

IMAGENS DO FUTURO SEGUNDO A TRADIÇÃO APOCALÍPTICA: O TESTEMUNHO DO “APOCALIPSE DE TOMÉ”

Gilvan Ventura da Silva (UFES)

A noção de tempo para os judeus, tal como a divisamos no Antigo Testamento se alinhava, *grosso modo*, com a forma de conceber a dimensão temporal própria de inúmeros povos da Antigüidade, os quais se orientavam pelo pressuposto de que o tempo apresentava uma recorrência cíclica, de modo que após uma Idade de Ouro mítica, na qual homem e divindade se encontravam unidos e desfrutando de uma existência perfeita, se seguiam períodos de degradação contínua, encerrados pela restituição da integridade primordial, outrora perdida (Rocha, 2000:154). De fato, em alguns textos bíblicos, como no Livro dos Salmos, por exemplo, constatamos a presença dos temas tradicionais da batalha divina contra o caos que instituiu o cosmos e da renovação cíclica da natureza, um pouco à semelhança das narrativas míticas orientais (Werblowsky, 1999:18). Nesse sentido, ainda que não fosse de todo estranha ao pensamento hebraico a idéia de um *eschaton*, um acontecimento final que, mediante a supressão do próprio tempo histórico, reparasse o degedo imposto ao homem quando da expulsão do Éden, a expectativa de uma renovação periódica do cosmos era suficientemente poderosa para bloquear ou ao menos mitigar qualquer concepção que postulasse uma vitória definitiva do Senhor sobre os maus como pré-condição para o final dos tempos. Aos poucos, no entanto, veremos se afirmar entre os hebreus a concepção de que o tempo obedecia, não a imperativos de regularidade cíclica, mas a uma lógica eminentemente linear. Sendo assim, tomando-se como marcos iniciais a Criação e a expulsão do Paraíso, o homem caminhava progressivamente para um reencontro definitivo com Deus, o que significaria o término das atribulações que caracterizavam a sua existência como ser sujeito ao tempo, vale dizer, à degenerescência.

A passagem de uma concepção de tempo calcada numa reatualização da Idade de Ouro oculta sob as brumas da memória e do passado para uma concepção de tempo na qual, dado um começo absoluto, o homem ruma para um fim igualmente absoluto, corresponde à elaboração de toda uma escatologia própria do pensamento judaico, via de regra associada à figura do Messias, que se desenvolve de acordo com as vicissitudes da própria história dos judeus e, mais tarde, dos cristãos. De fato, ao que tudo indica a ênfase no messianismo se encontra associada à superação progressiva da noção de tempo cíclico entre os hebreus, uma vez que a crença no envio de um guia divino para socorrer o povo de Israel pressupõe uma nova orientação quanto ao processo histórico e ao futuro. Ainda que o termo *mashiach*, Messias, cuja tradução literal seria “ungido”, fosse equivalente ao termo “sagrado” e, como tal, pudesse ser aplicado tanto a objetos quanto a pessoas

tidas como portadoras de santidade, em especial àqueles indivíduos dotados por Deus de uma missão especial, a exemplo dos patriarcas e profetas, no decorrer da História israelita a palavra Messias adquire um sentido que tenderá a se tornar predominante com o tempo: o de líder redentor oriundo da Casa de Davi e encarregado de devolver a Israel a paz e a prosperidade ameaçadas por tempos de tribulação e discórdia. Pode-se afirmar que a elaboração de um pensamento messiânico centrado na figura de um enviado divino, o Messias, acompanha as vicissitudes da História hebraica após o século VIII a.C., ainda que não encontremos nas narrativas do Antigo Testamento que tratam do retorno a uma Idade de Ouro sob o domínio de um soberano idealizado evidências de uma doutrina propriamente messiânica. No contexto veterotestamentário, o tão esperado Messias surge muito mais como um chefe de ascendência real chamado a liderar o seu povo do que como um redentor místico (Le Goff, 1994:341).

Na realidade, a crença no advento eminente do Messias ganha fôlego entre os judeus a partir da segunda metade do século II a.C., quando a guerra dos macabeus contra Antíoco Epifânio precipita as comunidades judaicas numa reação aguerrida ao domínio estrangeiro sobre a Palestina, convertendo-se o messianismo em um notável catalisador identitário para uma sociedade cujos usos e costumes milenares haviam sido profanados. Fruto de uma experiência de humilhação, o messianismo converte o ódio e a revolta de determinados segmentos judeus numa negação do próprio tempo histórico, concebido como um tempo de dissabores e depravação que deve, necessariamente, chegar ao seu termo mediante um *eschaton*, a consumação final, entendida não no sentido de uma redenção na história, mas de um esvanecimento da própria história. Desse modo, o futuro embutido na escatologia messiânica não representa a irrupção entre os homens de uma sociedade paradisiaca, como se tal acontecimento fosse o resultado de qualquer movimento particular do devir histórico ou, dito de outro modo, como se os homens, agindo em cooperação, pudessem “fabricar” uma realidade futura significativamente melhor do que a presente. Pelo contrário, na medida em que a história é vista sob o prisma do degredo e da ruína, somente a evasão para fora dela mesma patrocinada por um emissário divino, seja ele a encarnação de Deus ou tão somente um herói ao qual foi confiada a missão transcendente de pôr termo ao sofrimento de Israel, é capaz de garantir uma existência utopicamente perfeita para os eleitos. No plano político, a consequência mais notável de um pensamento desse tipo foi, durante o período romano, a irrupção entre os judeus, quer os da Palestina ou os da Diáspora, de uma série de movimentos de revolta e protesto que acalentavam em seu bojo a libertação definitiva de Israel do domínio estrangeiro, razão pela qual a crença na vinda do Messias recrudescer após a destruição do Templo em 70 d.C. (Montero, 2000:141), a ponto de Bar Kochba, o líder da rebelião de 132 d.C., ter sido proclamado o tão ansiado Messias, Filho de Davi, por parte do rabino Akiva (Unterman, 1992:42).

Tanto a escatologia quanto o messianismo, seu correlato, são difundidos em nível literário por um conjunto de textos que têm por tarefa essencial descrever os acontecimentos que ocorrerão no fim dos tempos, representando uma modalidade importante de expressão do pensamento e da religiosidade judaico-cristãos no Império Romano. Estes textos formam o conjunto da literatura apocalíptica que começará a se constituir a partir do século II a.C. e da qual o exemplar mais antigo que conhecemos é o Livro Etíope de Enoch seguido pelo Livro de Daniel. Via de regra atribuídos a personagens ilustres do Antigo e do Novo Testamento mas, na realidade, elaborados por autores anônimos, os textos que integram a apocalíptica costumam ser definidos como “apócrifos”, ou seja, estranhos aos cânones católicos e judaicos. Não obstante o fato de se apoiar na autoridade dos profetas das Escrituras, a literatura apocalíptica se afasta da tradição profética justamente pelo fato de pressupor o *eschaton*, ao passo que os profetas falavam de uma redenção a ser realizada dentro de um período específico de tempo, não se referindo ao fim dos dias (Gruenwald, 1979:116), o que fazia dos apocalipses um veículo particular da nova concepção de tempo que se afirmava em meios judaicos. Na qualidade de textos revelados pela própria divindade, os relatos apocalípticos cumpriram um papel importante dentro do universo religioso do Império Romano, ao exprimirem as aspirações de grupos e seitas à subversão da ordem instituída, tida como injusta e opressora. E isso não apenas para o conjunto das comunidades judaicas, no seio das quais a literatura apocalíptica se originou e tomou forma, mas igualmente para os cristãos e gnósticos, os quais se apropriarão das tradições literárias da apocalíptica judaica, embora introduzindo nela alterações significativas.

Para os cristãos, ao contrário dos judeus, o tempo da consumação se inicia com a encarnação de Cristo, momento em que a perspectiva do *eschaton* se realiza plenamente na história. A partir daí, a presença do Redentor conduz todo o processo histórico na medida em que o Reino de Deus já foi revelado aos fiéis, os quais experimentam uma certeza inquebrantável no *eschaton*, no retorno glorioso do Messias, vivendo o futuro no presente, ainda que a espera do Juízo Final seja por vezes motivo de tensão para as primeiras comunidades cristãs. Os judeus, por sua vez, permanecem presos à esperança de uma redenção messiânica da qual nada sabem, relutando em aceitar o Messias cristão (Lowith, 1991:183 e ss.). Como bem observa Scardelai (1998:364), a Igreja foi a responsável por transformar os ideais messiânicos próprios do judaísmo num reino escatológico já consumado ao fazer de um judeu a encarnação da divindade. Muito embora os cristãos contemporâneos a Paulo tenham vivido numa intensa expectativa quanto ao retorno iminente de Cristo, na medida em que esse retorno se tornava cada vez mais distante, a certeza de um fim próximo para o mundo se enfraquecia, arrefecendo aos poucos o ardor messiânico dos primeiros tempos. Na realidade, o impacto cada vez menor das revelações apocalípticas sobre o cristianismo primitivo acompanha *pari passu* a institucionalização da Igreja, uma vez que o monopólio das atividades de salvação por parte de um corpo reduzido de sacerdotes ou, em outras

palavras, a criação de uma hierarquia sacerdotal cada vez mais rígida, traduziam o desejo da própria Igreja em se perpetuar no tempo, transferindo para um futuro inacessível, imprevisível e remoto o retorno iminente do Messias tão caro aos movimentos de inspiração messiânica. Tanto assim que de todo o numeroso e profícuo conjunto da literatura apocalíptica judaico-cristã, apenas um texto, eivado de cristologia, foi reconhecido como canônico, em grande parte devido ao prestígio do seu pseudo-autor, João Evangelista (Lanternari, 1994:307).

A convicção quanto à eternidade da própria Igreja se tornou voz corrente nos círculos eclesiásticos da Antigüidade, a ponto de Orígenes, no século III, contestar a doutrina apocalíptica ao sugerir que o advento do Reino não se daria no tempo e no espaço, mas tão somente na consciência dos fiéis. Já Agostinho, no século V, em consonância com as aspirações de uma Igreja triunfante, formula a tese de que o Apocalipse deve ser entendido como uma alegoria espiritual, uma vez que o Milênio, tendo se iniciado com a encarnação de Cristo, se realizava plenamente na Igreja. Os pressupostos teológicos defendidos por Orígenes e Agostinho recebem chancela oficial no Concílio de Éfeso, em 431, ocasião na qual a crença num intervalo datado de mil anos entre a Encarnação e o retorno do Salvador é condenado como superstição (Lanternari, 1994:307), desacreditando-se assim qualquer revelação que pretendesse fixar em termos estritos a data para o Juízo Final. Uma proibição como essa só adquire a devida inteligibilidade se nos recordamos de que a Igreja, sob a liderança de seus bispos, presbíteros e diáconos, não detinha em absoluto a última palavra no que se referia à revelação do que deveria acontecer no final dos tempos. Pelo contrário, ao longo de toda a sua história, a Igreja foi continuamente desafiada por movimentos heréticos que vez por outra evocavam a proximidade do *eschaton* como instrumento de afronta à ordem constituída, tanto do ponto de vista político quanto do ponto de vista religioso. Isso porque, mesmo para aqueles que reconheciam a importância de Cristo, não havia unanimidade quanto à sua dignidade messiânica, o que invalidava a crença na doutrina ensinada pela Igreja. Nesse caso, devido à pouca ênfase concedida à cristologia, o ardor pelo cumprimento do *eschaton* era mais acentuado (Flusser, 2001:15). A literatura apocalíptica, por outro lado, se constituiu em um extraordinário apoio para grupos, comunidades e seitas colocados à margem do cristianismo institucional sustentado pela Igreja, como vemos ocorrer entre os gnósticos, os quais demonstravam um interesse particular nesse gênero literário (Berardino, 2002:127).

Dentre o conjunto de apocalipses gnósticos, é necessário situar, sem dúvida, o assim denominado “Apocalipse de Tomé”, texto composto em algum momento entre os séculos IV e V que anuncia a destruição do mundo no decorrer de sete dias. Ainda que não nos seja possível definir com exatidão nem a verdadeira autoria do Apocalipse nem a comunidade religiosa na qual o mesmo se originou, o texto se encontra eivado de referências gnósticas, a começar pela sua pseudo-autoria, atribuída a Tomé, O Gêmeo, discípulo que exerceu um autêntico fascínio sobre os

gnósticos, gozando o seu Evangelho de um especial apreço ao lado dos Evangelhos de Filipe e Mateus. Tomé era considerado “gêmeo” do Senhor, não em termos consangüíneos, mas na condição de modelo de conduta dentre os eleitos, o que o aproximava da perfeição (Berardino, 2002:1373). Além disso, a revelação feita a Tomé antecipa que os eleitos portarão a veste da vida eterna, concebida sob a forma de uma nuvem de luz que os envolve no momento do encontro com Deus Pai, o que se coaduna com as especulações gnósticas acerca do mecanismo de redenção da alma humana, uma vez que tal redenção significava para os gnósticos o retorno à luz da qual um dia foram privados por conta da atuação de um Demiurgo perverso que, ao produzir a matéria, aprisionou nos corpos humanos a centelha divina. Por essa razão, a escatologia gnóstica tende a enfatizar a redenção dos eleitos por intermédio do Salvador.

No texto do Apocalipse não faltam as tradicionais imagens de catástrofe e destruição que caracterizam o gênero. Quanto a isso, é digna de nota a referência à divisão do mundo entre reis, provavelmente uma alusão à partilha do *orbis romanorum* levada a cabo pelos tetrarcas e reproduzida, amiúde, pelos imperadores do século IV até a divisão definitiva do Império Romano efetuada após a morte de Teodósio. Em correspondência ao ambiente de intolerância religiosa próprio da sociedade do Baixo Império, o Apocalipse prevê a derrocada final do paganismo por meio de um terremoto que destruirá os ídolos pagãos, associando-se assim o fim dos tempos à vitória definitiva da fé em Cristo. Em consonância com a tradição escatológica judaico-cristã, o Apocalipse de Tomé anuncia a ressurreição dos mortos antes do abandono da terra, consumida pelo fogo eterno. O advento do Reino da Glória significa assim a negação do espaço e do tempo terrestres e o ingresso em uma ordem eminentemente celestial, dominada pelos anjos, que guiam os eleitos rumo ao Pai. Desse modo, se desfaz a Criação, obra do Demiurgo, e com ela tudo aquilo que implicava infortúnio e pesar para os gnósticos, cuja imagem corporal é transmutada em luz, mas uma luz jamais vista sobre a terra, posto que representa a imagem da própria divindade, razão pela qual se diz que os eleitos serão assimilados a Deus Pai por meio da identidade da veste de luz que trajam. Finda a Criação, esgota-se também o tempo histórico, concebido como o tempo do aprisionamento da luz pelo corpo e da expectativa de redenção messiânica.

Não obstante a impossibilidade de definir com segurança o meio no qual o Apocalipse de Tomé foi produzido e/ou circulou, é possível que o texto tenha sido transmitido oralmente entre comunidades religiosas estranhas ao cristianismo institucional, como costuma ocorrer com escritos de natureza similar (Dobroruka, 2002:384). De qualquer modo, é mais do que provável que o Apocalipse de Tomé responde à tensão existente entre comunidades que aspiravam a uma renovação existencial e, nesse sentido, se contrapunham à tendência visivelmente estabilizadora manifesta pela Igreja do Baixo Império (Lanternari, 1994:321). Discordando tanto da concepção alegórica do *eschaton* quanto da concepção segundo a qual o tempo da redenção, iniciado com

Cristo, se perpetua na Igreja, os cristãos gnósticos que reconheciam o Apocalipse de Tomé projetavam para o futuro a utopia do retorno à luz primordial e, desse modo, rompiam com a história passada e presente ao construir um futuro ao qual faltava justamente o sentido de futuridade, uma realidade metatemporal na qual não existia duração, mas tão somente completude, simbolizada pela luz eterna que tudo ilumina e que com tudo se funde.

BIBLIOGRAFIA

APOCALIPSE DE TOMÉ. In: TRICCA, M. H. R. *Apócrifos IV*; os proscritos da Bíblia. São Paulo: Mercuryo, 2001.

BAZÁN, F. G. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BERARDINO, A. (Org.) *Diccionario patrístico e de Antigüidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

DOBRORUKA, V. Josefo, a literatura apocalíptica e a revolta de 70 na Judéia. *Phônix*, Rio de Janeiro, v. 8, p. 372-91, 2002.

FLUSSER, D. *O judaísmo e as origens do cristianismo*; apocalíptico judeu e cristão. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GRUENWALD, I. Jewish apocalyptic literature. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, 19.1, p. 89-118, 1979.

JOHNSON, P. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago,

LANTERNARI, V. *Milénio*. In: ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. V. 30. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 303-24.

LE GOFF, J. *História e memória*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1994.

LOWITH, K. *O sentido da história*. Lisboa: Ed. 70, 1991.

MONTERO, S. Profecia y apocalíptica antiromanas en el Imperio. *Gerión*, Madrid, anejos IV, p. 137-69, 2000.

ROCHA, I. E. Imagem e narrativa no judaísmo antigo. *História*, São Paulo, v. 19, p. 151-61, 2000.

SCARDELAI, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1998.

SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: EDUSP, 1987.

ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003.

UNTERMAN, A. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

WERBLOWSKY, R. J. Z. O messianismo na história judaica. In: DINUR, B. Z. et al. *Vida e valores do povo judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 17-34.