela tradição antiga, quanto pela crítica textual moderna³³⁶; não visando redundância, mas sim

³³⁵ Reconhecemos que esta opção conceitual nos limita a não apresentar uma peculiar redação do período em questão: tratamos do chamado Evangelho Valentino ou Evangelho da Verdade. Esta obra apócrifa, que provavelmente foi produzida em meados do Século II d.C., é inquestionavelmente gnóstica (cf. IRENEU. *Contra as Heresias*, III, 11,2,7,9). Seu texto com requinte apresenta aquilo que seria o segmento da doutrina milenarista em círculos marginais do cristianismo antigo. Esta certeza provém de passagens como: “E quando o número total das almas justas se completar e o mistério se cumprir, eu passarei mil anos, segundo o cômputo dos anos da luz, reinando sobre os probos da luz, e sobre o conjunto de almas dos justos que houver em recebido todos os mistérios. [...] Os dias da luz são mil anos do mundo dos homens e trinta e seis miríades e meia de anos terrestres com um ano de luz. E eu reinarei durante mil anos de luz como rei no último mistério” (EVANGELHO VALENTINO 37.8; 38.1). Para uma melhor compreensão sobre o conteúdo da obra, ver: BARNSTONE; MEYER, *The Gnostic Bible: Revised and Expanded Edition*. Disponível em: <<http://rbdigital.oneclickdigital.com>>.

³³⁶ Para uma sofisticada visão fenomenológica sobre a influência mitológica da tradição apocalíptica do judaísmo tardio na concepção dos cristãos do Século I, ver: BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, 2008, p. 20ss.

ênfase, salientamos, que estes escritos podem sem nenhuma restrição crítica, serem classificados como sendo escritos apocalípticos de origem apócrifa. Todavia, esta definição trouxe a estas obras (tanto no passado como no presente) uma clara consequência, a de serem recebidas ou hostilizadas nos grupos que passavam a conhecê-las – o teor imperativo destes escritos se tornou no pêndulo para sua recepção, emprego e assimilação.

Feito estes apontamentos específicos, passamos a pontualidade de alguns textos, que distribuídos de forma temática (segundo a nossa deliberação), são decisivamente contribuintes a base argumentativa de nossa pesquisa. Quanto a delimitação temática desta pesquisa, frisamos que neste espaço ela passa a ser ainda mais específica, chegando a ser em alguns momentos até mesmo lacônica. A partir disto, nossa análise inicial recai sobre o escrito judaico conhecido como *II Baruque*, passando em seguida a relacionar outras três obras que complementam a nossa argumentação neste capítulo.

6.5.3.1 O Livro de *II Baruque*

Este escrito também chamado *Apocalipse Siríaco de Baruque*, compreende mais uma das tantas obras classificadas como pseudoepígraficas³³⁷, contudo, este registro se destaca de maneira considerável por conter um dos mais articulados textos apocalípticos do meio teológico judaico. Produzido após os eventos marcantes do ano 70 d.C. (destruição da cidade e do Templo de Jerusalém pelos romanos), este registro é contemporâneo do *Apocalipse de João*, mesmo possuindo uma linguagem autêntica e por vezes inédita, acaba se destacando por sua semelhança linguística e estrutural para com a obra Canônica³³⁸. A partir de um mesmo “pano de fundo” histórico (religioso e cultural), estes escritos salientam em parâmetros um pouco diferentes³³⁹ um mesmo interesse e/ou propósito final, no qual, se percebe uma latente abertura

Como contraponto a perspectiva antropológica de Bultmann, ver: LADD, *Teologia do Novo Testamento*, 1993, p. 22ss.

³³⁷ Provavelmente o título/autoria da obra visa se identificar com o mesmo autor profético do livro Deuterocanônico de *Baruque* (cf. Br 1.1).

³³⁸ Esta semelhança também se reporta de maneira considerável na obra apócrifa de *IV Esdras*. Um quadro comparativo entre os textos dos livros de *II Baruque* e *IV Esdras* e o *Apocalipse de João* está em: BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, 1993, p. 177.

³³⁹ Um aspecto que exemplifica essas diferenças de forma está no fato de que em ambas as obras apócrifas (*II Baruque* e *IV Esdras*) se percebe o predomínio do uso de “sermões” e/ou “discursos” para a composição do texto, já no relato Canônico (*Apocalipse de João*) se nota a opção (diferente) pelo uso de “imagens” e/ou “visões” para o mesmo fim. Uma análise satisfatória sobre o caso está em ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 63,64.

para as projeções futuristas de recriação que indicam um forte aparato milenarista em sua formatação. Lemos em *II Baruque*:

Desejo falar da felicidade destes (*justos*), não calar, mas enaltecer a glória que para eles já está preparada. Da mesma forma como vós, neste curto espaço de tempo, neste mundo efêmero em que viveis, tendes suportado muitas fadigas, assim muita luz vos está reservada naquele mundo que não terá fim [...] Como será a sua aparência futura? [...] Ou, com a transformação do mundo, transformarás a todos os que nele viveram? [...] Escuta, Baruch, as seguintes palavras, e escreve no íntimo do teu coração o que estás a ouvir! Com certeza, a terra devolverá os seus mortos, aqueles que ela recebeu sob sua guarda, sem em nada mudar-lhes a aparência. [...] O seu rosto se cobrirá de esplendorosa beleza. Assim eles entrarão na posse daquele mundo há muito prometido, imortal.³⁴⁰

O contexto literário que forma esta passagem (caps. 47-51) é desafiador para as bases do raciocínio moderno. O que mais nos impressiona neste espaço é sua abertura para o fantástico – quase para o fabuloso. No capítulo 50 (omitido acima), o escritor até mesmo sugere a possibilidade de uma ação metamórfica (ordinária) junto aos seres humanos recriados, que plasmados sobre uma forma angelical/espiritual, seriam dotados de possibilidades extraordinárias para interagirem com as demais partes do ambiente idílico. Percebemos segundo o citado acima, que o autor apocalíptico nos indica uma reflexão por meio da transformação que está modelada para as figuras humanas deste período salvífico.

Também compreendemos de maneira plena, que a ressurreição corporal no futuro – doutrina já estabilizada de maneira funcional junto aos judeus – revestirá o corpo cansado, frágil e limitado do passado³⁴¹. Estas evidências textuais sugerem que após realizado os feitos almeçados (ressurreição dos mortos, transformação etc.), “instaurar-se-á um novo paraíso (cf. caps. 48-52; cf. *Ap 20*)”³⁴², isto é, segundo este registro: o período milenar se iniciará.

6.5.3.2 O Livro de *IV Esdras*

³⁴⁰ *II Baruque* 47-50, grifo nosso.

³⁴¹ Neste caso em específico, parece que estes teóricos indicavam que haveria uma manutenção do passado, que não seria apenas em sentido estilístico, mas também seria proporcional e formativa à “esplendorosa beleza” que se aguardava.

³⁴² ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 58.

Este registro apocalíptico que é contemporâneo ao texto de *II Baruque* representa mais uma das impressionantes peças literárias deste seguimento tão prolífico³⁴³. Este texto antigo, também conhecido como o *Apocalipse de Esdras* ou *III Esdras* (no Canon Siríaco), se tornou numa singular evidência que atesta a produção de uma provável comunidade cristã primitiva, a qual, provavelmente, era fortemente influenciada pelas tradições do judaísmo tardio. Mesmo não havendo consenso a tese que acabamos de citar (especialmente no que se refere a comunidade autoral ser cristã), quase a totalidade dos intérpretes deste escrito concordam em identificá-lo como um tratado que apresenta um estilo literário bem definido: o profético. A obra, que é baseada em sete visões elementares, claramente, procura qualificar o seu plano escatológico, construindo para isso sua narrativa em uma releitura do *Apocalipse de João* – se destaca o raciocínio lógico do autor, que atesta a sua similaridade congênere e estrutural (cronológica) para com o texto Canônico.

Sem mais, passamos a porção que mais nos interessa deste escrito; aqui optamos por uma citação mais longa, visando qualificar a nossa ideia por meio da contextualização oferecida:

Pois eis que chegará o tempo e será quando os sinais que eu predisse virão, e a noiva aparecerá e a cidade aparecerá, e a terra que agora está subjugada será mostrada. E todo aquele que estiver livre dos males acima mencionados verá ele mesmo minhas maravilhas. Pois meu Filho Jesus se manifestará com os que estão com ele, e deleitará os que ficaram para trás por *quatrocentos anos*. E será depois destes anos, que meu Filho, o Cristo, morrerá e todos os que têm fôlego de homem, daí o antigo silêncio voltará a existir por sete dias, como nos primórdios que já houve, para que ninguém seja abandonado. E será depois destes sete dias, que aquele que ainda não acordou será despertado, por um século viverá, e depois morrerá corrompido. Então a terra devolverá os que nela dormem, e o pó que nela habita em silêncio, e eles devolverão os depósitos que a alma lhes confiou. E o Altíssimo será revelado no supremo-tribunal, e as misericórdias triunfarão, e a longanimidade se reunirá, mas pela fé fortalecida, na verdade perpétua somente o resultado do julgamento permanecerá, onde as obras manifestas serão recompensadas. Neste tempo se velará pela justiça, e a injustiça não encontrará repouso.³⁴⁴

³⁴³ Este escrito gera inúmeras controvérsias quanto a sua autoria (se judaica, cristã ou um híbrido de ambos), datação, local de escrita etc. Optamos por seguir a tese de que a obra é de autoria híbrida (escrita por cristãos judeus), possivelmente escrita no decurso inicial do Século II d.C., em algum local entre as regiões da Síria e da Ásia Menor; porém reconhecemos que esta opção não é isenta de objeções. Para uma análise crítica-textual (Manuscritos, Conteúdo, Autoria, Datação etc.) qualificada sobre o texto apócrifo de *IV Esdras*, ver: BERGREN; COOGAN, *The New Oxford Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version*, 2010, p. 317-318; GOTTHEIL; LITTMANN; KOHLER, *Esdras, Books Of. In: The Jewish Encyclopedia*, 1906, p. 219-222.

³⁴⁴ *IV Esdras* 7.26-35, grifo nosso. Segundo o idioma de coleta: ecce enim tempus veniet, et erit quando venient signa quae praedixi tibi, et apparebit sponsa et apparens civitas et ostendetur quae nunc subducitur terra. Et omnis qui liberatus est de praedictis malis, ipse videbit mirabilia mea. Revelabitur enim Filius meus Iesus cum his

Como já indicado a relação com o texto Canônico é explícita. Esse reforço é compreensível quando se levado em conta a intenção do autor em criar aquilo que nos arriscamos em definir como uma medida de oposição doutrinal. Entendemos que o escritor e/ou o meio religioso que ele estava inserido, não corroboravam diretamente com a ideia de que o *Apocalipse de João* seria o autêntico representante da revelação escatológica³⁴⁵, ou seja, para estes o ainda incipiente *depositum fidei* não deveria agregar a si à *Revelação* como uma obra oferecida pela genuína transmissão Apostólica.

Sobre esta ideia, se apresentam algumas possibilidades que podem oferecer uma abertura para melhor compreendermos este novo arranjo teológico. Entre estas, nos apegamos a uma, que pontua decisivamente para com o nosso desenvolvimento argumentativo, nos referimos aos “quatrocentos anos” de deleite que os justos terão neste novo relato recriacional. Se destaca nesse ponto a ênfase dada pelo autor, que possivelmente buscava despertar a atenção dos seus leitores para as novas configurações que está a propor; neste contexto o escritor salienta que “Antes do juízo final, haverá um período de 400 anos durante os quais os fiéis gozarão da presença do Messias (cap. 7,28-35; cf. *Ap* 20)”³⁴⁶.

Obviamente, estes “quatrocentos anos” representam uma substituição dos “mil anos” referenciados no texto Canônico (cf. *Ap* 20.2-6). No nosso entendimento, o autor apócrifo tinha em mente uma clara substituição e não uma simples alteração simbólica do expoente plano escatológico. Deste modo, acreditamos que ele visava impor uma nova forma para o processo, que agora caracterizada por meio de uma nova cronologia (400 anos), estabelecia também uma reconfiguração para os principais elementos do processo já planejado e descrito no *Apocalipse de João*.

Sem maiores especificidades – pois não iremos conjecturar a respeito do porquê “‘quatrocentos anos’ em vez de ‘mil anos’?” –, nos focamos na questão substancial que o texto nos apresenta, a qual salienta de maneira objetiva o que este período contemplativo procura comunicar. Partindo do ponto-pacífico de que esta porção do livro de *IV Esdras* representa uma

qui cum eo, et iucundabit qui relictis sunt annis quadringentis. Et erit post annos hos, et morietur Filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent hominis. Et convertetur saeculum in antiquum silentium diebus septem sicut in prioribus initiis, ita ut nemo derelinquatur. Et erit post dies septem, et excitabitur qui nondum vigilat saeculum et morietur corruptum. Et terra reddet qui in eam dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent quae eis commendatae sunt animae. Et revelabitur Altissimus super sedem iudicii, et pertransibunt misericordiae, et longanimitas congregabitur, iudicium autem solum remanebit. et veritas stabit et fides convalescet, et opus subsequetur et merces ostendetur. et iustitiae vigilabunt et iniustitiae non dormibunt.

³⁴⁵ Uma considerável análise sobre o estilo literário apocalíptico empregado no livro de *IV Esdras* está na obra editada por CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2015.

³⁴⁶ ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 58, grifo nosso.

releitura de Ap 20.1-15, reconhecemos, que mesmo agora reconfigurado um novo ajuste de intenções – especificado nas diferentes nuances deste novo imaginário –, ainda permanecia fundamentado de maneira ávida e estreita neste alternativo grupo religioso, a necessidade teológica de se ver restabelecido no “mundo por vir” um segmento, que colocaria novamente em curso a antiga ordem criacional que foi desconstruída da esfera natural.

Deste modo, captados os pontos congruentes nos diferentes textos, cabe-nos ainda fazer uma conjunção final neste subitem. Portanto, para os leitores – judeus, cristãos, judeu-cristãos ou quiçá outros – o texto em espécie, provavelmente, causava uma mesma sensação e/ou consciência, a de que no fim-dos-tempos, todos seriam recompensados e abarcados em um mesmo consolo, o qual, de forma conjectural, nos permitimos aqui parafrasear: “por um tempo específico, viveremos com Ele, em um estado de profunda beleza, graça e paz!”. Esta ideia poderia até mesmo estar condicionada em crenças distintas, mas não poderia estar fora de uma mesma esperança (substancialmente), fosse ela formatada em “quatrocentos anos” ou numa porção mais do que dobrada deste período.

6.5.3.3 O Evangelho de Bartolomeu

O *Evangelho de Bartolomeu* (versão latina) é mais uma das obras de estilo apocalíptico, produzida em algum momento entre o início do Século III³⁴⁷ e o término deste período³⁴⁸. Citada algumas vezes por autores Patrísticos³⁴⁹ como sendo uma obra apócrifa (normalmente com apontamentos negativos), este escrito, provavelmente, recebe a sua nomenclatura por descrever aquilo que seria uma relação entre o Cristo ressurreto e o apóstolo eleito, visando conceder a este as fases finais da revelação que ainda haveriam de se realizar. Numa narrativa que envolve outros exponenciais personagens bíblicos (tanto benéficos, quanto malévolos [*i.e.* Caim, Herodes, Judas, o Iscariotes]), incluindo um destaque a figura de Maria, mãe do Salvador, onde se percebe uma latente tentativa de realinhamento em direção ao plano escatológico bíblico e/ou proto-ortodoxo.

³⁴⁷ Ver: PIÑERO, *Todos los Evangelios*, 2009, p. 387.

³⁴⁸ Por critério e como parâmetro cronológico, optamos em não utilizar de textos que segundo a maioria dos analistas são datados após a segunda década do Século III ou que sejam considerados de maneira unívoca como obras produzidas nos círculos gnósticos do cristianismo. Estas opções são baseadas em apontamentos científicos (paleográficos) e visam de forma objetiva condicionar (como também limitar) o teor teológico destes escritos ao possível conhecimento de Tertuliano de Cartago, que viveu aproximadamente até o ano de 220, sendo ele o nosso último expoente Patrístico neste trabalho. Entretanto, devido à expoente perspectiva milenarista depositada neste texto, e não havendo consenso quanto a sua datação (podendo esta ser do período inicial do Século III), decidimos especificamente abordá-la.

³⁴⁹ Ver: JERÔNIMO. *Comentário ao Evangelho de Mateus*, prólogo.

Indo na direção daquilo que nos compete tematicamente, iniciamos por uma das porções (semanticamente) mais apocalíptica de todo o relato, onde o autor claramente influenciado pelo texto Canônico (cf. *Ap* 20.7-15), mas também por uma expoente teológica protomariana – salientando sua chave-hermenêutica em uma provável releitura do capítulo 12 do *Apocalipse de João* –, dá cabo ao seu enredo apocalíptico. Segundo o autor apócrifo, em um momento histórico ocorrerá que,

Depois disso (*episódio cósmico envolvendo Jesus, satanás e o apóstolo*), disse o apóstolo Bartolomeu ao Anticristo: “Volta, condenado e inimigo dos homens, ao abismo até a vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo, o qual há de vir julgar a vivos e mortos e ao mundo inteiro por meio do fogo e a condenar-te a ti e a todos os teus semelhantes”. Então, Satanás, lançando, como um leão, vozes misturadas com rugidos e gemidos, disse: Ai de mim, que tenho me servido de mulheres para enganar a tantos e acabei por ser burlado por uma virgem! Agora vejo-me aferrolhado e atado com cadeias de fogo pelo seu Filho e estou ardendo de péssima maneira.³⁵⁰

Percebemos por meio de nossa pesquisa, que certamente no mundo gentílico havia mais de uma base teológica a influenciar os diversos centros redacionais cristãos da antiguidade. Mesmo existindo um tema central (apocalíptico), estes registros apresentam posições diferentes – até mesmo distintas em alguns aspectos –, que formatadas as prerrogativas locais, saciavam as necessidades de devoção. No registro acima, se observa abertamente uma projeção profética, onde o arquétipo Apostólico ou Eclesial (ou ambos) subjuga por analogia o mal no seu estado final. Como já apontamos, o *Apocalipse de João* (cf. 20.7-15) é o mecanismo que fomenta esta articulação, oferecendo ao autor os subsídios teológicos para que este endosse profeticamente a sua releitura, que, aliás, visa conectar a vida de Jesus Cristo (ministério, obra etc.) ao plano apocalíptico, propondo uma ênfase mais transcendental, que provavelmente no entendimento do autor apócrifo os registros Canônicos não conseguiram comunicar direta e eficientemente.

Chama também a nossa atenção neste contexto à sonegação do plano milenar descrito no conjunto Canônico (cf. *Ap* 20.1-6). Esta ausência causa impressão, porque seria próprio ou lógico a sua manutenção no relato proposto; esta característica ainda se torna mais saliente por meio da teoria cosmológica que o autor em seguida apresenta no seu registro:

Mas replicou o Inferno: “E quem é entre os Profetas? Informa-me. E, por acaso, Enoque, o escritor muito verdadeiro? Mas Deus não lhe permite baixar à terra antes de seis mil anos. Acaso te referes a Elias, o vingador? Mas este não poderá descer até

³⁵⁰ EVANGELHO DE BARTOLOMEU 1.14, grifo nosso.

o final do mundo. Que farei? Para nossa perdição, é chegada ao fim de tudo, pois aqui tenho escrito em minha mão o número dos anos.”³⁵¹

Ancorado na concepção comum a respeito da “idade do mundo”, que o cristianismo do Século III tinha preservado de maneira geral – conforme a tradição cosmológica herdada do judaísmo tardio e reelaborada pelo cristianismo do Século II³⁵² –, notamos, pela definição proposta de “*seis mil anos*”, haver um lapso para que o plano escatológico alcance o seu fim determinado.

Obviamente, o texto analisado é enigmático, até mesmo obscuro, e quando analisado paralelamente ao texto Canônico do *Apocalipse de João* se desestabiliza com facilidade como proposta teológica. Contudo, vale-nos apontar para o fato de que este escrito possivelmente representava uma parcela (mesmo que pequena) da esperança escatológica (revista) do cristianismo antigo. Se assim era, o que vemos constituído neste espaço – talvez de uma cisão heterodoxa, mas possivelmente não gnóstica – nos conduz a reconhecer a manutenção de uma metodologia teológica, que aqui se revitalizava ou se sustentava no mundo antigo: a utilização da arte ou ciência cronológica (mesmo que de forma rudimentar) como um método ordinário para se instrumentalizar uma doutrina escatológica.

6.5.3.4 O *Apocalipse de Elias*

Com este prodigioso texto, encerramos a nossa construção analítica sobre o processo escatológico-milenarista junto as obras apócrifas. Este escrito, que acabamos de definir como portentoso, o é simplesmente devido à sua aguçada descrição conceitual, que por óbvio sustenta a doutrina quiliasta, mas também elucida com requinte a consciência ativa – motriz para a elaboração das ideias – de uma porção do cristianismo antigo.

De imediato é importante identificarmos esta obra como sendo o *Apocalipse de Elias*, de origem copta (egípcia)³⁵³, escrito provavelmente entre as comunidades cristãs do Baixo Egito, na segunda metade do Século II. Quanto ao estilo do texto, emblematicamente, é

³⁵¹ EVANGELHO DE BARTOLOMEU 1.16, grifo nosso.

³⁵² Para se entender a respeito desta datação escatológica e sua influência nos Pais do Século II, ver: p. 176-182.

³⁵³ Esta especificidade se deve a duas questões: a primeira diz respeito a existência de uma obra homônima produzida em meio a comunidade judaica egípcia no Século III d.C. Para mais informações sobre o chamado *Apocalipse de Elias* judeu, ver: REEVES, *Sefer Elijah*, disponível em: <<https://pages.charlotte.edu/john-reeves/research-projects/trajectories-in-near-eastern-apocalyptic/sefer-elijah/>>; já a segunda procura apenas uma estabilização de ordem, pois se sugeriu (cf. STEINDORFF, *Die Apokalypse Des Elias Eine Unbekannte Apokalypse Und Bruchstücke Der Sophonias-Apokalypse*, 1899), mesmo sem posterior amparo acadêmico, que esta obra seria uma sequência estrutural de outro escrito apócrifo denominado de *Apocalipse de Sofonias*.

apocalíptico, inclusive, assim como seus congêneres³⁵⁴ também se utiliza como base do texto Canônico do *Apocalipse de João*, apresentando, somando e relacionando assuntos como o opositor-de-Cristo, o martírio dos justos³⁵⁵, a ressurreição dos mortos, e a tradicional batalha-final envolvendo santos e iníquos. Fato ainda a ser pontuado é que em diversos contextos a sua gramática expõe uma forte tendência a tradição teológica considerada como paulina, algo não tão comum em produções deste gênero³⁵⁶.

Passando ao texto, observamos que neste comentário em especial optamos por uma abordagem menos convencional. Isso se deve ao fato de haver neste relato uma variação ou mudança significativa sobre como o ambiente recriacional se constituirá em forma e tempo. Nas variadas teses apocalípticas promovidas na antiguidade, não é estranho ou surpreendente, de se ver avocado posições que são absolutamente paradoxais³⁵⁷ a forma considerada como sendo à tradicional (Canônica) para o período. Nesta realidade o *Apocalipse de Elias* não é uma exceção ao costume, pelo contrário, é um exemplo próprio deste descompasso substancial entre

³⁵⁴ No amplo cenário literário apocalíptico do Século II d.C., outra obra de caráter apócrifo-pseudoepígrafe não abordada diretamente neste capítulo merece pontualmente ser mencionada, isso devido sua importância na formação do entendimento apocalíptico cristão deste período. Estamos tratando do escrito conhecido como *Apocalipse de Pedro*. Este registro, pacificamente, é reconhecido como sendo uma produção entre os anos de 125 e 150 d.C., provavelmente fruto do desenvolvimento deste estilo literário em alguma comunidade cristã da região sírio-palestinese e/ou do entorno asiático ocidental (Ásia Menor). Quanto a importância de seu conteúdo, ele possivelmente teve grande relevância em seu meio, sendo inclusive posteriormente citado em consideráveis registros Patrísticos (ver: CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata.*, I.11; EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, VI.14.1). Referente a forma e teor do seu conteúdo, o *Apocalipse de Pedro* se utiliza amplamente do registro Canônico de *II Pedro* como base para sua teologia – o que pode ter influenciado decisivamente a sua titulação –, onde retrata algumas visões que destacam uma série dialética entre seções que buscam descrever o insano ambiente infernal e projeções de como será a idílica realidade celestial, descortinando desta maneira o imaginário escatológico de seu autor e meio religioso – esta obra possivelmente também influenciou na formação do entendimento escatológico-milenarista dos autores Patrísticos analisados sistematicamente nesta pesquisa. Para uma qualificada abordagem escatológica sobre este texto, ver: DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 181. Para uma análise crítica-textual/teológica sobre o referido livro, ver: KIRBY, *Apocalypse of Peter*. Disponível em: <<http://www.earlychristianwritings.com/info/apocalypsepeter.html>>.

³⁵⁵ Neste ponto se destaca o fato do autor apócrifo por meio de uma releitura do capítulo 11 do *Apocalipse de João*, definir as figuras Veterotestamentárias de Elias e Enoque como sendo os personagens a serem martirizados pelo Anticristo em seu período de tirania; no registro há um aspecto peculiar que se deve à inclusão de uma personagem feminina, chamada Tabita, que cognominada “*virgem*”, representa alguns critérios virtuosos que o autor possivelmente entendia faltar nas figuras masculinas. Ver: APOCALIPSE DE ELIAS 4.1-16.

³⁵⁶ Para uma análise teológica ampla e sofisticada (autor, datação, local de escrita, manuscritos etc.) sobre o *Apocalipse de Elias* copta, ver: FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, 1993.

³⁵⁷ Entenda-se aquilo que é possível de se definir como o conjunto dos elementos escatológicos (fatos a se cumprirem) considerados comuns ou ordinários (Parusia, Ressurreição dos Mortos, Juízo-Final, Mundo Vindouro etc.) na maioria destes relatos.

o modo ortodoxo (Canônico) e o heterodoxo (apócrifo)³⁵⁸. Deste modo, nesta projeção iniciamos pelo contraditório, visando com isso qualificarmos nossa correlação entre as fontes:

Naquele dia, ele será aniquilado na presença d'Ele, diluir-se-á como o gelo ao fogo. Ele será esmagado como a um dragão, sem que possa dar um suspiro. E ser-lhe-á dito: “Passado é o teu tempo. Serás agora eliminado, juntamente com aqueles que em ti acreditaram”. E serão arremessados nas profundezas do abismo, e este desmoronará sobre eles. Naquele dia virá o Ungido, o Rei, procedente do céu, junto com todos os santos, e ateará fogo à terra. E o fogo permanecerá sobre ela por *mil anos*. Por ter sido ela dominada por pecadores, Ele criará um Novo Céu e uma Nova Terra, onde não existirá mais nenhum demônio.³⁵⁹

Neste registro, precedido por mais um fato redentivo – operado de forma peculiar pelas figuras de Enoque e Elias, que retornam (com corpos recriados) como justiceiros do Altíssimo para depor e matar o “Filho do Pecado”³⁶⁰ –, o escritor traz à tona uma posição até então inédita na literatura (apócrifa) em questão: “mil anos” em que a terra, o “mundo”, e tudo que neles estiver ou permanecer serão purgados. Na visão do autor, a purificação sinalizada parece ter efeitos substanciais; isso se ressalta no registro de que ao final de todo o processo recriacional nenhuma deidade ou espírito inferior poderá permanecer junto a ordem recriada³⁶¹.

Destaca-se também nesta descrição sobre o *fim*, o caso que envolve dois acontecimentos: primeiro, “Naquele dia virá o Ungido, o Rei, procedente do céu, com todos os santos, e ateará fogo a terra”; segundo, “Ele criará um Novo Céu e uma Nova Terra”. Estes fatos são paralelamente relacionáveis ao texto do *Apocalipse de João* (cf. 19.11-21; 21.1-8). Aqui percebemos uma dependência de caráter fenomenológico por parte do autor, onde se configura uma latente necessidade de sintonia com uma posição mais austera, elevada, transcendental, que, em determinados aspectos, se reconhecia como insuperável – definitivamente insubstituível no plano dogmático já constituído junto ao cristianismo.

Mas alcançada esta parte do trabalho, cabe-nos agora interromper o “modo extraordinário” em nossa construção hermenêutica, e voltarmos a metodologia convencional,

³⁵⁸ Um exame muito qualificado que apresenta de forma expositiva estas variações conceituais do *Apocalipse de Elias* para com os textos Canônicos, pode ser encontrado em WINTERMUTE, Apocalypse of Elijah. In: *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2015, p. 721-753.

³⁵⁹ APOCALIPSE DE ELIAS 5.33-38, grifos nossos.

³⁶⁰ APOCALIPSE DE ELIAS 5.32

³⁶¹ Este expediente ou entendimento purgatório a se realizar junto ao processo escatológico-cósmico pode também ser percebido na sistematização de Ireneu de Lião a respeito do plano milenar (ver: Parte 2, item 3.11), contudo não temos condições de medir o quanto este escrito apócrifo pode ou não ter influenciado o seu conceito final sobre o tema.

ou seja, voltarmos a relacionar diretamente os pontos congruentes entre a tradição proto-ortodoxa e os registros marginais – aliás, esta medida se deve graças a necessidade que o autor apócrifo imprime ao relato. Ao finalizar o contexto já descrito ele faz a seguinte observação: “Então Ele reinará com os santos, enquanto sobe e enquanto desce; e os santos também estarão o tempo todo com os Anjos e com o Ungido, *durante mil anos*”³⁶².

Eis do porquê, inicialmente, definimos este registro como prodigioso. Este adjetivo, sem reservas, cabe a esta produção no que se relacionam aos nossos objetivos. Reconhecemos que por critério junto ao texto ainda existem algumas excentricidades, como a parte que indica que o Cristo irá “subir” e “descer”, sugerindo claramente uma interação do Criador entre o mundo físico e o metafísico, que se opõem a formalidade oferecida pelo texto do *Apocalipse de João*³⁶³, mas mesmo diante a estas particularidades e/ou especialidades, o que se acomoda a nossa proposta é a direta e massiva abordagem milenarista que o texto traz.

Percebemos com clareza e objetividade, que a constituição da realidade escatológica para esse autor – e quiçá para os demais autores apócrifos aqui abordados –, seria incompleta, caso ela não possuísse a perspectiva milenar. Nesta descrição (mesmo que profética em estilo) os *mil anos* não denotam representar qualquer perspectiva que não seja estável a uma projeção literal. Por óbvio não sabemos, e por consequência disto não podemos, definir o alcance que este e os demais textos tiveram na formação, fomentação e consolidação da doutrina milenar junto as comunidades cristãs de sua época, mas algo nos é possível de presumir com segurança: a doutrina milenar – reconhecida como a existência futura (escatológica) de um período temporal – era parte do imaginário e da consciência, tanto dos círculos cristãos que foram posteriormente classificados como *καθολικός*, como também, dos círculos cristãos que foram posteriormente classificados como dissidentes (heréticos). Enfim, a doutrina estava em diversos lugares, ou quem sabe, conforme defendemos, em todos!

Encerrada a nossa trajetória junto aos textos apócrifos e pseudoepígrafes, voltamos ao compêndio Canônico. A partir daqui adentrando à Nova Aliança, onde após uma introdução, se desenvolve a abordagem bíblica final direcionada sobre àquele que por excelência é o contexto central que impulsiona esta pesquisa: o capítulo 20, versos 1 a 6, do *Apocalipse de João*.

³⁶² APOCALIPSE DE ELIAS 5.39, grifo nosso.

³⁶³ Possivelmente o registro apócrifo está fazendo um paralelo conceitual com a realidade gloriosa descrita como “Nova Terra” e “Novo Céu” no *Apocalipse de João* (cf. 21.1).

7 O MILÊNIO NA NOVA ALIANÇA

Iniciamos este espaço com uma asserção: a partir deste capítulo uma emblemática categoria se aplica a esta pesquisa, promovendo uma abertura que é capaz de estabelecer a base, a estrutura e o acabamento que acolhem as afirmações sistemáticas que o enredo desta tese logicamente sustenta. Entretanto, por consequência de inúmeras especulações ao longo do tempo a escatologia centrada no âmbito do Novo Testamento não se manteve livre de variações; desde cedo, clichês na esfera dogmática surgiram, sempre objetivando estabelecer uma lógica, ordem e/ou sequência por meio de cronogramas sistematizados, esboçados em esquemas como: “é certo que a era escatológica se iniciou em... terá uma duração de... e acabará quando...”. Mas na verdade, o que está por trás deste *Novo* arranjo, são as partes decisivas de um *Novo* esquema, que introduz o *Neo* (com perdão pela manutenção da redundância) ao horizonte messiânico até então ofuscado; porém, agora aprimorado e objetivado pela manifestação do “ungido por excelência [...] o próprio Jesus como redentor da humanidade (Mt 16,15-16)”³⁶⁴, “o Rei-Messias e, ao mesmo tempo o Filho do homem e, portanto, (*portador*) de toda a expectativa escatológica”³⁶⁵, que, incondicionalmente, estabeleceu uma nova consciência para os discípulos do Século I: “de que a idade messiânica já havia sido inaugurada [*o que fez com que os cristãos passassem*] a elaborar suas teses sobre a doutrina milenarista, perpetuando seus ensinamentos no decorrer dos séculos da era comum”³⁶⁶.

Por mais que as nossas atribuições neste espaço se reservem ao âmbito da teologia bíblica, vale-nos fazer uma referência em espécie ao que acabamos de afirmar. Isso porque em nossa alegação, trabalhamos com um processo fluído, ou até mais, pois as proposições neste esquema histórico se caracterizam pela Encarnação, Paixão, Ministério, Ressurreição, Ascensão, e agora, Parusia de Jesus Cristo, que, estabelecido Senhor e Salvador destes *Novos* crentes, a partir desta expectativa posta, passaram a ser expostos a novas ansiedades e as suas decorrentes tribulações (cf. *Hb* 10.35-39; *2Pe* 3.9).

Contudo, devemos apontar para um aspecto muito relevante nesse processo: a potencialização de uma *Nova* realidade atemporal, como forma definitiva para o cumprimento das profecias escatológicas. Baseada em sólida orientação (cf. *Mt* 26.51-56; *Lc* 17.20-21; *Jo*

³⁶⁴ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 514. No original: unguido por excelencia [...] el mismo Jesús en cuanto redentor de la humanidad (Mt 16,15-16).

³⁶⁵ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 524, grifo nosso. No original: el Rey-Mesías y al mismo tiempo el Hijo del hombre y por lo tanto toda espera escatológica está unida a su nombre.

³⁶⁶ SILVA, *Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista*, 2020, p. 7, grifo nosso.

18.33-37), a Igreja, parece ter conseguido consolidar um esteio que reservava ao plano recriacional futuro as devidas atribuições e conseqüências beatíficas, reservadas a atuação do Rei Messiânico, que voltaria em glória sempiterna para galardoar, sem equívocos ou confusão (cf. *Is* 28.16; *Rm* 9.33; 10.11; *IPe* 2.6), os Seus eleitos. Nesta prospecção, a Igreja incipiente não encontrou simplesmente a razão evidente e/ou categórica para seu messianismo – que, de alguma forma, ainda requeria a aplicação de um agente absoluto, heroico e potente em seu enredo –, mas também conseguiu definir a forma que estabeleceu a sua esperança messiânica. Cullmann numa análise com teor mais cristológico do que escatológico, considera de forma bíblica e histórica esse sistema quase orgânico:

Por outro lado, quando a ideia da realeza futura de Jesus se concentra em um reino de mil anos (como ocorre em Apocalipse, cap. 20.4), então as ideias recusadas pelo próprio Jesus para sua missão terrestre (*messianismo-político*) podem novamente surgir, mas sob uma nova forma e aplicadas à Igreja visível do fim dos tempos.³⁶⁷

Não resta dúvida que a expectativa recriacional deste incipiente grupo de fiéis, gerada e fomentada por uma imagem do *Dia-de-Descanso-Sem-Fim*, tenha sido empenhada rumo ao horizonte apocalíptico, que delineava as possibilidades para este progresso em uma nova projeção para essas promessas: o livro do *Apocalipse de João* – a obra, que passou a condicionar e organizar essas probabilidades³⁶⁸. Com esta asserção, não temos o interesse de sustentar

³⁶⁷ CULLMANN, *Cristologia do Novo Testamento*, 2001, p. 179, grifo nosso.

³⁶⁸ A projeção de Collins ajuda de forma significativa no exercício assimilativo desta possibilidade: “É muito discutível se Jesus mesmo pode ser entendido como um Profeta escatológico ou um pregador apocalíptico. Não há dúvida de que seus seguidores foram, em grande medida, influenciá-los pelo entendimento da história que tinha sido desenvolvida nos apocalipses ‘históricos’ como o de Daniel. Para Paulo, a ressurreição de Jesus era a primícia da ressurreição geral (1Cor 15,20), que era, portanto, iminente. Em princípio, a ressurreição de Jesus era crível apenas no contexto do cenário apocalíptico: ‘Pois, se os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou’ (1Cor 15,16). A tradição sinótica foi retirada diretamente de Dn 7 e lançou Jesus no papel de Filho do Homem que viria sobre as nuvens do céu. A primeira geração de cristãos não usou a forma literária do apocalipse, talvez por causa de seu elevado senso da imediata presença do Espírito. No final do I séc., porém, a forma aparece no livro de Apocalipse, do qual, enfim, o gênero toma o nome. Daí em diante ele floresce nos círculos cristãos” (COLLINS, *In: 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 613-614, grifo do autor).

teorias bibliológicas, consideradas complexas³⁶⁹ ou conspiratórias³⁷⁰, contudo, visamos realmente sinalizar para um reverencial teológico que entendemos ser axiomático no contexto antropológico que estamos a pesquisar. Luengo expressa com requinte essa prospecção espiritual, que se conecta com o previsto desfecho milenar por parte dos primeiros cristãos.

É claro que a expectativa da parousia no prazo iminente e retumbante da vida daqueles crentes foi imediatamente contrariada pelos fatos. Mas não convém esquecer, para compreender o milenarismo, que as dificuldades e pressões em que se desenvolveu a sua existência exigiam uma esperança real e credível [...] A preocupação com a volta de Cristo gerou inúmeras especulações. [...] De acordo com essas crenças (*rapto dos justos, juízo de Deus por meio de Cristo, fim da ordem natural conhecida, ressurreição dos mortos etc.*), antes do julgamento final e do fim do mundo haveria uma primeira ressurreição apenas dos justos, que desfrutariam com Cristo por um milênio de felicidade e abundância de todo o bem na Jerusalém celestial desceu na terra.³⁷¹

Mais uma importantíssima questão deve ser observada no âmbito metodológico. Como já assinalado nesta Parte da pesquisa, a nossa delimitação temática nos expõe sérias restrições. Sobre esta realidade, lembramos que não visamos destacar e/ou focar nenhum outro fenômeno escatológico, além daquele que identificamos como sendo o movimento e/ou

³⁶⁹ O estilo Apocalíptico já devidamente trabalhado nesta pesquisa, foi em determinado momento chamado de “a mãe da Teologia Cristã” (KÄSEMANN. *The Beginnings of Christian Theology*. In: FUNK, Robert W; BETZ, Hans Dieter; et al. *Apocalypticism*. New York: Herder and Herder, 1969, p. 40), por ser considerado como decisivo para a consolidação da mensagem cristã em seu anúncio inicial. Sem dúvida, esta interdependência é atualmente considerada como uma previsão exagerada, mas historicamente se reconhece que ela não está desconexa de importantes elementos que formavam a incipiente base antropológica do cristianismo primitivo.

³⁷⁰ Como informação apresentamos o texto de Murphy, que cita uma destas teorias extremas; Slade é quem sanciona essa ideia, que se apoia em projeções fatalistas: “O cristianismo começou como uma seita apocalíptica dentro do judaísmo. Quando o templo foi destruído pelos romanos em 70 EC, o judaísmo se redefiniu com a Torá em seu núcleo, e as crenças apocalípticas tornaram-se menos importantes para os judeus. A identidade do cristianismo estava atrelada ao apocalipticismo, de modo que, ao emergir como uma religião separada do judaísmo, preservou seus fundamentos apocalípticos e o faz até os dias atuais.” (MURPHY, Frederick J. *Apocalypticism in the Bible and Its World: A Comprehensive Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, p. 4 *apud* SLADE, *The Value of Studying Apocalyptic Literature for Understanding First Century Judaism and Early Christian Beliefs on the Resurrection*, 2015, p. 23. No original: Christianity began as an apocalyptic sect within Judaism. When the temple was destroyed by the Romans in 70 CE, Judaism redefined itself with the Torah at its core, and apocalyptic beliefs became less important for Jews. Christianity’s identity was tied up with apocalypticism, so as it emerged as a religion separate from Judaism, it preserved its apocalyptic foundations and has done so to the present day.).

³⁷¹ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 518,519, grifos nossos. No original: Está claro que la expectativa de la parúsia en el plazo inminente y rotundo de la vida e aquellos creyentes se vio enseguida desmentida por los hechos. Pero no conviene olvidar, para comprender el milenarismo, que las dificultades y premuras en las que se desarrollaba su existencia requería una esperanza real y creíble. [...] La preocupación por el retorno de Cristo suscitadas innumerables especulaciones. [...] Según estas creencias, antes del juicio final y del fin del mundo habría una primera resurrección solamente de los justos, que gozarían con Cristo durante un milenio de felicidad y abundancia de todo bien en la Jerusalén celeste descendida sobre la tierra.

doutrina milenarista. Desta forma, adentrando ao ambiente textual do Novo Testamento, optamos, por um procedimento ainda mais analítico (limítrofe) do que já utilizamos; isso se formata na exposição de apenas uma passagem Neotestamentária: o já citado *Apocalipse de João* 20.1-6³⁷². Esta escolha bibliográfica não se faz sem alguns prejuízos, pois o silêncio exegético a alguns expoentes escatológicos do Cânon Neotestamentários (*e.g.* Mt 24.1-25.46; Mc 13.1-37; Lc 21.5-36; ICo 15.20-58; ITs 4.13-5.11; 2Ts 2.1-12; *et al*), automaticamente, excluem importantes subsídios, que poderiam ser depositados junto a relação hermenêutica e a uma posterior organização sistemática nesta construção.

Entretanto, mesmo cientes dessa perda, optamos por organizar e direcionar a nossa projeção de forma criteriosa ao plano teórico que esta tese está estabilizada. Reconhecemos que esta seção poderia ser qualificada em diversos outros relatos Neotestamentários, mas escolhemos por garanti-la em apenas uma proposição (*i.e.* Ap 20.1-6), que, mesmo diminuta e tardia em sua redação – e ainda mais tardia em seu “pleno” acolhimento bibliológico³⁷³ –, ainda assim é inerente, eloquente, a até mesmo absoluta em sua mensagem teológica.

7.1 O Apocalipse de João e Sua Formação no Contexto Antropológico-Teológico no Final do Século I

Após anos de uma expoente projeção do estilo literário apocalíptico junto ao meio judaico – que seguiu desde o período macabita até as produções pré-cristãs do primeiro Século I d.C. –, uma intermitente, mas também razoável relação se estabilizou no cenário teológico desta esfera, sendo após alguns anos, congratulada com a produção que encontraria no futuro o seu plano epitético, que abarcou e definiu a *Revelação* a ser considerada como genuinamente inspirada. Um detalhe muito interessante desenvolvido junto ao apanhado antropológico que inicialmente recebeu este escrito é seu incontestável apelo a uma cultura-religiosa fortemente apocalíptica³⁷⁴. Esta *Nova* religiosidade, que se moldava com muita rapidez a partir de meados

³⁷² Neste exercício hermenêutico-exegético que visa uma melhor integração e interação da perícopa em destaque (Ap 20.1-6) para com os propósitos escatológicos de seu ambiente milenarista, anexamos uma pequena parte do livro Canônico de *Daniel* (cf. 7.9,10,22), que traz consideráveis subsídios a formação doutrinal que indicamos.

³⁷³ Até a presente redação desta pesquisa, o livro denominado de *Apocalipse de João* – mesmo reconhecido historicamente como obra Canônica pela ampla maioria das confessionalidades cristãs –, ainda não encontra aceitação universal no que compete a sua utilização dogmática e litúrgica. Mesmo constando no compêndio Sagrado, o livro ainda é excluído de alguns *Leccionários* orientais, como: os da Igreja Ortodoxa Copta, Igreja Ortodoxa Síria e Igreja Assíria do Oriente.

³⁷⁴ Como já referido, a influência de ideias que “incluíam o interesse nos mistérios celestiais, o senso de participação no mundo angélico, à espera de uma batalha final entre os Filhos da Luz e os Filhos das Trevas liderada por seus respectivos anjos” (COLLINS, 19 *Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento*. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY (Orgs.), *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 613), extraídas da ampla literatura apocalíptica judaica, foram decisivas para a formação escatológica cristã.

do Século I, fez com que este gênero literário³⁷⁵ se estruturasse como a mais significativa expressão identitária dos seus seguidores; aliás, às vezes, esse contexto chega a apresentar tendências que apontam para o surrealismo, projetando uma “realidade” ora melíflua, ora estarrecedora, na qual, o expoente recriacional projetado para a parte final deste enredo consegue sintetizar com maestria a perfeita esperança armazenada – mesmo que para se alcançar o derradeiro e glorioso desfecho nesta odisséia, muitas catástrofes, provas e tragédias estejam previstas.

Neste contexto religioso – carregado de previsões ambíguas, que mesclavam contextos luminosos e sombrios de forma ordenada e até mesmo lógica – surge o *Apocalipse de João*, mas consigo também se apresenta a vereda que estabilizaria algumas exigências doutrinárias, a qual, também serviria para acomodar algumas das definições dogmáticas já existentes, tornando-se na primeira formatação e sistematização deste seguimento – o que já identificamos como proto-ortodoxia cristã. Todavia, este processo não se deu sem contrariedades, incluindo uma sagaz resistência por parte de relevantes setores da intelectualidade cristã, que no decurso dos anos provocou forte resistência às sistematizações primitivas. Entretanto, captamos por meio das melhores fontes que nos anos iniciais da pregação e do decorrente anúncio desta *Nova* produção escatológica, houve de maneira sólida, uma provável pacificação na base deste querigma.

Este comentário abre o caminho para nossa sucinta abordagem panorâmica sobre o livro da *Revelação*. Partimos de uma concreta razão: as questões que hoje envolvem a crítica textual sobre este escrito são amplas e variadas. Deste modo, optamos por citar apenas alguns detalhes gerais nessa emblemática discussão; para isso, nos apegamos somente a pontos que tanto quanto a crítica, a historicidade e a Sagrada Tradição sancionam e fomentam na mesma direção³⁷⁶. Iniciamos tratando a respeito da possível *autoria* da obra. O argumento de que a redação do livro do *Apocalipse de João* é uma produção de origem massivamente judaica, já há anos encontra forte e reconhecido amparo no meio acadêmico³⁷⁷; sem restrições, podemos afirmar que as comunidades judaica e síria tiveram uma ampla influência teológica e cultural –

³⁷⁵ Para uma compreensão ampla sobre o desenvolvimento da literatura apocalíptica entre os Séculos I a.C. a II d.C., ver as obras de COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 2016; DROBNER, *Manual de Patrologia*, 2008, p. 46-47.

³⁷⁶ Com esta exposição não estamos afirmando que tais segmentos concordam de forma unívoca em todas as questões, problemas e dúvidas relacionadas ao denso conteúdo do *Apocalipse de João*, mas sim que projetam de forma similar e integrada algumas soluções, resoluções e interpretações as demandas que apresentamos.

³⁷⁷ Leitura indispensável na questão histórica-teológica, está em HARNACK, *History of Dogma. Vol. 1*, 1894, Chapter II: The Element Common to all Christians and the Breach with Judaism.

se estas duas esferas a época dentro do judaísmo-cristão podiam ser separadas – na formação deste escrito, o que, entre outras evidências, reconhece tradicionalmente a *João, o Apóstolo*, como o real autor deste enigmático livro. Mesmo sendo um autêntico representante do estilo literário definido como joanino, o livro, ainda assim, levanta especulações, sendo a principal a de que o escritor não seria propriamente o *Apóstolo*. Todavia, para a análise contemporânea, uma vez consolidado este legado querigmático, pouco importa as nuances que o esquema tenha demonstrado em seu decurso. Aliás, na antiguidade de maneira peremptória, o registro foi acolhido nas cercanias do mundo euroasiático³⁷⁸, muito pela excelência da sua autoria³⁷⁹, considerada como incontestável pelos primeiros leitores.

Este primeiro ponto nos conduz automaticamente ao segundo: *datação*. Esta área, devido à sua complexidade, até coloca em dúvida nossa afirmação anterior a respeito das congruências estabelecidas para com a obra, mas é possível de se ter mesmo que não de forma fixa, um princípio metodológico na estabilização da data reconhecida como a mais provável para a sua redação. Partimos do fato histórico³⁸⁰ que aciona esta teoria: o registro de Ireneu; este conjecturando a respeito de qual seria o possível nome da “*θηρίον*”³⁸¹ (*Ap* 13.18), que poderia se revelar por meio da numeração “*ἑξακόσιοι ἐζήκοντα ἕξ*”³⁸² (*Ap* 13.18), nos diz de forma conclusiva, que,

[...] bem sabendo que se o seu nome tivesse que ser proclamado no nosso tempo, já teria sido manifestado pelo vidente do Apocalipse, porque não faz muito tempo que ele foi visto, e sim próximo aos nossos dias, no fim do reinado de Domiciano. Com efeito, João nos deu a conhecer o número do nome dele para que estejamos atentos à sua vinda, sabendo quem é.³⁸³

³⁷⁸ Ver: JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXXXI; IRENEU, *Adversus Haereses*, III, 11,1-3; IV, 20,11.

³⁷⁹ Uma sofisticada elaboração sobre a possível autoria (ou direta influência) exercida pelo *Apóstolo João* na redação do texto, encontra-se na obra de PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 436-438.

³⁸⁰ Optamos pelo registro de Ireneu, por este ser aquele que provavelmente consolidou por meio de seu prestígio Episcopal a mais antiga fonte de pesquisa sobre o tema. Contudo, o registro primordial – em nosso ponto de vista em nada inferior ao de Ireneu – a respeito da autoria joanina do *Apocalipse* Canônico está em Justino, o Martir (cf. JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXXXI).

³⁸¹ Nossa tradução: “*besta*”.

³⁸² Nossa tradução: “*seiscentos e sessenta e seis*”.

³⁸³ IRENEU. *Adversus Haereses*, V, 30,3,4.

Provavelmente as demais citações Patrísticas que indicam esta datação³⁸⁴ se basearam no registro do Bispo de Lião, estabilizando esta fonte como uma forte evidência externa para o caso. Contudo, ainda na antiguidade, outras fontes apresentaram datas alternativas, especialmente, ligadas à possibilidade do *Apocalipse de João* ter sido escrito ainda durante o reinado do Imperador Nero (54-68 d.C.)³⁸⁵, lançando desta forma dúvidas ao registro de Ireneu. Assim, diante do impasse, a crítica passa a se utilizar de outro subsídio hermenêutico, conhecido como *Apelo as Fontes Internas*; esta metodologia se baseia e se orienta a partir dos indícios apresentados pelas passagens bíblicas que indiretamente apontam para fatos históricos e/ou bíblicos (concentrados especialmente no Antigo Testamento), que no caso do *Apocalipse de João* ocorrem massivamente em todo decurso do texto. A partir deste exercício analítico, dois fortes indícios de caráter histórico se conectam (por meio de simbolismos) à narrativa Canônica: a provável já destruição do *Templo de Jerusalém* (70 d.C.), e o final da esporádica perseguição aos cristãos orquestrada pelo Imperador Domiciano (entre 90-96 d.C.)³⁸⁶. Tais eventos somados³⁸⁷ contribuem de maneira significativa para fomentar a ideia de que a data provável para a redação do *Apocalipse de João*³⁸⁸ tenha realmente ocorrido em algum momento no final do reinado de Domiciano – hipótese que se aceita, confirma a historicidade contida na obra de Ireneu de Lião.

O propósito teológico do autor é o terceiro apontamento deste item. Reconhecemos que o termo “propósito” expressa o caráter subjetivo das ações. Desta forma, salientamos, que o nosso principal intento nesta abordagem é conseguir identificar, de forma objetiva, aquilo que conduziu e motivou o *Vidente* a registrar as suas experiências místicas. Reconhecemos que nesta área uma abordagem paralela também se faz possível; nos referimos aos supostos *destinatários* desta mensagem apocalíptica; obviamente, que de forma literal e histórica, as

³⁸⁴ Conforme: TERTULLIAN. *Scorpius*, XII; VICTORINO. *Commentary on the Apocalypse of the Blessed John*, X,11; XVII,10; EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III, 18,20,23; JERÔNIMO. *Dos Homens Ilustres*, IX.

³⁸⁵ Conforme: ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ. *Πανάριον*, LI, 12,32; *et al.*

³⁸⁶ Sobre os fatos envolvendo a perseguição aos cristãos durante este íterim no reinado do imperador Domiciano (81-96 d.C.), ver: THOMPSON, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, 1990, p. 29-30.

³⁸⁷ Esta relação traumática que fomenta este campo religioso merece ser sublinhada. Luengo traz uma básica e rápida consideração a este respeito: “Mas afirmar que toda a história cristã deriva de uma crise é muito artificial. [mas] Isso acontece, principalmente em ambientes apocalípticos e está também relacionado ao milenarismo” (CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo*, Fragmento De La Esperanza Cristiana, 1999, p. 520, grifo nosso. No original: Pero afirmar que toda historia cristiana es derivación de una crisis resulta muy artificial. Esto acontece, particularmente en ambientes apoclípticos y está relacionado también con el milenarismo.).

³⁸⁸ Para uma satisfatória compreensão sobre as principais teorias sobre a datação do *Apocalipse de João*, ver: COLLINS, 63 *Apocalipse*. In: BROWN; FITZMYER; MURPHY, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*, 2011, p. 838-840.

“ἐπὶ τὰ ἐκκλησίας ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ”³⁸⁹ (Ap 1.4a), captam e incorporam de maneira substancial esta recepção, mas sabemos que esta interpretação de caráter pretérito não consegue absorver de maneira suficiente a projeção e alcance que este escrito passou a ter por meio de seu acolhimento dogmático³⁹⁰. Entretanto, neste diminuto comentário, objetivamos apontar para uma simples consideração: compreendemos que os destinatários agraciados com este propósito teológico (grafado no *Apocalipse de João*) representam não somente cristãos que deveriam ser exortados e consolados a cumprirem (eficaz e dignamente) suas missões (cf. Ap 2.1-3.22), mas também deveriam por meio deste sublime testemunho, acima de tudo, evidenciar e por decorrência disto também anunciar os detalhes finais quanto ao plano de salvação estabelecido por Cristo entre os seres humanos. Earle descreve com ênfase esta posição: “O propósito principal era confortar e encorajar os cristãos nas suas perseguições presentes e nas futuras ao assegurar-lhes o triunfo de Cristo e seus seguidores”³⁹¹.

Por fim, reservamos a este item a análise sobre a *identificação do texto do Apocalipse de João com algumas citações do Antigo Testamento*. É consenso no meio bibliológico, a considerável relação entre passagens do *Apocalipse* e diversos textos Veterotestamentários; se presume que até “metade dos versículos do Ap remete a alguma passagem do AT”³⁹², trazendo uma predominância de citações extraídas do campo da literatura profética, tanto pré, quanto pós-exílica. Esta familiaridade se fecunda numa metodologia que se utiliza amplamente de meios implícitos: imagens, frases, signos etc.³⁹³; estes elementos mesmo sendo polissêmicos e subjetivos nas suas fórmulas, acabaram por aprimorar o registro escatológico, basicamente, por descreverem (simbolicamente) os cenários apocalípticos que procuravam mensurar.

³⁸⁹ Nossa tradução: “sete igrejas, que na Ásia estão”.

³⁹⁰ Um ponto de contato histórico relevante neste esquema é a tradicional metodologia histórica de agregar as figuras monárquicas romanas e a própria cidade de Roma as arquetípicas projeções nefastas do livro do *Apocalipse de João*. Não negligenciamos todos os parâmetros utilizados por esta metodologia, contudo, reconhecemos suas significativas limitações; esta insuficiência nos faz comentar o texto apocalíptico (cf. Parte 2, item 7.2, p. 156), com a simples intenção de representar o fenômeno escatológico-milenar já depurado e estabilizado sobre as consciências patrísticas que analisamos sistematicamente. Lembremos: Nero (54 a 68 d.C.), Domiciano (81 a 96 d.C.) e quem sabe outros déspotas romanos, que haviam sido “confundidos” com a figura *iníqua* que o *Apocalipse de João* aponta (cf. 13.1-10), já não mais existiam quando Justino redige suas obras, fato que atesta a insuficiência de algumas representações hermenêuticas, que tanto no passado, quanto ainda no presente buscam sustentar evidências antropológicas na tentativa de fundamentarem suas previsões e/ou definições.

³⁹¹ EARLE, O Livro de Apocalipse. In: EARLE; et al. *Comentário Bíblico Beacon*. V. 10, 2006, p. 389.

³⁹² ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 52.

³⁹³ Um volumoso conjunto de aparentes citações indiretas do Antigo Testamento identificadas no texto grego do Livro do *Apocalipse de João* se encontram no APÊNDICE III. *LOCI CITATI VEL ALLEGATI. EX VETERE TESTAMENTO* da 28ª edição da obra de NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt; et al, *Novum Testamentum Graece*, 2016.

Um consenso na área do exame da crítica-textual está no fato de que o *Vidente* não se utilizou de maneira direta – pelo menos segundo o rigor metodológico que existe na contemporaneidade – de citações Canônicas da Antiga Aliança, mas optou por se expressar de maneira mais impressionista, onde segundo nos sugere, por meio de um jogo de reminiscências, arquitetou e projetou uma *Nova* escala escatológica – algo que no período se identificava com alguns registros apócrifos, mesmo sem equivalentes no âmbito Canônico. Neste exercício de se reter e reproduzir ideias, o autor por meio de paráfrases e/ou frases curtas – se utilizando possivelmente da tradução grega (*Septuaginta*) como fonte –, reproduziu, artificialmente, o texto bíblico do Antigo Testamento, fato que reverbera dois importantes aspectos: o primeiro diz respeito à condição étnica do autor, que sendo um notável conhecedor da Escritura, cultura e língua hebraica (aspecto facilmente percebido na estrutura linguística da obra), o identifica mais como sendo um semita do que como sendo um grego, mesmo que a obra também apresente reminiscências do mundo helênico; já o segundo aspecto se relaciona à metodologia reflexiva, de validar a mensagem exposta por meio da própria mensagem, ou seja, para um conhecedor das Profecias Antigas, a *Nova Revelação*, que agora era ofertada por meio de Cristo (cf. *Ap* 1.1), deveria ser considerada como o complemento perfeito do que se poderia esperar para o desfecho da justiça Divina sobre todo o *Kósmos*³⁹⁴.

Terminado este breve contexto panorâmico a respeito do *Apocalipse de João*, passamos ao ponto-alto do conteúdo que analisa o segmento bíblico nesta Parte. Como já indicado, apenas um contexto será examinado (*i.e.* *Ap* 20.1-6); contudo, lembramos, que esta delimitação junto ao Novo Testamento mais do que basta para nossas intenções, simplesmente, porque nela está contido o âmago desta pesquisa.

7.2 Apocalipse de João 20.1-6, o Apogeu de uma Esperança

Adentramos no último item que analisa de forma dissertativa e argumentativa o texto bíblico que está substancialmente relacionado ao movimento e/ou doutrina milenar. Sem receios, assim como sugere o título, podemos afirmar que este contexto Sagrado possui maior

³⁹⁴ Arens nos oferece uma abordagem bem embasada sobre a correlação entre os textos do Antigo Testamento e o *Apocalipse de João*, ele diz: “Por exemplo, para compor (*Ap*) 1,12-16, extraiu elementos de Êx 25, Zc 4, Dn 7 e Dn 10. A besta em (*Ap*) 13,2 é esboçada com traços tirados das quatro bestas de Dn 7. A imagem das duas testemunhas do *Ap* 11 inspira-se em Zc 4, combinada com imagens tradicionais de Moisés e Elias, para terminar numa identificação com Jesus (cf. *Ap* 11,8). [...] É importante observar sobretudo a frequentíssima presença dos Profetas como fontes de inspiração do autor: Isaías, Ezequiel e Daniel. Para falar da besta, inspira-se em Daniel; para apresentar a prostituta, em Ezequiel; para a nova Jerusalém, em Isaías e em outros textos proféticos.” (ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 53,55,56, grifos nossos).

relevância entre todos os examinados anteriormente, representando de fato o epíteto de uma revelação escatológica que, pelos decênios após a era Apostólica, foi a base para a estruturação e consolidação da crença cristã em um futuro reino terreno de Cristo após a sua *Segunda Vinda*.

Esta perícopes desde a antiguidade foi muito debatida, sendo inicialmente absorvida de maneira literal, para depois (a partir de meados do Século III) gradativamente ser alegorizada. Muitas questões (já apontadas neste corpo textual) levaram a esse fim. Todavia, à luz de uma leitura mais atualizada, percebemos haver uma ênfase na tendência de se produzir explicações baseadas em matrizes interdisciplinares – com padrões mais antropológicos do que teológicos –, que por acabaram por estabilizar uma nova tendência hermenêutica-exegética na contemporaneidade. Luengo expressa essa vertente quando afirma que,

A recepção desta passagem de “revelação secreta” deu origem ao que foi chamado de milenarismo ou quiliasmo, como a doutrina sobre o reinado pacífico de Cristo na terra por mil anos. [...] Mas é também uma forma muito rica de utopia religiosa, que contribui para alimentar a confiança no cumprimento da promessa salvífica³⁹⁵.

Reconhecemos a plausibilidade destas afirmações que procuram sustentar a teoria de que o “milenarismo é a parte mais enigmática e mais imprecisa do livro”³⁹⁶. Contudo, observamos que as articulações propostas tanto nesta frase, como também no teorema anterior, sofrem mutuamente pela necessidade de serem estruturadas no âmbito do psiquismo – aqui repousa a dependência antropológica que sugerimos anteriormente. Também reconhecemos que as objetivações levantadas, na verdade, apenas reproduzem algo que já está bem estruturado e condicionado na área escatológica atualmente³⁹⁷, na qual, surgem diagnósticos que afirmam que estes discípulos ao descreverem suas expectativas milenistas acabaram por criar “verdadeiras utopias [...] à margem e além da história [...] (*porque*) a utopia é uma construção de futuro melhor e de nossos desejos, esbarrando com esse aspecto prospectivo e preditivo da

³⁹⁵ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 525,526. No original: La recepción de este pasaje de la “revelación secreta” dio origen a lo que se denominó milenarismo o quiliasmo, como la doctrina sobre el reinado pacífico de Cristo en la tierra durante mil años. Expresa la opinión, hecha doctrina en la esperanza cristiana, de un reinado de Dios que durará mil años en la tierra y durante el cual los files disfrutarán de todos los bienes mesiánicos. [...] Pero es también una forma muy rica de utopía religiosa, que contribuye a alimentar la confianza en el cumplimiento de la promesa salvífica.

³⁹⁶ MAZZAROLO, *O Apocalipse: Esoterismo, Profecia ou Resistência?*, 2000, p. 98.

³⁹⁷ Para um esboço detalhado sobre as diferentes escolas milenaristas na atualidade, enfocando com qualidade a diversidade escatológicas do seguimento Protestante sem deixar de lado as posições atuais do Catolicismo (Ocidental e Oriental), ver: WALVOORD, *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago: Moody Press, 1966, p. 282-290.

profecia”³⁹⁸. Ambas as referências, mesmo que respeitadas, no nosso entendimento, reportam apenas fenomenologias, que extraídas da análise social, prospectam mais fatores negativos da psique humana do que elementos concretos a respeito da historicidade, literatura, e especialmente bibliologia do milenarismo como um movimento da *fé cristã*. Aliás, à *fé* – ou o seu derivativo pragmático: à crença³⁹⁹ – que representa sem restrições uma das partes que definem as excelsas virtudes teológicas (cf. *1Co* 13.13), neste recorte da história teológica, também deve abarcar/incluir a crença milenarista sem nenhuma restrição.

Deste modo, é fato que nesta análise de área, seja ela concentrada nesta perícope ou em outra (marginal) do *Apocalipse de João*, a “interpretação, literal ou alegórica, presente ou futura, divide os autores eclesiásticos e produz contestações, críticas e refutações”⁴⁰⁰; diante desta diversidade hermenêutica e das decorrentes exegeses que delas derivam, entendemos a necessidade de apontar para os conceitos que, provavelmente, definiam esta antiga expectativa escatológica, que refundada no meio cristão primitivo, obteve dos autóctones desta mensagem: forma e prática teológica – concretizados em um contexto pragmático, bem documentado na área da Patrologia.

Amparados por este esteio intelectual e religioso, passamos para duas questões pontuais que entendemos serem pertinentes para a assimilação do exame exegético a seguir, elas estão propostas na delimitação conceitual (*millennium*) e na estruturação hermenêutica de *Ap* 20.1-6. Começamos pela delimitação. Como já indicado, as margens para nossa especulação se concentram em um diminuto espaço composto por apenas seis versos. Esta pequena porção, não pode ser necessariamente classificada como austera, pois numa obra tão complexa como a *Revelação*, sempre há o risco de se transformar projeções simplificadas em conceitos simplistas. Cientes deste desafio, é que optamos por algumas observações, entre as quais está uma apresentação básica sobre a pré e pós-contextualização do texto de *Ap* 20.1-6⁴⁰¹.

A perícope anterior que antecede o enigmático texto de *Ap* 20.1-6, oferece ao leitor uma relação muito superior, isso devido à perspectiva ofertada a partir do capítulo 18, onde o prognóstico e as consequências do seu diagnóstico sobre a desconstrução-queda-ruína da

³⁹⁸ LIBÂNIO, *Utopia e Esperança Cristã*, 1989, p. 22, grifo nosso.

³⁹⁹ O fenômeno “*crer*” nas Assembleias primitivas, necessariamente deve ser entendimento como o elemento compositor e responsável pelo desenvolvimento e acolhimento da revelação e tradição Escriturística em seus apreciadores.

⁴⁰⁰ SANTOS, *Antigas Leituras do Apocalipse na Igreja Grega*, 2014, p. 285.

⁴⁰¹ Um bom esquema panorâmico sobre o contexto de *Ap* 20.1-6, pode ser visto em: ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 251.

“*Βαβυλὼν ἡ μεγάλη*”⁴⁰² (vs. 2a), caracterizam uma fase inicial do julgamento-universal, no qual a ordem religiosa-política – extraída do arquétipo maligno – personifica antropologicamente todas as vicissitudes humanas em seu acolhimento histórico. Este caos que está determinado e em curso da *Cidade-Local-Estado poluto*, se estabelece em uma das mais sublimes doxologias contidas no Novo Testamento (cf. *Ap* 19.1-10), na qual a degeneração da nefasta ordem e sistema mundial se aplica a partir da Vinda do “*Πιστὸς καὶ Ἀληθινός*”⁴⁰³ (vs. 11b), e se concretiza inicialmente na imperiosa ação justiceira e soberana, contra as medonhas figuras que governavam, mantinham e aplicavam os ritos e sistemas deste poder corrupto (cf. *Ap* 15-21).

Como ponto de equilíbrio surge o capítulo 20, no qual (em sua segunda parte) prossegue a partir da metade do versículo 7, com o encontro e conjugação dos efeitos literalmente finais para a então ordem temporal conhecida; após o *Millennium* – mil anos literais, as hordas tenebrosas serão novamente reagrupadas e unificadas visando um assalto final (cf. vs. 7-9a), onde um excelso desfecho (cf. vs. 9b-10), de maneira equivalente, se concretiza no relato sobrenatural que expõem o caráter jurídico desta onipotente ação Divina (cf. vs. 11-15). Os capítulos 21 e 22, de forma programada, condensam a um plano superior e definitivamente final todo o resultado desta disputa. Ainda há espaço para um apontamento no nosso comentário; percebemos que nas indicações e nos ajustes orientados pela narrativa profética, existe uma forma de recapitulação e/ou espelhamento dos elementos anteriormente descritos, concebidos em uma espécie de hiato temporal, registrado no contexto entre os capítulos 12 e 13⁴⁰⁴, mas sendo reservados para a mesma projeção apocalíptica; esse registro é importante, porque no que se reserva exegeticamente nossa pesquisa, o *caos* trazido no passado – por motivo da *queda* e suas diretas consequências (cf. *Gn* 3.14-4.12) – sempre foi o memorial que validava a sentença absoluta que condena de forma cabal o mundo físico à futura degeneração total (cf. *2Pe* 3.10; *et al*) – realidade que só será alterada na recapitulação milenar.

A segunda questão se concentra na área da interpretação textual, mais precisamente naquilo que condiciona a *base, chave e/ou metodologia hermenêutica* a ser usada de forma

⁴⁰² Nossa tradução: “*Babilônia, a gigante*”.

⁴⁰³ Nossa tradução: “*Fiel e Verdadeiro*”.

⁴⁰⁴ Uma posição bem descrita a respeito desta evidência exegética está na descrição de Ladd: “A questão chave para entendermos o milênio é se o capítulo 20 envolve recapitulação, olhando do fim para trás, para toda a história da igreja. No capítulo 12 não há dúvida de que a passagem indica para o passado, para o nascimento do Messias. Nesta passagem, no entanto, não há uma indicação desta natureza. Pelo contrário, os capítulos 18-20 parecem representar uma série de visões relacionadas entre si. O capítulo 18 fala da destruição de Babilônia; o capítulo 19 narra a destruição da besta e do falso Profeta; e o 20 passa a descrever a destruição do próprio Satanás - que se processa em duas etapas. O Anticristo, o falso Profeta e Satanás formam um triunvirato maligno, e no capítulo 13 eles estão intimamente relacionados (veja também 16:13, onde os três são mencionados juntos ao mesmo versículo)” (LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 194).

padrão em nosso registro neste caso pontual (*Ap* 20.1-6). Salientamos que este ponto em nada pode ser menosprezado, devendo ser considerado como relevante em seu teor⁴⁰⁵. Deste modo, compreendemos que se faz necessário ancorarmos esta projeção à estrutura hermenêutica que melhor descreve e/ou representa a base interpretativa, que, em nosso entendimento, evidentemente fundamentou e fomentou a exegese Patrística apresentada e argumentada nesta pesquisa (de Justino, Ireneu e Tertuliano)⁴⁰⁶. A chamada metodologia literal⁴⁰⁷, que por óbvio prioriza os aspectos básicos, comuns, diretos que o texto oferece, a qual foi para os Pais em questão a base-hermenêutica que os orientou em suas produções teológicas. Com esta leitura, também fazemos uma opção metodológica, a de implementar ao processo exegético à frente, a mesma metodologia hermenêutica. Esta escolha, em hipótese alguma, nos faz validar uma teoria, ordem ou seguimento bibliológico em oposição a outras. Sabemos que outros mecanismos literários são de grande valia, pela clara necessidade teológica, histórico-cultural, léxica, sintática etc., que textos como o do *Apocalipse de João* exigem; sendo assim, bases metodológicas distintas (alegorismo, analogismo, anagogismo, metaforismo, simbolismo etc.⁴⁰⁸) são referenciais e até mesmo indispensáveis nesta empreitada⁴⁰⁹. Entretanto, lembramos

⁴⁰⁵ Até mesmo um item de forma independente poderia ter sido utilizado para descrever esta questão. Contudo, tal esforço além de ser penoso – devido à complexidade e variedade das teorias exigentes –, soaria da nossa parte como preciosismo, porque não sendo esta pesquisa especificamente da área da Teologia Bíblica, nem sua delimitação se reservando à Teologia Sistemática de períodos medievos, modernos ou pós-modernos, faria desta abordagem algo exaustivo o que daria ao texto algo mais do que peculiar, tornando-o até mesmo exótico ao que se pretende.

⁴⁰⁶ Ver: VIRKLER, *Hermenêutica Avançada: princípios e processos de interpretação bíblica*, 2007, p. 43-46.

⁴⁰⁷ Uma eficiente descrição a respeito das técnicas hermenêuticas desta posição literalista na contemporaneidade, está na obra de PENTECOST, *Manual de Escatologia*, 2006, p. 11-91. O Escatólogo, professor emérito do Seminário Teológico de Dallas, sublinha de maneira peremptória um dos paradigmas empregados nessa metodologia: “De nossa posição privilegiada no tempo, a profecia é dividida no que foi cumprido e no que permanece sem cumprimento. Do ponto de vista de Deus, a profecia é uma unidade indivisível pelo tempo. Como unidade, consequentemente indivisível, o método usado nas profecias que estão sendo cumpridas agora também será o método usado para as profecias que aguardam cumprimento futuro. No campo de profecias cumpridas não é possível apontar nenhuma profecia que tenha sido cumprida de outra maneira que não a literal. O Novo Testamento não conhece nenhum outro método de cumprimento do Antigo. Deus tem, dessa maneira, estabelecido seu divino princípio. [...] A conclusão deve ser que o método literal de cumprimento do Novo Testamento estabelece o método literal como o método de Deus no que diz respeito a profecias ainda não cumpridas.” (PENTECOST, *Manual de Escatologia*, 2006, p. 87-88).

⁴⁰⁸ Abordagens qualificadas a respeito destas metodologias que foram e ainda continuam sendo empregadas no trabalho interpretativo do *Apocalipse de João*, podem ser vistas em: VIRKLER, *Hermenêutica Avançada: princípios e processos de interpretação bíblica*, 2007, p. 141-161; WEGNER, *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*, 2016, p. 203-225.

⁴⁰⁹ Ladd apresentada uma didática síntese, que corresponde satisfatoriamente a ideia de uma relação simbólica entre o algarismo 1.000 e sua aplicação cronológica: “É muito difícil entender os mil anos da sua prisão como sendo estritamente literais, por causa do óbvio uso simbólico dos números no Apocalipse. Mil equivale a dez elevado à terceira potência – um número ideal. Não precisamos tomar o número literalmente, mas todas as aparências indicam que ele representa um período de tempo real, não importa se curto ou longo” (LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 194, grifos do autor).

que o nosso interesse está necessariamente condicionado à ideia de sempre clarificar o conceito sistemático que defendemos como tese nesta pesquisa, o que nos faz desde o início – junto às análises já anexadas ao compêndio Canônico e aos escritos apócrifos – propor uma leitura que possua uma base e ordem majoritariamente literalista aos textos analisados.

Após esta perspectiva, antes de passarmos ao nosso exercício exegético, apresentamos em completo o texto áureo que define e regula nossa teoria:

Καὶ εἶδον⁴¹⁰ ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἄλλωσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ. καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστὶν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς,⁴¹¹ καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη. μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον. Καὶ εἶδον θρόνους καὶ ἐκάθισαν ἐπ’ αὐτοὺς καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν. καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη. Αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη. μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ· ἐπὶ τούτων ὁ δεῦτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλ’ ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ βασιλεύσουσιν μετ’ αὐτοῦ [τὰ]⁴¹² χίλια ἔτη.⁴¹³

7.2.1 O Mensageiro Celeste e Sua Missão

Como característica do estilo Apocalíptico, a visão inicial faz jus às suas atribuições, se demonstrando aos seus receptores de maneira chocante. Ao escrever o *Vidente* qualifica esta projeção com um requinte peculiar: “*Καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα*”⁴¹⁴ (vs. 1a). Esta imagem própria de um ser potente requer por sua natureza uma ação equivalente. Nesta projeção, chama

⁴¹⁰ Alguns manuscritos (n² 2050, vg^{ms}, sy^{ph}, sa^{ms}) apresentam no modo acusativo o pronome pessoal indefinido “ἄλλον” (i.e.: “outro”) nesta intercessão.

⁴¹¹ Os manuscritos Bizantinos (046, 051, 2030, 2377) trazem um considerável acréscimo conceitual (também estilístico) a esta passagem: “ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην,” (i.e. “que engana o mundo inteiro,”).

⁴¹² É relevante a ausência deste artigo neutro em manuscritos gregos, latinos e sírios. Ver: NESTLE; ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 2016, p. 782.

⁴¹³ Nossa tradução: “E vi um anjo descendo do céu, tendo a chave do abismo e uma corrente gigante em sua mão. E deteve o dragão, a antiga serpente, que é o Acusador e Adversário, e a este prendeu por mil anos, e a ele jogou no abismo, e o trancou e pôs sobre ele um selo, para que não enganasse mais as nações até serem completados os mil anos. Depois destas coisas é necessário que ele seja solto por pouco tempo. E vi tronos e se sentaram sobre eles e a autoridade de julgar foi dada a eles, também vi as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus e por causa da palavra de Deus, como também dos demais que não adoraram a besta nem a imagem dela, nem receberam à marca sobre a sua frente ou sobre sua mão. E viveram e reinaram com o Cristo por mil anos. Os mortos restantes não reviveram até serem completados os mil anos. Esta é a ressurreição, a primeira. Bem-aventurado e santo o que tem parte na primeira ressurreição; sobre estes a segunda morte não tem autoridade, mas serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele mil anos”.

⁴¹⁴ Nossa tradução: “E vi um Mensageiro/Anjo descendo”.

nossa atenção a aplicação do tempo presente, na voz ativa, do termo “καταβαίνω”, que, relacionado na segunda declinação do acusativo, faz com que a ação direta, objetivada e cumprida por este ser celestial possa ser compreendida como algo aspectual, ou seja, em vez do *Mensageiro* “descer”, ele está “descendo”; assim, por meio da modificação para o gerúndio – melhor opção semântica para a língua portuguesa –, toda a cena se altera, recebendo um aspecto ainda mais fantástico, onde a expectativa pelo futuro passa a ser descrita de forma sensorial, tornando essa projeção mais vivaz, mais presente.

Nesta espera, algo esplêndido está baseado, pois o que podemos captar como critério adjetivo, ao fato previsto pelo *Apóstolo*, se estabelece nas formas que a imagem apresenta. Dois principais predicados se realçam nesta visualização; ambos estão condensados nos objetos, que, assim como suas funcionalidades propõem, capacitam o início de uma *Nova* era na *História da Salvação*: a primeira peça é “τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου”⁴¹⁵; já a segunda é a “ἄλυσιν μεγάλην”⁴¹⁶. Esta ferramenta inicial, obviamente, habilita os meios para a abertura que o *Novo* estágio cósmico requer; mesmo incorrendo em uma redundância, apontamos novamente para a ideia de que uma “chave” sempre será símbolo ou sinônimo de uma ação conclusiva, seja com o propósito de habilitar ou cerrar um objetivo. No caso, por óbvio, vemos a autorização e provisão de um espaço ou realidade que é fundamentalmente necessária para os fins propostos: abrir a porta do local reservado para o cárcere do principal inimigo. Sobre este espaço tenebroso: “ἀβύσσου”⁴¹⁷, que também pode ser compreendido como um local “profundo” ou que “não possua fundo”, num plano metafísico descreve eficazmente a forma de um ambiente preparado para estagnar a iniquidade. Earle descreve com propriedade este local: “lugar de aprisionamento dos espíritos desobedientes”⁴¹⁸.

Já a segunda peça nos pressiona a condição previamente abordada entre se assumir uma posição hermenêutica literalista e uma simbólica. Sem a necessidade de explicações a demais, embora, seja inevitável a necessidade do leitor-ouvinte (ativo ou passivo) aplicar uma ênfase profética-espiritual em sua análise para que possa alcançar uma mínima assimilação da cena proposta pelo texto, o *utensílio* – desproporcional à realidade histórica em voga –, que limita as ações do grande ser maligno, endossa a primeira perspectiva simbólica, que, como indicado, no futuro (após Justino, Ireneu e Tertuliano) iria habilitar as especulações sobre a

⁴¹⁵ Nossa tradução: “a chave do abismo”.

⁴¹⁶ Nossa tradução: “corrente gigante”.

⁴¹⁷ Nossa tradução: “abismo”.

⁴¹⁸ EARLE, O Livro de Apocalipse. In: EARLE; et al. *Comentário Bíblico Beacon*. V. 10, 2006, p. 490.

impossibilidade desta narrativa ser literal. O primeiro caso, mesmo não sendo reconhecido de maneira unânime, ainda se dá na antiguidade; os romanos Hipólito e Caio (já citado anteriormente), em meados do Século III, debatem hermenêutica e exegeticamente por meio de escritos sobre o texto de *Ap 20*, sendo ao final da “disputa”, provavelmente, a posição de Caio foi considerada como vencedora por ter sido assumida junto a Sé de Roma – este informal colóquio, se assumido sem reservas, pode ser considerado como um dos primeiros sucessos obtidos contra a posição milenarista junto ao seio da Igreja⁴¹⁹.

7.2.2 O Adversário e Sua Sentença

O versículo 2 revela em si uma posição categórica, que se estrutura em duas consideráveis consequências: o *Mensageiro* “ἐκράτησεν”⁴²⁰ (cf. vs. 2a), e posteriormente “ἔδησεν”⁴²¹ (cf. vs. 2b) o principal inimigo. De maneira elementar vemos que o potente enviado celestial utiliza dos seus recursos (descritos no verso 1), e “segura” (indicando deter), para em seguida “encarcerar” no foço-de-escuridão o seu alvo. Este processo quando naturalizado, por lógica, oferece uma ideia de que o condenado antes de iniciar sua decorrente punição estava livre, arquitetando e operando os seus interesses.

Uma questão dogmática (em sentido amplo) que se apresenta nesta passagem se materializa nas imagens substanciais que definem e adjetivam o alvo desta missão celestial: “τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστὶν Διάβολος καὶ Ὁ Σατανᾶς”⁴²² (cf. vs. 2a). Para um cristão deste período, provavelmente, logo viria à sua lembrança outro texto da própria *Revelação: Ap 12.9*; isso devido ao expoente paralelo entre as passagens, que mesmo apresentadas em projeções temporais distintas no livro, relacionam imagetivamente a criatura infernal descrita em ambas com as mesmas “quatro designações: dragão, serpente primordial, diabo, Satanás”⁴²³. O contexto desta primeira citação (quase idêntica à segunda), também retrata um processo de confronto e expurgo deste ser imundo (cf. *Ap 12.7-9*), contudo, neste cenário

⁴¹⁹ Uma análise interessante sobre este processo está em Prigent, ele diz: “Ela (a posição amilenarista defendida por Caio) praticamente permaneceu inalterada desde a discussão que, no séc. III, opunha Hipólito a Caio: este último se baseia em Mt 12,29 (Jesus é aquele que amarra o homem forte que é Satanás) para afirmar que a profecia de Ap 20 está cumprida. Hipólito responde-lhe com uma série de argumentos que, sem fazer-lhes excessiva violência, podem ser resumidos em uma única objeção: isto não é verdade, pois constatamos hoje que Satanás não está amarrado!” (PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 354, grifo nosso).

⁴²⁰ Nossa tradução: “segurou”.

⁴²¹ Nossa tradução: “prende”.

⁴²² Nossa tradução: “o dragão, a antiga serpente, que é o Acusador e Adversário”.

⁴²³ ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 251.

diferente ocorre apenas uma perda e/ou limitação aos seus principais interesses (cf. *Ap* 12.4-6), o que não estabelece no suposto período uma ruptura ou falência às propostas de sua nociva missão (cf. *Ap* 12.13-17), fazendo com que esta realidade seja transversal e contrastante às ações e consequências registradas em *Ap* 20.1-3.

O último detalhe que apontamos neste verso é mais uma característica literária do que propriamente um subsídio teológico. Lemos que o “*Adversário*” que seria acorrentado e lançado no abismo recebeu previamente a sua sentença: “*χίλια ἔτη*”⁴²⁴ (cf. vs. 2b). Se não tivéssemos um texto Sagrado como fonte de pesquisa, poderíamos até mesmo condicionar este fato à casualidade, classificando-o como uma decorrência aleatória, quase irônica, de que somente em seus últimos relatos o Cânon Neotestamentário apresenta a sua primeira citação literal sobre o ambiente escatológico, que foi especificamente preparado para receber todo o esplendor de uma realidade patena, reta e gala⁴²⁵. Entretanto, reconhecendo que os primeiros receptores desta mensagem compreendiam que essa *Revelação* os empenhava em sua missão, também concebemos que eles assimilaram ao longo dos anos que os seus anseios fortuitos também deveriam passar a condição de serem tidos como previstos, e os aleatórios, a serem reconhecidos como constantes, a ponto da consciência ativa destes *fiéis* (empregada nesta prática) ser capaz de conceber: que na *Revelação* sobre as coisas finais, o cumprimento dos mistérios passados se manifestaria em sua forma exata, apontando para a condição que provavelmente captava e descrevia a esperança aguardada com todo o realismo a ela designada por meio do texto Sagrado⁴²⁶.

⁴²⁴ Nossa tradução: “*por mil anos*”.

⁴²⁵ Este dado acaba sendo relevante, pois é utilizado inúmeras vezes para desconsiderar a importância e abrangência do movimento e/ou doutrina milenarista na antiguidade. Uma citação neste curso pode ser vista em Ladd: “Esta (*Ap* 20.4-6), porém, é a única passagem de toda a Bíblia que ensina que haverá um reino temporal de *mil anos*, e há somente mais uma passagem no Novo Testamento que poderia estar considerando um governo temporal de Cristo entre sua *parousia* e o *telos*: 1 Co 15:23-24” (LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 199, grifos nossos).

⁴²⁶ Mazzarolo nos oferece uma qualificada exegese (produzida sobre matriz alegórica) de como se deve interpretar a projeção milenar a partir deste contexto: “A vida humana (*na concepção dos primeiros cristãos*) deveria durar mil anos, mas o pecado abreviou sua longevidade. O salmista expressa o sentido da vida junto de Deus como uma centelha de eternidade (Sl 84,11). Do mesmo modo o Salmo 90,4 nos dá uma conotação do sentido do número mil, ao referir-se à fragilidade e ao sentido passageiro da vida presente: ‘*Mil anos a teus olhos são como o dia de ontem que foi embora, ou como uma vigília dentro da noite*’. Sabemos que uma vigília é o período de três horas. Uma noite tinha quatro vigílias. *Podemos afirmar com muita segurança que o tempo dos mil anos não é um tempo cronológico*. Ele é o sentido da história diante de Deus, e o que importa é o reinado final daqueles que não adoraram a besta e não deixaram que suas mãos fossem marcadas com o seu sinal. Estes conseguirão reinar com Cristo e subjugar definitivamente, na ressurreição, o poder do Mal” (MAZZAROLO, *O Apocalipse: Esoterismo, Profecia ou Resistência?*, 2000, p. 99, grifos nossos). Obviamente esta exegese se distancia do que propomos como sendo o entendimento exegético dos primeiros cristãos.

7.2.3 O Cárcere

Como já indicado anteriormente, junto ao verso 3 o sagaz *Adversário* recebe a sua pena inicial, na qual um aprisionamento pré-determinado se coloca em curso. A cronologia quiliasta não apenas estabiliza esta proposta, mas também conserva de maneira imaterial os ditames que deveriam ser preservados. Aqui temos um hiato, que aplicado numa projeção abscôndita, sem exageros, limita qualquer conjectura, independentemente do segmento axiomático que se baseie (teológico, psicológico, filosófico etc.)⁴²⁷; porém, também fica evidente que a “razão para a prisão do dragão, em vez de sua destruição, confere-se na visão seguinte (cf. vs. 7-9b)”⁴²⁸, tornando inevitável a necessidade de se especular (mesmo que limitadamente) a esse respeito.

Na esteira dessa ideia, lateja a impressão de que o passado, o presente e o futuro se conectam no implemento da sentença aplicada à feroz criatura: “*ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη*”⁴²⁹ (cf. vs. 3b) – o passado lembra os seus primeiros atos nocivos (cf. *Gn* 3.1,4,5; *Jo* 8.44; *Ap* 12.7-9); o presente ainda os reverbera (cf. *2Co* 11.3; *1Jo* 5.19; *Ap* 12.10); já no futuro, que será apocalíptico, o ponto-de-chegada desta trama se confirmará em um *Novo status*, que regulará a interrupção necessária para que as benesses perdidas nos milênios anteriores se concretizem no plano recriado que está prestes a ser descrito. Acreditamos que para o imaginário dos cristãos deste período, esta proporção seja uma conjectura viável. Aliás, mesmo o *Vidente* não ousando materializar este espaço (cárcere de *Satanás*), ele atribui a esta projeção toda uma fisicalidade, que “dá a impressão de que Satanás foi amarrado desta vez de maneira diferente daquela quando o nosso Senhor esteve aqui na terra”⁴³⁰.

Obviamente, o projeto arquitetado traz em si uma derradeira fase: “*μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον*”⁴³¹ (cf. vs. 3c). O “*Depois*”, como advérbio, poderia em uma perspectiva isolada permitir que significados subjetivos viessem a aflorar, onde definições como *mais além*, *mais longe*, *mais tarde* e outras, pudessem ser organicamente anexadas à

⁴²⁷ Aqui utilizamos de uma hipérbole, pois muitos conjecturaram a respeito deste conteúdo. Provavelmente o mais célebre comentário especulativo sobre o tema e conteúdo desta passagem está em AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XX, 8,2.

⁴²⁸ ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 251, grifo nosso.

⁴²⁹ Nossa tradução: “*para que não enganasse mais as nações até serem completados os mil anos*”.

⁴³⁰ LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 195.

⁴³¹ Nossa tradução: “*Depois destas coisas é necessário ele ser solto por pouco tempo*”.

compreensão comum. Além disso, por critério, não negligenciamos segundo alguns fazem, que para a mente moderna de “modo particular, o reinado dos santos e o diabo acorrentado são dificuldades intransponíveis, do ponto de vista material e histórico”⁴³². Entretanto, provavelmente, esta possibilidade para os primeiros leitores e/ou ouvintes da *Revelação* não seria apenas ilógica, mas seria sem dúvida considerada como irracional⁴³³. O absurdo, como definição, se sustenta no simples fato (gramatical) de que o porvir escatológico que abona e sustenta a *momentânea libertação* do histórico *Agressor* possui um qualificador, que se revela por meio do término de um período cronológico. Este tempo, que está claramente identificado, se estabiliza no literal⁴³⁴ findar de mais uma era do plano salvífico: “*os mil anos*” – não esqueçamos, para estes cristãos, os “*mil anos*” faziam parte da ação redentora de *Cristo*, assim como cada milagre anunciado, proposto e vivenciado também o foi (cf. *Jo* 21.24-25; *At* 2.32; *2Pe* 16-19).

7.2.4 O Testemunho e Sua Honra

Após uma ênfase construída sobre uma projeção negativa, uma nova perspectiva passa a exercer o domínio semântico, sendo ela agora estabilizada sobre uma ênfase positiva: o *Adversário*, sua sanção e correspondente detenção dão espaço para a chegada do *Reino*, que pleno e pitoresco, abre o tempo, habilita a estação e fecunda o momento que se conecta de forma imanente ao passado que deve ser recriado junto ao *die septimo*. Contudo, também nesta *Nova* realidade se inicia a contagem regressiva para o desfecho final que está reservado para toda a criação.

Com o passar do tempo a configuração semântica do verso 4 se tornou problemática. Um exame à luz da lógica formal, seja ela aplicada de forma dedutiva ou indutiva, normalmente, seria simples, mas as medidas hermenêuticas aplicadas em muitos segmentos confessionais, durante boa parte da história, a tornaram deficiente. Diante do desafio, e por necessidade

⁴³² MAZZAROLO, *O Apocalipse: Esoterismo, Profecia ou Resistência?*, 2000, p. 98.

⁴³³ Com este argumento não temos a intenção de desqualificar teorias alegoristas. Tal hermenêutica é bem consolidada. Contudo, como já sublinhado, apontamos para aquilo que possivelmente seria a base e forma metodológica mais próxima dos exercícios hermenêuticos-exegéticos aplicados pelos cristãos dos Séculos I e II a respeito desta passagem bíblica. Uma diserta e satisfatória análise alegórica sobre esta perícopes, está em LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 195-198.

⁴³⁴ Conforme já apontado, o literalismo como base hermenêutica, está longe de ser unanimidade. Nesta concepção, por exemplo, temos também a perspectiva simbólica bem fundamentada como pressuposto exegético; uma ocorrência dessa linha de trabalho pode ser vista em Prigent: “Portanto, afirmar que o reino messiânico dure mil anos significa, em linguagem simbólica, que restaura as condições da vida paradisíaca que se haviam perdido com a queda” (PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 305).

metodológica, nos conformamos a fragmentar o texto, forçando-o de maneira artificial a se manter numa projeção linear⁴³⁵, tendo como base para isso a hermenêutica literalista⁴³⁶, que desta forma acomoda e vincula a si as teorias escatológicas que estão revisadas na Parte 2.

Neste esteio hermenêutico, habilitamos o nosso comentário ao primeiro extrato: “*Καὶ εἶδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ’ αὐτούς*”⁴³⁷ (cf. vs. 4a). Este relato nos apresenta alguns fatores epepeicos, pois condiciona aos *santos* – ressurretos, provavelmente qualificados pelo “ἀρπαγησόμεθα”⁴³⁸ (cf. *ITs* 4.17), ocorrido em alguma fase da *Parusia* – uma singular condição honorífica, na qual se reserva o direito e a possibilidade de julgar o “mundo iníquo” e as suas “instituições”. Essa prospecção tem na Sagrada Escritura uma forte evidência⁴³⁹, que já categorizava a expectativa de um futuro julgamento (ou uma fase deste), no qual os redimidos participariam. Como o texto salienta, os “*tronos*” são os objetos que se destacam, enobrecendo a imagem, tornando todo o contexto imediato num ambiente de reservada e excelsa justiça.

Cabe-nos no comentário deste verso identificarmos sua vinculação ao seu correspondente Veterotestamentário. Isso é importantíssimo, porque restaura a projeção apocalíptica que o judaísmo tardio configurou como base para as suas expectativas futuras – as quais foram herdadas diretamente pelo cristianismo. Com a correlação a seguir e mediante tantas possibilidades hermenêuticas, desejamos harmonizar ou pelo menos suavizar as complexas composições que as partes do texto em destaque (vs. 4) podem adquirir. Deste modo,

⁴³⁵ Uma teoria oposta à nossa, que prioriza metodologicamente uma leitura cíclica (em detrimento de uma linear) dos contextos do *Apocalipse de João*, pode ser vista de maneira qualificada na integralidade da obra de HENDRIKSEN, *Mais que Vencedores*, 2011.

⁴³⁶ Uma tradicional interpretação promovida sobre a base da hermenêutica alegorista, pode ser encontrada em Arens e Mateo: “Por tudo isso, repita-se, o emprego de milênio neste capítulo não é cronológico, mas teológico e funcional [...] É a maneira de João enfatizar a vitória dos mártires, opondo-se ao destino da besta, do falso Profeta e do dragão - enquanto os precipita no lago de fogo e enxofre (segunda morte, a última; vs. 10,14), os mártires já vivem a primeira e única ressurreição e, por isso, se diz deles que *‘viveram e reinaram com Cristo’* (vs. 4,6). A única ressurreição que importa é a presença definitiva da vida em Cristo. Os homens pertencem a Deus porque foram resgatados (14,3) por Cristo, Senhor da vida [...] Na mesma ordem simbólica devem ser entendidas as outras afirmações que aparecem neste capítulo: *‘a primeira ressurreição’* (nada se diz da segunda ressurreição, v. 5); e *‘a segunda morte’* (nada se diz da primeira morte, 2,11; 20,6.14; 21,8). A segunda morte é identificada em 21,8 com o lago de fogo e enxofre, no qual são precipitados a besta e o falso Profeta, ou seja, com a condenação eterna e única. Coincidirá também com a segunda ressurreição (não mencionada como tal) *‘dos outros mortos’* (v. 5) com vistas ao juízo final. O Portanto, a primeira morte é a morte física dos mártires que *‘não haviam adorado a besta nem sua imagem’* (v. 4), da qual o cristão não tem medo, porque já vive a primeira ressurreição, participando da ressurreição de Cristo” (ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 253,254, grifos nossos).

⁴³⁷ Nossa tradução: “*E vi tronos e sentaram sobre eles e a autoridade de julgar foi dado a eles*”.

⁴³⁸ Nossa tradução: “*seremos arrebatados*”.

⁴³⁹ Ver: *ICo* 6.1-3; *Mt* 19.28; *Lc* 22.30.

passamos ao texto do Antigo Testamento em questão: *Dn 7.9,10,22*⁴⁴⁰; este já foi inclusive chamado “como o mais importante apocalipse do AT”⁴⁴¹; nele, se reconhece a possível fonte primária que influenciou a redação do texto de *Ap 20.4*⁴⁴². Nesta relação, percebemos uma clara conexão entre os textos que possivelmente se estreita ainda mais na interessante tendência, quase natural – por ser dedutiva a partir das preposições relacionadas ao contexto de *Daniel* (cf. *Dn 7.1-28*) –, de se atribuir como resposta à questão central (quem seriam os juízes desse tribunal excelso?) a seguinte resposta: “Muito provavelmente se trata dos fiéis”⁴⁴³. Necessariamente, ao se tentar assumir uma posição imparcial, seria obrigatório se incluir neste grupo todos os verdadeiros representantes desta categoria, fazendo por óbvio a necessária separação entre quem seriam estes *fiéis* na concepção teológica do escritor de *Daniel* e no posterior entendimento do *Vidente* apocalíptico do Novo Testamento. Mas reservadas as devidas considerações, entendemos que o texto supriu profeticamente as questões necessárias às dúvidas escatológicas que passaram a existir no futuro – as incertezas escatológicas dos primeiros cristãos, provavelmente, foram a força motriz, que principiou a inspiração Neotestamentária (cf. *ITs 4.13-5.11*).

Ainda em direta conexão com esse primeiro estágio, estão as figuras que personificam o segundo: “τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ”⁴⁴⁴ (cf. vs. 4b). Os “*mártires*”, sem dúvida, compreendem o empenho e o automático resgate de todo o ideário salvífico orquestrado na *Revelação*. Por lógica, o registro de *Ap 6.9-11*, apresenta os mesmos “*mártires*” que neste novo contexto geral voltam a se relacionar diretamente com o propósito salvífico – projeto que estão inseridos de forma graciosa e meritória. Aqui um caso impressionante ocorre; percebemos que tanto uma via ativa, quanto uma passiva, se mesclam por meio da sacralidade da “*Palavra*” e pela retidão do “*testemunho*”,

⁴⁴⁰ Para uma ampla análise sobre o Apocalipsismo no livro de *Daniel* – além de sua direta influência junto a formação inicial do Apocalipsismo cristão e posterior redação do *Apocalipse de João* –, ver: HANSON, *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*, 1983, p. 59; COLLINS, *In: 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 612; HARTMAN; DI LELLA, *In: 25 Daniel. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, 2018, p. 810-812; HÉCTOR LÜDY, *In: Daniel. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*, 2008, p. 238-240.

⁴⁴¹ DROBNER, 2008, p. 46.

⁴⁴² Ladd nos oferece uma relação comparativa entre os textos do livro de *Isaías* e o *Apocalipse de João*: “Existe um paralelismo óbvio entre esta passagem (*Ap 20.4*) e *Dn 7*. Em *Dn 7:9*. ‘*Continuei olhando, até que foram postos uns tronos [...]*’; cf. *Ap 20:4*. ‘*Vi também tronos*’. Em *Dn 7:10*. ‘*assentou-se o tribunal*’; cf. *Ap 20:4*. ‘*e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar*’. Em *Dn 7:22*. ‘*e veio o tempo em que os santos possuíram o reino*’; cf. *Ap 20:4*. ‘*e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos*’ (LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 198, grifos nossos)”.

⁴⁴³ PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 365.

⁴⁴⁴ Nossa tradução: “*as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus e por causa da palavra de Deus*”.

caso que inclui, substancialmente, todo o zelo que estes crentes tiveram ao rejeitarem os apelos iníquos que haviam sido orquestrados pelo grande *Opositor*. Também é importante citar que desde a antiguidade⁴⁴⁵ se compreendia que não apenas de “*mártires*” – no sentido simbólico que este termo adquiriu na Sagrada Tradição cristã – era formado esse conjunto de *fiéis*.

A última parte deste verso traz uma das mais consoladoras afirmações de toda a Escritura Sagrada: “*καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ χριστοῦ χίλια ἔτη*”⁴⁴⁶ (cf. vs. 4c). Provavelmente, esta curta oração foi, e continuará a ser a principal base a gerar e realizar nas consciências as ardentes esperanças milenaristas. No que nos interessa especificamente, este verso traz dois termos que se destacam: “*ἔζησαν*” e “*ἐβασίλευσαν*”; ambos – seguindo os melhores manuscritos⁴⁴⁷ – são transcritos no tempo aoristo do indicativo, voz ativa, na terceira pessoa do plural, o que indica uma ação concluída ou em fase de conclusão. Esta forma levanta debates no meio acadêmico; Ladd chega a afirmar que ela “é a palavra mais importante de toda a passagem. O exegeta tem de decidir se ela significa ou não ressurreição; esta decisão determinará como ele interpretará a passagem toda”⁴⁴⁸. Nosso comentário – visando sempre estar consoante a interpretação Patrística que conceituamos – segue a posição mais antiga, assumindo a ideia de que os *santos, mártires, fiéis* estarão vivos, ou seja, ressuscitados após o aprisionamento de Satanás e a inauguração do *millennium*.

Fechamos com a elaboração de Arens e Mateos, que nos apresentam uma síntese daquilo que este versículo introduz, expõe e fomenta:

Mas, além de passarem a ser honrados com o papel de juízes de seus algozes, os que foram fiéis a Deus até as últimas consequências são premiados com a primeira

⁴⁴⁵ Ao que tudo nos indica, Cipriano de Cartago no capítulo XII de sua *Ad Fortunatum de Exhortatione Martyrii* (produzida em meados do Século III) foi o primeiro a interpretar essa passagem afirmando que os “*καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς*”, seriam ou serão representados tanto por mártires como também por fiéis vivos, não aplicando uma diferenciação qualitativa ao caso.

⁴⁴⁶ Nossa tradução: “*E viveram e reinaram com o Cristo por mil anos*”.

⁴⁴⁷ Temos uma séria disputa neste texto no que se refere a questão bibliológica que envolve a área definida como crítica-da-forma. Ladd apresenta a análise exegética de Charles que, aliás, se opõe a sua: “No grego a frase está bastante irregular, gramaticalmente, o que leva Charles (CHARLES, *The Revelation of St. John*, 1920, p. 182 *apud* LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 196) a concluir que a primeira frase é uma glosa. Mas pode bem ser que João está vendo de fato dois grupos: um grupo maior, de todos os santos, e um menor – os mártires – aos quais ele dedica atenção especial. *Não encontramos nenhuma razão para limitar esta promessa somente aos mártires. A promessa vale para todos os crentes vitoriosos*” (LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 196, grifo nosso). Mesmo diante a oposição de Ladd a teoria de Charles, salientamos que ela se estrutura sistematicamente; porém, desejamos frisar que no âmbito bibliológico conforme análise crítica-textual (na esfera paleográfica) não há evidências críveis que sustentem a afirmação de que o texto grego seja irregular – esta constatação se baseia no exame crítico oferecido pelo texto de NESTLE; ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 2016, p. 782.

⁴⁴⁸ LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 197.

ressurreição, ou seja, as vítimas da besta foram reabilitadas, “e reviveram e reinaram com Cristo por mil anos” antes do juízo final do resto da humanidade (v. 4s). Sua reabilitação não se faz esperar. Por isso são declarados bem-aventurados, pois já participam das duas grandes funções do Messias, a sacerdotal e a real (v. 6; cf. 5,10).⁴⁴⁹

7.2.5 A Primeira Ressurreição

O raciocínio empregado por meio da afirmação final do verso 4 condiciona ao seguinte outra afirmação, que sugestionada pela necessidade dogmática de esclarecimentos, traz a seguinte definição: “οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη”⁴⁵⁰ (cf. vs. 5a). Sem anfibologias ou subterfúgios, nos limitamos a afirmar como comentaristas neste espaço, que esta passagem somente seria considerada como meticulosa a partir de meados do Século III⁴⁵¹. Significativo nesta amostragem é nossa posição de não negligenciarmos o construto que forma o contexto maior, no qual nosso recorte histórico está inserido, sendo reconhecido como mais uma das fases que se abarca à Sagrada Tradição, que ainda em sua fase proto-ortodoxa, posteriormente, evoluiu de maneira formal – tratamos do Dogma a respeito do Juízo-Final, ratificado no Credo Niceno⁴⁵² –, mas não sem antes ser reconhecido e assumido de forma literal na praxe Eclesial – essa captação claramente se desenvolveu por meio do mesmo conjunto Escriturístico que estamos a analisar (cf. Ap 20.11-15). Nessa metodologia e na conseqüente índole que ela sustenta, nos orientamos pelas palavras de Henry Alford, as quais poderiam muito bem ter saído da pena de um exegeta como Ireneu de Lião:

Se em uma passagem (cf. vs. 4-6) que menciona duas ressurreições, onde certos *psychai ezesan* no princípio de um período específico, e o restante dos *nekroi ezesan* somente no fim, depois destes primeiros – se em uma passagem a primeira ressurreição pode ser entendida como um reviver espiritual com Cristo, e a segunda

⁴⁴⁹ ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 252.

⁴⁵⁰ Nossa tradução: “Os mortos restantes não reviveram até serem completados os mil anos”.

⁴⁵¹ Antes desse período, possivelmente, o entendimento correlato desta asserção para a doutrina cristã era entendido de uma forma genérica, sendo considerada como mais uma parte ou item de seu ordenamento essencial, o qual era interpretado de forma evidente a partir da potencialidade histórica e teológica que o texto representava aos Escopados antigos.

⁴⁵² Ver: DENZINGER; HÜNERMANN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, 2007, p. 51.

um reviver físico do túmulo –, então a linguagem não tem mais nenhum significado e a Escritura está eliminada como testemunha, definitiva, de qualquer coisa.⁴⁵³

Deste modo, temos uma “*ἀνάστασις ἡ πρώτη*”⁴⁵⁴ (cf. vs. 5b) – por ironia, uma das evidências bíblicas mais contestadas na história da Igreja. Por óbvio, o que identificamos como evidente, significa algo de procedência e/ou estado inequívoco, sendo absolutamente manifesto em sua própria imagem mediante a ênfase e o grau de sua aplicação junto ao texto. Contudo, infelizmente, tal reconhecimento se perdeu ao longo dos anos; aliás, à uniformidade gramatical exposta nesta diminuta passagem é contestada em absoluto em alguns círculos teológicos⁴⁵⁵, inclusive chamando à atenção à imponente estrutura intelectual que buscou inviabilizar essa evidência; porém isso não é tema para esse espaço, o que aqui devemos propor e o fazemos é qualificar o nosso lacônico comentário com a seguinte proposição: não temos dúvida de que para as Assembleias que primeiro receberam essa *Revelação*, o predicado “*primeira ressurreição*” era sinônimo de que eles no futuro viveriam e reinariam “*com o Cristo por mil anos*”.

7.2.6 O Governo Milenar

Nosso derradeiro comento inicia trazendo algumas peculiaridades, que de forma adquirida, passaram a ser inatas na constituição excelsa daqueles que gozam dos benefícios da “*primeira ressurreição*”: “*μακάριος καὶ ἅγιος*”⁴⁵⁶ (cf. vs. 6a). Sem receio de estarmos cometendo uma contradição, no que diz respeito ao emprego das formas, passamos de imediato ao exercício do beneplácito (a sexta indicação de um total de sete; cf. 1.3; 14.13; 16.15; 19.9; 20.6; 22.7,14) que identifica a condição ditosa dos *eleitos* de *Cristo*, a qual também indica sua direção para a eternidade – mesmo que estes ainda estejam relacionados em uma projeção temporal. Interessante e desafiante é o exercício de se discernir a respeito do desenvolvimento destes *primeiros ressurretos*, o qual se dá por meio de uma misteriosa relação, que, ora é monérgica, mas ora é sinérgica, no processo de condicionamento que os conduz à felicidade

⁴⁵³ ALFORD, *The Greek Testament*, 1872, IV, v. 732 apud LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 198, grifos nossos.

⁴⁵⁴ Nossa tradução: “*a primeira ressurreição*”.

⁴⁵⁵ Uma sofisticada elaboração de caráter alegorista, que projeta e define simbolicamente os eventos (especialmente as referidas ressurreições) entre os versos 4-6 desta perícopa, pode ser encontrada em PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 367,368.

⁴⁵⁶ Nossa tradução: “*Bem-aventurado e santo*”.

perfeita; neste aspecto é que se destaca a relação e afinidade entre os bens excelsos adquiridos de *Cristo* pelos seus *santos* – após o terem servido de maneira fidedigna –, tornando-os em congênitos (consagrados), para no dia da separação serem agraciados com “*est resurrectio prima*”.⁴⁵⁷ Deste modo, entendemos a peculiaridade que se destaca nesta perícopa (*Ap* 20.6a), porque, somente nela o termo “*santo*” acompanha o estado de “*bem-aventurança*” onde um adjetivo se une ao outro, definindo sem equívocos a *Nova* natureza dos sujeitos que participam da “*primeira ressurreição*”. Earle de forma muito simples definiu esta relação: “A felicidade dos santos”⁴⁵⁸.

A segunda parte deste verso que é sucinto e fortemente objetivo, traz consigo fatores que movem inúmeras conjecturas: “*ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν*”⁴⁵⁹ (cf. vs. 6b). Sem lastro para aprofundamentos, optamos por apontar na direção da objetividade que acabamos de sinalizar: uma “*segunda condenação*”, que por lógica deve se diferenciar das amarras, consequências e limitações da “*primeira condenação*”, não pode acometer esses “*ressuscitados*”⁴⁶⁰, que irão gozar das beatitudes do plano milenar. Sem pormenores neste comentário, especialmente, porque vários são os mecanismos utilizados para se tentar condicionar esta categórica afirmação numa sistematização de cunho alegórico⁴⁶¹, nos limitamos novamente a propor uma referência, que, acima de suspeitas, se assemelha as dogmatizações do aparato Patrístico que estamos a examinar. Earle ao comentar *Ap* 20.14, reitera a relação textual direta deste verso com o 6, apresentando em seu entendimento o que seria a autêntica forma entre uma consequência e a outra, fazendo distinção entre as fases sugeridas como “*mortes*”, promovendo desta forma um realismo literal aos processos descritos. A sua exegese propõe:

⁴⁵⁷ Aqui reconhecemos que para os Pais (analisados sistematicamente na Parte 2), provavelmente, o contexto sinérgico possuía uma maior (e às vezes exclusiva) relação teologal. Ver a respeito da *tradição meritória* reconhecida por Ireneu, cf. *Adversus Haereses*, V, 35,2-36,3.

⁴⁵⁸ EARLE, O Livro de Apocalipse. In: EARLE; et al. *Comentário Bíblico Beacon*. V. 10, 2006, p. 492.

⁴⁵⁹ Nossa tradução: “*sobre estes a segunda morte não tem autoridade*”.

⁴⁶⁰ Comentando a respeito da “*primeira ressurreição*”, Prigent raciocina com o fato evidenciado textualmente, e salienta a diferença considerável entre ambas as ressurreições: “Podemos encontrar um outro sinal disto (“*primeira ressurreição*”) no fato de a menção posterior de uma ressurreição geral (vs. 12-13) não a reservar de modo algum aos ímpios destinados aos castigos eternos. Ela é condicionada, como a primeira, pela relação com Cristo (abertura do livro da vida, que o nosso autor denomina alhures o livro da vida do cordeiro, *Ap* 13,8)” (PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 368, grifo nosso).

⁴⁶¹ Teses que apresentam uma interpretação alegórica a respeito deste versículo e seu contexto imediato, podem ser encontradas em: ARENS; DÍAZ MATEOS, *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*, 2004, p. 252-254; ERDMAN, *The Return of Christ*, 1922, p. 63-64; BROOKS, *History of Interpretation of Millennial Views Regarding Israel*, 2009, p. 3.

Finalmente, a morte (cf. 1 Co 15.26) e o inferno (Hades) foram lançados no lago de fogo (14). Essa declaração mostra claramente que é errado traduzir a palavra grega *hades* por *inferno*. Porque "inferno" é o termo geralmente usado para o tormento eterno. Mas aqui *lago de fogo* é o lugar de tormento (cf. v. 10), e o *hades* é lançado nele. O *lago de fogo* é então definido como a *segunda morte* (cf. 2.11; 20.6; 21.8). Isso é morte eterna – não aniquilação, mas separação para sempre de Deus e de todo bem.

Por meio deste prisma chegamos à parte final do verso, que nos conduz ao ápice da esperança milenarista: “ἀλλ' ἔσονται ἱερεῖς τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ ὃ, καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ τὰ χίλια ἔτη”⁴⁶² (cf. vs. 6c). Após agraciados pela “*primeira ressurreição*”, e libertos da condenação da “*segunda morte*”, os herdeiros desta promessa se afgang no consolo de serem neste *Novo* ambiente promovidos a uma espécie de ordem clerical superior, que, aliás, se reserva somente aos virtuosos representantes deste período – lembramos que esta expectativa de renovação no âmbito sacerdotal já acompanha as mais antigas expectativas milenaristas (ver: Parte 1, item 6.2.3, pg. 107). Neste processo, percebemos que um regozijo se vislumbra pela vitória de *Cristo* sobre as trevas, culminando no aprisionamento de Satanás e no despertar da *Nova vida* (ressurreição) entre os *santos*. Prigent, explicitamente, reconhece essa possibilidade:

Viver de maneira consequente esta proclamação na consagração é participar da vitória, do reino e do julgamento, e é um serviço sacerdotal. O que as passagens anteriores do Ap apresentavam no passado e no presente (sacerdócio e reino) é aqui anunciado no futuro: eles serão sacerdotes e reinarão.⁴⁶³

Por fim, quase sendo um acabamento, definimos nesta abordagem hermenêutica-exegética que os *santos*, *mártires*, *fiéis*, “Reinarão com Cristo durante mil anos”⁴⁶⁴, simplesmente, porque: “a primeira coisa a notar é que o milenarismo tem suas raízes na própria Bíblia. O cerne dessas crenças é que Cristo retornará a esta terra no fim dos tempos para restabelecer o seu reino na consumação das coisas”⁴⁶⁵. Reconhecemos que incorremos nesta projeção em algumas repetições, mas tal critério está longe de ser um vício de linguagem ou

⁴⁶² Nossa tradução: “mas serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele mil anos”.

⁴⁶³ PRIGENT, *O Apocalipse*, 2002, p. 369.

⁴⁶⁴ LADD, *Apocalipse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 198.

⁴⁶⁵ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 539. No original: lo primero que cabe destacar es que el milenarismo tiene sus raíces en la misma Biblia. El núcleo de estas creencias es que Cristo volverá a esta tierra al final de los tiempos para restablecer su reino en el momento de la consumación de las cosas.

um mero erro de forma, pelo contrário, buscamos conscientemente no final de nossa análise exegética enfatizar de forma elementar a nossa posição sistemática – que acreditamos ter teorizado suficientemente, projetando-a além de uma simples proposta indagativa. Não podemos ser mais especulativos, portanto, compreendemos que respostas foram dadas; obviamente, elas não respondem todas as perguntas, nem sequer resolvem a maioria das questões existentes na atualidade que se referem ao assunto, mas sem dúvida se aproximam das respostas exegéticas que os Pais analisados a seguir deixaram por meio de suas obras. Para esta pesquisa, tal consideração é mais do que suficiente.

Dando prosseguimento ao assunto bibliológico, passamos a um importante conteúdo: a forma e metodologia que os Pais milenarista empregaram em sua interpretação da Sagrada Escritura.

8 A METODOLOGIA HERMENÊUTICA-EXEGÉTICA DOS MESTRES MILENARISTAS

A hermenêutica Patrística a partir do final do Século I, já demonstrava possuir contornos próprios em sua formulação. Um fator fenomenológico que deve ser destacado neste interim, está na influência hermenêutica que o judaísmo passou a receber paulatinamente do *mundus Graecus*. É fato que alguns dos Pais deste período ainda se assemelhavam à tradição rabínica, que era forte e singular, especialmente na região da Ásia Menor, a qual foi o berço da intelectualidade cristã na antiguidade. Já outros, devido a sua constituição cultural gentílica, assimilaram a incorporação de espectro grego, que era aberto a tendências alegoristas, as quais incorporavam a representação indireta das coisas ou ideias que circundavam um cenário teológico mais estático (preceituário em sua forma tradicional)⁴⁶⁶.

Uma ordem metodológica que poderíamos definir como analógica, acaba por se destacar no procedimento exegético dos Pais desta época, ocorrida junto aos considerados Apostólicos, mas principalmente nos denominados Apologistas – neste grupo, Ireneu se destaca consideravelmente pelo uso de tal recurso hermenêutico. Uma fundamental observação nos cabe nesse contexto. Não podemos, nem visamos em hipótese alguma, causar uma desestruturação nas bases do desenvolvimento histórico, sobre os métodos interpretativos aplicados na leitura das Escrituras Sagradas. Anacronismos textuais são chagas que há muito acompanham o processo de compreensão do texto bíblico, o qual, por meta, visa ser sempre elucidativo e esclarecedor; todavia, marcas “nebulosas” se apresentam e acabam se constituindo quando fatos passados são transportados para o futuro e vice-versa, ou quando determinados elementos teológicos – independentemente da área que pertençam – passam a ser enxertados em outros – inclusive, tornando-os desse modo em peças “indispensáveis” para algumas avaliações e conceituações doutrinárias. Entretanto, normalmente estas ligações acabam por se tornarem em peças amórficas, estranhas e até (ou principalmente) infrutíferas ao contexto que foram introduzidas, simplesmente, por estarem fora de seu inerente tempo e espaço teológico. Assim, entendemos que “a exegese nunca deve ser praticada em um vácuo histórico, tradicional e comunitário”⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Filo (20 a.C. a 50 d.C.), filósofo de origem judaica e residente da cidade de Alexandria foi um dos representantes consagrados desta tendência hermenêutica-exegética, a qual decidimos chamar de “alegorismo teológico inicial”, por ser em critério um posicionamento mais alegorista que factual. Para maiores informações, ver: VIRKLER, *Hermenêutica Avançada: princípios e processos de interpretação bíblica*, 2007, p. 38,39.

⁴⁶⁷ HALL, *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, 2003, p. 126.

Deste modo, afirmamos peremptoriamente não haver da nossa parte uma apropriação ou indicação de métodos hermenêuticos-exegéticos, que tenham sido gerados fora ou posteriormente do período Patrístico que está sobre análise. Os processos mais elaborados, sobre a progressão de conhecimento para a interpretação dos textos Escriturísticos – angariados inicialmente por meio das metodologias originista e posteriormente agostiniana – que apresentaram a partir de meados do Século III uma acentuada ênfase metaforista (com forte realce na desmaterialização) para com os casos, esquemas, empresas, fatos e afins do relato bíblico⁴⁶⁸, não possuem no nosso entendimento, uma conexão ou vinculação evidente com os parâmetros hermenêuticos-exegéticos do período anterior a suas produções. Tal inserção ou apreensão de metodologias posteriores (originista, agostiniana ou similares), caracteriza com clareza um quadro anacrônico, que, se utilizado, estabelece problemas elementares a esta e qualquer outra tese atinente a delimitação que propomos.

A hermenêutica e a exegese deste período tem contornos próprios, mesmo que estes sejam simples e/ou pouco desenvolvidos prepositivamente (ausência de cientificidade a luz do olhar hodierno). Entretanto, um considerável arcabouço se nota na elaboração dos registros produzidos sobre esta teoria hermenêutica-exegética do Século II. Assim, necessitamos atribuir a esse cenário um “conflito”, próprio das questões que aqui se apresentam como uma espécie de “regras” hermenêuticas pertencentes a este período, as quais, de maneira sintética, decidimos por abordar em nossa conceituação.

Examinamos dois métodos: o primeiro é a tipologia. Este se distingue por uma robusta ligação entre o tipo e o seu antítipo – sempre moldado por meio de mecanismos analógicos, que seguem as particularidades dos objetos (o primeiro em comparação ao segundo, o posterior visto como definidor do anterior). O segundo é a alegoria. Neste há uma identificação propriamente abstrata, moldável, mesmo que coincidente – aqui o caso, o ente, o objeto, ou qualquer outra figura correspondente ao relato bíblico, será inevitavelmente projetada num processo de espiritualização, onde a realidade física narrada pelo texto Sagrado é sempre imaterializada pelo exegeta.

As definições salientadas não ficam sem refutações. Uma delas a ser considerada está em Simonetti. No entendimento do célebre catedrático, a estrutura hermenêutica dos Pais Apostólicos e Apologistas era uma herança direta da tradição exegética encontrada no Novo

⁴⁶⁸ Ver: VIRKLER, *Hermenêutica Avançada: princípios e processos de interpretação bíblica*, 2007, p. 44,45.

Testamento, mais precisamente junto a exegese do Apóstolo Paulo⁴⁶⁹. Esta influência paulina, provavelmente oriunda do profetismo textual pós-exílico (onde tudo referente ao futuro de Israel seria fantasticamente estabelecido na conjuntura temporal)⁴⁷⁰, segundo Simonetti fazia com que este público pós-apostólico, preponderantemente, interpretasse as mais importantes profecias do texto Sagrado – com realce as indicativas interpretações messiânicas – como que espiritualizadas em seu teor teológico; isso indica que para Simonetti estes autores, leitores, pregadores da Escritura, possivelmente, “enfraqueceram” o teor histórico-gramatical desta fonte, o que permitia a estabilização de múltiplos sentidos as suas conjecturas.

Simonetti acreditava que a base hermenêutica e os exercícios exegéticos de Paulo encontrados nos contextos de *Gálatas* 4.21-31 e *I Coríntios* 10.1-13⁴⁷¹, apresentavam uma composição que poderíamos chamar tipologia-alegórica, onde uma espécie de hibridismo metodológico passa a ser previsto por Simonetti na hermenêutica do Apóstolo. Assim sendo, esse processo na concepção de Simonetti fazia com que no final a possível distinção entre tipologia e alegoria não passasse de uma mera questão sintática, sugerindo, inclusive, que o resultado seria idêntico, pois independentemente da técnica empregada (tipologia ou alegoria), ambas apontariam para uma mesma (qualitativa) realidade espiritual. Doravante, de fato, a interpretação proveniente do Texto analisado se tornava em uma exposição amplamente espiritualizada, que em um ordenamento escalonado apresentava uma ênfase “duramente” simbólica – neste caso, não podemos confundir esse processo de ação crescente com a teoria da “gnose elementar”⁴⁷², posteriormente desenvolvida por Clemente de Alexandria em um dos seus tratados pedagógicos para o meio cristão⁴⁷³.

Porém, outros comentaristas se colocam em uma direção diferente, a qual, no mínimo, deve ser considerada como transversal a proposta de Simonetti. Por exemplo, para os Professores Kugel e Rowan, os Pais Apostólicos e Apologistas entendiam que “as pessoas e os

⁴⁶⁹ Ver: SIMONETTI, Exegética. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 714-718.

⁴⁷⁰ Característica teológica observada por adeptos do farisaísmo – o principal partido/segmento religioso-político do meio sociocultural judaico do período interséculos (meados do Século I a.C. a meados do Século I d.C.), ao qual Saulo de Tarso havia pertencido antes de sua conversão ao cristianismo (*Atos dos Apóstolos* 26.5; *Filipenses* 3.5).

⁴⁷¹ Destacam-se os textos de: *Gálatas* 4.24, no original (nossa tradução): “ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (“ditas alegoricamente”)· αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γεννώσα, ἣτις ἐστὶν Ἀγάρ”; e de *I Coríntios* 10.6, no original (nossa tradução): “Ταῦτα δὲ τύποι (“exemplos/tipos”) ἡμῶν ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κάκεῖνοι ἐπεθύμησαν”.

⁴⁷² Ver: CLEMENTE, *Stromata*, VII,57,55.

⁴⁷³ FRANGIOTTI, *História da Teologia: período patrístico*, 1992, p. 43.

incidentes bíblicos, tornam-se representativos de virtudes ou doutrinas abstratas”⁴⁷⁴, caracterizando desta forma uma genuína interpretação tipológica, a qual pode ser de maneira estilística genuinamente materializada sobre o cenário descrito no relato Sagrado, que categoricamente era lido por estes como uma “antecipação e predição dos eventos dos Evangelhos”⁴⁷⁵.

De qualquer forma um aspecto deve ser realçado neste debate. Fazendo ou não uma distinção essencial entre os detalhes que definem o que seria uma metodologia tipológica em contraste a uma alegórica nos escritos Patrísticos deste período, necessitamos, devido à honestidade intelectual que nos é requerida, acentuar a premissa fundamental desta questão – que é reconhecida de forma plena e pacífica por todos os pesquisadores da área, independente da antítese que for sugerida primeiro –, a de que, o Senhor Jesus Cristo foi em sua humanidade (por meio do seu ministério terreno) para os Pais do Século II à realização plena do cumprimento profético reservado por Deus aos seres humanos de todas as eras. O próprio Simonetti apresenta uma afirmação que é amplamente pertinente a nossa construção, pois nela salienta que no entendimento Patrístico de então essa temática cristológica era arraigada “na firme convicção de que a antiga Lei era conseqüentemente voltada para o grande evento Cristo”⁴⁷⁶. Portanto, podemos afirmar que de qualquer forma (por tipologia ou alegoria), Cristo no seu governo presente ou no seu Reino por vir, era o alvo, o centro e o fim da mensagem a ser proclamada por estes teólogos da antiguidade.

Contudo, precisamos nos posicionar. Assim, baseados na estrutura do que relacionamos acima, afirmamos como posição conceitual ao que se relaciona ao tema central desta tese, que os Pais do período correspondente (tanto os Apostólicos quanto os Apologistas-Polemistas), provavelmente, desenvolveram a sua análise hermenêutica-exegética de forma amplamente tipológica⁴⁷⁷. Compreendemos que estes representantes do pensamento teológico

⁴⁷⁴ KUGEL; ROWAN, *Early biblical interpretation*, 1986, p. 81.

⁴⁷⁵ KUGEL; ROWAN, *Early biblical interpretation*, 1986, p. 80.

⁴⁷⁶ SIMONETTI, *Biblical Interpretation in the early Church: an historical introduction to Patristic exegesis*, 2001, p. 12 *apud* HALL, *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, 2003, p. 128.

⁴⁷⁷ Uma fundamental diferenciação hermenêutica deve aqui ser observada. Métodos interpretativos definidos como tipologia, alegoria, simbologia e outros não devem ser confundidos. Mesmo que se assemelhem em determinados aspectos, além de serem aplicados (erroneamente) como similares em algumas análises teológicas, são em critério distintos em sua forma e resultado. Outro fator congruente é que a base histórica e factual de uma determinada passagem bíblica pode ser mantida em absoluto quando analisada teologicamente, ou seja, é possível de se promover um exame tipológico, simbólico e/ou alegórico se utilizando de uma base literalista para isso. Um exemplo simples dessa praxe metodológica, de forma substancial, pode ser aplicada a conhecida parábola Evangélica do *Semeador* (cf. *Mt* 13.1-9; *Mc* 4.1-9; *Lc* 8.4-8); nesta performance é possível de se condicionar meios tipológicos, simbólicos e até mesmo alegóricos visando a construção da projeção final que se busca definir com essa mensagem, contudo uma saudável exegese ao final não pode definir o agente principal (*semeador*) deste relato

de então, viam de maneira plena e contínua na pessoa de Jesus Cristo a exaustiva possibilidade de uma espécie de recapitulação elementar do passado perdido, que agora se condicionava no tempo presente – especialmente no fato de que Deus havia encarnado e revelado a pessoa de Jesus de Nazaré ao mundo –, possibilitando desta maneira que em uma *Nova* ordem física, àquilo que um dia havia existido, pudesse novamente ser renovado a sua imagem original. Essa renovação na compreensão destes intérpretes antigos se condicionava de forma existencial, apontando unicamente para seu cumprimento junto a ordem temporal – assim como todas as Profecias cumpridas até então também se limitaram (*Is* 7.14; 53.1-12; *Zc* 9.9) –, alcançando o seu pleno estabelecimento nas virtuosas tipologias, que a Antiga Aliança encaminhava à figura e ao ministério de Jesus Cristo.

Sobre essa compreensão, ainda nos importa abordar a respeito da principal chave-hermenêutica (tipológica e sincrônica) destes Pais do Século II. As propriedades que tratam da relação de paralelismo entre o *die septimo* da criação e o reino futuro de *mille annis* (estabelecido e governado por Cristo sobre a terra física) são o nosso foco a partir de agora.

como sendo responsável pela edificação (construção, reforma, etc.) de uma casa, basicamente, porque isso não é a evidente responsabilidade de um *semeador* em sua natural relação de trabalho. Por mais simples e/ou medíocre que esta exemplificação seja, ela serve de maneira eficiente para nos advertir a respeito das diversas discrepâncias, que à ausência do literalismo como chave-hermenêutica pode causar quando sonegada do processo exegético.

9 O SÉTIMO DIA DA CRIAÇÃO E SUA RELAÇÃO COM A DOCTRINA MILENAR

Neste capítulo adentramos num assunto complexo. A partir desta afirmação, também nos solidificamos sobre uma diretriz que nos orientará metodologicamente a partir daqui. Desta forma, salientamos não visar neste item de forma direta uma análise sobre os detalhes oferecidos junto as construções sistemáticas dos autores Patrísticos que esta pesquisa analisa; admitimos, que na sequência deste capítulo – especialmente no que se reserva a nossa argumentação na Parte 2 – esta chave-hermenêutica pode ser presumida, mesmo assim, insistimos, este não é o objetivo teológico que visamos pontualmente esquematizar nesta seção. Assim, este espaço se reserva sinteticamente a ocasionar a questão simétrica entre o *die septimo* e o período de *mille annis*, expondo de forma *lato* a realidade escatológica que aponta diretamente para esta importante questão cosmológica. Mesmo diante desta consideração lembramos, que tal abordagem é importantíssima, porque neste empenho se encontra o vetor singular para a apropriação, a manutenção e o estabelecimento da doutrina quiliasta entre os Pais do Século II. Feitas estas importantes ressalvas, avançamos ao conteúdo propriamente dito.

A irrupção do cristianismo como doutrina, trouxe entre outras coisas, uma notória necessidade de se convergir as coisas e os atributos da realidade celestial para dentro da atmosfera terrena. O legado teológico judaico, consolidado no judaísmo tardio – principalmente dentro das esferas militantes mais radicais, ossiânicas e sectaristas (como foi a comunidade essênica de *Qumran*)⁴⁷⁸ –, adicionou por meio de seu legado sociocultural uma considerável estrutura ao fenômeno milenarista. Entretanto, esta necessidade que não era incipiente ao período, também possuía uma vertente ideológica mais antiga. O legado consolidado da “escola pitagórica” – por meio das teorias do médio platonismo – havia influenciado pontualmente essa classe Patrística do Século II⁴⁷⁹. Uma citação do Filósofo nos auxilia a compreender este entusiasmo ênuplo, e a assimilar o seu alcance:

[...] os denominados pitagóricos captaram por vez primeiro as matemáticas e, além de desenvolvê-las, educados por elas, acreditaram que os princípios delas eram os princípios de todas as coisas. Como os números eram, por natureza, os princípios delas

⁴⁷⁸ Ver: BRUCE, *História do Novo Testamento*, 2020, cap. 7.

⁴⁷⁹ JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952.

[...] e apareciam os números como primeiros em toda a natureza, pensaram que os elementos dos números eram os elementos de todas as coisas.⁴⁸⁰

A concepção de que os números e configurações/formas geométricas, englobavam e davam significado, proporção e solução às questões práticas da temporalidade, acabou por influenciar de Platão – o *hexaedro* de Platão é uma amostra considerável dessa matriz filosófica – aos Pais em questão, sendo, sem dúvida, uma influência a ser considerada decisivamente, pois estes cristãos entendiam (de forma literal) que o cumprimento da Profecia seria absolutamente perceptível num arcabouço matemático.

Deste modo, esta conjuntura histórica somada a peremptória posição da doutrina cristã, de que o Messias esteve entre nós, fez com que a consciência destes autores (praticamente de modo coletivo no período em análise) se moldasse a necessidade de se tornar o vaticínio messiânico – ainda sem seu cumprimento final – em algo lógico, de aspecto inteligível, e até mesmo palpável em sua estrutura. Assim, acabou por repousar na efetividade do tempo cronológico, àquela que se tornaria a principal elaboração para tal fim. Erickson acaba por retratar e narrar este contexto histórico com assaz lucidez:

Alguns acreditavam que o tempo duraria seis mil anos, em correspondência aos seis dias da criação. Esses homens (Ireneu, Hipólito, Lactâncio e outros), seguindo a *Epístola de Barnabé*, acreditavam que a primeira vinda de Cristo ocorrera dentro do sexto período de mil anos e que a Segunda Vinda ocorreria no término desse período. O sétimo período de mil anos, o milênio, corresponderia então ao dia descanso.⁴⁸¹

Luengo também expõe a sua compreensão sobre esta mesma lógica: “Assim, a ideia do reino milenar messiânico está problemáticamente ligada à ideia da semana cósmica, segundo a qual a história universal durará seis mil anos e os *últimos mil constituirão o grande sábado cósmico*”⁴⁸². Adiante, apontamos ainda para um aspecto importante nessa projeção. Ele está

⁴⁸⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*, I,5.

⁴⁸¹ ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 116, grifo nosso.

⁴⁸² CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 524, grifo nosso. No original: Así pues la idea el reino milenar mesianico está problemáticamente unido a la idea de la semana cósmica, según la cual la historia universal durará seis mil años y los últimos mil constituirán el gran sábado cósmico.

condensado em um escrito Patrístico⁴⁸³ do período inicial conhecido como *Carta de Barnabé*⁴⁸⁴, obra reconhecida como expoente entre os registros milenarista de então. Este escrito, de forma clara, apresenta há relação entre o último dia do processo de criação (cf. *Gn 1.31-2.3*) e o período de “*mil anos*” literais, no qual Cristo “*descansará*” sobre a terra. Vejamos o próprio autor:

Ainda, sobre o sábado, está escrito no Decálogo que Deus o entregou pessoalmente a Moisés sobre o monte Sinai: “*Santificai o sábado do Senhor com mãos puras e coração puro*”. Em outro lugar, ele diz: “*Se meus filhos guardarem o sábado, então estenderei sobre eles a minha misericórdia*”. Ele menciona o sábado no princípio da criação: “*Em seis dias, Deus fez as obras de suas mãos e as terminou no sétimo dia, e nele descansou e o santificou*”. Prestai atenção, filhos, sobre o que significa: “*terminou no sétimo dia*”. Isso significa que o Senhor consumará o universo em seis mil anos, pois um dia para ele significa mil anos. Ele próprio o atesta, dizendo: “*Eis que um dia do Senhor será como mil anos*”. Portanto, filhos, em “*seis dias*”, que são seis mil anos, o universo será consumado. “*E ele descansou no sétimo dia*”. Isso quer dizer que seu Filho, quando vier para pôr fim ao tempo do Iníquo, para julgar os ímpios e mudar o sol, a lua e as estrelas, então ele, de fato, repousará no sétimo dia.⁴⁸⁵

Muito significativo neste texto é o robusto amparo bíblico utilizado pelo autor. O escritor desenvolve o seu texto em estilo expositivo, se utilizando de aproximadamente sete citações diretas do Antigo Testamento⁴⁸⁶, algo que é metodologicamente excepcional para o período. Aliás, doravante, é que veremos junto a intelectualidade sírio-palestinense se solidificar à concepção do numeral *mil*, como expoente propositivo para a contagem cósmica; tal tendência, provavelmente, possui reflexos de uma tradição mesopotâmica ou grega⁴⁸⁷,

⁴⁸³ A mesma citação é utilizada por nós em sentido alternativo junto à Parte 1, item 4.1, p. 70.

⁴⁸⁴ Denominado honorificamente como Barnabé, o detentor do ministério Apostólico junto à Paulo (cf. *At 13.1-4*), teve sua autoria reconhecida pela escola Alexandrina, mas rejeitada no Ocidente. Ver: FRANGIOTTI, Introdução. In: *Padres Apostólicos*, 1995, p. 190,191.

⁴⁸⁵ CARTA DE BARNABÉ, XV,1-5, grifos nossos.

⁴⁸⁶ Estes são os possíveis textos bíblicos utilizados pelo autor Patrístico: *Gênesis 2.2,3; Salmos 90.4; Ezequiel 20.20; 2 Pedro 3.8*.

⁴⁸⁷ Neste contexto poderíamos nos ater a uma análise crítica sobre a datação do *Salmo 90* segundo a Bíblia Hebraica, entretanto, optamos por citar uma passagem do *Livro dos Jubileus*. Nesta obra apócrifa datada em torno do Século I a.C. (VANDERKAM, 2001, p. 18) detectamos a passagem ou mudança do estilo literário em parte do orbe judaico; no relato: as “semanas” (tradição judaica) se mesclam ao “milheiro” (tradição gentílica). Neste jogo linguístico encontramos um interessante aspecto pragmático para nossa construção. No escrito antigo lemos que, “no final do décimo nono jubileu, na sétima semana do sexto ano, Adão morreu (com 930 anos), e todos os seus filhos o sepultaram na terra de sua criação, e ele foi o primeiro a ser sepultado na terra. E lhe faltaram setenta anos de mil anos; pois mil anos são como um dia no testemunho dos céus e portanto foi escrito a respeito da árvore do conhecimento: ‘No dia em que dela comerdes, morrereis’” (THE BOOK OF JUBILEES, IV, 29,30). Sobre essa ideia, concluímos que o autor do *Livro dos Jubileus* via como uma das consequências diretas dessa “morte” a incapacidade dos primeiros seres humanos em alcançarem e/ou receberem o estágio final que lhes foi inicialmente

assumida e reproduzida após o período pós-exílico de Israel, porque antes desse período conforme a tradição judaica⁴⁸⁸ nos aponta, “a divisão das épocas do mundo em milênios de anos parece ter sido estranha ao Antigo Testamento, que calculava o tempo de semanas em semanas”⁴⁸⁹, como sendo os fatores coordenativos para a elaboração de um evento central ou memorial, mesmo que isso não seja entendido de forma geral – como visto na nossa abordagem cronológica (sobre os calendários) na Introdução desta pesquisa.

Voltando ao pseudo-Barnabé, cabe-nos ressaltar ainda que diferentemente dos escritores Patrísticos seguintes (Pais Apologistas), o pseudo-Barnabé se utiliza amplamente do alegorismo como metodologia hermenêutica – sua obra é referencial desse sistema metodológico para o período. Esse fato, inclusive, nos indica do porquê há época a “escola alexandrina” e o seu Patriarcado demonstrariam grande simpatia para com o referido tratado (inclusive reconhecendo-o como Canônico⁴⁹⁰), se correlacionando a ele e as suas características de forma substancial. Para retratar com melhor eficiência nossa exposição apelamos para Eusébio, que cita o seu colega Episcopal Clemente – para quem o escritor da *Carta* havia sido (sem nenhuma suspeita) o venerável Barnabé (bíblico):

E o mesmo autor (*Clemente*), no livro VII da mesma obra, diz ainda sobre ele (*Barnabé*) o que segue: “O Senhor, depois de sua ascensão, fez entrega do conhecimento a Tiago, o Justo, a João e a Pedro, e estes o transmitiram aos demais apóstolos, e os apóstolos aos setenta, um dos quais era Barnabé [...]”.⁴⁹¹

Esta passagem nos auxilia muitíssimo, não por sua indicação autoral, mas sim por sua afirmação autoritativa. O Bispo de Alexandria (que não era milenarista) faz questão de afirmar que a transmissão Apostólica estava contida nos relatos supostamente atribuídos a Barnabé, ou seja, para Clemente, Barnabé era herdeiro desta Sagrada Tradição. Não querendo fugir do nosso

arquitetado. Os “*mil anos*” são claramente descritos como uma referência distinta a respeito da noção sobre perpetuidade temporal. No original: at the close of the nineteenth jubilee, in the seventh week in the sixth year thereof, Adam died, and all his sons buried him in the land of his creation, and he 30 was the first to be buried in the earth. And he lacked seventy years of one thousand years; for one thousand years are as one day in the testimony of the heavens and therefore was it written concerning the tree of knowledge: “On the day that ye eat thereof ye shall die.”.

⁴⁸⁸ Ver: Gn 29.27,28; Lv 25.8; Dt 16.9a.

⁴⁸⁹ DELUMEAU, *Mil Anos de Felicidade: uma história do paraíso*, 1997, p. 21.

⁴⁹⁰ Ver: DROBNER, *Manual de Patrologia*, 2008, p. 44,45.

⁴⁹¹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata*, V,63,1-6, apud EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, II,1,4, grifos nossos.

tema, nem desejando entrar em demais conjecturas – tais como a suposta ambivalência dogmática de Clemente –, apenas, almejamos constatar que a doutrina milenarista possuía considerável probidade em sua orquestração para Clemente, pois mesmo sendo discordante (assim como os seus sucessores também o foram) de tal ensino, reconhecia que uma “engrenagem” fundamental na estrutura, ampliação e funcionalidade de tal doutrina estava contida em provas robustamente históricas, que testemunhavam o avanço teológico Eclesial. Por fim, ainda nesse parágrafo é importante se lembrar que independentemente da autoria ser ou não da figura bíblica de Barnabé, a datação da obra “entre 130 e 132”⁴⁹² d.C. – atualmente aceita de modo pacífico –, ampara e solidifica o nosso registro, que aponta que estes ensinamentos doutrinários estavam na linha sucessória de transmissão Apostólica, gerada pela Tradição Eclesial que os acolhia.

Outro importante ponto a ser registrado nesse item se dá na questão do caráter presumível que tal paralelismo gerou. Não poucas tentativas (tanto anteriores, mas principalmente posteriores a nosso recorte temporal) procuraram estabelecer formas de como calcular e por consequência disso também definir uma aceitável data para a realização da *Parousia* esperada; sem exageros, podemos dizer que historicamente para algumas confessionalidades cristãs, estabelecer o dia relacionado a Segunda Vinda de Cristo, acabou por se tornar em uma meta dogmática. Tal afã, possivelmente, se robusteceu sobre a mesma lógica “matemática”, utilizada anteriormente por esses Pais, que ao perceberem no passado que o sexto milênio ia se esgotando (segundo a cronologia bíblica, cf. *Gn* 5.1-32; 10.1-32), definiram que “a segunda vinda não poderia ser mais distante do que mil anos”⁴⁹³. Aqui, variantes diversas se apresentam; a partir disso podemos articular que “novas janelas se abrem”, simplesmente porque para alguns desses Pais não fica claro se os santos da Igreja estariam ou não com os súditos de Cristo sobre a terra; por fim, variáveis e mais variáveis acabaram por surgir dessa base especulativa, na simples tentativa de se depreender o futuro prometido em Cristo.

Procurando ainda qualificar nosso pensamento neste tópico, demonstraremos dois exemplos sobre o alcance de tal procedimento calculista, apresentando citações Patrísticas posteriores referentes ao assunto que tratamos. O primeiro é Lactânio; este notório milenarista do início do Século IV, escreve com afincamento projetando que o fim deste mundo está próximo, pois este *Kósmos*, já demonstra sinais “de extrema velhice de um mundo cansado e prestes a

⁴⁹² DROBNER, *Manual de Patrologia*, 2008, p. 44.

⁴⁹³ ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 117.

desmoronar”⁴⁹⁴; Lactânncio ainda salienta neste contexto que o “final da história virá quando o mundo completar seis mil anos, uma data que calculava estar ainda alguns duzentos anos adiante”⁴⁹⁵. O segundo é Hipólito de Roma; o notável comentarista do Século IV, desenha uma impressionante peça dissertativa naquele que é considerado “o mais antigo comentário escriturístico existente”⁴⁹⁶. Hipólito argumenta:

Mas que não podemos deixar nosso assunto neste momento sem sermos mostrados, somos obrigados a discutir a questão dos tempos⁴⁹⁷, dos quais um homem não deve falar às pressas, porque eles são uma luz para ele. Pois como os tempos são notados a partir da fundação do mundo, e contados por Adam, eles definiram claramente diante de nós o assunto com o qual nosso inquirito trata. Para a primeira aparição de nosso Senhor em carne e osso ocorreu em Belém, sob Augusto, no ano 5500; e Ele sofreu no trigésimo terceiro ano. E 6.000 anos devem ser realizados, para que o Sábado possa vir, o resto, o dia sagrado “em que Deus descansou de todas as Suas obras”. Pois o sábado é o tipo e o emblema do futuro reino dos santos, quando eles “reinarão com Cristo”, quando Ele vem do céu, *como João diz em seu Apocalipse: para “um dia com o Senhor é como mil anos”*. Desde então, em seis dias que Deus fez todas as coisas, segue-se que 6.000 anos devem ser cumpridos. E eles ainda não estão cumpridos, como João diz: “cinco estão caídos; um é”, ou seja, o sexto; “o outro ainda não chegou”.⁴⁹⁸

Deste modo, após estas referências consideradas, necessitamos fazer uma afirmação: esta pesquisa não visa encontrar uma nova posição, uma melhor concepção, e menos ainda, pontuais respostas que possam apresentar um caráter que seja considerado como incondicional

⁴⁹⁴ LACTÂNCIO. *Divinae institutiones*. VII,14.

⁴⁹⁵ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 105.

⁴⁹⁶ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 67.

⁴⁹⁷ Não restam dúvidas para a crítica paleográfica de que para Hipólito a questão cronológica – como meio de medição para se estabelecer uma possível perspectiva sobre a orientação dos futuros eventos apocalípticos – era algo muito sério. Conceição ao representar este segmento analítico, menciona uma das várias posições de Hipólito relevantes nesse contexto: “[...] o presbítero Hipólito de Roma, martirizado em 235 d.C., informa em sua *Tradição Apostólica* que, certa vez, um bispo sírio retirou-se para o deserto com toda a sua igreja para recepcionar o Cristo que estaria vindo por aqueles dias. Mas retornaram tristemente aos seus lares e não foram poucos os que naufragaram na fé” (CONCEIÇÃO, *Escatologia: uma análise introdutória*, 2003, p. 26).

⁴⁹⁸ HIPPOLYTUS OF ROME. *On Daniel*, II,4, grifos do editor. No original: But that we may not leave our subject at this point undemonstrated, we are obliged to discuss the matter of the times, of which a man should not speak hastily, because they are a light to him. For as the times are noted from the foundation of the world, and reckoned from Adam, they set clearly before us the matter with which our inquiry deals. For the first appearance of our Lord in the flesh took place in Bethlehem, under Augustus, in the year 5500; and He suffered in the thirty-third year. And 6, 000 years must needs be accomplished, in order that the Sabbath may come, the rest, the holy day “on which God rested from all His works.” For the Sabbath is the type and emblem of the future kingdom of the saints, when they “shall reign with Christ,” when He comes from heaven, as John says in his Apocalypse: for “a day with the Lord is as a thousand years.” Since, then, in six days God made all things, it follows that 6, 000 years must be fulfilled. And they are not yet fulfilled, as John says: “five are fallen; one is,” that is, the sixth; “the other is not yet come.”

para o entendimento quanto à posição destes Pais no que se refere ao fenômeno cosmológico exposto. Aliás, esse exercício provavelmente seria impossível. Todavia, o que é possível de ser arquitetado a partir destas fontes Patrísticas, se concentra nas elaborações organizadas a partir das perspectivas sincrônicas do que seria o *die septimo*, encontradas nos registros sistemáticos dos Pais que protagonizaram o movimento milenarista⁴⁹⁹. Assim reconhecemos que dificilmente haveria um entre estes autores – não tendo aqui o nosso recorte temporal como um paradigma de delimitação – que não concebesse o processo escatológico como literalmente cronológico e sincrônico, no qual os fatos referentes ao *fim-dos-tempos* se sucederiam de maneira simultânea no decurso dos milênios, sendo estes conhecidos e deste modo também interpretados por meio da cronologia aferida da Sagrada Escritura.

Mesmo não sendo esta a nossa temática principal, é necessário afirmarmos neste exame que independentemente da estrutura sistemática encontrada (com ampla variação propositiva) nos registros Patrísticos aqui indicados, sua construção conceitual nos leva a captar aquilo que é o ponto nerval deste trabalho, o qual é responsável por também identificar a convicção dos Pais estarem “convencidos de conhecer a duração total da história e, conseqüentemente, de apresentar suas várias épocas”⁵⁰⁰, caso que a propósito: aponta para o “norte” de nossas intenções teológicas. Deste modo: o *die septimo* para esta pesquisa é considerado como sendo um arquétipo imprescindível para seu desenvolvimento, que ousamos adjetivar como o guia perfeito, na direção de apontar para a concepção final e plena dos *mille annis*. Para estes cronologistas da antiguidade, o *millennium*, é o estado definitivo, o ponto de chegada das eras passadas e das futuras, onde as promessas edênicas não realizadas encontrarão o seu cumprimento, concluindo com isso “as palavras de Gênesis”⁵⁰¹ (cf. *Gn* 1.26-31) e dando início ao “*Sábado Eterno*”, profetizado (cf. *Ez* 46.1-3) aos que aguardavam salvação.

Após esta específica abordagem sobre o mote hermenêutico da nossa proposta central, finalizamos a Parte 1 da nossa tese. Desta forma, passamos de imediato à “cereja do nosso bolo”, o ponto alto do nosso engajamento e projeto conceitual: a doutrina milenarista em Justino, Ireneu e Tertuliano.

⁴⁹⁹ Outras posições variantes que englobam perspectivas cronológicas, que visam explicar e estabelecer cronogramas temporais (anos, meses, semanas etc.) para o cumprimento profético de passagens Veterotestamentárias, foram diversas no período em análise, como também no tempo anterior e posterior a este. Para uma melhor compreensão destes processos teológicos, ver: DANIÉLOU, La typologie millénarisme de la semaine dans le christianisme primitif, 1948, p.1-16.

⁵⁰⁰ CELADA LUENGO, El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana, 1999, p. 531,532. No original: convencidos de conocer la duración total de la historia y, en consecuencia, poder presentar sus diversas épocas.

⁵⁰¹ AYÁN, Ireneu de Lyon. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1057.

PARTE 2

**SISTEMÁTICA E UNIVERSALIDADE DA DOCTRINA
MILENARISTA NO SÉCULO II**

1 O MILENARISMO COMO DOUTRINA PROPOSITIVA NO SÉCULO II D.C.

Cada pai da igreja que trata do assunto prevê que a igreja sofrerá às mãos do Anticristo. Deus purificará a igreja através do sofrimento, e Cristo a salvaria mediante sua volta no fim da tribulação quando, então, destruiria o Anticristo, livraria sua igreja, traria o mundo ao fim e *inauguraria seu reino milenar*.⁵⁰²

Esta afirmação sistemática feita por Erickson, indica mediante a sua composição cronológica um voluntarioso caráter dogmático. Esta elaboração também carrega consigo uma consequência substancial: a de enfatizar a realidade doutrinal de uma exponencial parte do cristianismo em sua estruturação eclesial no decurso do Século II. Desde o início, um fator fundamental se agrega a historicidade da fé, esta causa se estabelece apenas a alguns anos após o fim da era Apostólica – embasada conforme a Sagrada Tradição pela morte do Apóstolo João⁵⁰³ –, quando a Igreja antiga já apresentava fortes evidências milenaristas em sua composição doutrinal. Para servir de base indicativa a esta seção, volto a citar Erickson, que estruturado pelo pensamento de Visser, Brown e MacCulloch, define em sua descrição essa composição orante de maneira absolutamente satisfatória:

Boa parte do milenismo desse período primitivo da igreja tinha um sabor bastante sensorial. As glórias do milênio seriam versões ampliadas das bênçãos da vida presente. Em grande medida, esses conceitos eram extraídos de ideias escatológicas judaicas. A terra seria renovada e Jerusalém, reedificada e glorificada. Os homens seriam perfeitamente justos e felizes. Não haveria tristeza nem trabalho árduo. A lua teria o brilho que o sol tem agora, e o sol teria sete vezes o seu brilho atual. A terra produziria com abundância, e uma mesa teria sempre comida em fartura.⁵⁰⁴

Sobre esta realidade teológica é que esta Parte da pesquisa se destina. Aqui, por meio deste conteúdo substancial, procuro criar um espaço que pode ser considerado significativo para o desenvolvimento da tese proposta. Para isso, um esquema metodológico se constrói a seguir, que apoiado sobre duas estruturas temáticas centrais, se divide analiticamente em quatro capítulos. A primeira estrutura temática central (itens 2 a 4.6) está elaborada sobre as afirmações

⁵⁰² LADD, *The Blessed Hope*, p. 31 *apud* ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 118, grifo próprio.

⁵⁰³ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, III,1,1.

⁵⁰⁴ VISSER, *A Bird's-Eye View of Ancient Christian Eschatology*, 1967, p. 10-11; BROWN, *Millennium*, p. 372; MACCULLOCH, *Eschatology*, p. 387-388 *apud* ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 116.

extraídas dos trabalhos (cartas, comentários, tratados etc.) de alguns dos principais autores Patrísticos do período em destaque. A segunda estrutura temática central (itens 5 a 6) se enumera e se distingue sobre a localização geográfica e a autoridade Eclesial correspondente a estes escritos e os seus autores.

Já nos capítulos a seguir, que formam o corpo da primeira temática acima descrita, apresento uma análise do conjunto das obras Patrísticas selecionadas. Nelas, demonstro claramente a respeito da experiência de caráter humano-religiosa que baliza o ideário da pesquisa. Referências e citações às obras de Justino abrem o exame, seguidas em ordem cronológica pelos trabalhos de Ireneu e Tertuliano, que seguem o mesmo contexto temático – todas possuem grande destaque na elucubração argumentativa. Algo importantíssimo de se salientar previamente nesta parte da pesquisa, é que na construção dessas seções o interesse primordial está sempre direcionado à exposição axiomática, que jaz evidenciada nos textos apresentados. Sintetizo-a desta forma: o relato de um período literal e linear de mil anos, se torna no elemento próprio desta teoria teológica.

Assim, não desejo, nem me empenho, à crítica de critérios sobre uniformidade ou correlação entre os pontos de vista extraídos dos autores Patrísticos citados, supondo desta maneira como regra hermenêutica a ser observada, não haver nenhuma tentativa de minha parte em se apresentar textualmente algo do qual se poderia chamar de uma análise sistemática milenarista nos referidos autores, seja isso, por meio do emprego de uma metodologia comparativa de suas citações em estilo monográfico ou mediante a formulação de quadros conjecturais, tendo estes sido orientados por critérios minuciosos sobre as suas afirmações, mesmo que tais impressões possam ser apontadas, percebidas e até mesmo sintetizadas pelos leitores atentos deste trabalho.

Já na segunda estrutura temática central que é apresentada no quinto capítulo, esta se orienta por uma perspectiva de amplitude material, onde o assunto a rigor – a doutrina milenarista afirmada de maneira axiomática por esses Pais Apologistas⁵⁰⁵ – é analisado em seu alcance geográfico e em seu progresso literário. Estes mecanismos tornam-se vitais para o desenvolvimento desta tese, pois eles constituem e compõem as prerrogativas necessárias para uma definição de universalidade e de Apostolicidade direcionadas ao argumento central proposto. Uma mensagem (doutrina, ensino, pregação etc.) que alcança de norte a sul, de leste a oeste da *orbis* cristã do período e que preza pelo entendimento da *Verdade* – característica

⁵⁰⁵ Alguns destes Pais (como Ireneu de Lião, mas principalmente Tertuliano de Cartago) também podem ser considerados como representantes iniciais da era Polemista (classe Patrística caracterizada a partir do ano 200 d.C.).

teológica que segundo entendo é predominante nesta classe de autores cristãos (Apologistas) – , em contraposição de uma visão puramente voluntarista, merece ser um dos *loci theologicum* de destaque (bem determinados interpoladamente) para a dogmática e a sua historicidade. Neste contexto, também destaco que estas posições, assim como a anterior, se desenvolvem por meio de enunciados centrais, analisados em perspectiva nuclear e analítica para com cada texto e o seu respectivo autor, não visando enquadrá-los em um esquema complexo, ligado por eixos, pontos, propriedades e outros – tornando-os em algo quase “matemático”, cartesiano por assim dizer –, mas apenas situá-los mediante as afirmações teológicas de seu tempo e espaço de atuação ministerial.

Antes de prosseguir, uma formulação de ordem elementar ainda se faz necessária para a devida compreensão das seções a seguir. Quando emprego o termo doutrina, estou necessariamente subjugando o conceito escatológico geral a necessidade de acomodar uma realidade que possua em seu teor dogmático um período temporal de *mil anos* literais de duração, que, entre outras coisas, acomodará um reinado messiânico sobre a *orbis* conhecida (material e visível), como sendo uma realidade plena e eficiente para o cenário e o público que estava a ser proposto – “as testemunhas perfeitas que reinarão com Cristo e participarão de seu domínio real antes do fim⁵⁰⁶”. Com isso, quero afirmar que existia uma forma de controle, que estava ancorada na dimensão sensorial e intelectual das comunidades cristãs primitivas, forma que era reconhecida pela hierárquica e intelectualidade Eclesial, mas provavelmente tinha o seu esteio principal sobre a base da *populus in fide*, fator que condicionava inclusive à referida crença uma identidade de caráter robustamente vicejante.

Como já descrito e especificado na Introdução desta pesquisa, o axioma *millennium* repousa e estabiliza a essência de seu conceito teológico sobre a prerrogativa de se caracterizar como uma crença fundamental para uma significativa porcentagem dos cristãos desta época. Nessa fermentação, somam-se fatores normativos, que possuem alto grau de erudição em seu desenvolvimento, que são entendidos no caso em específico como: consequências, efeitos, frutos de uma condicional relação de transmissão de fatos, que, defino sem receios (em sentido estrito a esta pesquisa) como elementos da “Tradição Apostólica”. Esta “Tradição” está ancorada sobre a prática exegética do relato Testamentário, tanto do Novo como também do Antigo Testamentos – assunto já esmiuçado na Parte 1 desta pesquisa. Porém, é pertinente

⁵⁰⁶ CELADA LUENGO, El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana, 1999, p. 524. No original: los testigos perfectos reinarán con Cristo y participan en su dominio regio antes del fin.

salientar que nenhuma estrutura seria tão funcional (além de demonstrar uma peculiar estabilidade em sua disposição) se antes não tivesse sido implementada de maneira cognitiva.

Cabe-me ainda neste contexto, ressaltar peremptoriamente que as bases historiográficas que apresento a seguir (os escritos Patrísticos do período do Século II⁵⁰⁷) não devem ser compreendidas puramente em sentido técnico, como exemplares de catecismos primitivos. Estes, não possuem em sua estrutura literária um estilo retórico, nem se preocupam em serem escritos com função plenamente pedagógica. Contudo, podem sim ser assimilados como evidências de um processo de memorização, de recordação, de uma literal transmissão de bens espirituais, que aliás, este estilo literário possuía e ainda possui. Deste modo, sem dúvida, um processo catequético pode ser percebido no relato Patrístico que segue, mesmo que a prova autêntica de sua veracidade se limite as configurações obtidas por meio desta “Tradição”, e ao seu autêntico modo de transmissão.

Entendo e assim projeto, que a produção textual dos Pais é a força motriz da dogmática cristã⁵⁰⁸. Por critério o avanço do debate dogmático gerou, fomentou e estabeleceu os Credos Ecumênicos e os principais editos sinodais na configuração histórica-teológica da fé cristã; estes meios, foram os formadores do *depositum fidei*, em que hoje o cristianismo como religião se ampara – seja no Ocidente ou no Oriente. Como de costume na leitura dos tratados antigos, a casuística se apresenta, permitindo que as especulações sobre o processo histórico encontrem fortes e sólidos indícios temporais para àquilo que estes enunciados possam ou não indicar. Desta forma, a aplicação de um método indutivo passa a ser possível ou até mesmo necessário, para que se alcance a elucidação desejada sobre um ambiente perdido – já sem precedentes na consciência contemporânea –, permitindo que este possa inclusive ser novamente revivido.

Diante de latentes evidências, amparo-me e a partir disto argumento que muitos preceitos doutrinários foram aplicados em determinado tempo e espaço, tornando-se em pontos fundamentais para a fé cristã; nesta projeção, necessito mais uma vez salientar a sua importância, valor que na verdade apenas recapitulo, pois estes já foram solidificados na memória literária deixada pelos Santos Pais – mesmo que estes nunca tenham sido oficializados como preceitos inquestionáveis e necessários para a obtenção e manutenção da mesma fé.

Após esta introdução, passo a obra daquele que direcionado a conhecer à *Verdade*, conduziu seus ouvintes à esperança de reconhecerem a possibilidade de um dia estarem a reinar

⁵⁰⁷ Com exceção de Tertuliano de Cartago que teve parte de sua obra teológica desenvolvida após o ano 200 d.C. Ver: DROBNER, *Manual de Patrologia*, 2008, p. 160.

⁵⁰⁸ BRUNNER, *Dogmática: a doutrina cristã da igreja, da fé e da consumação*, 2020.

com o seu Senhor sobre a terra reconstruída: Justino, o mártir, filósofo e milenarista, é o expoente a partir daqui.

2 O MILENARISMO EM JUSTINO MÁRTIR

2.1 *Justino, o Apologista*

Uma característica importante que deve ser salientada a respeito da figura de Justino está depositada naquilo que pode ser definido como: honra a sua imagem; exemplo disto, se encontra na descrição de Tertuliano (seu sucessor quanto ao milenarismo), que o define como “filósofo e mártir”⁵⁰⁹. Este filósofo convertido ao cristianismo, foi por volta da metade do Século II, um notório morador da capital do Império Romano (se sabe disso por meio de “um relato sobre seu martírio e as notícias encontradas na *História Eclesiástica* de Eusébio”⁵¹⁰). Provavelmente, nasceu por volta do ano 100⁵¹¹ na atual cidade de “Naplusa, na Síria-Palestina, ou Samaria, a Siquém dos tempos bíblicos (Palestina)”⁵¹², tal dado histórico e geográfico se identifica com clareza por meio de um registro autobiográfico: “eu, Justino, um deles, filho de Prisco, que o foi de Báquio, natural de Flávia Neápolis na Síria Palestina”⁵¹³.

Este, que é o primeiro cronologicamente dos três personagens Patrísticos que esta pesquisa destaca, acaba também por decorrência disso recebendo notoriedade nos insipientes relatos históricos da Igreja, especialmente, por sua sapiência e testemunho de fé: “Dele há primeiramente um tratado dirigido a Antonino, o chamado Pio, e a seus filhos, assim como ao senado romano, *em favor de nossas doutrinas*”⁵¹⁴. Justino, cognominado *Mártir* (ou *de Roma*), é o aqui referido autor e a afirmação a seu respeito (além de notória) carrega uma categórica ênfase, que demonstra muito sobre a importância e assertividade da sua missão.

Além disso, um expoente ainda se aplica nesse caso: o de ser este registro obra da pena de Eusébio⁵¹⁵, que mesmo sendo contrário a posição milenarista de Justino, aponta para um prisma fundamental que as suas obras possuem na esfera teológica. Tal registro reforça a ideia de que a posição sistemática de Justino era considerada como elementar no cenário dogmático cristão da segunda metade do Século II d.C. Ele, “Justino Mártir (100-165), o apologista, é um

⁵⁰⁹ TERTULIANO, *Contra os Valentinianos*, V, 1.

⁵¹⁰ DROHNER, *Manual de Patrologia*, 2008, p. 82-83.

⁵¹¹ FRANGIOTTI, Introdução, In: *I Apologia*, 1995, p. 5; BOGAZ; COUTO; HANSEN, *Patrística: caminhos da tradição Cristã*, 2011, p. 81.

⁵¹² XAVIER, *Justino Mártir: Um Filósofo em Defesa da Fé Cristã*, 2014, p. 14.

⁵¹³ JUSTINO, *I Apologia*, I, 1.

⁵¹⁴ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, IV, 18,2a, grifo próprio.

⁵¹⁵ Isto devido à posição de Eusébio para com a doutrina milenarista, descrita e analisada desde a Introdução desta pesquisa (cf. ps. 19,20).

exemplo desse período”⁵¹⁶, sendo sem dúvida, o principal articular “das ideias quiliastas sobre o milênio”⁵¹⁷, ornando-se da condição de ser “o primeiro escritor cristão cuja doutrina milenarista lemos em uma obra que chegou até nós diretamente”⁵¹⁸. Assim, posso afirmar sem constrangimentos, que ele também se tornou o mais refinado articulador de tal doutrina (até surgir Ireneu) em uma classe que se robusteceu após o término da era Patrística Apostólica. Deste modo, Justino passa a ser o herdeiro e transmissor de uma tradição, a qual “frequentemente coloca grande ênfase na expectativa cristã do juízo e recompensa vindouros, e faz isso na terminologia familiar da apocalíptica judaica”⁵¹⁹, que, aliás, indica para alguns que o milenarismo de Justino parece dever mais à apocalíptica judaica do que ao *Apocalipse de João* – questão fortemente ponderada, devido à ainda não aceitação universal do livro no período⁵²⁰ –, mas independentemente da forma ou tendência original de seus escritos, este conjunto define de maneira robusta a perspectiva de Justino ao nível escatológico descrito, que consequentemente passou a vincular e sustentar tal ideia sobre uma base teológica elementar – constituída numa voz de destaque no processo de consolidação da referida doutrina citada pelo Bispo de Cesareia. Vejo aqui claramente uma forma da *credant posteri*, simplesmente, porque Justino de forma consequente transmitia o que havia recebido; esta comunicação apresentava argumentos que demonstravam haver “uma história: a dele”⁵²¹, e esta continuou a acontecer pela pregação da Igreja, mesmo após seu ministério cessar.

Quanto ao escritor Justino, das três obras que atualmente são reconhecidas de maneira geral como sendo de sua autoria⁵²², duas, sustentam tal crença milenarista. Algo sintético e indireto é citado em sua *Apologia*; já em seu *Diálogo com Trifão* se atesta um desenvolvimento mais robusto sobre o tema. Ressalto que nesta formulação, meu maior interesse é condicionar evidências que fomentem a tese, desta forma, são ressaltadas (“sublinhadas”) as citações que entendo serem fundamentais a construção conceitual proposta. Feito este relevante apontamento, vamos aos fatos textuais encontrados em Justino.

⁵¹⁶ ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 115.

⁵¹⁷ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 218. No original: las ideas quiliastas sobre el milenio.

⁵¹⁸ PIERANTONI, *El Milenio en la Patrística: ¿Alternativa entre Interpretación Literal e Interpretación Alegórica?*, 2003, p. 185. No original: es el primer escritor cristiano cuya doctrina milenarista leemos en una obra que nos ha llegado directamente.

⁵¹⁹ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 41.

⁵²⁰ Este entendimento, difundido por Eusébio (*História Eclesiástica*, III, 24,18), é categoricamente refutado por Mazzucco e Pietrella – ver: MAZZUCCO; PIETRELLA, *Il rapporto tra la concezione dei millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, 1978, p. 30-35.

⁵²¹ HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 31.

⁵²² SIMONETTI, Justino. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1145.

2.2 Justino e a Dialética do Tempo

Inicialmente, o Apologista se refere a sua crença milenar de maneira implícita, quase velada, se utilizando para isso de uma metodologia que se pode definir como abstrativa, inversa, ou talvez, anagógica⁵²³ – prática comum junto ao núcleo apologético cristão inserido na *orbis* grega deste período. Justino, flui neste contexto, que buscava “evidenciar a estrutura literária da obra e evidenciar a unidade e a habilidade de sua composição”⁵²⁴; para isso se utilizou de um claro modo dialético, que normalmente apontava para a oposição que visava destacar; esta característica literária do autor se percebe claramente junto ao texto que segue:

Considerai que vos dissemos essas coisas para o vosso interesse, pelo fato de que está em nós a possibilidade de negar, quando somos interrogados. Todavia, não queremos viver na mentira, pois, desejando a vida eterna e pura, aspiramos à convivência com Deus, Pai e artífice do universo. E, por isso, nós nos apressamos em confessar a nossa fé, pois estamos persuadidos e acreditamos que esses bens podem ser conseguidos por aqueles que por suas obras demonstraram ter seguido a Deus e desejado sua convivência, onde nenhuma maldade poderá nos atingir. De fato, dizendo de maneira breve, isso é o que esperamos, isso é o que aprendemos de Cristo e ensinamos. De modo semelhante, Platão também disse que Minos e Radamante castigarão os iníquos que se apresentam diante deles. Nós afirmamos que isso acontecerá, mas por meio de Cristo, e que o castigo que receberão em seus corpos unidos às suas almas será eterno, e não só por um período⁵²⁵ de mil anos, como ele disse. Se alguém diz que isso é incrível ou impossível, nós é que fomos enganados e não outro, até que não sejamos acusados de ter cometido alguma injustiça em nossas ações.⁵²⁶

Saliento que neste contexto apresentado, a ênfase que o autor dá a postura resoluta daqueles que assumem e manifestam a fé cristã, visa acima de tudo, defender e sustentar a única *Verdade* a ser vivida e praticada. Entretanto, a elaboração na segunda metade desta explanação apresenta a base que desejo destacar: “desejando a vida eterna e pura”; sim, nesta eloquente expressão teológica repousa tanto a força inicial, quanto a derradeira desta argumentação. A “*vida eterna*” – conceito naturalmente enobrecido como sendo a consequência lógica, daquilo que “aprendemos de Cristo e ensinamos” –, apresenta a esperança de se receber um estado em que uma forma de justiça plena e absoluta se configurará. Todavia, o que acaba por chamar

⁵²³ Uma abordagem sobre tal estilo em Justino, ver: MUNIER, *La méthode apologétique de Justin le martyr*, 1988, p. 98.

⁵²⁴ MUNIER, *La méthode apologétique de Justin le martyr*, 1988, p. 90. No original: cherché à dégager la structure littéraire de l'ouvrage et fait ressortir l'unité et l'habileté de sa composition.

⁵²⁵ No texto grego: *περίοδον*; destaco o uso do termo no acusativo. Ver: JUSTIN. *Apologie Pour les Chrétiens. Sources Chrétiennes, n° 507*, 2006, p. 146.

⁵²⁶ JUSTINO. *I Apologia*, VIII,1-5.

mais a atenção nesta elaboração escatológica de Justino é o seu paralelismo com o pensamento pagão.

Sem muita atenção as especificidades que possam apontar para uma direção contrária ao tema central desta pesquisa, contento-me em sinalizar para a perspectiva literalista que Justino apresenta nesta porção de sua *I Apologia*. Desta forma, o exemplo extraído da suposta obra de Platão, caracteriza um contraste eloquente entre idealizações. Noto, que para o Apologista, existe uma diferença quantitativa entre algo que seria essencialmente “eterno” e outro estado, que possuiria uma duração de “mil anos”. A proposta de punição orientada pela obra platônica, descrita no suposto diálogo entre Sócrates e o seu amigo anônimo⁵²⁷, onde “Minos e Radamante, como filhos de Zeus, são juízes do tribunal dos mortos”⁵²⁸, no nosso caso, se distingui de maneira essencial, se estabelecendo em duas condições que sofreram danos derivativos devido aos seus posicionamentos: a primeira qualifica uma ordem superior, perene, estereotipada na consequência de receber a bem-aventurança eterna; já a segunda, qualitativamente, é inferior, porém também receberá consequências inalteráveis, ou seja, não durará apenas mil anos.

Contudo, sem motivos para haver ambiguidades e/ou alegorismo na afirmação do Apologista, me apego de forma direta a sua enfática afirmação: “ἀλλ’ οὐχὶ χιλιονταετηῖ περίοδον”⁵²⁹. Neste mote, Justino indica a sua concepção sobre questões como temporalidade e atemporalidade. O “περίοδον” para o Apologista, pode ser estendido ou retraído, pode sofrer alterações, pode ser (pela ordem Divina) estabelecido no constante estado que lhe for cabível e/ou necessário. Neste aspecto, a construção teológica de Justino traz uma evidente posição literalista⁵³⁰, além de uma indicação clara para com o texto que era a base Escriturística (elementar) do pensamento escatológico de então (cf. *Ap* 20.1-10); Justino a partir desta base também irá fundamentar o seu posterior desenvolvimento dogmático, descrito no seu tratado dirigido a um judeu denominado como Trifão.

2.3 Justino, Apologista e Mestre

⁵²⁷ PLATÃO, *Minos*. In: COLEN, *O Minos no Corpus Platónico*, p. 14-25, 2014.

⁵²⁸ JUSTIN. *Apologie Pour les Chrétiens. Sources Chrétiennes, n° 507*, 2006, p. 146, nota 1. No original: Minos et Rhadamante, fils de Zeus, sont juges au tribunal des morts.

⁵²⁹ IYSTINOY. *Próte Apología*, VIII,4. Tradução própria: “não só por um período de mil anos”.

⁵³⁰ Aqui, discordo do ponto de vista que sustenta que a alegoria (como método hermenêutico) já era utilizada de forma generalizada no período de Justino Mártir. Ver: FRANGIOTTI, Introdução. In: JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*, 1995, p. 75.

Prosseguindo no registro de Justino se chega a sua diatribe – construída em perspectiva inter-religiosa. Aqui, está o ápice da sua identificação doutrinal, que direciona àquilo que esta pesquisa foca. Após uma análise sistemática (na área da angelologia, cf. cap. LXXVII), Justino inicia uma nova construção, que apresenta uma forte ênfase apologética – peça que se distingue por seu teor didático, como também por seu elevado grau persuasivo:

Diante disso, Trifão me respondeu:

— Amigo, já te disse que tu te esforças em tudo para te agarrares às Escrituras. Dize-me, porém: vós realmente confessais que a cidade de Jerusalém será reconstruída e esperais que aí vosso povo irá reunir-se e alegrar-se com Cristo, com os Patriarcas, os Profetas e os santos de nossa descendência, e até com os prosélitos que viveram antes da vinda de vosso Cristo? Ou chegaste a essa conclusão somente para dar a impressão de que ganhavas de nós a todo custo na discussão?

Eu lhe retruquei:

— Trifão, não sou tão baixo para dizer alguma coisa diferente do que sinto. Antes já lhe confessei que eu e muitos outros sentimos dessa forma, de modo que sabemos absolutamente que assim acontecerá.⁵³¹

Nesta passagem se destaca a metodologia retórica de Justino. Aqui, o Apologista constrói a sua tese (assim como em outras porções do diálogo apologético) por meio das referidas citações atribuídas ao “célebre rabino”⁵³², normalmente procurando se utilizar para esse fim de argumentos defensivos, que irão ao final de forma clara (mesmo que de maneira repetitiva) encorpar as suas afirmações. Nesta análise, a primeira citação (palavras atribuídas a Trifão) já se mostra primordial: “Εἶπον πρὸς δέ, ὦ ἄνθρωπε, ὅτι ἀσφαλῆς ἐν πᾶσι σπουδάξεις εἶναι ταῖς Γραφαῖς προσπλεχόμενος⁵³³”. Segundo o relato, Trifão é descrito como alguém convencido de que o cristão que disputava com ele era aplicado em sua metodologia, sendo esta caracterizada por sua estrutura hermenêutica, a qual ambos os debatedores procuravam sustentar: a de conformar as Escrituras Sagradas a suas ideias teológicas; este preceito hermenêutico era “familiar ao judaísmo helenístico”⁵³⁴, ou seja, associava-se antropologicamente as duas teorias. Nesta cena, uma característica importante ainda deve ser ressaltada: com tal afirmação, Trifão salienta que Justino se faz representante de uma doutrina

⁵³¹ JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXXX,1,2.

⁵³² FRANGIOTTI, Introdução. In: JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*, 1995, p. 75.

⁵³³ JUSTINI. *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, LXXX,1. Tradução própria: “Amigo, já te disse que tu te esforças em tudo para te agarrares às Escrituras”.

⁵³⁴ MUNIER, *La méthode apologétique de Justin le martyr*, 1988, p. 100. No original: familière au judaïsme hellénistique.

– tal distinção substantiva direcionada e aplicada a um cristão, incondicionalmente, define a conduta própria de um catequista.

No decorrer da citação outro singular apontamento de Trifão se destaca. Agora, a exegese do Filósofo cristão é salientada. Para mim, fica claro que o judeu estava desconcertado com a “acoplagem” messiânica – o cumprimento das profecias Veterotestamentárias em Jesus Cristo –, que o pensamento do cristão (que o confrontava) apresentava – Justino salientava possuir a *Verdade*⁵³⁵ sobre a revelação. A ideia de um estado elementar de repetição, onde tudo se recriaria em essência e forma perfeita, é frisado por Trifão como um argumento diferenciado, não absurdo, mas sim ousado por parte de Justino. Possivelmente, estes aspectos se destacavam ainda mais para o Rabino, porque Justino sustentava em sua construção que haveria um fim glorioso que estava reservado apenas aos fiéis cristãos. Por fim, chama minha atenção que neste trecho Trifão parece demonstrar as limitações de sua posição frente a de Justino, quando este sugere haver uma postura inadequada (até mesmo desonesta) por parte de Justino, que no entendimento de Trifão visava finalizar a conjectura de ambos, procurando garantir a sua vitória intelectual ao definir como elemento final de sua doutrina um cenário paradisíaco. Sem dúvida, Trifão estava em desvantagem, pois a descrição de um *milenium* governado pelo Messias que os judeus haviam rejeitado, se tornava na mais deprimente consequência que um crente como Trifão poderia esperar.

Após esta tentativa de refutação por parte de Trifão, Justino se posiciona “com absoluta firmeza no milenarismo, pois se indigna da suspeita de Trifão de que isso fosse apenas um truque de sua argumentação”⁵³⁶; assim, inicialmente, defende a sua moralidade para depois frisar sua modalidade. A partir daqui, cabe registrar um ponto determinante para esta pesquisa; este nasce da sinceridade intelectual de Justino, provavelmente, motivada pela realidade teológica que o envolvia – a propósito, tal posição se destaca como exemplo para a contemporaneidade, onde os monopólios do saber procuram se sustentar, inclusive, por meio de intolerantes factoides, que acabam por constituir a *theologica scientia*. O Apologista ainda afirma na sequência: “Todavia, também te mostrei que há muitos cristãos, de mentalidade pura e piedosa, que não admitem essas ideias”⁵³⁷. Nessa incisiva afirmação que apresenta sólidos

⁵³⁵ Ponto teológico característico deste pesquisador. Ver: WINGERT, *Conformidade entre Ideia e Objeto: reflexão sobre a verdade na I Apologia de Justino Mártir*, Dissertação, PUCRS, 2019.

⁵³⁶ FRANGIOTTI, Nota X. In: JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*, 1995, p. 203.

⁵³⁷ JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXXX,2.

traços quantitativos (“πολλούς [...] Χριστιανῶν”⁵³⁸) e qualitativos (“χαθαράς καί εὐσετοῦς”⁵³⁹), percebo haver uma prontidão para com os fatos e para com as suas consequências – esta afirmação ainda requer um exame mais específico.

Justino não esconde dos seus leitores (independente de quem seriam estes) que a sua doutrina não era aceite de forma pacífica na totalidade do corpo de fé ao qual pertencia⁵⁴⁰. Entendo, de modo pleno, que dentro da sua realidade temporal, o Apologista “sem embaraços, se vê obrigado a admitir que nem todos os cristãos têm as mesmas ideias⁵⁴¹”, ou seja, de fato, não há concórdia em sentido *lato* referente aquilo que se pode (ou se deve) chamar de uma unidade doutrinal; porém, sem restrições, amparado em projeções acadêmicas, registro “que o milenarismo é parte integrante de uma ortodoxia verdadeiramente completa⁵⁴²”, como também o próprio Justino “afirma a ideia milenarista como a de cristãos de *completa ortodoxia*”⁵⁴³ para este período e seu local de pregação. No meu entendimento, para Justino, afirmações de escopo similar a estas não colocavam em risco o que se pode chamar de primeiro ideário a respeito e sobre a “unidade da fé”, que futuramente seria relacionado como sendo o *depositum fidei* – registrado nos Credos Ecumênicos de maneira categórica –, mesmo que na época de elaboração destes documentos o milenarismo já fosse reconhecido como um desvio doutrinal.

Dois pontos sobre este assunto ainda devem ser ressaltados. O primeiro está na relação de universalidade do caso. Aqui, sem muitas delongas, basta salientar que a oposição emblemática ao milenarismo dogmatizado provinha especialmente da Igreja em Alexandria, que desde os seus representantes mais tenros, já se opunha a tal visão; todavia, o pragmatismo milenarista (desde os Apologistas na região da Ásia Menor, passando por Justino em Roma, Ireneu na Gália franca, Tertuliano no norte africano e outros espalhados pelo mundo) fez com que sucumbisse de maneira clara qualquer possibilidade que procurasse setorizar a um

⁵³⁸ JUSTINI. *Dialogus cum Tryphone Judæo*, LXXX,2. Tradução própria: “muitos [...] cristãos”.

⁵³⁹ JUSTINI. *Dialogus cum Tryphone Judæo*, LXXX,2. Tradução própria: “mente simples e piedosa”.

⁵⁴⁰ Importante se salientar que a afirmação de Justino a partir do verso três desta perícopé (“Com efeito, os que se chamam cristãos, mas são realmente hereges sem Deus e sem piedade, [...]”, JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXXX,3.), abre inúmeras possibilidades conjecturais sobre questões relacionadas a perspectiva escatológica (e.g.: Ressurreição dos Mortos). Sendo assim, visando respeitar nossa delimitação, opto por não ampliar esse registro.

⁵⁴¹ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 218. No original: Sin embargo, se ve obligado a admitir que no todos los cristianos comparten las mismas ideas.

⁵⁴² PIERANTONI, *El Milenio en la Patrística: ¿Alternativa entre Interpretación Literal e Interpretación Alegórica?*, 2003, p. 185. No original: que el milenarismo es parte integrante de una ortodoxia verdadeiramente completa.

⁵⁴³ SIMONETTI, Milenarismo. In: BERARDINO (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 936, grifo próprio.

quadrante regional a influência e determinismo de tal ensino⁵⁴⁴ (sobre esta questão: “universalidade”, falamos melhor na última seção). Já o segundo está na categórica atribuição do verso dois (ênfaticamente no verso cinco, analisado a frente): “Antes já lhe confessei que eu e muitos outros sentimos dessa forma, *de modo que sabemos absolutamente que assim acontecerá*”⁵⁴⁵. Neste espaço, Justino garante a maneira como será a disposição de sua crença, se posicionando na configuração daquilo que parece uma simples abordagem sobre a manutenção de uma prática habitual ou até mesmo de um costume, isto é, um modo de se proceder consagrado junto àqueles que assim como ele creem. Erickson resume bem esse ponto:

Ele (*Justino*) observou duas subclasses de cristãos: os que esperavam um reino terreno de Cristo, centralizado numa nova Jerusalém, localizada no local topográfico da antiga Jerusalém; e os que não esperavam milênio algum. Considerava que os primeiros eram ortodoxos e que os últimos tinham falha sem sua fé.⁵⁴⁶

Por mais que Erickson seja um pouco voluntarista em sua tese, na tentativa de alargar a possível estrutura desta realidade futura, não deixa de ser fato que o reino milenar que ele aponta ser de intenção para Justino, seria no entendimento de todos (tanto dos adeptos, como também dos oponentes) um reino terreno, físico, molecular, imanente, tendo uma constituição “corpórea” e absolutamente perceptível a qualquer sentido – seja este humano ou animal. Ainda é notório no entendimento de Erickson – sendo isso também perceptível por meio de uma simples interpretação clássica do texto neste ponto – que o rigorismo doutrinal de Justino é latente. Obviamente, a sua percepção dogmática já é avançada para o período em destaque (meados do Século II), pois os versos três e quatro deste capítulo salientam que a Ressurreição de Cristo era uma crença indispensável à fé cristã, fazendo com que aqueles que não cressem dessa forma, não tivessem o excelso “direito de serem chamados cristãos⁵⁴⁷”. Porém, os não quiliastas, por mais equivocados que estivessem – porque, claramente, abandonavam a lógica recriacional descrita nas profecias escatológicas do Antigo Pacto –, ainda eram cristãos, mesmo

⁵⁴⁴ Aqui me oponho a ideia de Frangiotti (de teor massivo e utilitarista) que sustenta que, “essa crença (*milenarista*) difundiu-se sobretudo no ambiente asiático”. Ver: FRANGIOTTI, Nota X. In: JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*, 1995, p. 203, grifos próprios.

⁵⁴⁵ JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXXX,2., grifo próprio.

⁵⁴⁶ ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 115, grifo próprio.

⁵⁴⁷ ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 115.

que a virtuosa esperança milenarista não os pudesse revigorar no presente tempo de perseguição⁵⁴⁸.

Este primeiro contexto milenarista do *Diálogo* se encerra indo na direção da afirmação – de grau e teor holístico – que Justino propõe. Utilizando-se de uma métrica assertiva – também comumente utilizada por seus pares Apologistas –, Justino, diferentemente da modernidade, não se apropria de plurais hipotéticos, mas parte da primeira pessoa ao salientar que, “de minha parte, eu e alguns outros cristãos de mentalidade correta não só admitimos a futura ressurreição da carne, mas também *mil anos em Jerusalém reconstruída, embelezada e aumentada, como o prometem Ezequiel, Isaías e os outros Profetas*”⁵⁴⁹.

Aqui, não desejo ser simplesmente repetitivo, mas mediante alguns complementos enfático, para com aquilo que visio alcançar como meta para esta pesquisa. Deste modo, é importantíssimo que se conceba que para Justino: os Irmãos “que não criam no reino (*milenar*) de Cristo sobre a terra não eram fiéis à doutrina”⁵⁵⁰ em sentido e modo pleno – o que os acarretava uma deficiência, pois, assumiam uma postura incompleta, uma espécie de forma inacabada em sentido confessional⁵⁵¹. Isso pode soar arrogante para os ouvidos contemporâneos, entretanto, esta prática haveria de se tornar histórica na Igreja, inclusive refletida em sua formulação doutrinal⁵⁵². Além do mais, e sem surpresas, este procedimento pode ser considerado comum na formulação teológica de Justino que se utilizava da metodologia dialética de ordem platônica⁵⁵³ (aprimorada no segmento do médio platonismo⁵⁵⁴). Também importa registrar neste espaço que a profecia a ser analisada era para Justino um ditame insubstituível. Um exegeta moderno, com perdão da redundância, ancorado em

⁵⁴⁸ Devido a delimitação temática desta pesquisa, essa questão histórica não é especificamente abordada. Entretanto, saliento ser de meu conhecimento o fato de que as implicações provenientes de tal caso histórico (perseguição aos cristãos nos dois primeiros séculos da era atual) tornou-se em um dos principais pressupostos (de caráter teológico-antropológico-psíquico-social) que habilitou, fomentou, e em determinados locais até mesmo auxiliou na consolidação da doutrina milenarista. Para maiores esclarecimentos sobre este processo, ver: GONZÁLEZ, *E até os confins da terra: uma história ilustrada do cristianismo. Vol. 1. A era dos mártires*, 1980, p. 90-114, 164-175.

⁵⁴⁹ JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXXX,5, grifo próprio.

⁵⁵⁰ SHEDD, *Escatologia do Novo Testamento*, 2006, p. 19.

⁵⁵¹ Usa-se aqui este termo em sentido genérico, não restrito especificamente há um âmbito institucional, porque tal especificação incorreria em um sério caso de anacronismo conceitual.

⁵⁵² A ICAR em seu processo de desenvolvimento e evolução doutrinal manteve por meio de seus atos oficiais algumas medidas de orientação, que contém o mesmo teor categórico aqui descrito. Ver: *Unitatis Redintegratio*, n. 3.

⁵⁵³ Ver: FALLS, *The Fathers of the Church*, 1948, p. 151.

⁵⁵⁴ Ver: EMILSSON, *Neo-Platonism*, 1999, p. 358; AUDI, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 1999, p. 567.

metodologia exegética moderna, pode facilmente opor-se a Justino; todavia, um “exegeta expositivo”⁵⁵⁵ – como Hall optou por definir conceitualmente os intérpretes Patrísticos do Século II –, estaria mais inclinado a colaborar com a interpretação, e a fomentar o anúncio da ideia do Apologista. Deste modo, Justino e os seus contemporâneos sugerem que captemos esta futura realidade milenar como agentes espirituais, dotados de discernimento Divino, aptos para receber aquilo que permanece sem cumprimento no registro profético. Estes eram os que possuíam há “ὀρθογνώμονες⁵⁵⁶”, necessária para se obter a plena compreensão da doutrina. Reconheço que os motivos para tal apelo e apego estão, entre outras coisas, no “fortalecimento que Deus deu para seus filhos ao enfrentar a perseguição na sua própria época⁵⁵⁷”, mas paro por aqui, porque esse tema extrapola em muito a delimitação desta pesquisa.

2.4 Justino, Apologista e Sistemático

Nesta seção, se inicia o conjunto derradeiro sobre o tema milenarismo, conhecido e apreciado na obra de Justino. Os itens de um a quatro, do capítulo oitenta e um, do seu *Diálogo com Trifão*, apresentam o cerne do seu entendimento sobre o assunto, onde até mesmo um quadro sistemático (com certo excesso) pode ser descrito nesta contextualização. O Apologista escreve:

Com efeito, Isaías diz a respeito desse tempo de mil anos: “Haverá céu novo e terra nova e não se recordarão dos passados, nem lhes virão à lembrança, mas encontrarão na terra alegria e regozijo que eu crio. Porque eis que eu trago a Jerusalém regozijo e a meu povo alegria, e me regozijarei em Jerusalém e me alegrarei com o meu povo. Nela não mais se ouvirá voz de pranto, nem voz de grito: Aí não nascerá mais um prematuro que vive dias, nem velho que não preencha seu tempo, porque o jovem será filho de cem anos e o pecador, quando morrer, será filho de cem anos, e será amaldiçoado. Construirão casas, e as habitarão; plantarão vinhas e comerão seus produtos; não construirão e outros habitarão; nem plantarão e outros comerão. Porque os dias do meu povo serão conforme os dias da árvore-da-vida: as obras de seus trabalhos envelhecerão. Os meus escolhidos não trabalharão em vão, nem gerarão filhos para a maldição, porque são descendência justa e abençoada pelo Senhor, e seus netos estão com eles. Acontecerá que, antes de gritarem, eu já os terei ouvido; enquanto ainda estiverem falando, eu direi: O que foi? Então o lobo e o cordeiro pastarão juntos; o leão comerá capim como o boi, e a serpente comerá terra como pão. Não danificarão, nem destruirão nada no monte santo, diz o Senhor”. O que se diz nestas palavras: “Porque os dias do meu povo serão conforme os dias da árvore-da-vida: as obras de seus trabalhos envelhecerão?” Compreendemos que significa misteriosamente os mil anos. Com efeito, como foi dito a Adão que ele morreria no dia em que comesse da árvore-da-vida, sabemos que os mil anos não se realizaram.

⁵⁵⁵ Analisar este conceito em: HALL, *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, 2003, cap. 2, p. 25-45.

⁵⁵⁶ JUSTINI. *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, LXXX,5. Nossa tradução: “mentalidade correta”.

⁵⁵⁷ SHEDD, *Escatologia do Novo Testamento*, 2006, p. 19.

Compreendemos também que vem ao encontro de nosso propósito a expressão: “Um dia do Senhor é como mil anos”. *Além disso, houve entre nós um homem chamado João, um dos apóstolos de Cristo, que, numa revelação que lhe foi feita, profetizou que os que tiverem acreditado em nosso Cristo passarão mil anos em Jerusalém e que, depois disso, viria a ressurreição universal* e, dizendo brevemente, a ressurreição eterna e o julgamento de todos juntos. A mesma coisa foi dita por nosso Senhor: “Não se casarão, nem serão dadas em matrimônio, mas serão como os anjos, pois são filhos do Deus da ressurreição”⁵⁵⁸.

Nesta nova etapa do exame, Justino se apresenta como exegeta e como intérprete. Ele já havia adquirido notoriedade nessa correspondente tarefa. Sua *I Apologia* representa a mais antiga e robusta obra exegética (numa perspectiva moderna) que se tem conhecimento; sua leitura messiânica dos fatos correspondentes a apropriação do posto e legado profético-messiânico – atribuído (desde cedo) pelos cristãos ao homem chamado Jesus, filho de um galileu chamado José (morador da cidade de Nazaré, localizada junto as margens do Lago de Genesaré), que como o seu pai também foi construtor, mas que se transformou posteriormente num mestre rabínico por meio de aclamação pública, destacando-se na *orbis* judaico-romana por meio de sua postura decisiva (imperativa) –, que, uma vez vaticinado e posteriormente aclamado – como sendo o Filho de Deus que havia encarnado –, os fez conhecer e divulgar à *Verdade*, que era escatologicamente assumida, mas constituída e orientada para o tempo presente; aliás, é possível de se afirmar que para Justino, “a bíblia inteira anuncia a Cristo”⁵⁵⁹, não havendo praticamente nenhuma tendência hermenêutica de ordem secundária na exegese do Apologista.

Sobre este esteio, compreendo que na concepção de Justino, o porvir era parte constitutiva do agora, fazendo com que o entendimento do Apologista se direcionasse sempre em uma lógica linear em sua forma e propósito. Sobre essas afirmações, enfatizo, que em Justino não havia abertura para se considerar como possível a existência de meios que pudessem ser classificados como acessórios junto ao processo restaurativo do mundo pós-apocalíptico, simplesmente, porque o cenário Divino que se apresentava a ele, no relato profético-messiânico Neotestamentário, não possuía peças “dependentes”, mas apenas “principais”. Deste modo, as citações proféticas do passado, disponibilizadas em textos como o Trito-Isaías (cf. 65.17-25), garantem uma continuidade, e não uma nova etapa em sentido existencial, mas sim e apenas o prosseguimento da ordem estabelecida pela profecia⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ JUSTINO. *Diálogo com Trifão*, LXXXI,1-4, grifos próprios.

⁵⁵⁹ HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 31.

⁵⁶⁰ Luengo descreve de maneira muito sóbria – aliás, neste trecho em específico, surpreendentemente ele evita os já tradicionais equívocos sistemáticos, que normalmente vem adicionados de inúmeras pré-concepções históricas

A leitura sistemática de Daley, e as considerações de Frangiotti, sobre o possível entendimento de Justino de como se concretizaria o processo de estabelecimento do reino milenar de Cristo sobre a terra física, auxiliam arquitetonicamente esta argumentação. O primeiro assim teoriza:

A bem-aventurança do salvo, para Justino, será desfrutada em dois estágios. Inicialmente, eles possuíram a terra que no passado foi Canaã (*Dial* 113, 139) e reinarão lá com Cristo por mil anos numa Jerusalém restaurada, desfrutando toda paz e prosperidade profetizada em Isaías 65,17-25 (*ibid.*, 80.) Este reino milenar, de acordo com uma passagem (*ibid.*, 81) é somente um prelúdio para o julgamento e retribuição final de Cristo.⁵⁶¹

Já o segundo, na mesma esteira do primeiro, afirma que a exegese de Justino irá se condicionar basicamente em duas partes, que se vinculam espontaneamente, pois estendem o seu processo de maneira gradual e uniforme, por estarem empregados a uma mesma linha histórica e identitária (... *Parusia* + *millennium* + *ultimum judicium* ...). Frangiotti desta forma sintetiza a doutrina de Justino:

Segundo Ap 20,4-5 e 21,1-8, o milenarismo se desenvolve em duas fases: a primeira consiste num reino terrestre de mil anos de Cristo com seus eleitos, em Jerusalém, a partir da *Parusia*; a segunda, a partir da ressurreição geral dos mortos se instalará o reino eterno na Jerusalém celeste.⁵⁶²

sobre o fenômeno milenarista – os enlaces, que levam a sùtil, mas correta orientação sobre a projeção atemporal que Justino fazia e concebia sobre o tempo vindouro. Luengo escreve: “[...] o milenarismo constituiu para o cristianismo primitivo uma forma concreta e atraente de esperança. Na sua forma ortodoxa, como reconheceu Justino, evitava as excentricidades de quem imaginava o futuro de uma forma muito humana. Desta forma, ele ensinou que o mundo vindouro não poderia ser feito conforme as representações do mundo atual e que este mundo estava destinado a ser transformado. Além de sua óbvia roupagem mítica, há seu valor diante de qualquer apresentação de escatologia com personagens muito espirituais, como o gnosticismo. Desta forma, ele ensinou que o mundo vindouro também tem a ver com o mundo atual. Este mundo é chamado a ser transformado, por isso mantém a espera como algo fundamental para a fé cristã” (CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo*, Fragmento De La Esperanza Cristiana, 1999, p. 531. No original: el milenarismo constituyó para el cristianismo primitivo una forma de esperanza concreta y atractiva. En su forma ortodoxa, como reconocía Justino, evitaba las excentricidades de quienes imaginaban el futuro de modo muy humano. De este modo enseñaba que el mundo que viene no pude hacerse según las representaciones del mundo actual y que este mundo estaba destinado a ser transformado. Más allá de su evidente ropaje mítico, está su valor frente a toda presentación de la escatología con caracteres muy espirituales, como hacía el gnosticismo. De este modo enseñaba que el mundo que viene tiene que ver también con el mundo actual. Este mundo está lamado a ser transformado, de modo que mantiene la espera como algo fundamental de la fe cristiana.).

⁵⁶¹ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 42.

⁵⁶² FRANGIOTTI, Nota X. In: JUSTINO DE ROMA. *Diálogo com Trifão*, 1995, p. 203.

Desta forma, se compreende que para Justino não havia recortes no decurso da promessa salvífica-reativa, mesmo que Justino reconheça que em muitos aspectos este cenário profético tenha que ser substancialmente concebido, considerando-se isto em uma espécie de “área paralela” à consciência humana – como sendo um contexto inexplicável (gr. “μυστηρίωι”⁵⁶³) em sentido sensorial –, isso só ocorreria em apenas alguns aspectos, a ponto do Apologista salientar que os *mil anos* ainda careciam de um cumprimento literal, para serem estáveis ao restante do processo restaurativo de todo o *Kósmos*, o qual abarcava em sua reelaboração cosmológica alguns elementos completamente distintos em sua ordem, forma e espécie. Contudo, nada poderia passar em desfeito, inclusive, “*a cidade do grande Rei*” (SI 48.2). Este ponto possui uma relevância gigantesca, pois atesta uma tradição teológica de séculos – já bem referendada na Parte 1 desta pesquisa –, que solidificada na proposta conjectural de Justino, estabelece um marco conceitual para o cristianismo em desenvolvimento: “Não há dúvida de que Justino sustentou que Jerusalém seria fisicamente reconstruída”⁵⁶⁴, porque é certo que “os santos, no milênio, têm de ter algum centro, e não encontramos nenhuma dificuldade em supor que a capital do governo milenar de Cristo aqui na terra será a cidade santa, na terra santa”⁵⁶⁵.

Referente ao capítulo oitenta e um, duas considerações ainda devem ocorrer. A primeira se encontra na perspectiva temporal aplicada pelo Apologista a uma passagem que é normalmente interpretada em sentido simbólico, quando se visa definir à sua aplicabilidade. Salienta-se, categoricamente, que não é de meu interesse expor nessa seção um novo entendimento exegético a respeito desta passagem, mas sim e apenas considerar aquilo que compreendo ser o entendimento de Justino sobre o texto. Deste modo, reconheço que o Apologista cita a *Segunda Epístola de Pedro*, claramente, procurando um referencial do *modus* temporal, e não atemporal. Isso se concretiza em sua citação de caráter elementar, que aponta diretamente para a realidade edênica. Adão não teve em si (e consecutivamente também na sua temporalidade) o cumprimento das bênçãos previstas para sua condição. Deste modo, o Apologista aponta para o “ἀποκαλύψει”⁵⁶⁶ do Apóstolo, no qual irá ocorrer o acolhimento ideal desta previsão, devido esta ser soberanamente instituída, para assim concluir o que havia sido

⁵⁶³ JUSTINI. *Dialogus cum Tryphone Judæo*, LXXXI,3. Tradução própria: “mistérios”.

⁵⁶⁴ BARNARD, *Justin Martyr's Eschatology*, 1965, p. 93. No original: there is no doubt that Justin held that Jerusalem would be physically re-built.

⁵⁶⁵ SIMCOX, W. H. *The Revelation of St. John the Divine*. Cambridge: University Press, 1893, p. 185 *apud* LADD, *Apocalypse: Introdução e Comentário*, 1980, p. 201.

⁵⁶⁶ JUSTINI. *Dialogus cum Tryphone Judæo*, LXXXI,4. Tradução própria: “Revelação”.

iniciado; lembro que se os mil anos de dádivas não ocorreram na realidade temporal do primeiro homem, isso garante (segundo Justino) que este dia inacabado ainda deve se concretizar, e isso ocorrerá na plenitude do glorioso cenário do Segundo Advento, basicamente, porque a “história humana está (*toda*) orientada para a Parusia”⁵⁶⁷. Erickson modela bem em seu texto a posição literalista, que se percebe ativa em Justino. Este diz: “Justino aplicava todas as profecias do Antigo Testamento acerca da glória futura do povo escolhido ao reino intermediário de Cristo, e não a consumação final. Além disso, interpretava essas profecias de modo literal”⁵⁶⁸.

A segunda consideração é sobre a perspectiva transcendental relacionada no pensamento de Justino. O Apologista parece absolutamente adaptado as teses teológicas que desconstruíam algumas bases ontológicas de seu passado elaborado junto a filosofia platônica. Percebo, que Justino sem restrições, apresenta a seu debatedor uma nítida posição recriacional; o corpo glorificado, incorruptível e imutável do relato bíblico (cf. *ICo* 15.35-58), parece presente, além de sugerir que este também estará em absoluto viabilizado na concepção que faz do *Novo* ambiente natural o alvo elementar das transformações propostas para o tempo futuro. Justino ao citar as passagens Evangélicas (*i.e.* *Mt* 22.29,30; *Mc* 12.24,25; *Lc* 20.34-36) que se referem as mudanças do estado natural para o sobrenatural, do corruptível para o incorruptível, nos garante um deslumbre positivo a este processo-final, que em seu entendimento também englobaria o reino milenar que está por vir.

Se Justino acreditava que os “glorificados” poderiam estar ou não presentes já no período milenar, não se sabe, e não me arriscarei nessa conjectura; porém, naquilo que interessa esta argumentação, arrisco-me em afirmar que para Justino o ápice da recompensa celestial aos santos não estava, necessariamente, num plano transcendente, mas sim no fato de ser possível de se experienciar à excelsa imagem do Criador, seja isso realizado num futuro metafísico celestial (cf. *2Pe* 3.13; *Ap* 21.9-27) ou em um ambiente reconstruído a imagem da perfeição inicial (cf. *Gn* 1.31). O entendimento de Daley soma consideravelmente a este ponto: “O centro da recompensa dos santos, para Justino, em qualquer caso, é ‘incorrupção e comunhão’ com Deus (cf. *I Apol* 10), uma imortalidade (cf. *ibid.*, 21; *Dial* 45) e vitalidade que incluem, não somente o corpo e o ambiente natural, como também as faculdades ‘interiores’”⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ SIMONETTI, Justino, filósofo e mártir. In: BERARDINO (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p 799, grifo próprio.

⁵⁶⁸ ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 115.

⁵⁶⁹ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 42.

Sobre estes dados se finaliza a jornada junto a produção teológica de Justino, e se passa ao relato teológico daquele que é o mais célebre escritor do Século II: Ireneu... Bispo, Apologista, Polemista e Quiliasta na Igreja de Jesus Cristo.

3 O MILENARISMO EM IRENEU DE LIÃO

3.1 Ireneu, uma Introdução

Ireneu⁵⁷⁰ “é reconhecido por muitos, como o teólogo mais importante de seu tempo”⁵⁷¹. Foi um notável discípulo de Jesus Cristo no ambiente em que atuou, tornando-se posteriormente (ainda no período do Século II) Bispo da cidade gaulesa de Lyon (atual região do moderno estado da França), mais precisamente após o “martírio do bispo Potino”⁵⁷², seu predecessor nesta cátedra. Era de origem e cultura helênica, tendo nascido provavelmente na cidade de Esmirna, localizada na região da Ásia Menor, por volta dos anos de 140 a 160 d.C., isto porque, “em sua carta ao Presbítero romano Florino, afirma ter em sua adolescência ter escutado os sermões do Bispo Policarpo. Sua carta revela um exato conhecimento deste Bispo, o qual não pode ter sido desenvolvido sem um relacionamento pessoal”⁵⁷³. Eusébio, mesmo sendo de personalidade variante e às vezes até mesmo ambígua (como já salientado em outras seções desta pesquisa), não deixa de ser notável em sua apresentação biográfica de Ireneu; na sua construção histórica sobre a religião cristã, Eusébio demonstra de forma significativa o seu interesse em reproduzir o cenário religioso onde se formou Ireneu. Numa espécie de ensaio autonarrativo, Ireneu “apresenta-se” por meio de Eusébio:

Porque sendo eu ainda criança, te vi na casa de Policarpo na Ásia inferior, quando tinhas uma brilhante atuação no palácio imperial e te esforçavas para ter crédito perante ele. E recordo-me mais dos fatos de então do que dos recentes (o que se aprende em criança vai crescendo com a alma e vai se tornando um com ela), tanto que posso inclusive dizer o local em que o bem-aventurado Policarpo dialogava sentado, assim como suas saídas e entradas, seu modo de vida e o aspecto de seu corpo, os discursos que fazia ao povo, como descrevia suas relações com João e com os demais que haviam visto o Senhor e como recordava as palavras de uns e de outros; e o que tinha ouvido deles sobre o Senhor, seus milagres e seu ensinamento; e como Policarpo, depois de tê-lo recebido destas testemunhas oculares da vida do Verbo, relata tudo em consonância com as Escrituras. E estas coisas, pela misericórdia que Deus teve para comigo, também eu escutava então diligentemente e as anotava, mas

⁵⁷⁰ Partindo da melhor opção que temos acesso a respeito do que seria a grafia de seu nome na língua grega (*Εἰρηναῖος*), optamos pela transliteração: IRENEU, em contraposição a IRINEU.

⁵⁷¹ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 287. No original: es, con mucho, el teólogo más importante de su siglo.

⁵⁷² DROBNER, *Manual de Patrologia*, 2008, p. 124.

⁵⁷³ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 287. No original: en su carta al presbítero romano Florino, dice que en su primera juventud había escuchado los sermones del obispo Policarpo de Esmirna. Su carta revela un conocimiento exacto de este obispo, que no pudo tener sin haberle conocido personalmente.

não em papel, mas em meu coração, e pela graça de Deus, sempre as estou ruminando fielmente e posso testemunhar diante de Deus.⁵⁷⁴

Uma compreensão simples, mas também valiosa, se extrai das palavras indicativa do próprio Eusébio: “por meio de Policarpo, Ireneu esteve em contato com a Tradição Apostólica”⁵⁷⁵ – este registro é considerado na esfera Patrística como uma espécie de prova em definitiva, sobre a importância Apostólica da mensagem de Ireneu. Ainda relevante a esquema que compõe o cenário teológico junto a este segmento, mais propriamente naquilo que compete a relação de um provável *ethos* estabelecido conforme as diretrizes que abonam a Sagrada Tradição, se concebe que a posição de Ireneu é privilegiada, porque:

Do milenarismo de Pápias de Hierápolis temos também testemunhos de Eusébio, Jerônimo, Genádio, Máximo (o Confessor), mas o testemunho mais interessante é sem dúvida o de Ireneu, sobretudo porque o relaciona com uma tradição mais ampla, que identifica como “o presbítero”, e se conecta diretamente com o apóstolo João⁵⁷⁶.

Tal incidência é notável. O próprio Eusébio não ouça desqualificar o milenarismo deste Bispo (ao contrário do que faz com Pápias de Hierápolis, por exemplo), pois, segundo se atesta Eclesiasticamente, “apenas uma geração separou Ireneu do apóstolo João”⁵⁷⁷, o qual havia sido catequista de Policarpo de Esmirna segundo a Sagrada Tradição, que por sua vez foi catequista de Ireneu, “o que confere a Ireneu o título (*honorífico*) de ‘*vir apostolicus*’”⁵⁷⁸, tornando-o deste modo em uma figura de prestígio irretocável na esfera de transmissão do testemunho Apostólico; o caso envolvendo sua audiência com o Papa Vitor (pontífice entre 189 e 198 d.C.), que visava a conciliação deste para com as Igrejas da Ásia Menor sobre a

⁵⁷⁴ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, V, 20,5-7.

⁵⁷⁵ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 287. No original: De estas palabras resulta evidente que, a través de Policarpo, Ireneo estuvo en contacto con la era apostólica.

⁵⁷⁶ PIERANTONI, *El Milenio en la Patrística: ¿Alternativa entre Interpretación Literal e Interpretación Alegórica?*, 2003, p. 184. No original: Del milenarismo de Papía de Hierápolis también tenemos testimonios en Eusebio, Jerónimo, Genadio, Máximo el Confesor, pero el testimonio más interesante es sin duda el de Ireneo, sobre todo porque este lo relaciona con una tradición más amplia, que identifica como “los presbíteros”, y conecta directamente con el apóstol Juan.

⁵⁷⁷ HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 38.

⁵⁷⁸ RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Contra as Heresias*, 1995, p. 20, grifos próprios.

controvérsia Pascal – de qual seria a data correta para a celebração litúrgica⁵⁷⁹ – é uma clara deferência a posição de destaque que o Episcopado de Ireneu possuía.

Também neste capítulo se faz necessária uma básica abordagem sobre a produção textual do Bispo de Lião, tanto no que se refere ao seu estilo, mas especialmente ao que se reserva ao seu conteúdo teológico, que aborda desde questões apologéticas as crises polemistas. Ireneu, mesmo que esquecido pela Igreja por mais de quinze séculos, desempenhou um dos papéis mais importantes para o desenvolvimento dogmático do cristianismo. Ribeiro salienta essa importância: “Santo Ireneu é tido como o fundador da teologia cristã, por ter tratado de grande quantidade de temas cristãos, alguns dos quais receberam dele a primeira elaboração. Ireneu é um homem de síntese, o primeiro teólogo dogmático, mesmo sem ser especulativo”⁵⁸⁰. O seu posicionamento em questões bíblicas, históricas e sistemáticas é pleno, mas principalmente o seu conhecimento amplo e específico de áreas como: antropologia, cosmologia, cristologia, eclesiologia, escatologia, teontologia e outras, fizeram com que a doutrina cristã conseguisse se robustecer além das fronteiras tradicionais da *orbis* cristã do seu período (Judeia, Síria, Grécia e Roma), moldando – assim como já havia orquestrado o seu antecessor Justino – de maneira substancial, o próprio conjunto daquilo que posteriormente iria se consagrar em terminologias como *depositum fidei*. No resumo extraído do verbete de Ayán, se percebe o avanço deste processo:

No âmbito das crises provocadas pelas doutrinas gnósticas e marcionitas, com o seu desprezo pela criação e, portanto, pelo Deus criador, que distinguiam pelo Deus supremo revelado por Jesus Cristo, Irineu propõem seu pensamento teológico na fidelidade à regra de fé, à transmissão apostólica publicamente transmitida na Igreja e garantida pela sucessão apostólica. Fortemente ancorado na tradição teológica anterior (presbíteros da Ásia Menor, entre outros, Justino), o Bispo de Lyon apresenta uma exegese da Escritura baseada sobre princípios fornecidos, sobretudo, por João e Paulo, interpretados por chaves muito diferentes daquelas que haviam dado origem ao pensamento dos heterodoxos.⁵⁸¹

As disputas na esfera Eclesial contra as principais seitas gnósticas, que haviam penetrado no seio cristão por toda a sua extensão nesta época, foram os alvos principais do

⁵⁷⁹ Para uma abordagem mais humanizada e pragmática do fato, ver: HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 39.

⁵⁸⁰ RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Demonstração da Pregação Apostólica*, 1995, p. 16.

⁵⁸¹ AYÁN, Irineu de Lyon. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1051.

ideário ortodoxo⁵⁸² de Ireneu. Esse cenário de crescente heresia nas fileiras da Igreja, fez com que Ireneu produzisse sua mais notável obra: *Busca e refutação da pretensa, mas falsa gnose*⁵⁸³, que não obstante, seria consagrada pela comum titulação de “*Adversus Haereses (Contra as Heresias)*.”⁵⁸⁴ Nesta singular produção, o Bispo Ocidental semeia, cultiva e colhe frutos de grande importância dogmática. Amparado e ancorado numa exuberante (nestas proporções também inédita) produção exegética (cita centenas de perícopes da Escritura Sagrada), consagra por meio desta grande obra o seu entendimento hermenêutico; nela, utiliza de forma geral uma básica metodologia analítica-comparativa, passando por meio desta a operar um amplo exame dos casos em questão – sempre à luz da Sagrada Tradição sustentada no exposto pelo testemunho bíblico –, que ao final apresenta uma “exposição convincente, simples e persuasiva da doutrina da Igreja, além de ser a única fonte atual para o conhecimento dos sistemas gnósticos e da *teologia da Igreja dos Padres, do final do século II*”⁵⁸⁵.

Deste modo, Ireneu gera uma espécie de manual, que iria se tornar em uma das peças mais emblemáticas sobre a cientificidade teológica, inclusive, já alcançando grande notoriedade em seu período⁵⁸⁶. Por ser reconhecido como portador das teorias classificadas à época como proto-ortodoxas, sendo essa tendência claramente acentuada no teor apologético da obra (com massiva propriedade contra-as-heresias), Ireneu, acaba ao escrever por determinar o caráter prático da *Adversus Haereses*, como também impulsiona mediante este prolixo relato o seu

⁵⁸² Como já atestado na Introdução desta pesquisa (p. 28), ao utilizar os termos: ortodoxo(s) e/ou ortodoxia, não estou em absoluto endossando ou apontando para nenhuma teoria que sustente um conjunto de crenças já estruturado no cenário cristão primitivo como nos apresenta Hurtado (ver: HURTADO, *Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo*, 2012). Também não estou rechaçando ou isolando teses como a de Ehrman (ver: EHRMAN, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, 2015), que apontam para existência apenas de uma forma incipiente de devoção e confessionalidade no período; esta teoria foi chamada: proto-ortodoxia. Friso que ao utilizar estes termos (ortodoxo(s) e/ou ortodoxia), estou indicando o que seria na concepção destes representantes Patrísticos a forma correta de se aglutinar, ensinar e propagar a doutrina conhecida (do âmbito pessoal para o coletivo) de uma maneira estável e segura. Em sentido básico, para esta pesquisa, cabe-me salientar que independentemente das ênfases oferecidas pela análise crítica nesta Parte 2, reconheço que para Justino, Ireneu, Tertuliano e outros Pais, aquilo que criam e pregavam sem reservas ou recortes era a única “opinião-reta” (ortodoxa) que observavam e seguiam.

⁵⁸³ AYÁN, Ireneu de Lyon. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1050.

⁵⁸⁴ Outra obra representativa de Ireneu (conservada até nossos dias) é a chamada: *Epidexis (Demonstração da Pregação Apostólica)*; muito menor que *Adversus Haereses*, compreende uma síntese sobre aquilo que seria a ortodoxa pregação Apostólica deixada e transmitida para o ensino da Igreja. Para um aprofundamento sobre o tema, ver: DROBNER, *Manual de Patrologia*, 2008, ps. 128,129.

⁵⁸⁵ RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Contra as Heresias*, 1995, p. 13.

⁵⁸⁶ Antonio Orbe Garicano argumenta sobre a influência literária de Ireneu para seu período afirmando que, “Ireneu era um autor muito lido” (ORBE GARICANO, 2002, p 716).

principal objetivo: “defender o depósito da fé contra os heréticos”⁵⁸⁷. Nos textos do Bispo de Lião, notoriamente, são enfatizadas a firmeza e dignidade da Tradição:

O que não acontece com os que pertencem à Igreja, cujos caminhos percorrem o mundo inteiro conservando a sólida tradição que vem dos apóstolos, mostrando-nos uma única e idêntica fé em todos, porque todos acreditam num só e idêntico Deus Pai, admitem a mesma economia da encarnação do Filho de Deus, reconhecem o mesmo dom do Espírito, observam os mesmos preceitos, conservam a mesma forma de organização da Igreja, esperam a mesma vinda do Senhor e a mesma salvação de todo o homem, isto é, da alma e do corpo. A pregação da Igreja é, portanto, verdadeira e firme e nela há caminho único e idêntico em todo o mundo. A ela foi concedida a luz de Deus: ‘eis porque a sabedoria de Deus com a qual salva os homens, é celebrada nas estradas, age corajosamente nas praças, é proclamada do alto dos muros e fala com segurança nas portas da cidade’. Com efeito, em todo lugar, a Igreja prega a verdade, verdadeiro candelabro de sete braços, trazendo a luz de Cristo.⁵⁸⁸

Como já abordado, a teologia bíblica de Ireneu é pujante, mas acima de tudo eficaz. Ireneu por meio deste escrito, conseguiu apresentar conexões exegéticas, que até então eram apenas oralizadas; conseguiu de forma especial validar a relação simbiótica entre o Antigo e o Novo Testamentos, fazendo com que estes se harmonizassem de forma factível, acentuando-os na beleza de sua própria linguagem profética. Sem dúvida, tal contribuição foi determinante na construção sistemática que foi experimentada nos decênios posteriores, isto se percebe quando no “Livro V, (*Ireneu*) trata quase que exclusivamente sobre a Ressurreição da Carne, dogma negado por todos os movimentos gnósticos”⁵⁸⁹. Ribeiro, partindo das elaborações teológicas desenvolvidas por meio dessa obra (*Adversus Haereses*) de origem Episcopal, enquadra bem a viabilidade desta porção indicada, projetando a partir disso as bases, esteios e pontes teológicas que este (Ressurreição dos Mortos) e outros Dogmas – que seriam no futuro formalmente consagrados – condicionaram: “Às luxuriantes doutrinas das seitas gnósticas, Ireneu opôs a Regra da Fé, que, saída das Escrituras, chegou aos fiéis pela Tradição apostólica. Para Ireneu, somente o corpo de doutrinas transmitidas pelos apóstolos na Igreja católica poderia garantir a verdadeira fé”⁵⁹⁰.

Outra observação elementar que visa basicamente lembrar um fato importante junto a figura de Ireneu, se dá junto as definições modernas a respeito de seu legado teológico. Quase

⁵⁸⁷ RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Contra as Heresias*, 1995, p. 14.

⁵⁸⁸ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 20,1.

⁵⁸⁹ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 289, grifo próprio.

⁵⁹⁰ RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Demonstração da Pregação Apostólica*, 1995, p. 19.

que de forma “embrionária”, a pesquisa Patrística moderna se posiciona (de maneira geral e de forma praticamente pacífica) saliente a posição de que Ireneu representava no seu contexto sociopolítico-religioso-cultural um expoente da ortodoxia cristã. Sobre esta posição, com Ribeiro me atrevo a argumentar, que onde Ireneu estava, a fiel doutrina de Cristo estava representada e era a mesma “presente (*por meio da mesma fé*) em todas as Igrejas que seguiam a doutrina dos apóstolos”⁵⁹¹, pois, sendo um “Homem de tradição apostólica, Ireneu tornou-se o primeiro teólogo como guardião fiel dos ‘cânones imutáveis da verdade’ (*Adv. haer. I, 9.4*)”⁵⁹².

Ainda nesta relação se deve pontuar algo: um representante Episcopal e defensor de uma posição, que visava “apresentar as heresias e depois os cânones da verdade”⁵⁹³, que havendo estabelecido por meio desta forma uma clara dialética na controvérsia que tratava com os seus oponentes, teria a ousadia de desafiar a sua consciência, como também a sua Comunidade de fé, apresentando doutrinas que fossem esdrúxulas ou esquisitas à Sagrada Tradição que havia recebido de seus notáveis antecessores? A seguir respondo essa complexa, ou quem sabe, simples inquirição. Todavia, antes disso, a partir desta sucinta abordagem biográfica e bibliográfica sobre o digníssimo Bispo de Lião, se passa ao ponto de maior interesse desta pesquisa: a formulação da escatologia milenarista de Ireneu.

3.2 Ireneu e Sua Teoria da Recapitulação

A obra de Ireneu é impressionante. Nela, devido à sua categórica formação, é possível de se embarcar numa aventura repleta de hipóteses, que permite mediante viáveis suposições se estabelecer um claro posicionamento teológico. Todavia, é necessário da minha parte operar um procedimento nas formas utilizadas por Ireneu, conduzindo as colocações figurativas de seu texto para dentro de uma variante concreta. É provável que para o Bispo de Lião, não havia uma forma de ilação nas suas argumentações, ou seja, para ele não existia um fundamento incerto, abstrato, algo que a fé não fosse possível de verificar como verdadeiro à realidade, fosse isso a ocorrer no presente ou junto ao glorioso futuro aguardado pelos fiéis.

Sobre esta base de julgamento, Ireneu conseguiu fundamentar a sua estrutura hermenêutica, fazendo disto não apenas o ponto de partida de suas teses, mas também relacionando e convergindo para este ponto todas as suas proposições. Este ponto de

⁵⁹¹ RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Demonstração da Pregação Apostólica*, 1995, p. 19.

⁵⁹² RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Contra as Heresias*, 1995, p. 18.

⁵⁹³ RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Contra as Heresias*, 1995, p. 13.

acolhimento é chamado pelos pesquisadores que estudam a teológica de Ireneu, como sendo sua doutrina da recapitulação⁵⁹⁴. Essa tese se desenvolve de maneira robusta sobre argumentos extraídos da principal obra do Apologista gaulês. A citação a seguir identifica esse conceito em Ireneu:

Estultos os que afirmam que Deus veio ao mundo não seu, como se desejasse as coisas alheias, para apresentar o homem feito por outro a um deus que nem o fez, nem o criou, nem participou de alguma forma na sua produção. Sua vinda não seria justa, se como eles pretendem, veio ao mundo não seu; nem nos resgatou verdadeiramente com seu sangue, se não se fez verdadeiramente homem. Mas, de fato, restaurou na obra por ele modelada o privilégio original do homem de ter sido feito à imagem e semelhança de Deus; por isso, ele não se apossou fraudulentamente das coisas dos outros, mas retomou o que era seu com toda justiça e bondade. Com justiça em relação à apostasia, porque nos resgatou dela ao preço de seu sangue; com bondade em relação a nós, os resgatados, porque não lhe demos nada antecipadamente, nem ele nos pede nada, como se precisasse, mas somos nós que precisamos da comunhão com ele: por isso, entregou-se a si mesmo por pura bondade, para nos reunir no seio do Pai.⁵⁹⁵

Diante de tal apontamento, uma explicação se faz urgente. Aqui, como em outros momentos neste trabalho, não se visa aprofundar o tema (recapitulação), mas somente se identificar que para Ireneu como também para outros expoentes teológicos do período⁵⁹⁶, tal teoria tinha uma importância singular, porque tudo que se havia cumprido ou estava ainda para se cumprir mediante o plano salvífico de Deus por meio de Jesus Cristo, tinha neste excelso agente, o centro em que todas as coisas passadas – que haviam sido maculadas e impedidas pelo pecado inicial/original de se desenvolverem plenamente segundo sua origem inconcussa – iriam ser recriadas mediante uma austera recapitulação, que era exaurida em um perfeito arquétipo, o que não permitia e/ou possibilitava que as promessas Testamentárias viessem a repousar sobre algo efêmero em seu estágio final – a ideia de uma ordem temporal e incompleta como havia sido no princípio, não podia se sustentar⁵⁹⁷. Agora, o Cristo Ressurreto, condicionava todas as coisas as suas devidas consequências, que já preestabelecidas, aguardavam apenas o processo sobrenatural que as habilitaria. O próprio Ireneu deixa isso muito claro: “(*Jesus Cristo*) e a sua

⁵⁹⁴ Para uma análise qualificada sobre a doutrina da recapitulação em Ireneu de Lião, ver: FORTES, *Credibilidade do Cristianismo no Adversus Haereses de Ireneu de Lião*, 2014, p. 79-89.

⁵⁹⁵ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 2,1.

⁵⁹⁶ Mesmo sendo cronologicamente posterior a Ireneu, Hipólito de Roma é um dos personagens que se destaca nesse cenário.

⁵⁹⁷ ORBIS, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del “Adversus Haereses”, V. I*, 1985, p. 584-585.

vinda dos céus na glória do Pai, para recapitular todas as coisas e ressuscitar toda carne do gênero humano”⁵⁹⁸.

Uma descrição qualificada que se soma a minha projeção é feita por Luengo:

Devemos reconhecer o condicionamento histórico das descrições apocalípticas desse novo mundo, mas o importante é que essa forma de esperança se refere a uma nova figura de convivência humana no reino de Cristo na terra, como antecipação da plenitude futura. Jesus Cristo ressuscitado deve ser uma força que contribui para a configuração desta história, que engloba o que já foi “conquistado” no passado e no presente. Esta esperança aponta para uma figura verdadeiramente nova e diferente da história terrena, que é o destino de tudo o que está presente, e isto, não por obra das suas forças imanentes, mas em virtude de Jesus Cristo ressuscitado, que tudo recapitula. A esperança cristã espera a consumação da humanidade e do mundo pelo poder criador de Deus que, como fato escatológico, já começou irrevogavelmente em Jesus Cristo.⁵⁹⁹

Nesta esteira, Ireneu e outros condicionaram suas teorias, e conseqüentemente também as suas escatologias – temática onde se pode afirmar que Ireneu era absolutamente versado, sendo entre os Pais do período “quem escreveu mais especificamente sobre o fim”⁶⁰⁰. Nota-se que o seu pensamento restaurativo migra e/ou se desloca para uma posição de reconstrução, para algo que ousa definir estruturalmente como sendo o seu “dote” escatológico, uma espécie de “dom natural”, que, por decorrência possuiria um teor inato e não adquirido, pois, para haver uma restauração completa de algo que foi maculado, será necessário que nenhuma parte do tesouro perdido venha a faltar no processo de restabelecimento desta realidade passada. Nesta exposição concordo intelectualmente com Hamman, quando este diz que,

De uma economia à outra, não há somente correspondência, unidade, mas progressão. Desenvolve-se assim o plano de salvação, que se manifesta desde as origens do mundo, quando Deus ‘forma o homem com magnificência’, e o conduz, por etapas,

⁵⁹⁸ IRENEU. *Contra as Heresias*, I, 10,1, grifo próprio.

⁵⁹⁹ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 540. No original: Hay que reconocer el condicionamiento histórico de las descripciones apocalípticas de este mundo nuevo, pero lo importante es que esta forma de esperanza dice referencia a una nueva figura de la convivencia humana en el reino de Cristo sobre la tierra, como anticipo de la plenitud futura. Jesucristo resucitado debe ser una fuerza que contribuya a la configuración de esta historia, que abarca lo "alcanzado" ya en el pasado y el presente. Esta esperanza apunta a una figura de la historia terrena realmente nueva y-distinta, que es el destino de todo lo presente, y esto, no por obra de sus fuerzas imanentes, sino en virtud de Jesucristo resucitado, que recapitula todas las cosas. La esperanza cristiana aguarda la consumación de la humanidad y del mundo por el poder creador de Dios que, como hecho escatológico, comenzó ya irrevocablemente en Jesucristo.

⁶⁰⁰ SHEDD, *Escatologia do Novo Testamento*, 2006, p. 19.

das promessas à sua realização no Cristo.⁶⁰¹ [...] O Cristo realiza o modelo que o primeiro homem não concretizou. Ele é, pois, o novo Adão, arquétipo do homem cristão.⁶⁰²

Assim, reconheço que Ireneu não se baseava em padrões ou métodos relativistas, que poderiam ser classificados meramente como esotéricos, por não possuírem em suas estruturas, uma compreensibilidade mínima para o entendimento comum de seus ouvintes e seguidores. Mas pelo contrário, a teoria sustentada por Ireneu alcançava a compreensão dos simples, humildes, indoutos, que a este ensino/doutrina eram expostos, isso porque a recapitulação como um meio elementar de repetição, não visava nem elencava apenas um simples reinício designativo a algo. Na realidade, este processo ia além de uma simples ideia retroativa ou repetitiva, na verdade, ela explorava diretamente a própria realização daquilo que havia ficado em haver: a perfeita obra de Deus (cf. *Gn* 1.26-31)! Esse entendimento fica notório na posição de Ireneu, a ponto de chamar a atenção de Quasten: “incluso na Escatologia de Ireneu nota-se abertamente a influência de sua teoria da recapitulação [...] Ireneu, se faz valer de suas teorias restaurativas para a criação (*por meio da teoria da recapitulação*), onde (*também*) demonstra suas ideias milenaristas”⁶⁰³.

3.3 Ireneu e a Esperança de um Dia-Sem-Fim

Ao se propor especificamente a escatologia de Ireneu, se adentra de imediato ao V Livro da sua coleção apologética. Neste volume, a partir do capítulo trinta, se encontra o principal conjunto que trata a respeito da esperança virtuosa que revela o estabelecimento de um futuro glorioso, que consigo trará os mistérios existenciais da natureza incorruptível, mas não apenas isso, pois também revela as novidades que somente este recomeço (de todas as coisas) pode ocasionar. O conceito de *rerum melius erit*, poderá enfim ser usufruído, e as dádivas celestes a ele concernente, vivenciadas livremente – tudo isso ocorrendo junto e/ou relacionado ao plano existencial que havia sido projeto originalmente. Quasten é objetivo

⁶⁰¹ Neste ponto Ireneu assemelha-se as posições de Justino, ressaltando a tradição teológica asiática sobre a *recapitulação* como sendo um elemento messiânico no processo de reconstrução cosmológica. Para uma abordagem indicativa sobre o tema, ver: QUASTEN, *Patrología I*, 1968, ps. 250.

⁶⁰² HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 43.

⁶⁰³ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 313, grifos nossos. No original: incluso en la escatología de Ireneo se nota abiertamente la influencia de su teoría de la recapitulación. [...] Ireneo llega incluso a valerse de su teoría de la restauración del mundo para demostrar sus ideas milenaristas.

quando trata a respeito desta parte da obra de Ireneu: “Como conclusão desta seção fala sobre o Milênio, é aqui que Ireneu se revela como um milenarista”⁶⁰⁴.

Seguindo tal afirmação, aponto para as palavras do próprio Ireneu, as quais apresento por meio de sua *Adversus Haereses* – procurando sempre respeitar a organização temática do próprio autor, seguindo uma compilação de ordem crescente (de capítulo em capítulo, abordando nestas divisões as partes consideradas relevantes a nossa tese), que no meu entendimento é capaz de conduzir um leitor interessado ao âmago das teorias milenaristas do Bispo de Lião. Ireneu inicia dizendo:

Ora, depois que o Anticristo tiver destruído todas as coisas neste mundo, reinado três anos e seis meses e tiver assentado no templo de Jerusalém, o Senhor virá do alto do céu, sobre as nuvens, na glória do Pai, e o lançará no lago de fogo com todos os seus seguidores; *para os justos trará os tempos do reino, isto é, o repouso do sétimo dia santificado*, e dará a Abraão a herança prometida, *aquele reino*, diz o Senhor, ao qual “muitos virão do oriente e do ocidente para se assentar à mesa com Abraão, Isaac e Jacó”.⁶⁰⁵

Já nesta primeira alusão ao V Livro de Ireneu, o leitor é automaticamente envolvido pelo enredo da trama apocalíptica, no qual todo o cristianismo como religião organizada em torno do ano 200 d.C., também já estava envolto dogmaticamente. Ireneu desempenhando a sua notável posição de biblista na antiguidade, enumera e sistematiza o entendimento já consagrado sobre parte do processo escatológico final. Na descrição deste certame cosmológico, ele inicia a sua abordagem de forma obviável, partindo do expoente opositor de Cristo: o Anticristo; este, após constituir um governo terreno e conseqüentemente reinar por um período, será destituído da sua posição triunfante mediante a teofania já elaborada e manifestada junto ao ideário cristão desde meados do Século I⁶⁰⁶.

Entretanto, o ponto singular na afirmação de Ireneu se encontra especialmente na continuidade da sua elaboração que se conecta ao texto Canônico do *Apocalipse de João*. O

⁶⁰⁴ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 289. No original: El libro V trata casi exclusivamente de la resurrección de la carne, negada por todos los gnósticos. Como conclusión, habla del milenio, y es aquí donde Ireneo se revela quiliasta.

⁶⁰⁵ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 30,4, grifos próprios.

⁶⁰⁶ A provável datação bíblica de trechos sinóticos encontrados no *Evangelho de Marcos* 13.24-27 e no *Evangelho de Mateus* 24.29-31, apontam para a estabilidade de nossa afirmação. Quanto a datação destes *Evangelhos*, para *Marcos*, ver: SANNER, *O Evangelho Segundo Marcos*. In: EARLE (Ed.), *Comentário Bíblico Beacon*, 2006, p. 219,220; para *Mateus*, ver: EARLE, *O Evangelho Segundo Mateus*, In: EARLE (Ed.), *Comentário Bíblico Beacon*, 2006, p. 22 e STREETER, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*, 1930, p. 523,524.

capítulo 20, em seus versos 2 e 3, é introduzido neste cenário fantástico e justiceiro, pois, não haverá triunfo final sem que antes o Iníquo e os seus comparsas sejam devidamente presos e cumpram parte do seu juízo já estipulado – aqui se evidencia um mistério nas formas, somando e acolhendo em uma projeção metafísica, uma espécie de claustro tenebroso, dirigida a seres espirituais e físicos. Sobre este amparo (sem nos aprofundarmos nele), noto, com certa clareza que a metodologia hermenêutica de Ireneu é sincrônica, isto porque o “*sétimo dia santificado*”, é parte natural (não acoplada) da primeira fase do plano redentor, para Ireneu há uma consequência lógica, que só é lógica, porque é a realidade provável (além de simplesmente possível) quanto àquilo que deve acontecer. O texto do *Evangelho de Mateus* 28.11, que diz respeito ao caso dialético entre o testemunho favorável dos gentios *versus* a incredulidade dos israelitas, finaliza este raciocínio escatológico, e dá composição a ordem que define o que reconheço como o “atributo” convencional do processo exegético-hermenêutico que Ireneu implementou: Abraão e a sua descendência desfrutarão *do reino*, que é parte do *sétimo dia santificado*, que será estabelecido sobre a *Jerusalém*, que livre do *Anticristo*, será reconstruída pelo Senhor. Isso só seria possível num plano ordenado, que por estar contido na Escritura Sagrada, Ireneu certifica e propõe a validade deste ordenamento: “*ἀλλ’ ἔσονται ἱερεῖς τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ βασιλεύσουσιν μετ’ αὐτοῦ [τὰ] χίλια ἔτη*”⁶⁰⁷ (Ap 20.6b).

Fato concluso a este item – abordado pontualmente na Parte 1 – se encontra na chave-hermenêutica utilizada por Ireneu, que “combina o milênio com os 7.000 anos da idade do mundo, no sentido de que o sétimo milênio seria justamente aquele do reino terreno de Cristo com os justos”⁶⁰⁸. Cabe ainda ressaltar que para o Bispo gálio, o *sétimo dia* – por ser parte da *Historia Salutis* – só conseguirá encontrar na esfera natural as bases concretas para sua conclusão, assim como foi apenas na materialidade da criação, que a Encarnação do Filho pode encontrar a essência, a forma e os meios para ter êxito em seu propósito – neste ponto, percebo que a escatologia de Ireneu faz uma fina conexão com a sua soteriologia, tudo amparado e orientado por seus pressupostos teológicos-antropológicos⁶⁰⁹.

⁶⁰⁷ Tradução própria: “*mas serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele [os] mil anos*”.

⁶⁰⁸ SIMONETTI, Milenarismo. In: BERARDINO (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 936,937.

⁶⁰⁹ Ressalto junto a essa elaboração, um caso importante. O ser humano é na visão antropológica de Ireneu, compreendido, como “*homo-caro*”. No processo da *Historia Salutis*, este ser tridimensional (sendo constituído de espírito-alma-corpo), deve buscar a restauração de seu estado perdido *in lapsu*, contudo, para tal fim, necessita alcançar, o que se pode definir, como o ponto-alto ou a fase-final, desse processo de desenvolvimento outorgado pela obra redentora de Cristo: o *millennium*. Para uma satisfatória compreensão, sobre a teoria da *Caro Christi*, de onde extrai subsídios para formular essa e outras de minhas conjecturas, ver: ORBE GARICANO, Ireneu. In: BERARDINO (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 716-720.

3.4 Ressurreição e Restauração no Conceito Milenarista de Ireneu

O próximo pensamento de Ireneu que passa a ser registrado num conjunto de três versos, oferece por meio do capítulo trinta e dois de sua augusta obra, a devida consistência teológica ao contexto milenar que está em análise.

Visto que alguns se deixam induzir ao erro por causa de discurso herético e ignoram as disposições de Deus e o mistério da ressurreição dos justos e do reino que será o prelúdio da incorruptibilidade – reino pelo qual os que serão julgados dignos se acostumarão paulatinamente a possuir Deus –, é necessário dizer sobre isso que os justos, ressuscitando, à aparição de Deus, nesta criação renovada, receberão primeiramente a herança que Deus prometeu aos pais e reinarão nela, e somente depois se realizará o juízo de todos os homens. Com efeito, é justo que recebam o prêmio do sofrimento naquela mesma natureza em que sofreram e foram provados de todos os modos, e que naquela mesma em que foram mortos por amor a Deus e suportaram a escravidão, recebam a vida e reinem. É necessário que a própria natureza seja reconduzida ao seu estado primitivo para servir, sem limites, aos justos. É o que o Apóstolo afirma na epístola aos Romanos, com estas palavras: “A criação em expectativa, anseia pela revelação dos filhos de Deus, porque foi submetida à vaidade, não por seu querer, mas por vontade daquele que a submeteu na esperança de ela também ser libertada da escravidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus”.⁶¹⁰

A complexidade do pensamento de Ireneu é evidente. Basicamente, não existem simplismos (redundância aplicada de maneira consequente) na elaboração do seu raciocínio. Seguindo sua construção doutrinal⁶¹¹, Ireneu agora no capítulo trinta e dois da sua *Contradição*, nos apresenta novamente as bases, já referendadas, de sua posição teológica que estavam inseridas nas fileiras (ou até mesmo nas entranhas) do cristianismo dos seus pagos. Neste conjunto realista, Pierantoni diz que Ireneu aproveita,

ao máximo o tema do milênio, vinculando-o a um dos temas básicos da revelação cristã [...] A encarnação do Verbo, na sua estreita relação com a necessidade da

⁶¹⁰ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 32,1, grifo próprio.

⁶¹¹ “Santo Ireneu não foi especulativo, nem erudito, nem homem de ciências; era homem de fé e da Igreja, bispo e, em sentido largo, ‘homem apostólico’, isto é: que viveu no e do ambiente apostólico” (RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Contra as Heresias*, 1995, p. 14). Posições críticas como esta se apresentam atualmente na análise literária de Ireneu. Afirmando ter dificuldades significativas com tais asseverações. É fato que o padrão pedagógico e didático de Ireneu não se enquadra de forma técnica em um formato metodológico moderno. Contudo, saliento que Ireneu foi em meu entendimento um autêntico especulador, pois prova de maneira evidente por meio de seus escritos ser ele um investigador, que mediante uma robusta coleta de dados e uma ampla comparação de fontes (Escritura Sagrada versus teorias gnósticas), conseguiu sistematizar em diversas temáticas (de maneira satisfatória) parte significativa do que era a doutrina cristã de seu tempo. Mesmo que esta metodologia seja considerada ultrapassada para o Século XXI, em minha compreensão ela não deixa de ser um procedimento de caráter científico, que para os padrões de seu tempo, foi desenvolvida com excelência.

Redenção [...] Daí vem a relação consistente entre as promessas do Antigo Testamento, desde as promessas feitas a Abraão até as profecias mais recentes, por um lado, e a afirmação sublime e universal de Rm 8,21, por outro.⁶¹²

Tal fato, chama a minha atenção, pois ressalta uma clara contraposição a elementos essenciais da fé cristã (*i.e.* Encarnação, Paixão, Ressurreição e Ascensão), que seriam dogmatizados apenas um século mais tarde. Obviamente, tal oposição ou contradição não eram ações inéditas do período de Ireneu, pelo contrário, foi um fenômeno ativo do cristianismo incipiente, a ponto de se tornar um registro Escriturístico (cf. *2Tm* 2.14-20), o que somado especialmente ao avanço das doutrinas consideradas heréticas no decurso dos decênios seguintes (crenças gnósticas no caso de Ireneu), fez com que futuramente a Igreja compreendesse a necessidade de se dogmatizar tais atributos⁶¹³.

Mas focado naquilo que diretamente implica a este item, vejo com certa clareza nesta exposição de Ireneu, que o mistério da Ressurreição dos justos aferido no texto, no entendimento do autor, não era uma peça avulsa, que estaria ao acaso contida entre outras, formando um hipotético conjunto de fatos, que se acoplariam numa provável conjunção futura. Na verdade, este era um plano estabelecido por um padrão, que conscientemente indicava já previamente uma funcionalidade linear e estável – na ausência de um termo melhor, defino como “composto”.

Nesta “composição”, um estado de caráter introdutório se apresenta nitidamente no relato de Ireneu. Uma espécie de “fase inicial” é proposta no plano apocalíptico. Este prelúdio com contornos paradisiacos, insurge no relato como um período restaurativo. Evidencio que para Ireneu este espaço se destacava ou incorria em um estágio temporal, em que, por meio de um processo evolutivo – de teor, ordem e abrangência: pneumática, psíquica e somática –, todas as coisas uma vez criadas em essência e forma distintas – também superiores à corrupção moral e física da temporalidade – seriam novamente conduzidas – por meio de fases adaptativas, de uma imagem apenas perfectível do bem – para a perfeição celeste uma vez existente, mas que agora estava ainda perdida no tempo (no passado). Este é um dos participios que impõe as

⁶¹² PIERANTONI, *El Milenio en la Patrística: ¿Alternativa entre Interpretación Literal e Interpretación Alegórica?*, 2003, p. 186. No original: la ocasión para valorizar al máximo el tema del milenio, enganchándolo con uno de los temas básicos de la revelación cristiana [...] La encarnación del Verbo, en su estrecha relación con la necesidad de la Redención [...] De allí viene la relación coherente entre las promesas veterotestamentarias, a partir de las promesas hechas a Abraham hasta las profecías más recientes por un lado, y la afirmación tan sublime y universal de Rom 8, 21 por el otro.

⁶¹³ Tratamos aqui do Dogma da Ressurreição dos Mortos, que foi definitivamente ratificado no *I Concílio de Constantinopla* em 381 d.C. Ver: DENZINGER; HÜNERMANN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, 2007, p. 65-67.

critérios condições que se tornaram incontornáveis às pretensões humanas. Erickson parece também perceber este esquema:

Ireneu (130-200) [...] Foi mais direto do que Justino em sua crítica e refutação àqueles que não aceitavam essa posição (*milenarismo*). Além disso, tinha um fundamento mais definido para o milênio. O primeiro é que o aperfeiçoamento dos crentes ocorre em conexão com a visão de Deus. O reino milenar de Cristo, que ocorre entre as condições do homem aqui e agora e a felicidade eterna e suprema, treina o homem para essa visão. O segundo é que a vitória de Cristo seria incompleta se fosse apenas no do mundo por vir. É necessário que este mundo também cumpra os desígnios de Deus. A vitória do Senhor deve ser celebrada no tempo antes dele reinar na eternidade.⁶¹⁴

Deste modo, entendo que Ireneu compreendia que a próxima fase do sistema escatológico – onde o incorruptível como *status naturalis* viria definitivamente a existir na plenificação de todas as coisas (cf. *ICo* 15.28) – exigia receber o resultado de um processo que iria homogeneizar de forma essencial esta realidade. Esta expectativa se definia, simplesmente, na projeção de que estas mudanças – por ocasião do que foram predestinadas – se redefiniriam novamente as suas formas originais. Aqui vale entender essa transformação no sentido mais clássico possível; aliás, nesta projeção, se pode inclusive afirmar que seria um fidedigno reagrupamento do conjunto do primeiro sistema cosmogônico apresentado no relato bíblico, realização, que Ireneu entendia ser absolutamente possível, além de fundamental, para se alcançar a completude do plano salvífico em curso.

Os Patriarcas, os santos da Antiga e Nova Alianças, e os demais bem-aventurados, que são os autênticos herdeiros deste estado edênico oferecido pelo Criador para que se venha a alcançar a perfeição – segundo Ireneu um *statum perfectum*, uma forma objetiva de maturidade existencial – por meio da misericórdia e beneplácito Divino, serão todos integralmente aperfeiçoados, pois segundo o entendimento de Ireneu, estes eleitos ainda carecem de um processo de desenvolvimento, que deve conduzi-los a alcançarem um nível de sacralidade, que será exigido aos herdeiros da promessa sobre o *status* da vida incorruptível. Daley descreve tal teoria da seguinte forma: “O propósito deste reino milenar, indica ele (*Ireneu*), é dar, no ambiente familiar de uma terra renovada, tempo aos justos para gradualmente se acostumarem ‘a participar da natureza divina’ (ibid., 32.1)”⁶¹⁵.

⁶¹⁴ ERICKSON, *Escatologia: A Polêmica em Torno do Milênio*, 2010, p. 116, grifo próprio.

⁶¹⁵ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 56, grifo próprio.

Neste ponto é inevitável da minha parte uma referência de caso. Minha formação e matriz teológica, de forma considerável, me inclinam a uma posição de benevolência, sem valimentos preordenados e/ou adquiridos por meio de méritos obtidos – sejam estes no tempo presente ou em um estado intermediário – diante daquilo que se referem a ações ou reações escatológicas e/ou soteriologias. Este padrão teológico exige-me uma prerrogativa, que está na máxima definida como *Sola Gratia*, constituída nas correntes teológicas do protestantismo histórico, sendo no caso específico, um fator que de maneira inevitável acaba por balizar e limitar o meu raciocínio junto a esta e as demais partes desta pesquisa. Assim, assumo, que por efeito desse pressuposto, não discirno, entendo e/ou assimilo de maneira suficiente ou satisfatória o conceito que Ireneu propõe de forma peremptória: o de obrigatoriamente ser necessária uma espécie de compensação temporal – um possível “processo de purgação” durante o período milenar – para aqueles que durante o período de suas vidas foram lesados pela incompletude biológica da realidade, seja isso ocorrido por meio do tempo, da matéria ou ambos, seja isso oferecido nas consequências da herança do pecado original ou na consciente prática histórica deste desvio inicial. Feita esta importante ressalva, afirmo que Ireneu provavelmente propõe que os eleitos ao reino milenar serão preparados nesta realidade cósmica, para que assim, e somente assim, possam usufruir da plenitude da atemporalidade em seu estado definitivo, não obstante – e este ponto nasce exclusivamente da minha conjectura – consigam por meio dessa habilitação, também cruzarem/passarem/vencerem os estágios seguintes do processo apocalíptico (cf. *Ap* 20.11-21.27).

Prosseguindo no relato milenarista de Ireneu neste contexto, mas agora abordando o seu entendimento como predestinacionista (pelo mesmo neste ponto), se encontra uma peculiar, mas lógica, afirmação do Bispo de Lião:

A propriedade da terra que Deus lhe tinha prometido e que não recebeu durante toda a sua estada aqui na terra, é necessário que a receba com a sua posteridade, isto é, os que temem a Deus e creem nele, na ressurreição dos justos. A sua posteridade é a Igreja que, por meio do Senhor, recebe a filiação adotiva de Abraão, como dizia João Batista: “Deus pode fazer surgir destas pedras filhos a Abraão”. Também o Apóstolo na sua epístola aos Gálatas diz: “Vós, irmãos, sois filhos segundo a promessa como Isaac”.⁶¹⁶

⁶¹⁶ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 32,2.

Como já visto em Justino, Ireneu também concebia uma realidade restaurativa, que seria desenvolvida sobre uma base vaticina, moldada em um cálculo com parâmetros infalíveis. Não havia neste esquema de Ireneu outras formas que poderiam ser consideradas como finais – nem sequer uma abertura a resultados meramente proporcionais, porque para ele basicamente não havia nenhuma possibilidade de que as gerações anteriores reconhecessem a manifestação do mistério chamado Igreja. Certifico nesta pesquisa, que para Ireneu as benesses perdidas no *lapsus temporalibus*, possuem tempo e lugar para se reorganizarem novamente.

Deste modo, repousado sobre esta ideia, Ireneu se utiliza das citações exortativas dos autores *Evangélicos* (cf. *Mt* 3.9; *Lc* 3.8) e do alegorismo classicista do Apóstolo (cf. *Gl* 4.21-31), para salientar a nova apropriação Divina, condicionada em forma de *destino*, que não é mais gerada nem forjada basicamente em um conceito eleitoral (mosaico na antiguidade e quiritário na esfera social de Ireneu), que no passado se aplicava por meio de caráter e mérito, numa condição abruptamente fatalista; Ireneu, pelo contrário, condiciona tal processo ao repertório gracioso da obra salvífica, que foi reordenada e finalizada na manifestação do Messias, pelo cumprimento da dispensação escatológica oferecida aos homens de então. Ainda no mesmo verso, Ireneu aprofunda as suas convicções:

Portanto, os que são pela fé são abençoados juntamente com Abraão, que teve fé, e são os filhos de Abraão. Ora, Deus prometeu a herança da terra a Abraão e sua posteridade; mas, se nem Abraão nem a sua posteridade, que são os justificados pela fé, recebem agora a herança na terra, eles a receberão na ressurreição dos justos, porque Deus é verídico e estável em todas as coisas. É por isso que o Senhor dizia: “Bem-aventurados os mansos porque herdarão a terra”.⁶¹⁷

A justiça-Divina é factível para Ireneu. É necessário haver uma reposição, um recomeço, porque, algo (um estado, uma realidade) ficou em aberto de forma clara e categórica, sem ter obtido uma conclusão definitiva. Sendo Deus o responsável por estabelecer o cumprimento profético (pois é Ele quem prometeu; cf. *Nm* 23.19), é fácil de se conceber que para Ireneu o resultado paradigmático desenvolvido nos “μακάριοι”⁶¹⁸ (*Mt* 5.5a) – sendo que esta manifestação se aplica naqueles que são salvos pela fé –, estava atrelado à certeza condicional de que nenhum crente seria esquecido e/ou confundido em Cristo, pois até mesmo o “grande” Abraão, pai de todos os israelitas, carecia como os demais de ser reconduzido a

⁶¹⁷ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 32,2.

⁶¹⁸ Tradução própria: “bem-aventurados”.

adoção de filhos por meio de Jesus Cristo (cf. *Rm* 9.4; *Gl* 4.5), assim como, só poderá receber a plenitude dos bens até então não herdados por meio do reino terreno que só será restabelecido no final desta dispensação. Lembro, que para Ireneu o determinismo deste processo é único e consequente da parte do Senhor, o qual é o resgatador e acolhedor de todos.

Neste contexto, por fim, é impossível não citar o hermeneuta Ireneu que se destaca no verso um do capítulo trinta e dois. Neste espaço, mais uma vez o texto Sagrado é anexado de forma emblemática pelo Bispo ao seu texto. É importante se perceber a ocorrência de um fenômeno, pois, basicamente, este procedimento representa mais do que aquilo que modernamente chamamos de uma interpretação-exegética; na verdade, é o próprio ideário de fé de Ireneu que está sendo exposto. O texto paulino utilizado (*Epístola aos Romanos*) é inspirador, é forte, muito poético, carregado de transcendência; em dois mil anos de produção teológica (desde os dias de Ireneu e os seus contemporâneos, até o tempo presente), centenas são as conjecturas surgidas dessa afirmação, que de forma praticamente pacífica é considerada como escatológica em seu teor.

Sobre tal constatação, procuro apenas seguir Ireneu em seu raciocínio. Inicialmente, noto uma latente inclinação, ocasionada certamente pelas fortes evidências trazidas pelo relato do contexto analisado, que fazia com que o Bispo de Lião acarretasse todas as doenças, dores, fadigas, limitações – existentes no tempo presente, salientadas categoricamente por meio de um constante plangente, que as descrevem em toda a criação de maneira ininterrupta, observando-as no agravo de sua universalidade – seriam cessadas, quando surgisse a nova fase do reino – a fase da recriação.

Outro ponto interessante nesse processo é a praxe antropológica indicada por Ireneu. O Bispo, a rigor, entende que todo o processo restaurativo visa abençoar primeiramente o próprio ser humano, simplesmente, porque este não pode mais gozar de maneira plena dos benefícios perdidos do plano original; deste modo, procura indicar que haverá um restabelecimento definitivo ao “*ἄνθρωπος*”⁶¹⁹, condicionando-o a usufruir daquilo que foi a ele originalmente vocacionado (cf. *Gn* 1.26-30). Um fato que baliza tal enriquecimento da figura humana, como aquela que foi privilegiada com uma posição ativa e não meramente passiva junto as bênçãos restaurativas do período milenar, está evidenciada na construção textual de Ireneu. Esse reconhece a postura vivaz do agente humano em todo o processo histórico (tanto no passado perdido, quanto no futuro esperado) descrito na Escritura Sagrada, na qual se afirma: “*αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν*

⁶¹⁹ Tradução própria: “*homem*”.

τέκνων τοῦ θεοῦ”⁶²⁰ (Rm 8.21). Deste modo, Ireneu provavelmente via o ser humano redimido no *millennium* como sendo o habilitador da restauração que alcançou toda a terra, pois, sem a remissão do ser humano pecador e o seu testemunho de fé e esperança no tempo presente, não seria possível de se reverter ou causar à “ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως”⁶²¹ (Rm 8.19a), que, “συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν”⁶²² (Rm 8.22b); no relato de Ireneu, sem esforço ou manipulação, se testifica que em sua concepção era absolutamente necessário haver uma plena restauração da realidade primeva. Possivelmente, outras formas de recriação não estavam em debate para o Bispo, porque somente um sistema poderia “*sine prohibitione*”⁶²³ recapitular o tempo que se perdeu.

Outro ponto importante neste recorte está na promoção que Ireneu faz por meio de ideias abstratas ou subjetivas, descrevendo a manutenção da criação, a qual, deve ser plenamente redimida – aqui, na construção do Apologista, até mesmo é possível de se perceber uma espécie de Teoecologia⁶²⁴ primitiva. Para Ireneu, tudo seria novamente reconstruído, para que durante *mil anos* o ser humano pudesse usufruir e compartilhar desta perfeita criação, que então, não mais apenas seria perfectível em seu estado existencial, mas voltaria a sua perfeição inicial.

3.5 A Perpétua Ação-De-Graças em Ireneu

No capítulo trinta e três, surge a mística teológica de Ireneu, onde o relato apologético ganha ênfase polemista. O Bispo a partir de agora passa a defender teorias, que mesclam a intensidade das promessas do passado a elementos cósmicos transcendais do futuro. Neste contexto, tudo passa a encontrar sua realização na configuração dos estágios escatológicos, que somente o futuro reino terreno de Cristo poderá trazer à realidade. Aqui, pode parecer que se esteja propondo uma posição contingencial em Ireneu, porém não se está. Assim, uma reflexão mais elaborada é necessária, e a faço após Ireneu se expressar:

⁶²⁰ Tradução própria: “a própria criação será libertada da escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus”.

⁶²¹ Tradução própria: “intensa expectativa da criação”.

⁶²² Tradução própria: “geme conjuntamente e sofre dores de parto até agora”.

⁶²³ IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 32,1, grifo próprio. Nossa tradução: “sem limites”.

⁶²⁴ Saliento que as supostas teorias presentes que podem ser relacionadas a este termo (Teoecologia), são consideradas em absoluto como anacrônicas para a realidade teológica de Ireneu. Deste modo, tal citação procura apenas ser ilustrativa.

Prometendo beber do fruto da videira com os seus discípulos, mostrou juntamente a herança da terra na qual se bebe o novo fruto da videira e a ressurreição carnal dos seus discípulos. A carne que ressuscita renovada é a mesma que recebe a bebida nova, pois não se poderia entender que ele beba do fruto da videira num lugar *supraceleste*, nem que os que bebem não tenham um corpo de carne. Pertence à carne e não ao espírito a bebida que se extrai da videira.⁶²⁵

O que pode parecer eventual aos olhos contemporâneos, na verdade era considerado como que absoluto à percepção de discípulos como Ireneu. Para o cristianismo do período em análise, a doutrina da Ressurreição corporal já era um estandarte. Contudo, historicamente, o modelo deste processo – devido a diversos fatores antropológicos (cf. *ICo* 1.18-25) – sofria com algumas variações. Mas para Ireneu estas *nuances* parecem não causar confusão, isso, porque este claramente indica uma posição metafísica, que poderíamos classificar como dedutiva. A antropologia⁶²⁶ abertamente cristianizada de Ireneu é outro ponto de conexão neste assunto, pois esta área, que é causa de debates muito pertinentes sobre a teologia de Ireneu, aqui, como em outros temas, faz com que a sua posição antignóstica acabe por definir essas variantes, pelas quais os seus leitores são conduzidos para dentro do texto Sagrado, caso que também atesta, “que seus escritos conservam algo da pujança primitiva”⁶²⁷.

A partir da perspectiva oferecida neste contexto sobre a Ressurreição corpórea, é possível de se reparar que para o Apologista existe um padrão, que neste caso, em sua forma, pode ser considerado como de característica materialista. Apresentando-se mais uma vez como um intérprete-exegeta, Ireneu está provavelmente a citar algum dos textos dos *Evangelhos* (ou de *Mateus* 26.29, ou de *Lucas* 22.18) quando afirmar a sua teoria materialista sobre o *millennium*. Seria indevido supor que para Ireneu as palavras do Senhor neste contexto fossem basicamente simbólicas, apontando para um espaço e tempo puramente transcendental, sem haver um expoente, pressuposto ou tipo anterior, que pudesse ser assimilado pela experiência sensorial. Desta maneira, compreendo, que para este antigo teólogo seria inconcebível que se interpretasse os elementos ali aplicados – naturais/físicos em sua apresentação comparativa (e.g.: Eucaristia) – como peças de um alegorismo, como figuras meramente indicativas da verdade, pelo contrário, estas “imagens” certamente eram entendidas como o próprio prelibado do gozo eterno. Era irrealizável, sim, intolerável, se imaginar que o “*γενήματος τῆς ἀμπέλου*”⁶²⁸

⁶²⁵ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 33,1. Grifo do editor.

⁶²⁶ Para um maior entendimento desta ciência humana em Ireneu, ver: ORBE GARICANO, *Antropología de San Ireneo*, 1969.

⁶²⁷ HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 40.

⁶²⁸ Tradução própria: “*fruto da videira*”.

fosse uma ilustração simplória, referente aquilo que o próprio Cristo compartilhou com os seus discípulos, ainda mais sobre a tutela dogmática de que na Eucaristia se vê (ainda hoje) realizado o mistério da literalidade da Sua Presença.

Esta posição de Ireneu ainda fica mais latente em outras passagens, porém um adendo a esta parte ainda é necessário, porque neste contexto parece ainda haver outra conexão Escriturística a influenciar Ireneu, caso que no meu ponto de vista, é mais significativo que o anterior. Isso se deve a suposição de que na mente de Ireneu este ponto em algum momento passou a definir a sua doutrina. Ele está ancorado no registro joanino pós-ressurreição de Jesus Cristo, desenvolvido geograficamente junto ao Mar de Tiberíades (cf. *Jo* 21.9-15a). O fantástico corpo Ressurreto do Senhor (mesmo que implícito) nesta passagem, reforça as especulações que tomavam as mentes dos cristãos desde os primórdios da proclamação deste testemunho (cf. *1Co* 15.35-58). Compreender essa relação mística entre a matéria e o transcendente foi, é e continuará sendo um desafio a Teologia em qualquer conjunto que esta esteja desenvolvida e organizada. Contudo, encontrava na simplicidade do testemunho Apostólico todas as consequências necessárias para existir, isso porque, ligava as coisas estabelecidas no passado, aos fatos futuros da esperança celestial. Deste modo, basicamente, o Bispo de Lião afasta de si – e necessariamente também de sua doutrina – uma posição que poderia ser classificada como fideísta, pois, vincula a futura realidade corporal – pertencente de maneira excepcional ao reino milenar – as mesmas ações e necessidades atribuídas e focalizadas no melhor arquétipo que possuía: seu Mestre, e este ressuscitado entre os seres humanos.

3.6 Tempus et Locus Justitiae, na Escatologia de Ireneu

O próximo passo hermenêutico-exegético de Ireneu chama muito a atenção, mas não tanto por sua metodologia lógica-dedutiva empregada de maneira ampla e formal, mas antes por seu realismo temporal e por sua ousadia escatológica. Novamente, Ireneu deve falar:

Por isso o Senhor dizia: “Quando ofereces um almoço ou um jantar não convides os ricos nem os amigos, vizinhos ou conhecidos para que eles te convidem em troca e te recompensem; mas convida coxos, cegos e mendigos e serás feliz, porque eles não têm com que te recompensar; receberás a recompensa no reino dos justos”. E continua dizendo: “Quem abandonará campos, ou casa, ou pais, ou irmãos, ou filhos por minha causa, receberá o cêntuplo neste mundo e herdará a vida eterna no futuro”. Onde estão o cêntuplo nesta vida, os almoços oferecidos aos pobres, e os jantares restituídos? Isto acontecerá nos tempos do reino, isto é, no sétimo dia que foi santificado quando Deus descansou de toda obra que tinha feito; o verdadeiro sábado dos justos, no qual não

executarão nenhuma obra terrena, mas estarão diante de mesa preparada por Deus que os alimentará com todas as iguarias.⁶²⁹

A interpretação futurista de Ireneu se destaca de maneira considerável nestas passagens, assim como também desperta a atenção do leitor/ouvinte para a compreensão literalista que o Bispo empenha em seus propósitos teológicos – escatológicos por definição. Mesmo que estas referências sejam trazidas em peças de linguagem figurada (com o uso de parábolas), tanto no primeiro, quanto no terceiro *Evangelhos*, assim mesmo, Ireneu provavelmente entendia as proposições (figuras, imagens, objetos etc.)⁶³⁰ destes textos a partir de uma prerrogativa física e histórica, ou seja, literal. Para Ireneu, as perícopes dos *Evangelhos* de *Lucas* 14.12-14 e de *Marcos* 10.23-31 respaldam uma realidade ainda a se cumprir, isso porque, onde as intempéries do presente “século” ainda possuem força para animarem as inúmeras dores e descontroles – orquestradas por meio das classificações, divisões e injustiças humanas –, somente um plano superior poderia ser o vetor capaz de abarcar um estado evoluído, onde se seria capaz de concretizar as proposições de justiça, que foram aferidas nestes textos pelo próprio Cristo.

O “*Sábado Eterno*” é outro tópico de destaque nesta abordagem, um fato, que para Ireneu em sua facultação era considerado como absoluto. O *die septimo* identifica para o Apologista todas as características existenciais que este *Novo* reino possuirá. Esta essencialidade traz consigo todos os pontos distintivos dessa reformada fase, como sendo uma restauração genuína das etapas iniciais do Concerto Divino, que no passado havia sido estabelecido para com a humanidade; não sendo entendido apenas como uma repetição do passado, Ireneu (provavelmente como os seus antecessores) acaba por padronizar neste ambiente idílico um melhoramento de todas as coisas, as quais serão promovidas de maneira irreversível.

Nesse contexto, uma abordagem de caráter antropológico novamente surge da pena de Ireneu. Diante deste cenário histórico – balizados no conceito de *maxime conscientia* –, visando examinar a mente deste autor e dos seus contemporâneos (final do Século II d.C.), parece-me

⁶²⁹ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 33,2.

⁶³⁰ Com esta simples exemplificação, desejo apenas salientar que para Ireneu, provavelmente, em um “banquete” haveria (como respectivo psíquico) uma “comemoração”, e não um “cortejo fúnebre”. Por mais simplista que este exemplo se faça, o método alegorista quando empregado a priori, é capaz de promover tais discrepâncias.

razoável assumir uma posição: eles entendiam que o “espaço natural”⁶³¹ não era capaz de reconhecer, nem de suportar, variações arbitrárias a sua estrutura temporal. Esse entendimento, em gênese, foi provavelmente oriundo de uma hermenêutica-fundamental, sendo sua interpretação conduzida apenas por uma projeção transitiva, destinada a absorver aquilo que os recursos da Escritura Sagrada compeliavam ao seu intelecto, não permitindo que no tempo em vigor, surgisse especulações baseadas em outras ordens. Nesta fonte, Ireneu via uma máxima repetidamente empregada: “πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ’ ἑαυτῶν”⁶³² (Mc 14.7a; e suas repetições em Mt 26.11; Jo 12.8). Deste modo, assume e afirma por meio de sua interrogação (“Onde estão o cêntuplo nesta vida, os almoços oferecidos aos pobres, e os jantares restituídos?”⁶³³), que o *status* que cerceia os crentes é também aquele que impõem à consciência dos mesmos a única realidade perfeita, a qual, verdadeiramente, os fará conhecer no futuro – dentro da realização escatológica – o local (*millennium*) e o tempo (*die septimo*) em suas formas perfeitas e previamente designadas. Deste modo, os salvos percebem que, “ἀνταποδοθήσεται γὰρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων”⁶³⁴ (Lc 14.14b); isso só será possível no lugar onde tudo e todos poderão usufruir de um estado de apogeu social, tanto no âmbito individual como coletivo, apenas e obviamente se tal divisão ainda existir. Neste ponto, reafirmo convictamente: para Ireneu esta divisão não poderá existir, porque, se estará a usufruir do *millennium*.

3.7 Os Patriarcas e o Milênio, Segundo Ireneu

Este item compreende uma das passagens mais densas no que se confere a escatologia milenarista de Ireneu. O Bispo de Lião, em determinado momento, promove um avanço naquilo que poderíamos chamar de sua teologia fundamental, mais designadamente, nas questões que envolvem a própria realização do processo salvífico, que em Ireneu sempre estão amparados pelo paradigma do desenvolvimento Patriarcal, reconhecido na genealogia abraâmica. Os descendentes do Patriarca, que foram eleitos para a salvação – sejam aqueles escolhidos pelo fator étnico ou pela eleição da graça –, são apresentados na esteira da argumentação aliancista de Ireneu; porém, não existem fragmentações, lapsos ou espaços em aberto na teoria de Ireneu, onde se possa imaginar uma ruptura para o processo iniciado e já levado a frente, no intento de

⁶³¹ Reconheço a limitação epistemológica de minha análise, entretanto, pretendo com este termo representar e classificar a provável realidade cognitiva neste esquema, expressada tanto em uma forma física, quanto também em um apelo psíquico.

⁶³² Tradução própria: “Pois sempre os pobres tendes convosco”.

⁶³³ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 33,2.

⁶³⁴ Tradução própria: “a ti pois será dada a recompensa na ressurreição dos justos”.

se adquirir a plenitude do espaço temporal – que será reavivado segundo Ireneu – fora da projeção original. O Bispo de Lião numa considerável sistematização afirma:

Realiza-se também a bênção de Isaac ao filho menor Jacó: “Eis que a fragrância de meu filho é como a fragrância de um campo de trigo maduro, abençoado pelo Senhor”. O campo é o mundo, por isso acrescenta: “Que Deus te conceda o orvalho do céu, a fertilidade da terra, a abundância de trigo e de vinho. Que as nações te sirvam e os príncipes se prosternem diante de ti. Sê o senhor de teu irmão e que os filhos de teu pai se prosternem diante de ti. Seja maldito quem te amaldiçoar e bendito quem te abençoar!”. Se estas palavras não se referem ao reino definitivo, encontrar-se-ão dificuldades e contradições consideráveis, justamente aquelas nas quais se encontram e se debatem os judeus. De fato, Jacó, durante a sua vida, não somente não viu as nações servirem-no, mas, depois da bênção, ele teve que partir para servir o tio Labão, o sírio, durante vinte anos. E não somente não se tornou o senhor do irmão, mas foi ele que se prostrou diante de Esaú, quando, da Mesopotâmia, voltou para o pai, e lhe ofereceu muitos presentes. E como recebeu aqui a herança da abundância do trigo e do vinho ele que, por causa da carestia que assolou a terra onde vivia, teve que emigrar para o Egito e submeter-se ao faraó, que então reinava no Egito? Ora, a bênção de que se falava, sem dúvida se refere aos tempos do reino, em que reinarão os justos, depois de ter ressuscitado dos mortos, quando a criação, libertada e renovada, produzirá abundantemente toda espécie de alimentos, pelo orvalho do céu e a fertilidade da terra. Isto pode ser confirmado pelo fato de que os presbíteros que conheceram pessoalmente João, o discípulo do Senhor, lembravam tê-lo ouvido referir o que o Senhor ensinava sobre estes tempos, com estas palavras: “Virão dias em que crescerão videiras com dez mil cepas e sobre cada cepa dez mil ramos; sobre cada ramo dez mil rebentos; sobre cada rebento dez mil cachos; em cada cacho dez mil grãos; e de cada grão esmagado se farão vinte e cinco metretas de vinho. E quando algum dos santos for apanhar um cacho, outro lhe dirá: eu sou melhor, apanha-me e bendize ao Senhor por mim! Da mesma forma um grão de trigo produzirá dez mil espigas, cada espiga terá dez mil grãos e cada grão produzirá vinte e cinco libras de farinha pura. Também os outros frutos, sementes e ervas terão abundância igual, conforme a sua natureza; e todos os animais se servirão deste alimento, que receberão da terra, viverão em paz e harmonia entre si e estarão completamente submetidos aos homens”.⁶³⁵

Sem dúvida, Ireneu prosseguindo em seu trabalho exegético mantém seus pressupostos hermenêuticos de maneira estável, garantindo desta forma a mesma metodologia já empregada, o que por consequência faz com que a sua posição teológica fique preservada. O relato bíblico pode diferir, os personagens podem mudar, o cenário se alterar, entretanto, o Bispo continua a conduzir os seus leitores à mesma finalidade. As consequências (como resultado) não podem ser outras, só há uma conclusão possível, para o acúmulo de tais proposições.

Neste recorte, o legado Patriarcal na visão de Ireneu, volta a suscitar os propósitos magistrais do plano criacional. No relato do *Gênesis* (cf. 27.28,29) – incontestavelmente histórico para Ireneu –, a figura de Isaque, como sendo o segundo Patriarca, se conecta inevitavelmente ao seu sucessor – algo que no caso é impossível de se evitar, não

⁶³⁵ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 33,3.

necessariamente pelo vínculo natural (paterno ou hereditário), mas especialmente pelo próprio estabelecimento do processo sempiterno. Interessante neste trecho é que Ireneu não está (assim como eu também não estou) focado no perfil indecoroso de Jacó, nem sequer em sua índole absolutamente reprovável; o desonesto filho mais jovem, torna-se por consequência “pródigo”, transformando-se em um “utensílio” da providência, pois herda a promessa e passa desta forma a simplesmente pôr em curso o projeto ordenado.

Na verdade, Ireneu está focado nas coisas que faltaram, nas palavras proféticas que foram propriamente estabelecidas na bênção proferida por Isaque, as quais, ressalto, ainda não se cumpriram literalmente na vida de seu destinatário. Este caso, ou mais especificadamente o seu desfecho, parece possuir um paralelismo na construção teológica-filosófica no cristianismo antigo (cf. *Hb* 11.39,40), porque tal ausência de resultado não passava despercebida da consciência coletiva, encontrando até mesmo ocasião (provavelmente provocada por alguma espécie de conflito) de ser questionada dentro da Nova Aliança. Todavia, podendo ou até mesmo devendo o conceito de Ireneu ser considerado em sentido exato, ou seja: físico, natural, visível e até mesmo palpável para ele, definem a figura de Jacó de maneira evidente, porque sancionam a realidade de que este representante não conseguiu usufruir das promessas vaticinadas por seu pai.

Deste modo, numa configuração temporal, este fato ganha um *status* desmedido, quando comparado à sua posição histórica, pois tal ausência de estado não pode ser classificada de outra maneira a não ser como: a promessa para Jacó ainda não havia se cumprido, nem mais tinha condições de ser. É fato atestado por Ireneu, que em seu entendimento a ausência dos resultados preditos, fazia com que se consolidasse um resultado de ordem indeclinável; nesse aspecto, se apresenta ao esquema algo que aponto como sendo uma postura praticamente inexorável. Nela, não há uma simples elaboração dialética (de ordem médio platonista, comum ao período e ao meio apologético cristão de então⁶³⁶), me refiro a algo mais complexo, que excede em muito a possíveis abordagens casuísticas, isso basicamente devido à complexidade e efetividade desta questão. Ireneu é claríssimo em sua definição: não temos no relato histórico⁶³⁷ nenhum registro, que nos ateste uma condição plena de primazia, triunfo e/ou prosperidade na vida do terceiro Patriarca, mesmo que estes fatores lhe haviam sido profetizados, pelo contrário, vemos nesta figura Patriarcal o acolhimento de adjetivos como:

⁶³⁶ BOEHNER; GILSON, *História da Filosofia Cristã*, 1991.

⁶³⁷ Lembramos que as Sagradas Escrituras eram para Ireneu o relato mais fidedigno – era algo que podia ser considerado como que essencial, um fator elementar e fundamental na tentativa de se registrar à própria história humana.

adjunto, submisso e inopino como fatos em sua biografia. Para o Bispo, Jacó não era um “miserável” (cf. *Gn* 33.10,11), contudo, também não foi ou teve em vida o *status* de grandeza que lhe havia sido profetizado.

Assim, só há uma forma de que este referenciado membro do relato bíblico do Antigo Testamento tenha ou receba sobre si a realização de todas as palavras excelsas, das quais sua vida e história foram o alvo, tornando-se o literal sujeito a herdar tais benesses – por ser o representante ilustre de uma classe, que pacificamente está relacionada a gozar das promessas retributivas, que no caso em análise, está caracterizado em Jacó, mas também nos seus antecessores (Abraão e Isaque) como em alguns dos seus sucessores (*i.e.* José), seja também levado a uma condição predefinida de bem-aventurança, supondo quase em absoluto que estes serão aprovados como herdeiros dignos da Salvação Eterna.

Desta forma, somente no estado final e paradisiaco – substancialmente híbrido, devido a sua contrariedade parcial entre o físico e o metafísico, entre o corruptível e o incorruptível, surgindo necessariamente disto uma estrutura intermediária, até o momento indescritível, mas já conhecida pelo testemunho bíblico e que ainda estará em vigor – é que se manifestarão de maneira inteligível todos os fatores desta fase; é então, que o cordato Jacó surgirá – renovado pela glorificação conforme a doutrina pregada por Ireneu⁶³⁸ –, podendo se regozijar com a criação; ali, este novo Jacó não mais terá: a necessidade de mentir (cf. *Gn* 27.6-29), de estabelecer acordos espúrios (cf. *Gn* 29.15-30) ou de se prestar a sujeição servil (cf. *Gn* 33.1-7). Para Ireneu, no *millennium* será possível de Jacó realmente se tornar “*Ἰσραηλ*”⁶³⁹ (*Gn* 32.29a).

3.7.1 A Profecia de João

Uma peça peculiar se apresenta neste contexto da obra de Ireneu, sendo apresentada como uma suposta profecia Apostólica; este registro, ganha junto ao registro Patrístico, um padrão de excelência, indicando desta forma que para a Igreja que ouvia a Ireneu (pelo menos no contexto de sua influência), este oráculo parecia ter um caráter incontestável. No relato de Ireneu, o primeiro aspecto que chama a atenção está na contundente ação em abonar o teor doutrinal deste escrito, se utilizando para isso de uma notável argumentação. Nesta ação, que é obviamente calculada, Ireneu procura ser útil aos cristãos que passariam a ser os leitores de sua

⁶³⁸ O período milenar, “em que reinarão os justos, depois de ter ressuscitado dos mortos, quando a criação, libertada e renovada” (IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 33,3), se manifestar sobre a terra.

⁶³⁹ Tradução própria: “*um príncipe de Deus*”.

obra apologética-polemista. A edificação almejada pelo Bispo se torna latente quando esse em tom recordativo, apela ao venerado *Apóstolo João* – simplesmente, àquele que viu, ouviu e tocou no Mestre (cf. *1Jo* 1.1); além disso, este era o escolhido pela graça e já amplamente reconhecido pela Sagrada Tradição⁶⁴⁰ como o portador da “*Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*”⁶⁴¹ (*Ap* 1.1), o que lhe competia uma excelência de proporções incalculáveis, especialmente, naquilo que se tratava sobre a aprovação ou rejeição de uma suposta manifestação profética.

Falando do caso em específico, não se encontra sobre tal profecia (até o momento) evidências fora de Ireneu. Contudo, saliento que este caso se espelha entre tantos outros de mesmo ordenamento, os quais envolviam a religiosidade e devoção da época, sendo um acontecimento que Ireneu sem constrangimento afirma ou quase exclama que era “*Quemadmoum Presbyteri meminerunt, qui Johannem discipulum Domini viderunt*”⁶⁴²; estes sacerdotes eram exatamente os condutores e anunciadores de tal verdade, ou seja, a maestria da Sagrada Tradição é acionada deliberadamente pelo Bispo, que procura evidenciar a legalidade de tal manifestação profética por meio da mensagem estabelecida pela pregação dos Presbíteros. Diante do exposto – sem haver nada que seja plausível de sequer sugerir uma possível inverdade por parte de Ireneu, pois nada existe que possa desabonar a sua irretocável imagem como escritor e “mártir” do cristianismo –, devo carregar sua máxima e obviamente ancorá-la em minha argumentação, como sendo uma parte fundamental da empresa que produz tal ideário, porque não seria honesto de minha parte imaginar que a figura principal deste edito, possa ser um simples invólucro decorativo para esta doutrina escatológica, pelo contrário, pois a suposta palavra profética de *João* oferecida pela mensagem dos Presbíteros, se encontra e se acopla de maneira perfeita as profecias da Antiga Aliança (cf. *Is* 11.6; 65.25). Deste modo, não é correto, nem prudente, de minha parte sugerir que tal fato profético não fosse conhecido e/ou pertinente às consciências que a ele foram conduzidas.

Já tratando a respeito do teor da profecia, vejo que ela salienta a futura existência de um verdadeiro refrigerio, o qual envolverá o novo plano recriacional. Neste conjunto de ações narradas, se percebe a intenção do autor (o que profetiza) em frisar que as benesses futuras não terão apenas um toque lenitivo em seus participantes, mas sim o de apresentar um elementar

⁶⁴⁰ Reconhecemos que a Igreja da África Oriental (não necessariamente a histórica escola de Alexandria) se opôs e se opõe até hoje a inspiração o Livro de Apocalipse. Para maiores esclarecimentos sobre o assunto, ver: GONZAGA, *Compêndio do Canon Bíblico - Listas bilingues dos catálogos bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, 2019.

⁶⁴¹ Tradução própria: “*Revelação de Jesus Cristo*”.

⁶⁴² IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 33,3. Tradução própria: “fato de que os presbíteros que conheceram pessoalmente João, o discípulo do Senhor, lembravam”.

estado de virtude que será próprio deste plano perfeito, fazendo-o claramente distinguível de todo o passado que havia sido depreciado pela essência incorruptível. No cenário descrito pela suposta profecia de *João, o Apóstolo*, ainda haverá uma reordenação biológica, onde uma transmutação⁶⁴³ (em sentido científico) mudará o cenário natural existente. Nessa leitura é facilmente perceptível a existência de uma quantidade acachapante de bens naturais sendo projetados, que ao se manifestarem de forma ordinária (estranha e inatural) levam o ouvinte moderno a relatar este caso como uma hipérbole; porém, mesmo uma mente saturada pelos ilogismos do século XXI, deve ainda reconhecer (ausentando-se desse modo de uma leitura anacrônica) que para Ireneu e os seus ouvintes não existem exageros possíveis, quando se trata a respeito da reelaboração do cenário primevo, porque nele basicamente está contido o realismo milenar, onde tudo que um dia foi perdido ou deixado em espera (incluindo as promessas a Jacó), então, voltará a se materializar⁶⁴⁴.

Neste comentário uma rápida observação quanto a uma questão que acompanha Ireneu e os seus antecessores na doutrina milenarista ainda deve ser feita. A partir de uma básica formulação dedutiva, posso afirmar que para estes cristãos: os Patriarcas se conectam a profecia; a profecia leva ao período milenar; logo, se concebe que no findar de todas as coisas os Patriarcas e tudo a que a eles pertence (história, legado e fé) estará atribuído e manifestado em um estado de perfeição, que em modo de contínuo aperfeiçoamento – seguindo o perfil recapitular de Ireneu – irá se concretizando durante todo o percurso do período milenar.

3.8 A Herança Milenarista em Ireneu

Diante de mais uma excepcional citação de Ireneu, uma abordagem sobre o exposto se faz pertinente. Esta citação se encontra no verso quatro, do atual capítulo trinta e três, onde a exposição do autor é apologética. Diferentemente de Eusébio, Ireneu reconhece o legado teológico de Pápias (apontando para sua obra) e honra a sua memória (lat. “vetus homo”⁶⁴⁵), como sendo um representante inequívoco da Sagrada Tradição – da qual, Pápias é um literal herdeiro na concepção de Ireneu. O Bispo nesta argumentação menciona a respeito de uma passagem – não conhecida no Cânon, seja no Antigo ou Novo Testamentos, como citação direta

⁶⁴³ Não necessariamente um processo evolutivo, como o termo: “evolução”, procura empreender na contemporaneidade.

⁶⁴⁴ Aqui, aponto para um aspecto desta tese. Entendo que para Ireneu (diferentemente de outros Pais) o período milenar era concebido não apenas como um meio retributivo das existências, ordens e coisas passadas, de onde estas viriam novamente a existir (a recriação), mas também como atributivo, onde a *Nova* existência apresentará um conjunto inédito em sua morfologia.

⁶⁴⁵ IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 33,4. Tradução própria: “ancião”.

ou indireta – atribuída ao Senhor Jesus Cristo⁶⁴⁶, onde salienta um perjúrio de fé na pessoa de Judas, o Iscariotes; é claro, para um Patrístico, esta é uma típica prática de um herege, todavia, cabe a essa tese ressaltar que para Ireneu os “sunt credentibus”⁶⁴⁷ – que são os verdadeiros crentes e consequentes herdeiros de Cristo –, existe esperança para com o futuro desconhecido, pois tudo passa a ser verossímil (lat. “Haec autem credibilia”⁶⁴⁸) mediante a crença que possuem. Ireneu ao exclamar sobre o resultado desta esperança, diz:

Eis o que Pápias, discípulo de João, amigo de Policarpo, homem venerável, atesta por escrito no seu quarto livro – existem cinco livros compostos por ele – quando diz: “Tudo isto é crível para os que têm fé. A Judas, o traidor que não acreditava e que perguntava: Como o Senhor poderia criar tais frutos? O Senhor respondeu: vê-los-ão os que viverão naquele tempo”.⁶⁴⁹

Neste assunto em questão, entendo ser válido se somar a esta tese uma ponderação, na qual reconheço haver uma qualificada conexão para com a argumentação central que estou a produzir. Nesta projeção, compreendo que Daley é “aliado”. Ao citar parte da *Adversus Haereses* de Ireneu, o vencedor do Prêmio Ratzinger de 2012, sustenta um processo com características diretamente Apostólicas. Obviamente, tal impressão só se torna possível se considerada junto ao desenvolvimento linear da escatologia e historicidade que temos aplicado a figura de Ireneu. Daley escreve:

No final do livro 5 da obra *Adversus Haereses*, Ireneu, em sua apologia pelo futuro do cosmo material, continua a defender a esperança milenarista representada por Pápias e pelos “anciãos” do cristianismo asiático mais antigo (cf. 5.33.3-4). Aqui ele apresentada um panorama da ressurreição humana em dois estágios, argumentando que “é cabível para os justos primeiro receberem a promessa da herança que Deus prometeu aos pais e reinar nela, quando eles ressuscitarem para verem Deus nesta criação que é renovada, e que o juízo deve acontecer logo depois (ibid., 32.1)”.⁶⁵⁰

⁶⁴⁶ Este fenômeno redacional não era incomum na antiguidade, inclusive, um registro Canônico se enquadra efetivamente a ele: *At* 20.35; a referida sentença contida nesta passagem, atribuída a Jesus Cristo por meio do sermão do Apóstolo Paulo, não se encontra em nenhum dos registros *Evangélicos*, nem em outra parte do Novo Testamento.

⁶⁴⁷ IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 33,4. Tradução própria: “que tem fé”.

⁶⁴⁸ IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 33,4. Tradução própria: “Mas essas coisas são credíveis”.

⁶⁴⁹ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 33,4.

⁶⁵⁰ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 55.

Estas observações (no texto de Ireneu e na citação de Daley) procuram simplesmente uma ratificação simples; saliento, necessariamente que a “autoridade de Pápias tornou-se a base das próprias expectativas milenaristas de Irene no final do século II”⁶⁵¹. Portanto, Pápias foi fundamental não apenas para a formação teológica de Ireneu, mas também para a consolidação do movimento e da doutrina milenar nos anos seguintes ao seu Episcopado.

3.9 Ireneu e as Profecias de Restauração

No texto de Ireneu, a partir do capítulo trinta e três, verso três até o trinta e quatro, existe uma considerável argumentação profética, que se relaciona diretamente as profecias messiânicas e escatológicas (sendo criteriosamente milenaristas em sua essência) do conjunto chamado comumente de Trito-Isaías (caps. 56-66). Neste assunto em específico, me limito a dizer – por tal assunto já ter sido amplamente abordado na Parte 1 desta pesquisa – que o ponto de vista de Ireneu reproduz basicamente o mesmo dos seus antecessores, assim como dos seus sucessores em tal doutrina.

Entretanto, antes de passar ao capítulo trinta e cinco, vale se considerar que neste contexto se reenterra uma ordem de fatores decisivos para esta tese. Ireneu nesta parte consagra sua lógica por meio de sua aguçada experiência exegética. A citação a seguir evidencia tal lógica:

*Deus é rico em todas as coisas e é preciso que quando o mundo for restabelecido no seu estado primeiro, todos os animais selvagens obedeçam ao homem, lhes sejam submissos e voltem ao primeiro alimento que Deus lhes deu, assim como estavam submetidos a Adão antes da sua desobediência e comiam dos frutos da terra.*⁶⁵²

Nesta citação, o desenvolvimento temático de Ireneu continua sendo linear e sóbrio, o que faz com que a sua definição receba contornos bem claros e precisos em sua grafia – estilo bem acentuado na personalidade de uma figura que somava a posição de “polemista e apologista”⁶⁵³. No decorrer deste trecho dissertativo, Ireneu cita as inúmeras benesses do reino revitalizado e reconstruído: ressalta a ressurreição corporal e o retorno da nação de Israel a seus

⁶⁵¹ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 38.

⁶⁵² IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 33,4, grifo nosso.

⁶⁵³ Ver: LOURENÇO INSUELAS, *Curso de Patrologia (História da Literatura Antiga da Igreja)*, 1948, p. 106.

domínios proféticos⁶⁵⁴; informa a respeito da pujança de bens naturais que serão gerados e mantidos neste cenário⁶⁵⁵; traz novamente Abraão e os Patriarcas como elementos essenciais ao relato; por fim, ainda incorpora e dá ênfase aos Profetas Jeremias e Ezequiel na descrição escatológica⁶⁵⁶. Deste modo, o missionário asiático acaba por clarificar com coerência uma das fases mais significativas deste processo de manutenção da doutrina milenarista no Século II.

Em todo o relato Patrístico (naquilo que se refere ao tema *millennium*), nada se compara ao capítulo trinta e quatro da *Adversus Haereses*, basicamente, por haver neste conteúdo uma clara e elástica contribuição intelectual, segundo a essência, ordem e forma do pensamento milenarista para este período; nenhum outro texto foi preservado com tamanha especificidade, o que me permite afirmar historicamente que esta passagem possui uma qualidade ímpar em seu conteúdo escatológico.

Portanto, considero que Ireneu nesta forma, excede com o seu texto (e a estrutura conceitual deste) a padrões, que podem ser definidos de maneira tendenciosa como medíocres; isso porque, por mais que não sejam definições propriamente originais em sua gênese, Ireneu, indiscutivelmente foi um dos mais extraordinários “elos da corrente” que preservaram a manutenção do anúncio Apostólico (cf. *Ap* 20.1-6), fazendo desta construção intelectual uma das mais notáveis peças⁶⁵⁷, na tentativa de se estabelecer um padrão lógico e inteligível na ligação entre a Antiga e a Nova Alianças naquilo que o tema do milenarismo se reserva.

3.10 O Reinado dos Justos em Ireneu

Passando ao capítulo trinta e cinco, um novo estágio começa a ser descrito por Ireneu, onde a sua análise irá alcançar a complexa projeção de como seria o “reino dos justos”⁶⁵⁸. Ressalta-se nesta parte do tratado os elementos próprios do que se pode definir como a visão sistemática de Ireneu. O Mestre gálio que sustenta um processo de recapitulação da humanidade – que criada a imagem e semelhança do seu Criador, encontrará ao fim deste processo um estado

⁶⁵⁴ Provavelmente, era o relato bíblico de *Gênesis* 15.18 (de origem possivelmente Javista), que Ireneu tinha em mente nesta conjuntura profética.

⁶⁵⁵ Daley entende que Ireneu faz a seguinte ligação Escriturística em tal cenário: “De acordo com a promessa de Jesus segundo a qual a semente da palavra de Deus, caindo em terra fértil, produzirá frutos ‘cem vezes, sessenta vezes e trinta vezes’ (Mt 13,23)” (DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 56).

⁶⁵⁶ Ver: IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 34,1-4.

⁶⁵⁷ Sem dúvida, a tessitura deste trabalho teológico da antiguidade é algo que alcança um nível próximo do excepcional, ainda mais se levado em conta os padrões normativos de sua época.

⁶⁵⁸ FRANGIOTTI, Subtítulo. In: IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*, 1995, p. 558.

de perfeição –, coloca de maneira prática e ordenada esse mesmo alicerce, sob os pontos de conexão que ligam a sua antropologia, cristologia, hamartiologia e soteriologia os “fatos” previstos, os quais devem ser acomodados no período emblemático do fim-dos-tempos; por meio dessa projeção, Ireneu expõe um reflexo metafísico de como seria a postura saudável – fortalecida pela coerência intelectual do autor – referente aquilo que garante uma correta construção exegética para esse plano analisado.

Por já ter sido abordada esta projeção conceitual e temática sobre a teologia de Ireneu⁶⁵⁹, basta aqui se salientar a respeito da utilização contínua de seu método sobre o desenvolvimento espiritual aguardado (“recapitulação”), pois neste se testemunha tanto na esfera presente, quanto na milenar, o processo de “amadurecimento” dos santos e dos demais acolhidos. Entretanto, neste aspecto há uma restrição: nenhuma destas fases de “aprimoramento humano” possui nas suas dimensões quaisquer alternativas, que possibilitem modificações em suas metodologias, ou seja, nada é capaz de fazer com que as estruturas necessárias para se alcançar esse fim, sejam consideradas como opcionais ou alternativas. O desenvolvimento e o estabelecimento deste espaço idílico, onde o *Kósmos* será reconstruído, está confinado em um “movimento unidirecionável”. Prestemos atenção as argumentações de Ireneu:

Todas estas profecias se referem, sem contestação, à ressurreição dos justos, que se realizará depois do advento do Anticristo e da eliminação de todas as nações submetidas à sua autoridade, quando os justos reinarão sobre a terra, aumentarão pela aparição do Senhor e se acostumarão, por ele, a participar da glória do Pai e, com os santos anjos, participarão da vida, da comunhão e da unidade espirituais, neste reino. Os que o Senhor encontrar na carne, esperando-o vindo dos céus, depois de ter suportado a tribulação e escapado das mãos do ímpio, são aqueles dos quais fala o Profeta: “Os abandonados sobre a terra se multiplicarão”, e também todos os que, dentre os pagãos, o Senhor tiver preparado, para que, após ser deixados, se multipliquem sobre a terra, sejam governados pelos santos e sirvam a Jerusalém.⁶⁶⁰

Possuindo agora essa base identitária – oferecida por este trecho denso em especulações – é que o pensamento de Ireneu se descortina. A exegese do nosso autor se manifesta neste espaço como uma peça acessória – como sendo uma espécie de conclusão, que estabelece o “meio” e o “freio” que compõem a narrativa escatológica (sempre em sentido cronológico) – que continuará a ser alargada sobre o entendimento de um futuro reino milenar. Consolidada a ideia de que esta realidade futura será um exemplo perfeito de unidade, é possível

⁶⁵⁹ Quando comentamos o verso um do capítulo trinta e dois (p. 211-217).

⁶⁶⁰ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 35,1.

também de se acondicionar a ela uma espécie de estado sublime, onde haverá literalmente uma plena concórdia (entre tudo e todos), não sendo este apenas um cenário de unidade relacional, mas também de perfeita comunhão.

Tratando das aspas (acima) relacionadas a minha argumentação, pontualmente, atesto que diante da palavra profética⁶⁶¹ algo se apresenta como a única possibilidade (o “meio”), que aponta para um literal modo de ser, que deve ser alcançado mediante um processo. Assim, o *esse* em questão, é no caso um *sine qua non* (o “freio”), para que o conjunto profético se realize. Somente os “derelicti”⁶⁶², que na narrativa estão evidenciados mediante a reconquista de toda à terra (pelo retorno do Senhor), serão também os responsáveis por habilitar esse retorno, além disso, os “gentibus”⁶⁶³ somente gozarão da misericórdia⁶⁶⁴, que por efeitos não especulados manterão a necessidade de serem – pela nova presença, pelo novo governo e o seu governante supremo – reorganizados no *Kósmos* revitalizado. Por mais que tal reconstrução pareça fantasiosa ao olhar de um pensador moderno (sendo este teólogo ou não), a linearidade e lógica que o pensamento de Ireneu evidencia é impressionante – muito além do mediano.

O atual capítulo ainda possibilita diversas conjecturas. Somente a abordagem sobre as características da cidade eterna de Jerusalém – que deve ser reconstruída no período milenar⁶⁶⁵ e que se estabiliza sobre a exegese do autor por meio de citações proféticas da Antiga Aliança⁶⁶⁶ – gerariam hipóteses tão variadas, que o raciocínio aqui pretendido seria possivelmente prejudicado; porém, uma vez citado este fato, saliento que tal reforço se deve a tentativa de se qualificar o conteúdo que segue, sendo que esta continuação é parte de um indiscutível apelo a própria racionalidade que procuro estabelecer no pensamento de Ireneu – algo, que em nenhuma hipótese pretendo perverter. Deste modo e sobre esta evidência me vínculo a asseveração de Ireneu:

E tudo isto não pode ser interpretado alegoricamente, mas se deve crer tudo verdadeiro, certo e real, realizado por Deus para a alegria dos homens justos. Como é

⁶⁶¹ Não se sabe ao certo de qual passagem bíblica Ireneu está tratando, mas se supõem que seja de *Jeremias* 23.3, ou de *Ezequiel* 36.11 – particularmente, julgo o primeiro Profeta como a melhor opção.

⁶⁶² IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 35,1. Tradução própria: “abandonados”.

⁶⁶³ IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 35,1. Tradução própria: “pagãos”.

⁶⁶⁴ Provavelmente, estes serão uma espécie de “rescaldo”, entre os vencidos ou sobreviventes do governo do Homem Iníquo.

⁶⁶⁵ Ideia que parece seguir de maneira coerente todo o contexto escatológico identificado em Ireneu.

⁶⁶⁶ Na verdade, a passagem citada se encontra no livro grego de *Baruc* (4.36-5.9) existente na *Septuaginta*, a qual Ireneu certamente utilizava. O crédito profético a *Jeremias* é comum, pois segundo a influência da Tradição cristã, este foi o autor “intelectual” da obra.

realmente Deus que ressuscita o homem e não em sentido alegórico, como demonstramos de várias maneiras. E como realmente ressuscita, assim realmente se exercitará na incorruptibilidade e crescerá e amadurecerá nos tempos do reino para ser capaz da glória de Deus Pai.⁶⁶⁷

A ênfase gerada pelas palavras de Ireneu levam facilmente os seus leitores (“teólogos”) a uma autorreflexão sobre o exposto. Como fruto desta meditação, posso inferir que algumas interrogações quase de maneira natural se abroham, tais como: será possível que a aplicação de tal metodologia seja realmente inevitável para este tema? Não seria possível de se compreender a Profecia e todo o seu desenrolar sem flexibilizar alguns pontos? Somente na compreensão da “letra dura” é que se torna viável uma exegese linear entre o passado profetizado, o presente anunciado e o futuro esperado? Sem apresentar nenhuma improbidade, acredito que Ireneu diante destas necessidades optaria por manter uma posição que simplesmente reconhecesse a elementaridade de sua crença para o caso. Além disso, o Apologista Ireneu por meio de suas argumentações, possivelmente, permaneceria como um desafiante, em qualquer tempo e/ou espaço que estivesse agindo. Nesta alegação, fica claro e isso não apenas para mim, que,

Ireneu sustenta essa interpretação referindo-se a muitas passagens bíblicas que prometem salvação a Israel e termos típicos de paz, prosperidade e restauração material (ibid., 33-35), e insiste que *essas não podem ser alegorizadas de maneira nenhuma* (ibid., 35.1-2). Mais uma vez, entretanto, a preocupação central de Ireneu parece ser defender a inclusão do lado material da criação no plano unificado de salvação de Deus.⁶⁶⁸

A partir desta ênfase, segundo a leitura de Ireneu, também assimilada por Daley (como visto acima), reparo que diante de qualquer receptor – o qual facilmente pode se transformar em um receptor-transmissor de tal perspectiva, bastando para isso ser um literalista no seu modo de raciocinar – fica evidente que para os materialistas como Ireneu – e tudo nos indica que a maioria dos cristãos em seu contexto o imitavam – o objetivo de se cumprir à missão é receber o prêmio que ela reserva. Deste modo, se entende com maior facilidade que, “et augebitur”⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 35,2.

⁶⁶⁸ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 55,56, grifo próprio.

⁶⁶⁹ IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 35,2. Tradução própria: “o crescer”.

e “et vigebit”⁶⁷⁰, são os estágios necessários para que a herança possa ser experimentada na completude de seu objetivo supremo.

Para o entendimento do Bispo da cidade de Lião, à herança a ser ganha não era uma espécie de névoa condensada num plano metafísico, nem mesmo um mero espectro atemporal, que de forma incompleta buscava imitar os recursos temporais, pelo contrário, havia na sistemática de Ireneu uma irretocável plástica do *aeternus* que está claramente descrita no desenvolvimento de seu raciocínio – os que ressuscitarão não serão fantasmas, mas sim serão reais em sua constituição. Pierantoni prospecta uma qualificada elaboração sobre esse cenário interpretativo:

Na visão pedagógica de Ireneu, a consumação do mundo não pode ser concebida como o abandono de uma dimensão inferior, terrena, para uma dimensão superior, celestial, num movimento de direção essencialmente vertical, mas deve ser pensada como um crescimento gradual de toda a realidade criada, encabeçada naturalmente pelo homem, num movimento ascensional oblíquo, onde à exceção do pecado nada é abandonado, mas tudo é recuperado, ou recapitulado. Por isso, essas expressões bíblicas não podem ser referidas a “realidades que estão acima do céu”, como afirmam os gnósticos, mas devem ser entendidas literalmente.⁶⁷¹

Desta forma, os santos e acolhidos só poderão ser herdeiros de algo que os complementem em essência, doravante, se atesta que esta realidade tem predicados peculiares: ela é pura, intocada, genuína... assim como os seus futuros governantes, habitantes e outros também serão ou se tornaram pelo processo de “aperfeiçoamento” celestial. Projetar uma consciência sobre a realidade do porvir celestial diferente destes padrões, para Ireneu é um absurdo, porque estes: *esse et statum*, só podem ser compreendidos no concreto de suas realizações, ou seja, dentro do plano escatológico onde todos se apresentarão em sua última realidade – forma que será literal. Uma parte ainda se reserva a análise desta colossal obra do cristianismo antigo, o capítulo trinta e seis, é a última abordagem na *Adversus Haereses* de Ireneu de Lião.

⁶⁷⁰ IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 35,2. Tradução própria: “o amadurecer”.

⁶⁷¹ PIERANTONI, *El Milenio en la Patrística: ¿Alternativa entre Interpretación Literal e Interpretación Alegórica?*, 2003, p. 187. No original: En la visión pedagógica de Ireneo, la consumación del mundo no puede ser concebida como el abandono de una dimensión inferior, terrenal, hacia una dimensión superior, celestial, en un movimiento con dirección esencialmente vertical, sino que debe ser pensada como un crecimiento gradual de toda la realidad creada, encabezada naturalmente por el hombre, en un movimiento ascensional oblicuo, donde –con la excepción del pecado– nada es abandonado, sino todo es recuperado, o recapitulado. Por este motivo estas expresiones bíblicas no pueden ser referidas a “realidades que están sobre el cielo”, como pretenden los gnósticos, sino que deben ser entendidas literalmente.

3.11 Ireneu e a Divina Transformatio

Neste derradeiro capítulo do V Livro, Ireneu passa a implementar a sua elaboração final a respeito de seu ideário escatológico. Mesmo que estes “pormenores” não ocupem o centro desta pesquisa, aqui, se faz necessário observar uma questão que apresenta uma conexão clara com aquilo que abordo na sequência. Os versos um e dois deste capítulo, continuam em literal harmonia com o contexto do verso dois, do capítulo trinta e cinco, onde o ponto que observo encontra a sua ligação. Aqui, Ireneu afirma que “passará a figura deste mundo, isto é, aquilo em que se deu a transgressão, porque o homem envelheceu nele”⁶⁷². Vinculando esta inquirição a uma gama de textos bíblicos (*i.e.* Is 66.22; ICo 15.25-28), Ireneu, de maneira implícita, acaba por expressar um pertinente detalhe de sua sistemática. Pressupondo ser qualitativa e coerente este posicionamento com a exposição teológica anterior – entenda-se, com o restante da obra (Livros I-IV), especialmente com o seu entendimento soteriológico –, onde, de forma explícita, exige que haja uma ênfase (com teor paradoxal) naquilo que assume como o ponto-alto a se realizar no processo milenar.

Abro esta descrição salientando que com certa facilidade é possível de se cometer neste campo alguns equívocos teológicos, especialmente, relacionados a posições que envolvam questões temporais. Entendo, que Ireneu realmente desenvolveu uma espécie de plano, que possui arranjos de performance progressiva (categoriais, evolutivos, hierárquicos etc.), visando por meio disso apresentar o desenvolvimento espiritual dos santos durante o processo milenar, entretanto, o que posso salientar como primordial na análise deste ponto é o fato do seu entendimento ser essencialmente antípoda para com a existente da ordem natural. A dialética de Ireneu conduz seu leitor/ouvinte ao entendimento de que uma nova figura metafísica se apresentará à terra – lembrando que para Ireneu esta será à “mesma terra”, todavia, este *Novo* estado existirá para “reanimar” e “rejuvenescer” o que o pecado fez “desfalecer” e “murchar”. Sem exageros, se pode afirmar que este relacionamento como “indica Ireneu, não é estático nem limitado pela finitude humana: é parte de uma história de crescimento, cujo final é participação na glória que é a própria vida de Deus”⁶⁷³. Assim, entendo que o processo exposto pelo Bispo exige necessariamente uma solução que seja de natureza híbrida em sua forma, na tentativa de se alcançar deste modo o estágio-final do processo salvífico. Neste contexto é essencial se buscar essa metodologia alternativa, com o fim de se conseguir harmonizar o

⁶⁷² IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 36,1.

⁶⁷³ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 57.

pensamento de Ireneu sistematicamente, porque, assim como antes: o velho passará ao novo, o corruptível ao incorruptível, mas isso se dará apenas em sentido mais performático e não propriamente cabalista, onde uma forma de “recalcamento” do velho e do corruptível literalmente ocorrerá. A passagem abaixo indica essa contingência:

Por isso João previu de forma precisa a primeira ressurreição, que é a dos justos, e a herança da terra que se deve realizar no reino, de pleno acordo com o que os Profetas já tinham profetizado acerca desta ressurreição. E é exatamente também o que o Senhor ensinou, quando prometeu beber a nova taça com os discípulos, no reino.⁶⁷⁴

Já dentro do verso três do derradeiro capítulo, se vê Ireneu novamente implicar com a necessidade de haver um paralelo entre o plano natural e o sobrenatural, referente aquilo que compete as realizações futuras, seja isso na exigência de se cumprir as promessas feitas aos Patriarcas, seja na ocorrência profética deixada pelos oráculos da Antiga Aliança. Neste ponto, basta evidenciar que a relação simbiótica entre o físico e o plano celestial (já apontada) está calcada na citação Escriturística, que Ireneu apresenta categoricamente. O Bispo diz: “primam justorum resurrectionem”⁶⁷⁵; já o escritor do Apocalipse diz: “τῆ ἀναστάσει τῆ πρώτῃ”⁶⁷⁶ (Ap 20.6a). Este processo para Ireneu parece estar claro: os ressurretos são herdeiros da Profecia, assim como ao falar do caso de *Apocalipse*, este aponta para as bênçãos desta Profecia e para os meios místicos que conectavam o Senhor, os Ressurretos e a Profecia.

Deste modo e nesse contexto surge um fator dogmático deslumbrante que deve ser mencionado: a Eucaristia. O Santo Sacramento é mais uma vez utilizado por Ireneu de maneira análoga (cf. *Mt* 26.29; *Mc* 14.25). Na descrição, se percebe que para Ireneu à Presença se assentia de forma mística, porém, era literal conforme a tradição lhe legava⁶⁷⁷. Para esta pesquisa em específico, tal comentário é exemplar e visa a conexão necessária e categórica para o processo hermenêutico em curso. Contudo, saliento que não está em questão nesta analogia o quando isso ocorrerá ou como ocorrerá, mas simplesmente onde será. O contexto, sugere em tom quase imperativo que para o Bispo isto não era uma dúvida, ou seja, uma questão a ser respondida, pelo contrário, a formatação desta parte indica que está em curso uma pergunta retórica, onde a resposta está indicada pela simples completude que os fatos requerem e

⁶⁷⁴ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 36,3.

⁶⁷⁵ IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies*, V, 36,3. Tradução própria: “a primeira ressurreição”.

⁶⁷⁶ Tradução própria: “a primeira ressurreição”.

⁶⁷⁷ Ver: IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 2,2-3.

apontam. Como já visto anteriormente (p. 220), partindo-se do pressuposto da literalidade de Ireneu, somente existe um local onde os elementos poderão novamente serem restaurados... somente lá, em sentido absoluto, é que ato eucarístico poderá se repetir, porque, após essa fusão as contingências cessarão. Ireneu não tinha dúvida de onde isso ocorreria: *millennium*.

Caminhando para o final desta temática, Ireneu a partir da sua doutrina milenarista, implementa uma leitura em formato de síntese. Neste curto trecho, se percebe como Ireneu é elementar, quase embrionário, nas suas formulações:

Em tudo isto é indicado um só e idêntico Pai; aquele que modelou o homem; aquele que prometeu aos pais a herança da terra; aquele que a concederá na ressurreição dos justos e cumprirá as suas promessas no reino de seu Filho; aquele, enfim, que, na sua bondade, dará o que olho não viu nem ouvido ouviu, nem passou pela cabeça de nenhum homem.⁶⁷⁸

O onipotente Deus Pai que tudo criou⁶⁷⁹, é artista, como também arquiteto de um plano, que possui dimensões e acabamentos excepcionais. A narrativa monoteísta de Ireneu é excelsa. Nela, também se nota um apelo apologético-polemista contra as falsas gnosés que assombravam o seu círculo de fé. Entretanto, doravante, reparo que a sublimidade da sua conclusão – que sempre se apresenta por meio de uma lógica próxima do massivo –, novamente, aponta para um quadro de recriação, indicando um modo de recomeço que conduz a plenitude. A sua aplicação dos textos Sagrados (*i.e. Is 64.4; I Co 2.9*) não é surpreendente⁶⁸⁰. Esta aplicação é mais uma das notáveis peças na construção do autor – tanto em sua contextualização, quanto no simbolismo que visa transmitir. Nesse caso o sujeito é clarificado, pois o *caelatoris* de Ireneu está em ação e este agir é recreativo (revivificador) na busca de se reverter um estado de calamidade, o qual havia se instalado sobre os herdeiros que estavam maculados com a injustiça (cf. *Is 64.6-7*). Se considerarmos uma posição comum (padrão) existente dentro do espaço exegético na atualidade, a exegese aplicada por Ireneu, facilmente, pode ser compreendida como sendo inadequada, mas cabe salientar que para este teólogo do Século II, esta crítica-textual, provavelmente, seria considerada como uma heresia, inclusive, por cancelar a esperança concreta de se reinar com Jesus Cristo na terra.

⁶⁷⁸ IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 36,3.

⁶⁷⁹ Para uma melhor compreensão sobre a importância da figura de Deus Pai como Criador na teologia de Ireneu, ver: AYÁN, Irineu de Lyon. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1051,1052.

⁶⁸⁰ Em meu entendimento, é provável que, devido ao contexto exegético utilizado por Ireneu, o texto de *Isaías* 64.4 era o que estava em questão no momento de sua redação.

Friso que após ler Ireneu com muita atenção e mesmo aplicando parâmetros da metodologia crítica moderna, não é fácil de se ter clareza de como ele entendia que o *Novo* plano celestial envolverá e absorverá o ambiente natural no futuro reino milenar. Contudo, posso assegurar que neste contexto do trabalho exegético-hermenêutico do Bispo de Lião, dois pontos circunstanciais estão caracterizados: o primeiro está na garantia de um processo evolutivo, que indica claramente “a possibilidade de crescimento e avanço para uma união mais íntima com Deus⁶⁸¹ [...] até que, enfim, todas as distinções desapareçam”⁶⁸²; já o segundo válida que não mais haverá uma representação permanente do estado de pecaminosidade atual, porque a corruptibilidade e a incontinência não mais terão a primazia, nem acometeram os homens, que então serão governados pelo Messias no seu reino terreno de *mil anos*.

3.12 Um Epílogo para Ireneu

Após dissertar e conceituar a respeito da escatologia milenarista de Ireneu, entendo haver a necessidade de se fazer ainda algumas considerações sobre o seu trabalho, sua metodologia e sua influência. Início dizendo que Ireneu foi um dos principais detentores da mensagem escatológica (o principal até então); além disso, se pode defini-lo como o teólogo (talvez o único) que conseguiu construir “pontes” sólidas na tentativa de se estabelecer uma narrativa completa a respeito dos fatos concernentes ao processo que envolve as coisas atinentes ao fim-dos-tempos. Sem dúvida, para Ireneu esse desenvolvimento era evolutivo – assim como havia sido para Justino –, estabelecido dentro de um sistema sincrônico e cronológico, que o fazia ser progressivo – sempre na direção de se estabelecer a completude dos fatos proféticos, que neste conjunto extático deveriam ocorrer.

Aqui, um recorte de caráter estrutural na área sistemática se faz importante. Ireneu entende que o processo de recapitulação messiânico, ou seja, a reconstrução e/ou reavivamento do cenário natural terreno, não seria parte de um processo meramente cataclísmico – de proporções e características niilistas⁶⁸³. Esta afirmação exige uma observação pontual. Quando

⁶⁸¹ Para se conhecer a tese de Ireneu – de que o ser humano possui de maneira inata há capacidade de conseguir: aprender, conhecer e discernir a vontade de Deus de maneira contínua ou continuada (desde que esteja permanentemente em Sua presença) –, ver: IRENEU. *Contra as Heresias*, II, 28,1-9.

⁶⁸² DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 57.

⁶⁸³ O termo “niilista” aqui empregado, não visa em absoluto identificar ou vincular aos conceitos desta tese nenhuma ativa ou conhecida corrente filosófica (seja na antiguidade, na modernidade ou na pós-modernidade), mas apenas busca definir um aspecto encontrado em alguns conceitos teológicos atuais, que sustentam um quadro de aniquilação literal do cenário natural existente após o término do período milenar. Para tal posição escatológica, ver: PENTECOST, *Manual de Escatologia*, 2006, p. 675-715.

afirmo que na teologia de Ireneu não parece existir um expoente favorável, no sentido de assemelhar ou até mesmo vincular este ponto a qualquer teoria de extinção ou redução drástica do mundo natural conhecido (experimentado) a uma projeção para a futura realidade pós-apocalíptica, não estou com tal assertividade, em nenhuma circunstância, querendo abonar qualquer teoria escatológica moderna ou pós-moderna⁶⁸⁴. Friso isso, porque qualquer similaridade com posições teológicas que indiquem uma projeção sobre a realidade física futura (recriacional, plenificação, divinização etc.) amparadas nesta abordagem, não passam de similaridades abstrativas para com as casualidades e/ou possibilidades que Ireneu no passado configurou, sendo no máximo elementos de arranjo instrumental e não existencial para com a sua posição escatológica⁶⁸⁵.

Podendo ser considerado como um exegeta completo⁶⁸⁶ para seu período, Ireneu reconhece as etapas do desenvolvimento escatológico, pressupondo que a funcionalidade deste processo teria fases bem definidas no seu desenvolvimento. Nesta “perspectiva, vida imortal e incorruptível surge como o objetivo do plano de Deus para a humanidade desde a sua criação”⁶⁸⁷. Justino, “de quem (*Ireneu*) é próximo, não apenas pelas ideias, mas também pelo recurso aos textos bíblicos”⁶⁸⁸. Ireneu provavelmente foi o precursor de tal metodologia, todavia, sua investigação (diante de seus trabalhos conhecidos) infelizmente não nos recompensa com uma descrição suficiente sobre o seu entendimento. O que se sabe é que o Bispo gálio iria estabelecer a sua descrição milenarista a partir de uma base solidificada na posição bíblica, na qual a sincronia e cronologia – onde um evento antecede ao outro – ordenam sucessivamente o cenário que se compõem pelas partes. Daley reproduz o pensamento de Jossa

⁶⁸⁴ Desenvolvidas especialmente a partir de meados do Século XIV.

⁶⁸⁵ Reconheço ser possível haver uma conexão identitária no âmbito sistemático entre as perspectivas milenaristas do meio Patrístico deste período e algumas teorias escatológicas modernas. Contudo, o arcabouço teológico deste Pais (Pápias, Justino, Ireneu e Tertuliano) deve no máximo servir como fomento para análises de cunho histórico-teológico, e não como meio de instrumentalidade para posições doutrinárias fora de seu tempo (anacronismo) e espaço teológico (complexidade e variação).

⁶⁸⁶ Provavelmente Ireneu interpretava de forma imperativa o termo grego: *καινόν* (nossa tradução: *novo*), encontrado no *Apocalipse de João* 21.1, todavia, reconhecia este fato como sendo *a posteriori* ao evento *millennium*, não produzindo deste modo nenhuma inconformidade com possíveis definições alternativas no emprego deste vocábulo. Cito, por efeito de crítica-textual, que este vocábulo grego, independentemente se aplicado como substantivo ou adjetivo em seu contexto, sempre aponta por meio de sua epistemologia para um caso e/ou fato que tenha em sua essência o significado de ser algo: original, inédito, sem precedente para a caracterização da “existência” que procura identificar. Na questão epistemológica, ver: THAYER, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded with Strong's Concordance*, Disponível em: <<https://bibliaportugues.com/greek/2537.htm>>. Acesso em: 07 de jul. 2021.

⁶⁸⁷ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 53.

⁶⁸⁸ RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Demonstração da Pregação Apostólica*, 1995, p. 54, grifo nosso.

que vê nas características da teologia de Ireneu as distinções necessárias para se perceber a ruptura, entre o relato de um cenário com características estáticas, para um ambiente de atributos dinâmicos – eu preferi defini-los como progressivos. Desta forma: “[...] a escatologia, no sentido apocalíptico de expectativa de uma época inteiramente nova, é substituída na teologia de Ireneu por uma concepção grandiosa e contínua da história salvífica, cuja realização final se encontra em um futuro não muito distante⁶⁸⁹”.

Passo agora ao terceiro e último personagem desta Parte 2, o qual, sem dúvida, foi o mais controverso (talvez o único) entre os três. Tertuliano, Presbítero de Cartago, uma vez Católico e por fim Montanista, é o Quiliasta que fecha esta argumentação sistemática.

⁶⁸⁹ JOSSA, *Il cristianesimo antico: dalle origini al concilio di Nicea*, p. 117 apud DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 52-53.

4 O MILENARISMO EM TERTULIANO DE CARTAGO

4.1 Tertuliano, *Vox Fidei*

Tertuliano é uma das figuras mais especiais e antagônicas do passado cristão. Esta diferenciação se concretiza em diversas formas, que vão de um real isolamento, ao patamar de se tornar no criador e porta-voz de temas e citações peculiares, as quais, posteriormente fariam com que toda dogmática cristã se curvasse a estas inovações⁶⁹⁰. Neste pensador do início do Século III, se faz o encontro, mas também a mudança, de modos estáveis dentro da formulação sistemática da Igreja antiga. Nesta nova dinâmica, se passou a reestruturar as tradicionais áreas teológicas, alterando a linguagem, modificando estilos e reconduzindo deste modo a já estabilizada apologética cristã à novas aventuras conceituais, onde se alcançou “novos resultados mesmo se às vezes imperfeitos e não satisfatórios”⁶⁹¹. Na realidade, esse processo é um fenômeno que se desenvolveu durante todo o decurso do Século III, todavia, ele passa decisivamente pela vida de um audacioso pensador, que acabou sendo reconhecido como o “primeiro teólogo sistemático de língua latina”⁶⁹².

Nascido possivelmente em torno do anos de 160 da era atual, na opulenta cidade de Cartago (norte do continente africano), Quinto Septímo Florente Tertuliano, “nasceu de pais pagãos”⁶⁹³ – seu pai possivelmente era um centurião proconsular, do qual não possuímos mais informações, fato que não impressiona, pois também não encontramos maiores e melhores dados sobre a vida de Tertuliano. Este, por não nos deixar em seus escritos dados biográficos (considerados suficientes), faz com que chegue até nós apenas alguns relatos sucintos; um destes escritos pertence a Jerônimo de Stridon, que na atualidade tem seu teor fortemente questionado⁶⁹⁴. Entretanto, a aplicação da historicidade Patrística favorece o fato de Jerônimo

⁶⁹⁰ “Foi o Primeiro a empregar, em sentido teológico, as palavras: *peças divinas, trindade, unidade, substância, acidente, processão divina, sacramento, livre-arbítrio, confissão, satisfação*. Criou sentenças lapidares, que se gravaram na memória de todos. Quem já não ouviu dizer que, ‘o sangue dos cristãos é semente’ (*Apol. L,13*)” (FRANGIOTTI, *História da Teologia: período patrístico*, 1992, p. 67, grifos do autor).

⁶⁹¹ SINISCALCO, Tertuliano. In: BERARDINO (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 1351.

⁶⁹² LEAL, Tertuliano. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1575.

⁶⁹³ No original: was born of pagan parents.

⁶⁹⁴ A tese de Barnes, provavelmente, é o trabalho mais exaustivo relacionado a crítica de se basear teses teológicas em fontes exclusivamente Patrísticas. Em seu estudo, analisa as referências de Jerônimo relacionadas a Tertuliano, emitindo ao final um juízo negativo quanto as afirmações do primeiro. Entretanto, minha teoria nesta pesquisa não se sustenta em projeções de Tertuliano oriundas de Jerônimo, nem sequer o método desconstrutivo de Barnes (que inclusive indica não haver meios de se garantir que Tertuliano teria sido: Presbítero, jurista etc.) para com os manuscritos de origem Patrística, impossibilita minha projeção. Para se conhecer a teoria de Barnes sobre as fontes antigas relacionadas a Tertuliano, ver: BARNES, *Tertullian: a Historical and Literary Study*, 1971, p. 10-12.

salientar que Tertuliano: “escreveu muitos volumes pelos quais passamos, porque são bem conhecidos da maioria (*crístãos*)”⁶⁹⁵. Esta fonte junto a Sagrada Tradição amplia as possibilidades factuais e acima de tudo nos garante certa credibilidade histórica; uma destas, jaz no reconhecimento da influência dos escritos de Tertuliano junto a *orbis* cristã, especialmente no âmbito da esfera ocidental. Deste modo, as referidas citações são as melhores que disponibilizamos, e a partir destas é que devemos mensurar o quadro (mesmo que difuso) da vida de Tertuliano.

Ainda como fato biográfico relevante, vale dizer que Tertuliano foi muito ativo na cidade de Cartago até os anos de 210 a 213; aliás, vale também frisar que possivelmente neste mesmo local em um determinado momento do final de Século II, Tertuliano também foi Ordenado como “Presbítero”⁶⁹⁶, para posteriormente (em algum momento da década de vinte deste século) vir a se juntar ao movimento Montanista⁶⁹⁷. Se especula que tenha falecido em torno de 220, mas esta data é incerta; o que ainda se pode admitir é que provavelmente “morreu em idade avançada”⁶⁹⁸, “em Cartago, já que, salvo uma rápida viagem que fizera a Roma em sua juventude, até então nunca havia deixado essa cidade”⁶⁹⁹.

Entre tantos fatos e mitos, certo é que de Tertuliano ficou uma vasta produção textual, “compreendida entre os últimos anos do séc. II e as duas primeiras décadas do séc. III”⁷⁰⁰. Escritos dogmáticos, apologéticos, moralistas, entre outros estilos formam o seu corpo literário. Tal coleção, devido a sua diversidade, pode ser dividida em até quatro fases distintas, sendo todas classificadas por meio de uma métrica de ordem confessional, normalmente aplicada em sentido cronológico; isto se dá devido às mudanças doutrinárias ocorridas no percurso da vida de

⁶⁹⁵ JEROME. *On Illustrious Men*, LIII,2, grifo nosso. No original: wrote many volumes which we pass by because they are well known to most.

⁶⁹⁶ JEROME. *On Illustrious Men*, LIII,1. No original: presbyter.

⁶⁹⁷ Por opção não abordo cientificamente esta questão, porque tal caso em meu entendimento é secundário, sendo apenas um acessório, não configurando um caso fundamental na busca de se compreender sobre a doutrina milenarista de Tertuliano. Reconheço que provavelmente os adeptos do movimento entusiasta, fundado e organizado por Montano (como observado na Parte 1, item 5, ps. 79-84), adotavam uma forma de milenarismo em sua crença, contudo a produção teológica de Tertuliano quanto ao assunto é amparada e repousa de maneira factível em seu período considerado como: ortodoxo (mesmo que se procurou criar uma fase intermediária na carreira de Tertuliano, definida como “semimontanismo”). Desta forma, entendo que o movimento religioso (*underground*) no qual Tertuliano se agregou, foi o responsável por cativar e acolher o já milenarista teólogo cartaginense, o que por consequência lógica, também me leva a conceber que não foi o movimento Montanista que se tornou quiliasta após receber um excepcional membro. Tal sentença basta para explicar do porquê não é necessário examinar, analiticamente, a respeito da fase Montanista de Tertuliano.

⁶⁹⁸ FRANGIOTTI, *História da Teologia: período patrístico*, 1992, p. 67.

⁶⁹⁹ DROBNER, *Manual de Patrologia*, 2008, p. 160.

⁷⁰⁰ SINISCALCO, Tertuliano. In: BERARDINO (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 1348.

Tertuliano⁷⁰¹. Sobre este assunto, aponto para algo que é interessante na construção da imagem deste grande escritor, lembrando sempre, que estou tratando a respeito daquele que sem constrangimento pode ser apresentado como “o criador do linguajar teológico latino”⁷⁰². Se sabe de sua significativa influência entre os decênios de 190 a 210 junto ao conjunto teológico ocidental, este reconhecimento chegou principalmente entre nós por meio de pensadores como Jerônimo e Cipriano⁷⁰³, mesmo assim, chama atenção que uma figura como Eusébio de Cesareia tenha sido muito econômico em relação à pessoa e obra de Tertuliano – tal surpresa se sustenta diante daquilo que se espera estar relato a respeito de uma figura que se destacou nas “fileiras cristãs”. Mas um comentador do porte de Eusébio, normalmente, não decepciona: “Tertuliano, homem perito nas leis romanas, aliás ilustre e dos mais célebres em Roma, narra tais coisas em sua *Apologia em favor dos cristãos*, exarada em latim e vertida para o grego”⁷⁰⁴ – somada a esta, apenas outras quatro⁷⁰⁵ básicas citações (indicando o caráter apologista de Tertuliano) aparecem na reconstrução histórica feita por Eusébio.

Contudo, a partir desta concentração de dados é possível de se definir padrões e explicar fatos, e um destes desejo abordar. Para muitos, infelizmente, Tertuliano não passa de um notável pensador que se desviou da “verdade”. O próprio Jerônimo que abertamente admirava Tertuliano, endossa tal aspecto⁷⁰⁶. Agostinho esforçou-se para tentar atenuar o que modernamente se define de “desvio confessional” de Tertuliano⁷⁰⁷, mas tal empenho parece ter sido insuficiente. Atualmente, nota-se o recuo histórico de partes da crítica teológica para com suas obras, até os verbetes técnicos a seu respeito – limitados especialmente na maioria das

⁷⁰¹ Segundo Leal, uma quádrupla divisão pode ser percebida no estilo literário de Tertuliano. Esta se define em suas fases descritas como: “paganismo”, “cristianismo” (também chamado por outros teólogos de fase ortodoxa ou católica), “semiMontanismo” e “Montanismo”. Leal reforça de maneira prudente, que tal classificação é mais representativa do que factual, pois a impossibilidade de uma datação criteriosa para os textos supostamente elaborados junto a primeira fase (paganismo), como também na quarta (Montanismo), não podem ser assumidos sem maiores prejuízos técnicos. A própria terceira fase (semiMontanismo) é controversa, porque não se consegue precisar de maneira orgânica este período, sendo apenas possível de caracterizá-lo como um ponto de nexa, entre as fases descritas. A rigor, quase a totalidade das obras de Tertuliano conhecidas pertencem a segunda fase descrita por Leal (“cristianismo”; entre 190 e 210 d.C.). Ver: LEAL, Tertuliano. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1576,1577.

⁷⁰² DREHER, *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*, 2017, p. 44.

⁷⁰³ É fato notório que houve uma grande influência da teologia de Tertuliano na formação de Cipriano. Para uma compreensão de tal questão, ver: MONJAS BENEDITINAS, Introdução Geral. In: CIPRIANO DE CARTAGO, *Obras Completas I*, 2016, p. 9-25.

⁷⁰⁴ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, II,2,4, grifo do editor.

⁷⁰⁵ EUSÉBIO. *História Eclesiástica*, II,25,4; III,20,7; 33,3; V,5,5.

⁷⁰⁶ “Em Tertuliano, louvamos o talento, mas condenamos a heresia” (JERÔNIMO. *Apologia contra os livros de Rufino*, III,4,27).

⁷⁰⁷ AGOSTINHO DE HIPONA. *De Haeresibus*, LXXXVI.

vezes – atestam tal complexo. Já no decurso do Século XX, que presenciou mundialmente um movimento de resgate da teologia Patrística, no que tange a língua portuguesa no Brasil, até mesmo a mais conhecida e completa produção de obras Patrísticas acabou por afastar de suas estantes (durante muito tempo) a figura de Tertuliano. Deste modo, afirmações imperativas passam a ser plausíveis; entre estas está a de Dreher, que representa bem o caso, como também minha opinião a respeito: “A igreja procurou esquecer Tertuliano, mas ele não pode ser esquecido”⁷⁰⁸.

4.2 Tertuliano e Sua Produção Escatológica

Este item começa a partir daquilo que Rankin chamou “o pano de fundo do pensamento de Tertuliano sobre a santidade da igreja”⁷⁰⁹ – mesmo assunto, que é de direito e dever ao exame desta pesquisa: a escatologia milenarista de Tertuliano. Sim, “Tertuliano compartilha da opinião dos milenaristas, que pensam, que ao final desta era, os justos Ressuscitarão para *reinar durante mil anos com Cristo em Jerusalém*, quando Ele descer dos céus”⁷¹⁰. Diante de tal constatação, busco por meio de duas de suas obras o endosso necessário para tal realidade, colocando nestas o ponto de estabilidade para as minhas conjecturas. A primeira se chama *De Resurrectione Carnis*, também conhecida como *De Resurrectione Mortuorum*. Este tratado, possivelmente produzido entre os anos de 207 e 212, se compreende como parte de um compêndio (ou coleção) dogmático⁷¹¹, que se destaca por seu forte caráter escatológico. Para Braun, neste conjunto está elaborado a própria estabilidade e manutenção da compreensão do padrão de ortodoxia, que naquele momento, estava ativo na compreensão de Tertuliano⁷¹². Do início ao fim desta obra, Tertuliano sugere o fechamento (acabamento) deste ciclo temático – também proposto pela crença cristã em sua proto-ortodoxia –, fazendo com excelência o circuito escatológico que propunha. Leal (com um pouco de exagero) descreve o autopadrão dogmático deste escrito:

⁷⁰⁸ DREHER, *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*, 2017, p. 44.

⁷⁰⁹ RANKIN, *TERTULLIAN and the Church*, 1995, p. 92. No original: the background the TERTULLIAN thought on the “holiness” of the church.

⁷¹⁰ QUASTEN, *Patrología I*, 1968, p. 634, grifo próprio. No original: Tertuliano comparte la opinión de los milenaristas, que piensan que, al fin de este mundo, los justos resucitarán para reinar durante mil años con Cristo en Jerusalén, cuando El baje del cielo.

⁷¹¹ As obras conhecidas como *De Carne Christis* e *De Anima* formam este conjunto textual. Para maiores informações, ver: LEAL, Tertuliano. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1580,1581.

⁷¹² BRAUN, *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 1977.

“No *De Resurrectione* retoma numerosos termos já empregados, mas com maior segurança, o que confere a este tratado o seu caráter excepcional e faz dele a obra-mestra de Tertuliano”⁷¹³.

Já a segunda fonte está na mais conhecida e renomada produção de Tertuliano, a sua *Adversus Marcionem*. Esta volumosa obra, que deve ter sido escrita em quatro fases distintas, compreende um tratado clássico de origem e orientação polemista. Nele, Tertuliano refuta emblematicamente as teorias de Marcião de Sinope, que após Ário de Alexandria, provavelmente foi a figura herética mais significativa durante todo o percurso da antiguidade cristã. Vale aqui ressaltar que assim como não adentrei no assunto Montanismo, também não adentrarei no assunto Marcionismo⁷¹⁴. Todavia, reconheço que a refutação as doutrinas deste movimento providenciaram aquilo que se pode chamar (forçosamente) de “tese milenarista Tertuliana”, que foi concentrada no Livro III desta obra, possivelmente escrita entre os anos de 207 e 208. As duas divindades sugeridas por Marcião, o “Deus Justo (*punitivo*) do AT e o Deus bom do NT”⁷¹⁵, na visão de Tertuliano formam uma amálgama sem soluções para o plano escatológico que é aguardado pelos eleitos, fazendo com que esse conteúdo, também devesse ser refutado naquilo que ele distorcia as doutrinas que consagravam a verdadeira esperança de um cristão.

Ainda em relação à segunda obra, no referido Livro III, mais especificamente em seu capítulo vinte e quatro, contêm aquilo que se deve indicar como sendo o âmago de suas percepções escatológicas. Quase que indiretamente, utilizando-se de poucas linhas – se considerada a amplitude desta produção literária –, o Polemista africano desenvolve sua doutrina milenar, algo que pode até mesmo parecer estranho no sentido de ser alheio, porque sugere não receber por parte deste escritor a devida importância ou representatividade que se requereria de tal substância. Contudo, junto ao escrito, nada a respeito de uma condição alienante (em qualquer amplitude que se dê a esse termo) pode ser percebida na construção deste tema, pelo contrário, o uso desta doutrina é parte elementar para sua aplicação sempre ativa e positiva⁷¹⁶, destacando de forma significativa o interesse de Tertuliano para com a redação que está sendo desenvolvida.

⁷¹³ LEAL, Tertuliano. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1581.

⁷¹⁴ Para uma abordagem sucinta, contudo satisfatória a respeito dos movimentos Montanistas e Marcionitas no percurso entre os Séculos II e III d.C., ver: EDWARDS, Mark J. *Catolicidade e heresia na igreja primitiva*, 2009, p. 57-78. Quanto ao processo de conversão de Tertuliano ao movimento Montanista, ver: SINISCALCO, Tertuliano. In: BERARDINO (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 1349.

⁷¹⁵ LEAL, Tertuliano. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1580, grifo nosso.

⁷¹⁶ Sobre este estilo de teorização, entendo que em Tertuliano não se percebe hiatos em seu emprego sistemático. Ele é técnico em sua arquitetura literária, inclusive, representa-se sempre em oposição ao elusivo. A partir disso, friso neste comentário que minha afirmação não procura em nenhum momento transformar Tertuliano em um

4.2.1 Um Novo Desafio Hermenêutico

Um aspecto teológico que a partir do início do Século III passa a se acentuar no entendimento da intelectualidade cristã deve aqui ser observado. Este movimento, se acentua na ruptura com uma posição central do pensamento escatológico do passado, gerando a partir disso uma espécie de intervenção no processo de transmissão da mensagem milenarista, que havia se originado no Oriente, para posteriormente também passar ao restante do cristianismo espalhado pelo Império Romano.

Esta referida alteração, acaba por ganhar contornos decisivos naquilo que se pode classificar como uma transformação de “estilos”. Os motivos para tal modificação são variados – mesmo que alterações na ordem social vigente mereçam atenção, porque sugerem forte influência constitutiva. A partir desta época, o padrão apologético que estabelecia a essência intelectual dos representantes do período, vai gradativamente perdendo força, assim, não é mais necessário se debater num nível intelectual – o cristianismo já está consolidado nas bases populares, e neste novo espaço os perigos e desafios são outros –, fazendo com que “os esforços dos apologistas como Justino e Atenágoras para apresentar o cristianismo ao mundo helenístico culto em termos irênicos e atraentes serem substituídos”⁷¹⁷ por enfrentamentos que inclinam os fiéis a receberem a sua “herança” em novas formas, passando a partir deste fenômeno a se conceber novas categorias escatológicas para a esfera cristã. Entre elas estão principalmente: o Estado Intermediário, a Ressurreição Final e o Juízo Eterno. Estas temáticas mesmo que já conhecidas (cridas), agora eram vitalizadas no debate e no imaginário popular, passando a interessar mais as consciências do período do que o assunto (*millennium*) que os encorajava em outras estações.

Nesta perspectiva uma nova fase junto a matriz doutrinal cristã se inicia: à “polêmica”, passou paulatinamente a substituir à “defesa”, mudando com isso as intenções e os resultados do que se cria. E por óbvio, esta mudança também acarretou um custo. O venerável legado de Ireneu, com sua “integração da escatologia [...] numa perspectiva abrangente de história-

representante (mesmo que de maneira fictícia) de estilos sacros posteriores a sua realidade temporal (e.g. um suposto pré-gótico), isso seria intelectualmente amórfico e inadequado, mas e apenas visto demonstrar minha percepção de que sua orientação cognitiva, parece encaminhar com clareza suas conclusões para algumas competências, as quais no futuro por meio de signos, também se tornaram como ferramentas indicativas do plano terreno em conexão com o celestial. O que a verticalidade, a altura e o transepto das catedrais representam, se assemelha ao mesmo fim que Tertuliano esperava e projetava de maneira uniforme em seus escritos. Este esquema está sintetizado no encaixe de cada parte, na ternura e no labor de uma construção lógica – que não poucas vezes opta por ser mais prática do que bela –, para apontar de forma qualitativa para Àquele que tudo governará, tanto num período terreno como também celestial.

⁷¹⁷ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 58.

salvação que culmina na encarnação da Palavra, veio agora a ser substituída”⁷¹⁸ por apelos de rigor mais imediatistas. A espera de um período pacífico, organizado em um ambiente idílico, não mais causava o mesmo refrigério nas consciências dos “pequeninos”, que, então, passaram a serem alvos das “garras” da heresia. Deste modo, o único escape foi atacar a heresia, trazendo a estas almas desamparadas à vivaz ideia de que a recompensa de sua luta seria imediata ao início de seu descanso.

Tal tendência, também ganhou vida a partir da mensagem de Tertuliano; aliás, este se tornaria em um de seus mais importantes representantes. Entretanto, de maneira quase irônica, surge uma peça paradoxal no debate, porque este Apologista-Polemista continuaria a enobrecer de maneira considerável algumas das características teológicas de seus antecessores, e naquilo que esta pesquisa foca, posso afirmar que Tertuliano acabou por se tornar em seu período em um dos mais célebres expoentes para a manutenção da doutrina milenarista em seu território.

4.3 Tertuliano e a “Revelação”

Ressaltasse tecnicamente que a partir deste item se inicia pontualmente os comentários direcionados as obras de Tertuliano. Como já indiquei, o texto de seu tratado intitulado *De Resurrectione Carnis*, abre a análise. Neste espaço, é importante ser observado que Tertuliano é um escritor mais sofisticado do que seus antecessores milenaristas. Escreve em latim, o que a rigor não era considerado algo nobre, entretanto, o que o destaca na verdade são “os recursos da retórica e da sofística, como também da chicana e da casuística”⁷¹⁹ – características que possuía e aplica com requinte. Neste invólucro, se nota que seu *constructus* segue um padrão normalmente categorial e lógico, todavia, excessivamente sucinto. Tal circunstância, me leva a fazer algumas incorporações (por meio de grifos) ao texto, visando com isso elucidá-lo e adaptá-lo aquilo que defino como a sistemática de sua escatologia. Já na primeira passagem de Tertuliano se observa as características que são registradas:

[...] e que, depois de lançar o diabo no abismo por um tempo, a bendita prerrogativa da primeira ressurreição pode ser ordenada dos tronos; e então novamente, após a

⁷¹⁸ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 59.

⁷¹⁹ HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 57.

remessa dele (*diabo*) para o fogo, que o julgamento da ressurreição final e universal (*Grande Trono Branco*) pode ser determinado nos livros.⁷²⁰

Nesta fase de construção o exegeta Tertuliano já se destaca. O texto Escriturístico de Ap 20.1-10, que contém a base primordial que sustenta as teorias milenaristas desde o princípio, é comentado por este erudito de maneira peculiar, lacônica e incisiva. Em determinado sentido se pode afirmar – assumo que com certo utilitarismo – que esta seria a primeira abordagem realmente sistematizada do processo escatológico milenarista, influenciada pelo contexto bíblico do *Apocalipse de João*, que foi desenvolvida em quadros cronológicos – esta porção (Ap 20.1-10) só seria novamente comentada em uma projeção sistemática por Hipólito de Roma em sua obra denominada *Comentário sobre o Anticristo*⁷²¹.

É significativo se observar que Tertuliano às vezes parece um comentador moderno. Neste recorte contextual (*i.e.* Ap 20.1-10), ele inicia sua exposição pelo verso 2, resumindo em seguida um processo ordinário, cumprido meticulosamente no decurso de “*χίλια ἔτη*”⁷²² (cf. v. 2b); neste espaço temporal, os mártires que resolutos resistiram aos intentos maléficis da “*θηρίον*”⁷²³ (cf. v. 4b), são galardoados com as bem-aventuranças, as quais são devidamente oferecidas por aqueles que estão postos em posições de honra, pois a estes é dada a “*κρίμα ἐδόθη*”⁷²⁴ (cf. v. 4a). Por fim, após cumprir o seu propósito (cf. v. 6), o *millennium* cessa (cf. v. 7). Mas a consequência disso é positiva, porque mesmo havendo ainda um período de ajustes (cf. vs. 7-9), tanto na cosmologia, como no âmbito Divino forense – cenário massivamente envolto por um realismo metafísico –, que no fim será “*ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου*”⁷²⁵ (cf. v. 10). Desta forma, após o *millennium* e a condenação definitiva dos inimigos de Cristo, uma nova etapa pode se iniciar a partir da glória contida nos

⁷²⁰ TERTULLIAN. *De Resurrectione Carnis*, XXIV. No original: and that, after the casting of the devil into the bottomless pit for a while, the blessed prerogative of the first resurrection may be ordained from the thrones; and then again, after the consignment of him to the fire, that the judgment of the final and universal resurrection may be determined out of the books.

⁷²¹ Neste tratado, o *millennium*, como doutrina, é um programa (assunto, tema) implícito.

⁷²² Tradução própria: “*mil anos*”.

⁷²³ Tradução própria: “*besta*”.

⁷²⁴ Tradução própria: “*autoridade de julgar*”.

⁷²⁵ Tradução própria: “*o diabo o que enganava a eles foi jogado no lago do fogo e enxofre*”.

registros celestiais: “καὶ βιβλία ἠνοίχθησαν· καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὃ ἐστὶν τῆς ζωῆς· καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν”⁷²⁶ (cf. v. 12)⁷²⁷.

Neste conjunto, chama muito a atenção uma das prerrogativas de ordem que aparecem nos esboços de Tertuliano. Nesta situação e o resultado para o qual ela aponta, faz com que a interpretação do autor possa em determinado grau, até mesmo ser considerada como que fatalista e colérica⁷²⁸. Para Tertuliano, o direito de se possuir a vantagem oferecida: “na primeira ressurreição” (Ap 20.6a), passa a ser derivada de um *perfecti status*, porque nada pode ser conduzido neste evento fora de um processo já cronometrado de *mil anos*, no qual, por fazer parte de algo acabado, definido, finalizado – não apenas em sentido temporal, mas também no âmbito da *inspirationis* – se torna no elemento habilitador para as etapas que devem se cumprir; para Tertuliano tanto a primeira (“ἀνάστασις ἡ πρώτη”⁷²⁹ [Ap 20.5b]), como também a segunda (“θρόνον μέγαν λευκὸν”⁷³⁰ [Ap 20.11a]), são fases que encontram seu propósito por meio do evento: *millennium*. Desta forma, Tertuliano rege os seus argumentos com uma surpreendente acidez, mas também com uma impressionante sobriedade. Seu *ethos* de jurista é ascendente, e sobre tal vocação deixa sugestionada uma pergunta ao seu leitor/ouvinte: como não reconhecer a necessidade, de haver uma “condição” que seja responsável por habilitar e definir a próxima “condição” a se viver?

Um recorte propositivo também se faz importante nesta argumentação; o relato do teólogo cartaginense apresenta em seu teor doutrinal um significativo caráter transtemporal. O que desejo dizer com isso é que me impressiona a possibilidade (e até mesmo facilidade) de adaptação, que esta teoria exegética alcançou junto a posições sistemáticas na contemporaneidade. Quando se analisa teses atuais como a de Tim LaHaye⁷³¹, coautor da série de ficção: “*Deixados para Trás*” – uma coleção de livros⁷³², que somente em língua inglesa já

⁷²⁶ Tradução própria: “E livros foram abertos, e outro livro foi aberto, o da vida, e os mortos foram julgados a partir do que está escrito nos livros, segundo as obras de cada um deles”.

⁷²⁷ Neste aspecto, reconheço como complemento a esfera antropológica, haver uma significativa influência do meio jurídico romano na produção teológica de Tertuliano.

⁷²⁸ Critério estilístico que é absolutamente perceptível na personalidade do autor – o que é detectado com certa facilidade em sua produção textual. Tal caso apresenta um acento determinante em suas obras consideradas de teor dogmático-moralista. Para maiores informações, ver: HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 56,57.

⁷²⁹ Tradução própria: “a primeira ressurreição”.

⁷³⁰ Tradução própria: “grande trono branco”.

⁷³¹ Tratando-se especificamente do âmbito científico teológico aquilo que vincula o pensamento milenarista de LaHaye (Doutor em Teologia pela Western Theological Seminary) a Tertuliano, pode ser visto em: LAHAYE; ICE. *Glorioso Retorno*, 2004, p. 121-123.

⁷³² Em língua portuguesa (no Brasil) o respectivo compêndio é formado pelos seguintes títulos: *Deixados para Trás*; *Comando Tribulação*; *Nicolae - O Anticristo chega ao poder*; *A Colheita - A escolha está feita*; *Apoliom - O destruidor está solto*; *Assassinos - Missão Jerusalém - Alvo: o Anticristo*; *O Possuído - A besta toma posse*; *A*

vendeu mais de cem milhões de cópias, além do fato significativo de que estes exemplares quando contabilizados aos demais produtos oriundos de tal matriz como: apostilas, filmes, portfólios e outros, foram traduzidos para mais de trinta e quatro idiomas –, se percebe o quanto Tertuliano e sua tese ainda são atuais, e isto não apenas em um sentido indicativo, mas sim elementar, doutrinal, confessional, para uma considerável parcela da *orbis* cristã em pleno Século XXI.

4.4 Messianismo e Restauração em Tertuliano

Feita esta primeira análise, altera-se a obra, mas não o entendimento do Presbítero de Cartago:

Quanto à restauração da Judeia, porém, que até os próprios judeus, induzidos pelos nomes de lugares e países, esperam apenas como é descrito, seria tedioso declarar longamente como a interpretação alegórica é espiritualmente aplicável a Cristo e Sua igreja, e ao caráter e frutos disso; além disso, o assunto foi tratado regularmente em outra obra, que intitulamos *De Spe Fidelium*.⁷³³ Também neste momento seria inútil, por esta razão, que a nossa indagação se refira ao que é prometido no céu, não na terra. Mas confessamos que um reino nos é prometido na terra, embora antes do céu, apenas em outro estado, visto que será depois da ressurreição por mil anos na cidade divinamente construída de Jerusalém, “descida do céu”, que o apóstolo também chama de “nossa mãe de cima”.⁷³⁴

Marca - A besta controla o Mundo; Profanação - o Anticristo apodera-se do Trono; O Remanescente - No limiar do Armagedom; Armagedom - A batalha cósmica das Eras; Glorioso Aparecimento: O fim das Eras.

⁷³³ Esta obra (intitulada: *Sobre a Esperança dos Fieis*) que não chegou até os dias atuais, tem sua existência questionada (embora seu título apareça em um dos mais antigos manuscritos de Tertuliano, o *Codex Agobardinus*); contudo, foi mencionada por Jerônimo de Stridon em suas obras: *Comentário sobre Ezequiel*, cap. XXXVI e *Comentário sobre Isaías*, cap. XVIII. Quasten e Daley também mencionam a referida obra perdida; o primeiro comenta que tal obra provavelmente demonstrava que para Tertuliano as profecias do Antigo Testamento sobre a restauração de Judá deveriam ser alegoricamente interpretadas, como se referindo de forma simbólica sobre a relação de Cristo e a Igreja – para fomentar tal especulação, Quasten se baseava em porções do capítulo vinte e quatro, do Livro III da obra *Contra Marciano*; já o segundo diz que aparentemente Tertuliano tratou a bem-aventurança futura (tanto material como espiritual) numa obra agora perdida, onde provavelmente descreveu o estado final da história, quando Satanás e seus aliados serão lançados no “*lago de fogo*”, dando cabo a história conhecida e ao mal (como substância) que nela se manifesta, afirmando a *posteriori* a restauração do universo, como também garantindo o triunfo-final de Cristo. Para maiores informações, ver: QUASTEN, *Patrologia I*, 1968, p. 618; DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 62.

⁷³⁴ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,2,3, grifos do editor. No original: De restitutione vero Iudaeae, quam et ipsi Iudaei ita ut describitur sperant locorum et regionum nominibus inducti, quomodo allegorica interpretatio in Christum et in ecclesiam et habitum et fructum eius spiritaliter competat et longum est persequi et in alio opere digestum, quod inscribimus DE SPE FEDELIIUM, et in praesenti vel eo otiosum quia non de terrena sed de caelesti promissione sit quaestio. Nam et confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem, in mille annos in civitate divini operis Hierusalem caelo delata, quam et apostolus matrem mostram sursum designat.

A partir da obra *primer* do teólogo africano, se percebe sua perspectiva recriacional, que desde o início, de forma contundente define sua escatologia milenarista, o que concede ao texto todas as bases-hermenêuticas para a sua compreensão. Vale ressaltar que mesmo me apegando (aqui e nos demais locais) a recortes textuais na formulação desta tese, a estrutura e o padrão hermenêutico-exegético dos autores não são comprometidos, mesmo que em específico no caso de Tertuliano, assumo de maneira incondicional a minha incapacidade na busca de definir algumas afirmações qualitativas a respeito dos argumentos deste teólogo, pois, “Nada o embarça. Se sente a necessidade de uma palavra nova ele a cria. Se a sintaxe o aborrece ele a tortura”⁷³⁵. Esta característica o distingui, fazendo de Tertuliano alguém pouco receoso. Assim, em suas citações se destaca uma forma peculiar de severidade, que manifesta e acentua a sua liberdade de estilo.

Tertuliano é cabal, para ele a doutrina judaica é incompleta em sua tentativa de descrever a respeito do reino milenar. Como já observei, uma das críticas existente entre diversos comentaristas Patrísticos, faz com que afirmações como esta: “Como parte de seu criticismo da parte da ritualística judaica”⁷³⁶ – que neste caso em específico está direcionada a obra conhecida como *Carta de Barnabé* –, sejam comuns na tentativa da manutenção de algumas posições, que procuram apresentar a doutrina milenarista existente no cristianismo dos Séculos I, II e início do III, como uma mera representação do que seria uma simples simbiose (em sentido de uma espécie de apropriação-adaptativa) a respeito de uma doutrina escatológica de origem judaica – consagrada anteriormente nas esferas do mundo judeu. De maneira notória, estas diretrizes carregam consigo fortes tendências externas⁷³⁷, as quais apontam para alguns vícios conceituais, que acabam sendo adquiridos com certa facilidade nos círculos intelectuais, os quais infelizmente propagam tais falácias, inclusive, levando-as a diversos outros segmentos. Entretanto, diante do texto, um simples exame de tais preposições as enfraquecem, pois neste caso em específico, “a crença judaica que é combatida leva o autor (*Tertuliano*) a expor, numa espécie de digressão, a crença cristã”⁷³⁸. Assim, quando analisado (hermeneuticamente) estes

⁷³⁵ HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 57.

⁷³⁶ DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 28, grifo próprio.

⁷³⁷ Já na antiguidade os comentários negativos produzidos por Jerônimo de Stridon acabaram se tornando em importantes elementos contra a propagação da doutrina milenarista. Esta tendência hermenêutica-exegética, aplicada majoritariamente nos decênios seguintes a atuação de Tertuliano, acabou sendo determinante e categórica na formação doutrinal do cristianismo pós-niceno. Ver: HIERONYMUS. *In Isaiam*, XI,15-16; XXXV,10; LX,1; *In Jeremiam*, XXXI,28; *In Zachariam*, XIV,18. Para uma melhor análise da rejeição de Jerônimo a doutrina milenarista, ver: BRAUN, Notes 1. *In: TERTULLIEN. Contre Marcion*, 1994, p. 204.

⁷³⁸ BRAUN, Notes 1. *In: TERTULLIEN. Contre Marcion*, 1994, p. 204, grifo próprio. No original: la croyance juive qu'il combat amène l'auteur à exposer, en une sorte de digression, la croyance chrétienne.

trechos a luz de seu cenário natural, o qual está determinado pelo escopo histórico do período, é possível de condicioná-los de maneira única e uniforme em direção à base doutrinal que estabiliza e orchestra tais citações. Portanto, meu intento por meio deste argumento, que se soma a ênfases anteriores, procura demonstrar acima de tudo que no caso de Tertuliano, este suposto apego – que estaria enraizando e estabelecendo à produção de Tertuliano, a influência de um legado teológico judaico – demonstra sua consideravelmente perda de estrutura, o que por consequência também leva a perda de conformidade com os fatos e/ou ideias passadas.

A influência teológica de linhas doutrinárias do judaísmo tardio sobre o cristianismo incipiente, como pontualmente sua contribuição para o desenvolvimento de alguns conceitos escatológicos (especialmente apocalípticos⁷³⁹) – que ainda estavam em pleno uso no final do Século II – são inquestionáveis na leitura do decurso histórico do cristianismo⁷⁴⁰. Mas o que aqui está em questão, é o evidente distanciamento de Tertuliano para com uma tendência doutrinal que estava em uso. Este afastamento somente pode ser percebido com o devido cuidado analítico, isto porque a essência e o ente nesta perspectiva (sem desejar por meio desta ênfase suscitar teorias aristotélicas e/ou tomista neste trecho), parecem neste contexto, se relacionarem plenamente, entretanto, o indivíduo que é proveniente de tal relação, é absolutamente distinto para ambas as doutrinas. Enquanto o judaísmo esperava (e ainda espera) um rei-messiânico, o cristianismo já havia recebido o próprio Deus encarnado.

Prosseguindo no relato se percebe que a ironia de Tertuliano vai se mesclando a sua sinceridade. O problema detectado nesta análise feita por Tertuliano está especialmente em sua “inutilidade” – opto por este termo, para não ser eufêmico, assim como Tertuliano provavelmente não seria. O “otiosum”⁷⁴¹ nesta afirmação, para Tertuliano significa o oposto do ocupado, é literalmente o antônimo do *utile erit*, o que o torna por consequência disso em um futuro *inutilem*. Vindo de Tertuliano, tal terminologia nem parece agressiva, na verdade apenas indica que a insatisfação com as posições exacerbadas do materialismo judaico, não está na ordem das bem-aventuranças esperadas, nem propriamente no local, onde tais fatos se concretizarão, mas sim na ausência da figura nuclear, que habilita e dirige este processo recriacional.

⁷³⁹ Para uma análise sucinta, contudo estável, ver: HAMIDOVIĆ, *O Interminável Fim do Mundo – Ensaio histórico sobre a apocalíptica no judaísmo e no cristianismo antigo*, 2021, p. 46-48.

⁷⁴⁰ Para um entendimento satisfatório sobre a influência da doutrina milenarista judaica junto ao cristianismo antigo, ver: FELDMANN, *Mesianismo Y Milenarismo Desde La Perspectiva Judía*, 2003, p. 155-166.

⁷⁴¹ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,2. Tradução própria: “tedioso”.

Pressupor Tertuliano às vezes é uma missão exaustiva. Refinar sua sistemática é sem dúvida um trabalho penoso, aliás, ele é “o desespero dos tradutores”⁷⁴². Mas um predicado se notabiliza em seu estilo: sua lógica é metodologicamente bem estabelecida, o que a rigor facilita um pouco a sua compreensão. Assim, em geral, é possível de se perceber que Tertuliano no decurso de seu raciocínio salienta o “Nam et confitemur”⁷⁴³, ou seja, porque confessamos tal crença com notoriedade e parcimônia. Este padrão de evidência e economia em Tertuliano se destaca ainda mais no próximo processo, que construído a partir desta pequena porção – friso, construindo! Destaco esta ressalva, devido à possibilidade de se considerar erroneamente a sua atuação como sendo uma desconstrução conceitual, o que não o é, simplesmente, porque mesmo censurando uma posição (o que chamamos acima de afastamento), Tertuliano consegue absorver este ensino, e ainda o complementa afirmando que as etapas distintas de um período glorioso no futuro se adaptarão as necessidades de cada fase deste esperado porvir, onde cada uma das estabelecidas, mesmo que “sed alio statu”⁷⁴⁴, farão as suas específicas reivindicações. Como já relacionada acima, tais etapas e fases trazem consigo a complexidade sistemática que é própria de Tertuliano, porém, a partir de sua lógica é possível de se perceber com precisão que, se for no aqui (*millennium*) ou no porvir (Novos Céus e Nova Terra), os separados (para aquele específico momento) reinarão com o único indivíduo que a doutrina de Tertuliano anunciava: Jesus Cristo!

4.5 Tertuliano, o Polemista

Eis, a partir daqui o polêmico Tertuliano:

Esta é a razão do reino celestial: passado os mil anos, dentro dos quais a ressurreição dos santos é concluída, que se levantam mais cedo ou mais tarde de acordo com os seus méritos, então (*seguir-se-á*) a destruição do mundo e a conflagração de todas as coisas no Juízo, então seremos transformados em um instante na substância de anjos, ou seja, por meio daquela vestidura incorruptível, e assim ser transladados para aquele reino celestial de que estamos tratando agora, como se não tivesse sido profetizado pelo Criador (*como se Cristo não pertencesse ao Deus do AT*), mas apenas (*ao acaso*) é revelado. Mas aprenda agora para o futuro que o Criador de fato profetizou sobre aquele reino, e que mesmo sem a pregação (*profecia*) devem ser acreditados no (*pois pertencem*) Criador. O que você acha? Como a semente de Abraão, após a promessa primordial de ser como a “*areia do mar*” para a multidão, está destinada da mesma forma. para uma igualdade com as “*estrelas do céu*”, não são estas as indicações de uma dispensação terrena e celestial? Quando Isaque, ao abençoar seu filho Jacó, diz:

⁷⁴² HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 57.

⁷⁴³ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,4. Tradução própria: “Porquê nós reconhecemos”.

⁷⁴⁴ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,3. Tradução própria: “mas em outro estado”.

“*Deus te dê do orvalho do céu e das gorduras da terra*”, não há em suas palavras exemplos de ambos os tipos de coisas (*bênçãos*)? De fato, a própria estrutura das coisas (*bênçãos*) é digna de nota neste caso. Pois em relação a Jacó, que é o tipo do povo posterior e mais excelente, isto é, de nós, primeiro vem a promessa do orvalho celestial, e a segunda de riqueza terrena. Assim, primeiro somos convidados para as coisas (*bênçãos*) celestiais quando estamos separados do mundo e, depois, nos encontramos no caminho de obter também as coisas (*bênçãos*) terrenas. E o seu Evangelho também apresenta: “*Buscai primeiro o reino de Deus, e estas coisas vos serão acrescentadas*”.⁷⁴⁵

Tertuliano prossegue eloquente e dinâmico em sua sistemática escatológica, como também em sua formulação milenarista. Para principiar este novo estágio é necessário que o teor imperativo que o escrito de Tertuliano apresenta seja completamente assimilado. Deste modo, o conceito: *principiis obsta*, passa a ser o balizador para o desenvolvimento da doutrina que o escritor está apresentando. A uma clara perspectiva técnica da parte de Tertuliano quando propõem este tom severo: “*Haec ratio regni caelestis*”⁷⁴⁶. Para o Presbitério de Cartago, parece haver o entendimento de que há uma necessidade a ser sanada, antes de qualquer outra ação que vise a reorientação do *Kósmos* em direção à verdade que foi perdida ou maculada. Esta ação, que claramente procura estabelecer um padrão refutativo, possui em sua gênese o conteúdo necessário para obstruir a ação do mal logo em seu início (*principiis obsta*). De maneira profilática, ataca-se a heresia nesta proposta. A primeira terapia para se combater tal patologia é: “*post cuius mille anos*”⁷⁴⁷.

Cabe neste contexto se fazer uma ressalva que diz respeito a metodologia empregada nesta pesquisa. Esta observação se deve pela inevitável comparação entre os conteúdos teológicos aqui apresentados, tanto do atual material teológico extraído de Tertuliano, como também dos trabalhos anteriores oriundos de Justino e Ireneu. O Teólogo Cartaginense se diferencia em diversos aspectos teológicos do Apologista Romano e do Bispo de Lião.

⁷⁴⁵ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,6-8, grifos próprios. No original: *Haec ratio regni caelestis: post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc et mundi destructione et iudicii conflagratione commissa demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptelae superindumentum, transferemur in caeleste regnum, de quo nunc sic ideo retractatur, quasi non praedicato apud creatorem, ac per hoc alterius dei Christum probante, a quo primo et solo sit revelatum. Disce iam hinc illud et praedicatum a creatore et sine praedicatione credendum apud creatorem. Quid tibi videtur? Cum Abrahae semen, post primam promissionem qua in multitudinem arenae repromittitur, ad instar quoque stellarum destinatur, nonne et terrena et caelestis dispositionis auspicia sunt? Cum Isaac benedicens Iacob filium suum: *Det ait tibi deus de rore caeli et de opimitate terrae*, nonne utriusque indulgentiae exempla sunt? Denique animadvertenda est hic etiam structure benedictionis ipsius. Nam circa Iacob, qui quidem posterioris et praelatoris populi figura est, id est nostri, prima promissio caelestis est roris, secunda terrena opimitatis. Nos enim primo ad caelestia invitamur, cum a saeculo avellimur, et ita postea invenimur etiam terrena consecuturi. Et evangelium vestrum quoque habet: *Quaerite primum regnum dei, et haec adicientur vobis*.*

⁷⁴⁶ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,6. Tradução própria: “Esta é a razão do reino celestial”.

⁷⁴⁷ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,6. Tradução própria: “passado os mil anos”.

Inicialmente, devo reconhecer que Justino e Ireneu são autores de base apologética, mais abertos a oferecer a razão de seus argumentos do que desconstruir a de terceiros⁷⁴⁸. Na sistematização de suas ideias, em alguns detalhes, parecem possuir pontos de vista completamente distintos, e é sobre esta questão que visio especialmente apontar. Devida a delimitação temática deste trabalho, não entrarei nos detalhes sistemáticos que dizem respeito aquilo que seria possível de se definir como a “projeção imagética” oferecida por estes Pais. Também não irei neste item tentar esquadrihar as *nuances*, sobre uma possível configuração daquilo que defini como sendo a futura estrutura do reino milenar, aguardado e anunciado por estes autores⁷⁴⁹. Deste modo, por meio de uma diretriz pragmática, desejo basicamente a partir do texto de Tertuliano estabelecer uma exemplificação do caso oferecido.

Inicialmente, observo uma limitação insuperável para este argumento em construção: não sei, e não tenho como saber, se Justino e Ireneu exatamente concordariam com Tertuliano em sua tese de que a “*demutati in átomo*”⁷⁵⁰ (a ocorrer na vida dos salvos), seria um episódio a se realizar cabalmente no período pós-milênio⁷⁵¹. Este fator aqui abordado é importante, porque a doutrina milenarista em Tertuliano é uma categórica transmissão de seu meio intelectual. Contudo, nesta transmissão as variações preceituais nas estruturas (particularizadas) sistemáticas em questão são notoriamente percebidas, o que as faz suscetíveis a alterações e adulterações.

Destaco ainda que em minha abordagem sobre as figuras de Justino Mártir e Ireneu de Lião, me permite abordar de maneira básica algumas de suas conjecturas cosmológicas, comentando consoante o entendimento destes autores, algumas de suas teorias sobre os efeitos da revelação profética, tanto no âmbito da temporalidade, quanto durante o período do reino milenar. Entretanto, em Tertuliano não trabalharei tais conjecturas⁷⁵², por entender que estes

⁷⁴⁸ Neste ponto, cabe salientar que naquilo que compete a natureza das obras de Justino, Ireneu e Tertuliano empregadas nesta pesquisa, Justino e Ireneu disputavam com “incrédulos”, já Tertuliano com “desviados” (pseudo-ortodoxos).

⁷⁴⁹ Daley comenta a respeito da projeção de “retribuição” reservada para os fiéis no processo escatológico milenarista; ele assim argumenta: “Contra os críticos da esperança milenarista, Tertuliano argumenta que as recompensas prometidas aos fiéis na Jerusalém terrestres restaurada são simplesmente ‘uma recompensa àqueles que, no mundo, nós temos desprezado ou esquecido’. Na sua versão da tradição, os justos ressuscitarão em vários momentos durante este milênio de recompensa, dependendo de seus méritos” (DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 61). Nos limitamos a dizer que o ponto de vista de Daley parece extrapolar o que Tertuliano realmente indica em seus textos.

⁷⁵⁰ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,6. Tradução própria: “transformados em um instante”.

⁷⁵¹ Esta afirmação escatológica, provavelmente, se baseia na sistematização exegética dos seguintes textos do Novo Testamento: *1 Tessalonicenses* 4.17; *1 Coríntios* 15.51-53; *Marcos* 12.24,25 (e/ou de suas derivações: *Mateus* 22.29,30; *Lucas* 20.34-36).

⁷⁵² Daley apresenta suas conjecturas (das quais discordo) em Tertuliano; ele diz: “Apesar de não gastar muito tempo descrevendo as recompensas dos bem-aventurados, Tertuliano afirma que o ‘reino dos céus’ final será de

“pormenores” não implicam na constituição dessa teoria, além de acabar provavelmente tornando exaustivo e/ou repetitivo algumas questões já empregadas, o que realmente desejo evitar.

Feito tal registro e clarificada minha intenção programática para este autor em específico, deixo de lado o imaginário teológico de Tertuliano, e me direciono novamente para o centro de suas conclusões. Já na primeira abordagem, uma das facetas teológicas de Tertuliano se destaca, demonstrando o teor doutrinal que a obra em específico certamente procurou ocasionar; além disso, este trabalho também elabora com nitidez uma das mais significativas características deste autor: a polêmica.

Tertuliano ao dar continuidade a seu pensamento, adentra em seu conflito com os heréticos discípulos de Marcião, que no passar do Século II para o III, pervertiam copiosamente o pensamento proto-ortodoxo por meio da pregação de suas teorias dualistas. Neste cenário catequético, o “Deus justiceiro”, digladiava-se com o “Deus bondoso”, mas o principal problema deste herético ensino é que ele ocorria tanto no âmbito do debate clerical, quanto no campo da consciência dos fiéis – dos leigos aos Bispos, se podia perceber as ranhuras deixadas por este falso ensino, como também o seu estabelecimento e proselitismo junto a Igreja.

Deste modo, amparado nas hipóteses que o texto de Tertuliano oferece, percebo que a doutrina marcionita sustentava a ideia de que o reino milenar não podia ser contemplado pelos cristãos, ou talvez, o reino celestial não poderia ser decorrente de um processo em que o segundo seria antecedido pelo primeiro. Tal teoria, provavelmente, estava forjada sobre o princípio marcionita de que aquilo que era oriundo da Antiga Aliança não deveria ser coadunado a Nova.

Diante deste desafio, o Polemista de Cartago irá dividir sua análise, mas não sua convicção. Inicialmente, percebe-se que Tertuliano tenta implementar sua ideia por meio de uma forte visão correlata. Tudo indica que estes agitadores afirmavam não haver o *millennium* na revelação da Antiga Aliança, como ele era descrito explicitamente na projeção da Nova Aliança⁷⁵³. Nesta questão, Tertuliano reconhece que no texto Veterotestamentário existe um

uma ordem bem diferente daquela do reino milenar terrestre que o precederá: ‘Nós deveremos, então, ser transformados em um momento na substância dos anjos, pelo investimento de uma natureza incorruptível’ (*Adv Marc* 3.24; Cf. *De res* 58)” (DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 62).

⁷⁵³ Esta afirmação traz novamente a curso um dos pontos que já destacamos neste item. Tertuliano esclarece aos seus opositores teológicos que não existe uma diferenciação entre a relação das profecias do Antigo Testamento e aquilo para o qual elas apontam no Novo (o seu literal cumprimento). Tal ênfase descreve uma realidade. O Antigo necessita do Novo para se estabelecer como realidade profética. Em nosso entendimento, fica claro que a doutrina milenarista junto aos Pais teve influência judaica, mas influência não é homogênea. A doutrina milenarista cristã na antiguidade possuía uma vazante elementar: *ser adaptada a todo o relato escatológico Neotestamentário*.

“silêncio” diretivo: “et sine praedicatione credendum”⁷⁵⁴, mas não categorial a respeito do caso escatológico sobre estruturas metafísicas, que estão distintamente esboçadas em uma projeção futurista do governo Divino, refutando seriamente desta forma as abstrações marcionitas, que neste caso pareciam procurar um lapso na Profecia. Isto faz com que Tertuliano ofereça a seguinte resposta a seus oponentes: “Disce iam”⁷⁵⁵, mas aprender com o quê? Segundo Tertuliano, a resposta não pode ser outra: com a revelação da Antiga Aliança.

A partir disto, Tertuliano se une aos mestres milenaristas do passado e se apega fortemente a relação profética e simbólica das figuras Patriarcais de Israel. Neste tópico, procurando preservar e acentuar a originalidade de Tertuliano, aponto para um dos aspectos (talvez o principal) de diferenciação entre o teólogo africano e seus antecessores: o uso da alegoria.

Segundo Tertuliano, uma necessidade existencial do ser humano deve ser suprida, pois aqueles que “credendum apud creatorem”⁷⁵⁶, carecem daquilo ao qual lhes é inato, tanto na esfera natural, quanto na sobrenatural. Assim, se percebe que o Polemista por meio de uma caracterização – e toda caracterização em algum grau promove distinção – estabelece os recursos, que serão o auxílio e o suplemento necessários para completar o processo de vivificação dos agentes que promovem a promessa: os fiéis de todas as Alianças, que estão dispensionados entre as eras conhecidas.

Tertuliano é potencial em sua aplicação – nenhum outro conjunto histórico expressa melhor esta realidade híbrida do que os Patriarcas –, mas eu seria eufêmico se me limitasse apenas a esta expressão (híbrida), isto porque nosso autor parece já influenciado por uma nova tendência hermenêutica, provavelmente de origem africana oriental, onde as “sombras” do relato bíblico do passado podiam ser adaptadas as realidades trazidas pelo Senhor da Igreja – o Cristo, que estabiliza em seu plano salvífico tanto a realidade de um reino imanente quanto transcendente. Todavia, o estilo hermenêutico de Tertuliano é questão secundária, o que interessa (como já frisado) é a lógica aplicada em sua análise. Ele, indica por meio de uma pergunta retórica (lat. “Quid tibi videtur?”⁷⁵⁷) ser do entendimento de Marcião ou dos marcionitas, o ponto de distinção que está presente na necessária consequência, quando aponta para uma forma de “soma-final” que as promessas Patriarcais deveriam apresentar, sendo este

⁷⁵⁴ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,7. Tradução própria: “e que mesmo sem a pregação devem ser acreditados”.

⁷⁵⁵ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,7. Tradução própria: “Aprendam agora”.

⁷⁵⁶ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,7. Tradução própria: “acreditam no Criador”.

⁷⁵⁷ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,7. Tradução própria: “O que você acha?”.

o resultado previsto de um processo que a rigor era aguardado em suas finalidades, as quais se configuravam na plena realização destas expectativas. As “ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ”⁷⁵⁸ e a “θαλάσσης [...] ἄμμον”⁷⁵⁹ (cf. *Gn* 22.17b), como também o “δρόσου τοῦ οὐρανοῦ”⁷⁶⁰ e a “τῆς γῆς καὶ πλῆθος”⁷⁶¹ (cf. *Gn* 27.28a), não apenas diferenciam corpos numa realidade material, mas também definiam por simbologia (o que no futuro escatológico definirão literalmente) a viva esperança de um plano superior, que se mostra realmente Divino em todas as suas características e fases.

Na visão de Tertuliano até mesmo o cambaleante Jacó e seu sórdido plano familiar, são *nuances* proféticas de um plano que alcançou sua inteireza e perfeição (lat. “Nam circa Iacob, qui quidem posterioris et praelatoris populi figura est, id est nostri”⁷⁶²). Nesta conjuntura histórica e profética estão estabelecidas as certezas da genuína fé (em oposição a dos heréticos), que já foram anunciadas nas diretrizes do *Evangelho* (cf. *Mt* 6.33), o que define perfeitamente o arquétipo que os Patriarcas no passado copiaram, mesmo que de maneira alusiva e indireta. Neste amplo contexto, o milenarista Tertuliano salienta o processo – não de forma tão literal e progressiva quanto os seus antecessores, mas em momento algum isento (no âmbito da defesa e da polêmica) na condição de afirmar a sua “ideia de que este milênio antecipa o reino celestial por fazer parte dele”⁷⁶³ – destacando que o seu aspecto temporal antecede o atemporal, que o físico irá anteceder o celestial, e o *millennium* antecederá os “Novos Céus e a Nova Terra” no plano de salvação destinado por Deus a suas criaturas. Assim, aqueles que propõem algo diferente disso são heréticos no entendimento de Tertuliano.

Ainda relacionado ao contexto deste item, um último texto de Tertuliano ainda deve ser analisado:

Segundo o apóstolo, seremos levados às nuvens para encontrar o Senhor (sim, o Filho do homem, que virá nas nuvens, segundo Daniel) e assim estaremos para sempre com o Senhor, enquanto (*Ele*) permanecer na terra e no céu, contra os ingratos por uma e outra promessa (*que chama*) os próprios elementos para testemunhar: “*Ouve, ó céu, e dá ouvidos, ó terra*”. E eu de fato, mesmo que as Escrituras não tivessem (*estendido*)

⁷⁵⁸ Tradução própria: “*estrelas dos céus*”.

⁷⁵⁹ Nossa tradução: “*areias do mar*”.

⁷⁶⁰ Nossa tradução: “*orvalho do céu*”.

⁷⁶¹ Nossa tradução: “*e a gordura da terra*”.

⁷⁶² TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,8. Tradução própria: “Pois em relação a Jacó, que é o tipo do povo posterior e mais excelente, isto é, de nós”.

⁷⁶³ BRAUN, Notes 4. In: TERTULLIEN. *Contre Marcion*, 1994, p. 207. No original: l'idée selon laquelle ce millenium anticipe le royaume céleste en en faisant partie.

a “mão” da esperança celestial para mim, eu ainda deveria possuir uma presunção (*conflito*) suficiente até mesmo desta promessa, que agora possuísse (*desfrutasse*) do presente terreno e devo procurar algo também do céu (*celestial*), daquele que é o Deus do céu, bem como da terra; Eu deveria, portanto, acreditar que o Cristo que promete as coisas (*bênçãos*) superiores é (*o Filho*) Àquele que também prometeu as coisas (*bênçãos*) inferiores, que, além disso, realizou as experiências de nossos antepassados (*dons menores*) em pequeninos (*dons maiores*), que nunca tinham ouvido falar disso, que reservou para o Seu Cristo somente esta proclamação de um reino desconhecido, para que a glória terrena fosse anunciada por Seus servos, e as celestiais pudessem ter o próprio Deus como mensageiro.⁷⁶⁴

O contexto é o mesmo; aqui, em sua construção polemista, Tertuliano prossegue desenvolvendo uma escatologia sistematizada. Esse processo que de forma exaustiva estou elaborando, obrigatoriamente, se coloca na esteira argumentativa do autor. Estes dois versos carregam em si todo o escopo das afirmações anteriores, caso que se torna decisivo para se poder compreender satisfatoriamente o teor que este comentário apresenta, para que se consiga realmente perceber a importância da doutrina milenarista neste contexto.

Dois pontos se enumeram. Estas duas partes se destacam por acomodarem em suas afirmações ordens signatárias para o tema. Já no primeiro caso (cf. v. 11) se observa mais uma das sintéticas análises exegética de Tertuliano. O sucinto comentarista observa que nos textos Escriturísticos está expresso de maneira coerente o processo escatológico que já está em curso. Tertuliano, apontando para o texto bíblico, indica que a Igreja da cidade de Tessalônica é orientada pelos eventos descritos: “ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἄερα”⁷⁶⁵ (1Ts 4.17b). A partir desse mote, ele passa a compor e estabelecer – para si e seus leitores – uma espécie de transmissão, de morgado, onde o vínculo criado se adapta a exortação: “ἄκουε οὐρανέ καὶ ἐνωτίζου γῆ ὅτι κύριος”⁷⁶⁶ (Is 1.2a).

Deste modo, Tertuliano no quesito simbólico de se ver nos textos proféticos de *Isaias* a perfeita correlação com o *Apocalipse de João*, se ampara no mesmo conceito de seus antecessores. Tertuliano em sua conexão com o Profeta Messiânico, está longe de ser estável

⁷⁶⁴ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,11,12, grifos próprios. No original: *Auferemur enim in nubes obviam domino, secundum apostolum (illo scilicet filio hominis veniente in nubibus, secundum Danielelem), et ita semper cum domino erimus, eatenus dum et in terra et in caelo, qui ob utriusque promissionis ingratos ipsa etiam elementa testatur: Audi caelum et in aures percipe terra. Et ego quidem, etiam si nullam spei caelestis manum mihi totiens scriptura porrigente satis habere huius quoque promissionis praeiudicium, quod iam terrenam gratiam teneam expectarem aliquid et de caelo, a deo caeli sicut et terrae; ita crederem Christum sublimiora pollicentem eius esse qui et humiliora promiserat, qui et experimenta maiorum de parvulis fecerat, qui hoc inauditi, si forte, regni praeconium soli Christo reservaverat, ut per famulos quidem terrena gloria, caelestis vero per ipsum deum annuntiaretur.*

⁷⁶⁵ Tradução própria: “seremos arrebatados nas nuvens para o encontro do Senhor no ar”.

⁷⁶⁶ Tradução própria: “Ouvi ó céus e tu ó terra o Senhor”.

como Justino, e menos ainda minucioso como Ireneu, todavia, em sua análise de caráter polemista – levando-se em conta também o seu temperamento peculiar – se nota em suas argumentações a existência de uma nova dinâmica. Nesta linha, observo que o rigorismo de Tertuliano continua em seu processo de conexão, especialmente procurando salientar a ligação existente entre as etapas que virão. A própria passagem bíblica utilizada de maneira exortativa, está formatada na consideração de que na linguagem do Profeta se estabiliza a própria revelação de sua profecia; lembro que a nomenclatura “Trito-Isaías”, não seria um conceito viável para Tertuliano⁷⁶⁷, deste modo, o “rpto”⁷⁶⁸ segundo Tertuliano é um habilitador para o *millennium* (cf. *Is* 65.18-25), o que faz do raciocínio de Tertuliano ser considerado lógico, pois este acopla e enquadra com muita naturalidade a afirmação feita pelo Profeta (“ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ”⁷⁶⁹ [cf. *Is* 65.17]) ao contexto Neotestamentário. Portanto, para o Polemista esta não é uma profecia que foi basicamente orquestrada pelo “Deus justiceiro”, tendo sido separada da realidade e/ou legada ao esquecimento conforme os hereges afirmavam, não, ela é a mesma que o “Deus bondoso” revelou (cf. *Ap* 20.4-6; 21.1-27) e irá cumprir.

Já no segundo ponto (cf. v. 12) se observa um agir mais focado e diretivo de Tertuliano, na tentativa de ruptura com as teorias dualistas que os heréticos sustentavam. Na elaboração de sua tese, Tertuliano procura esclarecer incisivamente a realidade que envolve o movimento histórico-salvífico no plano das Alianças, sendo esse objetivo alcançado por meio da revelação. Acreditamos que com tal direcionamento, Tertuliano entendia que estava possibilitando a seus leitores a verdadeira configuração do plano atemporal, deixando claro para estes que não seria possível de se optar por qual estado (terreno ou celestial) se iria herdar. A partir deste propositivo posicionamento e mediante vínculos claramente estruturantes, ele acaba por meio deste procedimento impedindo que as etapas de sua argumentação sejam dissociadas, e por decorrência disto também distorcidas na relação metafísica que propõe. Para o Polemista é fato: os hereges não possuíam um embasamento lógico em seus argumentos, causando uma grande

⁷⁶⁷ Nesta análise um preceito técnico hermenêutico é absolutamente indispensável: o da “consciência possível”. Para Tertuliano, o Livro de *Isaías* era uma obra única, não compendiosa, ou seja, escrita e estruturada de forma homogenia sem acréscimos posteriores (uma obra considerada de autoria única). Tal realidade exige que esta pesquisa se “incorpore” ao padrão hermenêutico-exegético de Tertuliano, evitando desta forma desfigurar sua interpretação.

⁷⁶⁸ Neste quadro, algumas teorias antigas e atuais que mencionam o relato bíblico a respeito do “rpto” dos santos – tanto dos que dormem, quanto dos que estão vivos (cf. *ITs* 4.13-18) –, como sendo uma posição ultrapassada pela própria compreensão do *Apóstolo Paulo* ainda em vida (devido sua afirmação em *Filipenses* 1.21-26) perdem força; isso se deve diante ao reconhecimento Patrístico sobre o pragmatismo para tal evento. Quanto ao evento escatológico registrado em *ITs* 4.13-18 – mesmo sendo um assunto pertinente a nível do desenvolvimento histórico da escatologia como área sistemática – para este contexto em específico, como também para o restante desta pesquisa, é apenas acessório.

⁷⁶⁹ Tradução própria: “Pois eu vou criar novos céus, e uma nova terra”.

confusão as estruturas e os tempos descritos na Sagrada Escritura, simplesmente por não a interpretarem corretamente.

Como já citado, nem sempre o texto de Tertuliano é claro, ainda mais quando a funcionalidade de um respectivo tema não visava diretamente comunicar um elemento doutrinal para a catequese da Igreja. Como o caso aponta, a intenção básica deste registro era simplesmente refutar os erros a Ela dirigidos. Deste modo, não se deve alargar as variantes que podem surgir a partir das idiossincrasias que estão espalhadas neste antigo texto, mas se deve observar que Tertuliano não iria provavelmente se alocar a algo ou alguém, que sustentasse ser possível pressupor uma identidade separada, diferente, alternativa para o movimento da revelação escatológica, naquilo que estabelece as ligações do passado profético do Antigo Testamento com o futuro realizado (ou a se realizar) no Novo Testamento.

Sobre este alicerce e calcado pela Tradição, se vê Tertuliano novamente ser categórico em sua exposição, a ponto de Braun dizer que aqui “a ideia é expressa com muita força”⁷⁷⁰. Isso se deve a lógica polemista, que entende não ser possível que o Cristo – que prometeu por meio de seu *Evangelho* as “sublimiora pollicentem”⁷⁷¹ – não seja também Aquele que antes havia prometido as “humiliora promiserat”⁷⁷². Na lógica de Tertuliano – e nesse ponto ela é absolutamente homogênea (em sentido substancial) a de seus antecessores milenaristas –, a primeira realidade se encaixa na segunda, e neste vínculo se completa o processo. Isto uma vez concebido – mesmo que tal realidade só poderá ser atestada no futuro, na própria realização dos feitos escatológicos –, faz com que a ideia central proposta em toda essa obra polemista ganhe realce novamente; porém, aqui ela está respectivamente orientada a temática escatológica, que Tertuliano observa como necessária para se atestar também a incapacidade dos hereges em julgarem a verdade.

Para o Polemista tal fato está latente: não será um atestado, à parte daquilo que os Patriarcas e Profetas simbolizaram e anunciaram, que habilitará a mensagem que o próprio Deus estabeleceu como expressão do celestial por meio de seu arquétipo terreno. Percebe-se que para Tertuliano os que creem em Jesus Cristo estão automaticamente representados em todos que são signatários das convenções proféticas, isto é aquilo que os faz: “satis haberem”⁷⁷³, sendo que tal realidade já estava forjada no tempo que se foi, mesmo que ainda esperada para o tempo

⁷⁷⁰ BRAUN, Notes Critiques Sur III, 24, 11. In: TERTULLIEN. *Contre Marcion*, 1994, p. 266. No original: l'idée s'exprime avec autant de force si.

⁷⁷¹ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,12. Tradução própria: “coisas superiores”.

⁷⁷² TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,12. Tradução própria: “coisas inferiores”.

⁷⁷³ TERTULLIAN. *Contre Marcion*, III, 24,12. Tradução própria: “ter o suficiente”.

que virá. Todavia, sendo no passado ou no futuro, sempre haverá na revelação este *satis habere* para garantir tal convicção.

Nestes últimos versos, Tertuliano parece novamente inclinado a ironia, sua morfologia sugere que seus oponentes não conseguem perceber o gigantesco equívoco que comente. O irônico Polemista indica que devido a “ingratidão dos marcionitas para com o Criador”⁷⁷⁴, nem mesmo a Encarnação de Deus, como também os demais fatos amparados pela proto-ortodoxia, são suficientes para demovê-los de seus erros, constatando deste modo a sua cegueira espiritual, como também a sua falta de sabedoria, que a rigor os tolhia de colocarem em prática até mesmo os ditames proverbiais de sua época; para Tertuliano, certamente, estes agitadores não eram capazes de “aprenderem com os seus inimigos”⁷⁷⁵.

4.6 Uma Observação Final Sobre a Sistemática de Tertuliano

Entendo ser necessário ainda um comentário técnico sobre os trechos extraídos das obras de Tertuliano. Neste se percebe, que além do contexto escatológico observado, também se faz presente uma robusta construção soteriológica (mesmo que implícita). Na compreensão do Presbítero de Cartago o plano salvífico apresentado é fantástico. O *millennium*, para Tertuliano, claramente reivindica a realização das demandas naturais, que o *Kósmos* necessita para voltar a celebrar a constituição perdida. Os “*Novos Céus*” – que é a etapa final do progresso que irá compor e definir a fase espiritual – acolhem todas as hostes espirituais, que serão recompensadas com a definição do processo que Jesus Cristo estabeleceu por meio da revelação de seu ministério de amor e perdão, o que, aliás, no conhecimento de Tertuliano, mesmo que não citado neste trecho diretamente, também estava ancorado na própria revelação do contexto Veterotestamentário a respeito do reino terreno (cf. *Is* 65.17). Nesta projeção se encontra o que para Tertuliano define a perfeição entre os seres criados. Mas vale lembrar, que os hereges, segundo Tertuliano, não percebem a magnitude desta realidade salvífica, separando – e por decorrência disto também desconstruindo – as realidades que progressivamente formam o plano de salvação de Deus.

No legado teológico deste Apologeta-Polemista, realmente se destaca a autoafirmação, que assevera o posicionamento de que, “*Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro:*

⁷⁷⁴ BRAUN, Notes 6. In: TERTULLIEN. *Contre Marcion*, 1994, p. 213. No original: l'ingratitude des marcionites envers le Créateur.

⁷⁷⁵ OVÍDIO, *Metamorfoses*, IV, 428. No original: “*fas est et ab hoste doceri*”.

idque dumtaxat quod salua regula fidei potest in quaestionem deuenire”⁷⁷⁶. Sobre esta incisiva afirmação, que é um ataque direto de Tertuliano a métodos filosóficos⁷⁷⁷, se percebe que para ele à *philosophia* não tinha o poder de agregar a *theologia*, devido suas abstrações e consequente perversão da realidade. Para Tertuliano, apenas a *logica*⁷⁷⁸ e o *leges normae* conseguiam somar a revelação. Na visão deste jurisprudente da antiguidade, a vida de um cristão deveria ser regulada nos paradigmas da revelação contidos na Sagrada Escritura e promovidos pela missão da Igreja; somente neste esquema se poderia conduzir um converso a alegria vindoura, simplesmente, porque apenas nesta projeção é que as benesses futuras se realizarão, tanto no reino terreno, quanto no celestial.

Após este amplo engajamento, que desenvolveu argumentos sólidos sobre a concepção e desenvolvimento da doutrina milenarista junto às obras dos referendados Justino, Ireneu e Tertuliano, passo agora a um dos pontos críveis para toda a análise construída até o momento. A amplitude desta mensagem milenarista no referido período analisado é uma das características que a destaca e fortalece. A partir desta conjuntura, se entende que a universalidade deste ensino é um fato a ser observado com atenção. Assim, o provável padrão do ser: *catholicus*, junto à doutrina milenarista deste período, assume todo o campo de argumentação a partir daqui.

⁷⁷⁶ TERTULLIANI. *De praescriptione haereticorum*, XII, 5. Tradução própria: “Procuramos entre nós, junto os nossos, e sobre assuntos que são nossos, e somente aquilo que pode ser posto em questão sem que a regra da fé seja comprometida”.

⁷⁷⁷ Entenda-se: destes métodos filosóficos serem utilizados como ferramentas auxiliares para a interpretação bíblica, como também para a compreensão e manutenção das doutrinas cristãs.

⁷⁷⁸ A lógica de Tertuliano é oriunda possivelmente de sua formação no direito normativo de sua época. Para um esclarecimento satisfatório sobre esse tema, ver: TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Patrológia*, 2001, p. 122.

5 A UNIVERSALIDADE DA DOCTRINA MILENARISTA NO SÉCULO II D.C.

Esta importante seção se inicia apontando para algo, que de maneira ampla, orienta todos os objetivos desta pesquisa, sendo um dos principais supletivos para a definição da tese que está sendo proposta. Desde o princípio vale ser ressaltado que este esquema surpreendentemente encontra o seu padrão num conjunto de formas absolutamente simples. Tal constituição se estabelece por meio de uma metodologia cronológica, que se aplica mediante três fases ou áreas que se desenvolvem mediante: um amparo histórico, uma setorização geográfica, e por fim uma conformação teórica desenvolvida no âmbito da sociologia. Neste processo, que une o estado do tempo e a realidade social do local analisado, é que se torna possível de se anexarem os fatores que definem a conjuntura, que por vez caracteriza o extrato teológico sistemático em análise. Deste modo, referente a abordagem científica proposta, ousou afirmar que os paradigmas humanos, geográficos e temporais nesta ilocução, deixam apenas de ser “estacas de limitação”, e passam a ser “sinais de orientação”, que conduzem o leitor: ao *ethos*, ao *pathos* e ao *logos* que a doutrina milenarista trazia, fomentava e estabelecia a *orbis* cristã deste período.

Nesta construção temática, uma entre as opções metodológicas utilizadas, requer ser observada com atenção. Desde o início se afirma nesta tese que não se visa ser exaustivo em certas considerações, especialmente, nas que podem transigir para fora da delimitação proposta. Da mesma forma, também não se está propondo teses alternativas ou acessórias a proposta central. Desta forma, se observa que mesmo se utilizando nesta seção de alguns recursos interdisciplinares, não se está, nem se visa, montar uma análise paralela a partir de áreas e ciências que sejam externas a Teologia. Diante disso, objetivasse que nesta seção não se aprofundará dados históricos, geográficos, sociais e outros, alusivos aos locais, regiões e culturas citadas nesta construção conceitual.

Entretanto, por meio dos dados disponíveis se busca vigorar esta pesquisa com precisão em uma sólida base orientativa. Tal referência de maneira introdutória – até mesmo peculiar – se atesta em dados geográficos continentais, que foram capitados e inseridos cientificamente na esfera da análise geológica – na qual se infere que nos últimos 2,6 milhões de anos (período geológico denominado: Quaternário), a estrutura física do planeta Terra não

passou por mudanças geológicas drásticas, ocorrendo neste período apenas alterações pontuais, sendo todas classificadas como de baixo impacto na formação do relevo terreno⁷⁷⁹.

Sinteticamente, tal dedução encaminha à conclusão de que, aquilo que se conhece atualmente na forma física e estética das grandes camadas terrestre, é a mesma que os autores destacados neste trabalho também “reconheciam” em seu período histórico. Distingue-se nesse escopo, que nos últimos 6.000 anos, o movimento antropológico (*activus Homo Sapiens*) foi o único responsável por configurar a formação e o desenvolvimento geopolítico no ambiente que pode ser classificado como natural. Desta forma, se compreende que no espaço temporal geológico atual as mudanças terrenas ocorreram apenas na ordem e no âmbito semântico, onde determinadas localidades passaram a ter suas nomenclaturas definidas e/ou redefinidas por fatores humanos exclusivamente, os quais, foram influenciados e ocasionados por inúmeras circunstâncias, contudo, sendo todas oriundas do desenvolvimento étnico-social que estiveram expostas⁷⁸⁰.

Nesse esquema, também se deve observar com atenção os fatores de cronologia e geografia que se direcionam a quatro locais elementares para a formação desta teoria. Estes foram escolhidos devido a sua importância estratégica no âmbito geográfico, mas esta setorização só se faz relevante diante do fato de que estes locais apresentam uma relação direta entre a doutrina milenarista e os escritos Patrísticos. A posição e período que Páprias, Justino, Ireneu e Tertuliano atuaram é o ponto que norteia esta demanda; porém, vale destacar que um dos pontos relacionados a elaboração final, se identifica mais com uma *figura traditionis* do que com um autor em específico.

Um importante registro temático ainda se faz pertinente. Ele está diretamente relacionado a análise territorial que segue, e diz respeito a localização do pitoresco litoral mediterrâneo do assim chamado Crescente Fértil – termo com forte teor simbólico “popularizado pelo Orientalista James Henry Breasted”⁷⁸¹ durante o começo do Século XX. Na antiguidade, a bacia da margem oriental do Mar Mediterrâneo foi o grande berço e porto para o desenvolvimento e expansão da fé cristã (cf. At 8.40; 9.29,30; 11.19,20; 13.4). Os locais que hoje ocupam os modernos estados de Israel, Líbano, Síria e Chipre são os pontos primordiais

⁷⁷⁹ Para uma melhor compreensão deste processo científico, ver: BRANCO, *Breve História da Terra*. Disponível em: <<http://www.cprm.gov.br/publique/CPRM-Divulga/Canal-Escola/Breve-Historia-da-Terra-1094.html>>. Acesso em: 23 de nov. 2021.

⁷⁸⁰ Ver: PINSKY, *As Primeiras Civilizações*, 2005, p. 57-68.

⁷⁸¹ Ver: THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA, FERTILE CRESCENT. In: *Encyclopedia Britannica*, disponível em: <https://www.britannica.com/place/Fertile-Crescent>.

do deslocamento da mensagem *Evangélica*, e por decorrência também da doutrina milenarista – ainda amparada nos moldes da antiga escatologia judaica do Século II a.C.

Esta informação que parece eventual neste capítulo (por já ter sido considerada na Parte I desta pesquisa), na verdade, possui uma importância considerável para o conteúdo desta seção. Tal apreciação não necessita de maiores detalhes, mas esta indicação se faz necessária devido ao fato desta ser a consolidadora de uma singular prerrogativa que é indispensável na tentativa de se alcançar um raciocínio adequado para a descrição que segue. Deste modo, afirma-se: assim como o Crescente Fértil foi o berço do “*Ὁδοῦ*”⁷⁸² (At 9.2a) cristão, também foi o primeiro lar, porto, vereda da doutrina milenarista. Portanto, o que se conhece a seguir não é apenas um processo que sustenta a expansão de uma ideia, mas também representa a autêntica forma de transmissão de um axioma proto-ortodoxo.

5.1 O Milenarismo na Ásia Menor

A partir deste ponto (ou local), prossigo por um dos mais significativos ambientes cristãos da antiguidade: a portentosa região romana da Anatólia⁷⁸³, também chamada historicamente (após o período da ocupação helênica) de “pequena Ásia” ou “Ásia Menor”. Esta região sempre foi de grande importância estratégica para a realidade política do mundo antigo, sendo a “ponte” natural de ligação entre o continente europeu e o asiático. A grande “península”, tendo o Mar Negro ao norte e o Mar Mediterrâneo ao sul, não ficou a margem do processo de expansão da fé cristã, pelo contrário, tornou-se durante os Séculos I e II no principal centro de culto e pregação da religião exercida pelos seguidores do Nazareno⁷⁸⁴. É fato que o atual estado moderno da República da Turquia serviu como uma espécie de vetor natural, para a mensagem Apostólica no Século I, tanto para alcance dos gentios asiáticos (cf. At 14.1,6,7,21,24,25), como também para a penetração no continente europeu (cf. At 16.9-12), onde veio a se fundar “a primeira Igreja na Europa”⁷⁸⁵.

Nesta região, coroada pelo avanço do *Evangelho*, é que será estabelecido o ancoradouro do movimento milenarista. Na região da Frígia, mais precisamente na cidade de Hierápolis, o Bispo Pápias em meados do Século II, oferecerá por meio de seus escritos aquilo

⁷⁸² Tradução própria: “*o caminho*”.

⁷⁸³ Ver: HALDON; *et al*, ANATOLIA. In: *Encyclopedia Britannica*, disponível em: <https://www.britannica.com/place/Anatolia>.

⁷⁸⁴ HÄGGLUND, *História da Teologia*, 1999.

⁷⁸⁵ COLLINS; PRICE, *História do Cristianismo*, 2000, p. 32.

que se pode definir como sendo a estrutura *mater* da doutrina e/ou movimento milenar após o período bíblico Apostólico. Este enigmático “líder” do movimento milenarista, será entendido posteriormente como um expoente no desenvolvimento da doutrina, que tinha em sua essência a constituição de um plano restaurativo, que em seu querigma, ousadamente, manifestava uma futura transformação metafísica na realidade temporal. Besostri afirma que Pápias representou em seus textos o claro – e no presente momento histórico também o “novo” (em sentido de recapitulação, *e.g. neo*) – entendimento de uma forma de milenarismo espiritualizado, que já estava vivamente “presente na literatura subapostólica”⁷⁸⁶. Desta forma, e por efeito, o exercício deste ministério Episcopal realocava à expectativa escatológica de origem judaica ao âmago da nova religião, reorganizando a partir disso a essência desta visão ao cerne da doutrina cristã.

Sobre esta afirmação, minha consideração final a este item se estende a uma peculiar característica, encontrada na Igreja anatoliana de então. Esta região durante o Século II, tornou-se na primeira grande representante “cultural” do que seria entendido posteriormente como um “ambiente pluralista” dentro do cenário Eclesial. Diante da tendência doutrinal analisada por esta pesquisa, é necessário se fixar uma ideia: o ambiente teológico asiático (onde a doutrina se estruturava), provavelmente, estava em constate estado de tensão durante este período. Após a virada do Século I, a teologia caracterizada como paulina, então, disputava espaço com a denominada joanina. Após a missão de Paulo, “ἐν τοῖς ἔθνεσιν”⁷⁸⁷ (At 15.12b; 21,19b), proclamar o *Evangelho* nessa grande região ainda trazia grandes desafios. Um destes foi a provável “reação judaizante contra a interpretação paulina da mensagem evangélica”⁷⁸⁸. Tal indício, me inclina a imaginar que estes “missionários” judeus se apegaram mais a mensagem dita joanina (proclamada por *João, o Apóstolo*), a qual possivelmente prevaleceu por algum tempo. Esta aderência a mensagem de caráter mais judaica⁷⁸⁹, acabou por também caracterizar de maneira elementar, uma forte inclinação aos textos oferecidos por esta tradição. Diante desta constatação é plausível de se imaginar que as bases da escatologia milenarista da Ásia Menor, encontraram nos escritos de tradição joanina (*Apocalipse de João*) os seus principais aportes de

⁷⁸⁶ BESOSTRI, Millenarismo – Vol. 1. In: Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Disponível em: <<https://www.storiadellachiesa.it/glossary/millenarismo-e-la-chiesa-in-italia/>>. Acesso em: 01 de dez. 2021. No original: presente nella letteratura subapostolica.

⁷⁸⁷ Tradução própria: “entre os gentios”.

⁷⁸⁸ SIMONETTI, Ásia. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 266.

⁷⁸⁹ Simonetti faz neste trecho uma considerável observação: “[...] a Ásia foi a região na qual as persistências judaicas foram, no complexo das comunidades cristãs, mais consistentes e duradouras que em toda e qualquer outra região do Mediterrâneo, recordação nesse sentido tanto da escatologia de tipo milenarista quanto da observância quartodecimana da Páscoa” (SIMONETTI, Ásia. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 267).

sustentação. Fato que ajuda a somar para a definição: “região incubadora”, do movimento milenarista cristão.

5.2 O Milenarismo na “Capital Do Mundo”

O segundo local de aporte em sua apresentação, não necessita de circunlóquios, basta dizer seu nome: Roma⁷⁹⁰, para que se materialize no imaginário coletivo boa parte da história do cristianismo, como também do mundo Ocidental considerado historicamente como civilizado. A cidade cortada pelo Rio Tibre, continua sendo na atualidade (como já era na antiguidade) a principal localidade da Península Itálica (moderno estado da República Italiana). Contudo, cabe dizer que a então *medius locus mundi* do Século II d.C., continua expressando um legado notável, quase incalcinável, simplesmente porque qualquer projeção histórica que se faça do Ocidente em seus últimos 2.500 anos deve de maneira satisfatória (independentemente do cenário ou questão em voga) citar a importância da “cidade eterna”. Diante de tal constatação, a lendária capital do Império Romano não pode passar despercebida, involucra ou marginalizada no desenvolvimento dessa teoria.

Em Roma, ensinou e viveu “o mais notável dos Apologista”⁷⁹¹: Justino, o Mártir. Também cognominado “de romano”, foi um filósofo cristão, oriundo do círculo sírio-palestinense. Desde cedo foi mestre, ensinando com esmero aos discípulos de seu Senhor; possivelmente, também atendeu e instruiu a inúmeros curiosos que desejavam apenas saber mais a respeito da nova crença, que penetrava na capital do mundo; já não era apenas deste período, que os “mestres do pensamento vêm da Ásia para ensinar em Roma”⁷⁹²; basicamente, se pode dizer que Justino “que tinha lá uma escola”⁷⁹³ foi mais um destes pedagogos. A prova cabal de sua docência, está na figura de Taciano e no relato de seu martírio, onde alguns de seus discípulos junto a ele enfrentaram a última prova deste mundo, “glorificando a Deus, onde foram decapitados e consumaram o martírio proclamando a fé no Salvador”⁷⁹⁴. Provavelmente,

⁷⁹⁰ Ver: FORSYTHE; *et al*, ANCIENT ROME. In: *Enciclopédia Britânica*, disponível em: <https://www.britannica.com/place/ancient-Rome>.

⁷⁹¹ HÄGGLUND, *História da Teologia*, 1999, p. 21.

⁷⁹² HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 27.

⁷⁹³ HAMMAN, *A Vida Cotidiana dos Primeiros Cristãos (95-197)*, 1997, p. 25.

⁷⁹⁴ *ACTAS DE LOS MÁRTIRES*, disponível em: <<https://www.primeroscristianos.com/martirio-de-san-justino-y-de-sus-companeros-ano-165-d-c/>>. Acesso em: 26 de nov. 2021. No original: glorificando a Dios, salieron al lugar acostumbrado, y, cortándoles allí las cabezas, consumaron su martirio en la confesión de nuestro Salvador.

esses seguidores partiram crendo em um dia se reencontrarem neste mundo, porém, sendo este restabelecido em uma nova ordem: *creatio in perfectum*.

Haveria nesse recorte textual um claro supervácuo se a sociedade romana do período de Justino fosse definida como simples. Sendo assim, uma tentativa básica de se apontar os parâmetros, que levaram tanto a doutrina milenar, quanto a outras catequeses a serem ensinadas nas vielas e no subterrâneo da “grande capital”⁷⁹⁵, é praticamente impossível e os esforços para esta busca devem ser evitados. Mas desejando estabelecer pontos realmente sólidos a esta argumentação, mesmo não sendo em nenhum momento de meu interesse promover fatalismos, entendo ser plausível nesta tentativa de se explicar tal lacuna, apenas dizer: “Roma” – substantivo que define a complexidade que faz com que conceitos utilitários e simplistas sucumbam.

Sim, a capital do Império tinha em sua estrutura imaterial uma ampla diversidade socioeconômica-cultural-religiosa que era um tanto peculiar. Nesse esquema, apresentava uma espécie de “homogenia”, que acentuava as suas particularidades e por consequência disso lhe caracterizava um espaço extraclasse. Tal afirmação, pode soar contraditória, porém é nas diferentes e múltiplas partes que formavam essa “babel”, que se percebe e se concebe o que era ser “Roma”. Mesmo parecendo: uma, única, singular “Roma”, na verdade, ela era: muitas, várias, plural “Roma”. Desta forma e sobre essa diversificação étnica, psíquica, carismática... qualquer teoria poderia ser ensinada em Roma. Nessa grande “colcha de retalhos”, diversas doutrinas encontravam para si inúmeros adeptos, incluindo, cristãos fiéis que acreditavam em um futuro Reino Milenar, que seria instituído sobre a terra maculada pela “*πόρνης τῆς μεγάλης*”⁷⁹⁶ (Ap 17.1b). Interessante nesse contexto é perceber que a proto-ortodoxia estava representada em Justino⁷⁹⁷, e um dos intentos sólidos de seu legado foi o de proporcionar que a “verdade cristã fosse defendida contra a heresia e o paganismo”⁷⁹⁸.

5.3 O Milenarismo Entre os Gauleses

⁷⁹⁵ Ver: DANIEL-ROPS, *A Igreja do Apóstolos e dos Mártires*, 1988, p. 275-277.

⁷⁹⁶ Tradução própria: “a grande prostituta”.

⁷⁹⁷ A doutrina Eucarística em Justino salienta tal aspecto, ver: JUSTINO. *I Apologia*, LXVI, 1-4.

⁷⁹⁸ HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 30.

O terceiro cenário conduz esta seção a centenas de quilômetros para o oeste de onde se partiu, chegando até onde hoje se encontra a expoente cidade de Lyon⁷⁹⁹ junto ao moderno estado da nação francesa. O assentamento colonial ocorrido em torno de 43 d.C. (na ainda república romana), abriu as portas para o avanço da cultura latina em sua direção ao “fim do mundo”. Esse imaginário desbravador também encontra suas *nuances* no movimento cristão. Provavelmente, já a partir de meados do Século II, existiam “comunidades locais cristãs, compostas principalmente por imigrantes do Oriente, sobretudo da Ásia Menor”⁸⁰⁰, naquela que se tornou simbolicamente para os cristãos: *le Primat des Gaules*.

Neste novo conjunto Eclesial, que se estruturou a léguas dos grandes centros populacionais europeus e asiáticos no período, surge o mais célebre entre os Pais de nosso esquema milenarista: Ireneu. Este missionário asiático que se mudou para a cidade fundada sobre as colinas Fourvière e Croix-Rousse, se destacou de forma considerável na antiguidade, como sendo um modelo da proto-ortodoxia e coragem cristã. Como defensor da fé, passou por meio de seus escritos a ser considerado como o principal representante no período, do que seria um impecável padrão de moralidade, retidão e sobriedade – tanto na vida Eclesial, como também nos demais assuntos e questões relativos à vida pública. Esta ilibada postura, fez com que a Comunidade lhe escolhesse “para dirigir a igreja de Lião e Viena”⁸⁰¹. Nesta performática, se destacam as doutrinas que o fiel Ireneu anunciava e sustentava de maneira enfática, majoritária e perene.

Sobre esta definição, se identifica com certa facilidade que para Ireneu sua doutrina (incluindo o milenarismo) não poderia ser definida: como uma mera consequência casual, como sendo um banal repente intelectível, algo que talvez (por acidente) tenha sido incorporado pelo Apologista devido às situações que um suposto contexto tenha imprimido ou exigido a sua pessoa. Definitivamente, em um personagem teológico como Ireneu, tal apelo à casualidade não encontra pouso. Sua índole dogmática, como também a sua irretocável posição apologética, não aponta para tais informalidades, fossem essas de ordem direta ou indireta, pois a universalidade de Ireneu – amparada fortemente por sua posição Episcopal –, parece não incorrer em desgastes, que possam ser definidos como socioculturais. Neste ponto, Ribeiro parece reconhecer que a multifacetada identidade de Ireneu contribuiu decisivamente para aquilo que acabo de definir como universalidade. Ribeiro expressa: “O valor de sua produção

⁷⁹⁹ Ver: THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA, LYON. In: *Enciclopédia Britânica*, disponível em: <https://www.britannica.com/place/Lyon-France>.

⁸⁰⁰ SIMONETTI, Gália. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 736.

⁸⁰¹ HAMMAN, *A Vida Cotidiana dos Primeiros Cristãos (95-197)*, 1997, p. 157.

também reside no fato de testemunhar a reflexão da fé cristã no final do século II, tendo em conta que Ireneu era um amálgama de asiático, romano e ocidental, como que uma síntese viva de todo o Cristianismo de então”⁸⁰².

Possivelmente, eu não utilizaria o termo amálgama – visando não criar elaborações pejorativas a consideração proposta –, todavia, sem constrangimento, acredito que Ribeiro⁸⁰³ deseja indicar com isso o mesmo que particularmente entendo dessa afirmação: que o Bispo de Lião era a combinação (liga) exigida/necessária para o caso em questão.

Assim afirmo, Ireneu foi, continua e continuará sendo compreendido historicamente como um missionário cristão, que na busca de se expandir a Fé Católica foi enviado de sua terra natal a pagos distantes. Nesse processo somático de desenvolvimento, outro fator se destaca: o

⁸⁰² RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Demonstração da Pregação Apostólica*, 1995, p. 16.

⁸⁰³ É necessário que se reconheça, que para Ribeiro (comentarista e articulador versado sobre o pensamento de Ireneu em língua portuguesa) a doutrina milenarista de Ireneu, parece esmaecer um pouco à ilibada reputação teológica deste. Ribeiro escreve: “A questão do milenarismo ireneano é a tese mais criticada no autor. Ele é milenarista, apesar de não estar preocupado em precisar datas. Está convencido da vinda de um reino temporal do Messias: prelúdio de imortalidade, mundo renovado. Como Pápias, Justino, Tertuliano e Lactâncio, também *Ireneu crê que, após o sexto milênio da criação, o Senhor reinará na terra com os justos ressuscitados, durante mil anos. Depois virão o juízo universal e o Reino eterno. É bem verdade que em Demonstração, 61, parece ter ele superado esta teoria milenarista, exposta principalmente nesta obra maior, entre os n.ºs 32 a 35 deste V livro*” (RIBEIRO, Nota 145. In: IRENEU DE LYON. *Contra as Heresias*, 1995, p. 359, grifos nossos). A partir desta citação, preservada e apresentada de forma literal em seu contexto, viso de maneira honesta poder salientar minha posição de inconformidade com o conceito descrito, principalmente, com a suposta identificação de que um provável novo entendimento escatológico tenha surgido na concepção de Ireneu. Inicialmente, aponto para o fato de que na obra *Epideixis* não ocorre em sua estrutura literal uma seção, parte ou sequer trecho que possa ser classificada e/ou identificada como tendo uma exclusiva: “exposição da doutrina milenarista”; caso este, que de maneira concreta, é a principal causa em particular dela não ser comentada ou sequer aludida (de forma direta) em toda a argumentação. Deste modo, em meu ponto de vista a referência feita por Ribeiro a obra (cap. LXI) não abona de forma substancial (nem sequer prática) tal mudança, pelo contrário, apenas sugere uma esparsa inclinação de estilo e método por parte do autor Patrístico em destaque. No caso em específico, Ribeiro se utiliza de algumas indicações, mas principalmente de uma afirmação de estilo figurado (grifada a seguir) feita por Ireneu (e.g., “Quanto ao entendimento, à concórdia e à tranquilidade entre os animais das diversas espécies, ou por natureza opostos e hostis uns aos outros, os presbíteros dizem que será verdadeiramente assim à vinda de Cristo, *quando reinará sobre todo o universo. Daqui simbolicamente se anuncia que homens de diferentes estirpes*, mas de similares costumes, serão recolhidos juntos, pacificamente, em virtude do nome de Cristo. De fato, os justos reunidos, comparados a novilhos, a cordeiros e a cabritos, e as crianças não sofrerão quaisquer danos por parte daqueles que, homens e mulheres, em uma época anterior, foram modelados por cupidez com relação ao comportamento dos animais selvagens, a ponto de que alguns se assemelhavam a lobos ou a leões, ao rapinar os fracos e ao lutar com os seus pares; as mulheres, semelhantes a leopardos ou víboras, recorrendo a venenos mortais, chegavam a matar os seus amantes, ou sob a ação da paixão [...]”, ver: IRENEU. *Demonstração da Pregação Apostólica*, LXI). Baseado nisto, Ribeiro busca expressar que a mudança futura irá alterar as naturezas existentes na temporalidade. Sobre este prisma, compreendo que tal afirmação de Ireneu no máximo é indicativa a real mudança do cenário atual, porém está longe de ser imperativa no sentido de propor uma mudança de consciência, a ponto de se ser capaz de sugerir que em um período efêmero (redação entre a *Adversus Haereses* e a *Epideixis*), Ireneu passaria a entender que todos os eventos escatológicos futuros teriam um cumprimento simbólico diante das especificidades preceituais oriundas do texto Sagrado, que até então por parte do Bispo de Lião, eram emblematicamente interpretadas na literalidade de suas afirmações. A tendência hermenêutica sugerida por Ribeiro, definitivamente, não encontra repouso plausível na figura histórica (teológica) de Ireneu (ver: IRENEU. *Contra as Heresias*, V, 33,4), além de causar um latente lapso cronológico ao contexto histórico e geográfico que está em análise.

de consolidação da mensagem sobre esta Fé. Aqui, é passível de se dizer que esta proclamação era doutrinal, basicamente, porque um ministro sem-doutrina não iria propor obras de caráter dogmática e catequética à consciência de seus iguais, assim como se testemunha (de maneira pacífica) serem as de Ireneu (*Adversus Haereses* e *Epideixis*). Nota-se, que este “asiático, expatriado na Gália, conheceu Roma. Foi ele que uniu a tradição da Ásia Menor à tradição romana, que transplantou para Lião. E aí adquire valor excepcional seu testemunho situado na confluência do Oriente e do Ocidente”⁸⁰⁴. Deste modo, Ireneu não representava a *orbis* cristã por ser um pregador estrangeiro em uma terra distante, mas por ser capaz de transportar a doutrina que um dia havia recebido por meio do legado Apostólico, alcançando o “ponto culminante em que a ideia de milenarismo se integra a uma visão teológica coerente”⁸⁰⁵ – a qual, passou a crer, escrever e sustentar de forma apologética –, até terras longínquas, em que agora servia como enviado e Supervisor do Senhor – um enviado e Supervisor milenarista!

5.4 O Milenarismo na África Ocidental

O último cenário introduz o norte do continente africano a esta teoria. Na península onde hoje está situada a moderna cidade de Túnis na atual República Tunisina⁸⁰⁶, encontrava-se uma das mais pujantes cidades costeiras do mundo antigo, a “capital cultural e econômica da África romana”⁸⁰⁷: Cartago. Esta se tornou desde muito cedo, em um grande centro da mensagem cristã em seu processo de expansão Ocidental. Falar sobre Cartago a partir do final do Século II é também falar de cristianismo, é relatar sobre mártires (como Felicidade e Perpétua) e intelectuais (como Cipriano)⁸⁰⁸, como também testemunhar com clareza sobre um forte processo dialético, que foi constituído entre aproximações e distanciamentos, condensados pela força exercida entre a racionalidade e o êxtase no meio cristão deste período. Posteriormente, o meio Eclesial classificaria esta divisão entre: ortodoxia e heresia.

Neste contexto é que está Tertuliano. O argumento sintético e metafórico de Litfin a respeito do Presbítero de Cartago, introduz com qualidade o que desejo expor neste item:

⁸⁰⁴ RIBEIRO, Introdução. In: IRENEU DE LYON. *Contra as Heresias*, 1995, p. 17.

⁸⁰⁵ PIERANTONI, *El Milenio en la Patrística: ¿Alternativa entre Interpretación Literal e Interpretación Alegórica?*, 2003, p. 185. No original: el punto culminante en el cual la idea del milenarismo es integrada dentro de una visión teológica coherente.

⁸⁰⁶ THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA, TUNIS. In: *Enciclopédia Britânica*, disponível em: <https://www.britannica.com/place/Tunis>.

⁸⁰⁷ MATTEI, África Cristã. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 29.

⁸⁰⁸ HAMMAN, *A Vida Cotidiana dos Primeiros Cristãos (95-197)*, 1997.

Tertuliano viveu em uma época em que seu “rebanho” não estava guardado em segurança no curral e, por isso, estava exposto a perigos de todos os lados. Em vez de recuar, Tertuliano entrou na batalha com um brado desafiador, tomado de força e energia e determinado a vencer [...] com um espírito mordaz incomparável entre os pais da igreja, Tertuliano atirava nos hereges panfletos eloquentes como se fossem balas de seu revólver. Com certeza foi uma personalidade marcante entre os antigos cristãos. Como um vaqueiro, sentia-se atraído pelo perigo e pela ousadia diante da oposição. No entanto, se formos honestos, temos de reconhecer que ele também tinha a personalidade briguenta do vaqueiro. Mas, nos momentos críticos, você definitivamente desejaria que ele estivesse de seu lado.⁸⁰⁹

Voltando a cena natural de Tertuliano, se sabe que Cartago – mesmo estando além-mar do continente europeu – era um centro que oferecia diversas possibilidades ao desenvolvimento intelectual; porém, esta condição de “abertura” também trazia consigo (como decorrência natural) há inúmeras outras situações, onde o bônus e o ônus de um determinado conceito acabavam por serem expostos facilmente. Para a mentalidade cristã, esse sistema de pesos e contrapesos, era entendido como uma constante luta entre a inclinação para os vícios ou a propensão para as virtudes⁸¹⁰.

Neste embate de princípios, os valores e as posturas exigidas no período final do Século II como condições que definiam o se ser um cristão em Cartago, se elucidam por meio das inúmeras posturas radicais descritas nas obras de Tertuliano. Entendo, que os determinismos morais estabelecidos nesta esfera sociorreligiosa, influenciavam de maneira determinante os cenários humanos na antiguidade, aliás, onde faltou uma posição sólida por parte do Clero, em questões sensíveis para a doutrina, o “sistema eclesial” foi facilmente “substituído pelo biblicismo”⁸¹¹ desordenado, o que fez com que posturas ascéticas e imperativas fossem criadas e praticadas desordenadamente. Sem dúvida, nesse processo de “confronto”, a personalidade de Tertuliano foi determinantemente moldada. Hamman salienta a latente personalidade do Polemista, ao nos prestar um valioso trabalho comparativo; ele espelha a personalidade de dois brilhantes cristãos cartaginenses (separados por algumas décadas⁸¹²) que tiveram que lidar com a mesma situação cultural. Quanto a Cipriano argumenta:

⁸⁰⁹ LITFIN, *Conhecendo os Pais da Igreja: uma introdução evangélica*, 2016, p. 117,118.

⁸¹⁰ Para se conhecer uma descrição teológica (com forte acento psíquico) sobre a realidade moral em Cartago durante o Século IV d.C., ver: AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, III, 1; V, 3; 8.

⁸¹¹ CROSS, *Millenarianism in Christian History*, 1915, p. 8. No original: displaced by biblicism.

⁸¹² Provavelmente a vida ministerial de Cipriano de Cartago se iniciou a partir de 245 d.C. Para uma melhor compreensão do caso, ver: GORI, Cipriano de Cartago. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 369-375.

“Cipriano revela-se”⁸¹³; mas sobre Tertuliano (em paralelismo com a definição anterior de Litfin) infere: “Tertuliano impõe-se”⁸¹⁴. Diante disso, reconheço: o bravo Polemista não poderia ter melhor local (Cartago) para residir e atuar.

Sem ceder a exageros ou abusões extraídos deste cenário, entendo que a acentuada moralidade encontrada na figura de Tertuliano, clarifica e salienta, sua crença num mundo vindouro, onde se espera a instituição de um reino de justiça e ordem perene. Sem sombra de dúvida, a cidade de Cartago ou melhor a “alma cartaginense” do início do Século III d.C., foi o arquétipo perfeito para fomentar esta pura expectativa celeste. Aqui, um expoente histórico se apresenta: se anteriormente na região da Anatólia uma leitura espiritualista do ambiente natural (sociopolítico-religioso) acabou por se tornar no ingrediente perfeito para que viesse a se formar a estrutura matricial da doutrina milenarista no período pós-Apostólico⁸¹⁵, posteriormente em Cartago o desgaste ou até mesmo a inexistência de padrões éticos e/ou morais⁸¹⁶, parece ter habilitado e reformulado a crença na mesma teoria.

Mas um problema ainda fica em aberto nesta relação de espaço e tempo. O processo inicial de expansão da doutrina milenar mediante a visão oriunda da Ásia Menor – que alcançou por meios mais pragmáticos as regiões da Itália e da Gália –, não deve ser ajustado de modo automático ao processo ocorrido no norte-ocidental do continente africano. Deste modo, reconheço que a Igreja de Cartago não era um fruto da simples extensão do processo da missão cristã asiática⁸¹⁷. De maneira objetiva, saliento que com esta questão se expande um pequeno (contudo importante) quesito a tese. Como já comentado na análise de seus escritos, o milenarismo que se conhece por meio de Tertuliano possui as suas especificidades, entretanto, em Tertuliano também se percebe ajustes a sua realidade local. Sua tendência em compreender e salientar que no *millennium* se manifestara as consequências futuras do processo de santificação decorrido na história – sendo o local e o tempo em que os justos que compõem a Igreja visível serão recompensados, onde também às boas índoles (ética e moral) alcançarão os

⁸¹³ HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 67.

⁸¹⁴ HAMMAN, *Os Padres da Igreja*, 1985, p. 67.

⁸¹⁵ Para uma definição qualificada sobre o ambiente social, político e religioso na região da Anatólia durante os decênios iniciais do Século II d.C., ver: SIMONETTI, Ásia. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 266-268.

⁸¹⁶ Sobre a moral em Tertuliano, ver: IRVIN; SUNQUIST, *História do Movimento Cristão Mundial: do Cristianismo Primitivo a 1453, Vol. 1*, 2004, p. 118.

⁸¹⁷ Para uma explicação satisfatória a respeito do processo de evangelização da cidade de Cartago durante o Século I d.C., ver: HAMMAN, *A Vida Cotidiana dos Primeiros Cristãos (95-197)*, 1997, p. 15-25.

bens prometidos –, fez com sua teoria se aplicasse e de alguma maneira até mesmo conseguisse permanecer como um influxo as posições escatológicas posteriores.

Assim, num futuro não muito distante (Século V), e dentro dos mesmos pagos que Tertuliano trabalhou, um eminente e notável teólogo – mesmo sendo um crítico da teoria milenarista de Tertuliano –, apresentará em seu derradeiro tratado um forte indício de ter “bebido na fonte” e se “movido nos trilhos” do pensamento que o antecedeu⁸¹⁸. Assim escreve o notável Bispo de Hipona:

Os espirituais, porém, dão-lhes o nome de khiliastás, palavra grega que literalmente podemos traduzir por milenaristas. Refutá-los por miúdo levaria muito tempo. Prefiro, por isso, mostrar como a gente deve entender essas palavras da Escritura. [...] Eis como o Apocalipse fala da primeira ressurreição desse reino militante, em que há inimigos que combater e paixões a que fazer frente e dominar, vencidas, até chegar ao reino pacífico, sem inimigos nem lutas. Após dizer que o diabo ficará acorrentado mil anos e, ao cabo deles, solto por pouco tempo, acrescenta, recapitulando o que fará a Igreja ou o que nela farão durante esse tempo: E vi tronos e os que se sentavam neles, a quem foi dado o poder de julgar. Não se deve pensar que isso se refere ao último juízo. Trata-se dos tronos dos prepósitos e dos próprios prepósitos que agora dirigem a Igreja. O poder de julgar que lhes foi dado parece ser propriamente o de que se disse: O que ligardes na terra será ligado no céu e o que desligardes na terra será desligado no céu. Por isso o Apóstolo escreve: Como poderia meter-me a julgar os de fora? Os de dentro não é que tendes o direito de julgar?⁸¹⁹

5.5 Uma Síntese Espacial

Começo este item por meio de um contraponto ao conceito que aqui sustento. Obviamente, tenho o total interesse em refutá-lo. Mas esta tese oposta, está longe de ser um agravo qualquer ao que projeto, simplesmente, porque ela acaba por se tornar em uma peça de grande importância, especialmente por sua qualificada projeção lógica sobre os acontecimentos históricos e teológicos que o desenvolvimento Eclesial passou a praticar. Desta forma, esta ideia acaba por oferecer alguns subsídios consideráveis a projeção teológica que foi até aqui arquitetada. Esta tese é oferecida por Luengo:

O milenarismo como uma ideia sobre o curso do tempo foi muito ativo no cristianismo primitivo. *No entanto, não há como falar de uma recepção geral na Igreja.* Pode-se dizer que o milenarismo tem um movimento de expansão e queda parabólica na história das ideias cristãs sobre escatologia. A interpretação da escatologia cristã com

⁸¹⁸ Para uma melhor compreensão sobre a influência exercida pelo pensamento milenarista do Século II d.C. em Agostinho de Hipona, ver: DALEY, *Origens da Escatologia Cristã*, 1994, p. 195-196.

⁸¹⁹ AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*, XX, 7,7; 9,2.

acentos vívidos e concretos contribui para sua difusão. Para seu declínio, porém, a ingenuidade e ambiguidade dessas concepções, bem como o estabelecimento do cristianismo como uma verdadeira força histórica no mundo antigo. A mudança da realidade histórica favorece sua difusão em algumas circunstâncias e seu declínio em outras, o que comprova o valor e os limites da escatologia milenar.⁸²⁰

Conforme indicado pelo grifo, Luengo mesmo que não se utilizando de uma linguagem cabal, claramente, estabelece um limite a questão que envolve o alcance do movimento milenarista no contexto histórico do Século II. Não me dispondo a interagir plenamente com todos os argumentos apresentados nesta porção – pois o que Luengo define como “ingenuidade e ambiguidade” (es. “ingenuidad y la ambigüedad”), além de serem preposições absolutamente subjetivas, já foram refutadas direta e/ou indiretamente por minhas argumentações junto aos comentários Patrísticos desta Parte –, passo direto ao ponto nerval e realista que realmente interessa. Luengo em sua terceira base argumentativa, enfim, deixa dos ensaios subjetivos e assume parâmetros realmente objetivos, isso ocorre quando este afirma que a perda de influência teológica do movimento milenarista teve seu quinhão estabelecido a partir do fato: “estabelecimento do cristianismo como uma verdadeira força histórica no mundo antigo” (es. “asentamiento del cristianismo como una fuerza histórica real en el mundo antiguo”), entenda-se: o cristianismo além de sua esfera de influência *mater*, a partir deste recorte histórico, também passa a influenciar e até mesmo definir à outras esferas antropológicas. Sem especulações ousadas, apenas amparado em sugestões plausíveis, reconheço que a correta leitura histórico-hermenêutica oferecida por Luengo (“parabólica”; es. “parabólico”) expõe em essência o agravo e a força motriz deste conceito. Logicamente, mesmo que em um plano conjectural, assumo a leitura da posição que Luengo propõem como sendo: a nova forma hermenêutica de se ler e aplicar os textos Sagrados, fortalecida (e de alguma maneira sancionada)⁸²¹ após o evento de tolerância religiosa do início do Século IV (*Edictum Mediolanense*, em 313 d.C.).

⁸²⁰ CELADA LUENGO, *El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana*, 1999, p. 526,527, grifo nosso. No original: El milenarismo como una idea sobre el curso del tiempo fue muy activo en el cristianismo primitivo. Sin embargo, no cabe hablar en modo alguno de una recepción general en la Iglesia. Se puede decir que el milenarismo tiene un movimiento parabólico de auge y declive en la historia de las ideas cristianas sobre la escatología. A su difusión contribuye la interpretación de la escatología cristiana con acentos vivos y concretos. A su declive, en cambio, la ingenuidad y la ambigüedad de estas concepciones así como el asentamiento del cristianismo como una fuerza histórica real en el mundo antiguo. La mutante realidad histórica favorece en unas circunstancias su difusión y en otras su declive, lo cual es prueba del valor y límites de la escatología de corte milenarista.

⁸²¹ Esta nova tendência assumida por parte de exegetas expoentes, estabeleceu a praxe alegórica, análoga, simbólica, como o padrão a ser implementado à interpretação de textos de caráter quiliasta (como o *Apocalipse de João* 20.1-10).

Conforme observei, a descrição de Luengo qualifica esta tese. Ele, primeiro assume que os fatores antropológicos (principalmente político) foram determinantes para uma mudança de hábitos e/ou posturas nos principais parâmetros da interpretação bíblica no âmbito que estruturava o cerne teológico de então. Por segundo, Luengo também em sua projeção condiciona a doutrina milenarista em um vácuo temporal, como se a *orbis* cristã estivesse sujeita a um desgaste fatal a partir dos registros negativos de Eusébio (o primeiro elevado opositor após os registros de Tertuliano), negligenciando deste modo mais de cem anos de ação doutrinal (tomando os registros de Pápias como referência). Portanto, é inevitável que este pesquisador venha a se opor criticamente a projeção de Luengo, a qual defino até certo ponto como voluntarista, porque prioriza à vontade em detrimento a dados, assim como a análise teológica, historicamente, fez (e ainda faz) ao movimento quiliasta, condicionando esse amplo movimento religioso do passado a um patamar de ser considerado meramente como um fenômeno setorial e cíclico, colocando-o à margem de uma qualificada definição científica ao negligenciar os diversos dados empíricos que este fenômeno evidencia em seu arcabouço histórico-teológico.

A partir dos parâmetros estabelecidos por essa refutação volta-se a formulação prevista anteriormente, onde a partir do processo analítico feito sobre a relação cartográfica que expõe as variações e os movimentos integrados da doutrina milenar nesse período (cf. itens 5.1-5.4), saliento ser notório que o ensino milenarista foi protagonizado por meio de uma ação missionária, que oriunda do Oriente cristão passou progressivamente ao restante do Império Romano. Os “berços” palestinese e sírio, somados a grande “incubadora” Anatólia, foram as forças que geraram e moveram a doutrina, que no futuro se consolidou por todo Império. Sua assimilação, adaptação, fomento e expansão, se devem acima de tudo a ação missionária cristã, que em sua gênese transportava um modelo de catequese, que era por estes discípulos considerada como ortodoxa, pois a “*Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*”⁸²² (*Ap* 1.1) entregue por meio do *Apóstolo* – à última grande testemunha viva do Cristo encarnado (cf. *Jo* 1.14), com quem possivelmente interagiram⁸²³ –, retrata a perfeição do plano futuro que deveria ser ensinado. Deste modo, em meu entendimento, não há dúvidas: a *orbis romanus*, conheceu a doutrina milenarista por meio da “missão asiática”.

Aqui um *ergo* é aplicável. Mesmo assumindo não ser possível de se exaurir esta questão que envolve a abrangência territorial sobre a doutrina milenar – aliás, isso seria

⁸²² Tradução própria: “*Revelação de Jesus Cristo*”.

⁸²³ IRENEU. *Contra as Heresias*, II, 22,5.

imprudente e até mesmo desonesto no âmbito historiográfico –, é ainda possível e até mesmo devido, que eu me expresse de maneira imperativa nesta opção. Saliento ainda que a afirmação que segue está depositada sobre evidências estáveis, o que torna esta projeção realista e plausível. Portanto, afirmo que devido a *orbis* cristã apenas no Século V encontrar sua expansão definitiva além da margem direita do Rio Danúbio⁸²⁴, apresentando até então a Península Ibérica⁸²⁵ e a porção da África Oriental⁸²⁶ como exceções, o restante do massivo território europeu, africano (norte) e asiático (bacia do Mediterrâneo) que formavam a época mais de 70% do Império Romano com suas diversas setorizações, estavam entre os decênios finais do Século I e os decênios iniciais do Século III, abarcados por diferentes proporções da doutrina, do ideário, do pensamento cristão, e por consequência disso também influenciados pela doutrina milenarista vinda do Oriente.

Após esta jornada analítica interdisciplinar se passa ao item que procura definir de forma empírica estes dados geográficos.

5.6 Cartografia da Doutrina Milenar (Mapa 1⁸²⁷)

O Mapa apresentado abaixo oferece uma leitura padronizada a respeito da expansão e/ou abrangência da doutrina milenar durante o percurso do Século II e início do III d.C. Para fins de análise técnica seguem algumas considerações metodológicas: a cartografia original do Mapa 1 corresponde a uma análise sociológica a respeito do Império Romano, em sua abrangência e influência política-militar em torno do início do Século II d.C.; título, legenda, traços, retângulo e dimensões (Km e Km²) são editadas por mim; as leituras dimensionais, tanto na medida linear, quanto quadrada, são aproximadas e não absolutas; para se obter a medição quadrada se adicionou o percurso entre Cartago e Hierápolis (aprox. 2.560 km); referente a hipotética influência da doutrina milenar cristã neste contexto geográfico, afirma-se que o

⁸²⁴ Para uma satisfatória descrição sobre o avanço missionário cristão a partir do Século V, ver: LUISELLI, Irlanda. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1058-1060.

⁸²⁵ Ausência ressaltada, contudo estranha, porque o movimento missionário cristão desde os primórdios computava tal localidade em seus propósitos (cf. *Rm* 15.24,28).

⁸²⁶ Esta descrição indica a região do Império Romano denominada de Diocese do Egito, a qual na atualidade é representada quase que em sua totalidade pelo moderno território do estado da República Árabe do Egito. Para maiores informações a respeito do desenvolvimento da fé crista nessa região, ver: WIPSZYCKA, Egito. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 628-652. Para um apurado entendimento sobre a Diocese do Egito, como uma parte da divisão política do Império Romano, ver: GIBBON, *Declínio e Queda do Império Romano – Edição Abreviada*, 1989, p. 258-300.

⁸²⁷ EXTENSÃO DO IMPÉRIO ROMANO EM 117 DC, disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Roman-Empire>>, acesso em: 24 de nov. 2023.

quadrante desenhado para indicar a quilometragem quadrada da ação doutrinal milenarista não representa um exagero retórico, pelo contrário, visa indicar a provável assimilação desta doutrina como uma crença ordinária em outras regiões do Império Romano (Península da Ásia, Síria, Judeia, Macedônia, Acaia, Trácia, Dalmácia, Península Italiana, Gália, África Proconsular, e outras).



6 A UNIVERSALIDADE DA DOUTRINA MILENARISTA E A METODOLOGIA COMPARATIVA DE DURKHEIM

Uma vez setorizado o apelo que identifica a atividade e abrangência da doutrina especulada, entendo ser qualificante também relacionar esse ativismo e sua amplitude em uma base teórica de matriz social. Para isso, me atenho as ideias de um notável articulador social: David Émile Durkheim. Neste item, desde o princípio, é imprescindível que se apresente três limitações que foram autoimpostas. A primeira se relaciona a profundidade e magnificência do pensamento de Durkheim; neste ponto, saliento que apenas e tão somente, me relaciono tecnicamente a um dos tantos pontos elaborados nas teorias analíticas do sociólogo francês. A segunda questão é quantitativa; neste item, sou exageradamente resumido em minha amostragem sobre o pensamento de Durkheim, isso devido a delimitação temática que esta pesquisa exige objetivamente. Por último, o terceiro ponto traz a amplitude do que seria o conceito: sociedade ou relação-social para Durkheim e para seus leitores e pesquisadores na contemporaneidade. A partir desta metodologia, reafirmo que em nenhuma hipótese proporei para o respectivo espaço humano ao qual estamos debruçados (final do Século II e início do III d.C.), alguma nova ou alternativa teoria sociológica, nem sugiro uma divisão intramuros em meio a Igreja deste período, pelo contrário, neste aspecto acredito e defendo que a pulverização da doutrina milenarista claramente indica ser esta uma doutrina acolhedora, que gerava uma expoente uniformidade (unidade, comunhão, concórdia) aos ambientes que era introduzida. Feitas as necessárias considerações, passo a minha argumentação baseada nos princípios sociológicos de Durkheim.

Para este teórico social da modernidade, um dos aspectos necessários para que se possa entender a realidade – como sendo o conjunto de todas as coisas existentes de fato, diferente do que seria fantasioso ou fictício – é se conseguir perceber e assimilar os pontos fundamentais que estruturam essa realidade, porque, na realidade (como estado), o que se altera são as coisas consideradas secundárias, tornando mutáveis apenas aquilo que pode ser considerado como as particularidades de cada caso. Para Durkheim: o *fundamental* é inalterável. Nesse padrão teórico, se encontra em Durkheim o desenvolvimento de seu volumoso “método comparativo” – também chamado e/ou conhecido como teoria do “funcionalismo”⁸²⁸.

Partindo deste aparato científico, e já adentrando aquilo que proponho, as contribuições de Dias passam a ser fundamentais. Ela diz: “O método (*de Durkheim*) consiste

⁸²⁸ Para uma explicação orientada, simples e sintética sobre a “metodologia comparativa” de Durkheim, ver: SELL, *Sociologia Clássica: Marx, Durkheim e Weber*, 2015, p. 82-86.

em tomar todas as manifestações particulares do fenômeno sob investigação, compará-las e retirar as características comuns – comuns a todas”⁸²⁹. Dias nos indica que na teoria de Durkheim, as comparações só devem vir posteriormente as distinções comuns de cada caso terem sido detectadas, ou seja, somente após o *fundamental* ter sido percebido é que se passa a análise do *secundário*.

Dias ao contabilizar o resultado desta teórica, consegue elaborar uma posição bem homogeneia sobre a provável ideia final transmitida por Durkheim. Com uma síntese qualificada, ela afirma que o Sociólogo:

Utiliza-se do método comparativo, na busca das semelhanças; pela indução chega-se ao *geral* – o *geral* é o que é comum, o que se repete; produz-se a categoria *geral* por generalização. Se, por esse procedimento, constroem-se os conceitos científicos; se, por esse procedimento, definem-se os “fenômenos em *geral*”; então, por esse procedimento, retém-se o essencial, o *fundamental*.⁸³⁰

Deste modo, para Dias, Durkheim convida o analista a comparar as características do processo que está examinando (“método comparativo”), para depois por meio da aplicação de parâmetros indutivos – uma vez identificadas as classes, então se é possível partir dos *secundários* para o *fundamental* – encontrar aquilo que poderia ser chamado de um estado *geral* ou *definitivo*, onde os *secundários* – por mais repetitivos que fossem – sempre apontam para o *fundamental*, fazendo do *geral* ou *definitivo* o mesmo que se refere a realidade comum, normal, padrão. Por consequência, o *secundário* acaba por se tornar em um representante oficial da *diferença*. Aqui, Dias clarifica ainda mais a ideia de Durkheim:

[...] o que diferencia as manifestações particulares é secundário, ou seja, a diferença que a história introduz é secundária; em suma, a mudança é secundária. A construção das categorias gerais desqualifica a diferença como fundamental: importa o que, apesar da diferença, é constante; o que, apesar da mudança, permanece.⁸³¹

Trazendo para o conteúdo desta pesquisa, a teoria durkheimiana (comentada por Dias) proporciona subsídios consideráveis a esta tese, pontualmente no que diz respeito a

⁸²⁹ DIAS, *A sociologia como ciência em Durkheim*, 2005, p. 185, grifo próprio.

⁸³⁰ DIAS, *A sociologia como ciência em Durkheim*, 2005, p. 185, grifo próprio.

⁸³¹ DIAS, *A sociologia como ciência em Durkheim*, 2005, p. 186.

consolidação e universalidade da doutrina milenar. Em meu entendimento, o ponto cognitivo apresentando por Durkheim indica ser possível de se alcançar a verdadeira descrição sensorial sobre a realidade exposta, e que se apresentada (manifesta) nos contextos do coletivo social, pode ser adaptada e aplicada de maneira plausível junto a análise do conjunto do imaginário milenarista do período que está sendo analisado.

Minha comparação se inicia na separação entre o que seria o elemento *fundamental* e o *secundário* no estrato sociorreligioso que está proposto. Aqui, me deparo com algo decisivo para o resultado que visio. No método proposto, a busca por semelhanças junto ao ambiente aferido define diretamente as manifestações particulares deste espaço. Nesta pesquisa, o ponto nuclear está na doutrina milenar – ela é o fenômeno sob investigação, o *caso específico* estabelecido da seguinte forma: a doutrina milenar em meio as comunidades cristãs durante o período final do Século II e abertura do Século III d.C. O passo seguinte deve constatar por meio da comparação, que as manifestações particulares – aqui condicionadas nas figuras representativas de tal doutrina – se ordenavam a uma condição distintiva, mas também (e no caso por necessidade) *comum* a todos os cenários ocupados por estes agentes: a Igreja, os Pais, a Escritura, e afins.

A partir disto, reconheço o que era *comum*, ou seja, o que era *geral* ou *definitivo* nesta realidade social-religiosa. Assim, os anúncios por estes implementados: primeiro categorizam o *caso específico* (doutrina milenar); segundo observam o que seria o *fundamental* (ensino dos Pais); terceiro dão forma aquilo que se condiciona como o estado *geral* ou *definitivo* (Comunidades milenaristas). Neste desígnio final uma pergunta se apresenta: se na teoria durkheimiana o *secundário* aponta para o *fundamental*, e o *secundário* identifica o *diferente*, o que seria o *secundário* nesse *caso específico* analisado?

Uma consideração ainda cabe neste meio. É claro que estamos tratando de um recorte teológico junto aos autores destacados em seus ambientes naturais. O milenarismo era mais uma das doutrinas (entre outras) sustentadas por esses teólogos nas cidades e/ou regiões as quais atuavam. Contudo, tal evidência caracteriza mais uma *nuance* do repertório durkheimiano que Dias sustenta em sua leitura deste ideário sociológico: o papel importante do investigador. Dias aponta para o discernimento que o pesquisador necessita ter ao analisar a realidade social a partir do método comparativo de Durkheim:

De fato, apesar de negar o papel ativo do cientista na investigação do real, Durkheim confere um sentido próprio à comparação: é ele (e não os dados) que afirma que da

comparação se devem retirar os aspectos comuns (*geral ou definitivo*), que se repetem. Por que o que “salta aos olhos” não são as diferenças?⁸³²

Chama a atenção a posição que Dias supõe haver na metodologia de Durkheim. Para Dias, Durkheim indica com clareza que a posição analítica do pesquisador é algo fundamental para um eficiente e honesto exame da realidade. Para se conceber o aspecto *geral* ou *definitivo*, Durkheim ainda falará da “sensação [...] matéria-prima necessária de todos os conceitos”⁸³³. É inegável que esta subjetiva definição (“sensação”) – que visa imprimir por meio da transmissão sensorial uma espécie de auxílio autêntico a necessidade do pesquisador, para que este consiga alcançar uma ideia do que seria o *geral* ou *definitivo* na realidade – me pareça, no mínimo, estranha. Mas Durkheim surpreende ao afirmar que,

[...] uma sensação é tanto mais objetiva quanto maior a fixidez do objeto ao qual ela se relaciona; pois a condição de toda objetividade é a existência de um ponto de referência, constante e idêntico, ao qual a representação pode ser relacionada e que permite tudo o que ela tem de variável, portanto, de subjetivo.⁸³⁴

Deste modo, compreendo que para Durkheim, de fato, o *fundamental* na história e na relação sempre histórica do ser humano com o seu meio social não se altera ou modifica de forma elementar. Se protocola que as impressões meramente pessoais devem ser evitadas, mas o subjetivo oriundo da análise sensorial, possui em si a força de descortinar as evidências da realidade como de fato elas são. A análise será sempre mais objetiva quando o *fundamental* for detectado pelos “olhos” e “ouvidos” despertados pela “sensação”, que orquestrada pelos indícios diretos, conduz a uma existência, formulação e definição lógica. Para mim, a doutrina milenar ensinada pelos Pais nas Comunidades pelos quatro cantos da terra (cf. Mapa 1) é o estado *comum* que define o restante, o diferente, o estranho para seu contexto histórico: o amilenarismo! Aqui está a diferença nos ambientes, locais e territórios que o *secundário* nesta análise comparativa (a Igreja) sempre apontou como sendo diferencial, para aquilo que se conformava como o estado *definitivo* neste caso: a doutrina milenar – bíblica e proto-ortodoxa!

Após este raciocínio, ainda desejo salientar um ponto que é conceitual e determinante para a performance positiva desta argumentação. Este se aplica na seguinte afirmação: a

⁸³² DIAS, *A sociologia como ciência em Durkheim*, 2005, p. 185, grifo próprio.

⁸³³ DURKHEIM, *As Regras do Método Sociológico*, 1995, p. 44, grifo próprio.

⁸³⁴ DURKHEIM, *As Regras do Método Sociológico*, 1995, p. 45.

proposta metodológica deste item é absolutamente plausível. A intensidade aplicada a este texto é claramente intencional, isto se atesta em seu desenvolvimento analítico (por menos sofisticado que seja), pois este não está simplesmente acomodado na teórica durkheimiana, pelo contrário, ele de maneira progressiva se acopla a essa teoria (de Durkheim), estabelecendo logicamente por meio de um ordenamento sistemático. Em meu entendimento, a teoria moderna de Durkheim explica satisfatoriamente a relação destas Comunidades, que eram abastecidas pelo ensino milenar durante o percurso dos Séculos II e III da era atual. Assim, mediante esta leitura de caso, posso afirmar que não há dúvidas que exista um claro compartilhamento epistemológico, na busca de se achar evidências, desenvolver ideias e se alcançar respostas, entre a realidade social descrita do passado e a teoria comparativa desenvolvida no futuro.

CONCLUSÃO

A presente tese construiu uma elaborada investigação, que organizou uma complexa sequência de fatos históricos, escriturísticos e literários, desde meados do Século VII a.C. até o começo do Século III d.C., a partir da qual se almejou diretamente resolver a relação da doutrina conhecida tradicionalmente como milenar e/ou quiliasta, junto a parte final do seu recorte teológico-antropológico: o cristianismo do Século II. Esta incipiente religião do mundo antigo, foi então responsável por abarcar e resolver as deficiências hermenêuticas, exegéticas, cosmológicas, mas principalmente teontológicas, que a visão e o hipotético anúncio sobre este ensino quiliasta sustentava e aplicava de forma genérica desde seus incipientes relatos junto a teologia israelita-judaica-essênia. O agora *millennium* cristão resolveria estes limites, basicamente, ao declarar que tinha Deus consigo, tanto em sua perspectiva presente, quanto em seu retorno aguardado – convicção estabelecida pela produção Patrística, caso que a metodologia argumentativa empregada nesta pesquisa ressaltou de maneira responsável e harmônica.

Deste modo, se definiu por meio do escopo sistemático deste trabalho, que as obras Patrísticas, a saber: em Justino na sua *I Apologia* e no seu *Diálogo com Trifão*; em Ireneu na sua *Contra as Heresias* e em sua *Demonstração da Pregação Apostólica*; e em Tertuliano na sua *Sobre a Ressurreição da Carne* e em sua *Contra Marciano*, foram as bases probatórias desta *Nova* doutrina – que somava em si os elementos mais elaborados e ternos para a definição de um estável sistema dogmático –, a qual, de maneira historiográfica repousou nas vertentes que abasteciam uma ampla e formal confissão entre os cristãos: a de que, *no findar dos tempos, os fiéis ressuscitados reinariam por mil anos com Cristo sobre a terra recriada*.

Como nota técnica, se admite que as duas referências textuais metodologicamente extraídas da coleção de cada Pai são consequências indiretas (não necessariamente programadas), mas que o desenvolvimento científico deste texto valorizou na simples e orgânica assimilação que a projeção milenar fazia resultar da pena destes escritores. Este beneplácito, simplesmente, se concretizou em seu estilo e aplicação elementar a respeito de sua exposição categórica da doutrina milenar. Este caso, que constituiu o *status operatio* deste ensino escatológico, o faz se projetar para além de circunstâncias que poderiam ser definidas como setoriais ou extrativistas em um segmento religioso, não permitindo desta maneira que estas fossem condicionadas para fora de uma estrutura que não conformasse (como também não definisse) os seus valores e práticas, ou seja, sua *crença*, que nessa relação era a *crença milenarista*. Nesta Conclusão, sem óbices, cabe salientar que ao se utilizar o termo *crença*, não

se está necessariamente amparando uma ideia ou esquema que corresponda à materialização de uma simples opinião, mas como esta volumosa produção observou: se está declarando um axioma – aliás, para os Pais referidos, provavelmente mais que um axioma, já um *semidogma*, pois eles não concebiam o futuro escatológico sem o aditivo *millennium*.

A partir deste massivo ideário se consolidou a projeção que este axioma proto-ortodoxo obteve no mundo antigo. Como ponto de inflexão para esta pesquisa, a questão sobre a abrangência e difusão da doutrina milenar no espaço do Império Romano no período final do Século II é algo determinante. Se esta doutrina não esteve em curso pleno e em seu exercício amplo – entenda-se em âmbito “universal” –, esta tese não se sustenta. É parte intrínseca de sua constituição que o aspecto ou marca de universalidade estivesse salientada na esfera proto-ortodoxa do cristianismo de então. Uma ambiguidade surge neste ponto: o *Catholicus esse*. Por lógica, se tentou preservar em todo o esquema argumentativo desta pesquisa, o privilégio de se ter nesta terminologia um dos obeliscos da *Verdade*. O ser *Católico*, para o ambiente temporal em estudo, era sem reservas ser depositário da verdadeira revelação Neotestamentária, além de ser uma nota que testificava o *depositum fidei* em sua fase constituinte (já pré-ordenada) – caso que nesta pesquisa foi exaustivamente identificado por meio de definições como: proto-ortodoxia e congêneres; por óbvio, ser *Católico* era não ser herético, definindo uma conduta virtuosa para com os ensinamentos e repreensões contidas nas doutrinas consideradas balizares, que à época se regulavam na totalidade de serem reconhecidas pela transmissão do ministério Episcopal. Este contexto exequível em sua narrativa, expôs as bases que formularam e fortaleceram esta tese no que ela se aplicou a provar: que a doutrina milenar cristã era universal em seu anúncio – o que aponta diretamente para este caso como sendo mais uma das peças entre os ensinamentos catequéticos que regulavam a *orbis* cristã no mundo conhecido e alcançado por essa mensagem.

Logo, na esteira dos argumentos até aqui empregados, é necessário se sinalizar novamente para o esquema metodológico que diretamente sinaliza o consistente exercício conceitual desta tese. Este se encontra na elaboração argumentativa que permeou todo o texto, especificando o resultado da pesquisa. Como forma estável e progressiva, o inicial movimento milenar se projetou conceitualmente para além de sua esfera judaica, rompendo e ultrapassando expressivamente o seu original contexto teológico, religioso e cultural, vindo a se anexar, moldar e modificar em um *Novo* aparato teológico, religioso e cultural; esta redundância é proposital, pois nela, objetivamente se concretiza um processo – talvez seria melhor dizer de um *project*, pois o *millennium* segundo as obras dos autores Patrísticos analisados foi sempre compreendido como sendo parte essencial do plano salvífico de Deus para a humanidade –, que

se deveu a prodigiosa relação entre: a iluminação hermenêutica-exegética e a fidelidade depositada aos conceitos desta revelação. Como ponto de inflexão se condicionou ao texto uma mudança de ordem, que de maneira paulatina (até mesmo diacrônica), operou a partir de uma perspectiva de caráter política-religiosa (cf. judaísmo antigo e tardio) para uma absolutamente anagógica, onde o sufixo: ismo (lt. *ismus*, gr. *θεωρία*), perdeu sua abstração, passando concretamente de *motus* para *doctrina*, onde o Agente Messiânico, o ambiente recriado e o realismo transcendente passaram a pertencer a uma *Nova Aliança*. Assim, os inúmeros fiéis angariados a esta expectativa substituíram o “velho vinho” pelo “Novo”. Algo que esta tese também sustentou efetivamente: à separação substancial entre o movimento milenarista judaico e a doutrina milenar cristã.

A partir dessa realidade numinosa – caracterizada em uma ampla praxe escatológica, que esteve fortemente embasada e fundamentada em um vasto conteúdo Escriturístico, literário, Apostólico e Patrístico do Século II – se levantou objetivamente a seguinte interrogação: tendo a doutrina milenar desfalecido, e até mesmo sendo em alguns pagos esquecida prematuramente logo após este período (a partir do Século IV de forma quase definitiva) da *praxis fidei* da Igreja, seria possível que ela em algum momento, de fato, tenha sido um axioma estável, quiçá, uma peça-chave da crença cristã em sua já constituída estrutura proto-ortodoxa? Na tentativa de se responder esta complexa questão se desenvolveu duas grandes Partes temáticas nesta tese, que divididas em diversas seções e itens, visaram estabelecer um caminho central e lógico na busca de se solucionar essa pertinente inquirição.

Como citado, a estrutura e funcionalidade do movimento milenarista, fez com que a peculiar metodologia desta pesquisa se condicionasse, dividindo o conteúdo da Parte 1 em duas áreas teológicas: Histórica e Bíblica, somando um total de nove capítulos a esta conjuntura. A primeira seção, uniformemente, se concentrou em uma importante questão epistemológica: a mudança do estilo profético, que concentrado no aforismo Profetismo foi elevado ao patamar do Apocalipsismo. Com isso se visou a real compreensão do acolhimento e desenvolvimento do movimento e doutrina milenarista, tanto em seu incipiente apego junto ao núcleo pietista judaico, quanto ao seu posterior estabelecimento no certame cristão.

O segundo capítulo demonstrou por meio de fatores externos – especialmente agregados a subsídios bíblicos – sobre a expansão dos rudimentos, bases e complementos que subsidiariam esta mudança performática. Uma ampla projeção temporal foi demonstrada nesta esfera: o processo pós-exílio (babilônico) do povo israelita introduziu esta projeção, conduzindo-a pelos séculos à frente; a partir disso, nasceu um item adicional, no qual se condicionou às prerrogativas desenvolvidas durante e pós os domínios ou eventos persas,

helênicos, macabitas e asmoneus, ocorridos na região do Crescente Fértil até meados do Século I a.C.; de forma derradeira nesta seção, se abordou a respeito da visão milenar junto à misteriosa comunidade de *Khirbet Qumran*, que foi responsável por fomentar e enaltecer a expectativa protomilenarista na *orbis* judaica – fator determinante como fenômeno teológico para o desenvolvimento milenar do período pré-cristão.

O terceiro capítulo investigou uma *Nova* dispensação, que, historicamente, subjugou o passado milenarista e sua pujante construção conceitual (principalmente no que diz respeito à mensagem cristã) aos valores e diretrizes do plano salvífico da realização Messiânica. Este exponencial fato modificou automaticamente a expectativa milenar, transformando-a em uma peça fundamental da ardente esperança cristã do Século I – fomentada pela então estabilidade do estilo apocalíptico, que sincronicamente junto às bases do ensino escatológico nesta fase proto-ortodoxa do cristianismo, foi a responsável por orquestrar todas as nuances do meio eclesial. Um item se vinculou a esta seção; nele se apresentou o movimento ebionita, que destacado como um dos remanescentes movimentos do judaísmo na Igreja primitiva, desenvolveu sua funcionalidade em um plano híbrido, que anexava em sua praxe os arranjos apocalípticos-milenares do passado às novas conjunções quiliastas do presente, buscando deste modo anexar a revelação cristã aos rudimentos judaicos, o que, aliás, demonstrou em sua gênese conceitual a incompatibilidade entre estes esquemas distintos.

O quarto capítulo, historicamente, passou a transcender o chamado período bíblico e/ou Apóstólico, onde o milenarismo como movimento passou a ser compreendido como doutrina em meio ao cristianismo. Nesta projeção se visou qualificar e quantificar a partir dos 100 primeiros anos do cristianismo como movimento religioso as perspectivas iniciais de tal sistematização, que buscava explicitar e transmitir as *Verdades* da fé transmitidas pelos Apóstolos em meio às diferentes culturas. Esta praxe, automaticamente, conduziu esta análise conceitual em direção às primeiras dogmatizações, que tratavam a respeito do reino futuro governado por Cristo que teria a duração de *mil anos* sobre a terra conhecida, que seria recriada a exemplo de sua perfeição inicial. Para este fim dois itens foram organizados: o primeiro trabalhou sobre o escrito de autoria anônima, mas conhecido desde cedo pela piedade cristã como *Carta de Barnabé*; nesta obra, alusões simbólicas – próprias de um escrito com caráter místico – evidenciaram e personificaram a esperança milenarista em um período de forte apelo apocalíptico; já o segundo possui propriamente um teor Patrístico e Patrológico, que concentrou seus esforços em abordar e comentar a respeito do primeiro expoente milenarista junto ao mundo antigo: Pápias, Bispo da cidade de Hierápolis, foi ali apresentado como sendo o

precursor, o quem sabe o primeiro sistematizador da doutrina milenar após a morte do “arquiteto” por excelência dessa *Nova* doutrina: *João, o Apóstolo*.

O quinto capítulo, que fecha a área de projeção histórica nesta Parte 1, condicionou a narrativa do caso em exame, apresentando um potencial fenômeno teológico junto ao ambiente eclesial do período. Ocorrido a partir do início do século III, o movimento montanista (herético ou semiortodoxo) desencadeou ampla rejeição junto ao Episcopado Universal, contudo, sua doutrina – até hoje difusa – trazia um ponto claro: o milenarismo. Esta característica foi apenas mais um dos estorvos que as manobras apologéticas de então focaram contra este antigo movimento carismático. A partir do prisma montanista foi possível de se detectar o fim de uma fase ou quiçá de uma era. Constatou-se que com a condenação e o expurgo do movimento montanista, também ocorreu o fim da fase áurea da doutrina milenarista a nível universal. Se há uma conexão evidente sobre estes eventos, não posso garantir, mas é fato que após o desmantelamento do movimento montanista, a Igreja Ocidental passou a acolher e expandir dois expedientes até então estranhos a sua gênese recordativa: a hermenêutica alegorista alexandrina, e a forte cosmovisão antijudaica romana – esta nova praxe, gradativamente, foi a responsável por sentenciar a doutrina milenar a um patamar de credence.

O capítulo seis especificamente introduziu a área bíblica e extrabíblica (apócrifa) a esta pesquisa. Após ter se validado a inequívoca relação e importância que os registros Canônicos e apócrifos (também pseudoepígrafes), desde seus registros mais tardios junto ao Antigo Testamento até sua proliferação no cenário proto-cristão, exercem ao tema central da pesquisa, uma série de itens e subitens foram organizados (respeitando a ordem cronológica de suas redações) na intenção de se consolidar o avanço dogmático do ideário milenarista. Neste parágrafo, ocorreu uma consideração adicional (muito pertinente) à conclusão conceitual desta pesquisa. Devido a questões de foco e delimitação, nem todas as obras Canônicas, apócrifas e/ou pseudoepígrafes que contenham em suas estruturas um aparato escatológico foram relacionadas ou citadas nesta pesquisa. Deste modo, para que ocorresse uma abordagem mais genérica (salvo alguma exceção) se optou por relacionar e comentar as obras que podem ser consideradas as principais referências que contenham uma antiga, meso ou protocristã citação (diretas e/ou indiretas, explícitas e/ou implícitas) a respeito do movimento e/ou protodoutrina milenar, no decurso dos Séculos VII a.C. ao Século I d.C.

No que compreende à formulação da sexta seção, após uma introdução bibliológica, se seguiu uma conceituação que foi fundamental para se estabelecer o rigor proto-ortodoxo, que se manifestaria de forma evidente na exegese dos Pais do Século II. Neste exercício analítico se apresentou uma das principais chaves-hermenêutica utilizadas por estes exegetas, a qual, se

baseava na plena consciência profética de que a realidade edênica seria novamente restaurada em um plano futuro. Sobre esta base indissolúvel, o primeiro item deste capítulo foi estruturado por meio dos registros Canônicos de *Isaiás*, *Ezequiel* e *Zacarias*. No livro do primeiro Profeta se fomentou sua evidente caracterização recriacional, pois, nenhum outro livro profético apresenta considerações tão evidentes a respeito de uma proposta recriacional. Esta caracterização exigiu desta pesquisa uma análise mais específica deste conjunto textual, fazendo com que três subitens fossem desenvolvidos; o primeiro se alocou ao compêndio comumente definido no âmbito teológico como Protoisaiás, sendo o segundo e o terceiro sucessivamente representados no mesmo referencial teológico (Dêutero e Trito). Nestes espaços, foram analisados os textos considerados “vitais” (contidos nos capítulos 11 e 65), onde ocorreu a identificação e materialização do plano salvífico, orientado pela esperança messiânica aos eleitos segundo a promessa abraâmica, os quais serão definitivamente revestidos com a totalidade das benesses que estão condicionadas à plena herança futura.

Este amplo enredo se somou a outra projeção referencial do compêndio Canônico: o livro do Profeta *Ezequiel*. Neste novo item ocorreu a elaboração dos espaços fantásticos, porém físicos, que estão preditos para o novo período idílico, que será no futuro gerado na terra reorganizada. Neste esteio, dois subitens foram adicionados na tentativa orquestrarem dois fenômenos orientados neste segmento, ambos relacionados aos casos que envolveram antropologicamente a expectativa milenarista em suas fases históricas: a *Figura Messiânica* com seu perpétuo reinado, e a reconfiguração física do *Templo Divino*. A primeira demanda foi analisada sobre a simples ótica de que, no final, o Messias definitivamente deve surgir – para os cristãos: ressurgir – e estabelecer a equidade plena; já a segunda condicionou de forma elementar a evidência, que, para os contemporâneos cativos de *Ezequiel* até aos cristãos do Século II não encontrou ou sofreu oposição: o *Templo do Senhor*, o qual profetizado como estrutura física e terrena (cf. *Ez* 40.1-43.27), jamais foi construído ou reconstruído, indicando com isso que a magnificência profetizada só poderia estar reservada para um plano evoluído.

À frente seguiu o relato que contém passagens do livro do Profeta *Zacarias*. Este escrito, que fechou a análise referente ao conteúdo Canônico Veterotestamentário, concretizou o último espaço elementar que ainda faltava ser idealizado ao fabuloso contexto revitalizado. Tendo como base os capítulos 8 e 14, este item formalizou a relação futura, entre o Reino, seu Soberano, e o Local-central que também será reconfigurado na terra física: *Jerusalém*. A *Cidade Santa*, substancialmente, fará jus à sua alcunha solene. Nesta reelaboração de todo o *Kósmos* é revertido um dos principais hiatos teológicos existentes, isso se fomenta por meio desta profecia, quando ela aplica e complementa que a “reforma urbana” prevista: além de

implementar o celeste, também eliminará os resíduos da corrupção. Nestes itens e subitens que prospectaram o ideário Canônico se idealiza e se materializa a soma entre: o *Reino*, o *Messias*, o *Templo* e a *Cidade*, onde estes elementos se unem à futura glória, colocando-os em ordem, fazendo com que o plano salvífico se encaminhe ao seu desfecho profetizado.

O próximo item deste capítulo abriu e concluiu o caminho para os escritos apócrifos. Estas antigas obras, mesmo não sendo inspiradas, foram nesta pesquisa consideradas como peças literárias com muita relevância. Esta competência escatológica surgiu do amplo enredo apocalíptico que as referendadas obras apresentam. Uma gama imensa de escritos deste tipo, poderiam aqui terem sido observados, mas se optou por abordar seis entre todos, obviamente, por estes serem considerados como expoentes da doutrina quiliasta em suas formulações. Para isso se construiu sete subitens, sendo o terceiro ainda subdividido em quatro. Neste cronograma (*i.e. 1 Enoque; Livro dos Jubileus; 2 Baruque; 4 Esdras; Evangelho de Bartolomeu; Apocalipse de Elias*) que foi estabilizado de maneira cronológica, se partiu do Século II a.C. e se chegou até o Século II d.C. – inclusive, mesclando nesta relação de forma peculiar, obras de origem judaica com produções do meio cristão proto-ortodoxo. Neste esquema se notabilizou do início ao fim à importância que estes escritos tiveram, tanto na formulação, quanto na transmissão dos ensinamentos que auxiliariam na formatação do movimento e da doutrina milenar. Todas estas prerrogativas quiliastas foram junto a esta tese salientadas como um endosso, que, provavelmente, somaram aquilo que o registro Canônico fundamentou e estabilizou como sendo a base para a estrutura hermenêutica, tanto no judaísmo tardio, quanto no cristianismo incipiente.

No capítulo sete ocorreu o início de uma *Nova* fase. Ainda no âmbito da análise bíblica, a passagem dos textos Canônicos entre a Antiga e a *Nova Aliança* começou a ser descrita nesta seção, que dividida em mais dois itens organizou esta significativa mudança. Sobre esta projeção, que desenvolveu o primeiro item, a respectiva tese considerou haver o ponto de passagem, mas também de nascimento do ambiente particularmente milenarista, que, em e com as suas próprias prerrogativas se configurou de uma maneira quase orgânica no decorrer dos decênios seguintes. A rigor, a passagem de um ensino que inicialmente caracterizava as projeções de um futuro *Reino Messiânico sobre a terra* – que em si reconfigurava o estado arquetípico, desconstruído no *Jardim* –, agora neste *Novo* estágio recebia de forma gradativa e condicional por meio deste novo círculo teológico sua roupagem definitiva no avanço da mensagem cristã – culminando em uma magnífica produção apocalíptica (*Apocalipse de João*). Nesta perspectiva, também se condicionou um *status novus*: o que em um vasto período não

passava de um movimento regular, agora, por meio de um subsídio bíblico elementar passou a ser um ensino sólido, que se enraizou a estrutura proto-ortodoxa cristã.

Esta base criou e desenvolveu o segundo item deste capítulo, que se destaca por conter uma produção massiva e detalhada a respeito do ponto culminante da *Revelação* milenar Neotestamentária. O texto do *Apocalipse de João* 20.1-6 abriu e definiu a análise exegética no conjunto do Novo Testamento; esta especificação, já comentada detalhadamente em seis subitens, empenhou esta tese ao seu principal alvo do *Corpus Canonis*, onde, substancialmente, a teoria e conseqüente doutrina milenar se fundamentou. O exame exegético realizado gerou seis Subitens ao principal, onde por meio de uma projeção cronológica e sincrônica se construiu a análise exegética dos versículos relacionados. Em síntese, se construiu sobre uma condicional chave-hermenêutica uma símile do provável exercício exegético dos primeiros cristãos, como também dos Pais milenaristas do Século II; dos versos 1 ao 6 se orquestrou a seguinte conseqüência: a *missão* Divina, configurada neste ambiente escatológico por meio de seu *Mensageiro*; a maledicência do grande *Adversário* e sua *primeira condenação*; o ambiente tenebroso e a duração do *cárcere da iniquidade*; a autoridade dos *Santos* e sua honra junto *Aquele* que os governará; os *Primeiros Ressurretos* e sua beatitude; a glória excelsa do *Reino Milenar*. Em toda esta construção se afirmou de forma eloquente a necessidade de se respeitar a assimilação desta projeção em uma ordem cronológica e sincrônica, não sendo possível de se assumir perspectivas secundárias ou acessórias para a realização deste projeto bíblico celestial; deste modo, se condicionou também uma prerrogativa: o *millennium* é mais que uma simples idealização, é a própria *Revelação*.

Encerrada a análise exegética, tanto do Antigo, quanto do Novo Testamentos (como também dos demais escritos correlatos), se passou ao capítulo oito, onde o exercício bibliológico prosseguiu na realização de um importante demande para a potencialização dos ditames sistemáticos reservados à Parte 2. A estrutura hermenêutica que historicamente sempre foi condicionada por ativos classificados genericamente como literalistas, determinavam desde o período Apostólico as reservas que se aplicavam aos desvios considerados como de essência pseudo-ortodoxa, que sempre foram recorrentes nas demandas interpretativas, especialmente junto aos escritos apocalípticos. Nesta seção se clarificou um expoente que poderia estar “envolto de névoa” no conhecimento e na compreensão geral, quando se relacionou a exegese Patrística, tanto do período Apostólico, quanto Apologista, ao método de ver, projetar e assimilar uma passagem bíblica, sobre a prática de se exigir como ponto-de-partida para sua interpretação a compreensão do estado factível, histórico e material que a citação bíblica simplesmente apresenta. Até mesmo o autor da *Carta de Barnabé* (analisada no bloco histórico)

submetia seu simbolismo aos tipos terrenos, separando a literalidade dos elementos à projeção potencial de serem revestidos pelo celestial, pois o contrário, nem mesmo seria possível segundo a dialética Apostólica (cf. *ICo* 15.35-58), a qual, estes escritos antigos assimilavam e aplicavam massivamente em sua praxe exegetica.

A consolidação a respeito do padrão hermenêutico utilizado pelos Pais deste período abriu o caminho para que o último assunto fosse abordado nesta primeira Parte. Nesta seção derradeira se analisou a respeito da principal base-hermenêutica (estabelecida na consciência coletiva desta antiga intelectualidade) utilizada pelos precursores e demais colaboradores da doutrina milenar: o *die septimo*, e sua substancial relação com o período de *mille annis*. Este potencial elemento hermenêutico, que ora aparece de maneira simbólica, ora anagógica na perspectiva apresentada pelos Pais, sempre suscitou uma projeção literal ao ser aplicado à visão milenar. Desta forma, neste capítulo, se procurou o equilíbrio entre a esperança aguardada e a base lógica (literalmente de cálculo) que os expoentes do relato quiliasta procuravam propor; na verdade, estou certo que esta dicotomia e/ou ambiguidade hermenêutica – me refiro ao fato de alguma proposta moderna poder sugerir que este cálculo conseguisse definir e/ou decidir a respeito de todas as variações ocorridas junto a doutrina – de forma realista, possivelmente, não existiu, porque, salvo exceções que procuraram neste período calcular literalmente a data da *Parusia*, o acolhimento desta esperança se fortalecia em eventos preditos, que se fomentavam em um quadrante místico (cf. *Mt* 24.36-44; *ICo* 15.51,52; *ITs* 5.1-11), enfraquecendo quaisquer perspectivas “aritméticas” (motivadas sobre bases anacrônicas) como sendo comuns e/ou usuais junto às conjecturas que formavam este antigo imaginário. É fato que a cronologia como método foi utilizada de forma ampla por esse segmento Patrístico, tanto em perspectiva literal, quanto simbólica, contudo, os *mille annis* eram aguardados na iminência de uma realização, que ainda sem precedentes podia ser prevista, mas não definida temporalmente, mesmo que os contabilizados anos até então serviram de consolo para se assegurar que *Ele* e seu *Reino de Mil Anos* em breve chegariam.

Após a Parte 1 orientar e até mesmo endereçar de forma histórica, Escriturística, literária a projeção doutrinal sobre o milenarismo cristão, a Parte 2 abriu definitivamente o seu exame sistemático. A segunda Parte, possuindo proporções similares à primeira, se formatou em uma densa análise sobre o pensamento daqueles que devem ser compreendidos como os mestres por excelência da doutrina milenar junto ao mote proto-ortodoxo até os decênios iniciais do Século III. Justino (o Mártir), Ireneu (Bispo de Lião) e Tertuliano (Polemista de Cartago) são os detentores deste distinto ensino, que já em meados do Século II, não apenas arquitetava, mas também já se estruturava para muito além de seus pagos de origem. Este fato

que é a base de titulação desta Parte, também foi o tema central de sua primeira seção. Como seu título indica, ela apresentou a visão e/ou o ensino milenarista como algo ativo, dinâmico, propositivo. Direcionada no princípio desta nova fase, esta incisiva aplicação apontou diretamente para aquilo que corresponde aos objetivos desta tese: afirmar que o milenarismo oriundo de formulações antigas (protos), estava definitivamente neste período inserido na praxe cristã como parte formal de sua proto-ortodoxia, podendo mediante os dados factuais que estão apresentados ser considerada como uma doutrina universal em seu alcance.

Esta introdução abriu e conduziu a pesquisa ao segundo capítulo desta Parte, onde de maneira direta se passou à análise patrológica dos autores destacados. Seguindo a projeção cronológica prevista, Justino, o filósofo convertido ao cristianismo em meados do Século II, inaugurou a prospecção, que apresentou as evidências iniciais que garantiram esta tese. Como salientou tecnicamente esta pesquisa, cada um dos Pais analisados possuía e apresentava suas distinções, quanto aquilo que podemos chamar de sistemática milenarista, mesmo que tais características pouco ou em nada alteravam o cerne desta doutrina, fazendo com que suas exposições (mais ou menos detalhadas) sobre as formas que compunham a construção deste imaginário idílico – fatores que incrementaram as teorias utilizadas nesta pesquisa – trouxessem conforto e admiração aos seus leitores-ouvintes.

O primeiro item se encarregou de biografar (tanto no espaço que se destinou a Justino, quanto nos que reservaram a Ireneu e Tertuliano) o expoente Pai. Nesse exercício, que de maneira sucinta elaborou os principais dados sobre a procedência, conversão, ministério e especificidades sobre o autor Patrístico, visou-se, acima de tudo, trazer as principais indicações sobre seu reconhecimento, assimilação e anúncio da crença milenar. Como já se apontou diretamente, desde cedo esta pesquisa se estabeleceu sobre uma metodologia clássica, sendo estruturada: substancialmente de forma literária; trazendo subsídios impecáveis às formulações propostas; condicionando historicidade aos casos – elevando-os a um patamar de poderem ser classificados como evidências concretas a nova teoria articulada. Assim, sem eufemismo, a partir das obras Patrísticas que foram indicadas nestes primeiros itens à sistemática milenarista destes Pais foi conhecida, e acima de tudo reconhecidas como peças elementares na formatação de suas dogmáticas – entenda-se de seus ideários ortodoxos.

A partir disso, segundo o entendimento de Justino, o segundo item encaminhou ao propósito desta pesquisa uma das mais consideráveis teorias do Filósofo cristão: sua perspectiva dialética sobre o tempo. Nesta construção desenvolvida no capítulo VIII de sua *I Apologia*, Justino se utilizando de uma fonte alternativa (pagã), conjecturou e propôs uma diferenciação no tempo, onde as equiparações entre o estado temporal e o atemporal se aplicam, diferenciando

os casos, destacando de forma principal que uma fase escatológica como o período milenar se diferencia formalmente da realidade posterior que se condicionará definitivamente àquilo que se projetou no texto como o período reservado à eternidade.

Passando ao terceiro item desta seção, apresentou-se as bases que formularam a doutrina milenar sobre a principal característica teológica deste autor: sua apologética. Nesta área de ação se identificou Justino como um mestre cristão, defensor da fé, mas também da crença milenarista. Baseando-se no capítulo LXXX de seu *Diálogo com Trifão*, este item estruturou a relação imbricada entre o ser cristão e o ser milenarista na perspectiva de Justino, quando ele, ousadamente, desafiou por meio de parâmetros modais o sábio judeu Trifão. Salientou-se nesta argumentação que para Justino em uma projeção objetiva, os Profetas da Antiga Aliança relacionaram o cumprimento de suas profecias à *Figura Messiânica*, além de reservar a este emblemático *Ser* os atributos inerentes, que são devidos e condicionados somente a *Ele*; neste arrojamento, o Filósofo de forma excepcional conservou os elementos vitais a sua doutrina, além de paralelamente preservar o que havia de fundamental e comum entre sua crença e a de seu opositor. Contudo, nesta disputa se percebe na justificativa do Apologista que a crença cristã prevalecia na simples lógica de que, assim como na *Encarnação de Jesus de Nazaré* se viu realizada todas as exigências proféticas pertinentes ao *Messias*, agora em seu *Retorno* à terra também se testemunhará o estabelecimento de todas as categorias necessárias para o cumprimento das profecias escatológicas – o clímax deste processo se confirmará em *Jesus, o Cristo!* Para Justino nada poderia ser mais categórico do que isso.

O último item reservado a Justino encerrou este capítulo uniformizando suas ideias. Para esse fim se propôs uma ligação entre a metodologia dialética e a perspectiva lógica que foram empregadas por Justino em sua elucubração. Desta forma, se indicou a possível projeção sistemática de Justino, a qual se fez questão de apontar como sendo também uma produção baseada em sua conduta apologética; de fato, em Justino se consolidou esta distinção, que em parte facilita a identificação de quais seriam as principais motivações para o registro, aprimorando os resultados visados, especialmente no âmbito do interesse das pesquisas modernas. E é nesta projeção apologética sistemática que se fundamentou um dos mais relevantes contrastes que esta pesquisa sustenta: *a distinção entre o milenarismo judaico e o milenarismo cristão*.

Em seu embate com o judaísmo de Trifão, o Apologista diferencia de modo elementar as suas realidades, promovendo para isso a figura de seu *Redentor*, o que destina o caso, estabelecendo uma ruptura insuperável entre o milenarismo de Justino e o de Trifão. Esta evidência trouxe não apenas a concretização, mas também a reconfiguração que estes eventos

escatológicos apresentarão após a *Parusia* do Messias. Esta conclusão chega a soar irônica quando se considera as dezenas de projeções formuladas no decorrer da história, que afirmaram que, *o milenarismo foi uma doutrina judaica adaptada ao cristianismo*; porém, aqui, a ironia sugerida se mostrou como uma contradição, quem sabe, até mesmo como uma crônica amórfica e/ou simplista, basicamente, por demonstrar que afirmações desta ordem não passam de meras projeções, saturadas de um caráter voluntarista – o *Diálogo com Trifão* em seu capítulo LXXXI, atesta uma prova historiográfica que diferencia o milenarismo de Justino como sendo parte de uma *Nova* doutrina, que só os cristãos seguiam.

O capítulo seguinte abriu as portas para o mais eminente Bispo da Antiguidade. Seguindo a metodologia prevista seu primeiro item tratou biograficamente sobre a figura de Ireneu. Como também se reservou ao espaço de Justino, neste item se abordou e se enfatizou sobre sua produção teológica, que destacou a importância elementar de seu legado, especialmente no que se consolidou por meio de sua *Adversus Haereses*. Nesta exponencial obra do passado se reconheceu a teologia de Ireneu, mas não apenas isso, também se descobriu aquilo que sem constrangimento pode ser categorizado como o “manual” que contém a proto-ortodoxia cristã da antiguidade.

No segundo item desta seção, se visou descrever uma das mais importantes características da teologia de Ireneu. Este esforço se fez necessário devido à singularidade desta distinção, que, substancialmente, equipou Ireneu de forma hermenêutica durante todo o seu ministério Episcopal. De fato, não entendemos a formulação doutrinal de Ireneu sem sua base de “*recapitulação*”; como se explorou, para o Bispo nenhuma relação: direta ou indireta, literal ou simbólica, física ou metafísica se cumpriu ou se cumpriria no plano salvífico sem a devida intermediação de Cristo, por sua imagem essencialmente ser o indispensável arquétipo que relaciona e capta todas as insuperáveis condições terrenas e excelsas, possibilitando deste modo que o ser humano e a criação voltem a se reorganizarem em sua realidade primeva, extinta pelo lapso no passado. Salientou-se ainda nesta proposta que tal “*recapitulação*” para Ireneu necessitava ser revestida do referente Divino, onde o sobrenatural como ato contínuo: foi, é e continuará sendo fundamental para sua realização – este conceito se salientou sobre a seguinte interjeição: a recriação é obra sobrenatural! O *millennium* quando unido a esta teoria (complexa até mesmo para o presente) se encaixa perfeitamente, tornando-se em mais uma peça desta projeção sofisticada.

O terceiro item fortaleceu a significativa teoria cosmológica dos Pais do Século II. Como se viu na exposição bibliológica desta pesquisa, a concepção sobre a análise cronológica envolvendo o dia de descanso-sem-fim (*die septimo*) – vinculado impressionantemente ao plano

escatológico como sendo o último milênio previsto antes do Reino Eterno se inaugurar – possuía uma importância sem precedentes. Ninguém antes de Ireneu conseguiu ser tão preciso e enfático no que se referia a relação desta previsão com o Reino Milenar; a crença era genérica sobre esta relação entre seus predecessores milenaristas, mas Ireneu, cogente, estabilizou todo o plano, agregando o passado pré-cristão (Patriarcas, Profetas, Santos da Antiga Aliança etc.) e o presente segundo a revelação (Apóstolos, Sucessores, Discípulos etc.) ao futuro que irá inaugurar um dia-de-descanso-perpétuo – nesta projeção novamente se destacou a teoria sobre a “*recapitulação*” com toda a sua complexidade.

O quarto item protagonizou uma ampliação potencial do que estava sendo tratado no item três. Dois expoentes fatores novamente se notabilizaram: *ressurreição* e *recriação*. No padrão “*recapitular*” de Ireneu, uma coligação de medidas era necessária para que o fim profetizado se concretizasse; como já se elaborou, a ação Divina (santificante) providenciaria o processo redentor, purgatório e restaurativo responsável pela união metafísica entre as essências, previsão que estabelecia e unia o converso cristão ao seu legado original. Se esclareceu que para Ireneu este processo se concretizava em fases, sendo que os benefícios incomparáveis da *Ressurreição* estavam reservados a um plano por igual superior, onde o “*recapitular*”, levaria os *ressurgidos* a prosseguirem em sua busca de aperfeiçoamento – mesmo que como já apontou este item, o realizar deste mistério na descrição de Ireneu se torne inconcebível. Contudo, se notabilizou neste espaço a relevância que este sistema procurava indicar: onde estiver o Reino recriado lá também estarão os *primeiros ressurretos*, porque, ambas as naturezas só podem se autorreservar, não havendo a possibilidade de os *seres transformados* habitarem separadamente (em outro ambiente).

No item cinco uma peculiar argumentação se projetou. Esta particularidade se deveu ao fato de Ireneu padronizar o *Sacramento Eucarístico* às relações objetivas do plano milenar. Neste enquadramento se focalizou a explícita sugestão do Bispo em conceder o cumprimento – pelo menos em parte, sendo orientada na fase inicial deste gozo futuro – da promessa *Messiânica* (cf. *Mt* 26.29; *Lc* 22.18), de que a *Santa Ceia*, novamente, seria oferecida pelo Senhor a seus discípulos. Tal consolo projetado pelo Bispo de Lião, já faz parte de uma fase anterior ao Reino Eterno, sendo o *millennium* este momento, hora e dia em que a celestial benesse se cumprirá. Outro predicado salientado nesta interpretação de Ireneu foi seu apego ao transcendente, que de forma básica foi relacionado ao testemunho deixado pelo *Vidente*. Assim como *João (o Apóstolo)* foi à testemunha experiencial sobre a realidade que está porvir (cf. *Ap* 1.1-5a), também havia sido um entre aqueles que testificaram a respeito da *Ressurreição de Cristo* (cf. *Jo* 21.24), e por consequência das palavras que o *Ressurreto* afirmou. Ireneu via

nesta similaridade mais uma conexão literal com a projeção milenar, sendo nela condicionada a projeção de ordem sobrenatural do ambiente material ao espiritual, do já realizado ao ainda não junto aos mistérios escatológicos, determinando e encaminhando deste modo as promessas da Sagrada Escritura ao cumprimento daquilo que esta relação visa “*recapitular*”.

O sexto item desta seção trouxe em si, mais um imperativo da interpretação de Ireneu: definido está: *o tempo e o local onde a justiça Divina se estabelecerá*. Novamente baseando-se nas Escrituras (*i.e. Lc 14.12-14; Mc 10.23-31*), Ireneu agrega à sua construção milenar um dos pressupostos vitais para que esta projeção seja assimilada como evidente, mas acima de tudo como genuína para a perfeita realização do plano salvífico em sua fase escatológica. Neste espaço se concluiu que a concepção de *Justiça Divina* – até mesmo além das tradicionais configurações relacionadas pela área da teodiceia, como também de outras conjecturas na esfera escatológica – foi por Ireneu configurada à condição milenar; neste condicionamento, sem exceções, o Bispo aponta para uma dependência insuperável que acomete todos os agentes envolvidos, reservando a soberania Divina a possibilidade em definitivo de definir o tempo e o local para o desfecho, exclusão e término de todas as macelas que oprimem e escravizam a criação: *o millennium e o die septimo*. Eis o local, o tempo e o *status* que Ireneu vislumbrou: *O Sábado, que se configura em mil anos, de plena justiça*.

O item sete apresentou algo de fundamental junto a especificidade que a doutrina milenar possuía, além demonstrar um dos pontos mais catequéticos de seu conteúdo. Por meio de uma prolixa passagem, se observou que para Ireneu era indispensável que no plano redentor houvesse o cumprimento literal das promessas direcionadas aos Patriarcas; a partir de Abraão, passando por Isaque, e chegando a Jacó, era considerado como indispensável que seus olhos contemplassem a promessa estabelecida (cf. *Gn 15.5b*). Entre ajustes e desajustes neste esquema, o Bispo gálio – assim como seus antecessores e ainda muitos de seus sucessores – assumiu que somente no *millennium* esta retribuição (com suas devidas especificidades), poderia ser reconstituída, não permanecendo deste modo nenhuma falta sobre o resultado do cálculo profético. Este tema ainda trouxe mais uma especificidade, gerando um subitem ao contexto. A sugerida profecia atribuída a *João (o Apóstolo)*, sustentada por Presbíteros contemporâneos de Ireneu e citada na passagem que se analisou, inevitavelmente somou-se a esta projeção, pois nela se deslumbra um agregado de informações, que acessórias, ilustram o ambiente fantástico recriado no *millennium*: pujança de vida, de fertilidade, de prosperidade... que, somadas ao hipotético imaginário milenar, mistificavam ainda mais o devido *status* que se mantinha sobre uma esperança da graça infalível. Também se lembrou com destaque neste espaço a seguinte máxima: é impossível para um hermeneuta e exegeta como Ireneu não

sucumbir a projeções fantásticas para este momento, pois estes acontecimentos foram *profetizados, amparados pela Tradição*, além de serem facilmente assimilados pela razão, segundo a mais pura lógica.

No oitavo item se lançou – seguindo a relação dos textos de Ireneu – luz a uma das questões já bem relacionadas ao corpo desta tese: a Tradição reservada por meio do legado de Pápias (Bispo de Hierápolis). Todavia, se citou esta passagem porque Ireneu implicou a ela algo realmente excepcional: *uma suposta fala do próprio Cristo, não Canonizada, mas legada apenas pela Tradição e oferecida pelo registro de Pápias*, na qual se reivindica mais predicados (estereotipados) à projeção do futuro ambiente milenar. Como já se prospectou em outros momentos, abordagens como esta não são caras a esta pesquisa no que se referem as suas especificidades conjecturais, mas sim são importantíssimas no que se reservam a potencialidade de serem atribuídas a proposta desta tese por meio de suas máximas doutrinárias e localização geográfica. Mediante este caso se testificou novamente que Ireneu foi realmente mensageiro de uma doutrina, que transmitida pela missão-apostólica, amparava em si a vívida esperança de uma revelação ancorada na Escritura e na Tradição da Igreja.

O nono item deste capítulo esquematizou uma das mais pontuais descrições que diz respeito as relações, modos e formas que o ambiente milenar irá deter em sua formatação. Ireneu de forma sintética, mas elaborada, condicionou em sua dissertação um modo de se restabelecer os ditames arquetípos, que uma vez perdidos serão novamente constituídos pela ação recriacional; neste processo, se destacou o princípio sistemático de autoridade, que conduz naturalmente o leitor à percepção primeva, ou seja, aos registros do livro do *Gênesis*, onde aplaca na figura humana – o *antropos*: proposição que é caríssima na teologia de Ireneu – todas as esperanças de ter sido o zelador, governante, administrador etc., dos bens criados junto ao ambiente edênico. Salientou-se ainda à volta para a emblemática composição biológica inicial, a qual, segundo estável tradição teológica do passado, mesclava nas concepções extraídas do mundo terreno uma natureza de fisiologia uniforme, onde se acreditava que animais atualmente carnívoros foram então herbívoros (ou algo similar), o que potencializava (logicamente) uma forma de convívio pacífico entre as espécies criadas. Obviamente, o que importa para esta tese não é afirmar elucubrações fantásticas, mas sim esquematizar as potencialidades de uma crença, que mais uma vez se acomodou à básica evidência: no futuro haverá um tempo, um local, e um *status*, onde todas as coisas voltarão a se integrar ao plano inicial.

No décimo item um tema anterior (item 6) foi reintroduzido, mas sendo reorganizado por novas projeções de Ireneu. Nesta reciclagem, Ireneu em seu relato derradeiro junto ao livro V da *Adversus Haereses*, recompôs alguns dos parâmetros que estruturam sua previsão

recriacional: a natureza humana, a cidade de *Jerusalém* e outros biotipos que devem formar esta realidade são novamente lembrados como parte a ser exposta e transformada pelos efeitos da “*recapitulação*”, onde se observa a dependência Escriturística (salientada por Ireneu) que todo o processo necessita para acontecer. Neste esquema, também se observou a uniformidade – transcendental e terrena – que resultará do processo de relação entre o físico e o metafísico, não podendo haver nesta reestruturação do *Kósmos* o abandono completo ou mesmo uma abdicação parcial da realidade terrena que ainda deve ser aprimorada para o derradeiro plano futuro. Como ponto decisivo neste item se apontou para a citação de Ireneu, que afirmava haver a impossibilidade de uma interpretação alegórica ser aplicada às passagens que reconhecem esta realidade nas Escrituras. Para Ireneu, o alegorismo como método hermenêutico, não apenas desorientava o curso da esperança que os fiéis tinham, mas também pervertia o próprio realismo do que confessavam – assim se entende do porquê o Bispo de Lião neste trecho usa o exemplo da *Ressurreição de Cristo* como argumento à necessidade de se literalizar as evidências proféticas.

No item onze se argumentou a respeito da última abordagem milenar trazida pela obra de Ireneu. Em uma complexa construção, especialmente devido à sua teorização implícita, o Bispo formula sua perspectiva derradeira sobre o processo evolutivo que o ser humano, as criaturas e os seres inanimados sofrerão para se adequarem ao plano idílico. Nesta conjectura, Ireneu nos condicionou a elaborar dois pontos decisivos para nossa pesquisa: no primeiro, se observou que o processo evolutivo sugerido mediante as etapas da “*recapitulação*”, possibilitava ao ser humano desenvolver uma forma de amadurecimento direcionada a se obter uma maior intimidade do ser recriado com seu Criador; já o segundo observou a queda, falência, desmanche do atual padrão de iniquidade, tanto no ser humano, quanto nos demais seres estáticos. Quanto a estas conjecturas, não posso sugerir uma definição contumaz ou sequer suficiente, aliás, possivelmente ninguém pode, mas como acabo de referir, nesta idealização de Ireneu tudo e todas as coisas estarão sujeitas a um processo que já expõe a perfeição do Criador, mesmo que tudo e todas as coisas ainda estejam sendo conduzidas para este padrão sublime.

O duodécimo item foi o derradeiro desta longa seção. Nele se fez uma última consideração que orientou alguns fatores de maneira pontual naquilo que eles se referem a teorias, sistemas e/ou doutrinas milenares recentes (ou quiçá teorizações futuras) a respeito do uso das ideias de Ireneu aqui apresentadas. Este cuidado se tomou não visando uma forma de autopreservação, mas por simplesmente se zelar pelo trabalho histórico de Ireneu. Sua hermenêutica e exegese como produtos de um certame estimado, são peças sublimes da riquíssima história sobre a doutrina milenar, não devendo sucumbir a ajustes, esquemas e/ou

sistemas fora de seu tempo. Mesmo não tendo certeza se fui competente nesta tarefa, visei, sem reservas, preservar não apenas as propriedades do trabalho de Ireneu, mas também dos demais Pais aqui analisados, porque o que se visou constantemente nesta produção foi à intenção de se consolidar uma realidade dogmática em seu tempo de vigência, e não solidificar outras projeções ou visões além do horizonte histórico que se propôs.

No quarto capítulo desta Parte se construiu o trabalho sistemático a respeito da enigmática figura de Tertuliano. Este cartaginense que viveu na costa norte-africana por volta do fim do Século II foi um cristão de feitos notáveis. É fato que esta notoriedade se destacou de maneira paradigmática, onde extremos confessionais foram concretizados na biografia deste polemista. Esta relação polarizada foi a responsável pela produção de um primeiro item mais amplo – não fora do padrão anterior, porém mais quantitativo –, devido à variação acidental desta figura, que ora foi católico, mas ora foi montanista. Sua volumosa produção textual e sua notável linguística latina também foram assunto neste item – até Orígenes, ninguém havia produzido tanto e tão bem. Deste modo, esmiuçou-se mais a Tertuliano do que seus antecessores, contudo, não devido apenas a suas excepcionais singularidades, mas especialmente relacionado a uma distinção que para essa pesquisa é importantíssima: *Tertuliano, do catolicismo ao montanismo, sempre se manteve milenarista.*

O segundo item trouxe um desenvolvimento mais técnico do que até então havia sido proposto nas seções anteriores desta Parte; esta especificidade se deu pela necessidade de se considerar de maneira mais adequada as obras de Tertuliano a serem utilizadas referencialmente; se trabalhou com as chamadas *De Resurrectione Carnis* e *Adversus Marcionem* – sendo esta segunda mais conhecida e analisada de forma geral. A estrutura complexa, mesmo que lacônica e sóbria em sua redação, além de outras peculiaridades destas obras condicionou a criação deste espaço analítico. Todavia, uma mudança de classe teológica neste período – motivada por “intemperes” antropológicos, promovidos inicialmente no seio das Comunidades Orientais africanas, ganhando paulatinamente cada vez mais espaço no cenário Ocidental – também afetaria o campo escatológico, o que somou a necessidade de se aplicar um subitem a este interim crítico sobre a produção de Tertuliano. Esta nova tendência, que foi responsável por expor as variações desta mudança, apresentou de forma básica a migração de uma posição apologética para uma forma polemista de se fazer e/ou propor teologia na antiguidade; tal ocorrência reorientou as bases psíquicas do período, que passaram a reestruturar a esperança milenar em uma projeção de forma mais fluída e imediatista, que procurava respostas concretas por meio da ação mística, visando habilitar o crente a entender e consequentemente crer no que ocorreria em seu processo pós-morte – objetivamente, mostrou-

se que este ensino e sua referente prática procurava convencer e habilitar o fiel às beatitudes reservadas a vida-futura. De fato, uma mudança conceitual passou a ser prevista para a esperança cristã: *o que poderia ocorrer com o fiel logo após a sua partida se tornou mais importante do que o que viria depois*. Mas este item demonstrou que a forte convicção de Tertuliano não o fez ceder a esta persuasiva tendência.

No item três se projetou a primeira análise sistemática de Tertuliano. Partiu-se de sua obra *De Resurrectione Carnis*, na qual claramente se pode prospectar um exame dos referenciais bíblicos que Tertuliano utilizou; sendo sintético, às vezes quase implícito, o Polemista cartaginense comentou o texto do *Apocalipse de João*, incluindo a perícopes de destaque nesta pesquisa, onde condicionou de forma imperativa as categorias que captava da relação harmoniosa entre a projeção profética e a coerente retribuição que os justos terão no ambiente milenar; Tertuliano expõem o triunfo dos mártires, a relação evidente da justiça Divina com os eleitos, além de parecer regozijar-se (implicitamente) com a danação dos maus, sendo estas maravilhosas prerrogativas condicionadas ao evento glorioso da *Ressurreição*. Por fim, neste esquema se observou a direta influência que textos como este tiveram, tem e provavelmente ainda terão na formulação de teses escatológicas.

O quarto item iniciou as análises direcionadas ao escrito intitulado de *Adversus Marcionem*. Nesta nova redação, Tertuliano manteve seu estilo e doutrina, sendo mantida entre outras características sua perspicaz que conduziu à formulação de suas sentenças sempre a quadrantes elaborados. Observou-se que para Tertuliano: apresentar um caso, apontar sua limitação, e por fim indicar seu devido resultado, era algo comum; neste emprego se percebeu a aguçada formação jurídica deste Presbítero, que metodologicamente acusava ou defendia, descredibilizada ou credibilizava, mas por fim sempre sentenciava. Foi neste enredo que Tertuliano catalisou a sua ênfase recriacional, após ter evidenciado sua diferenciação e superação do ensino judaico a respeito do *millennium* aguardado. Tertuliano rechaça as possíveis comparações, pelo simples fato de ter outorgado na figura de Cristo a messianidade requerida para o empenho desta realização. Ainda neste item, segundo a passagem da obra que foi analisada, se caracterizou um expoente recurso utilizado pelo autor: mesmo havendo uma mudança no estado das coisas e dos seres, estes permanecerão sendo o que eram; isto quer dizer que para Tertuliano, o futuro ambiente milenar possuirá “pessoas celestiais”, pois a natureza dos seres humanos será alterada, mas sem deixarem de ser pessoas humanas – a complexidade do raciocínio de Tertuliano também foi destaque neste item.

O item cinco descortinou a principal distinção atribuída a este expoente Pai: seu polemismo. De forma sintética se extraiu os excepcionais recursos que Tertuliano angariou em

sua magistral refutação dirigida ao movimento marcionita. Na difusão desta heresia, se percebia sua mais aguçada teoria, a qual sustentava a clássica inferioridade da revelação contida na Antiga Aliança em frente a manifestada na Nova; por decorrência desse princípio, automaticamente, seus seguidores ligavam as coisas referentes ao plano terreno como sendo inferiores às projeções do que consideravam como celestiais. Por óbvio, o processo escatológico e milenar não ficou impune a esta interpretação fatalista, fazendo com a polêmica de Tertuliano os alcançasse também neste debate. O Polemista de forma cabal argumentou a incapacidade de tal teoria se sustentar, relacionando absolutamente a doutrina ao realismo profético do Antigo Testamento, o que validava toda a perspectiva aliancista do plano salvífico de Deus para a humanidade (relacionada na análise bíblica desta pesquisa). Tertuliano reconhecia que seu milenarismo era superior ao judaico por ele ser autenticamente messiânico, como também pelas consequências que seus séquitos possuíam, a saber: *o reconhecimento e benção da revelação do verdadeiro Messias*; todavia reconhecia que ambos estavam hibridamente conectados pela revelação bíblica, que iniciava no passado profético e finalizava na *Revelação Apostólica*. Se frisou também nesta relação a interpretação simbólica sugerida por Tertuliano, que diferentemente de seus antecessores, prospectou os acontecimentos futuros – especialmente, nos que estabeleciam uma direta conexão com os Patriarcas no passado –, como um espelhamento para o que se deve esperar no futuro. Quanto a essa proposta de Tertuliano, faço uma observação pontual: neste caso, possivelmente, Tertuliano estava apenas organizando semanticamente seu pensamento e não necessariamente sugerindo o uso de um método hermenêutico alternativo, isso porque acreditava que ocorreria uma realização literal neste âmbito, inclusive, no que se refere aos Patriarcas serem materialmente amparados (recompensados) pela realização profética.

Por último neste capítulo se apontou no sexto item para uma significativa relação apresentada por Tertuliano. Uma projeção soteriológica surge da exposição escatológica do Polemista, onde sua visão jurisprudente afasta pretextos que ele concebia como meramente especulativos ou apenas filosóficos (pejorativamente); se observou – citando pontualmente uma nova obra de Tertuliano (*Sobre a Prescrição de Hereges*) – o destaque que ele fazia a respeito daquilo que a vida de um cristão deveria conter referente aos paradigmas da revelação, que contidos na Escritura Sagrada e promovidos pela missão da Igreja, deveriam promover entre o saber e o fazer, mas também entre o ser e o testemunhar – promovidos em uma imperativa conduta moral – das benesses da vida cristã, tanto no agora, quanto no porvir. Sobre este prisma se apresentou o que seria possível de se definir como um realce pragmático da escatologia de Tertuliano; esta relação foi descrita da seguinte forma: a impecável conduta de um cristão no

tempo presente aponta para sua realidade incorrupta no futuro – simboliza, perfeitamente, sua existência no *millennium*.

A quinta seção da Parte 2 abriu uma nova área científica na análise desta pesquisa. Finalizado o exame sistemático referente às obras Patrísticas selecionadas, passou-se a um dos casos fundamentais ao qual esta tese se amparou: a amplitude ou abrangência da doutrina milenar no período do Século II d.C. Um fator analítico – fundamental nesta argumentação – foi apresentado de imediato nesta seção: *a ausência e resistência de minha parte a mecanismos relativistas*. Esta medida ou quiçá autoexigência, foi devidamente definida como essencial, no simples emprego das formas, das fontes e dos casos, que por meio de ações de direito, assimilam em si (em sua materialidade) o percurso geográfico da doutrina milenar no mundo antigo.

Como se identificou, a Geografia como ciência terrena foi utilizada nesta seção de forma ampla e objetiva. O absoluto, como estado e conceito – visando uma oposição direta ao relativismo recém-abordado –, visou ser o principal predicado que as citações geográficas trouxeram à construção proposta. Este implemento geográfico se validou na perspectiva de evidenciar o agente cristão (os Pais em critério) atuando no respectivo local de sua missão; esta demanda que alocou alguns (*i.e.* Justino e Ireneu) e conservou a outros (*i.e.* Tertuliano) nos respectivos centros sociais em que serviam, fez com que se observasse sua amplitude e/ou abrangência, pelas quais foi possível de se condicionar em um grau experimental: *o ensino e a doutrina que estes criam e pregavam*. Longe de ser apenas uma adjetivação, se compreendeu que esta expansão territorial era referencial quando alusiva às doutrinas proto-ortodoxas que estes cristãos sustentavam. Diante desta materialização, que segundo as leis elementares da Física clássica deve estar calculada no tempo e no espaço, se conseguiu desenvolver o arcabouço conceitual sobre a universalidade da doutrina milenar no período do Século II d.C.

Nesta área pontual de projeção geográfica, os itens um, dois, três e quatro deste capítulo se responsabilizaram por esquematizar esta previsão temporal e terrena. O primeiro se reservou a apresentar a região historicamente conhecida como “Ásia Menor”. A grande península que divide o acesso entre o Mar Negro e o Mar Mediterrâneo foi no período projetado o grande centro da intelectualidade cristã – além de ser possivelmente nesta época o local que mais concentrava cristão no mundo –, o que também lhe reservou a excepcional primazia de ser o ponto de partida para as missões cristãs em direção ao restante do Império Romano; porém a questão mais pertinente a esta região se deve a ela ser a incubadora da doutrina milenar, que somada à evidência anterior foi o ponto de partida para as missões de Justino e Ireneu a seus destinos. Mesmo não se tendo apontado neste item uma cidade em específico – devido à doutrina milenar neste período estar inserida massivamente em todos os grandes centros deste

espaço regional (Éfeso, Colossos, Mileto etc.) –, se optou por identificar a cidade de Hierápolis como o ponto de localização para as projeções espaciais (o cálculo dimensional e a cartografia) reservadas nesta pesquisa - por óbvio, esta escolha visou honrar o legado teológico de Pápias, Bispo milenarista desta antiga cidade da Frígia.

Já o segundo item, conduziu a análise para o “centro do mundo”, onde jazia sua “capital”: Roma. A *urbs aeterna* era a grande “capital do mundo”, e neste período já possuía uma considerável quantidade de cristãos, que de maneira capilar já estavam em quase todos (senão em todos) os seguimentos sociais. Se observou que junto à massa dos conversos estava o proeminente Filósofo Justino, que disputava em favor das crenças que entendia constituírem a *verdadeira filosofia*, na qual entre outras prerrogativas, sustentava que em uma projeção profética sobre o futuro haveria a concretização de um plano recriacional.

No terceiro item se estruturou a realidade da doutrina milenar nas longínquas terras da Gália, onde o mais eminente dos Bispos da antiguidade passou a pregar o plano da salvação de Deus, o qual “*recapitularia*” (*i.e.* resgataria, reintroduziria, recolocaria) por meio de seu Filho, os perdidos e estranhos as promessas de *Suas Alianças*. Nesta missão, Ireneu, que era Supervisor da Igreja neste expoente local entre os pagãos, reconhecia e pregava a respeito de uma ação mística, que reconduzia o converso cristão aos primeiros elementos cosmológicos, que a natureza humana havia perdido em sua tenra existência devido ao ato iníquo de seus primeiros representantes. Esta volta às origens reconquistará tudo que se havia deteriorado, tanto no ser humano, quanto na criação que ele conhecia, sendo uma importante fase desta “*recapitulação*” o profetizado período de *mil anos* que ocorreria sobre a terra em restauração.

No quarto item se chegou até o continente africano. Nesta outra parte do mundo, o Norte desta região – já a muito helenizada e neste tempo romanizada – dividia-se entre a sua porção Oriental e sua parcela Ocidental, sendo localizada nesta segunda área a famosíssima cidade de Cartago, lar de Tertuliano. Nesta condição, este Polemista que inicialmente foi católico, se tornou no arvorecer do Século III em uma figura de grande destaque, devido a seu intelecto avantajado, mas principalmente segundo sua casta e forte conduta moral. Na ampla produção literária deste antigo Presbítero, notou-se que sua prontidão para analisar, julgar e fazer o que entendia ser segundo a *sã doutrina*, lhe rendeu várias consequências, incluindo sua resoluta percepção de que no mundo-por-*vir* haveria um ambiente reservado: *aos ressurretos, ao cumprimento das promessas Patriarcais, e a total assimilação da justiça e moralidade, que unicamente a partir da Revelação de Deus se espelharia por toda a terra.*

No quinto item, que se anexa de forma prática ao sexto, se aprimorou a identificada análise geográfica desta seção. Nele se produziu uma síntese, que por meio de um cálculo

dimensional atesta nossa tese. Esta confirmação é matemática, pois literalmente mediu os pontos físicos de localização dos expoentes Clérigos, Discípulos, Mestres cristãos que estavam em plena ação ministerial: anunciando, ensinando, lembrando, exortando a respeito de suas doutrinas, entre as quais estava também a doutrina milenar. Neste ambiente da missão Eclesial, a proto-ortodoxia de Pápias, Justino, Ireneu e Tertuliano alcançou a incrível abrangência de aprox. 4.500 km lineares, projetando seus ensinamentos em um espaço que cobria praticamente 5.000.000 de km² em sua dimensão territorial, fato que foi registrado de maneira cartográfica no sexto item. Este *status factual*, une o axioma *millennium* a um quadro humano, que se provou empiricamente constituído na história – história essencialmente humana, cristã e teológica.

Por fim, em uma nova seção se desenvolveu o último item desta pesquisa. Neste espaço se apresentou uma nova iniciativa, mudando-se novamente a área interdisciplinar, passando este exame teológico a se comunicar com outro campo de base antropológica, mais precisamente com a Sociologia. Nesta ciência se buscou um referencial histórico em uma das mais estáveis propostas deste campo do conhecimento: *a teoria funcional de Durkheim*. Após se perceber que ainda havia um óbice marginal nesta construção, que, devido a um possível hiato cognitivo poderia formar uma brecha no raciocínio lógico empregado entre o tempo, os locais e o ensino ofertado, optou-se por se anexar nesta tese uma teoria que adaptou os agentes, os locais e os respectivos fatos neles relacionados à relação temporal deste amplo esquema teológico-antropológico. Talvez uma produção no âmbito das teorias filosóficas fosse considerada como que suficiente para direcionar o que se apresentou, contudo se compreendeu que a teoria de Durkheim adaptava, mas principalmente somava ao conceito final desta tese uma importantíssima contribuição cognitiva: *a nível geral, o não ser um milenarista neste período e nestes locais era se constituir como à exceção no coletivo cristão (cristianismo) que se tem registro*. Deste modo, desenvolveu-se e por fim afirmou-se por meio da teoria durkheimiana que a prática amilenista era estranha, ou seja, afastada do que se entendia como *Catholica*.

A partir desta significativa construção escatológica, de forma pragmática, ainda se detectou algumas ausências ou insuficiências conceituais, que poderiam ter relevância se houvessem sido abordadas ou mais bem esclarecidas neste corpo textual. Foi possível de se simplificar as faltas em três casos concretos, que absorvam e se relacionam diretamente as áreas teológicas trabalhadas (histórica, bíblica e sistemática): a primeira questão se percebe na ausência de um estudo a respeito da prospecção milenar junto aos partidos políticos-religiosos judaicos do final do Século I a.C. a meados do Século I d.C. Em uma realidade social que somava: o messianismo zelote, mais o milenarismo-político farisaico, com o ceticismo da classe

sacerdotal saduceia, fez definitivamente destes fatores teológicos-antropológicos em referenciais para a formulação da escatologia neste contexto histórico. Todavia, uma falta evidente de registros literários direcionados às condutas, aos hábitos e às práticas, que objetivassem diretamente a crença milenar nestes segmentos, fez com se optasse por não os citar preferencialmente; mesmo havendo uma volumosa quantidade de referências bíblicas e extrabíblicas que poderiam de forma implícita e/ou indireta serem utilizadas visando este fim, se escolheu por uma exposição mais sintética deste período, sendo atribuído relevância apenas ao segmento que se reconheceu necessário (cf. Parte 1; item 2.2).

A segunda que ocorre em meio ao exame bibliológico da Parte 1, provavelmente se destaca entre todas as faltas. Ela se concretizou na ausência de uma análise em específico a respeito do livro Canônico de *Daniel* – mesmo tendo sido identificado uma correlação de seu conteúdo com uma das passagens do *Apocalipse de João* (cf. Parte 1, item 7.2.4). O fato principal que motivou esta ausência se deveu a não relação explícita em seu conteúdo a respeito da constituição, estruturação e funcionalidade do futuro plano milenar; a prolixidade e densidade que apresenta algumas partes desta literatura profética do Antigo Testamento, mesmo que inquestionavelmente escatológicas em seu estilo, paradoxalmente, não contribuiriam de maneira decisiva a esta pesquisa. Deste modo, se percebeu que as partes citadas dos demais registros Veterotestamentários contribuiriam de forma mais objetiva as consequências previstas para a Conclusão desta tese, o que, determinantemente, obstaculizou uma projeção mais específica sobre o registro profético *Daniel*.

Já a terceira se enquadraria na parte 2, onde de forma sistemática se poderia ter avançado cronologicamente e alcançado o legado escatológico de Hipólito de Roma – aliás, este acréscimo fazia parte do Projeto desta tese. Contudo, mesmo Hipólito sendo um reconhecido escatólogo da antiguidade, e tendo sido determinante para a formulação escatológica do período, tanto para acréscimos, como para decréscimos do futuro ideário Católico, reconheceu-se que este e sua obra – mesmo que indiquem o realismo e projeto milenarista – já se direcionam a questões que afloram anseios mais diversos, além de serem repetitivos em outras questões escatológicas melhor abordadas fora da produção deste Pai; sem dúvida, esta pesquisa em sua projeção cronológica poderia se delimitar até o terceiro ou quarto decênio do Século III, onde inevitavelmente teria que tratar sobre o milenarismo de Hipólito, mas em questões propriamente milenaristas, Hipólito é apenas implícito, e esta ênfase – exigida por esta tese junto à produção literária dos Pais analisados – já havia sido consideravelmente salientada de maneira satisfatória por Justino junto ao ambiente romano.

Por último neste registro sobre os possíveis aspectos relevantes que esta pesquisa não tratou ou apenas abordou limitadamente, se pode ainda apontar para outras questões como: uma hipotética análise demográfica, que apontasse o aproximado número de cristãos junto as áreas geográficas catalogadas como milenaristas, visando com os dados extraídos desse levantamento indicar uma comparação com outras regiões do Império Romano; também seria possível, como se previu em mais de um contexto direcionado ao exame bibliológico, que outros textos, contextos e/ou perícopes no âmbito do livro do *Gênesis* e de algumas outras passagens do Novo Testamento poderiam ter sido comentados exegeticamente em busca de mais subsídios a doutrina milenar. Contudo, essa e outras possíveis ampliações certamente ultrapassariam as delimitações propostas nesta pesquisa, poluindo sua intenção central, que desde o início sinaliza com clareza a direção que se empenhou como conclusiva para essa teoria.

Definitivamente a abordagem desta tese argumentou de forma exaustiva a favor da existência de um robusto axioma, que estruturado de maneira ampla e coesa, fazia com que o âmbito Eclesial no final do Século II até início do III, possuísse uma doutrina elementar em sua confissão proto-ortodoxa. Sem restrições, por mais que evitei este termo, um *semidogma* parece ter sido estabelecido no seio dos principais centros populacionais que constituíam a sociedade romana deste período. Como se frisou, o avanço histórico do ensino que continha a expectativa messiânica recriacional do judaísmo (tanto antigo como tardio) fez com que a revelação cristã o absorvesse na automática consideração de que as promessas messiânicas – que apenas em parte haviam se cumprido –, necessariamente, ainda teriam que se realizar; esta reserva que estava separada para um plano futuro, tinha em sua constituição um predicado insuperável para sua realização: *o retorno do Messias Jesus, o excelso Rei, que como o perfeito providente, colocará em curso esta esperança escatológica*. Nesta crença histórica e universal, somente o *Seu Retorno* poderá iniciar esta recriação esperada: pelos Patriarcas, Profetas, Apóstolos e Santos de todas as eras.

Se viu e se provou que o “mundo” de então que abarcava a religião cristã – entendido como civilizado, constituído nos limites do Império Romano dividido entre províncias senatoriais e imperiais (totalizando aprox. 40 regiões neste período), ainda era o “grande campo a ser cultivado” pela mensagem do *Evangelho* – regulava uma limitação, que esta Conclusão fez questão de não omitir: por óbvio, nem todas as regiões *evangelizadas* estavam exercendo a crença milenarista – como o próprio registro de Justino nos afirma (cf. Parte 2, item 2.3, p. 194). Entretanto, também é evidente que os grandes centros populacionais do período – onde especialmente se acredita que mais de dois terços dos cristãos estavam (cf. Parte 2, item 5.6, p. 279) – concebiam e praticavam a doutrina milenar. Mesmo sendo possível de se condicionar os

territórios das províncias do Egito e da Cirenaica (influenciados pela exegética alexandrina) como sendo as exceções à prática ordinária da doutrina milenar à época, ainda assim, estas localidades eram minoria em sentido absoluto, o que por critério junto a teoria proposta as reduz a reserva de serem definidas como extraordinárias, distantes e/ou afastadas da praxe ordinária, que se estruturava no condicionamento daquilo que nesta pesquisa se definiu como: *a proto-ortodoxia da Igreja*.

Mesmo após estas aguçadas deliberações e afirmações (quem sabe em algumas partes até mesmo exclamações), algumas reservas conceituais ainda devem ser feitas. A postura imperativa deste texto, pode e provavelmente faz, com que minhas afirmações ganhem ares e medidas fatalistas em alguns contextos. Talvez, até mesmo um padrão de utilitarismo possa ser identificado, pois reconheço que a ênfase aplicada em algumas exposições possui um grau redundante em suas aplicações. Desta forma, passo a considerar duas reservas que entendo necessárias: a primeira se direciona a mudança substancial que o milenarismo passou a ter em seu desenvolvimento histórico, quando passa do meio religioso judaico para as instâncias teológicas do cristianismo. Confesso que uma das correntes investigações que a argumentação desta pesquisa estabeleceu, possui em sua forma constitutiva algumas deficiências, quando afirma ter havido uma mudança estrutural e conseqüentemente funcional no ideário milenarista antigo, que veio a se definir na aplicação retórica do movimento judaico para a doutrina cristã. Provavelmente, a principal entre elas esteja na falta de um aspecto cognitivo mais claro, que indicasse quesitos de ordem pragmática, a saber, uma forma de se proceder ordenadamente conforme os endossos causados por essa transformação. Entretanto, cabe sinalizar que a doutrina milenar cristã foi assim reconhecida e sugerida como *norma*, por se estabelecer sobre uma base que garantia o necessário *ethos*, *páthos* e *logos* que as melhores atribuições confessionais – catequéticas – possuíam junto ao ambiente cristão do período. A Escritura Sagrada, os textos Patrísticos e o acolhimento Episcopal garantem a essência pragmática que o ensino milenar deveria possuir, mesmo que um ponto de inflexão possa sempre ser sugerido neste caso.

Quanto a segunda, ela se relaciona à abrangência que a doutrina milenar recebeu minuciosamente nesta orquestração. Afirmando que esta pesquisa não visou sancionar qualquer medida, que defina como heréticas e/ou anticatólicas as comunidades cristãs pertencentes as regiões que possivelmente não haviam sido influenciadas pela doutrina milenar. Como se salientou exaustivamente, se crê que havia uma normatividade no período capaz de constituir um padrão proto-ortodoxo as Comunidades espalhadas pelo mundo, contudo se sabe também que algumas instâncias preceituais não regulavam todas as normativas que se podem configurar

como *Catholica praxis*; esta relação, também esclarece que o *Catholicus esse*, não estava de maneira peremptória condicionado a ser milenarista, mesmo que o *catholicus esse* era milenarista em sua singeleza de estado – simplicidade, naturalidade, espontaneidade são alguns sinônimos que auxiliam na definição de existir uma ausência-de-condições-artificiais, junto a abrangência que a aderência da doutrina milenar alcançou de forma elementar neste período histórico.

Portanto, a Igreja foi até o começo do Século III de nossa era: *milenarista, em sentido pleno, ou seja, universal*. Este fato: o *Millennium*, sustentado satisfatoriamente nesta pesquisa por meio de sua construção teológica, historiográfica e geográfica – metodologicamente estabelecida a partir de sólidos dados Escriturísticos, literários e conceituais – fez por decorrência dialética, que o *amilenarismo* como opção doutrinal contrastante ao *milenarismo*, fosse considerada como uma exceção à praxe Eclesial ordinária, fundada por Cristo, solidificada pelos Supervisores e sempre mantida pela catequese cristã. Assim, hoje e partir de então se reconhece e se assume por meio desta tese à manutenção e estabilidade desta projeção escatológica como sendo: *à praxe da proto-ortodoxia cristã, no que se refere ao segmento analisado em seu tempo e locais apropriados*.

Por fim, já que ousei até aqui, desejo terminar com mais um pouco de ousadia. Imaginem uma situação hipotética, até mesmo ficcional, onde 160 anos após a voz de Tertuliano ter se silenciado: “...à Igreja então reunida no Patriarcado de Constantinopla, após muito ter dialogado, discutido, intercedido, orado, negociado... promulgou um *Credo* – revitalizado e realinhado a partir das considerações estabelecidas 60 anos antes em Niceia – que atesta o *depositum et praxim fidei, Daquela (Igreja) que proclama que um dia irá governar com o seu Senhor sobre a terra*” ...

[...] e tendo sofrido e sido sepultado, ressuscitou ao terceiro dia segundo as Escrituras, e tendo subido ao céu, se assentou à direita do Pai, e voltará com glória, *para deter Satanás e inaugurar o milênio*, depois, julgará os vivos e os mortos, vencendo à morte definitivamente; e iniciará o Seu reino sem fim.

Esta poderia ter sido a redação confessional desta grande Assembleia se a doutrina milenar uma vez crida e aplica pela Igreja do *Vidente*, de Páprias, de Justino, de Ireneu, de Tertuliano e de tantos outros... não tivesse se perdido no tempo e na pena de outros cristãos.

REFERÊNCIAS

- 1 LIVRO DE ENOQUE. Disponível em: <<https://pdfcoffee.com/qdownload/livro-de-enoque-1-e-2-pdf-free.html>>. Acesso em: 15 de ago. 2022.
- 2 ESDRAS. Disponível em: <<https://bibliaestudos.com/vulgata/2-esdras/7/>>. Acesso em: 28 de set. 2022.
- 2 LIVRO DE ENOQUE. Disponível em: <<https://pdfcoffee.com/qdownload/livro-de-enoque-1-e-2-pdf-free.html>>. Acesso em: 15 de ago. 2022.
- ACTAS DE LOS MÁRTIRES. Disponível em: <<https://www.primeroscristianos.com/martirio-de-san-justino-y-de-sus-companeros-ano-165-d-c/>>. Acesso em: 26 de nov. 2021.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*. Tradução de Eurípedes Braga de Queirós. Rio de Janeiro: Livraria Schmidt, 1931.
- _____. *A fé e o símbolo; Primeira catequese aos não cristãos; A disciplina cristã; A continência*. Tradução, introdução e notas: Fabrício Gerardi e Heres Drian de O. Freitas; D. Paulo Antonino Mascarenhas Roxo; Gerson F. de Arruda Júnior e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. *Confissões*. Tradução de António Ambrósio de Pina, Angelo Ricci e J. Oliveira Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *De Haeresibus*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Haeresibus__MLT.pdf.html>. Acesso em: 15 de jun. 2022.
- ALFORD, Henry. *The Greek Testament*, Boston: Lee and Shepard, 1872.
- ALFRED, Acant; MANGENOT, Eugène; AMANN, Emile (Orgs.). *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Tome XI*. 15.ed. Paris: Letouzey et Ané, 1909.
- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: Vida, Obras e Doutrina dos Padres da Igreja*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1988.
- ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. *O Apocalipse a Força da Esperança: Estudo Leitura e Comentário*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e notas: Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- ATENÁGORAS DE ATENAS. *Sobre a Ressurreição dos Mortos*. In: PADRES APOLOGISTAS. São Paulo: Paulus, 1995, p. 111-134.
- AUDI, Robert (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- AYÁN, Calvo. Irineu de Lyon. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1050-1058.

BANDSTRA, Barry L. *Reading the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible*. 4.ed. Wadsworth: Cengage Learning, 2009.

BARBY, G. Papias de Hierapolis. In: ALFRED, Acant; MANGENOT, Eugène; AMANN, Emile (Orgs.). *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. Tome XI. 15.ed. Paris: Letouzey et Ané, 1909.

BARNARD, L. W. Justin Martyr's Eschatology. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 19, n. 2/junho, p.86-98, 1965.

BARNES, Timothy David. *Tertullian: a Historical and Literary Study*. Disponível em: <<https://archive.org/details/tertullianhistor0000barn/page/n9/mode/2up>>. Acesso em: 24 de ago. 2021.

BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin (Eds.). *The Gnostic Bible: Revised and Expanded Edition*. Disponível em: <<http://rbdigital.oneclickdigital.com>>. Acesso em: 06 de jun. 2023.

BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T & T Clark, 1993.

BERARDINO, Di Angelo (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes; Paulus, 2002.

BERGREN, Theodore A.; COOGAN, Michael D. (ed.). *The New Oxford Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version*. New York: Oxford University Press, 2010.

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

BESOSTRI, Fabio. Millenarismo – Vol. 1. In: Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa. Disponível em: <<https://www.storiadellachiesa.it/glossary/millenarismo-e-la-chiesa-in-italia/>>. Acesso em: 01 de dez. 2021.

BIBLE. Greek. *Septuagint (LXX)*. Deutsche Bibelgesellschaft. Academy Bible. Disponível em: <<https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/>>. Acesso em: 26 de set. 2022.

BÍBLIA. Grego. Eberhard Nestle; Kurt Aland; et al, *Novum Testamentum Graece*. 28.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2016.

_____. Grego. *Septuaginta (Sem Acentuação) Antigo Testamento Grego*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1935; 2007, Versão Eletrônica.

_____. Hebraico. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997; 2007, Versão Eletrônica.

_____. Português. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português*. Texto Grego: The Greek New Testament. 4.ed. SBU, 1994. Textos Português: Tradução Literal. SBB, 2004; Tradução de João Ferreira de Almeida. 2.ed. SBB, 1993; Nova Tradução da Linguagem de Hoje. SBB, 2000. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

BOADT, Lawrence. 20 Ezequiel. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 615-659.

BOEHNER, Philotheus; GILSON Etienne. *História da Filosofia Cristã*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOGAZ, Antônio S.; COUTO, Márcio A.; HANSEN, João H. *Patrística: caminhos da tradição Cristã*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

BOULAD, Henri. *Deus e o Mistério do Tempo*. São Paulo: Loyola, 1992.

BRANCO, Pércio de Moraes. Breve História da Terra. In: SERVIÇO GEOLÓGICO DO BRASIL – CPRM. Disponível em: <<http://www.cprm.gov.br/publique/CPRM-Divulga/Canal-Escola/Breve-Historia-da-Terra-1094.html>>. Acesso em: 23 e nov. 2021.

BRAUN, René. *Deus Christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. 2.ed. Michigan: Institut d'Études Augustiniennes, 1977.

_____, Notes. In: TERTULLIAN. *Contre Marcion, Tome III. Sources Chrétiennes, n° 399*. 7.ed. Paris: Les Éditions du CERF, 1994, p. 204,207,213,266.

BRIGTH, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2019.

BRITANNICA. *Encyclopedia Britannica*, 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com>>. Acesso em: 24 de nov. 2021.

BROOKS, Gene. *History of Interpretation of Millennial Views Regarding Israel*. 2009. 41 f. Monografia (Theology III) Southeastern Baptist Theological Seminary, 2009.

BROWN, William Adams. Millenium. In: HASTING, James (Ed.). *A Dictionary of the Bible: Dealing with Its Language, Literature, and Contents*. 4v. New York: Scribner's, 1909.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2018.

_____. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011.

BRUCE, F. F. *História do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2020.

BRUNNER, Emil. *Dogmática: a doutrina cristã da igreja, da fé e da consumação*. Vol. III Tomo 2. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

BULTMANN, Rudolf Karl. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2008.

BULTRIGHINI, Ilaria; STERN, Sacha. The Seven-Day Week in the Roman Empire. In: STERN, Sacha (Ed.). *Calendars in the Making: The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*. Leiden: Brill, 2021, p. 10-79.

BUTTRICK, George Arthur (Ed.). *The Interpreter's Bible, Vol. 5: Ecclesiastes, Song of Songs, Isaiah, Jeremiah*. Nashville: Abingdon Press, 1956.

CARTA DE BARNABÉ. In: PADRES APOSTÓLICOS. Introdução e Notas Explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 190-218.

CAVALLIN, Hans Clemens Caesarius. *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Corinthians 15*. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/CAVLAD>>. Acesso em: 16 de ago. 2022.

CELADA LUENGO, Gregorio. El Milenarismo Antiguo, Fragmento De La Esperanza Cristiana. *Ciencia Tomista*, vol. 126, n. 410-3, p. 513-542, 1999.

CHARDIN, Pierre Teilhard. *Escritos do Tempo da Guerra: 1916-1919*. Lisboa: Portugália Editora, 1969.

CHARLES, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Disponível em: <<http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-ot-pseudepigrapha/the-book-of-jubilees/>>. Acesso em: 15 de maio 2023.

_____; DUQUETTE L. M. *The Book of Enoch the Prophet*. Disponível em: <<https://library.biblioboard.com/content/c531f9c3-129e-4f05-ad06-f289ff6d32a6>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

_____. *The Revelation of St. John*. New York: Scribners, 1920.

CHARLESWORTH, James H. (Ed). *The Old Testament Pseudepigrapha*. 4.ed. Peabody: Hendrickson, 2015.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras Completas I*. Tradução e Introdução: Monjas Beneditinas, Abadia N. S. das Graças, Belo Horizonte-MG. São Paulo: Paulus, 2016.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata. Livro I*. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/109774081/Clemente-de-Alexandria-Stromata-Livro-i#>>. Acesso em: 05 de jun. 2023.

_____. *Stromata. Livro V*. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/109774150/Clemente-de-Alexandria-Stromata-Livro-V>>. Acesso em: 06 de maio, 2021.

_____. *Stromata. Livro VII*. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/331310443/clemente-de-alexandria-stromata-livro-vii-pdf>>. Acesso em: 03 de mar. 2021.

CODY, Aelred. 22 Ageu, Zacarias e Malaquias. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 701-724.

COELHO, José Teixeira. *O que é Utopia*. 8.ed. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COLEN, José. O Minos no Corpus Platónico. *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. 31, p. 7-25, 2014.

COLLINS, Adela Yarbro. 63 Apocalipse. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 835-874.

COLLINS, John J. 19 Apocalíptica e Escatologia do Antigo Testamento. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 603-614.

_____. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London: Routledge, 1997.

_____. Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age. *History of Religions*. 17, n.2, p. 121-142, 1977.

_____. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Disponível em: <<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1229511>>. Acesso em: 05 de set. 2023.

COLLINS, Michael; PRICE, Matthew. *História do Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2000.

COXE, Introdução. In: *Fragmentos*. Disponível em: <<http://mb-soft.com/believe/txv/papias.htm>>. Acesso em: 13 de jul. 2021.

CRABTREE, A. R. *A Profecia de Isaías – Vol. II*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967.

CROSS, George. Millenarianism in Christian History. *The Biblical World*, v. 46, n. 1, p. 3-8, 1915.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Porto Alegre: Líber, 2001.

DALEY, Brian E. *Origens da Escatologia Cristã*. São Paulo: Paulus, 1994.

DANIEL-ROPS [Henri Petiot]. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. São Paulo: Quadrante, 1988.

DANIÉLOU, Jean. La typologie millénarisme de la semaine dans le christianisme primitif. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 2, p.1-16, 1948.

DARWIN, Charles Robert. *The Origin of Species*. New York: P.F. Collier & Son, 1909–14.

DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Loyola, 2007.

DIAS, Cristina Maria Nogueira Parahyba. A sociologia como ciência em Durkheim. *Revista Praia Vermelha*. Rio de Janeiro: UFRJ, n. 13/2, p. 174-205, 2005.

DINES, Jennifer M.; KNIBB, Michael A. (ed.). *The Septuagint*. London: T & T Clark, 2005.

DOGLIO, C. Duemila anni di tentativi! Storia dell'interpretazione dell'Apocalisse. *Parole di Vita*, Polla, v. 45, n. 6, p. 4-12, 2000.

DREHER, Martin N. *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. 2.ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2017.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

DURKHEIM, David Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EARLE, Ralph; *et al.* *Comentário Bíblico Beacon V. 5*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

_____. *Comentário Bíblico Beacon V. 6*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

_____. Livro dos Atos dos Apóstolos. *In: EARLE, Ralph; et al. Comentário Bíblico Beacon V. 6*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006, p. 197-466.

_____. O Evangelho Segundo Mateus. *In: EARLE, Ralph; et al. Comentário Bíblico Beacon V. 5*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006, p. 19-215.

_____. O Livro de Apocalipse. *In: EARLE, Ralph; et al. Comentário Bíblico Beacon V. 10*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006, p. 383-521.

EDWARDS, Mark J. *Catolicidade e heresia na igreja primitiva*. Disponível em: <https://www.academia.edu/29872755/Catholicity_and_Heresy_in_the_Early_Church_Mark_J_Edwards?email_work_card=view-paper>. Acesso em: 26 de ago. 2021.

EHRMAN, Bart D. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ELLEDGE, Casey Deryl. *Life After Death in Early Judaism: The Evidence of Josephus*. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbnmnibpcjpcglclefindmkaj/https://www.mohrsiebeck.com/uploads/tx_sgp_publisher/produkte/leseproben/9783161574894.pdf>. Acesso em: 15 de ago. 2022.

EMILSSON, Eyjólfur K. *Neo-Platonism*. *In: FURLEY, David (Ed.). Routledge History of Philosophy: From Aristotle to Augustine*. London: Routledge, 1999.

ΕΠΙΦΑΝΙΟΥ. Πανάριον. Disponível em: <<http://khazarzar.skeptik.net/books/panariog.htm>>. Acesso em: 12 de jan. 2023.

ERDMAN, Charles R. *The Return of Christ*. New York: George H. Doran Co., 1922.

ERICKSON, Millard J. *Escatologia: a polêmica em torno do milênio*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *A Vida de Constantino*. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/schaff/npnf201/npnf201.iv.i.html>>. Acesso em: 12 de set. 2023.

_____. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *Oração de Eusébio em Louvor a Constantino*. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/schaff/npnf201/npnf201.iv.i.html>>. Acesso em: 12 de set. 2023.

EWERT, David. *A General Introduction to the Bible: From Ancient Tablets to Modern Translations*. Nashville: Zondervan, 2010.

EXTENSÃO DO IMPÉRIO ROMANO EM 117 DC. In: *Enciclopédia Britânica*, 2023. Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Roman-Empire>>. Acesso em: 24 de nov. 2023.

FALLS, Thomas B. *The Fathers of the Church*. New York: Christian Heritage, 1948.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-português*. 2.ed. Belo Horizonte: Garnier, 2020.

FEINBERG, Charles Lee. *Os Profetas Menores*. São Paulo: Editora Vida, 1988.

FELDMANN, Roberto. Mesianismo Y Milenarismo Desde La Perspectiva Judía. *Teología Y Vida*, Santiago, vol. 44, n. 2/3, p. 155-166, 2003.

FORSYTHE, Gary Edward; *et al.* ANCIENT ROME. In: *Enciclopédia Britânica*, 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/ancient-Rome>>. Acesso em: 26 de nov. 2021.

FORTES, José Júlio. *Credibilidade do Cristianismo no Adversus Haereses de Ireneu de Lião*. 2014. 117 f. Dissertação (Mestrado Integrado em Teologia [1.º grau canónico]) Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, 2014.

FRANGIOTTI, Roque. *História da Teologia: período patrístico*. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. Subtítulo. In: IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*, 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 558.

_____. Introdução e Notas. In: PADRES APOSTÓLICOS. São Paulo: Paulus, 1995, p. 9-16; 52-56; 89-93; 107-113; 181-186; 210-213; 218-222.

_____. Pápias. In: PADRES APOSTÓLICOS. São Paulo: Paulus, 1995, p. 210-213.

FRANKFURTER, David. *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

FUENTES HINOJO, Pablo. La Caída de Roma: Imaginación Apocalíptica e Ideologías de Poder en la Tradición Cristiana Antigua (Siglos I al V). *STUDIA HISTORICA: HISTORIA ANTIGUA*, Salamanca, v. 20, p.73-102, 2009.

FUNK, Robert W; BETZ, Hans Dieter; CROSS, Frank Moore; EBELING, Gerhard; FREEDMAN, David Noel; FUCHS; Ernst; KÄSEMANN, Ernst. *Apocalypticism*. New York: Herder and Herder, 1969.

GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano – Edição Abreviada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, C. F. *Antologia dos Santos Padres*. Paulinas: São Paulo, 1979.

GONZAGA, Waldecir. *Compêndio do Canon Bíblico - Listas bilingues dos catálogos bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*. Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZÁLEZ, Justo L. *E até os confins da terra: uma história Ilustrada do cristianismo. Vol. I. A era dos mártires*. São Paulo: Vida Nova, 1980.

_____. *Uma História do Pensamento Cristão: do início até o Concílio de Calcedônia, Vol. 1*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GORI, Franco. Cipriano de Cartago. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 369-376.

GOTTHEIL, Richard J. H.; LITTMANN, Enno; KOHLER, Kaufmann. Esdras, Books Of: In: *The Jewish Encyclopedia*. Disponível em: <<https://jewishencyclopedia.com/articles/5852-esdras-books-of#1253>>. Acesso em: 28 de set. 2022.

GREGERSEN, Erik. SOSÍGENES DE ALEXANDRIA: ASTRÔNOMO E MATEMÁTICO GREGO. In: *Encyclopedia Britannica*, 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Sosigenes-of-Alexandria>>. Acesso em: 27 de set. 2023.

GRIER, W. J. *O Maior Acontecimento de Todos os Tempos*. 2.ed. São Paulo: Luz para o Caminho, 1987.

GUIJARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCÍA, Miguel (Eds.). *Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*. São Paulo: Ave Maria, 2008.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 6.ed. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

HALDON, John Frederick; et al. ANATOLIA. In: *Encyclopedia Britannica*, 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Anatolia>>. Acesso em: 24 de nov. 2021.

HALL Chirstopher A. *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*. São Paulo: Ultimato, 2003.

HAMIDOVIĆ, David. *O Interminável Fim do Mundo – Ensaio histórico sobre a apocalíptica no judaísmo e no cristianismo antigo*. São Paulo: Loyola, 2021.

HAMMAN, Adalbert Gautier. *A Vida Cotidiana dos Primeiros Cristãos (95-197)*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Os Padres da Igreja*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

HANSON, Paul D. *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*. In: *Apocalipsismo: Coletânea de Estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983.

HARNACK, Adolf. *History of Dogma. Vol. 1*. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/harnack/dogma1/dogma1.i.html>>. Acesso em: 20 de out. 2023.

HARTMAN, Louis F; DI LELLA, Alexander A. 25 Daniel. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 807-834.

HÉCTOR LÚDY, José. *In: Daniel. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*. São Paulo: Ave Maria, 2008, p. 237-297.

HEGENBERG, Leônidas. *Significado e Conhecimento*. São Paulo: EPU, 1975.

HENDRIKSEN, William. *Mais que Vencedores*. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HERMANS, Albert. *Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste? Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Vol. 34, Pt. 3*. Paris: Publications universitaires de Louvain, 1960.

HIERONYMUS. *Commentariorum In Daniele Prophetam Libri Duodeviginti*. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0347-0420_Hieronymus_Commentariorum_In_Danielem_Prophetam_Liber_Unus_MLT.pdf.html. Acesso em: 12 de set. 2023.

_____. *Commentariorum In Ezechielem Prophetam Libri Duodeviginti*. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0347-0420_Hieronymus_Commentariorum_In_Danielem_Prophetam_Liber_Unus_MLT.pdf.html. Acesso em: 12 de set. 2023.

_____. *Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420_Hieronymus_Commentariorum_In_Isaim_Prophetam_Libri_Duodeviginti_MLT.pdf. Acesso em: 31 de ago. 2021.

_____. *Commentariorum In Jeremiam Prophetam Libri Sex*. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420_Hieronymus_Commentariorum_In_Jeremiam_Prophetam_Libri_Sex_MLT.pdf. Acesso em: 31 de ago. 2021.

_____. *Commentariorum In Zachariam Prophetam Libri Duo*. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420_Hieronymus_Commentariorum_In_Zachariam_Prophetam_Libri_Duo_MLT.pdf. Acesso em: 31 de ago. 2021.

HIPÓLITO DE ROMA. *El Anticristo*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2012.

_____. *Tradição Apostólica*. Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/tradicao_apostolica_hipolito_roma.html. Acesso em: 04 de out. 2023.

HIPPOLYTUS OF ROME. *The Extant Works and Fragments of Hippolytus*. Disponível em: <https://ccel.org/ccel/hippolytus/fragments/anf05>. Acesso em: 08 de jul. 2022.

_____. *On Daniel*. Disponível em: <http://mb-soft.com/believe/txu/hippolyb.htm> Acesso em: 13 de ago. 2020.

HORT, Bernard. Millénarisme Ou Amillénarisme?: Regard Contemporain Sur Un Conflit Traditionnel. *Revue Théologique De Louvain*, Louvain-la-Neuve, vol. 31, n. 1, p. 33-42, 2000.

HUNT, Stephen. *Christian Millenarianism: from the Early Church to Waco*. London: Hurst, 2001.

HURTADO, Larry W. *Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2012.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Carta aos Magnésios. *In: Padres Apostólicos*. Introdução e Notas Explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 65-68.

IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies. Livre V. Tome I. Sources Chrétiennes, n° 152*. Édition Critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau e Charles Mercier. Paris: Les Éditions du CERF, 1969.

_____. *Contre les Hérésies. Livre V. Tome II. Sources Chrétiennes, n° 153*. Édition Critique par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau e Charles Mercier. Paris: Les Éditions du CERF, 1969.

_____. *Démonstration de la Prédication Apostolique. Sources Chrétiennes, n° 406*. Introduction, Traduction et Notes par Adelin Rosseau. Paris: Les Éditions du CERF, 1995.

IRENEU DE LYON. *Contra as Heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. Introdução e Notas Explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Demonstração da Pregação Apostólica*. Introdução, Notas e Tradução de Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014.

IRVIN, Dale T; SUNQUIST, Scott W. *História do Movimento Cristão Mundial: do Cristianismo Primitivo a 1453, Vol. 1*. São Paulo: Paulus, 2004.

IYSTINOY. *Prôte Apología*. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/103_migne_gm/0100-0160,_Iustinus,_Apologia_Prima_\(MPG_006_0327_0440\),_GM.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/103_migne_gm/0100-0160,_Iustinus,_Apologia_Prima_(MPG_006_0327_0440),_GM.pdf)>. Acesso em: 22 de abr. 2021.

JACKSON, John; NOON, John. *Chronological Antiquities: Or the Antiquities and Chronology of the Most Ancient Kingdoms from the Creation of the World for the Space of Five Thousand Years*. Printed for the Author; and Sold by J. Noon, 1752.

JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

JARAMILLO RIVAS, Pedro. *In: Zacarias. Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*. São Paulo: Ave Maria, 2008, p. 375-387.

JENSEN, Joseph. 15 Isaías 1 – 39. *In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 475-501.

JEROME. *On Illustrious Men*. Disponível em: <<https://www.newadvent.org/fathers/2708.htm>>. Acesso em: 24 de ago. 2021.

JERÔNIMO. *Apologia contra os livros de Rufino*. Tradução, Introdução e Notas de Luís Carlos Lima Carpinetti Luciana Gomes de Mello. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Os Homens Ilustres*. Disponível em: <<https://docs.google.com/file/d/0B8WnJeBQKrVEOUdXUDVxR0pIUzQ/edit?resourcekey=0-LJSCYs68isADtTadkFfOxQ>>. Acesso em: 03 de out. 2023.

_____. *Divina Bibliotheca 01. Liber Bresith Qui Dicitur Genesis*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0347-0420__Hieronymus__Divina_Bibliotheca_01._Liber_Bresith_Qui_Dicitur_Genesis__MLT.pdf.html>. Acesso em: 13 de set. 2022.

_____. *Divina Bibliotheca 32. Divina Bibliotheca 32 Evamgelium Secundum Matthaem*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0347-0420__Hieronymus__Divina_Bibliotheca_32_Evamgelium_Secundum_Matthaem__MLT.pdf.html>. Acesso em: 06 de jun. 2023.

JONES, Charles Williams (Ed.). *Bedae Opera De Temporibus*. Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1943.

_____. Development of the Latin ecclesiastical calendar. In: JONES, Charles Williams (Ed.). *Bedae Opera De Temporibus*. Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1943, p. 1-12.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus: de Abraão a Queda de Jerusalém*. Rio de Janeiro. CPAD, 2013.

JOSSA, Giorgio. *Il cristianesimo antico: Dalle origini al concilio di Nicea*. Roma: NIS, 1997.

JUSTER, Dan; KEITH, Intrater. *Israel, the Church and the Last Days*. Shippensburg: Destiny Image, 1990.

_____. *The Irrevocable Calling*. Gaithersburg: Tikun Ministries, 1996.

JUSTIN. *Apologie Pour les Chrétiens. Sources Chrétiennes, n° 507*. Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par Charles Munier. 7.ed. Paris: Les Éditions du CERF, 2006.

JUSTINI. *Justini Philosophi & Martyris. Dialogus cum Tryphone Judæo*. Cum notes & emendationibus: Styanus Thirlbius. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=J3BEAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true>. Acesso em: 22 de abr. 2021.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologia e Diálogo com Trifão*. Introdução e Notas Explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

JUVENAL. *Sátiras*. Tradução de Francisco Antônio Martins Bastos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

KAISER JR., Walter C. *O Plano da promessa de Deus: teologia bíblica do Antigo e Novo Testamentos*. São Paulo: Vida Nova, 2011.

KAMP, Peter van de. *O Profeta Isaías: Comentário a Isaías 1-39*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987.

KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas Paulinas*. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *The Beginnings of Christian Theology*. In: FUNK, Robert W; BETZ, Hans Dieter; et al. *Apocalypticism*. New York: Herder and Herder, 1969, p. 17-46.

KENNETH, Plecher. DEAD-SEA. In: *Enciclopédia Britânica*, 2023. Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Dead-Sea>>. Acesso em: 11 de abr. 2023.

KIRBY, Peter. *Apocalypse of Peter*. Disponível em: <<http://www.earlychristianwritings.com/info/apocalypsepeter.html>>. Acesso em: 05 de jun. 2023.

KELLY, John N. D. *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KOCH, Klaus. *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effects on Theology and Philosophy*. London: S.C.M. Press, 1972.

KUGEL, James L.; ROWAN A. Greer. *Early biblical interpretation*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.

KUNSTMANN, Walter Gerhard. *Os Profetas Menores – Comentário Bíblico*. Porto Alegre: Concórdia, 1983.

LACTÂNCIO. *Divinae Institutiones. Libros I-VII*. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/lactantius/institutes/anf07.iii.ii.html>>. Acesso em: 06 de maio, 2021.

LADD, George Eldon. *Apocalipse: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1980.

_____. *Teologia do Novo Testamento*. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.

_____. *The Blessed Hope*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1956.

LAHAYE, Tim; Thomas, ICE. *Glorioso Retorno*. São Paulo: Abba Press, 2004.

_____; JENKINS, Jerry B. *Deixados para Trás*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *Comando Tribulação*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *Nicolae - O Anticristo chega ao poder*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *A Colheita - A escolha está feita*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *Apoliom - O destruidor está solto*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *Assassinos - Missão Jerusalém - Alvo: o Anticristo*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *O Possuído - A besta toma posse*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *A Marca - A besta controla o Mundo*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *Profanação - o Anticristo apodera-se do Trono*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *O Remanescente - No limiar do Armagedom*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *Armagedom - A batalha cósmica das Eras*. Campinas: United Press, 2002.

_____. *Glorioso Aparecimento: O fim das Eras*. Campinas: United Press, 2002.

LAMELAS MÍGUEZ, Julio. In: Ezequiel. *Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*. São Paulo: Ave Maria, 2008, p. 179-236.

LÁSZLÓ, Vanyó. Pápias de Hierápolis. In: BERARDINO, Di Angelo (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 1087.

LEAL, Tertuliano. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1575-1583.

LEGRAND, Thierry. Parte 4. Os Livros Deuterocanônicos. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs). *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 729-733.

LIBÂNIO, João Batista. *Utopia Esperança Cristã*. São Paulo: Loyola, 1989.

LITFIN, Bryan M. *Conhecendo os pais da igreja: uma introdução evangélica*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

LOURENÇO INSUELAS, João Batista. *Curso de Patrologia (História da Literatura Antiga da Igreja)*. 2.ed. Braga: Pax, 1948.

LUISELLI, Bruno. Irlanda. In: SIMONETTI (Org.) et al, *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1058-1084.

MACCULLOCH, John Arnott. *Eschatology*. In: HASTING, James (Ed.). *Encyclopaedia of Religion and Etchis*. 12v. New York: Scribner's, 1922.

MATTEI, Paul. África Cristã. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 29-67.

MAZZAROLO, Isidoro. *O Apocalipse: Esoterismo, Profecia ou Resistência?* 2.ed. Porto Alegre: Comunicação Impressa, 2000.

MAZZUCCO, Clementina; PIETRELLA, Egidio. Il rapporto tra la concezione dei millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni. *Augustinianum*, Roma, v. 18, n. 1/junho, p. 29-45, 1978.

MCDONALD, Lee Martin. *The Formation of the Biblical Canon*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2018.

MONJAS BENEDITINAS, Introdução Geral. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras Completas I*, 2016, p. 9-25.

MORE, Thomas. *Utopia*. Jandira: Principis/Ciranda Cultural, 2021.

MORETTI, Fernando. *O que podemos aprender com os Essênios*. São Paulo: Lafonte, 2020.

MOWINCKEL, Sigmund; ANDERSON, G. W. Han Som Kommer. Messiasforventningen I Det Gamle Testamente Og Pa Jesu Tid. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 70, no. 4 (December), p. 329–332, 1951.

MUILENBURG, James D. Book Review: History and Theology in Second Isaiah: A Commentary on Isaiah 35:40-66. *The Journal of Bible and Religion*, Oxford, Vol. 34, n° 3, p. 253–257, 1966.

MUNIER, Charles. La méthode apologétique de Justin le martyr. *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, tome 62, fascicule 2-3, p. 90-100, 1988.

MURPHY, Frederick J. *Apocalypticism in the Bible and Its World: A Comprehensive Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

NARDI, Carlo. *Il millenarismo: testi dei secoli I-II*. Fiesole: Nardini, 1957.

NIHAN, Christophe. Ezequiel. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs). *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 435-457.

O EVANGELHO DE BARTOLOMEU. Disponível em: <<https://11nk.dev/hn9TK>>. Acesso em: 06 de jun. 2023.

O EVANGELHO VALENTINO. Disponível em: <<https://11nk.dev/TD3wS>>. Acesso em: 06 de jun. 2023.

OLSON, Daniel. *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch: "All Nations Shall Be Blessed"*. Leiden: BRILL, 2013.

ORBE GARICANO, Antonio Valentín. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: BAC, 1969.

_____. Ireneo. In: BERARDINO (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 716-720.

_____. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1988.

_____. *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus Haereses" - Tomos I, II y III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

ORÍGENES. *Comentário ao Evangelho de Mateus*. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/schaff/anf09/anf09.xvi.html>>. Acesso em: 12 de set. 2023.

_____. *De Principiis*. Tradução de João Eduardo Pinto de Bastos Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.

OVÍDIO. *Metamorfoses. Seleta Bilingue Traduzida por Bocage*. Disponível em: <https://issuu.com/editoraconcreta/docs/metamorfoses_ovidio_bocage_trecho_g>. Acesso em: 06 de set. 2021.

PADRES APOLOGISTAS. *Introdução e Notas Explicativas de Roque Frangiotti*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

PADRES APOSTÓLICOS. Introdução e Notas Explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

PÁPIAS DE HIEROPÓLIS. *Fragmentos*. Disponível em: <<http://mb-soft.com/believe/txv/papias.htm>>. Acesso em: 14 de ago. 2020.

PAULO VI. *Unitatis Redintegratio*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html>. Acesso em: 28 de abr. 2021.

PENTECOST, J. Dwight. *Manual de Escatologia*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

PIERANTONI, Claudio. El Milenio en la Patrística: ¿Alternativa entre Interpretación Literal e Interpretación Alegórica? *Teologia y Vida*, Santiago, v. 44, n. 2-3, p. 184-195, 2003.

PIÑERO, Antonio (Ed.). *Todos los Evangelios*. Madrid: EDAF, 2009.

PINSKY, Jaime. *As Primeiras Civilizações*. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

PROENÇA, Eduardo; PROENÇA, Eliana Oliveira (Ed.). *Bíblia dos Apócrifos. Apócrifos e Pseudo-Epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.

PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

QUASTEN, Johannes. *Patrología I: Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

RANKIN, David. *Tertullian and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

REEVES, John C. *Sefer Elijah*. Disponível em: <<https://pages.charlotte.edu/john-reeves/research-projects/trajectories-in-near-eastern-apocalyptic/sefer-elijah/>>. Acesso em: 07 de jun. 2023.

RIBEIRO, Ari Luis do Vale, Introdução e Notas. In: IRENEU DE LYON. *Demonstração da Pregação Apostólica*, 1995, p. 10-57.

ROLDÁN, A. F. *Do Terror à Esperança: paradigmas para uma escatologia integral*. Londrina: Descoberta, 2001.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs). *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010.

ROSSI, Andrea L. D. O. C.; BINATO, Cláudia P. As Cartas de Plínio, o Jovem: tradução parcial do Livro X correspondência administrativa com o Imperador Trajano. *História Unisinos*. São Leopoldo, vol. 21, nº 1, p. 149-156, janeiro/abril de 2017.

ROST, Leonhard. *Introdução aos Livros Apócrifos e Pseudoepígrafos: do Antigo Testamento aos manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulinas, 1980.

SANNER, A. Elwood. In: O Evangelho Segundo Marcos. EARLE, Ralph (Ed.). *Comentário Bíblico Beacon*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006, p. 217-346.

SANTOS, Pedro Paulo Alves dos. Antigas Leituras do Apocalipse na Igreja Grega. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 47, mai./ago., p. 274-306, 2014.

SCHAFF, Phillip (Ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. v. VI. *Jerome: letters and select works*. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/schaff/npnf206/npnf206.i.html>>. Acesso em: 24 de ago. 2021.

SELL, Carlos Eduardo. *Sociologia Clássica: Marx, Durkheim e Weber*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SÉRANDOUR, Arnaud. Zacarias. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs). *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 552-564.

SHEDD, Russel P. *Escatologia do Novo Testamento*. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 2006.

SIMCOX, W. H. *The Revelation of St. John the Divine*. Cambridge: University Press, 1893.

SIMONETTI, Manlio. *Biblical Interpretation in the early Church: an historical introduction to Patristic exegesis*. Edinburgh: T & T Clark, 2001.

_____.; et al. *Dicionário de Literatura Patrística*. São Paulo: Ave Maria, 2010.

_____. Ásia. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 266-275.

_____. Exegética. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 711-727.

_____. Gália. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 736-759.

_____. Justino. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 1145-1148.

_____. Justino, filósofo e mártir. In: BERARDINO, Di Angelo (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p 798-799.

_____. Milenarismo. In: BERARDINO, Di Angelo (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes; Paulus, 2002, p. 936-937.

SINISCALCO, P. Tertuliano. In: BERARDINO (Org.), *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 2002, p. 1347-1352.

SKINNER, John. In: Isaiah. *The Interpreter's Bible, Vol. 5: Ecclesiastes, Song of Songs, Isaiah, Jeremiah*. Nashville: Abingdon Press, 1956, p. 744.

SLADE, Darren M. *The Value of Studying Apocalyptic Literature for Understanding First Century Judaism and Early Christian Beliefs on the Resurrection*. Disponível em: <https://www.academia.edu/18617222/The_Value_of_Studying_Apocalyptic_Literature_for_Understanding_First_Century_Judaism_and_Early_Christian_Beliefs_on_the_Resurrection?e_mail_work_card=view-paper>. Acesso em: 08 de ago. 2022.

STEINDORFF, Georg. *Die Apokalypse Des Elias Eine Unbekannte Apokalypse Und Bruchstücke Der Sophonias-Apokalypse*. Disponível em: <[https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=h8h&bquery=\(HJ5P6G\)&type=1&site=ehost-live](https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=h8h&bquery=(HJ5P6G)&type=1&site=ehost-live)>. Acesso em: 07 de Jun. 2023.

STERN, Sacha (Ed.). *Calendars in the Making: The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*. Leiden: Brill, 2021.

STREETER, Burnett Hillman. *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*. London: Macmillan & Co., 1930.

STUHLMUELLER, Carroll C. P. 21 Dêutero-Isaías e Trito-Isaías. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 661-699.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo*. São Leopoldo: Editora Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

TAYLOR, Richard S.; et al. *Comentário Bíblico Beacon V. 10*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

TERTULIANO DE CARTAGO. *Contre Marcion*. Disponível em: <<http://www.tertullian.org/>>. Acesso em: 17 de abr. 2020.

_____. *Contra os Valentinianos*. Disponível em: <http://www.intratext.com/IXT/LAT0258/_P2.HTM>. Acesso em: 24 de jan. 2022.

TERTULLIAN. *De Ressurrectione Carnis Liber*. Disponível em: <<http://www.intratext.com/y/LAT0606.HTM>>. Acesso em: 04 de ago. 2020.

TERTULLIAN. *Scorpius*. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/tertullian/scorpiace/anf03>>. Acesso em: 03 de out. 2023.

TERTULLIANI. *Adversus Praxean*. Disponível em: <https://www.tertullian.org/latin/adversus_praxean.htm>. Acesso em: 13 de jan. 2023.

TERTULLIANI. *De praescriptione haereticorum*. Disponível em: <https://www.tertullian.org/works/de_praescriptione_haereticorum.htm>. Acesso em: 07 de set. 2021.

TERTULLIEN. *Contre Marcion. Tome III. Sources Chrétiennes, n° 399*. Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index des Livres I-III par René Braun. 7.ed. Paris: Les Éditions du CERF, 1994.

THAYER, Joseph H. *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded with Strong's Concordance*. Disponível em: <<https://bibliaportugues.com/greek/1.htm>>. Acesso em: 07 de jul. 2021.

THE BOOK OF JUBILEES. Disponível em: <<http://wesley.nnu.edu/sermons-essays-books/noncanonical-literature/noncanonical-literature-ot-pseudepigrapha/the-book-of-jubilees/>>. Acesso em: 24 de jun. 2022.

THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA. FERTILE CRESCENT. In: *Encyclopedia Britannica*, 2020. Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Fertile-Crescent>>. Acesso em: 24 de nov. 2021.

_____. LYON. In: *Enciclopédia Britânica*, 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Lyon-France>>. Acesso em: 25 de nov. 2021.

_____. TUNIS. In: *Enciclopédia Britânica*, 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Tunis>>. Acesso em: 25 de nov. 2021.

THE GOSPEL OF BARTHOLOMEW. Disponível em: <<http://www.gnosis.org/library/gosbart.htm>>. Acesso em: 06 de jun. 2023.

THOMAS AQUINAS. *Essence and Existence*. Disponível em: <<https://aquinasonline.com/essence-and-existence/>>. Acesso em: 19 de dez. 2023.

THOMPSON, Leonard L. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Disponível em: <<https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4701084>>. Acesso em: 03 de out. 2023.

TITE, Philip. L. Textual and Redactional Aspects of the Book of Dreams (1 Enoch 83–90). *Biblical Theology Bulletin*. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/014610790103100305>>. Acesso em: 11 de out. 2022.

TOON, Peter (Ed.) *Puritans, the Millennium, and the Future of Israel, 1600-1660*. Cambridge: JamesClarke & Co., 1970.

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón. *Patrológia*. 3.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

TRISOGLIO, F. Eusebio di Cesarea e l'Escatologia. *Augustinianum*, Roma, v. 18, n. 1/junho, p. 173-182, 1978.

VANDERKAM, James C.; ADLER, William. *Jewish Traditions in Early Christian Literature: Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity. Vol. IV*. Assen: Brill, 1996.

_____. *The Book of Jubilees*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

VELASCO DELGADO, Eusébio de Cesareia. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 694-706.

VERMEYLEN, Jacques. Isaías. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs). *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 401-415.

_____. *O Livro de Isaías: Uma Catedral Literária*. São Paulo: Loyola, 2010.

VERMÉS, Gezá. *Os Manuscritos Do Mar Morto*. São Paulo: Mercuryo, 1997.

VIRKLER, Henry. *Hermenêutica Avançada: princípios e processos de interpretação bíblica*. São Paulo: Vida, 2007.

VISSER, A. J. A Bird's-Eye View of Ancient Christian Eschatology. *Numen*, New York, v. 14, n. 1, p. 4-22, 1967.

VICTORINO. *Commentary on the Apocalypse of the Blessed John*. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/schaff/anf07/anf07.vi.html>>. Acesso em: 03 de out. 2023.

VOLZ, Paul. *Die Eschatologie Der Jüdischen Gemeinde Im Neutestamentlichen Zeitalter: Nach Den Quellen Der Rabbinischen Apokalyptischen Und Apokryphen Literatur*. Hildesheim: G. Olms, 1966.

VIEIRA, Fernando Mattioli. *Os Manuscritos do Mar Morto e a Gênese do Cristianismo*. 2008. 122 f. Dissertação, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2008.

WALVOORD, John F. *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago: Moody Press, 1966.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 8.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

WEISKOTTEN, Herbert T. *The Life of Saint Augustine: A Translation of the Sancti Augustini Vita by Possidius, Bishop of Calama*. Merchantville: Evolution Publishing, 2008.

WILHITE, David E. *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*. Disponível em: <encurtador.com.br/tHJPW>. Acesso em: 24 de ago. 2021.

WINGERT, Diego dos Santos. *Conformidade entre Ideia e Objeto: reflexão sobre a verdade na I Apologia de Justino Mártir*. 2019. 152 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Teologia), Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

WIPSYCKA, Ewa. Egito. In: SIMONETTI (Org.) et al. *Dicionário de Literatura Patrística*, 2010, p. 628-652.

WRIGHT, N. T. *Paulo. Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

XAVIER, Erico Tadeu. Justino Mártir: Um Filósofo em Defesa da Fé Cristã. *Último Andar* (ISSN 1980-8305), São Paulo, n. 24/dez, p. 8-24, 2014.

YANGUAS SANTOS, Narciso. *El Cristianismo en el Marco de la Crisis del Siglo III en el Imperio Romano*. Oviedo: Servicio de Publicaciones/Universidad de Oviedo, 1996.

YOFRE, Horacio Simian. Isaías. In: GUIJARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCÍA, Miguel (Eds.). *Comentário ao Antigo Testamento – Tomo II*. São Paulo: Ave Maria, 2008, p. 23-102.

OBRAS CONSULTADAS

ALLEN, Garrick V. *Manuscripts of the Book of Revelation: New Philology Paratexts Reception*. Disponível em:

<<https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=2526585>>. Acesso em: 3 de out. 2023.

BALTHASAR, Hans Urs. *Teologia da História*. São Paulo: Fonte, 2005.

BARNARD, Leslie William. *Justin Martyr*. Cambridge: University Press, 1967.

BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã: introdução a história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BARTH, Karl. *La resurrezione dei morti*. Bologna: Marietti, 1984.

BAUCKHAM, Richard. *O Mundo Cristão em Torno do Novo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2022.

_____. *The Jewish World Around the New Testament*. 7.ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

_____. The Rise of Apocalyptic. *Themelios*, Oxford, vol. 3, no. 2, p. 10-23, 1978.

BEALE, Greg K. *Review Article: J. W. Mealy After the Thousand Years*. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/en/document/view/11856602/review-article-jw-mealy-after-the-thousand-years-biblicalstudies->>. Acesso em: 27 de abr. 2022.

BECKER, Jürgen. *Considerações Sobre a Tradição Apocalíptica na Teologia Paulina*. In: *Apocalipsismo: Coletânea de Estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983.

BEHR, John. *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity (Christian Theology in Context)*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

BENOIT, Claude. Justin: l'objectivation du Millénarisme. *RELIGIOLOGIQUES*, Montréal, v. 20, n. 1, p. 69-86, 1999.

BERKHOF, Louis. *The Kingdom of God: the Development of the Idea of the Kingdom, Especially Since the Eighteenth Century*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1951.

BIETENHARD, Hans. The Millennial Hope in the Early Church. *Scottish Journal of Theology*, Cambridge, v. 6, n. 1/march, p. 12-30, 1953.

BOETTNER, Loraine. *The Millenium*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1957.

BOGAZ, Antônio Sagrado. *Vocabulário Teológico - Teologia Patrística*. São Paulo: Paulinas, 2022.

BRUNNER, Emil. *Doutrina Cristã de Deus. Dogmática Vol. I*. 2.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

_____. *Dogmática: a doutrina cristã da criação e da redenção. Vol. II*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

_____. *Doutrina Cristã de Deus. Dogmática Vol. III Tomo 1*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

BULTMANN, Rudolf Karl. *History and eschatology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1957.

CÂMARA, Jaime de Barros. *Apontamentos de História Eclesiástica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1945.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. *Os Pais da Igreja: A Vida e a Doutrina dos Primeiros Teólogos Cristãos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

CASALE, Cesare Marcheselli. *Risorgeremo, ma Come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica di epoca greco-romana: II sec. a. C. -II sec. d. C.* Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1988.

CLEMENTE DE ROMA. *Segunda Carta de Clemente*. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/234718598/23-Segunda-Carta-de-Clemente-Aos-Corintios>>. Acesso em: 30 de jul. 2022.

CLOUSE, Robert G. *Milênio: Significado e Interpretações*. Campinas: LPC, 1990.

COMISSÃO DE TEOLOGIA E RELAÇÕES ECLESIAIS DA IGREJA LUTERANA. Sínodo de Missouri (EUA). *Os Tempos do Fim: um estudo sobre escatologia e milenarismo*. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

CONCEIÇÃO, Eurípedes. *Escatologia: uma análise introdutória*. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmninnibpcjpcglclefindmkaj/http://www.monergismo.com/textos/escatologia_reformada/escatologia-analise_euripedes.pdf>. Acesso em: 08 de jul. 2022.

CORRODI, Heinrich Johann. *Kritische Geschichte des Chiliasmus Oder der Meynungen über das tausendjährige Reich Christi / Erster Band - Dritten Band*. Tübingen: Tübingen Universitätsbibliothek, 1794.

CULLMANN, Oscar. *Cristo y el tempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad S.A., 2008.

_____. *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*. 3.ed. Torino: Claudiana Paideia, 2000.

DALY, Robert S. J. (Ed.). *Apocalyptic Thought in Early Christianity*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova História Da Igreja. Vol. I – Dos Primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1966.

DATTRINO, Lorenzo. Gen 1, 26-27 e Gen 2, 7 Nella Interpretazione Patristica (le Scuole Asiatica E Alessandrina). *Teología Y Vida, Santiago*, n. 43.2-3, p. 196-204, 2002.

_____. Tertulliano E Il Millenarismo. *Rivista Di Archeologia Cristiana*, vol. 85, p. 293-312, 2009.

DELRIO, Antonio. Il Millenarismo di Tertulliano. *Augustinianum*, Roma, v. 43, n. 2/dezembro, p. 365-396, 2003.

DELUMEAU, Jean. *Uma História do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1994.

_____. Une traversée du millénarisme occidental. *RELIGIOLOGIQUES*, Montréal, v. 20, n. 1, p. 165-179, 1999.

DESROCHE, Henri. *Dicionário de Messianismo e Milenarismo*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2000.

_____. *Utopei In: Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968.

DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo I: Introduccion General*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

_____. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

_____. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

_____. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1993.

ELLEDGE, Casey Deryl. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. 7.ed. Leiden: Brill, 2006.

FEINBERG, Charles L. *Millennialism: The Two Major Views*. 3.ed. Winona Lake: BMH Books, 1985.

FERNANDEZ ARDANAZ, Santiago. La Escatologia en San Justino. *Theologica*, Braga, v. 13, p. 355-427, 1978.

FIGUEIREDO, Fernando Antônio. *Curso de Teologia Patrística. Vol. 1: A Vida da Igreja Primitiva (Séculos I e II)*. Petrópolis: Vozes, 1988.

FLUCK, Marlon Ronald. *Teologia dos Pais da Igreja*. Curitiba: Cia. de Escritores, 2012.

FORGEARD, The Nature, Authority and Function of the Rule of Faith in the Late Second Century Church. *Church History Research Project*, n. 200917322, p. 4-71, 2015.

GIANOTTO, Claudio. Il Millenarismo Giudaico. *Annali Di Storia Dell'esegesi*, vol. 15, n. 1, p. 21-51, 1998.

GIORDANO, O. Ciustino e il milenarismo: *Asprenas*, Logroño, v. 10, p. 155-171, 1963.

GONZÁLEZ, Justo L. *Uma História Ilustrada do Cristianismo: a era dos mártires, Vol. 1*. São Paulo: Vida Nova, 2002.

_____. *Uma História Ilustrada do Cristianismo: a era dos gigantes, Vol. 2*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GONZALEZ LAMADRID, Antonio. *As Tradições Históricas de Israel: Introdução a História do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2019.

GRAY, John. *Missa Negra: Religião Apocalíptica e o Fim das Utopias*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

GRIBBEN, Crawford. *Evangelical Millennialism in the Trans-Atlantic World, 1500-2000*. 11.ed. London: Palgrave Macmillan, 2010.

HAMILTON, Floyd Eugene. *The Basis of Millennial Faith*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1955.

HEID, Stefan. Quiliasmo y mito del Anticristo. Una controversia del cristianismo primitivo sobre la Tierra Santa. Navarra: Dadun, 1995.

HILL, Charles E. *Regnum caelorum: patterns of millennial thought in early Christianity*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

HOORNAERT, Eduardo. *A Memória do Povo Cristão: Uma História da Igreja nos Três Primeiros Séculos*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HUGHES, James A. Revelation 20:4-6 and the Question of the Millennium. *Westminster Theological Journal*, London, v. 35, n. 3, p. 281-302, 1973.

ISENBERG, Sheldon Robert. Millenarism in Greco-Roman Palestine. *Religion*, Basel, vol. 4, n. 1, p. 26-46, 1974.

JAMES, Montague Rhodes (Eds.). *Apocryphal New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1924.

KAUFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund; MOELLER, Bernd; WOLF, Hubert. *História Ecumênica da Igreja. Vol. 1: Dos primórdios até a Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2012.

KLAUCK, Hans-Josef. *O entorno religioso do cristianismo primitivo - Vol. I*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *O entorno religioso do cristianismo primitivo - Vol. II*. São Paulo: Loyola, 2011.

KROMMINGA, Diedrich Hinrich. *The millennium in the church: studies in the history of Christian chiliasm*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1945.

LACUNZA, Manuel. *La venida del Mesías en gloria y majestad*. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-venida-del-mesias-en-gloria-y-majestad-observaciones-de-juan-josafat-benezra--0/html/ff27c5a8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_76.html#I_0_>. Acesso em: 04 de jun. 2020.

LADD, George Eldon. Revelation 20 and the Millennium. *Review & Expositor*, Thousand Oaks, v. 57, n. 2/abril, p. 167-175, 1960.

LANDES, Richard. Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronology 100-800 CE, In: VERBEKE, W.; VERHELST, D.; WELCKENHUYSEN, A. (eds). *The Use and Abuse of the Eschatology in the Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press, 1988, p. 137-211.

_____. MILENISMO. In: *Encyclopedia Britannica*, 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/millennialism>>. Acesso em: 8 de jan. 2021.

LEBRETON, Jules; ZEILLER, Jacques. *Storia della Chiesa: della origini ai nostri giorni. V. II. Dalla fine dell II Secolo alla pace Costantiniana (313)*. Torino: S. A. I. E., 1972.

LIMA, Anderson de Oliveira. A Septuaginta em Língua Portuguesa na Tradução de Frederico Lourenço. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 35, n. 1/jan.-abr., p. 49-62, 2021.

LOPES, Geraldo. *Patrística Pré-nicena*. São Paulo: Paulinas, 2016.

LÓPEZ CORTÉS, Eliseo. *Pentecostalismo Y Milenarismo: La Iglesia Apostolica De La Fe En Cristo Jesús*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.

MANGAS MANJARRÉS, Julio; MONTERO, Santiago. *El Milenarismo: la percepción del tiempo en las culturas antiguas*. Madrid: Editorial Complutense, 2001.

MARQUES, Manuel Nunes. *Origem e Evolução do Nosso Calendário*. Disponível em: <<https://www.mat.uc.pt/~helios/Mestre/H01orige.htm>>. Acesso em: 21 de set. 2023.

MEALY, J. Webb. *After the Thousand Years: Resurrection and Judgment in Revelation 20*. Sheffield: JSOT Press, 1992.

_____. *New Creation Millennialism*. Publicação Independente, 2019.

_____. Revelation is One: Revelation 20 and the Quest to Make the Scriptures Agree. In: REYNOLDS, Benjamin E.; VANHOOZER, Kevin J.; LUGIOYO, Brian (Eds.). *Reconsidering the Relationship between Biblical and Systematic Theology in the New Testament: Essays by Theologians and New Testament Scholars*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

_____. *The New Creation Millennialism Paradigm: A Radical Biblical-Eschatological Alternative to Everlasting Torment*. Disponível em: <<https://rethinkinghell.com/2018/09/19/the-new-creation-millennialism-paradigm-a-radical-biblical-eschatological-alternative-to-everlasting-torment/>>. Acesso em: 26 de abr. 2022.

METÓDIO DE OLIMPO. *Simpósio*. Disponível em: <<https://ccel.org/ccel/methodius/banquet/anf06.xi.html>>. Acesso em: 08 de abr. 2022.

MILIK, J. T.; BLACK, Matthew. *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran. Cave 4*. Oxford: Oxford, 1976.

MOLTMANN, Jürgen. *A Vinda de Deus: Escatologia Cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

MORALDI, Luigi. *Evangelhos apócrifos*. São Paulo: Paulus, 2019.

MORALES, Mario. *Milenarismo: Mito Y Realidad Del Fin De Los Tiempos*. Barcelona: Gedisa, 1980.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. *Manual de Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*. São Paulo: Santuário, 2005.

MOYISE, Steve. *Studies in the Book of Revelation*. Edinburgh: T & T Clark, 2001.

_____. *The Old Testament in the Book of Revelation*. London: Bloomsbury, 2015.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Apocrificidade – O Cristianismo Primitivo para Além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

NORRIS, Junior. *The Apologists*. Cambridge: University Press, 2004.

NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C.; BALTZER, Klaus. *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108. Vol. 1. Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001.

_____. Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 96, no. 3 (September), p. 383-405, 1977.

_____; STONE, Michael E. *Faith and Piety in Early Judaism: Texts and Documents*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991.

O'GRADY, John F. *Catholic beliefs and traditions: ancient and ever new*. Disponível em: <<https://archive.org/details/catholicbeliefst0000ogra/mode/2up>>. Acesso em: 12 de ago. 2022.

OMANSON, Roger Lee. *Variantes Textuais do Novo Testamento – Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

OSBORN, Eric. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

OSBORNE, Grant R. *Apocalipse: comentário exegetico*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

_____. *Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PADOVESE, Luigi. *Introdução à Teologia Patrística*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

PANI, Giancarlo. Il Millenarismo: Papia, Giustino E Ireneo. *Annali Di Storia Dell'esegesi*, Bologna, vol. 15, n. 1, p. 53-84, 1998.

PASQUIER, Cyril. *Approches du millénium. Une christologie de l'histoire*. 2018. 682 f. Thèse de doctorat, Faculté de Théologie, Université de Fribourg, Fribourg, 2018.

PELIKAN, Jaroslav. *A Tradição Cristã. Vol. 1 – O Surgimento da Tradição Católica 100-600*. São Paulo: Shedd, 2018.

PERETTO, Elio M. *Ireneu di Lione. Epideixis - Antico Catechismo Degli Adulti*. Roma: Borla, 1981.

_____. *La Giustizia. Ricerca su gli Autori Cristiani del Secondo Secolo*. Roma: Facoltà Teologica Marianum, 1992.

PETERS, George N. H. *The Theocratic Kingdom of Our Lord Jesus, the Christ: As Covenant in the Old Testament, and Presented in the New Testament*. Disponível em: <<https://archive.org/details/theocratickingdo0000pete>>. Acesso em: 13 de jul. 2022.

PETERSON, Gregory Michael. *THE GENESIS OF THE END: An Understanding and Evaluation of the Hermeneutics of the Millennial Positions*. 2014. 159 f. Thesis (Division of Theological Studies), The Master's Seminary, Sun Valley, 2014.

PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1997.

PIÑERO, Antonio. *El Otro Jesús: Vida De Jesús Según Los Evangelios Apócrifos*. Córdoba: El Almendro, 1993.

_____. *Los Apocalipsis: 45 Textos Apocalípticos Apócrifos Judíos Cristianos Y Gnósticos*. Madrid: EDAF, 2007.

POLANCO FERNANDOIS, Rodrigo. El milenarismo de Ireneo o teología anti-gnóstica de la *caro capax dei*. *Teologia y Vida*, Santiago, v. 41, n. 1-3, p. 16-29, 2000.

RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento - Volumes 1 e 2*. 2.ed. São Paulo: Aste; Targumim, 2006.

RAMOS, Felipe de Azevedo. O Milenarismo em Exemplos Medievais e Contemporâneos à Luz do Magistério Eclesiástico. *Lumen Veritatis*, Mairiporã, vol. 10 (4) - n. 41/Outubro a Dezembro, p. 389-434, 2017.

REYNOLDS, Benjamin E.; VANHOOZER, Kevin J.; LUGIOYO, Brian (Ver.). *Die Beziehung Zwischen Biblischer Und Systematischer Theologie Im Neuen Testament Überdenken. Aufsätze Von Systematischen Theologen Und Neutestamentlern: Essays by Theologians and New Testament Scholars*. Internet resource, 2014.

_____. (Pubs.). *Reconsidering the Relationship between Biblical and Systematic Theology in the New Testament: Essays by Theologians and New Testament Scholars*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

_____. *John Among the Apocalypses: Jewish Apocalyptic Tradition and the "Apocalyptic" Gospel*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

_____; STUCKENBRUCK, Loren T. *The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of New Testament Thought*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

RIDDLEBARGER, Kim. *A case for amillennialism: understanding the end times*. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/id/10762848>>. Acesso em: 20 de jul. 2022.

ROCHAIS, G. *Les Récits de Résurrection des Morts dans le Nouveau Testament*. Cambridge: Cambridge, 1981.

RODRIGUES, Cláudio J. A. *Coleção Apócrifos e Pseudo-Epígrafos da Bíblia. Vol. 1*. 17.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

ROGER, Gryson. Les commentaires patristiques latins de l'Apocalypse (suite et fin). *Revue théologique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, vol. 28, n. 4, p. 484-502, 1997.

ROPERO BERZOSA Alfonso. *Obras Escogidas de Tertuliano: Apología Contra Gentiles. Exhortación a Los Mártires. Virtud de la Paciencia. La Oración Cristiana. La Respuesta a Los Judios*. Barcelona: Editorial CLIE, 2018.

ROSENDAHL, Zeny. *Uma Procissão na Geografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

ROTTMANN, Johannes H. *Apocalypse*. Porto Alegre: Concórdia, 2008.

ROUSSEAU, François. *L'Apocalypse et le milieu prophétique du Nouveau Testament: Structure et préhistoire du texte*. 1966. 134 f. Thèse présentée par l'Institut supérieur de Sciences religieuses pour l'obtention du grade de Maître ès arts, Montréal, 1966.

ROWLEY, H. H. *A Importancia da Literatura Apocalíptica: um estudo da literatura judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse*. São Paulo: Paulinas, 1980.

RUIZ, Jean Pierre. *Ezekiel in the Apokalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10*. Frankfurt; New York: Peter Lang, 1989.

RUSCONI, Roberto. La Historia Del Fin: Cristianismo Y Milenarismo. *Teología Y Vida*, Santiago, vol. 44, n. 2/3, p. 209-220, 2003.

SCHAFF, Phillip (Ed.). *Ante-Nicene Fathers*. v. I. *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*. Disponível em: < <https://ccel.org/ccel/schaff/anf01/anf01.i.html>>. Acesso em: 24 de ago. 2021.

_____. *Ante-Nicene Fathers*. v. III. *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical*. Disponível em: < <https://ccel.org/ccel/schaff/anf03/anf03.i.html>>. Acesso em: 24 de ago. 2021.

_____. *Ante-Nicene Fathers*. v. V. *Latin Christianity: Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*. Disponível em: < <https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf05.html>>. Acesso em: 08 de jul. 2022.

SCHALY, H. *Breve História da Escatologia Cristã: a escatologia antenicena, a escatologia pós-nicena, a escatologia da reforma, o pré-milenismo histórico, o pré-milenismo dispensacionalista, o pós-milenismo, os sinais dos tempos*. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1992.

SCHLUPP, Walter O. (Ed.). *Apocalipsismo: Coletânea de Estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983.

SCHNEEMELCHER, W.; WILSON, R. M. L. *New Testament Apocrypha*. Cambridge: Westminster/John Knox Press, 2003.

SHEDD, William G.T. *A History of Christian Doctrine*. New York: Scribners, 1895.

SILVA, Ângelo Vieira da. Apocalipse 20: Uma Breve História da Doutrina Milenarista. *Kerygma*, Engenheiro Coelho, v. 15, n. 1, p. 6–23, 2020.

_____. *Literatura Apocalíptica e o Livros dos Vigilantes – O Problema do Mal no Livro Etíope de Enoque*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

SIMONETTI, Manlio. *Lettera e/o Allegoria*. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1985.

SMITH, Joseph P. *St. Irenaeus: Proof of the Apostolic Preaching (Ancient Christian Writers). Book 16*. San Francisco: Newman Press, 1978.

SPARKS, H. F. D. *The Apocryphal Old Testament*. 6.ed. Oxford: Clarendon Press, 1985.

SPROUL, R. C. *Os Últimos Dias Segundo Jesus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

STRACK, Hermann Leberecht; BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd. 3: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. 7th ed. München: Beck, 1979.

STUCKENBRUCK, Loren T. The Book of Enoch: Its Reception in Second Temple Jewish and in Christian Tradition. *Early Christianity*, Tübingen, Vol. 4, n°. 01, p. 7-40, 2013.

SUMMERS, Ray. Revelation 20: An Interpretation. *Review & Expositor*, Thousand Oaks, v. 57, n. 2/abril, p. 176-183, 1960.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Tempo e a eternidade: A escatologia da criação*. Petrópolis: Vozes, 2018.

TAUBES, Jacob; RATMOKO, David. *Occidental Eschatology*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

THE SIBYLLINE ORACLES. Translated from the Greek into English Blank Verse by Milton S. Terry. Disponível em: <<https://www.sacred-texts.com/cla/sib/index.htm>>. Acesso em: 27 de set. 2022.

THOMPSON, Leonard L. Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington D.C., n°. 64, Oct., p. 756-758, 2002.

_____. *Revelation*. Nashville: Abingdon Press, 1998.

ULFGARD, Håkan. Biblical and Para-Biblical Origins of Millenarianism. *RELIGIOLOGIQUES*, Montréal, v. 20, n. 1, p. 25-49, 1999.

VANNI, Ugo. Il Millenarismo: Parametri Per Un Discernimento Cristiano Alla Luce Di Apocalisse 20,1-10. *Sette Religioni*, Bologna, vol. 1, n. 1/4, p. 110, 1991.

_____. Linguaggio, simboli ed sperienza mistica nel libro dell'Apocalisse. I. *Gregorianum*, Roma, v. 79, n. 1, p. 5-28, 1998.

_____. Linguaggio, simboli ed sperienza mistica nel libro dell'Apocalisse. II. *Gregorianum*, Roma, v. 79, n. 3, p. 473-501, 1998.

VERBEKE, W.; VERHELST, D.; WELCKENHUYSEN, A. (eds). *The Use and Abuse of the Eschatology in the Middles Ages*. Leuven: Leuven University Press, 1988.

WALKER, Williston. *História da Igreja Crista*. 2.ed. São Paulo: Aste, 2006.

WALVOORD, John F. Eschatological Problems IX: Israel's Restoration. *Bibliotheca Sacra*, Dallas, v. 102, n. 408/october, p. 405-416, 1945.

_____. *The Millennial Kingdom: A Basic Text in Premillennial Theology*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 1983.

WARFIELD, Johannes. *The Millennium and the Apocalypse*. Disponível em: <https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/warfield/warfield_millennium.html>. Acesso em: 8 de jan. 2021.

WEBER, Eugen. *Apocalypses Et Millénarismes: Prophéties, Cultes Et Croyances Millénaristes à Travers Les âges*. Paris: Fayard, 1999.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br