

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Gilvaldo Mendes Ribeiro

CULTO IMPERIAL E O APOCALIPSE DE JOÃO
Uma análise exegética de Ap 13,1-18

São Bernardo do Campo

2008

GILVALDO MENDES RIBEIRO

CULTO IMPERIAL E O APOCALIPSE DE JOÃO

Uma análise exegética de Ap 13,1-18

Por:

Gilvaldo Mendes Ribeiro

Orientador:

Prof. Dr. Paulo Augusto de Sousa Nogueira

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião para a obtenção do grau de Mestre.

São Bernardo do Campo, Fevereiro de 2008.

Sinopse

Esta dissertação investiga a narrativa de visão apocalíptica encontrada em Ap 13,1-18. Ela parte da pergunta sobre a realidade que influenciou o autor no momento da composição, utilizando-se, assim, de uma linguagem provocativa. Nossa hipótese indica que o Apocalipse de João, importante fonte das experiências do Cristianismo primitivo no final do primeiro século, proporciona uma dura crítica às exigências de adoração dirigidas às autoridades romanas através do Culto Imperial. As imagens das bestas descritas em Ap 13,1-18 expressam este tema através de uma linguagem provocativa, fundamentada na força da palavra e na tradição do mito do antagonista encontrado no Antigo Oriente Próximo. Neste sentido, acreditamos que o autor demoniza e estigmatiza as expressões da religião oficial, as quais tratam os governantes como seres divinos, e os promotores do Culto Imperial na região da Ásia Menor.

Palavras chave: Apocalipse, Pax Romana, Culto Imperial, elites asiática, adoração, demonização.

Abstract

This dissertation investigates the narrative of the apocalyptic vision found in Ap 13,1-18. Its starting point is a question about the reality which influenced the author at the time of writing by using baffling language. The hypothesis is that John's Apocalypse which is an important source of the experiences of primitive Christianity at the end of the first century offers a strong criticism of the demands of adoration offered to the Roman authorities by means of the Imperial Cult. The images of the beasts described in Ap 13,1-18 express this theme by using provocative language grounded in the force of the word and mythical tradition of the Ancient Near East. In this way, the author demonizes and stigmatizes the expressions of official religion that treat the governors as divine beings as well as the promoters of the Imperial Cult in Asia Minor.

Key words: Apocalypse, *Pax Romana*, Imperial Cult, Asian authorities, adoration and demonization.

Agradecimentos

Aos meus pais: Osvaldo Mendes e Leonor Maria Brasil

Aos missionários do Verbo Divino

Ao Centro Bíblico Verbo

Ao Prof. Dr. Paulo Augusto S. Nogueira

Aos companheiros e companheiras de estudo,

meu muito obrigado por suas contribuições para o desenvolvimento deste trabalho!!!

Sumário

Introdução.....	05
1. Capítulo I: História da pesquisa em Apocalipse 13,1-18.....	09
1.1. Conclusão.	29
2. Capítulo II: Informações preliminares sobre o Apocalipse.....	32
2.1. Datação e composição.....	32
2.2. Autoria.....	36
2.3. Forma literária do Apocalipse.....	8
2.3.1. Apocalíptica e profecia.....	41
2.4. Proposta de estrutura do Apocalipse.....	43
2.5. Circunstâncias históricas da composição.....	48
2.6. Linguagem e mito na interpretação do Apocalipse 13.....	52
2.7. Conclusão.....	55
3. Capítulo III: Análise exegética de Ap 13,1-18.....	56
3.1. O texto em Grego.....	56
3.2. Tradução.....	58
3.3. Delimitação do texto.....	60
3.4. Forma literária de Ap 13,1-18	63
3.5. Estrutura de Ap 13,1-18.....	66
3.5.1. A besta que emerge do mar.....	67
3.5.2. A besta que sobe da terra.....	67
3.6. Comentando o texto.....	68
3.6.1. Visão e descrição da besta do mar (13,1-2)	68
3.6.2. A cabeça ferida: a lenda do retorno de Nero (Ap 13,3ab).....	72

3.6.3. Quem é semelhante a besta (13,3c-4).....	78
3.6.4. A atividade da primeira besta (Ap 13,5-6).....	80
3.6.5. Efeito universal da atividade da besta do mar (Ap 13,7-8).....	81
3.6.6. Exortação à esperança (13,9-10).....	83
3.7. A besta que sobe da terra (13,11-18).....	84
3.7.1. A visão da besta da terra (13,11).....	84
3.7.2. A relação entre as duas bestas (13,12).....	86
3.7.3. Sinais e maravilhas realizados pela besta (13,13-15).....	86
3.7.4. Efeitos universais da atividade da besta (13,1-17).....	88
3.7.5. Aqui está a sabedoria (13,18)	90
3.8. Conclusão.....	92
4. Capítulo IV: O Apocalipse e o Culto Imperial.....	94
4.1. <i>Pax</i> Romana como sinais de novos tempos.....	95
4.2. Origem do Culto Imperial.....	99
4.3. O papel do Culto Imperial no tempo de Augusto.....	101
4.4. O Culto Imperial na Ásia Menor.....	104
4.5. Competição entre as cidades.....	107
4.6. Uso da tradição mítica no Culto Imperial.....	108
4.7. Crítica do Apocalipse ao Culto Imperial.....	113
4.7.1. A tradição mítica no Apocalipse 13,1-18.....	113
4.7.2. Uso de Daniel em Apocalipse 13,1-18.....	115
4.7.3. Desconstrução do mito da <i>Pax</i> Romana.....	117
4.7.4. Demonização do Culto Imperial.....	119
4.8. Conclusão.....	121
5. Considerações finais.....	122
6. Bibliografia Consultada.....	125

Introdução

O Cristianismo nasceu e se desenvolveu no mundo do Império Romano, isto é, quando Roma já havia construído as principais características de uma grande potência. Em outras palavras, o movimento de Jesus surgiu num mundo originado, segundo a tradição da mitologia greco-romana, dos desejos dos deuses. Este movimento não era algo monolítico no final do primeiro século, mas apresentava suas diversidades e tendências teológicas na maneira de se relacionar com o Império e as demais instituições que faziam parte de sua configuração. O amplo quadro da literatura do Novo Testamento, por exemplo, descreve as mais diversas experiências vividas pelos primeiros cristãos nos mais diferentes contextos dentro e fora dos limites do Cristianismo primitivo. Entre estas experiências encontramos a exigência da veneração aos governantes romanos desde o início do período imperial, especialmente na Ásia Menor no final do primeiro século quando o Culto Imperial havia se estabelecido de forma mais acentuada.

É sobre as atitudes dos primeiros cristãos em relação ao culto dedicado às autoridades romanas que pretendemos abordar neste trabalho. Como seria muito amplo analisar todos os textos do Novo Testamento que se ocupam desta temática, isto é, das diferentes atitudes dos cristãos com a realidade do Culto Imperial, gostaríamos de nos ocupar nesta pesquisa da atitude descrita pelo autor do Apocalipse. Acreditamos que nenhuma outra passagem deste livro expressa com maior precisão esta realidade do que Ap 13,1-18. Nesta passagem, caracterizada por uma narrativa de visão apocalíptica, João narra uma batalha que começou no céu entre o grande Dragão vermelho e seu exército, contra o anjo Miguel e o exército celeste (Ap 12). O grande Dragão foi derrotado e arremessado à terra por não encontrar mais espaço no céu. Ao ser arremessado, ele se posicionou na areia do mar, isto é, o espaço entre mar e terra, como novos cenários da batalha de onde foram convocados dois novos protagonistas para fazer guerra contra “os que guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus Cristo” (Ap 12,17).¹

¹ Todas as citas bíblicas: BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição revista e atualizada no Brasil.

Nosso objeto de investigação será a imagem destas duas bestas no contexto do Culto Imperial como importante expressão da ideologia da *Pax Romana*.

O estudo das imagens do Apocalipse, no geral, tem recebido pouca atenção dos pesquisadores modernos pelo simples fato de ser parte de uma construção da imaginação mítico-religiosa de um grupo insignificante do final do primeiro século. Esta hipótese, geralmente, é acompanhada de um julgamento infundado e fundamentada na idéia de que os apocaliptistas relatavam experiências visionárias com uma imaginação completamente grotesca e bizarra, com um artifício literário convencional ou um elaborado código lingüístico designado para adornar ou ocultar a mensagem.

É evidente que as imagens descritas por João devem ser compreendidas no contexto da tradição dos escritos apocalípticos que se desenvolveu a partir do século II a.E.C., até o século III d.C. Nesta perspectiva, nossa pesquisa se propõe a investigar Ap 13,1-18 a partir da pergunta sobre a preocupação que está por trás da mente do visionário quando descreveu uma realidade humana, utilizando-se de uma linguagem tão desconcertante, isto é, com seres híbridos e misteriosos. Como João se relacionava com a realidade de seu tempo?

Acreditamos, como hipótese principal, que a passagem Ap 13,1-18 expressa uma resposta às exigências do Culto Imperial incentivadas pelas elites locais da província da Ásia Menor e, através da força da linguagem e da tradição mitológica do Antigo Oriente Próximo, o autor estigmatiza as expressões religiosas pagãs como um recurso para evitar a participação dos membros das igrejas² da Ásia Menor nos rituais do culto dedicado às autoridades romanas. Estas práticas de lealdade da sociedade nativa da Ásia Menor dirigidas às autoridades imperiais, principalmente através de suas expressões religiosas de adoração, eram vistas por João como uma blasfêmia contra sua divindade, a ponto de criar um dualismo entre aqueles que adoravam a imagem da besta (13,4) e os santos do Altíssimo (13,7). Nossa investigação não se limitará a um Imperador específico já que acreditamos que a preocupação de João não estava limitada a um Imperador, mas ao governante romano e as instituições que promoviam o culto na província da Ásia Menor.

² Quando usarmos a palavra “igreja (s)” em referência às comunidades cristãs da Ásia Menor usaremos inicial minúscula.

A realidade que o Apocalipse procura desvelar para sua audiência está envolvida por uma linguagem caracterizada pela ampliação de significado dos temas descritos no texto, isto é, tem o poder de enaltecer seu sentido real, criando na audiência um sentimento de comprometimento com sua cosmovisão. Segundo Paulo Nogueira,³ a linguagem que envolve os textos apocalípticos é caracterizada por um duplo tratamento dado aos temas: o da realidade e da projeção. No caso do tema do Culto Imperial encontrado na passagem que pretendemos investigar, apesar do Culto Imperial ser algo bastante difundido e aceito na região da Ásia Menor desde as últimas décadas do século I a.E.C., e recebido ênfase no tempo da dinastia flaviana, João oferece um tratamento negativo às expressões do culto, aos promotores e sujeitos da adoração, isto é, os Imperadores romanos.⁴

Além da linguagem da duplicação de sentido oferecido aos temas encontrados no Apocalipse, devemos considerar a tradição mítica apropriada pelo autor para compor esta passagem. O texto Ap 13,1-18 possui imagens e símbolos que tinham uma longa história na tradição Judaica e pagã mesmo antes de João aplicá-las às suas pretensões. O antigo mito do combate, caracterizado por uma luta entre divindades pelo controle do mundo, era bem conhecido pela população do Antigo Oriente Próximo. Acreditamos que ambos, promotores do Culto Imperial e o autor do Apocalipse, se apropriaram destas expressões culturais e as adaptaram à suas respectivas pretensões. De um lado, os promotores do culto utilizaram estas tradições para legitimar o poder do Imperador na região. Por outro lado, João se apropriou delas para denegrir e até demonizar o Império e suas instituições e evitar que seus seguidores participassem de práticas religiosas pagãs.

Nosso texto está dividido em quatro capítulos. Destacaremos, no primeiro capítulo, uma visão panorâmica das principais contribuições no campo da pesquisa sobre Ap 13,1-18. Neste espaço, apresentaremos algumas das principais contribuições no campo da pesquisa bíblica. Nossa atenção será dada aos trabalhos mais recentes, fazendo referência a um dos grandes ícones da pesquisa apocalíptica do início do século XX, R. H. Charles. Como elemento conclusivo de nosso primeiro capítulo, faremos um levantamento das principais teses encontradas no decorrer da história da pesquisa.

³ Cf. Paulo A. Souza NOGUEIRA, *Cativeiro e compromisso no Apocalipse*, *Estudos Bíblicos*, São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 43 (1994), pp. 69-76. Uso nesta nota, p. 69.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 69.

No segundo capítulo, pretendemos apresentar algumas considerações gerais sobre o Apocalipse como forma de entrarmos em contato com o mundo de João. Nesta perspectiva, pretendemos buscar uma aproximação para a data de composição, autoria, contexto social e sua linguagem dentro do universo simbólico, especialmente no contexto da tradição mítica do Antigo Oriente Próximo. Neste aspecto, acreditamos que, como o Império Romano se apropriou da linguagem mítica para construir sua ideologia a partir da tradição mítica local, o autor do Apocalipse fez uso da mesma tradição para afastar sua audiência das pretensões do Culto Imperial. Isso nos leva a considerar a forma como João utiliza a força da linguagem na composição do texto, ou seja, o poder persuasivo da linguagem contida nas imagens e símbolos do texto.

No terceiro capítulo, com informações sobre o Apocalipse nas quais acreditamos serem básicas para uma melhor compreensão do texto, faremos uma análise exegética. Neste sentido, faremos uma tradução do texto, apresentando uma tradução literal, delimitação, o lugar de Ap 13 na estrutura do livro e um comentário do conteúdo.

No quarto capítulo, faremos uma apresentação da origem do Culto Imperial e sua importância para os habitantes da província da Ásia Menor. Nesta perspectiva, buscaremos compreender os motivos que levaram a elite local a incentivar a adoração ao governante romano. Num segundo momento, à luz da análise literária de Ap 13,1-18, faremos uma aproximação da cosmovisão da sociedade asiática que promovia o Culto Imperial com a cosmovisão do autor do Apocalipse e sua audiência. Neste caso, tentaremos mostrar como João inverteu as expressões míticas utilizadas pelos promotores do Culto Imperial.

Por último, apresentaremos algumas considerações finais a partir do conjunto do texto. Nesta conclusão apresentaremos os resultados de nossas indagações feitas ao autor do Apocalipse sobre o sentido da mensagem do texto Ap 13,1-18.

Capítulo I

1. História da pesquisa em Ap 13,1-18

Introdução

A história da interpretação do Apocalipse tem suscitado muita curiosidade no campo da exegese bíblica. Construído cuidadosamente com imagens, símbolos e visões, este livro apresenta grandes desafios no processo de interpretação. As imagens descritas nas duas partes da narrativa de visão de Ap 13,1-18 também são partes deste complexo mundo imaginário. Neste primeiro capítulo, nosso objetivo é levantar as principais contribuições oferecidas no campo da pesquisa bíblica sobre a narrativa de visão de Ap 13,1-18. Num primeiro momento, descreveremos estas contribuições a partir de uma ordem cronológica dos escritos para, em seguida, destacarmos as teses mais relevantes a partir de nossa abordagem. Neste estudo, pretendemos abordar o material publicado nos últimos anos, por meio de comentários, livros, artigos, etc., com ênfase às mais recentes publicações. Mas, inicialmente, faremos uma rápida menção ao comentário de R. H. Charles como referência do início do século XX.

Em seu amplo comentário de Ap 13,1-18, R. H. Charles afirma que as imagens das bestas descritas por João são uma referência a diferentes e antigas concepções do anticristo e que, de forma criativa, o autor as transformou e as incorporou ao novo contexto no qual ele e seus seguidores estavam inseridos.⁵ Ele aponta para uma interpretação alegórica da besta que emerge do mar como a personificação do Império Romano ou o próprio Imperador, e a besta que sobe da terra, ele a identificou como uma referência a personificação das instituições religiosas que incentivavam o Culto Imperial na região da Ásia Menor.

Estas duas concepções estão relacionadas à idéia de que o Império Romano seria o reino do anticristo encarnado na figura do Imperador Nero morto em 68 d.C., e que, segundo a lenda, estaria vivo entre os partas e voltaria para vingar-se de seus inimigos. A segunda besta seria o sacerdote pagão que prestava serviço no Culto Imperial.⁶ A descrição da primeira besta corresponde, claramente, à descrição apresentada por Daniel (7,2-7) quando aponta a origem das quatro bestas combatendo nas profundezas do grande mar.⁷ Estes quatro monstros do livro de Daniel foram identificados como a personificação de quatro grandes Impérios históricos que oprimiram o povo de Deus. O autor, então, afirma que essa interpretação atribuída ao texto do Apocalipse, em harmonia com a tradição daniélica, surgiu no tempo da afirmação do poder romano no Oriente quando Roma foi associada ao antigo Dragão que lutou contra Deus no tempo da criação, (SISal 2,22). No contexto judeu-palestino, este termo está associado à imagem do anticristo. Ele personifica o poder romano, assim como Nabucodonosor foi visto em Jeremias 28,14.

Charles lembra que alguns escritos judaicos questionam a instrução dada pelo anjo a Daniel em 7,23 (AsMo 10,8; 2 Bar 34,5; 36,5-10; 4 Esd 12,2). O termo *to. bde, lugma th/j evrhmw, sewj* (11,31) utilizado por Daniel para falar sobre a profanação do templo de Jerusalém pelo governante selêucida Antíoco IV Epífanes (175-164 a.E.C.) é usado por Marcos (13,14) para referir-se à destruição do templo pelos romanos no ano 70. Outros pequenos

⁵ R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*. Vol. 1, International Critical Commentary. New York: Scribner's, 1920. p. 333.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 333.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 345.

apocalipses cristãos identificaram a quarta besta de Daniel com o Império Romano (Mc 13,14; Mt 24,13).⁸

Outro enfoque que merece destaque na história da interpretação de Ap 13 foi apresentado por Albert H. Baldinger,⁹ no qual ele parte da afirmação de que o livro foi escrito num contexto de perseguições contra os membros das comunidades cristãs. O enfoque de Baldinger está centrado na relação entre Estado e Religião e, segundo ele, nenhum texto do Novo Testamento oferece argumentos mais importantes para o desenvolvimento desta idéia que Ap 13,1-18.

O autor afirma que, ao considerar o contexto e objetivo do livro, é difícil não perceber nesta passagem do Apocalipse uma representação pitoresca de um contexto político-religioso. Uma análise cuidadosa do contexto histórico no qual o livro foi escrito, afirma Baldinger, revela aquilo que João via na visão da primeira besta, um grande abalo no mar Mediterrâneo provocado por forças estrangeiras que chegavam para “fazer guerra contra os santos”. Essa besta que sai do mar, segundo Baldinger, representa o poder político de Roma exercido pela força bestial do Imperador que tinha domínio de todo mundo. A descrição da segunda besta no contexto de Ap 13,1-18 não deixa dúvida de que ela é a personificação da falsa religião aliada ao poder político do Estado. O autor afirma que, no tempo de João, o Império passava por um momento de desintegração e, por este motivo, Domiciano invocou ajuda dos sacerdotes para construir imagens em todas as partes do Império.

Com um mesmo enfoque, Pierre Prigent afirma que estas imagens representam realidades históricas relativamente precisas.¹⁰ Segundo ele, as imagens utilizadas por João para descrever uma realidade de seu tempo provocaram, ao longo da história da interpretação, uma gama de curiosidades e mal entendidos. Ele afirma que o texto Ap 13,1-18 deve ser compreendido à luz do capítulo 12, pois nele se celebrava a derrota do Dragão e, em consequência, eram proclamados o estabelecimento do reino de Deus, a autoridade de Cristo e a vitória dos santos. Onde estão os verdadeiros vencedores: no campo dos mártires ou entre os perseguidores?

⁸ Cf. R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, p. 346.

⁹ Cf. Albert H. BALDINGER, *A beastly coalition*, *Interpretation*, 2.4 (1948), pp. 444-450.

¹⁰ Cf. Pierre PRIGENT, *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 233.

Segundo Prigent, João não se contenta em apenas anunciar o Cristo morto e ressuscitado num tempo pertencente ao passado, mas vai às profundezas da atualidade e procura as seqüelas da hora decisiva.¹¹ A primeira besta reclama poderes de toda humanidade, exige adoração e tem uma vitória provisória, mas sua fonte de poder é o Dragão, a antiga serpente. A segunda besta também faz parte do campo do Dragão, pois sua voz faz manifestar este caráter, mas com uma função de subalterna da primeira, uma espécie de serviçal. Prigent conclui que os poderes destes dois personagens representam o poder político e religioso do Império Romano.¹²

Gregory K. Beale¹³ localiza na tradição do Antigo Testamento a apropriação de João das imagens míticas de monstros que possuem características idênticas às bestas descritas em Ap 13,1-18. Em Jó 40-41, são descritos dois monstros que lembram a derrota primordial do Dragão contra Deus: “põe a tua mão sobre ele, lembra-te da peleja e nunca mais intentarás” (40,32). O monstro Beemot (40,15-24 na LXX) habita na terra e sua descrição sugere uma batalha futura: “é obra-prima dos caminhos de Deus; o que o fez o proveu da sua espada” (Jo 40,19). Outro animal é descrito habitando no mar, o Dragão Leviatã. Ele conduz uma guerra contra Deus: “da sua boca saem tochas; faíscas de fogo saltam dela... o seu hálito faz acender os carvões; e da sua boca sai chama” (41,11.13). Esta tradição no Apocalipse indica o pensamento dos povos nativos da Ásia. A besta que sai da água lembra os romanos que chegavam por navios através do Mediterrâneo e, no caso da besta que sai da terra, João estaria se referindo as autoridades locais que estavam a serviço do poder estrangeiro fomentando o Culto Imperial.¹⁴

Comentando Ap 13,1-18, David Aune afirma que o autor recorre à tradição mitológico-judaica.¹⁵ Ele recorda que Leviatã, o monstro feminino do mar, e Beemot, o monstro masculino do deserto, serviram de fonte para João. Na literatura judaica do final do século I d.C., este mito apareceu de forma fragmentária em várias fontes apocalípticas: 1 Enoque 60,7-11; 4 Esdras 6,49-52; 2 Baruc 29,4. A separação entre estes monstros simboliza, segundo Aune, a ordem do caos representada pela separação entre terra e mar. Alguns aspectos do mito original foram negados

¹¹ Cf. Pierre PRIGENT, O Apocalipse, p. 234.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 235.

¹³ Cf. Gregory K. BEALE, The Book of Revelation. A commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary. Paternoster Press, 1998.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 682.

¹⁵ Cf. David E. AUNE, Revelation 1-5. Dallas: Word Books, Publisher, 1997. Word Biblical Commentary, Vol. 52p. 728.

em Apocalipse 13,1-18, mas estão presentes nos apocalipses do mesmo período. Um exemplo é a afirmação de que os monstros serviriam de comida para os justos no escaton (1 Enoque 60,24; 4 Esd 6,52; 2 Bar 29,4). O monstro Beemot é, superficialmente, referido em Ap 13,11-18 pelo fato dele ser descrito, em outros lugares, como a figura do falso profeta (16,13; 20,10) e, explicitamente, em 13,12-13.

Revelação 13,1-18 reflete uma sistematização do tradicional mito judaico do antagonista escatológico apresentado como duas realidades históricas separadas, cada uma construída de forma bem disfarçada na imagem do mito Leviatã-Beemot: o governante ímpio e o falso profeta que seduz os santos do Altíssimo.¹⁶

A besta do mar é uma imagem alegórica do Império Romano, enquanto a besta da terra parece representar o agente da primeira besta que, na região da Ásia Menor, seria o *koinon* asiático, isto é, a assembléia de representantes desta província em detrimento às exigências do Culto Imperial ali existente desde os primórdios do Império. Mas, a partir desta afirmação, surge um problema conceitual, pois o mito do antagonista identifica o adversário com um ser pessoal e diabólico, não um grupo ou nação. Muito da imagem do antagonista está concentrado em 13,11-18, onde a figura do falso profeta aparece usando um disfarce da segunda besta encontrada na tradição judaica, isto é, Beemot. O paradigma histórico para o antagonista no judaísmo primitivo era Antíoco IV Epífanes (Dn 11,36-39; 1 Mc 1,20-61; 2 Mc 5,11-6,11). David Aune afirma que o uso que João faz das imagens de Leviatã e Beemot se deve a familiaridade de seus leitores com este mito judaico.¹⁷

A hipótese de apropriação de tradições mitológicas por João para composição de Ap 13,1-18 é, também, defendida por Steven Friesen. Friesen afirma que João organizou este material de forma criativa, objetivando orientar sua audiência dos perigos que o pensamento do momento oferecia, principalmente as exigências de adoração às imagens dos Imperadores romanos na província da Ásia Menor.¹⁸ O autor analisa os possíveis motivos que ocasionaram o

¹⁶ Cf. David E. AUNE, Revelation 1-5, p. 729.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 732.

¹⁸ Cf. Steven FRIESEN, Myth and symbolic resistance in Revelation 13, Journal of Biblical Literature, Vol. 123, 2 (2004), pp. 281-313.

desaparecimento do mito enquanto categoria de interpretação do Novo Testamento e faz um breve exame de como João fez uso da tradição mítica em Ap 13.

Entre os principais fatores que contribuíram para o abandono do mito como categoria de interpretação do NT estão: o preconceito por causa do surgimento de métodos mais elaborados de pesquisa; o fato do mito, geralmente, ser descrito como parte de uma experiência primitiva do conhecimento científico; o deslocamento do estudo da interpretação bíblica da Europa para os Estados Unidos depois da II Guerra Mundial e a conseqüente transferência do controle sobre as disciplinas do estudo bíblico e do método comparativo de religião.

As mudanças de local e de controle sobre as disciplinas de estudo bíblico foram acompanhadas, também, por mudança de enfoque na interpretação dos textos, isto é, o estudo sobre os textos bíblicos foi direcionado à descrição funcional das igrejas em seus contextos ou a uma simples análise literária centrada nos próprios textos, desprezando o contexto do autor e do intérprete.¹⁹ Steven Friesen levanta algumas suspeitas sobre o uso de “ideologia” como nova categoria analítica. A primeira é que ela foi elaborada no século XIX como ferramenta para analisar a sociedade Moderna Ocidental Industrial na qual a organização da religião e sociedade era bem diferente daquela do contexto do Antigo Mediterrâneo. Uma segunda suspeita é que este termo é usado sem muita precisão e se tornou objeto de debate no campo da análise bíblica. O uso mais comum e clássico do termo pressupõe que ideologia e, conseqüentemente, religião, é um conjunto de crenças que mistificam as relações sociais de tal forma que podem perpetuar certas experiências de opressão.²⁰

A tradição mitológica usada pelos promotores do Culto Imperial, por exemplo, era um eficiente recurso na construção da ideologia que dava sustentação ao Império e, segundo Friesen, é neste contexto que devemos compreender a narrativa de Ap 13,1-18, pois João se apropriou desta linguagem mítica para afastar sua audiência das tentações da religião pagã.²¹

Ele parte da pergunta de como João se apropriou da tradição mítica na estrutura narrativa. Friesen analisa alguns vestígios de narrativas mitológicas encontradas em algumas esculturas

¹⁹ Cf. Steven FRIESEN, *Myth and symbolic resistance*, p. 283.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 284.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 284.

localizadas em locais que, provavelmente, foram usados para realização de rituais do Culto Imperial. Os exemplos citados por Friesen foram encontrados no pátio da *boule* (um edifício onde funcionava o conselho das cidades na Antiga Grécia) em Mileto, do *sebastoi* em Afrodísia e algumas inscrições no templo provincial em Éfeso.

Os vestígios arqueológicos oferecem importantes informações sobre o desenvolvimento do mito no contexto do Culto Imperial. Friesen lembra que as narrativas de façanhas heróicas realizadas por Imperadores foram elevadas a *status* de mito e recontadas a partir de uma linguagem local com o objetivo de apoiar o governo central.

Nos temas encontrados no pátio do *bouleuterion* em Mileto, é enfatizado o julgamento divino contra as forças do mal que é apropriada pela instituição responsável pela ordem na cidade. Os vestígios que descreviam as vitórias militares encontrados no *Sebastoi* em Afrodísia são recontados em termos míticos com o objetivo de indicar uma forte relação entre os povos dominados de Afrodísia e o Imperador. Este material descreve, também, os benefícios oferecidos pelo governo romano como uma terra fértil e plena de paz. Em relação a Éfeso, Steven Friesen destaca nomes de pessoas que ocupavam cargos públicos de alto escalão e eram responsáveis pela organização do Culto Imperial nas cidades. Estas pessoas ofereciam benefícios significativos e ocupavam vários ofícios religiosos.

Segundo Friesen, estes vestígios apontam apenas para uma visão construída a partir da elite local e não oferece informações sobre a cosmovisão de todos os habitantes da província, especialmente a visão que a população tinha a respeito da aceitação ou não do Culto Imperial na Ásia Menor. Mas, seria injusto pensar que não houve alguns sinais de resistência às exigências do Culto Imperial.²²

A mensagem de Ap 13,1-18, afirma Friesen, é o melhor sinal de que houve resistência às práticas de adoração ao Imperador romano. Ele se apropriou da tradição sobre Leviatã-Beemot (e suas variações: 1 Enoque 60,7-9.24; 45-57; 4 Esdras 6,52; 2 Baruc 26-29; Dn 7,2-7) e da mitologia pagã, organizando este material de forma criativa a fim de distanciar sua audiência das expressões religiosas pagãs. Quanto ao uso que João faz de Daniel, Steven Friesen destaca a

²² Cf. Steven FRIESEN, *Myth and symbolic resistance*, p. 307.

forma como a besta do mar é descrita de maneira que condensa todas as características dos quatro monstros de Dn 7,2-7. Outro tema relevante organizado por João a partir de Daniel é o espaço de tempo de 42 meses para a duração do domínio do opressor (ver Ap 13,5; 11,2; 12,6 e Dn 7,25; 8,14; 9,27; 11,12). Com isso, João está apontando a um tempo determinado para o domínio romano sob a terra.²³

O desenvolvimento da mitologia no contexto do Culto Imperial e da Literatura Apocalíptica está relacionado a muitos outros temas encontrados no Apocalipse. Entre os mais importantes estão a administração da justiça em determinadas comunidades e no mundo, o domínio das nações e do povo, a função do Imperador romano e a adoração. O tema central do Apocalipse está implícito na pergunta: Quem como a besta? Em outras palavras, quem comanda a história? Segundo Friesen, as respostas a esta pergunta são variadas entre as instituições do Culto Imperial e os textos apocalípticos. De um lado, as instituições imperiais locais da Ásia Menor criaram e desenvolveram mitos com o objetivo de divulgar a idéia de que o Imperador era o comandante, o Rei dos reis. Por outro lado, o autor do Apocalipse desejava desvendar esta pretensão do Império, afirmando que o verdadeiro soberano não era deste mundo e, neste sentido, a justiça, a vingança e a comunhão nasciam de dois tronos diferentes. Steven Friesen afirma que o Culto Imperial e o Apocalipse de João se movimentam com métodos iguais no processo de organização dos mitos, mas com objetivos diferentes.²⁴

O Apocalipse de João proporciona uma forte crítica – fundamentada nas imagens de Dn 7,2-7 – contra o Império Romano e as instituições do Culto Imperial, segundo Steven Scherrer.²⁵ Ele analisa o texto Ap 13,13-15, a descrição dos sinais e maravilhas apresentadas pela segunda besta que sobe da terra. O autor parte da pergunta sobre o significado desta passagem no contexto do imaginário mitológico contido em Ap 13. Existem evidências que possam apontar o texto Ap 13,13-15 a um simples imaginário mitológico?

Embora não existam evidências de que João tenha se apropriado da tradição de sinais e maravilhas que estão por trás de Marcos 13, 22, por exemplo, é improvável que ele tenha criado

²³ Cf. Steven FRIESEN, *Myth and symbolic resistance*, p. 308.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 309.

²⁵ Cf. Steven SCHERRER, *Signs and Wonders in the Imperial Cult: A new look at the Roman religious institution in the light of Revelation 13,13-13*, *Journal of Biblical Literature*, 4 (1983), 599-610.

estes poderosos sinais milagrosos e os tenham atribuído a seus oponentes. Mas, é bem provável que nosso autor acreditasse que estes sinais eram reais, atribuindo sua origem às forças satânicas. Scherrer parte da hipótese de que estes sinais estavam associados ao Culto Imperial. As evidências da antiguidade para sinais elaborados de forma encenada e usados mecanicamente são divididas de acordo com os sinais descritos por João em Ap 13,13-15. Alguns símbolos como trovões, relâmpagos e raios solares foram transferidos dos deuses para os governantes.

No primeiro caso, Scherrer apresenta alguns modelos de sinais relacionados ao poder concedido à besta da terra de dar “espírito à imagem da besta, para que também a imagem da besta falasse e fizesse que todos os que não adorassem a imagem da besta fossem mortos” (13,15). O primeiro exemplo apresentado é do século II d.C., encontrado no ensaio de Luciano “*Alexandre, o Falso profeta*”.²⁶ Segundo Scherrer, este ensaio quando lido em paralelo com Ap 13,13-15 parece ter sua origem no mesmo contexto histórico.²⁷ Luciano relata os sinais realizados por Alexandre. Diz que Alexandre pegou o corpo de Asclépio e colocou uma cabeça de serpente construída de linho fino e pintou esta cabeça, dando a aparência de que estava viva. Ele abria e fechava a boca da estátua com crina de cavalo. Ele usou uma língua bifurcada, igualmente a de uma serpente que, também, era controlada com crina de cavalo. A exibição de Alexandre, realizada num espaço de pouca luz, parecia convincente. O falso profeta descrito por Luciano fez também que a imagem falasse através de alguns efeitos especiais com a ajuda de um tubo que interligava o espaço onde estavam localizados o personagem principal, Alexander, e o ajudante.

Quanto aos exemplos sobre o primeiro sinal realizado pela besta da terra encontrados na antiguidade, Scherrer conclui que muitos casos de imagens manipuladas foram realizados para trazer uma resposta religiosa a determinadas situações.

No segundo momento, Steven Scherrer apresenta alguns sinais descritos em textos antigos paralelos ao segundo grupo de sinais realizados pela besta do mar, isto é, fazer fogo descer do céu à terra, à vista dos homens (13,13). A descrição de João poderia remeter a experiência do profeta Elias (1Rs 18,38; 2Rs 1,10; Lc 9,54). Estaria João descrevendo um sinal litúrgico encontrado no Culto Imperial?

²⁶ Cf. Steven SCHERRER, *Signs and Wonders*, p. 601.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 602.

Hipólito fala da forma como um feiticeiro podia produzir um demônio impetuoso que voava pelo ar. Após encantar o povo com sinais que havia realizado, o feiticeiro afirma que o povo haveria de ver um tiro flamejante do demônio no ar e advertiu o povo a ajoelhar-se.²⁸ Scherrer ainda apresenta o relato do sonho do pai de Otaviano descrito por Suetônio em *Augustus* (94.6). Ele viu, em um sonho, o filho se apresentando com um aspecto majestoso, como trovão e relâmpago, a insígnia de Júpiter o qual usava uma coroa cingida com raios. Neste sentido, trovão e relâmpago estão associados a Júpiter como símbolos de autoridade e divindade e foram transferidos para o governante.²⁹

Para Scherrer, o Culto Imperial poderia fazer uso de equipamentos de alto poder persuasivo para impressionar o povo. Na descrição da casa de Nero por Suetônio é dito que nela havia teto que girava com a ajuda de carroças, engrenagens e roldanas. Havia sala de jantar com teto de marfim, cujo painel poderia girar e exibir imagens. A principal sala de banquetes tinha um corredor circular o qual, constantemente, girava de modo que o teto ia apresentando aspectos diferentes: dia e noite, dependendo do local.³⁰

Scherrer conclui afirmando que é plausível que a tecnologia e simulação da natureza tenham sido empregadas no Culto Imperial e sugere que Ap 13,13-15 foi influenciado por este tipo de prática.

Adela Yarbro Collins,³¹ tomando Ap 12 como referência, argumenta que o Apocalipse de João apresenta uma versão cristã bem estruturada e criativa do antigo mito do combate encontrado no Antigo Oriente Próximo. Num primeiro momento, ela chama à atenção da maneira como João faz uso do livro de Daniel, especialmente do capítulo 7 no qual é descrito a atividade de quatro monstros que emergem do mar.³²

Além da caracterização de Satã como principal personagem da segunda parte do livro (Ap 12-22,5), existem outros temas relacionados ao antigo mito do combate. Adela Collins oferece

²⁸ Cf. Steven SCHERRER, *Signs and Wonders*, p. 607.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 608.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 609.

³¹ Cf. Adela Yarbro COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation*. HDR 9. Missoula: Scholars Press, 1976.

³² Cf. *Ibid.*, p. 162.

uma especial atenção às imagens das bestas descritas na narrativa de Ap 13,1-18. Ela vê uma correlação entre os monstros de Daniel e a primeira besta do Apocalipse, pois este consegue unir todas as características dos quatro monstros em apenas uma imagem, isto é, na besta que emerge do mar, dando a entender que ela personifica toda a realidade da imagem daniélica. Para Collins, a visão das quatro bestas em Dn 7,2-7 não é uma simples alegoria histórica com o uso arbitrário de imagens escolhidas, mas reflete o antigo mito do combate do Antigo Oriente Próximo.³³

Collins chama a atenção da relação existente entre estas duas bestas de Ap 13,1-18 com Leviatã e Beemot em Jó 40-41. Elas são criaturas mitológicas derrotadas por Deus no tempo primordial e estão em constante ataque contra a criação divina.³⁴ Ela afirma que, no caso de Ap 13,1-18, o antigo mito do combate passa por uma transformação, isto é, do mito primordial ao mito escatológico. Neste sentido, a mudança que ocorre está relacionada ao tempo da batalha: do tempo primordial ao tempo-final e esta mudança está presente em Is 27,1: “Naquele dia, o Senhor castigará com a sua dura espada, grande e forte, o Leviatã, a serpente veloz, e o Leviatã, a serpente tortuosa, e matará o Dragão que está no mar”.

A hipótese de que as duas bestas do Apocalipse é uma referência ao mito de Leviatã e Beemot é apoiada na associação delas com o mar e a terra como algo comum nos escritos apocalípticos.³⁵

Para Fiorenza, o texto Ap 13,1-18 desvenda a relação entre poder político e religioso no Império Romano.³⁶ Ela situa esta narrativa no contexto da intensificação das tensões e conflitos. Na proposta de estruturação da narrativa, Fiorenza afirma que o autor não distribui o conteúdo do livro sequências lógicas, mas faz uso de técnicas de interpolação e inclusão, combinando e tecendo as visões e ciclos individuais.³⁷ Neste sentido, o texto Ap 13,1-18 está situado no contexto da batalha contra a comunidade dos seguidores do Cordeiro (10,1-15,4). Para Fiorenza, a descrição do monstro do mar combina com os quatro monstros de Daniel 7,2-7 os quais são interpretados como quatro Impérios que se sucedem e perseguem o povo de Deus. Quanto à segunda besta, ela lembra que João faz pouco caso de sua aparência, situando sua preocupação na

³³ Cf. Adela Yarbro COLLINS, *The Combat Myth*, p. 162.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 164.

³⁵ Ver, por exemplo, 1 Enoque 60,9; 4 Esdras 6,49-52; 2 Baruc 29,4.

³⁶ Cf. Elisabeth S. FIORENZA, *Apocalipsis: vision de un mundo justo*. Navarra: Verbo Divino, 1997.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 56.

função que ela exerce no contexto atual. Em referência ao falso profeta dirigida à segunda besta (16,13; 19,20; 20,10), Fiorenza afirma que João está parodiando a imagem do Cordeiro, pois, assim como este criou uma comunidade de reis e sacerdotes, este falso profeta trata de transformar todo o mundo numa comunidade cultural de Satanás, isto é, que todos adorem a imagem da primeira besta (13,12).³⁸ A segunda besta, afirma Fiorenza, atua como um agente da propaganda cultural, construindo uma estátua imperial capaz de falar, fazendo, assim, uso de antigas crenças.³⁹

Paul Duff traça um paralelo entre a profetisa Jezabel e os inimigos de João no Apocalipse.⁴⁰ Ele examina a relação entre Jezabel e a segunda besta de Ap 13,11-18, argumentando que João dirige sua fúria contra a grande rival, caracterizando-a com as mesmas cores com as quais foram usadas para pintar a imagem da besta que sai da terra.⁴¹ Duff afirma que a maneira como João descreveu a imagem da besta tinha como objetivo levar sua audiência a associar a profetisa Jezabel à imagem de um falso profeta, denominação atribuída à besta da terra na seqüência da obra (Ap 16,13; 19,20 e 20,10).⁴² Segundo Duff, essa comparação resulta em duas vantagens no discurso retórico de João para convencer aqueles que liam e ouviam sua mensagem. A primeira associa, de forma implícita, a figura de Jezabel à besta que sai do mar (Roma) e ao Dragão (representação de Satanás, a antiga serpente). Esta associação reforça, de acordo com Duff, a estratégia de ligar Jezabel à “Babilônia”. A segunda vantagem é que João enfoca essa conexão de Jezabel à imagem da besta a partir do prisma do termo “falso profeta”, um tema de vital importância no Cristianismo primitivo. Duff conclui que a cosmovisão de Jezabel e seus seguidores é diferente da cosmovisão de João e seus leitores. O mundo para Jezabel e seguidores não era um lugar de hostilidade e não havia corrupção, mas, no caso de João e sua audiência, o mundo era o espaço de hostilidade e perversidade.⁴³

³⁸ Cf. Elisabeth S. FIORENZA, *Apocalipsis*, p. 57.

³⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 121-122.

⁴⁰ Cf. Paul DUFF, *Who rides the beast? Profetic rivalry and the rhetoric of crisis in the churches of the Revelation*, University Press, Oxford, 2001.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 112.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 113.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 113.

Arnold T. Monera⁴⁴ analisa a maneira como os cristãos eram instruídos a se comportarem perante as autoridades romanas na tradição do Novo Testamento. A partir da análise de quatro passagens: Rm 13,1-7, 1 Pedro 2,13-17, Mc 12,13-17, Ap 13, ele parte da pergunta sobre o que diz os escritos do Novo Testamento sobre a atitude dos cristãos em relação às autoridades estabelecidas.⁴⁵

Monera lembra que o texto de Rm 13,1-7, historicamente serviu para legitimar interesses políticos de leitores e intérpretes. Existem esforços de expositores na tentativa de tirar deste texto de Paulo um princípio de submissão e obediência às autoridades civis.⁴⁶ É bem verdade que em seu contexto ele aponte para uma situação histórica de cristãos vivendo em Roma a fim de promover neles uma responsabilidade cristã na esfera civil, mas ao longo da história da interpretação ele tem sido tirado de seu contexto por interesses de grupos específicos ou indivíduos.⁴⁷

Monera analisa palavras chaves do texto (principalmente as palavras derivadas de *u`potasse, sqw, evxousi, a, u`pere, cw*), do contexto histórico e busca a motivação teológica do texto. Ele afirma que Paulo proíbe resistência (*avntita, ssoma*) às autoridades que são chamadas por ele de “*qeou/ ga.r dia, kono, j*” e “*leitourgoi ga.r qeou*” (ministro e servos de Deus, 13,4.6). Em referência a análise das palavras, Monera afirma que Paulo usou um vocabulário cuidadosamente tirado da linguagem do conceito greco-romano de Estado. A intenção do autor não era apresentar uma teoria política do Estado, mas seria um convite aos cristãos de Roma a se relacionarem de forma harmoniosa com a sociedade.⁴⁸

Quanto a Marcos 12,13-17, Monera afirma ser o texto que melhor expressa a relação dos cristãos com as autoridades políticas no Novo Testamento.⁴⁹ À pergunta: “É lícito pagar tributo a César ou não? Pagaremos ou não pagaremos?” Monera faz uso das diversas interpretações oferecidas e afirma a existência de algumas possibilidades: a) Jesus reconhece a existência de

⁴⁴ Arnold T. MONERA, *The Christian's relationship to the state according to the New Testament: conformity or non conformity?* *Asia Journal of theology*, pp. 106-142.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 107.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 106.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 124.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 113.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 113.

dois reinos (Deus e César), por isso a recomendação de pagar tributo a César; b) Jesus reconhece apenas o reino de Deus o qual colocará fim aos reinos deste mundo; c) Jesus reconhece a existência de dois reinos em tempos separados: primeiro o reino de Deus e depois o reino de César. Neste caso, Jesus se opõe abertamente àqueles que, a princípio, se recusam a pagar tributo, mas oferecem ensinamentos negativos em relação ao Estado. Neste texto, conclui Monera, Jesus parece ensinar que, antes da vinda do reino de Deus em sua plenitude, existe espaço para a existência de um estado humano e suas autoridades constituídas.⁵⁰

Na análise de Primeira Pedro (2,13-17), o autor enfatiza autoria e data da carta, pois estas informações são fundamentais para a compreensão desta passagem. Os recentes debates apontam à uma data no período pós-apostólico e, como Monera, provavelmente no tempo de Domiciano. A carta é dirigida “aos estrangeiros dispersos no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia”, isto é, num mundo em conflito (3,14.17; 4,1.12-19). Esta exortação de Primeira Pedro tende a fomentar nos leitores um modelo de comportamento que oferece, a todos, uma possibilidade de sair do estado de submissão e injustiça. Como bons e leais cidadãos, eles devem procurar pelo bem-estar da cidade, aceitando a autoridade de todas as instituições humanas, seja Imperador ou governador. Este texto de Primeira Pedro abre com o termo ~Upota, ghte (sujeitai-vos) e fecha com timh, sate (honrai) para demonstrar a perfeita estrutura da perícopé.⁵¹ Monera afirma que a atitude de Primeira Pedro 2,13-17 em relação as autoridades pode ser descrita como uma crítica solidária, isto é, dada a humanidade do Imperador, provavelmente, reflete o surgimento do culto na Ásia Menor e é destinada aos cristãos como forma de oferecer uma razão para obedecer as autoridades civis.⁵² A passagem de Primeira Pedro 2,13-17 vê nas autoridades civis uma forma de resolver os problemas de perseguição e calúnia impetrados pelos malfeitores, isso era para o louvor dos que praticam o bem (2,14). O fato de Primeira Pedro 2,13-17 apresentar afinidade em conteúdo e fórmula com Romanos 13,1-7, sugere que estas duas exortações emanam de uma tradição comum no Cristianismo primitivo, mas ambas foram adaptadas a diferentes situações.

⁵⁰ Cf. Arnold T. MONERA, *The Christian's relationship* p. 117.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 118.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 123.

A atitude de conformismo na relação com as autoridades romanas encontrada em Romanos, Marcos e Primeira Pedro é completamente eliminada da linguagem do Apocalipse. João não vê as autoridades romanas como algo ordenado por Deus, mas como originária da ação de Satanás, o grande Dragão vermelho que foi derrotado no céu e veio fazer guerra contra os seguidores do Cordeiro. Segundo Monera, João usa as duas imagens de Ap 13 para falar da ação de Satanás em realidades adversas do mundo. Ap 13 revela um forte ataque ao Império Romano e suas instituições. O autor afirma não ter dúvida que em Rm 13,1-7 e, implicitamente, Primeira Pedro 2,13-17, exista uma forte tendência a aceitar as autoridades civis como uma providência divina para o bem comum de todas as pessoas.⁵³

O Império Romano e suas estruturas são representadas pelo profeta João por meio de figuras provocativas e suas funções estão relacionadas ao tradicional antagonismo a Deus, Jesus Cristo e ao povo de Deus. João condena a exploração econômica do Império e o uso desordenado da influência da religião. Ele olha como se as igrejas da Ásia Menor estivessem em contínua luta com as autoridades imperiais.

A besta que emerge do mar tem sua origem no Dragão de quem ela recebe seu poder e autoridade. Para Monera, o fato da primeira besta simbolizar uma entidade coletiva histórica, implica que o poder de Roma e de todas as estruturas do Império emana de forças satânicas. Os nomes de blasfêmia da primeira besta pode ser uma referência aos títulos honoríficos atribuídos ao Imperador em relação à prática da adoração (*Kyrios, soter e theos*). O uso das palavras *proskune, w* (13,4.8.12.15) e *eivkw, n* (13,14.15) sugere um contexto cultural em Ap 13. A segunda besta aponta para uma representação de um conselho local responsável pela manutenção do Culto Imperial na província da Ásia Menor.

Em suma, Arnold T. Monera afirma não existir uma única atitude no Novo Testamento sobre a relação dos cristãos às autoridades imperiais. Ele apresentou três respostas distintas encontradas na análise dos textos: subordinação ou conformismo, (Rm 13,1-7; 1 Pd 2,13-17),

⁵³ Cf. Arnold T. MONERA, *The Christian's relationship*, p. 124.

uma crítica à distância (Mc 12,13-17) e uma completa repulsa às autoridades romanas (Ap 13,1-18).⁵⁴

Analisando as imagens descritas no Ap 13,1-18 Rick Van De Water⁵⁵ afirma que, para João, elas representavam um messianismo político na região da Palestina e na diáspora judaica. Segundo ele, o conflito entre este messianismo político e o messianismo cristão é mais bem compreendido pelo contraste entre a imagem do Messias que emerge do mar no quarto livro de Esdras e a besta que emerge do mar em Ap 13.

Van Der Water lembra que, do ponto de vista histórico-crítico, as bestas foram sempre interpretadas como parte de uma alegoria referente ao Império Romano e as instituições locais que representavam o poder central na região asiática. Nos últimos tempos, os comentaristas do Novo Testamento estão repensando o contexto social do Apocalipse como não existindo perseguição sistemática contra os cristãos no período de Domiciano. Segundo Rick, o autor poderia estar advertindo sua audiência de uma opressão social que resultou das exigências do Culto Imperial. Isso explica a descrição do perseguidor e os dados históricos ao categorizar a obra como uma profecia e não um drama *ex eventu*.⁵⁶

Considerando a pressão social não limitada apenas ao tempo de Domiciano, mas a seus predecessores, Van Der Water pergunta: por que outros escritos do Novo Testamento não ofereceram tanta atenção a este tema? Rick propõe que a diferença entre o conteúdo do Apocalipse e o contexto histórico do tempo de Domiciano é mais facilmente explicável, buscando um outro candidato para a besta perseguidora. Ele parte da afirmação de que as duas bestas representam não o governo Romano, mas o messianismo político da Palestina e o judaísmo da diáspora unidos em oposição contra os seguidores do Cordeiro.

Para Van Der Water, nenhum outro texto do Novo Testamento utiliza o termo besta para descrever os inimigos romanos. O autor cita algumas passagens do Novo Testamento como forma de provar que a perseguição se limitava a círculos internos do judaísmo.⁵⁷ A carta Primeira Pedro, afirma Van Der Water, não oferece impressões de perseguição no tempo de Domiciano se

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 127.

⁵⁵ Cf. Rick Van Der WALTER, Reconsidering the beast from the sea, *New Testament Studies*, 46 (2000), 245-261.

⁵⁶ Cf. Rick Van DER WALTER, Reconsidering the beast from the sea, p. 246.

⁵⁷ Por exemplo, Mt 10,17; Jo 15,24-25; Mc 13,9; Lc 21,12; Jo 16,2.

considerarmos a data entre 70-90, mas exorta os cristãos a aceitarem a autoridade do Imperador e seus governantes (1 Pd 2,13-17). Segundo Van Der Water, o termo malfeitor (κακοποιος, j) se refere aos acusadores dos cristãos diante do Estado (2,14).⁵⁸ Este documento adverte os cristãos ao bom comportamento para evitar qualquer reação das autoridades governamentais.

Van Der Water conclui que um exame cuidadoso da situação histórica da perseguição dos cristãos no final do século I d.C. pode levar à conclusão de que os judeus eram os causadores desta hostilidade e não os romanos. O texto sugere um conflito pela existência face a um messianismo político antagônico. Este conflito é mais bem representado pelo messianismo escatológico de 4 Esdras 13, o qual apresenta a imagem de um homem emergindo do mar, voando sobre as nuvens do céu e retornando ao monte Sião para combater uma grande multidão. Na visão seguinte, este homem que emerge do mar é interpretado como o Messias esperado, afirma Van Der Water.⁵⁹ Esta figura apresenta um importante contraste com a besta que emerge do mar do Apocalipse, tida como uma figura destruidora. O debate de Van Der Water se resume à intenção histórica do autor do Apocalipse, afirmando que as duas bestas de Ap 13,1-18 devem ser compreendidas no contexto do messianismo político na Palestina e no judaísmo da diáspora, sem negar a possibilidade de interpretar o termo 'Babilônia', por exemplo, como símbolo para Roma. Van Der Water quis dizer que o autor do Apocalipse não era um partidário do messianismo político que promoveu a identificação de 'Babilônia' com Roma.

Sean M. Mcdonough⁶⁰ compara as *Geórgicas* de Virgílio (70 – 19 a.E.C.), o grande poeta épico romano que viveu próximo do Imperador Augusto, e o profeta João que viveu aproximadamente cem anos depois do poeta. O objetivo de Mcdonough é destacar a visão que ambos tinham do mundo natural. Segundo este autor, mesmo à distância de um século que separa estes autores, uma comparação entre eles revela uma visão oposta da ordem natural como maravilhosa e aterrorizante, majestosa e vulnerável ao mesmo tempo.⁶¹

O autor afirma que enquanto permanecerem as irreconciliáveis diferenças religiosas, particularmente referentes à imagem de Augusto, as duas obras continuarão sendo lidas de forma

⁵⁸ Cf. Rick Van DER WALTER, *Reconsidering the beast from the sea*, p. 247.

⁵⁹ Cf. Rick Van DER WALTER, *Reconsidering the beast from the sea*, p. 260.

⁶⁰ Cf. Sean M. McDONOUGH, *Of Beasts and Bees: the view of the natural world in Virgil's Georgics and John's Apocalypse*, *New Testament Studies*, Vol. 46 (2000), 227-244.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 227.

que uma contrapõe a outra. Enquanto o poeta Virgílio lança uma evocação lírica aos campos da Itália, o profeta João vê um sentido profundo na tragédia da destruição da ordem natural no Apocalipse.

As *Geórgicas*, afirma McDonough, são um relato excelente sobre a luta do ser humano, uma profunda meditação sobre beleza e fragilidade da vida rural dos campos italianos e uma justificativa de que a vida poderia ser restaurada através da paz oferecida por Augusto. Em contrapartida, o autor do Apocalipse oferece uma forte acusação contra o sistema imperial romano apresentando uma promessa de conflagração cósmica contra os inimigos do Cordeiro e proteção àqueles que o seguem fielmente. Sean M. McDonough pergunta se seria possível um diálogo entre os dois autores sobre a cosmovisão de cada um deles e qual seria o conteúdo deste diálogo. Ele lembra que a linguagem de Virgílio sobre Augusto poderia enfurecer o autor do Apocalipse, pois ele termina sua “evocação aos deuses” no livro I convidando o Imperador a responder suas orações, e no livro III Virgílio manifesta o desejo de produzir, para César, um monumento literário.⁶² Para Virgílio, afirma este autor, César era uma manifestação do espírito divino e sua obra é somente parte, embora importante, de um grande plano divino. As bênçãos que ele prometeu foram muita paz e prosperidade como um sinal divino.⁶³ Para João, o único criador do céu e da terra é Deus, Jesus seria o único Senhor. Na opinião de Sean M. McDonough, João não aprova a idéia de que Augusto tenha trazido paz e prosperidade como afirma o poeta Virgílio, mas interpreta a realidade de seu tempo com as imagens das bestas. Ele interpreta estas imagens como entidades orgânicas que agem violentamente contra os santos de Deus.⁶⁴

Na América Latina, a interpretação deste texto ganhou um importante enfoque no âmbito pastoral. Em seu comentário sobre o Apocalipse de João, Pablo Richard afirma que todo capítulo 13 é uma análise crítica das estruturas do Império Romano.⁶⁵ O Apocalipse é um retrato da realidade do tempo do autor e uma leitura cuidadosa deste texto colocaria qualquer leitor em contato com a dura realidade na qual estavam inseridos os cristãos do século I d.C. Os cristãos estavam condenados a viver em conflitos com a sociedade por não aceitarem compactuar com o culto dedicado ao Imperador celebrado em todas as dimensões sociais. Neste sentido, a exclusão

⁶² Cf. Sean M. McDONOUGH, *Of Beasts and Bees*, p. 238.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 239.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 239.

⁶⁵ Cf. Pablo RICHARD, *Apocalipse: reconstrução da esperança*, São Paulo, Vozes, 1999. p. 193.

era algo inevitável.⁶⁶ O autor destaca a importância da primeira besta no corpo de Ap 13 e afirma que João segue a tradição daniélica ao identificar o Império com uma besta, pois atrás dele estão os poderes satânicos. Essa besta é adorada com mecanismos e estruturas sofisticadas. A segunda besta é responsável pela organização do sistema ideológico do Império.

Numa abordagem sobre o tema do cativo como parte da realidade das comunidades cristãs da Ásia Menor, Paulo A. Nogueira⁶⁷ afirma que a situação histórica na qual os cristãos estavam inseridos no final do século I d.C., era relatada no Novo Testamento com uma rede de palavras que produzia um sentido ao sofrimento enfrentado pelos cristãos e lhes provocava uma expectativa de superação. Segundo Nogueira, a expectativa de salvação proporcionada pela literatura apocalíptica, obrigatoriamente, estava relacionada à consciência da chegada de momentos piores que o atual contexto. Isso fazia da apocalíptica uma literatura de crise.⁶⁸

Uma característica importante da apocalíptica apontada por Nogueira é que os temas tratados nela possuem duplo sentido: a realidade e a projeção. Neste último caso, os objetos em questão recebem uma intensificação, uma ampliação em sua significação. Nogueira cita o exemplo do culto dedicado aos Imperadores romanos em Ap 13,1-18 o qual é tratado de forma demoníaca, distanciando-se do real. Nogueira afirma que em Ap 13 João vê o Imperador e as instituições do Estado como os adversários escatológicos de Deus fundamentado em Daniel 7,2-7. Paulo A. Nogueira ainda chama a atenção para a linguagem utilizada na literatura apocalíptica, afirmando que ela não possui uma viabilidade política, pois sua postura radical impede a construção de parâmetros de ação na sociedade.⁶⁹

Paulo Nogueira enfatiza a situação de tribulação compartilhada entre o autor e suas igrejas. Segundo ele, ao usar o termo tribulação para sua realidade, João já está extrapolando os limites da realidade. A relação encontrada entre as palavras tribulação, perseverança e reino indicam o caráter escatológico do sofrimento descrito por João.⁷⁰ O visionário apresenta o sofrimento como algo fora do normal, uma espécie de ‘estágio irreversível’ de dores de parto.⁷¹

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 194.

⁶⁷ Cf. Paulo A. Souza NOGUEIRA, *Cativeiro e compromisso*, pp. 69-76.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 69.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 69.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 70.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 69.

Sobre a estadia de João na ilha de Patmos, Nogueira opta pela idéia de ser por questões políticas. É a partir deste referencial que este autor aponta como o primeiro caso de cativo no Apocalipse e afirma que João também amplia essa imagem do cativo na ilha de Patmos a todo Cosmos.

Paulo Nogueira analisa a situação das comunidades e afirma que, sendo o Apocalipse um escrito pastoral, o autor está preocupado com a realidade das comunidades, exortando-as a permanecerem fiéis ao Cordeiro.⁷² João tenta convencer seus leitores de que o sofrimento pelo qual estão passando é um momento especial na história, mas que ele não é parte do destino. Na análise da situação de cada comunidade no contexto do sofrimento e cativo, Nogueira mostra os diversos grupos e conflitos dentro do Cristianismo primitivo e a relação dos cristãos com o judaísmo enquanto religião lícita para o Estado Romano. Esta relação de conflito com os judeus, provavelmente, cresceu a ponto de expor os cristãos diante das autoridades romanas como um grupo perigoso.⁷³ As ações praticadas pelo Império Romano, como fazer alguns prisioneiros, eram descritas por João como ato de forças satânicas (2,10). É o diabo que está por trás das ações do Império Romano, transformando as autoridades no adversário escatológico de Deus.

Na análise da carta à comunidade de Pérgamo, por exemplo, Nogueira afirma que o conflito está direcionado ao poder com a imagem do trono de Satanás.⁷⁴ A opinião do autor a respeito da expressão “trono de Satanás” no contexto da comunidade de Pérgamo, é que esta expressão se refere ao templo dedicado ao Imperador Augusto construído em 29 a.E.C., levando a concluir que a referência feita por João seria uma crítica forte ao Império. A referência ao assassinato de Antipas, a testemunha fiel, está relacionada à exigência do Culto Imperial expresso na repetição da frase “morto junto a vós onde habita o Satanás” (2,13).

Nogueira apresenta uma interpretação de Ap 13 enfatizando o verso 10. A respeito da besta que sai do mar, ele afirma que ela é uma fusão das quatro bestas de Daniel 7,2-7, diferenciando apenas no fato de que em Daniel há uma sucessão de bestas, ao passo que no Apocalipse há uma espécie de fusão. Um aspecto importante na descrição da primeira besta é que a presença do verbo $\epsilon\upsilon\delta\omicron, \chi\eta$ na forma passiva em 13,7 indica que o poder dela é falso e, na verdade, este poder é dado por Deus, pois Ele é a fonte de todo poder e condutor da história.

⁷² Cf. Paulo A. Souza NOGUEIRA, *Cativeiro e compromisso*, p. 71.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 71.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 72.

Quanto à segunda besta, Paulo afirma que ela é uma farsa, pois sua identidade é dependente da primeira. Tudo indica que ao apresentar esta segunda besta como serviçal da primeira, ele esteja fazendo alusão as autoridades locais da Ásia Menor que tinham o interesse de manter boas relações com o poder central. As autoridades locais tinham duas formas de bajular o Estado: através do Culto Imperial que estava nas mãos das famílias mais ricas da região e a outra era excluir, do mundo do comércio e do trabalho, todos aqueles que não estivessem de acordo com as exigências romanas.

Por último, Paulo Nogueira apresenta uma análise dos vv.9-10 afirmando que estes sugerem uma estrutura concêntrica ao texto. Depois de apresentar uma proposta à variante do texto “Se alguém leva em cativeiro, em cativeiro irá; se alguém matar à espada, necessário é que à espada seja morto” ele o interpreta como se o Apocalipse estivesse tentando reprimir algum tipo de resistência violenta que, possivelmente, estaria se organizando dentro da comunidade. Na verdade, João utiliza imagens violentas para descrever o castigo dos ímpios.

Concluindo, Paulo A. Nogueira afirma que o cativeiro se apresenta em duas dimensões em Ap 13. A primeira consiste na opressão e dominação provocadas pela atividade das bestas a toda humanidade. Esta situação é provocada pela resistência de não cultuar o sistema imperial. A segunda dimensão é experimentada pelas igrejas da Ásia que se recusa vam obedecer ao Império e suas estruturas mantenedoras.⁷⁵

Conclusão

Em síntese, no panorama de interpretações apresentadas neste capítulo, foram destacadas algumas teses de relevância na história da interpretação das imagens de Ap 13,1-18. Neste sentido, faremos um levantamento daquelas que melhor ajudam a compreender o imaginário que estar por trás da mente do visionário João na narrativa de visão.

Uma primeira tese encontrada no conjunto da pesquisa é a associação das imagens com realidades históricas bem definidas no final do século I d.C., isto é, a idéia de que por trás das

⁷⁵ Paulo A. Souza NOGUEIRA, *Cativeiro e compromisso*, p. 75.

imagens descritas por João se encontra uma referência ao poder político opressor de Roma e às instituições promotoras do Culto Imperial. Esta tese ganha importância devido a sua fundamentação em Daniel 7,2-7 ao referir-se, claramente, ao adversário escatológico do povo de Deus no tempo de Antíoco IV Epífanes (175-164). O texto está cuidadosamente construído a partir da tradição do mito do adversário escatológico bem difundido no Antigo Mediterrâneo.

Vimos, também, que a maioria dos autores que comentam ou discutem esta passagem concordam com a tese de que o autor estava se apropriando de tradições culturais de sua região. Neste caso, há claras alusões a tradição do mito do combate conhecido pela população do Antigo Oriente Próximo. Este mito consistia numa batalha entre divindades (representantes da ordem - fertilidade) e monstros (representantes do caos - esterilidade) pelo controle do trono Universal.

Uma segunda tese apresentada na história da interpretação de Ap 13 está relacionada a anterior, pois afirma que o autor do Apocalipse e os promotores do Culto Imperial se apropriaram de tradições míticas com objetivos específicos. De um lado, João pretendia chamar à atenção de sua audiência dos perigos oferecidos pelas expressões da religião pagã, especialmente das exigências da adoração às autoridades romanas. Por outro lado, os promotores do Culto Imperial pretendiam justificar, através do mito, a posição de divindade das autoridades romanas.

Uma terceira tese indica que o texto expressa uma linguagem que indica competição entre as próprias lideranças das igrejas cristãs no século I d.C., em consequência da diversidade cultural e vertentes teológicas no Cristianismo primitivo. Como vimos, Paul Duff, por exemplo, vê, na imagem da profetisa Jezabel, a principal oponente do profeta ou círculo profético de João. O autor se fundamenta na linguagem de projeção utilizada por João para descrever a imagem da besta da terra como uma prostituta, a mesma utilizada na descrição da profetisa de Tiatira.

Uma quarta tese apresenta uma leitura diferente do texto, a qual afirma que as duas bestas de Ap 13 representam o messianismo político na região da Palestina e o judaísmo da diáspora unidos em oposição aos seguidores de Cristo. Esta afirma que os oponentes que João demoniza por meio de palavras e imagens grotescas devem ser procurados no próprio judaísmo da diáspora com sua aliança com as autoridades imperiais.

Uma abordagem a partir da cosmovisão de dois autores sobre a realidade do Império romano a partir do contexto da *Pax Romana*: As *Georgicas* de Virgílio e o Ap 13,1-18 do profeta e visionário João. Esta tese aponta para duas visões antagônicas da vida natural durante um longo período. De um lado, o poeta justifica o mito de que a vida poderia ser restaurada através da paz oferecida por Augusto e, por outro lado, o autor do Apocalipse apresenta uma forte acusação contra o sistema imperial romano apresentando uma promessa de conflagração cósmica contra os inimigos do Cordeiro e proteção àqueles que o seguem fielmente.

No entanto, acreditamos que nenhuma destas contribuições referendadas nesta pesquisa há contemplado, de forma completa, uma resposta à hipótese sugerida à pergunta sobre a intenção de João no início desta pesquisa, isto é, que as exigências do Culto Imperial estão no centro da preocupação do autor na passagem Ap 13,1-18. É nesta perspectiva que pretendemos fazer uma detalhada investigação do texto para iluminar nossa pesquisa sobre o sentido da mensagem à luz das exigências do Culto Imperial como expressão da *Pax Romana*.

No capítulo seguinte gostaríamos de entrar em contato com o mundo do Apocalipse. Conhecermos quem o escreveu, quando foi escrito, que tipo de gênero e forma literária ele está estruturado, as circunstâncias históricas nas quais autor e leitores estavam inseridos e, por último, tentar compreender a forma como João se apoderou da força da palavra e da tradição mítica, especialmente do imaginário de Daniel, para exortar sua audiência dos perigos que o Culto Imperial oferecia às experiências religiosas dos seguidores do Cordeiro.

Capítulo II

2. Informações preliminares sobre o Apocalipse

Introdução

Neste capítulo, pretendemos abordar algumas informações preliminares sobre o Apocalipse as quais acreditamos oferecer elementos importantes para nossa pesquisa. Neste sentido, buscaremos uma aproximação da data, autoria, forma literária com ênfase a tradição apocalíptico-profética, uma proposta de estruturação e contexto social do Apocalipse. Por último, faremos uma breve consideração sobre a linguagem utilizada pelo autor para descrever sua oposição aos elementos de configuração do Culto Imperial.

2.1. Data da composição

Existem duas diferentes opiniões referentes a data do Apocalipse. Aquela que aponta para uma data entre os anos 68-70 num período de caos político entre a comunidade judaica e autoridades romanas culminando com a destruição do templo de Jerusalém,⁷⁶ e outra que data o livro no final do reinado de Domiciano fundamentada na tradição da Igreja.⁷⁷

A hipótese da datação do Apocalipse no período subsequente à morte de Nero e à destruição do templo pelo exército comandado por Tito tem como argumento principal uma interpretação da passagem de Ap 11,1-2 a qual descreve o templo histórico de Jerusalém ainda existindo pelo fato do pátio externo está reservado aos gentios.⁷⁸ A. T. Robinson interpreta o texto Ap 11,3-13, formando uma unidade escrita pelo autor, interpretando o ato da medição como uma ordem para purificação do templo.⁷⁹ Esta referência à Jerusalém e ao templo (11,1-2) no Apocalipse é ambígua, pois ela pode referir-se ao período antes de 70, embora exista evidência no texto de que estas referências recebam um teor interpretativo que pode ter surgido anos depois da destruição de Jerusalém e do templo, e depois.

A evidência externa para data do Apocalipse centra sua atenção na proposta de Irineu (*Adv. Haer.* 5.30.3) e Eusébio (*Hist. Eccl.* 3.18.3; 5.30.3), isto é, Revelação foi “vista” no final do reinado de Domiciano. Não está claro se Irineu se refere a uma data no tempo ou depois do governo de Domiciano.

O uso do termo “Babilônia” para Roma no Apocalipse parece apontar para uma data pós 70, pois na literatura judaica este nome está associado à Roma como o segundo destruidor da cidade de Jerusalém e o templo. Este nome simbólico aponta para uma data pós-70.

Ap 17,9-11 é o texto mais debatido quando se pretende contar com as próprias informações oferecidas pelo autor na indicação da data. Neste texto, ao falar sobre a besta na qual

⁷⁶ Apoio a esta hipótese ver: Kenneth L. GENTRY, *Before Jerusalem fell: Dating the Book of Revelation. An exegetical and historical argument for a pre- A. D. 70 composition.* Texas: Tyler, 1989; A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, London, SCM Press, 1976. pp. 225-242; Christopher Charles ROWLAND, *The Open Heaven: A study of apocalyptic in Judaism and Early Christianity.* New York: Crossroad, 1982. pp. 233-234.

⁷⁷ Ver Isbon T. BECKWITH, *The Apocalypse of John: Studies in Introduction.* Grand Rapids: Baker, (1917) 1967. pp. 197-208; CHARLES, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John.* Vol. 1. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1920. pp. xci- xcvi

⁷⁸ Cf. Adela Yarbro COLLINS, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse.* Philadelphia: Westminster Press, 1984, p. 77.

⁷⁹ Cf. A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, pp. 238-242.

a mulher estava sentada, afirma: “as sete cabeças são sete montes, sobre os quais a mulher está assentada. E são também sete reis: cinco já caíram, e um existe; outro ainda não é vindo; e, quando vier, convém que dure um pouco de tempo. E a besta, que era e já não é, é ela também o oitavo, e é dos sete, e vai à perdição”. Desta passagem surge m duas perguntas que fundamentam este debate: De onde começa a contagem dos Imperadores romanos para indicar o sexto no qual o livro foi escrito? Quem entra na lista desta contagem? A identidade destes reis é tema de grande debate entre os estudiosos. Existem pelo menos três aproximações na interpretação deste texto as quais são apresentadas por David Aune.⁸¹

Uma aproximação *histórica* a qual tenta identificar estes reis mencionados em 17,9-11 com Imperadores romanos específicos, servindo de base para uma datação do livro. Mas, a maneira como os gregos e romanos enumeravam os Imperadores oferece um problema. Quem foi o primeiro Imperador romano: Júlio César ou Augusto? A lista apresentada nos *Oráculos Sibilinos* (5,12-51), começa com Júlio César e conclui com Marco Aurélio. Flávio Josefo fala de Augusto como o segundo Imperador romano (*Ant.* 18.32).

Considerando o texto Ap 17,9-11 como uma referência histórica para Roma e supondo que a lista começa com Júlio César, incluindo os três generais que governaram por pouco tempo, Galba seria o “outro” que governaria por um curto período. Mas, caso a contagem, mesmo começando por Júlio César e excluindo estes três governantes, Nero seria o sexto Imperador, isto é, o governante do tempo do Apocalipse, e Vespasiano seria aquele que governaria por curto período de tempo. Caso a contagem comece a partir de Augusto, incluindo os três que governaram no período de tumulto (68-69 a.E.C), o quinto governante seria Nero, aquele que “existe” Galba e o “outro que ainda não é vindo” seria Oto. Caso sejam excluídos os três Imperadores Galba, Vitelo e Oto, Nero seria o quinto Imperador, aquele que “existe” Vespasiano e o “outro” seria Tito.

Uma segunda vertente da pesquisa de Ap 17,9-11 afirma que João faz uso de uma *linguagem simbólica*, não se referindo a sete reis específicos, mas usando o número sete como um símbolo da apocalíptica. Existem algumas razões para o uso simbólico ser convincente,

⁸¹ Cf. David E AUNE, *Word Biblical Commentary: Revelation 17-22*. Dallas : Word, Incorporated, 2002 (Word Biblical Commentary 52C), p. 946.

principalmente o fato do número sete ser comum no mundo antigo, o que levaria o autor a trabalhar com material da tradição, sugerindo, assim, uma interpretação simbólica, etc.

Uma terceira vertente da pesquisa se baseia na combinação do significado *simbólico* com o *histórico* afirmando que, embora a enumeração dos sete reis tenha bons motivos para ser compreendida simbolicamente, a referência no v.10 a um sexto Imperador que está no poder, seria facilmente identificável pelos leitores do livro para os quais João está escrevendo.

Na concepção de Adela Collins, estes reis-Imperadores devem ser contados a partir de Calígula por ter sido o primeiro a entrar em conflito com os judeus e exigir honras divinas ainda em vida.⁸² O governante “que é”, provavelmente, é o Imperador Domiciano.

Outro tema de fundamental importância para a datação do livro é o fenômeno da adoração ao Imperador que se espalhou nas províncias romanas a partir de Augusto. A hipótese de que o Culto Imperial serve para datar o Apocalipse está fundamentada na opinião de que Domiciano exigiu veneração entre as divindades, perseguindo aqueles que não cumprissem com suas exigências, mas isto não é confirmado. Esta expressão religiosa dirigida ao governante romano, na maioria dos casos, era uma iniciativa das próprias cidades das províncias como forma de angariar favores políticos e econômicos.⁸³ Perseguição sistemática contra cristãos, enquanto cristãos, não condiz com a realidade descrita no Apocalipse. A imagem de tirano atribuída a Domiciano, afirma Leonard Thompson, é fruto dos historiadores do tempo de Trajano com o objetivo de denegrir a imagem da dinastia flaviana e adquirir favores do Imperador Trajano.⁸⁴

Em suma, concordamos com J. Nelson Kraybill que ver no Apocalipse reflexos de circunstâncias da última década do século I d.C., mas não negando a possibilidade da existência de material de tempos de Nero ou Trajano.⁸⁵ No entanto, uma data para o Apocalipse de João não influenciará na nossa principal argumentação nesta investigação sobre a realidade descrita por João em Ap 13,1-18, pois acreditamos que o autor não estava preocupado com um Imperador

⁸² Cf. Adela Yarbro COLLINS, *Crisis and Catharsis*, p. 77.

⁸³ Cf. J. Nelson KRAYBILL, *Culto e Comércio Imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 44.

⁸⁴ Cf. Leonard THOMPSON, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 17.

⁸⁵ Cf. Nelson KRAYBILL, *Culto e Comércio Imperiais*, p. 45.

específico, mas com as autoridades e instituições envolvidas com o Culto Imperial de uma forma geral.

2.2. Autoria

O Apocalipse é um dos poucos textos do Novo Testamento no qual o autor se apresenta. Em Ap 1,9-10 ele diz: “Eu, João, que também sou vosso irmão e companheiro na tribulação”. Ele não oferece muitas informações em suas apresentações.⁸⁶

Em *Diálogos* com o judeu Trifo, o apologista cristão, Justino Mártir (110-165) que residiu por um tempo em Éfeso, afirmou que “certo homem que vivia entre eles, cujo nome era João, um dos apóstolos do Senhor, profetizou através de Revelação, afirmando que aqueles que acreditam em Cristo habitarão por mil anos na cidade de Jerusalém” (Ap 20,4-6).⁸⁷ Irineu (120-202) apontou para João, filho de Zebedeu, a autoria do Quarto Evangelho e o Apocalipse.

Adela Yarbro Collins afirma que existem algumas razões para não acreditar nas opiniões de Justino e Irineu as quais foram seguidas por muitos outros estudiosos do Novo Testamento. Mas, uma das razões para crer na opinião de Irineu sobre a autoria de João, é que ele viveu toda sua juventude na cidade de Esmirna e diz ter ouvido de Policarpo a experiência deste com João e sobre outros testemunhos oculares de Jesus. Mas, existem razões para duvidar de Irineu. Primeiro, assumindo a data indicada por ele (95-96), João, o filho de Zebedeu, já estaria com uma idade avançada para escrever tal obra. Em segundo lugar, alguns textos da época apontam para o martírio deste João antes do ano 70.⁸⁸

Dionísio de Alexandria, depois de excluir a possibilidade de ser João, filho de Zebedeu, aponta para João Marcos que é mencionado em Atos 13,5 como ajudante de Paulo. Mas, este

⁸⁶ Ver, por exemplo, Adela Yarbro COLLINS, *Crisis and Catharis*, pp. 25-50.

⁸⁷ Cf. Justin Martir, *Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew*, 81.4 (*Ante-Nicene Fathers I*, Ed. A. ROBERTS & J. DONALDSON (Grand Rapids, 1973), p. 240. Todas as obras dos padres da igreja estão disponíveis na Internet: <http://www.ccel.org/fathers.html>. Última data de acesso: 17/10/2007.

⁸⁸ Cf. Adela Yarbro COLLINS, *Crisis and Catharis*, p. 26.

João Marcos viajou com Paulo apenas de Jerusalém a Antioquia e daí foi a Cipro e retornou a Jerusalém. O próprio Dionísio negou sua hipótese afirmando que este João Marcos não conheceu a região da Ásia Menor.⁸⁹

A única referência que temos sobre a autoria na própria obra é Ap 1,1; 1,4; 1,9; 21,2; 22,8. Esta apresentação do autor apresenta um problema, pois o nome João era muito comum no período em que foi escrito o Novo Testamento, principalmente entre judeus do exílio e cristãos.⁹⁰ Leonard Thompson afirma que alguns padres da Igreja que indicaram uma autoria para o Evangelho de João não deram o mesmo *status* ao Apocalipse.⁹¹

A verdadeira identidade pessoal do profeta e visionário não é fácil de ser revelada. A nova pesquisa aponta para um profeta itinerante que viajava entre as comunidades da Ásia Menor no final do primeiro século.⁹² Somos informados pelo apóstolo Paulo que havia vários ministérios nas comunidades cristãs: “e a uns pôs Deus na igreja, primeiramente, apóstolos, em segundo lugar, profetas, em terceiro, doutores, depois, milagres, depois, dons de curar, socorros, governos, variedades de línguas” (1 Cor 12,28). Segundo Paulo Nogueira, com o fim da guerra judaica muitos judeus que viviam na Palestina fugiram para a diáspora, fato que explica a existência de grupos religiosos com diversas idéias revolucionárias e expectativas apocalípticas.⁹³ Na mensagem das cartas enviadas às sete comunidades da Ásia (Ap 2-3) João exigiu autoridade profética e entrou em conflito com outras lideranças (Por exemplo, Jezabel em Tiatira, os seguidores da doutrina de Balaão e dos Nicolaítas).

J. Nelson Kraybill afirma que, o fato de João ser um convertido ao Cristianismo, é bem provável que ele ficou atemorizado com a destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 de nossa era. Esta derrota foi transmitida pela propaganda onipresente através da cunhagem de moedas que levavam a inscrição “*IVDAEA DEVICTA*” (Judéia derrotada) ou “*IVDAEA CAPTA*” (Judéia cativa).⁹⁴

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 30.

⁹⁰ Cf. Adela Yarbro COLLINS, *Crisis and Catharis*, p. 26.

⁹¹ Cf. Leonard THOMPSON, *The Book of Revelation*, p. 12.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 13.

⁹³ Cf. Paulo A. Souza NOGUEIRA, *Experiência religiosa e crítica social no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 147.

⁹⁴ Cf. J. Nelson KRAYBILL, *Culto e Comércio Imperiais*, p. 282.

Em suma, embora o autor-editor do Apocalipse se apresente como João, torna-se impossível identificá-lo com qualquer figura cristã do mesmo nome, incluindo João, o filho de Zebedeu ou a obscura figura de João, o ancião. O desconhecido autor do Apocalipse em sua forma final era, provavelmente, um judeu da Palestina que emigrou para a província da Ásia Menor, talvez em consequência da revolta judaica contra os romanos que culminou com a destruição do templo (66-70). Ele se apresenta como um profeta cristão, dando um teor profético ao livro, e estava bem familiarizado com a situação das igrejas da Ásia Menor, levando a crer que era um profeta itinerante.

2.3. Forma literária do Apocalipse

A palavra utilizada por João para descrever o conteúdo de sua obra é $\alpha\pi\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi$ do verbo grego $\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi$ o qual significa esconder, cobrir, ocultar, etc. A LXX traduziu o verbo hebraico $h's 'K'$ (k'sâ) com o mesmo sentido do verbo $\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi$ (Jn 3,6). O verbo $\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi$ ao receber a preposição $\alpha\nu\tau\omicron$, como prefixo, passa a formar o verbo $\alpha\nu\tau\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi$ com o sentido de desvelar, descobrir, desnudar algo que está escondido. O termo passa a ser usado na forma de substantivo feminino (Gl 2,2). O Apocalipse de João, provavelmente, faz referência a Daniel (2,28) o qual usa a palavra para expressar uma revelação profética a qual tem sua origem em Deus, comunicada ao profeta Daniel. Na carta à comunidade de Gálatas, Paulo indica que o evangelho anunciado por ele veio por meio de uma revelação: “Subi (à Jerusalém)” em virtude de uma revelação ($\alpha\nu\tau\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi$) e expus-lhes – em forma reservada aos notáveis – o evangelho que prego entre os gentios” (2,2). No Apocalipse de João a palavra está relacionada ao conteúdo do texto.

O termo apocalipse era usado para designar várias obras que se assemelhavam ao Apocalipse de João em forma e conteúdo. Num longo período foram escritas várias obras consideradas apocalipses das quais algumas foram incluídas no cânon do Antigo Testamento como Daniel 7-12; Is 24-27; 56-66; Ez 38-39; Joel 2-4; Zc 9-14. No Novo Testamento temos alguns pequenos apocalipses incluídos: Mc 13; Mt 24; Lc 23, etc. Mas a maior quantidade de

escritos apocalípticos são considerados pseudo-epígrafos como: 1 e 2 Enoc, 4 Esdras, *Oráculos Sibilinos*, 2 Baruc, Apocalipse de Abraão, Testamento de Abraão, etc.

Uma importante definição para a apocalíptica como gênero foi apresentada por J. J. Collins publicada no periódico *Semeia* de 1979:

“Apocalipse é um gênero de literatura de revelação de caráter narrativo, na qual uma revelação é mediada por um ser de outro mundo para um destinatário humano, desvendando-lhe uma realidade transcendente, simultaneamente temporal, a medida que visa salvação escatológica, e espacial, a medida que envolve um outro mundo sobrenatural, pretendendo interpretar circunstâncias terrenas do presente à luz do mundo sobrenatural e do futuro, a fim de influenciar a compreensão e comportamento da audiência por meio da autoridade divina.”⁹⁵

João escolheu este gênero literário para conduzir os sentimentos de seus leitores à uma opção específica, dentro da realidade do Império Romano no final do século I d.C., na província da Ásia Menor. Na introdução do livro são oferecidas a estrutura e as características de uma obra apocalíptica: “Revelação de Jesus Cristo, a qual Deus lhe deu para mostrar aos seus servos as coisas que brevemente devem acontecer; e pelo seu anjo as enviou e as notificou a João, seu servo, o qual testificou da palavra de Deus, e do testemunho de Jesus Cristo, e de tudo o que tem visto” (Ap 1,1-2). Aqui, a Revelação é dada por Deus, por meio de Jesus dirigida a um visionário sobre coisas que devem acontecer em breve.⁹⁶ Martinus de Bôer afirma que este tipo de literatura está “voltada para interpretar circunstâncias terrenas presentes à luz do mundo sobrenatural e do futuro, e por influenciar, ao mesmo tempo, a compreensão e comportamento da audiência por meio da autoridade divina”.⁹⁷

⁹⁵ John J. COLLINS, *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia*, 14 (1979), p. 22.

⁹⁶ Cf. Martinus de BOER, A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social, em *Estudos da Religião*, 19 (2000), p. 12.

⁹⁷ Idem. *Ibid.*

O Apocalipse de João comparte em estilo e conteúdo com estas obras judaicas da tradição apocalíptica que surgiu a partir do século III a.E.C. Leonard Thompson afirma que “O visionário participa de uma tradição mística - uma convenção de imagens, temas, estilos e formas literárias que configuram, em parte, suas experiências psicológicas, percepções sociais, *insights* religiosos e expressões literárias”.⁹⁸

A literatura apocalíptica surgiu no mundo judaico a partir de situações adversas pelas quais passaram o povo judeu logo após a destruição do Templo no ano 587 a.E.C., pelo exército babilônio. Ela expressa uma situação de crise, seja esta percebida ou real. Com a perda da soberania, da monarquia e do Templo, elementos fundamentais na construção da identidade do povo judeu, alguns escritores passaram a construir um universo simbólico do programa de reconstrução de Ezequiel, especialmente os profetas Ageu e Zacarias.⁹⁹ Neste sentido, o Apocalipse é mais bem localizado entre as obras profético-apocalípticas da tradição já presente no Antigo Testamento com ênfase a Ezequiel, Daniel e Zacarias.

O Apocalipse é diferenciado por alguns comentadores a partir do parâmetro da realização da salvação que, na profecia, é realizada no centro da história, enquanto na apocalíptica esta salvação é esperada no fim da história. No entanto, o Apocalipse apresenta um “já e ainda não” conjugando temas da tradição profética e da tradição apocalíptica.¹⁰⁰

Três aspectos do gênero literário apocalíptico são analisados de forma separada: escatologia apocalíptica, apocalipcismo e apocalipse. A escatologia apocalíptica é uma perspectiva religiosa que envolve certas crenças sobre o mundo e o espaço ocupado pelo ser humano nele. Leonard Thompson afirma que muitos estudiosos identificam a transcendência radical de Deus como elemento chave na escatologia apocalíptica.¹⁰¹ A atividade de Deus na prática da salvação transcende a realidade deste mundo, isto é, realiza-se em uma nova ordem (Is 65,17 e Ap 21,1-2). Para os profetas do Antigo Testamento, a ação salvífica de Deus consistia na transformação das estruturas deste mundo, mas na escatologia apocalíptica a ordem atual é

⁹⁸ Leonard THOMPSON, *The Book of Revelation*, p. 18.

⁹⁹ Cf. José Adriano FILHO, *Babilônia e Nova Jerusalém: juízo e esperança no Apocalipse de João*. 1993. 236p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Curso de Pós Graduação em Ciências da Religião, UMESP, São Bernardo do Campo, 1993, p. 17.

¹⁰⁰ Cf. Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, p. 37.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 23.

totalmente destruída para o surgimento de uma nova ordem. O apocalipcismo seria os aspectos sociais dos apocalipses e a escatologia transcendente.¹⁰²

Os movimentos apocalípticos, em determinado tempo e lugar, constroem um mundo simbólico em resposta a uma determinada experiência de alienação e opressão no qual estão vivendo. Percebendo o imenso poder das estruturas dominantes e vendo-se oprimidos ou excluídos de qualquer participação destas estruturas, o apocalipista constrói um universo simbólico alternativo e acredita ser este mais “real” que o cotidiano vivenciado por ele.

2.3.1. Apocalíptica e profecia

Os apocalipses podem receber prefácio de outro tipo de material, como é fácil perceber no livro de Daniel um conteúdo lendário nos primeiros seis capítulos caracterizados como relatos de corte.¹⁰³ O Apocalipse apresenta uma característica peculiar em relação às demais obras consideradas apocalípticas: o fato de apresentar todo seu conteúdo profético estruturado por uma linguagem característica da literatura apocalíptica num formato epistolar (1.4-8; 22,6-12).

Na parte introdutória, ou prólogo, o autor apresenta uma saudação conhecida através das cartas paulinas. É encontrada uma menção ao remetente e destinatários: “João, as sete igrejas que estão na Ásia” (1,4a), palavras de saudação: “a vós graça e paz da parte...”, e uma doxologia semelhante àquela enviada por Paulo a comunidade de Gálatas (1,5) a qual são anexados dois ditos proféticos independentes sobre a autoridade profética da mensagem do Apocalipse (vv. 7-8). Na primeira das bem-aventuranças o autor chama a atenção de leitores e ouvintes para o fato de que as palavras “deste livro são palavras de profecia”, e devem ser levadas a sério, pois elas revelam coisas que devem acontecer num tempo muito próximo (1,3). Em toda obra João menciona a palavra profecia (11,6; 19,10; 22,7; 22,10; 22,18; 22,19).

O problema da relação entre profecia e apocalíptica é parte de um longo e complexo debate no contexto da definição de gênero para o Apocalipse, o qual envolve uma grande

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 23.

¹⁰³ Cf. Martinus de BOER, A influência da literatura apocalíptica, p. 15.

diversidade de contribuições.¹⁰⁴ O tema predominante, neste sentido, está relacionado a existência ou não de uma continuidade de pensamento entre a literatura apocalíptica e as tradições religiosas e literárias dos profetas do Antigo Testamento. Segundo David Aune, as raízes da apocalíptica se encontram na tradição profética, na literatura Sapiencial e nas tradições míticas do Antigo Oriente Próximo.¹⁰⁵

As sete cartas enviadas às sete igrejas que estão na província romana da Ásia Menor são enfatizadas numa perspectiva profética. No entanto, o autor não faz referência a si mesmo como um profeta, mas descreve e transmite suas visões por meio de um livro profético (1,3; 22,7). João usa o verbo *profhteu, w* para referir-se a sua missão de profetizar outra vez a muitos povos, e nações, e línguas, e reis (10,11). O modelo de carta referente a experiência profética pode ser uma alusão ao profeta Amós, o qual fala que Deus não faz nada sem antes revelar aos profetas (Am 3,7). David Aune afirma que as cartas eram usadas como veículo de comunicação de revelações divinas.¹⁰⁶ Muitas cartas com mensagens proféticas são encontradas no Antigo Testamento e, frequentemente, estão relacionadas ao profeta Jeremias (Jr 29,4-23; 24-28) e na literatura judaica primitiva (1 Enoc 91-108; 100,6).¹⁰⁷ A expressão *ta, de le, gei* usada por João para introduzir as proclamações, tem seu paralelo na tradicional expressão *hw"hy> rm;a' hKo* do Antigo Testamento através da qual os profetas introduziam seus oráculos revelados por Deus e dirigidos ao povo (Am 2,1; Jr 23,15; 24,5; 29,2; Ez 5,5; 5,7, ect.).¹⁰⁸

David Hill¹⁰⁹ apresenta alguns aspectos que diferenciam a apocalíptica da profecia. Segundo ele, o verdadeiro critério do pensamento apocalíptico está relacionado a sua atitude em relação à natureza, sentido e fonte do sofrimento do povo eleito provocado por forças antagônicas a Deus, mas que seriam derrotadas no tempo final. Um segundo aspecto é o uso do pseudonímia na literatura apocalíptica e sua ausência na tradição profética. Este recurso consistia na utilização

¹⁰⁴ Ver Adela Yarbro COLLINS in: "Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism, Leiden, Brill, 2000; J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998; Paul D. Hanson, *The dawn of Apocalyptic: a historical and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology*, Philadelphia: Fortress Press, 1979.

¹⁰⁵ Cf. David AUNE, *Revelation 1-5*, p. lxxv.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁷ Cf. Nestor Paulo FRIEDRICH, *O edito-profético para a igreja em Tiatira (Apocalipse 2.18-29): uma análise literária, sócio-política e teológica*. São Leopoldo, RS: Escola Superior de Teologia, 2000. p.46.

¹⁰⁸ Cf. David HILL, *New Testament prophecy*. Atlanta: John Knox Press, 1979. p. 77.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 71-76.

do nome de uma pessoa importante da tradição para oferecer antiguidade ao livro e exigir autoridade a sua mensagem perante a audiência. Mas, no Apocalipse, o autor se identifica como João e possui um conhecimento profundo da realidade histórica das igrejas para as quais foram dirigidas as sete proclamações proféticas.

Sobre a visão da história, David Hill afirma que este critério é central na diferenciação entre apocalíptica e profecia.¹¹⁰ Na concepção dos escritos apocalípticos, os eventos de seu próprio tempo não partem da ação e revelação divina, este tempo era insignificante, mal e, conseqüentemente, levado à destruição. A tradição profética não se refere ao fim da história, mas a seu julgamento. Em Ap 1,19 a missão profética de João é entendida pela interpretação da história a partir do presente e futuro na qual a ação salvífica de Deus reside na imagem do Cordeiro. Os escritos apocalípticos judaicos apresentavam uma visão da história na forma de predições que dependiam da predeterminação de sucessivas épocas e seus reais interesses são dirigidos à última geração e seu fim.¹¹¹

Em suma, o Apocalipse de João representa, no corpo literário do Novo Testamento, a tradição apocalíptica judaica, mas assume um papel de profecia, isto é, fala em nome de Deus com o olhar voltado à realidade das igrejas que estão localizadas na Ásia Menor no final do século I d.C.

2.4. Proposta de estrutura do Apocalipse

A distribuição do conteúdo na estrutura do livro é complexa. As propostas apresentadas são variadas, não havendo espaço para um consenso. A maior parte do livro está constituída por narrativas de visões e imagens organizadas num formato epistolar (4,1-22,5). Dá a impressão de que o livro está organizado com um aglomerado de temas desconexos não apresentando um sentido único. Para se ter uma idéia de conjunto da obra é necessário conhecer as técnicas de composição utilizadas por João para construir sua estrutura.

¹¹⁰ Cf. David HILL, *New Testament prophecy*, p. 74.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 75.

O autor faz uso da técnica da interrupção da narrativa. Três diferentes introduções são apresentadas no início. O prólogo apresenta o tema da obra ‘Revelação de Jesus Cristo a qual Deus lhe deu para mostrar aos seus servos as coisas que brevemente devem acontecer’ (1,1-3). Em Ap 1,4-8, há uma introdução às cartas e em seguida é descrita a visão preparatória (1,9-20). As interrupções no processo narrativo muitas vezes são conectadas por interlúdios visionários e intercalações, dando unicidade à composição como um todo. O capítulo 7 constitui um importante exemplo deste tipo de intercalação quando interrompe a abertura do último selo pelo Cordeiro (8,1). Segundo Adriano Filho,¹¹² a primeira parte (7,1-8) está relacionada com 6,9-11 para apresentar uma resposta às vidas daqueles que foram imolados por causa da palavra de Deus e do testemunho de que dela tinham estado. A segunda parte (7,9-17) faz referência aos capítulos 4-5 tendo como imagem central o ‘Deus que está sentado no trono, cercado por uma grande multidão que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos e línguas que cantavam em alta voz’ (7,9-10).

As intercalações são, também, técnicas de composição utilizadas pelo autor para entrelaçar as visões. Em Ap 8,1-2, por exemplo, há uma introdução ao sétimo selo que revela os setes anjos que possuem as sete trombetas que serão abertas em 8,6. Na seqüência (8,3-5) há referências aos santos do altar do quinto selo (6,9-11) os quais pediam justiça a Deus através de suas orações. Em 8,5, aparecem imagens de destruição fazendo ligação com as primeiras quatro trombetas (8,7-12). Neste sentido, a função de 8,1-5 é fazer uma ponte entre as visões dos sete selos com as sete trombetas.¹¹³

Os números e modelos numéricos são uma importante técnica para entretecer o texto e unificar a composição. Adela Collins afirma que o Apocalipse é composto por dois grandes ciclos de visões (1,9-11,19 e 12,1-22,5) e cada um destes ciclos é constituído por três séries de sete. No primeiro ciclo estão as sete mensagens enviadas às igrejas (2-3), os sete selos (6,1-8,5) e as sete

¹¹² Cf. José Adriano FILHO, O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária. Anotações em torno da estrutura do livro. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, Vol. 34, Fasc. 3 (1999), p. 18.

¹¹³ Cf. BAILEY, James L.; LYLE, D. Vander Broek, Literary forms in the New Testament. Louisville: Westminster; J. Knox Press, 1992. p. 204.

trombetas (8,2-11,19). No segundo ciclo, estão sete visões não numeradas (12,1-15,5), as sete taças (15,6-16,20) e outras sete visões não numeradas (19,11-21,8).¹¹⁴

Segundo Elisabeth Schussler, a composição do Apocalipse se “apresenta de forma dramática, resultado de técnicas literárias e da arte que o autor desdobra em sua composição, e que interagem as diferentes tradições e símbolos no movimento literário”.¹¹⁵ Para ela, a melhor maneira de compreender a estrutura do livro é compreender, também, a forma como o autor vai organizando o material: “ele narra dois episódios ou utiliza dois símbolos ou imagens essencialmente relacionados”.¹¹⁶ Os interlúdios antecipatórios, repetições, hinos e outras técnicas usadas na composição da obra não impedem o fluxo da narrativa, isto é, o movimento narrativo se desloca de forma progressiva, dinâmica e criativa, partindo da realidade das igrejas na Ásia Menor, passando pela mais profunda experiência de perseguição (real ou percebida) até a vitória final com o surgimento de um novo céu e uma nova terra.¹¹⁷

A estrutura narrativa de Schussler está construída a partir de um modelo quiástico-concêntrico, tendo como princípio orientador o livro amargo com a realidade escatológica da comunidade. A função desta estrutura se fundamenta na capacidade de direcionar a atenção da audiência à mensagem dos textos dentro de uma unidade e permitir que essa atenção siga um movimento da periferia da experiência revelada ao mais alto nível do mistério a ser transmitido.¹¹⁸ A estrutura apresentada por Schussler segue o esquema:

- A. 1,1-8: Prólogo e saudações epistolares;
- B. 1,9-3,22: Situação retórica nas cidades da Ásia;
- C. 4,1-9,21: Abertura do livro selado – pragas;
- D. 10,1-15,4: *Livro amargo – a guerra contra a comunidade;*
- C'. 15,5-19,10: Êxodo da opressão – Babilônia /Roma;
- B'. 19,11-22,9: destruição do mal e a Nova Jerusalém;
- A'. Epílogo e marco epistolar.

¹¹⁴ Cf. Adela Yarbro COLLINS, *Crisis and Catharsis*, p. 112.

¹¹⁵ Elisabeth Fiorenza SCHUSSLER, *Apocalipsis*, p. 54.

¹¹⁶ Cf. Elisabeth Fiorenza SCHUSSLER, *Apocalipsis*, p. 55.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁸ Cf. David A UNE, *The Apocalypse of John and the problem of genre*, p. 89.

Para Fiorenza, o centro da atenção de João está na guerra contra os cristãos perpetrada pelo Império Romano e suas instituições.

Austin Farrer¹¹⁹ vê um desenvolvimento do conteúdo encontrado nas cartas enviadas as sete igrejas da Ásia Menor (2-3) nas visões encontradas no corpo do livro (4,1-22,5). Neste desenvolvimento, ele destaca o tema do mal encontrado nelas. Farrer esboça um conceito daqueles que se dizem judeus mas, na verdade, são uma sinagoga de Satanás (2,9; 3,9) em contraste com o verdadeiro Israel representado pelo Cordeiro, o leão da tribo de David e os assinalados de todas as tribos (7,4-7). As visões de tribulação, perseguição e martírio também são desenvolvidas no corpo das visões. É dito que os cristãos de Esmirna terão tribulação de dez dias e serão lançados pelo diabo na prisão para serem tentados. Em 6,9-17, este tema é desenvolvido na visão das almas “daqueles que foram mortos por amor a palavra de Deus e o testemunho que deram”. Aos de Filadélfia, é prometido proteção espiritual “até a hora da tentação que há de vir sobre o mundo, para tentar os que habitam na terra” (3,10). Em Ap 7, há a visão daqueles que foram assinalados com a marca divina e serão o pilar do templo de Deus (7,15). A imagem de Antipas, a testemunha fiel, é encontrada em Ap 11 na descrição das duas testemunhas fiéis (ver também Ap 12,6; 13,6-7.15-17).¹²⁰

O tema da imagem do falso profeta e o trono de Satanás na carta de Pérgamo é desenvolvido nas características reais em 9,1-11 e nos capítulos 12 e 13 na descrição da grande batalha escatológica. Quanto a “Jezabel, mulher que se diz profetisa, ensine e engane os meus servos, para que se prostituam e comam dos sacrifícios da idolatria. Jezabel, mulher que se diz profetisa”, encontra um paralelo na descrição da besta que sobe da terra (13,11) a qual será chamada de falso profeta (16,13; 19,20; 20,10).

Todos os paralelos citados mostram que existe uma correlação entre o conteúdo das cartas (2-3) e o relato das visões no corpo do livro (4-22). Nas palavras de Austin Farrer, o apocalipse de João deve ser entendido como uma ampla carta com um conteúdo profético e apocalíptico em sua forma. A introdução em 1,4 encontra paralelo em 22,20 com uma expressão que introduz e

¹¹⁹ Cf. Austin FARRER, *The Revelation of St. John the Divine*. Oxford: Clarendon, 1964. pp. 83-86.

¹²⁰ Cf. Austin FARRER, *The Revelation of St. John the Divine*, p. 84.

conclui a obra. No Novo Testamento as cartas tinham a função de despertar os cristãos dos problemas que apareciam no dia-a-dia.¹²¹

David Aune¹²² propõe uma estrutura a partir da divisão do livro em duas longas seções: 1,9-3,22 que tem como imagem central o Cristo exaltado, o qual dá ordem ao visionário para escrever às igrejas que estão na Ásia Menor, e 4,1-22,9 que consiste numa série de narrativas de visão introduzidas por uma jornada celeste. Elas estão situadas numa longa narrativa de visão (1,9-22,9), e 4,1 não interrompe esta estrutura narrativa, mas introduz uma nova fase, a jornada celeste do visionário. Segundo Aune, estas grandes seções estão estruturada pelo prólogo (1,1-8) e o epílogo (22,6,-21).¹²³ No caso da primeira seção (4,1-16,21), este autor a vê “unificada por uma estrutura escatológica proporcionada por sete selos, sete trombetas e sete taças. A segunda seção está estruturada a partir de duas revelações do anjo: a visão de um anjo que convida o visionário para ver a condenação da grande prostituta (17,1-19,10) e a visão da Nova Jerusalém, descendo do céu (21,9-22,9) as quais são estruturadas pela visão do céu aberto com a presença do cavalo branco conduzindo aquele que há de julgar todos os inimigos do povo de Deus (19,11-21,8).¹²⁴

A proposta de estruturação apresentada por Gregory Beale¹²⁵ está organizada a partir da forma de recapitulação. Ele parte da idéia de que temas importantes como julgamento, perseguição e salvação encontrados em Ap 6,1-20,15, adquirem um processo de intensificação ao longo de seu desenvolvimento no conjunto da obra. Esta intensificação temática se adapta melhor com a expressão “agora e ainda não” como elemento organizador na forma de recapitulação sincrônica e paralelismo temático do que a partir de um esquema de seqüências futuristas.¹²⁶ A ênfase dada por Beale a esta intensificação temática, provavelmente, está voltada à importância da realidade destes três temas para uma igreja que vive em meio ao compromisso e a dúvida. Isto levou João a usar imagens provocativas na estrutura narrativa do livro, desde a natureza demoníaca das instituições com as quais os leitores estavam iniciando um compromisso e tinham

¹²¹ Cf. *Ibid.*, p. 85.

¹²² Cf. David AUNE, Revelation 1-5, p. c.

¹²³ Cf. David AUNE, Revelation, 1-5, p. c.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. c.

¹²⁵ Cf. Gregory K. BEALE, The Book of Revelation, p. 144.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, 145.

que se dirigir até elas.¹²⁷ A expressão “e do trono saíam relâmpagos, e trovões, e vozes...” (4,5; 8,5; 11,5; 16,18-21) tem a função de delimitar início e fim de um bloco e ajuda a elevar a intensidade de um julgamento.¹²⁸ A proposta de estrutura de Gregory Beale segue o esquema:

1,1-20: prólogo;

2,1-3,22: as cartas nas quais os cristãos são encorajados a testemunhar e advertidos da presença de inimigos e contra-compromissos;

4,1-5,14: Deus e o Cordeiro são glorificados porque a ressurreição mostra que eles possuem a soberania sobre toda criação;

6,1-8,5: os sete selos;

8,6-11,19: as sete trombetas;

12,1-15,4: a intensificação do conflito em consequência da derrota do Dragão na batalha contra o exército celeste. Deus protege a comunidade messiânica contra os poderes do mal (12,1-17) e as igrejas são exortadas a discernirem sobre falsidade e não participarem do culto dedicado a falsas divindades propagadas pelos poderes satânicos (13,1-18);

15,5-16,21: as sete taças do julgamento – Deus pune os inimigos por causa de sua perseguição e idolatria;

17,1-19,21: julgamento final da Babilônia/Roma e da besta;

20,1-15: inauguração do milênio durante o tempo da igreja como Deus limita os poderes satânicos;

21,1-22,5: a nova criação e a igreja perfeita na glória;

22,6,21: epílogo.

Nesta estruturação, Beale enfatiza a passagem Ap 13,1-18 no contexto da intensificação do conflito. Em Ap 13,1-18 este conflito se intensifica com a apresentação dos executores do projeto do Dragão: uma besta enfurecida exige adoração (13,1-10) e outra lhe serve como promotora desta adoração (13,11-18). Portanto, o tema da adoração ocupa um espaço importante na estrutura apresentada por Beale, especialmente na dinâmica do dualismo cósmico, isto é, na

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 146

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 145.

disputa pela soberania universal entre Deus e a besta que recebem honras divinas de seus seguidores.

2.5. Circunstâncias históricas da composição

Os destinatários para os quais as sete cartas do Apocalipse foram enviadas são ditos viverem na província romana da Ásia Menor (Ap 1,4. 11) no período do reinado de Domiciano. O Apocalipse sempre foi interpretado à luz de perseguição, de crise. A tradição da Igreja, seguida por alguns pesquisadores, afirmam que a preocupação central do autor estava relacionada à perseguição dos cristãos por Domiciano. Mas, as recentes pesquisas não questionado seriamente este argumento e levantado novas hipóteses.

A imagem do Imperador Domiciano descrita como tirano e brutal por causa de suas perseguições contra cristãos é consequência da visão de Eusébio de Cesaréia que viveu um século e meio depois da afirmação de Irineu de que a revelação foi vista no reinado deste governante. Ao comentar as palavras de Irineu, Eusébio descreveu este tempo caracterizado por nuvens negras para os cristãos, afirmando que o Imperador Domiciano perseguiu a eles com uma força brutal. De acordo com Eusébio, Domiciano “mostrou grande crueldade em relação a muitos, e assassinou a não poucos cidadãos e homens notáveis de Roma e, sem motivo algum, exilou e confiscou propriedades de grande número de outros homens ilustres e, finalmente, se tornou o sucessor de Nero em sua perseguição e inimizade contra Deus. Efetivamente, ele foi o segundo a propor uma perseguição contra nós” (Hist. Ecc1. 3,17).¹²⁹ Esta é a mais clara referência à perseguição contra cristãos praticada por Domiciano.

As fontes existentes no período de Domiciano e Trajano para o contexto no qual, provavelmente, o livro foi escrito, são questionáveis e não apresentam evidências de perseguição sistemática contra cristãos por parte do Imperador romano.¹³⁰ Segundo Nestor Paulo, é nas províncias que reside o grande problema apontado pelo autor, pois aí o Império se encarnou de

¹²⁹ Cf. Philip SCHAFF; Henry WACE (Editores), Eusebius: Church history, life of Constantine, the Great and Oration in Praise Constantine. Serie 2. Vol. 1 (Nice and Pos-Nicene fathers), New York: H. Hendrickson, 1994. p. 147.

¹³⁰ Cf. Nestor Paulo FRIEDRICH, Edito profético para a Igreja de Tiatira, p. 182.

forma mais rigorosa e contou com importantes defensores e promotores da ideologia imperial encarnada das expressões religiosas do Culto Imperial.¹³¹

A comunicação entre Plínio, governador da província romana do Ponto e Bitínia (111-112) e o Imperador Trajano, é uma importante fonte de informação sobre o tema da situação dos cristãos neste período. A carta de Plínio apresenta sérias dúvidas sobre a possibilidade da existência de perseguição contra os cristãos no tempo do Imperador Trajano, pois no início da carta, ele manifesta certa insegurança ao Imperador através de consultas sobre os procedimentos que deveria tomar diante das acusações apresentadas contra os cristãos, levando-nos a concluir que se tratava de uma prática não comum.¹³²

Na descrição de Eusébio há referência a apenas um exemplo, o de Domitila, Neta de Flávio Clemente, cujo destino foi o exílio e não a morte (Hist. Eccl. 3,17-20).¹³³ A opinião de Eusébio foi seguida por muitos estudiosos, até recentemente, no espaço acadêmico. Como exemplo, citamos aqui o historiador William Ramsay que, no início do século XX, defendeu que João tinha em mente o contexto de perseguição do reinado de Domiciano como base.¹³⁴

Existem alguns que tentam reduzir a tensão entre o mundo narrativo do texto e as evidências históricas, afirmando que existiam perseguições, mas que não há evidências externas suficientes para comprovar esta hipótese. O livro foi escrito em resposta a uma crise, mas como resultado de um choque entre as expectativas de João e sua audiência sobre a realidade social na qual eles viviam.¹³⁵ Segundo Adela Collins, as poucas referências às perseguições encontradas no livro estão relacionadas ao passado e o autor não descreve a história, mas desenha uma visão do futuro.¹³⁶ Ela aponta para quatro fontes responsáveis pela tensão no Apocalipse: a relação entre igreja e sinagoga, as relações entre cristãos e a sociedade pagã, hostilidade em relação a Roma e

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 182.

¹³² Cf. Néstor MÍGUEZ, Cristianismos originários: Galácia, Ponto e Bitínia, comunidades humildes, solidárias e esperançosas, in: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 29 (1998), pp. 85-106.

¹³³ Cf. Eduardo ARENS; Manuel Dias MATEOS. *O Apocalipse: a força da esperança - estudo, leitura e comentário*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 85.

¹³⁴ Cf. William RAMSAY, *The letters to the seven Churches of Ásia*. Minnesota: James Family Publishing Co., 1904. Disponível em: http://www.philologos.org/_eb-lttsc/. Última data de acesso: 22/12/2007. Outros autores que apóiam esta hipótese: S.R.F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 2002; Elisabeth Fiorenza SCHUSSLER, *Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul*. *Journal of Biblical Literature*, 92 (1973), 565-581.

¹³⁵ Cf. Adela Yarbro COLLINS, *Crisis and Catharsis*, p. 165.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, 70-71.

tensões entre ricos e pobres.¹³⁷ Mas, o foco de sua argumentação é que a crise que motivou a composição do livro, não era observável, mas era uma crise percebida:

A maioria dos intérpretes parece assumir que a motivação da composição do livro deve ter sido, concretamente, uma intensa crise da qual o autor teve uma experiência pessoal. Este axioma pode ser questionado da perspectiva dos recentes estudos psicológicos, sociobógicos e antropológicos. Relativa, não absoluta ou objetiva, privação é uma pré-condição dos movimentos milenaristas.¹³⁸

Para Collins, os cristãos apenas se sentiam oprimidos em suas comunidades e muitos elementos contribuíram para a percepção do autor desta situação de crise: ostracismo dos cristãos pelos judeus e gentios; pobreza; instabilidade social da Ásia Menor; persistente trauma resultante da perseguição do tempo de Nero e da destruição do templo.

Leonard Thompson, ao contrário de Adela Collins, afirma que os cristãos viviam em harmonia com seus vizinhos. Interessado em descrever a realidade das igrejas cristãs da Ásia Menor para as quais o Apocalipse foi dirigido, Thompson afirma:

Rejeitamos qualquer descrição dos cristãos da Ásia Menor como uma minoria importunada e oprimida, vivendo como separados num gueto. Os cristãos, em muitas partes, viviam lado a lado com os vizinhos não cristãos, em harmonia na vida urbana asiática. Não existem muitas evidências no livro do Apocalipse que apontem para hostilidades persistentes contra os cristãos provocadas pelas autoridades romanas ou pelos vizinhos não cristãos. Ao mesmo tempo, João é claro em suas atitudes negativas contra a sociedade asiática e o Império. Estas atitudes negativas são expressas através de temas comuns do gênero apocalíptico como conflito, crise, promessa de esperança e exortação para manter-se firme e não assumir as exigências da sociedade imperial. Como *topoi* genérico eles necessariamente não indicam nada sobre circunstâncias nas quais o livro foi escrito.¹³⁹

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 4-7.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 84.

¹³⁹ Cf. Leonard THOMPSON, *The Book of Revelation*, pp. 91-92.

Para Thompson, que estudou o assunto de forma minuciosa, todas as declarações de Suetônio, Tácito e Plínio contra Domiciano são em consequência de ressentimentos para denegrir a imagem da dinastia flaviana e mostrar que a nova família de Trajano era superior. Ao contrário das descrições de Domiciano feitas pelos historiadores do tempo de Trajano, aqueles que viveram no período do reinado de Domiciano apresentavam um quadro diferente deste Imperador.¹⁴⁰ Na verdade, Thompson via uma realidade caracterizada por uma situação de tranquilidade para os cristãos da Ásia Menor em consequência de uma situação confortável, na qual esta província romana se encontrava no final do século I d.C.

Segundo Christopher Rowland, João não estava respondendo a circunstâncias reais do momento, mas em suas visões ele expressava uma convicção sobre aquilo que poderia acontecer num futuro imediato.¹⁴¹ As circunstâncias sugeriam para o visionário que um tempo de julgamento para a igreja estava próximo quando seus membros seriam tentados a seguir as exigências da besta, induzindo-os a realizarem sacrifícios diante da estátua do Imperador (13,3. 14).

A modo de conclusão, concordamos com Nelson Kraybill o qual afirma que o Culto Imperial é o principal problema que está por trás das motivações de João e, segundo ele, as duas bestas que se destacam no universo simbólico do livro fornecem a chave de interpretação para todo Apocalipse.¹⁴² Uma abordagem mais pormenorizada sobre o Culto Imperial e sua importância para o contexto do Apocalipse será feita em outro momento. Acreditamos que ao perguntarmos sobre o contexto sócio político da Ásia Menor e pela situação dos cristãos no tempo do Apocalipse, o Culto Imperial exerce importante papel na interpretação dos textos religiosos que configuram as experiências cristãs primitivas.

2.6. Linguagem e mito na interpretação de Ap 13

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 105.

¹⁴¹ Cf. Christopher Charles ROWLAND, *The Open Heaven: A study of apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad, 1982.

¹⁴² Cf. J. Nelson KRAYBILL. *Culto e Comércio*, p. 34.

Algo que chama a atenção nas páginas do Apocalipse é precisamente a linguagem utilizada pelo autor, pois ela nos conduz a um mundo totalmente desconhecido para um leitor ou ouvinte do século XXI. Um mundo construído por visões e símbolos, dominado por anjos e monstros que se deslocam entre céu e terra, etc. É um mundo descrito com outros parâmetros lingüísticos.

A apocalíptica é, em sua essência, uma literatura reveladora de expressões de crise (seja real ou percebida), de perplexidade profunda. Daí sua linguagem expressar uma realidade na qual o mundo atual está sob o controle do mal, sendo normal que os justos sofram em detrimento da prosperidade dos malvados.¹⁴³ O Apocalipse trata esta realidade a partir da linguagem da tradição mítica de seu tempo a fim de levar sua audiência a um comprometimento maior com seu projeto. O Apocalipse cria seus efeitos, primeiramente, por meio de sua expressiva linguagem, evocando no leitor ou ouvinte atitudes e sentimentos, conduzindo-os a participarem do mundo imaginativo do autor.

Segundo Paulo Nogueira, os textos religiosos do Novo Testamento não foram escritos para tratar da realidade como ela se apresentava no momento, mas esta realidade descrita é envolvida por um jogo de palavras capaz de produzir sentido aos sentimentos negativos (como o fato de sentir-se perseguido), criando uma expectativa de superação.¹⁴⁴ Para os apocalípcistas, a expectativa de salvação era vista como algo inerente à consciência da chegada de momento mais difícil que o atual como forma de exigir perseverança.

Para Nogueira, o autor oferece um duplo tratamento aos temas: o da realidade e da projeção. Neste segundo caso, o tema recebe uma ampliação e o objeto tratado é redimensionado.¹⁴⁵ No caso de Ap 13,1-18, o Culto Imperial era uma realidade que existia desde os primórdios do Império, recebendo uma maior ênfase no final do século I d.C., mas o autor do Apocalipse o qualifica como algo demoníaco.¹⁴⁶

¹⁴³ Cf. Elisabeth Fiorenza SCHUSSLER, *Apocalipsis: visión de un mundo justo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1997, p. 45.

¹⁴⁴ Cf. Paulo A. Souza NOGUEIRA, *Cativeiro e compromisso no Apocalipse*, p. 69.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 69.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 70.

Quanto à tradição mítica encontrada em Ap 13, vale ressaltar que nos últimos anos, o mito desapareceu das pretensões dos estudiosos dos textos bíblicos enquanto categoria de pesquisa bíblica. As últimas contribuições foram apresentadas nos anos setenta por Adela Yarbro Collins¹⁴⁷ e John Court.¹⁴⁸ Muitas razões são atribuídas ao abandono do mito enquanto categoria de estudo para o Apocalipse. A primeira é que, com o desenvolvimento de técnicas modernas de estudo, o mito passou a ser visto apenas como um estágio primitivo do pensamento humano. Esta idéia surgiu do contato do dominador europeu com o povo nativo da América e não foi considerado como algo inerente ao Cristianismo primitivo, mas aos povos dominados. Segundo, com a transferência do domínio mundial da Europa para os E.U.A, foi transferido, também, o domínio sobre os estudos bíblicos e o estudo comparativo de religiões.¹⁴⁹ Neste caso, o estudo se volta para uma questão funcional das igrejas em seu contexto ou para uma análise do texto bíblico em si, sem nenhum vínculo hermenêutico. Outra razão é a descrição de mito como um fenômeno estático, tendo em sua essência levar as pessoas a se tornarem conservadoras e não tomarem nenhuma iniciativa no processo de mudança de uma determinada realidade. Na literatura apocalíptica esta descrição de mito é vista como uma orientação para um mundo a parte, resultando numa renúncia a qualquer responsabilidade histórica.¹⁵⁰

Os estudiosos modernos trocaram a categoria mito pela “ideologia”, categoria muito suspeita na opinião de Steven Friesen.¹⁵¹ Esta suspeita é explicada pelo simples fato da “ideologia” ser um pressuposto moderno no estudo das sociedades industriais dos séculos XVIII e XIX nas quais a relação entre religião e política, por exemplo, já estavam bem debilitadas, diferente da sociedade antiga onde estas duas esferas da vida humana eram parte de uma mesma realidade.

Quanto à função do mito, utilizaremos as palavras de Mircea Eliade para atribuímos uma função a esta categoria para nosso estudo. Segundo Eliade, a função mais importante do mito é:

¹⁴⁷ Adela Yarbro COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation*. HDR 9. Missoula: Scholars Press, 1976.

¹⁴⁸ John M. COURT, *Myth and history in the Book of Revelation*. Atlanta: John Knox, 1979.

¹⁴⁹ Cf. Steven J. FRIESEN, *Myth and symbolic*, p. 284.

¹⁵⁰ Cf. Paul D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic: Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Philadelphia, Fortress Press, 1983, p. 409.

¹⁵¹ Cf. Steven FRIESEN, *Myth and symbolic resistance*, p. 285.

fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação, etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar, etc.¹⁵²

A partir destes dados, podemos inferir conclusões fundamentadas no conceito de mito apresentado por Friesen¹⁵³. Ele apresenta cinco comentários descritivos para responder a pergunta: o que é mito? Segundo Friesen, mito são relatos de algo que todos conhecem e escutam; apresenta variantes de um grupo social para outro, fato que justifica a idéia de que o mito é dinâmico; é desenvolvido em contextos histórico e social particular, apresentando, muitas vezes, contradições em sua forma narrativa; é visto como um sistema interdependente, o qual apresenta três componentes fundamentais: mito, ritual e estrutura social.

Quanto ao mito e ritual, podemos afirmar que são componentes que podem ser produzidos, reproduzidos e modificados pelo povo, usados para diferentes funções. O mito não é uma categoria estática e nem apóia interesses sociais do dominante. Eles são, geralmente, utilizados para apoiar tanto *status quo* quanto discurso de resistência para desenvolver estratégias alternativas para o grupo que o utiliza.

2.7. Conclusão

Em síntese, o Apocalipse é um livro de cunho profético, escrito em sua maior parte no final do reinado de Domiciano (81-96) e está inserido no conjunto das obras da tradição apocalíptica judaica. O autor, um profeta itinerante vindo do judaísmo, descreve a realidade das sete igrejas da Ásia Menor por meio de visões e símbolos conhecidos por sua audiência através de uma linguagem desconcertante e da tradição mitológica do mundo Mediterrâneo. Acreditamos que o contexto no qual o Apocalipse foi escrito não indica perseguição sistemática contra

¹⁵² Mircea ELIADE, O sagrado e o profano: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.. (coleção Vida e Cultura, 62), p. 110.

¹⁵³ Cf. Steven FRIESEN, Myth and symbolic resistance, p. 286.

cristãos, mas, ao contrário do que afirma a tradição da Igreja e alguns estudiosos, eles viviam em uma certa harmonia entre os habitantes do Império, chegando a usufruírem as conquistas imperiais na região da Ásia Menor. Neste caso, não negamos a situação de perseguição, pois acreditamos que todo Império, em sua essência, se caracteriza por suas perseguições contra aqueles que negam a ordem estabelecida, mas, no caso do Apocalipse de João, acreditamos que seu texto não caracteriza um contexto de perseguição sistemática, mas uma distorção da realidade como uso de linguagem provocativa e da tradição mitológica.

Mas, o que diz o texto Apocalipse 13,1-18 sobre a realidade na qual o livro foi escrito? No próximo capítulo analisaremos exegeticamente o texto como forma de compreendermos a estrutura de linguagem utilizada por João para descrever sua realidade.

Capítulo III

Análise exegetica de Ap 13,1-18

Introdução

A proposta deste capítulo é fazer uma análise exegetica do texto, apresentando uma tradução literal, delimitação, forma literária, estruturação e um comentário sobre as perícopes encontradas no processo de estruturação do texto. Neste último item, tentaremos destacar o

vocabulário utilizado por João na descrição das imagens e suas características, situando, de forma resumida, o conceito dos termos mais significativos na própria estrutura do comentário do texto.

3.1. O texto grego

¹Kai. ei=don evk th/j qala,sshj qhri,on avnabai/non(eicon ke,rata de,ka kai. kefala.j e`pta. kai. evpi. tw/n kera,twn auvtou/ de,ka diadh,mata kai. evpi. ta.j kefala.j auvtou/ ovno,maîtaÐ blasfhmi,aj

²kai. to. qhri,on o] ei=don h=n o[moion parda,lei kai. oi` po,dej auvtou/ w`j airkou kai. to. sto,ma auvtou/ w`j sto,ma le,ontoj

kai. e;dwken auvtw/| o` dra,kwn th.n du,namin auvtou/ kai. to.n gro,non auvtou/ kai. evxousi,an mega,ln

³kai. mi,an evk tw/n kefalw/n auvtou/ w`j evsfagme,nhn eivj qa,naton(kai. h` plgh. tou/ qana,tou auvtou/ evqerapeu,qh Kai. evqauma,sqh o[lh h` gh/ ovpi,sw tou/ qhri,ou

⁴kai. proseku,nhsan tw/| dra,konti(o[ti e;dwken th.n evxousi,an tw/| qhri,w|(kai. proseku,nhsan tw/| qhri,w| le,gontej\ ti,j o[moioj tw/| qhri,w| kai. ti,j du,natai polemh/sai metV auvtou/È

⁵Kai. evdo,qh auvtw/| sto,ma lalou/n mega,la kai. blasfhmi,aj kai. evdo,qh auvtw/| evxousi,a poih/sai mh/naj tessera,konta îkai.Ð du,o

⁶kai. h;noixen to. sto,ma auvtou/ eivj blasfhmi,aj pro.j to.n geo.n blasfhmh/sai to. o;noma auvtou/ kai. th.n sknh.n auvtou/(tou.j evn tw/| ouvranw/| skhnou/ntaj

⁷kai. evdo,qh auvtw/| poih/sai po,lemon meta. tw/n a`gi,wn kai. nikh/sai auvtou,j(kai. evdo,qh auvtw/| evxousi,a evpi. pa/san fulh.n kai. lao.n kai. glw/ssan kai. e;qnojÅ

⁸ kai. proskunh,sousin auvto.n pa,ntej oi` katoikou/ntej evpi. th/j gh/j(ou- ouv ge,graptai to. o;noma auvtou/ evn tw/| bibli,w| th/j zwh/j tou/ avrni,ou tou/ evsfagme,nou avpo. katabolh/j ko,smouÅ ⁹ Ei; tij e;cei ou=j avkousa,twÅ

¹⁰ei; tij eivj aivcmalwsi,an(eivj aivcmalwsi,an u`pa,gei\ ei; tij evn macai,rh| avpoktanqh/nai auvto.n evn macai,rh| avpoktanqh/naiÅ _Wde, evstin h` u`pomoh. kai. h` pi,stij tw/n a`gi,wnÅ

¹¹Kai. ei=don a;illo qhri,on avnabai/non evk th/j gh/j(kai. ei=cen ke,rata du,o o[moiav avrni,w| kai. evla,lei w`j dra,kwnÅ

¹²kai. th.n evxousi,an tou/ prw,tou qhri,ou pa/san poiei/ evnw,pion auvtou/(kai. poiei/ th.n gh/n kai. tou.j evn auvth/| katoikou/ntaj i[na proskunh,sousin to. qhri,on to. prw/ton(ou-evqerapeu,qh h` plhgh. tou/ qana,tou auvtou/Å

¹³kai. poiei/ shmei/a mega,la(i[na kai. pu/r poih/| evk tou/ ouvranou/ katabai,nein eivj th.n gh/n evnw,pion tw/n avnqrw,pwn(

¹⁴kai. plana/| tou.j katoikou/ntaj evpi. th/j gh/j dia. ta. shmei/a a] evdo,qh auvtw/| poih/sai evnw,pion tou/ qhri,ou(le,gwn toi/j katoikou/sin evpi. th/j gh/j poih/sai eivko,na tw/| qhri,w|(olj e;cei th.n plhgh.n th/j macai,rhj kai. e;zhsenÅ

¹⁵ Kai. evdo,qh auvtw/| dou/nai pneu/ma th/| eivko,ni tou/
qhri,ou(i[na kai. lalh,sh| h` eivkw.n tou/ qhri,ou kai. poih,sh|
îi[naÐ o[soi eva.n mh. proskunh,swsin th/| eivko,ni tou/ qhri,ou
avpoktanqw/sinÅ

¹⁶ kai. poiei/ pa,ntaj(tou.j mikrou.j kai. tou.j mega,louj(kai.
tou.j plousi,ouj kai. tou.j ptwcou,j(kai. tou.j evleuge,rouj
kai. tou.j dou,louj(i[na dw/sin auvtou/j ca,ragma evpi. th/j
ceiro.j auvtw/n th/j dexia/j h' evpi. to. me,twpon auvtw/n

¹⁷ kai. i[na mh, tij du,nhtai avgora,sai h' pwlh/sai eiv mh. o`
e;cnw to. ca,ragma to. o;noma tou/ qhri,ou h' to.n avriqmo.n tou/
ovno,matoj auvtou/Å

¹⁸ _wde h` sofi,a evsti,nÅ o` e;cnw nou/n yhfisa,tw to.n avriqmo.n
tou/ qhri,ou(avriqmo.j ga.r avnqrw,pou evsti,n(kai. o`
avriqmo.j auvtou/ e`xako,sioi e`xh,konta e[xÅ

3.2. Tradução

¹ E vi emergir do mar uma besta. Ela tinha dez chifres e sete cabeças e sobre seus chifres havia dez diademas e sobre as cabeças nome de blasfêmia¹⁵⁴

² E a besta que vi era semelhante a leopardo, e seus pés como de urso, e sua boca como boca de leão. E o Dragão deu a ela seu poder, seu trono e grande autoridade.

³ E uma de suas cabeças estava como que ferida de morte e a sua ferida de morte foi curada. E maravilhou-se toda a terra atrás da besta.

¹⁵⁴ Em alguns manuscritos, tais como P⁴⁷, C, 1006, 1841, 2329 etc., esta palavra é uniformemente distribuída entre singular o;noma (nome) e plural ovno,mata (nomes). A originalidade de ovno,mata é fortemente sugerida pelo paralelo 17,3. Sua tradução não interfere na interpretação do texto.

⁴ E adoraram o Dragão, porque deu autoridade à besta. E adoraram a besta dizendo: Quem é semelhante à besta? Quem poderá fazer guerra contra ela?

⁵ Foi dado a ela uma boca para falar palavras arrogantes e blasfêmias e foi dado a ela autoridade para fazer durante quarenta e dois meses.

⁶ E abriu a boca dela com blasfêmia contra Deus para blasfemar o nome dele. E o templo dele, e os que no céu habitam.

⁷ E foi permitido a ela fazer guerra contra os santos e os vencer, e foi dado a ela autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação.

⁸ E a adoraram todos os que habitam sobre a terra, aqueles não têm inscritos o nome deles no livro da vida do Cordeiro que foi morto desde criação do mundo.

⁹ se alguém tem ouvido, escute.

¹⁰ se alguém (é destinado) ao cativoiro, ao cativoiro irá. Se alguém (é destinado) matar à espada, é necessário que à espada seja morto¹⁵⁵. Aqui está a perseverança e a fé dos santos.

¹¹ E vi outra besta subir da terra, e tinha dois chifres igual a Cordeiro e falava como Dragão.

¹² E a segunda besta exerce toda autoridade diante da primeira, e faz que a terra e aqueles que nela habitam adorem a primeira besta, que foi curada da ferida de morte.

¹⁵⁵ As conseqüências da adoração à besta descritas no v.10, apresentam algumas variantes. Por exemplo, a expressão *eivj aivcmalwsi,na* (sem uma forma verbal, é substituída nos manuscritos 1351 e pelas versões siríacas por *eivj aivcmalwsi,na avpai,tei* com a seguinte leitura: “se alguém pedir para ir ao cativoiro”. A falta de um verbo no primeiro caso poderá ser em conseqüência da tentativa do escritor ou copista de corrigir o texto; um erro grave do copista pelo qual *e;cei* foi enganosamente lido *eivj*. No acréscimo para suavizar o estilo na adição de um verbo indica, provavelmente, o desejo do escritor-copista de harmonizar com a segunda oração que possui dois verbos. Esta variante tenta fazer esta passagem menos difícil sintática e teologicamente através de expansão ou alteração gramatical. Alguns manuscritos usam *e;cei* antes de *eivj aivcmalwsi,an* (se alguém deve ir, 051 mk). A leitura mais aceita é curta e mais difícil: *ei; tij eivj aivcmalwsi,an(u`pa,gei* (“se alguém – é destinado – ao cativoira, ao cativoiro irá”, apoiada por A 2351 pc lat sy as Ir^{1a}) ou *ei; tij eivj aivcmalwsi,an(u`pa,gei* (se alguém é destinado ao cativoiro, irá P⁴⁷? C 051 M). Somente o manuscrito A apresenta a leitura *ei; tij evn macai,rh avpoktanqh/nai auvto.n evn macai,rh| avpoktanqh/nai* (se alguém matar à espada, pela espada deve ser matado) O primeiro passivo infinitivo é mudado por alguns manuscritos para a forma de futuro ou presente ativo seguido por *dei/ ei; tij evn macai,rh avpokteinei dei/ auvto.n evn macai,rh| avpoktanqh/nai* (P⁴⁷? C 051 2053 2329).

¹³ E faz grandes sinais, de modo que faz descer fogo do céu à terra diante dos homens.

E engana os que habitam sobre a terra através de sinais que foram dados a ela para fazer diante da besta, dizendo aos que habitam sobre a terra que fizessem uma imagem para a besta que recebera a ferida de espada e vivia.

¹⁵ E foi permitido a ela dar espírito à imagem da besta, de modo que falasse a imagem da besta e fizesse que tantos quantos não adorassem a imagem da besta morressem.

¹⁶ E faz que todos, os pequenos e os grandes, os ricos e os pobres, os livres e os escravos, recebam eles uma marca sobre a mão direita ou sobre a fronte deles.

¹⁷ E de modo que ninguém possa comprar ou vender senão aquele que tem a marca, o nome da besta ou o número do nome dela.

¹⁸ Aqui existe sabedoria. Aquele que tem discernimento calcule o número da besta, pois o número é de homem, e o número dela é seiscentos sessenta e seis.¹⁵⁶

3.3. Delimitação do texto

A passagem Ap 13,1-18 possui alguns elementos que indicam a existência de unidade em seu conjunto e limites entre as unidades anteriores e posteriores. Ela está inserida, cuidadosamente, na segunda parte da obra (4,1-22,5)¹⁵⁷ e localizada no bloco 12,1-15,4 no

¹⁵⁶ Um problema para o uso deste número na interpretação de Ap 13,18 é a presença da variante textual “616” apresentada por alguns manuscritos. Embora evidências de manuscritos importantes apóiem a leitura de “666”, existem alguns de pouca importância que apóiam a variante 616. O número 616 era também lido por dois manuscritos minúsculos que infelizmente não sobreviveram. Esta leitura 616 pode ter resultado de uma confusão no numeral grego **ι** para **κ** (**κζζ** = 666 e **ιζ** = 616). Poderia também ser uma tentativa de identificar Calígula (Gaio César) com a besta.¹⁵⁶ Esta leitura 616 poderá, também, estar associada ao nome de Nero em Latim o qual não possui a letra n equivalente a 50 no alfabeto grego. Há quem sugira, também, que a origem desta variante está no resultado da transliteração do genitivo grego **κωνσταντίνου** em caracteres hebraicos (**קנ** " **קנ**) cujo valor numérico total é 616 (" = 400; **ק** = 200; **נ** = 10; **ו** = 6), e o nome faria sentido escrito sobre a cabeça ou mão de uma pessoa. Optaremos nesta pesquisa pela forma 666.

¹⁵⁷ Proposta por Ugo VANNI *Apocalipsis: una asamblea Litúrgica interpreta la historia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994. pp. 11-12; David AUNE, *Revelation 1-5*. Dallas: Word Books, Publisher, 1997. *Word Biblical Commentary*, Vol. 52. pp. c-ci; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. p. 621.

contexto da grande “batalha” dos poderes satânicos contra todos aqueles que não adorassem a imagem da besta (13,15). O texto está dividido em duas partes nas quais são apresentados dois novos personagens no contexto da batalha contra os santos de Deus: a besta que emerge do mar (13,1-10) e a besta que sobe da terra (13,11-18).

Um primeiro elemento que caracteriza unidade na narrativa é a estrutura apresentada em cada parte. Cada uma destas partes apresenta a mesma estrutura textual, isto é, uma introdução à visão; uma apresentação dos personagens; as ações que deverão exercer no processo narrativo e, por último, uma exortação dirigida à comunidade de cristãos.

O segundo elemento delimitador do texto é a apresentação de novos personagens na estrutura narrativa iniciada no capítulo 12 quando o visionário descreve dois sinais que foram vistos no céu (12,1-17). Nesta primeira parte da grande visão, a mulher vestida de sol e o Dragão vermelho são os dois personagens focalizados no texto. Ap 12,18 serve como uma espécie de “dobradiça” para introduzir o conteúdo de Ap 13,1-18.¹⁵⁸ O Dragão se posiciona na areia do mar de onde chama os novos comparsas para dar continuidade à grande batalha contra “todos os que não adorassem a imagem da besta”.

A fórmula introdutória para uma visão apocalíptica *Kai. ei=don* “e vi”, aparece no início das duas partes da narrativa (Ap 13,1.11). No Apocalipse a expressão *Kai. ei=don* é encontrada em trinta e três passagens. David Aune¹⁵⁹ afirma que esta expressão possui três funções na estrutura narrativa: (1) para introduzir uma cena na narrativa de visão (8,2; 10,1; 13,1; 14,1.6.14; Dn 8,2; 10,5; 12,5; Ez 1,4; 3,13; 8,2), (2) para introduzir uma grande cena numa

¹⁵⁸ Uma das variantes mais complexas do Apocalipse. Em alguns manuscritos podemos encontrar *evsta, qhn* na primeira pessoa (eu João) e outros trazem o verbo na terceira pessoa do singular (ele, o Dragão). Este último termo está mais próximo da leitura original porque o número de manuscritos que o apoia é bem maior que o do primeiro (embora a apóie *evsta, qhn* e seja um melhor testemunho no Apocalipse que em todo Novo Testamento, é mais importante, neste caso, por causa do apoio de ⁴⁷ ? A , 1854, 2344. A leitura secundária encontrada neste texto é fruto de um erro de audição, da leitura do escriba que acrescentou um *n* da palavra seguinte (*th.n*) ou o desejo de criar harmonia com o verbo *ei=don*. O fato de Satanás, e não João, se posicionar entre o mar e a terra é por ser o melhor lugar para chamar os dois outros comparsas para darem continuidade à batalha contra os santos de Deus. Esta posição indica o caráter universal da monstruosa influência que Satanás, isto é, o domínio sobre todas as dimensões da sociedade. É também uma forma de Satanás recuperar suas suas forças perdidas na batalha que aconteceu no céu contra Miguel e seu exército. Nas traduções da Bíblia em português utilizadas nesta pesquisa apenas a TEB utiliza o verbo na terceira pessoa do singular, enquanto Jerusalém e Almeida traduzem o verbo na terceira pessoa do singular *Kai. evsta, qh* (e ele estava).

¹⁵⁹ Cf. David AUNE, *The Revelation*, 1-5, p. 338.

narrativa já em curso sem quebrar a ação (5,1; 6,1;8,13; 13,11; 15,2; 19,19; 21,2.22; Ez 2,9) e (3) para apresentar uma nova ou significativa personagem ou ação que surge no decorrer da narrativa (5,2; 6,11; 6,2.5.8.12; Dn 12,5; Ez 37,8; 44,4). No v.11 é acrescentado o adjetivo indefinido *αἰετὸν* exercendo a função de acrescentar outro personagem sem perder o rumo da narrativa anterior.

A referência à besta que foi ferida de morte numa de suas cabeças e voltou à vida está presente nas duas partes de Ap 13. Na primeira parte (13,3), é dito que toda terra se maravilhou diante da besta que foi ferida, e sua ferida de morte foi curada. Na segunda parte (13,12.14), a besta que sobe da terra faz que os que nela habitam adorem a primeira besta. Neste caso, há uma dependência da segunda em relação à primeira besta que sai do mar. Ainda no v.14 a besta da terra exige que os habitantes façam uma imagem dedicada à besta que recebera a ferida de espada e está viva. É importante perceber que o tema da adoração está presente nestas três referências.

O verbo *ποιεῖω* utilizado no presente do indicativo, ativo e terceira pessoa do singular domina toda linguagem utilizada na descrição das obras que a besta da terra realiza em favor da primeira besta. Isso apresenta um importante indício da forte relação entre as duas partes da narrativa de Ap 13. A relação das obras da segunda besta:

Exerce (*ποιεῖ*/) todo poder da primeira besta (v.12);

Faz com que toda a terra adore a primeira besta (v.12);

Faz grandes maravilhas - descer fogo do céu à terra (v.13);

Faz que os habitantes da terra construam uma imagem da primeira besta (v.14);

Faz que todos recebam a marca da besta (16-17).

Outra importante semelhança está presente nos vv. 7-8 da primeira parte e vv. 16-17 da segunda parte. Na primeira parte, o narrador descreve o efeito universal da atividade da besta antagônica contra todo povo. O Dragão e a besta da terra receberam honras divinas daqueles que não estão escritos no livro da vida. Em Ap 13,16-17, aparece novamente referência à universalidade das conseqüências da atividade da besta que sobe da terra. A punição pela não aceitação do uso do sinal na mão direita é para todos, “pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e servos”.

Finalmente, as duas partes da narrativa apresentam elementos que estão inter-relacionados entre si. Nos vv. 9-10 e v.18, são dirigidas algumas admoestações às comunidades de cristãos. O v.9 exorta a audiência sobre as conseqüências das ações da primeira besta descritas em Ap 13,1-8. O narrador chama a atenção das sete igrejas da província da Ásia Menor daquilo que está ocorrendo no exato momento, e não num tempo futuro.¹⁶⁰ Ap 13,18 possui a mesma função dos vv. 9-10, isto é, o narrador dirige uma outra exortação às igrejas a fim de pedir que assimilem um conhecimento capaz de descobrir o nome da besta que se encontra disfarçada em algarismos. Este versículo tem suscitado muito debate ao longo da história da interpretação do texto. No v.9, o autor exige atenção à audiência para ouvir aquilo que será anunciado no v.10 em forma de uma exortação. Os crentes são convidados a perseverarem diante da situação de perseguição cometida pela besta do mar.

Na seqüência (14,1-5) se encontra a visão do Cordeiro sobre o Monte Sião, com os 144.000 que tinham escritos em suas testas os nomes do Cordeiro e de seu pai. O Dragão e as duas bestas descritas em 12-13 representam forças demoníacas antagônicas à soberania do Altíssimo fazendo guerra contra os santos. Ap 14,1-5 apresenta uma multidão daqueles que “seguem o Cordeiro para onde quer que vá. Estes são os que dentre os homens foram comprados como primícias para Deus e para o Cordeiro” (14,4). João mostra os fiéis reunidos diante do Cordeiro no monte Sião. É a vitória diante dos inimigos.

Para concluir, podemos afirmar que o texto está bem delimitado em sua estrutura narrativa. Na primeira parte (Ap 13,1-10), há a presença de duas camadas, mas não comprometendo a unidade da perícopes. Os vv. 1-8 descrevem a imagem da besta que sai do mar enquanto nos vv. 9-10 João se dirige à comunidade dos cristãos para adverti-los do perigo da ação do oponente. Na descrição da segunda besta que sobe da terra (Ap 13,11-18) há uma unidade na parte narrativa, isto é, em 11-17, sendo que o v. 18 referente ao número da besta é parte de uma admoestação.

3.4. Forma literária de Ap 13

¹⁶⁰ Cf. Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, p. 702.

Da perspectiva literária Ap 13,1-18 consiste de uma narrativa de visão a qual está constituída por duas partes bem delineadas. Na primeira parte Ap 13,1-8, o autor narra a visão de uma besta que emerge do mar; e na segunda parte (13,11-17), narra a visão de uma outra besta que surge da terra. O texto ainda possui duas exortações (13,9-10 e 13,18) dirigidas às comunidades de crentes, cada uma delas como forma de conclusão das duas partes.

Na primeira parte da visão de Ap 13,1-8, o visionário vê emergir do mar uma besta com dez chifres e sete cabeças e sobre os chifres havia dez diademas e sobre as cabeças nome de blasfêmia. Esta primeira visão é claramente uma alusão à visão das quatro bestas de Daniel 7,2-7 as quais João consegue unir todas as características em apenas uma, a besta do mar. Na segunda parte da narrativa, o autor apresenta um novo personagem à estrutura narrativa, com características próprias. O visionário vê subir da terra uma besta com dois chifres semelhantes aos de um Cordeiro; e falava como o Dragão.

Estes dois blocos de visão que compõe o centro da grande batalha escatológica (12,1-17 e 13,1-18) estão interligados por Ap 12,18, “E ele sentou-se na areia do mar”. Segundo David Aune, este verso constitui uma tentativa do redator em unir o bloco da narrativa de visão anterior 12,1-17 com 13,1-17.

Unindo estes dois blocos narrativos de Ap 13, estão os vv. 9-10 que possuem a função de alertar os leitores sobre a maneira de como eles devem agir diante das conseqüências do programa da besta que emergiu do mar. Este texto é constituído por três unidades: uma fórmula que introduz a proclamação (13,9), um oráculo profético em forma de máxima (10a) e um dito parenético em forma de conclusão.¹⁶¹ A exortação do v.9 é parte integrante das sete cartas enviadas às igrejas da Ásia Menor (2,7.11.17.29; 3,6.13.22), mas em Ap 13,9 esta possui a função de introdução e não de conclusão.

Na segunda parte (13,11-17), o v. 18 é claramente uma exortação que convida os leitores e ouvintes à assimilação de um conhecimento, ou seja, decifrar um número que corresponde ao nome do adversário do povo de Deus, isto é, da besta que emergiu do mar que era nome de um homem (15,2; 20,4).

¹⁶¹ Cf. David E. AUNE, Revelation 6-16. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998. Word Biblical Commentary, Vol. 52b. p. 730.

As narrativas de visão da literatura apocalíptica surgiram a partir das narrativas de visão dos profetas do Antigo Testamento e compartilham de uma mesma estrutura: possuem uma imagem, apresenta-se uma questão acerca da identidade desta imagem e, por último, apresenta-se uma resposta que interpreta a imagem.¹⁶² José Adriano Filho apresenta o resultado de uma pesquisa de Susan Niditch a qual, a partir de uma análise das visões encontradas em algumas passagens de Amós e Daniel, aponta para três estágios que correspondem ao desenvolvimento das narrativas de visão: 1) a partir de Am 7,7-9; 8,1-3; Jr 1,11-12; 1,13-19 e 24 enfatizam o esquema ver/questionar/responder e corresponde as três ações acima citadas: a visão/descrição/pergunta ao vidente sobre o conteúdo da visão; 2) o segundo estágio é caracterizado pelas cinco visões de Zacarias (5,1-4; 4,1-6a.10b-14; 2,1-4; 1,7-17; 6,1-8).¹⁶³ Segundo Adriano, este estágio se diferencia do anterior pelo fato do vidente exigir uma explicação de sua visão (4,4) deixando de ser um mero instrumento na mão de Javé para transmitir sua mensagem e tornar-se um protagonista na visão.¹⁶⁴ O terceiro estágio tem como principais representantes Daniel 7-8; Bar 35-43; 4 Esd 11,1-12.29; 13,1-53. Neste estágio, afirma José Adriano, o modelo de predição encontrado em Zacarias recebe importância com a descrição do estado emocional do vidente e do contexto. Neste caso, os símbolos tornam-se cenas intrínsecas e dramáticas observadas pelo vidente. A forma de visão simbólica torna-se um instrumento para os apocalipcistas já que as cenas carregadas com imagens mitologizadas passam a ser uma linguagem estranha para aqueles que estão fora do grupo que recebe a promessa de salvação.¹⁶⁵

Klaus Berger afirma que as narrativas encontradas em visões apresentam algumas características específicas das quais algumas merecem destaques aqui. Ele toma o bloco do Apocalipse de João 5-16 para destacar estas características: 1) as narrativas de visão geralmente apresentam uma estruturação compreendida por fases sem que exista um nexos entre si e são interligadas por apenas um “e vi”; 2) nelas são narrados acontecimentos em vários planos como céu, terra, mar, etc.; 3) trocam de sujeitos; 4) fazem citações literais de certas passagens - em Ap 13,10, por exemplo, é citada a passagem de Jeremias 15,2 - ; 5) no início de um relato, os

¹⁶² Cf. Jose Adriano FILHO, Babilônia e Nova Jerusalém, p. 100.

¹⁶³ Susan NIDITCH, *The symbolic vision in biblical tradition* (Harvard Semitic Monographs), Chico, Scholars Press, 1980, citada por Jose Adriano FILHO in: Babilônia e Nova Jerusalém, p. 101.

¹⁶⁴ Cf. Jose Adriano FILHO, Babilônia e Nova Jerusalém, p. 101.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 103

personagens principais, graças à ligação entre a visão e o relato da ação, são descritos em sua aparência. Esta descrição da imagem no início da narração, segundo Klaus Berger, já é uma revelação a parte;¹⁶⁶ 6) combinação de narrativas com comentários simbulêuticos¹⁶⁷ (por exemplo, Ap 13,1-8 combinado com 13,9-10 como um anúncio condicional de desgraça).

Portanto, em termos de forma literária, em Ap 13, predomina a narrativa de visão em suas duas partes. Elas possuem uma fórmula introdutória típica das narrativas de visão na qual o narrador apresenta a aparência física dos personagens (13,1-2; 13,11).

3.5. Estrutura de Ap 13,1-18

No capítulo anterior, apresentamos propostas de estrutura para o Apocalipse e percebemos que, a partir da perspectiva estrutural apresentada por Gregory Beale, o texto Ap 13,1-18 está inserido na segunda parte do livro, no contexto da intensificação do grande conflito em consequência da derrota do Dragão contra o exército celeste. Neste contexto, as igrejas são exortadas a discernirem sobre falsidade e não participarem do culto dedicado às falsas divindades possuidoras de poderes satânicos.

O tema da adoração perpassa todo o livro do Apocalipse (4-5; 15,2-4; 19,1-10; 21,22.6), mas, é na seção 12,1-15,4 que ele encontra seu maior grau de desenvolvimento, pois é o único lugar de todo o livro onde ele está relacionado com o tema da batalha escatológica, isto é, onde combinam os temas batalha e adoração.

Peter A. Abir¹⁶⁸ propõe que, com os efeitos do terremoto (11,13) como uma expressão da batalha divina, é um momento que todo povo glorifica a Deus. Por outro lado, a derrota do Dragão vermelho no céu é motivo para que os céus e aqueles que lá habitam se manifestem com cantos de alegria. O Dragão e a besta são adorados pelo fato de que, aos olhos dos habitantes da terra, ninguém poderia batalhar contra eles (12,4).¹⁶⁹ Os termos guerra (πολεμος) e adoração

¹⁶⁶ Klaus BERGER, *As formas literárias do Novo Testamento*, São Paulo: Loyola (Bíblica 23), 1998. p 288.

¹⁶⁷ Textos simbulêuticos são aqueles que pretendem levar o leitor a agir ou omitir uma ação. A palavra vem do *sumbouleuo*, *omai* e significa dar conselhos.

¹⁶⁸ Cf. Peter Antonysamy ABIR, *The Cosmic Conflict of the Church: An Exegetico-Theological Study of Revelation 12, 7-12* (European University Studies, Series 23, Theology 547; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995), p. 29.

¹⁶⁹ Cf. Steven FRIESEN, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*. New York: Oxford University Press Inc., 2001, p. 176.

(*proskune*, w) estão localizados em pontos opostos em termo de ideologia, teologia, conteúdo e significado, afirma Peter A. Abir.¹⁷⁰ A adoração torna-se o instrumento de batalha da igreja contra os inimigos de Ap 13. Não é motivo de surpresa que várias passagens em 12,1-15,4 coloquem estes temas, aparentemente contraditórios, lado a lado. A exortação à adoração é dirigida fundamentalmente no tempo de grande aflição, afirma Abir.¹⁷¹ A insistência dos santos na adoração a Deus é a razão por que o Dragão e as bestas combatem contra o povo de Deus.

Por mais paradoxo que seja, é na e através da adoração que João promove uma posição radical, através da linguagem da duplicação de significados e com o uso da tradição mítica, contra as bestas como representação de realidade concretas no contexto das igrejas da Ásia Menor no final do século I d.C. A justaposição destes dois temas envolve toda narrativa como uma unidade literária unificada. Em Ap 13 o tema da adoração ganha intensidade quando o Dragão entrega seu poder, seu trono e autoridade à besta do mar para fazer guerra aos santos e que seus seguidores reconhecem esta aliança (13,4).

Portanto, fundamentados na proposta de estrutura apresentada por Gregory o qual situa o texto Ap 13,1-18 no contexto da intensificação da batalha escatológica e apresentando como princípio orientador o tema da adoração, isto é, quem é digno de ser venerado como aquele que possui o controle do universo, partiremos da seguinte estrutura:

2.5.1. A besta que emerge do mar 13,1-11

13,1-2: Visão e descrição da besta do mar

13,3ab: a cabeça ferida: a lenda do retorno de Nero;

13,3c-4: a reação dos habitantes da terra diante do Dragão e da besta;

13,5-6: A atividade da besta;

13,7-8: efeito universal das atividades da besta

¹⁷⁰ Cf. Peter Antonysamy ABIR, *The Cosmic Conflict of the Church*, p. 74.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 75.

13,9-10: Introdução e Exortação;

2.5.2. A besta que sobe da terra 13,11-18

13,11: Visão da segunda besta

13,12: Relação dela com a primeira

13,13-15: Atividade da segunda besta

13,12c-17: efeito universal das atividades da besta

13,18: exortação

3.6. Comentando o texto

A partir da estrutura do texto encontrada podemos agora analisar cada parte e suas subdivisões. Neste sentido, daremos ênfase a alguns temas que possuem uma maior importância para nosso propósito.

3.6.1. Ap 13,1-2: Visão e descrição da besta do mar

Em Ap 13,1-2, encontra-se a introdução da narrativa de visão apocalíptica na qual o autor apresenta o novo personagem que entra em cena: a besta do mar. João vê emergir do mar um monstro com dez chifres e sete cabeças e sobre os chifres havia dez diademas, símbolo da força, do poder. Sobre as cabeças deste monstro havia nome de blasfêmia. Essa besta reúne, em si, todas as características das quatro bestas de Daniel 7,2-7.

O grande Dragão vermelho, após ser vencido no céu pelo exército de Miguel, foi lançado à terra. A narrativa é introduzida por 12,18 quando o Dragão se posiciona na areia do mar para convidar dois novos personagens na grande batalha contra “aqueles que permaneceram fiéis e não adoraram a imagem da besta” (13,15). A visão da besta do mar é introduzida pela fórmula $\kappa\alpha\iota\epsilon\iota=\delta\omicron\nu$ “E vi” típica da literatura apocalíptica e dos profetas do Antigo Testamento. O habitat deste monstro, o turbulento mar, é um símbolo familiar da tradição judaica relacionada ao caos, mas um caos controlado por Deus (Jó 26,7.12-13). O mar, com Raab e a serpente, é um lugar de

forças hostis que o Criador subdividiu. O mar não é visto somente como uma referência à batalha primordial da criação (Sl 74,13-17), mas também está relacionado a crises históricas.¹⁷² A derrota dos monstros do mar por Javé é levada para o futuro, como o último ato de salvação (Is 27,1).

Giancarlo Biguzzi afirma que um importante recurso da literatura apocalíptica é introduzir seus antagonistas com a descrição de aspectos anatômicos das imagens.¹⁷³ João apresenta a besta com dez chifres (κε, ρατα) e sete cabeças (κεφαλα. j) lembrando Daniel Dn 7,2-3 e Dn 7,7.20.24. A palavra κε, ρατα é símbolo de poder, originalmente é uma referência aos chifres de animais fortes os quais são usados como autodefesa, símbolo de força e coragem (Sl 88:18; 131:17; 148:14; 1 Sm. 2:10). Na esfera religiosa é usado para descrever a força e o poder dos deuses. No Antigo Testamento a palavra ! r , q , é usada em sentido direto ao poder de Deus (Dt 33,17). Geralmente quando está associada ao uso do poder das nações (Mq 4,13; Lm 2,3; Ez 29,21; Zc 2,4). Em Ap 5,6 o Cordeiro aparece com sete chifres enquanto em Ap 12,3; 13,1; 17,3.7.12.16, o Dragão e a besta aparecem com os mesmos dez chifres. De acordo com o simbolismo do número sete, o Cordeiro possui a plenitude do poder divino, enquanto o Dragão e a besta possuem a plenitude do poder satânico.

Esta visão encontra fundamentação na tradição judaica, especialmente em Jó 40,25-41,26 e Daniel 7,2-7. Em Jó, Leviatã é um monstro que habita no mar, símbolo da desordem, do caos, da existência do nada. O monstro marinho Leviatã foi separado de outro monstro (Beemot) no quinto dia da criação (1 Enoque 60,7-11.24; 4 Esdras 6,47-52; 2 Ap de Baruc 29,4). No judaísmo, o monstro do mar é uma forma de falar do dominador estrangeiro como o Egito (Sl 74,14; 87,4; Is 30,7; Ez 29,3; 32,2-5), a Babilônia (Jr 51,34), etc. Este monstro era símbolo do poder do mal e deveria ser destruído no julgamento final.¹⁷⁴ Em Jó, Leviatã é descrito fazendo guerra contra o povo de Deus, pois “da sua boca saem tochas; faíscas de fogo saltam dela... o seu hálito faz acender os carvões; e da sua boca sai chama” (40,11).

Mas, a descrição da besta em Ap 13,1-2 tem seu paralelo mais significativo na visão das quatro bestas descrita no livro de Daniel 7,2-7 escrito por volta do ano 164 a.E.C., no contexto da

¹⁷² Cf. John J. COLLINS, *The Apocalyptic vision of the Book of Daniel*. (Harvard Semitic Monographs 16): Missoula: Scholars Press, 1977. p. 97.

¹⁷³ Cf. Giancarlo BIGUZZI, *A figurative and narrative language grammar of Revelation*, *Novum Testamentum*, V. XLV, 4 (2003), pp. 383-405.

¹⁷⁴ Cf. Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, p. 682.

dominação de Antíoco IV Epífanes. Na visão noturna de Daniel os quatro ventos do céu combatiam no grande mar, e estes quatro ventos vinham dos quatro cantos da terra simbolizando a totalidade do mundo, algo típico da literatura da Babilônia. Deste grande mar surgiram, na visão de Daniel, as quatro bestas. Estas bestas foram interpretadas como representação de quatro reinos hostis a Deus e seu povo (babilônio, medo, persa e grego).¹⁷⁵ Estes reinos são representados por bestas híbridas que se levantavam do mar tenebroso e a quarta é a mais terrível em contraposição a quarta besta de Dn 2 que é a mais fraca.¹⁷⁶

A primeira besta é, tradicionalmente, interpretada como alegoria ao Império babilônico, o destruidor do reino de Judá e responsável pelo grande exílio. A primeira besta, semelhante a um leão, é dita ser uma devoradora de carnes, uma tradição já conhecida pelos profetas do Antigo Testamento (Jr 5,15-17). De acordo com Louis F. Hartman e Alexander Di Lella, as três presas do leão representam três reis babilônios conhecidos pelo autor de Daniel: Nabucodonosor que possui um papel fundamental na primeira parte do livro, Evil-Merodaque, conhecido pelo autor em 2Rs 25,27, e Baltasar.¹⁷⁷ A segunda Besta é semelhante a um urso, representava os medos que foram consagrados a Javé para vingar-se das atrocidades cometidas contra Israel e seu templo pelos babilônios (Jr 51,11). A terceira besta era semelhante a um leopardo, representava o Império persa igual ao da Babilônia com seu vasto domínio. A ela foi dado domínio, mas que, do ponto de vista dos judeus, foi menos destruidor que o Império Babilônio.¹⁷⁸ Considerando o Império Babilônio como o conquistador de toda a terra, à segunda e terceira besta lhes eram garantido apenas um prolongamento de vida por tempo limitado, isto é, seus domínios foram tirados (7,12). Mesmo durante o período grego, os medos e persas ainda possuíam pequenos reinos. A quarta besta de Daniel era tão terrível, temerosa e forte que o autor não encontrou um animal em toda terra que fosse semelhante a ela. Com seus dentes grandes de ferro e garras de bronze ela era mais feroz que o leão, representação do Império da Babilônia, e todas as outras bestas. Daniel via nela a personificação do governante selêucida Antíoco IV Epífanes.

¹⁷⁵ Cf. Pierre PRIGENT, O Apocalipse, p. 236.

¹⁷⁶ Cf. John J. COLLINS, Daniel: A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis: Fortress Press, 1993. pp. 162-170.

¹⁷⁷ Cf. Louis F. HARTAMAN & DI LELLA, Alexander A., The Book of Daniel, Anchor Bible. Volume 23, New York: Doubleday & Co., 1977. p. 212.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 213.

Estas quatro bestas de Daniel, também, são interpretadas na visão da águia que emerge do mar em 4 Esdras a qual possui doze asas e três cabeças e o anjo as interpreta afirmando ser a águia “a quarta besta do irmão Daniel” (4 Esd 12,11). A última besta de Daniel não recebe semelhança, mas é dita ser a mais terrível de todas. Da visão de Daniel, podemos perceber que a quarta besta que representa o reino selêucida é bem mais perigosa que as antecessoras.

Se em Daniel as bestas são vistas em ordem de sucessão, em João elas são unidas numa só, isto é, são unificadas. Na visão de João, é dito que a besta que emerge do mar possui dez chifres (*ke,rata*) e sete cabeças (*kefala.j*). David Aune¹⁷⁹ lembra que esta frase ocorre, em ordem inversa, em 12,3 e 17,3. Em Ap 12,3 é o Dragão vermelho que possui sete cabeças e dez chifres e, no segundo caso, era uma “besta de cor escarlate, que estava cheia de nomes de blasfêmia e tinha sete cabeças e dez chifres”. Isso indica que a origem da besta e a fonte de seus atributos estão no Dragão, a antiga serpente.

Os dez chifres encontrados na besta do mar estão, provavelmente, associados à quarta besta de Daniel 7,7 e interpretados pelo anjo como dez reis que surgirão do quarto reino, isto é, no tempo de Daniel seria uma referência à divisão do Império construído por Alexandre, o Grande, e distribuídos a seus generais.¹⁸⁰ A referência aos diademas nos chifres da besta sugere a relação com reinos, pois na quarta besta de Daniel 7,24 estes diademas são interpretados como reis que se sucedem. Na antiguidade, o uso de muitos diademas era símbolo de soberania sobre muitas nações e povos (1Mc 11,13; Ap 19,12). Segundo 1Mc 11,13, Ptolomeu VI entrou triunfalmente na cidade de Antioquia (169 a.E.C.) usando dois diademas, sendo um como representação do Egito e outro a região da Ásia. O uso de muitos diademas é apropriado para aquele que é chamado Rei dos reis e Senhor dos senhores (Ap 19,12).

A interpretação da quarta besta de Daniel aponta para a imagem de Antíoco IV Epífanes (175-164) o qual “desencadeou uma forte repressão contra os habitantes de Jerusalém... perseguiu os judeus defensores da Torá e erigiu um altar a Zeus sobre o altar dos holocaustos do

¹⁷⁹ Cf. David AUNE, Revelation 6-16, p. 733.

¹⁸⁰ Cf. R. H. CHARLES, A Critical and Exegetical Commentary, p. 345.

Templo”.¹⁸¹ Segundo Ademar Kaefer, os judeus foram vítimas das terríveis investidas perpetradas pelo exército grego e, por isso, eles viam no Império Grego uma representação de forças satânicas que oprimiam o povo de Deus.¹⁸² Se João está associando sua visão à visão de Daniel, podemos, claramente, afirmar que ele via na besta que surge do mar um poder satânico que se opõe a Deus.

Por último, é dito que o Dragão entregou à ela poder (δύ, nami j), trono (θρό, no j) e grande autoridade (εὐξουσί, an mega, lhn). Gregory Beale vê nesta entrega de poderes uma expressão de aliança entre o grande Dragão vermelho que fora expulso do céu e a besta que emerge do mar, dando continuidade à perseguição contra aqueles que permaneceram fiéis.¹⁸³ O Dragão entrega autoridade para que seus aliados possam atuar com suas próprias forças e a entrega deste poder desfaz a idéia de que todo poder é de origem divina. A expressão utilizada por João “kai. e;idwken aurtw/ | o` dra,kwn th.n du,namin aurtou/ kai. to.n qro,non aurtou/ kai. evxousi,an mega,lhn” enfatiza a transferência direta da autoridade satânica à besta do mar mostrando que a fonte de suas ações está no mal.

3.6.2. A cabeça ferida e a lenda do retorno de Nero (13,3ab)

O Imperador Nero (54-68) não é citado nominalmente em nenhuma passagem do Apocalipse de João. Mas, Ap 13,3.12.14 diz que a besta do mar tem uma de suas sete cabeças ferida de morte e fora curada. Em algumas citações encontradas no corpo do livro os leitores e ouvintes são levados a reconhecerem nelas uma lenda bastante popular no final do século I d.C., a lenda do retorno de Nero. Esta lenda consistia na crença popular de que Nero, depois de ser deposto pelo senado romano e haver cometido suicídio, deveria voltar a Roma e vingar-se de seus inimigos. Por que um Imperador renegado pelo senado romano ocuparia um espaço tão importante no imaginário popular a ponto de ser destaque num escrito do Cristianismo primitivo?

¹⁸¹ José Ademar KAEFER, Coelet e a idolatria do dinheiro: um estudo a partir de Eclesiastes 5,7-19. 1999. 231p. Tese (Mestrado em Ciências da Religião), Curso de Pós Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 1999. p. 76.

¹⁸² Cf. José Ademar KAEFER, Coelet e a idolatria do dinheiro, p. 78.

¹⁸³ Cf. Gregory K. BEALE, The Book of Revelation, p. 734.

A imagem de Nero sempre foi marcada por grandes controvérsias ao longo da história. Depois de sua morte ele passou a ser visto como um homem sanguinário, cruel, matricida, um tirano arrogante e odiado pelo senado romano. A tendência de Nero ao absolutismo e sua intolerância provocaram reação da parte da aristocracia senatorial.¹⁸⁴ O mais inescrupuloso ato cometido pelo Imperador César Nero foi o assassinato de sua própria mãe, Agripina.

Por outro lado, Nero gozava de uma vasta popularidade entre a população das províncias romanas. Sua aproximação com o mundo grego através de seu gosto pela música e pelos jogos olímpicos o afastou cada vez mais da aristocracia imperial. As tentativas de mostrar que Nero desejava desenvolver um governo mais próximo da monarquia divina Oriental são exageradas, mas ele ganhou reputação nesta região onde teve honras divinas ainda em vida através do Culto Imperial.¹⁸⁵

Há registro da presença de Nero em vários jogos na região da Grécia e, numa de suas viagens, inaugurou o canal de Corinto. Estas visitas serviam para aumentar sua popularidade na região oriental do Império. Um detalhe importante na lenda do retorno de Nero é que ele manteve um contato muito próximo dos principais inimigos do Império Romano, os partas. Este fato contribuiu, efetivamente, para a crença de que ele teria pedido asilo político naquela região do Oriente após sua morte.¹⁸⁶ Em certa ocasião, numa cerimônia de grande importância na cidade de Roma, Nero coroou o príncipe parta Tirídate como rei da Armênia e, como recompensa, este prestou honras a Nero junto ao deus Mitras.¹⁸⁷

A popularidade de Nero no mundo da Grécia Oriental, ao contrário de seu desprezo na região Ocidental, fez que muitos impostores aparecessem como “falsos Neros” logo após sua morte. O primeiro falso Nero apareceu em 69, isto é, um ano após a morte do Imperador, um período marcado por conflitos e confusão. Este era, provavelmente, um escravo do Ponto ou homem livre da Itália. Ele tinha alguns dotes que o fazia semelhante ao Imperador fugitivo como cantar e tocar lira. Ele apareceu na Grécia e logo embarcou para a região da Síria, mas foi forçado

¹⁸⁴ Sobre esta lenda ver: Richard BAUCKHAM, *The climax of the prophecy: studies on the Book of Revelation*. London: T & T Clark, 2005. p. 408. pp. 385-452.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 408.

¹⁸⁶ Cf. David AUNE, *Revelation 6-16*, p. 738.

¹⁸⁷ Cf. Richard BAUCKHAM, *The climax of the prophecy*, p. 409.

a desembarcar na ilha de Citnos, uma das ilhas do arquipélago de Cíclades no Mar Ageu, onde foi capturado e executado por Calpurnio Asprenas, novo governador da Galácia na Panfília.¹⁸⁸

Outro pretendente a Nero apareceu vinte anos mais tarde e procurou gozar de prosperidade entre os partas. Terêncio Máximo, aparentemente, lembrava a Nero e apareceu na província da Ásia Menor onde conseguiu reunir muitos seguidores, partindo daí em direção a região do Eufrates. Ele recebeu apoio de Artapanos IV, um pretendente ao trono parta. Outros pretendentes surgiram durante o reinado de Domiciano, por volta do ano 88/89 e estes acontecimentos estavam marcados na memória de João e dos leitores do Apocalipse.¹⁸⁹ Esta associação dos pretendentes a falso Nero com os partas, é claramente por causa de seu aspecto encontrado na tradição literária judaica do retorno de Nero. A tradição da lenda do retorno de Nero possui algumas variantes.

A tradição pagã resgata a memória de Nero como um homem monstruoso e sempre se refere a ele como uma besta, independentemente do simbolismo desenvolvido pela tradição apocalíptica no círculo judaico-cristão do primeiro século. O Imperador Marco Aurélio, por exemplo, diz que “ser violentamente tirado e induzido pela concupiscência da alma é próprio de bestas selvagens e monstruosas como no caso de Nero”.¹⁹⁰

Filostrato se refere à lenda do retorno de Nero em sua obra “Vida de Apolônio de Tiana” na descrição da chegada deste a Roma durante o reino de Nero, desrespeitando o edito que ordenava a expulsão dos filósofos pelo Imperador:

Em minhas longas viagens, eu já vi muitas bestas selvagens da Arábia e da Índia, mas este monstro, o qual é chamado no cotidiano de tirano, eu não sei como possui tantas cabeças, nem como possui garras tortuosas e armadas com dentes horríveis. No entanto, eles falam ser uma besta civil e habita entre as cidades. Mas, ela é mais selvagem do que as bestas das montanhas e das selvas, pois enquanto leões e panteras, às vezes com um certo jeito, podem ser domesticadas e mudam suas atitudes... e das

¹⁸⁸ Cf. David AUNE, Revelation 6-16, p. 738.

¹⁸⁹ Cf. Hans-Josef KLAUCK. Do they never come back? Nero *Redivivus* and the Apocalypse of John. *The Catholic Biblical Quarterly* vol. 63 (2001), pp.683-698. p. 685.

¹⁹⁰ Cf. Richard BAUCKHAM, The climax of the prophecy, p. 409.

bestas selvagens não se pode dizer que elas comeram suas próprias mães, Nero a devorou”.¹⁹¹

Dio Crisóstomo, um famoso orador do século II d.C., afirmou que “entre grande parte de seus súditos, não havia nada que impedisse a continuidade de Nero como Imperador por toda vida, visto que todos desejavam que ele ainda estivesse vivo. E a grande maioria acreditava nisso, embora ele tivesse morto” (or. 21.10).¹⁹²

Na tradição judaico-helenística, merecem destaque as passagens encontradas nos *Oráculos Sibilinos* os quais adaptaram a conhecida forma da profecia pagã para seu próprio proveito. Estes textos foram escritos, provavelmente, entre os anos 150 a.E.C., a 150 d.C., e o mais antigo estrato é encontrado no livro três no qual Roma é chamada de “aquela que tem muitas cabeças” (3,176) em alusão ao *status* enquanto república governada pelo Senado. No livro quatro de *Oráculos Sibilinos*, há uma importante passagem na qual a lenda do retorno de Nero está, claramente, presente no contexto da guerra judaica e da destruição de Jerusalém pelo exército Romano. A referência à lenda do retorno de Nero acontece da seguinte forma: “Então um grande rei sairá da Itália como escravo fugitivo, despercebido, ele voará sobre o canal do Eufrates... quando ele regressar das terras partas, muito sangue irá correr do trono de Roma”.¹⁹³

O conflito entre Ocidente e Oriente e a esperança de uma reversão na dominação do mundo pela Ásia Menor com uma possível destruição de Roma, é descrito no livro quarto dos *Oráculos Sibilinos* onde afirma que “Uma grande prosperidade virá para Ásia, a qual Roma um dia pilhou e confinou em sua própria casa sob muitas posses. Ela, então, restituirá em dobro para Ásia, e então será o fim da guerra” (Or. Sib. 4,145-148).

No livro cinco dos *Oráculos Sibilinos* existem algumas passagens importantes referentes à lenda do retorno de Nero. É dito que Nero partiu secretamente da Itália para o Oriente (Or. Sib. 5,143.216.364) e seu refúgio entre medos e persas era explicado por suas boas relações com estes reinos durante o período de seu governo em Roma (Or. Sib. 5,147). É dito que “ele trará uma

¹⁹¹ Philostratus, vit. Apoll. 4,38, citado por Richard BAUCKHAM, *The climax of the prophecy*, p. 410.

¹⁹² Cf. Hans-Josef BLAUCK, *Do they never come back*, p. 684.

¹⁹³ Todas as referências relacionadas aos textos apócrifos serão citados a partir de J. H. CHARLESWORTH, (Ed). *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 volumes. Vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testament*; vol. 2, *Expansions of the Old Testament and legends, wisdom and philosophical literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of lost Judeo-hellenistic works*. New York, Doubleday, 1983 & 1985.

guerra destrutiva” (Or. Sib. 5,365) a qual é vista como uma grande vingança contra o Império Romano por causa da destruição de Jerusalém (Or. Sib. 5,225-227). A destruição de Roma é vista como obra de uma força sobrenatural (Or. Sib. 5,155-161) e depois de destruir Roma e seu vasto Império, ele se voltará contra Jerusalém, mas Deus enviará o Messias para estabelecer o julgamento final (Or. Sib. 5,374-380).

Outro aspecto importante encontrado no livro cinco dos *Oráculos Sibilinos* é sobre o tema da incomparabilidade do divino. Em Or. Sib. 5, 33-34 diz que “ele voltará declarando-se igual a Deus, mas Este provará que ele não o é”. Este tema está relacionado a um importante aspecto do adversário escatológico do povo de Deus (Dn 7,25; 8,11-12; 11,36-37; 2 Ts 2,4; Didaque 16,4; Ap 13,4).

Na lenda do retorno de Nero descrita no quinto livro dos *Oráculos Sibilinos*, o autor acrescenta a expectativa apocalíptica judaica. O Nero que volta da região do Oriente é transformado no adversário escatológico do povo de Deus. Esta profecia, provavelmente, tem sua fonte na tradição do livro de Daniel, o qual vê em Antíoco IV Epífanes o grande inimigo do povo.

Outra forma da lenda do retorno de Nero é encontrada no livro três dos *Oráculos Sibilinos*:

Então Belial voltará da *sebastenoi*, e se levantará das montanhas e emergirá do mar, o grande sol ardente, e a brilhante lua, e ele se levantará da morte, e apresentará muitos sinais diante dos homens. Mas ele não será auto-suficiente. Mas, ele desviará a muitos homens crentes, hebreus escolhidos, e homens sem lei que ainda não ouviram a palavra de Deus... um fogo poderoso virá através do mar à terra e Belial será destruído com todos os dominadores e muitos que os seguirem” (Or. Sib. 3,63-64).

Esta passagem deve ser compreendida como uma referência à lenda do retorno de Nero como o adversário escatológico, com o espírito de Belial recebendo uma forma humana. Os milagres apresentados nesta descrição do retorno de Nero fazem alusão a uma tradição encontrada nos escritos apocalípticos e tem como objetivo seduzir o povo a segui-lo (Mt 24,11; Mc 13,22; 2 Ts 2,9-12; Or. Sib. 2,167-168; ApPd 2,12; Ap 13,14-15).

Em Ap 13, João faz referência à lenda do retorno de Nero três vezes: Ap 13,3.12.14. Em Ap 13,3, é dito que o visionário vê que uma das sete cabeças da besta estava ferida de morte, mas que a ferida foi curada e toda terra se maravilhou diante da besta. As outras duas referências (vv.12.14) acontecem num contexto cultural. No primeiro momento é dito que a segunda besta, exercendo o poder da primeira, faz com que toda terra adore a besta cuja ferida foi curada. No segundo momento, a referência à lenda do retorno de Nero acontece no contexto da adoração, pois a segunda besta faz com que toda terra faça a imagem dedicada à primeira.

João faz uso da terceira forma judaica da tradição da lenda do retorno de Nero encontrada, especialmente, em Ascensão de Isaías 4,2-4, incluindo Apocalipse de Pedro 14,11.¹⁹⁴ Em Ascensão de Isaías 4,2-4, há referência a perseguição histórica de Nero contra a igreja na perspectiva do retorno escatológico dele. Nero retorna como o anticristo, e o texto fala da maneira como os cristãos percebiam a perseguição perpetrada por ele como Imperador. A passagem mais importante para nossa pesquisa é AsIs 4,2-4 onde Nero é visto como um “rei fora da lei, matricida e que perseguirá a semente que os doze apóstolos plantaram, e um dos doze será entregue em suas mãos”. No Apocalipse de Pedro, é dada uma instrução: “Vai à cidade governada pelo Ocidente e bebe a taça que eu vos prometi das mãos do filho daquele que está no Hades...”. Nesta passagem, o Imperador Nero é visto como filho da maldade que está localizada no Hades.

Em nenhuma outra passagem a expectativa do retorno de Nero está relacionada à interpretação visionária da quarta besta do livro de Daniel (7,2-7). A visão de João da besta que emerge do mar (13,1-2) possui uma forte ligação com a tradição encontrada nos apocalipses judaicos escritos, provavelmente, no mesmo tempo do Apocalipse. A tradição encontrada nos livros de 4 Esdras e 2 Baruc 36-40 está relacionada à visão de Daniel das quatro bestas as quais são interpretadas como o Império Romano que é destruído por uma figura messiânica.¹⁹⁵

Na imagem encontrada na visão de 4 Esdras, a águia com doze asas e três cabeças apresenta uma certa complexidade em seu processo de interpretação, mas, geralmente, é vista como representação de Roma como centro do poder Imperial. As doze asas e as três cabeças seria

¹⁹⁴ Cf. Richard BAUCKHAM, *The climax of the prophecy*, p. 411.

¹⁹⁵ Cf. Wilfrid J. HARRINGTON, *Revelation, Sacra Pagina*. vol. 16, Minnesota: Liturgical Press, 1993. p. 140.

uma referência aos Imperadores contados desde Julio César até a data de sua composição (aproximadamente no ano 100 d.C.).¹⁹⁶ Esta simbologia é bem mais elaborada em Ap 17,9-14.

O visionário está, fundamentalmente, utilizando Daniel 7,2-7 na descrição da expectativa escatológica. Em Ap 11,15 João diz que “os reinos do mundo vieram a ser de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará para todo o sempre”. Em Ap 13 João está preocupado com o tema do adversário escatológico do povo de Deus, isto é, os poderes satânicos dos seus dias. A visão da besta que emerge do mar (13,1-2) é uma reelaboração das quatro bestas de Daniel, mas ele faz isso de forma criativa, transformando-a numa nova visão.

Em suma, o uso da tradicional lenda do retorno de Nero em Ap 13, diante do fato de ter usado para desenvolver um relato sobre o poder do Império inspirado a partir de Daniel 7, mostra que a besta de Ap 13 é bem diferente da imagem de Nero descrita na lenda de seu retorno. Na versão pagã da lenda do retorno de Nero, o Imperador fugitivo é esperado para descarregar todo seu ódio contra o Império por causa de sua deposição. Com o retorno de Nero, o Oriente encontraria uma forma de destruir o domínio romano sobre o mundo e estabeleceria um novo reino. Na versão judaica, Nero seria um instrumento nas mãos de Deus como forma de vingar-se das forças romanas pela destruição do templo no ano 70 comandadas por Tito. Em Ap 13, a cura da ferida da besta é interpretada não como uma destruição do poder da besta, mas como a recuperação e uma intensificação deste poder. A identificação da lenda do retorno de Nero em Ap 13 não está interessada apenas na queda de Roma, mas em sua capacidade de oposição a Deus e aos santos de Deus. Em Ap 13,3, a imagem da besta ferida suscita à terra inteira adoração e, é justamente por causa da cura que os habitantes da terra adoram a besta (13,3). Se entendermos a besta da terra como personificação do Império Romano e seu poder, a cabeça ferida é uma referência a um de seus Imperadores.

¹⁹⁶ Cf. Richard BAUCKHAM, *The climax of the prophecy*, p. 424.

3.6.3. Quem como a besta? (Ap 13,3c-4)

Em Ap 13,3c-4, João descreve a reação dos habitantes da terra diante do Dragão e da besta. Num primeiro momento, percebe-se que a consequência principal do milagre da cura foi a reação dos habitantes da terra em maravilhar-se diante da besta e adorar o Dragão por haver dado autoridade à besta.

Em consequência da entrega do poder à besta pelo Dragão, é dito que os habitantes da terra adoraram o Dragão. A aliança mencionada em Ap 13,3c: “e toda a terra se maravilhou diante da besta” não expressa uma realidade universal, mas se refere àqueles que não são parte do templo celeste (11,1-2; 12,1.6.14) e não estão protegidos pelo selo de Deus (7,1-4). O apócrifo *Martírio de Isaías* faz referência a adoração dedicada a Satanás no contexto das práticas heréticas de Manassés nos seguintes termos: “e quando Isaías, o filho de Amós, viu a impiedade que estava sendo perpetrada em Jerusalém e à adoração de Satanás e sua devassidão” (Mart. Is. 2,7).

Na tradição judaica, somente Deus é digno de adoração (Ester 3,2). Segundo David Aune, um importante aspecto do adversário escatológico encontrado em muitas versões dos escritos judaicos é que em Ap 13,1-10 ele nunca exige ser adorado como Deus e nem ser Deus.¹⁹⁷ Este fato aponta para uma possível reformulação do mito no contexto histórico no qual está inserido o autor e sua audiência. Na tradição do adversário escatológico as pretensões divinas são um aspecto importante e estão registradas nos escritos judaicos em relação a Antíoco IV Epífanes (Dn 11,36-37), em relação a Nero (Or. Sib. 5,33-34), ao rei da Babilônia (Is 14,13-14) e do rei de Tiro (Ez 28,2). A tradição judaica incorpora o tema das pretensões divinas ao mito da queda de Satanás.

Ap 13,4 é uma resposta, em forma de hino, a aliança encontrada em 13,3 que se expressa na adoração ao Dragão pelo fato dele ter dado autoridade à besta do mar. A expressão de incomparabilidade encontrada nos lábios dos adoradores da besta lembra as palavras de blasfêmia e a expressão de arrogância em Daniel 7,8.11. No antigo mito de combate, a rebelião era geralmente expressa através de palavras de arrogância (Dn 7,8.11.20). Ela, também, é encontrada na tradição do Antigo Testamento em referência a Javé (Ex 8,10; 15,11; Dt 3,24; Is 40,18.25; Mq

¹⁹⁷ Cf. David AUNE, Revelation 6-16, p. 740.

7,18). Uma observação interessante é que a palavra Miguel, o comandante do exército divino na batalha que derrotou o Dragão no céu, significa “quem como Deus” a partir do hebraico $l\acute{a}e^ak'y\acute{m}i$ (. David Aune observa que este é o primeiro exemplo no Apocalipse no qual o verbo $proskunei/n$ é usado em relação a besta como expressão do protocolo do Culto Imperial.¹⁹⁸

Todo poder da besta é derivado do Dragão, a antiga serpente, o Satanás, e este é adorado como fonte deste poder. As palavras com as quais os habitantes da terra elogiaram a besta são encontradas em muitas expressões de orações do Antigo Testamento (Ex 15,11; Sl 35,10; 89,6; 115,5; 113,5; Mq 8,18). O motivo da adoração está na frase ‘quem pode fazer guerra contra ele’. Neste verso, o autor do Apocalipse resume o tema que conduzirá todo o livro, a adoração da besta, o Culto Imperial.¹⁹⁹

3.6.4. A atividade da primeira besta (13,5-6)

Em Ap 13,5-6 é dito que a besta recebeu uma boca para falar palavras arrogantes e blasfêmia e lhe foi entregue autoridade para um domínio de quarenta e dois meses. Em seguida, é dito que ela abriu a boca em blasfêmias contra Deus, seu nome e o templo.

O tema da junção das quatro bestas de Daniel na primeira besta que surge do mar em Ap 13,1-4 encontra seu maior grau de desenvolvimento nos vv. 5-8, com a apresentação da atividade da besta. Mostra que a realidade de perseguição descrita na visão profética do Antigo Testamento tem sua continuidade no contexto do Novo Testamento a partir da morte e ressurreição do Cordeiro (5,6). No v.5, a besta apenas recebe uma boca para proferir grandes coisas e blasfêmias, mas só vai atuar no v.6 quando ela abre a boca.

As palavras de blasfêmia sugere uma referência ao uso de Daniel 7,8.20, pois sobre o pequeno chifre da quarta besta é dito possuir “ $sto,ma\ lalou/n\ mega,la$ ”. O verbo usado no aoristo passivo indica que a besta não tem autoridade própria, mas recebe este poder de outra

¹⁹⁸ Cf. David AUNE, Revelation 6-16, p. 741.

¹⁹⁹ Cf. R. H. CHARLES, Revelation, p. 351.

fonte. Paulo A. Nogueira²⁰⁰ observa que, na perspectiva de um apocalipista, é Deus que dá este poder à besta como forma de indicar que todo poder opressor tem seu limite, pois o controle da história pertence a Deus. O tempo determinado para a ação do inimigo de quarenta e dois meses é, também, encontrada em Daniel 7,25. A determinação de um período de tempo para a atuação do adversário escatológico é bem conhecida na tradição apocalíptica (Dn 7,25; 8,14; 9,27; AsIs 4,12; ApEl 2,52; Ap 11,2; 12,6; 20,3).

Blasfemar contra Deus é outra característica do adversário do povo de Deus encontrada em muitas passagens do Antigo e Novo Testamento. Na carta aos Romanos, por exemplo, Paulo aplica Is 52,5 para repreender os judeus que provocavam os gentios para blasfemar o nome de Deus (Rm 2,24). Outra vez o mesmo texto de Isaías é aplicado aos cristãos que, por meio de vários tipos de comportamentos imorais, provocavam críticas dos pagãos (2 Pd 2,2; Clem. 13,2-4).

Nestes dois versículos o tema central são as palavras de blasfêmia proferidas pela besta contra Deus, seu nome, o tabernáculo e aqueles que habitam no céu, mas por tempo determinado, apenas quarenta e dois meses. Provavelmente João faz uso de Daniel 7,25 quando se refere as palavras de blasfêmia contra Deus. Este termo ocorre poucas vezes na LXX e geralmente, o objeto do verbo é Deus (2Rs 19,4; Is 52,5).²⁰¹ É dito que ele profere palavras de blasfêmia contra o templo e os santos que nele habitam. Os adversários escatológicos, geralmente, são descritos como assaltando ou ocupando o templo de Deus (2 Ts 2,4; 1 Mc 6,1-5; 2 Mc 1,14-17). Um episódio que marcou a história do povo judeu foi a tentativa realizada pelo Imperador romano Gaio (37-41 d.C.) de construir uma estátua sua no templo de Jerusalém.

²⁰⁰ Cf. Paulo A. NOGUEIRA, *Cativeiro e compromisso*, p. 73.

²⁰¹ Cf. David AUNE, *Revelation 6-16*, p. 755.

3.6.5. Efeito universal das atividades da besta do mar (13,7-8)

Com o uso de verbos na forma passiva, o autor diz que foi permitido à besta fazer guerra contra os santos e vencê-los, e foi dado a ela autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação. Em conseqüência, todos os habitantes da terra, aqueles que não estão inscritos no livro da vida do Cordeiro o qual foi morto desde a criação do mundo, adoraram a besta. O autor se refere à vasta propagação e popularidade do Culto Imperial na província romana da Ásia Menor.

As conseqüências provocadas pela atividade da besta que sai do mar são descritas envolvendo todo mundo para confirmar sua natureza demoníaca. A referência à guerra contra todos os santos e vencê-los lembra a profecia de Daniel 7,21 quando o pequeno chifre (Antíoco IV Epífanes) fazia guerra contra os santos, e uma repetição de Ap 12,17 em alusão a perspectiva do Dragão de fazer guerra aos descendentes da mulher. A influência da besta é universal, mas seu poder é dado (εἰδο, ᾧ), indicando que sua ação é limitada por forças maiores, ou seja, é aparente. O domínio dela é limitado, pois tem apenas quarenta e dois meses. Segundo Paulo Nogueira, uma das características dos apocalípticos era não abrir mão de uma porção, por menor que fosse, do poder de Deus.²⁰²

A atividade da besta antagônica afeta todas as classes de pessoas da terra. Toda terra adora o Dragão e a besta porque foi dada a ela toda autoridade. Em Daniel 7,14 é o filho do homem que recebe adoração de toda a terra ao receber autoridade de Deus. A palavra *proskune,w* pode ser sinônimo de *latreu,w* e poderia estar relacionada a Daniel 7,3 quando Nabucodonosor exigiu adoração e todos os povos, nações e línguas adoraram a estátua de ouro que ele havia levantado.²⁰³

Quanto ao livro da vida apresentado em 13,8 como o livro do Cordeiro que foi imolado, pode ser uma referência a Daniel 12,1 e tem a função de renovar a esperança dos leitores (Jub. 30,22; 1 Enoque 47,3; 104,1; 1QM 12,2). Os santos asseguram seu triunfo final com a vitória do Cordeiro indicado pela presença de seus nomes no livro da vida. Este verso contrasta com 13,3 onde apresenta a besta que foi ferida de morte, mas que voltou à vida. O livro da vida aparece cinco vezes no Apocalipse (3,5; 17,8; 20,12; 21,27) e todas elas correspondem a uma metáfora

²⁰² Cf. Paulo Augusto NOGUEIRA. *Cativeiro e compromisso*, p. 73.

²⁰³ Cf. Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, p. 699.

para os santos cuja salvação foi determinada, confirmada pelos nomes que estão escritos no livro da vida do Cordeiro. A igreja que está em Sardes recebe a promessa de vida eterna. A idéia de livro que contém os nomes daqueles que são membros do reino da glória é muito comum na literatura apocalíptica e ter o nome escrito neste livro é sinal de assegurar a vida eterna.²⁰⁴ A expressão “aqueles cujos nomes estão escritos no livro da vida do Cordeiro” enfatiza a idéia de que somente aqueles que se recusam a adorar a besta para seguir o Cordeiro imolado preservam sua vida.

3.6.6. Exortação à perseverança (13,9-10)

Ap 13,9-10 é parte de uma exortação dirigida às igrejas que estão vivenciando a realidade descrita na visão 13,1-8. João enfatiza a importância do momento presente através da expressão que ele utilizou na conclusão de cada uma das sete cartas: *ei; tij e;cei ou=j(avkousa , tw* “se alguém tem ouvido, escute”.

Na verdade, João se dirige aos fiéis para mostrar como agir diante de situações adversas como estas que foram descritas em 13,1-8, isto é, situação de engano e perseguição. O verso 9 chama a atenção do leitor ou ouvinte para aquilo que será dito no verso 10. A fórmula utilizada por João “*ei; tij e;cei ou=j(avkousa , tw*” alude a Jr 15,2 sugerindo que 13,1-8 seja compreendido a luz de 13,10a, isto é, como os cristãos deveriam encarar as investidas perpetradas pela besta do mar. Para David Aune, João faz alusão a Jeremias, não desejando incluir peste ou fome no cenário no qual os cristãos devem viver num futuro bem próximo, mas para indicar que aqueles, cuja sorte é a morte ou cativeiro, deverão perseverar diante de todas as adversidades.²⁰⁵

A fórmula conclusiva encontrada no v.10c “*_wde , evstin h` u`pomnh. kai. h` pi ,stij tw/n a`gi ,wn*” (aqui está a paciência e a fé dos santos) é expandida em 12,14 para enfatizar a idéia de que a fidelidade dos santos consiste não na adoração da besta ou sua imagem, mas na fidelidade ao Cordeiro que tem o livro da vida. Esta afirmação funciona

²⁰⁴ Cf. Isbn T. BECKWITH, *The Apocalypse of John: Studies in Introduction*. Grand Rapids: Baker, (1917) 1967, p. 476.

²⁰⁵ Cf. David AUNE, *Revelation 6-16*, p. 750.

como uma explicação para a difícil afirmação de 10ab.²⁰⁶ A referência a Jeremias 15,2 está estruturada por meio de uma fórmula de proclamação no v.9 e é por meio desta fórmula que se facilita a interpretação do conteúdo do v.10. A função desta exortação na polêmica do autor com o Culto Imperial é chamar à atenção dos leitores e ouvintes a permanecerem firmes em sua recusa ao Culto Imperial.

Em suma, esta primeira parte da narrativa apresenta algumas informações importantes. A besta que emerge do mar, símbolo do caos e uma referência ao Império Romano,²⁰⁷ reúne em si, todas as características das quatro bestas híbridas de Daniel 7,2-7 as quais são interpretadas como representação de quatro Impérios opressores do povo de Deus, sendo a última, a mais terrível de todas. Isso nos leva a crer que João pretendia chamar à atenção para o sentido devastador que o Império Romano representava para seus súditos. Ela era adorada em público por toda a terra (v.4). A besta ainda falava palavras arrogantes e blasfêmia contra Deus e seu povo. E lhe foi dado poder para fazer guerra contra os santos e vencê-los, recebendo autoridade sobre todo mundo. Mas, ela possui um poder limitado de quarenta e dois meses. A imagem desta besta terrível foi moldada por outra que sobe da terra, a fim de fazer com que os habitantes da região da Ásia Menor, adorassem a imagem do Imperador romano através da propagação do Culto Imperial. Ao fazer uso da visão de Daniel e adaptar as quatro bestas a uma única, podemos afirmar que João realça o caráter demoníaco do sistema político do Império Romano que exige adoração.

3.7. A besta que sobe da terra 13,11-18

Na segunda parte de Ap 13, João vê “outra besta” (*αἰλλο ἄρριον*) subir da terra, ao contrário da primeira que emergiu do mar. Ela é um Dragão disfarçado de Cordeiro a qual é identificada por João como o falso profeta (16,13), uma tradição bem difundida no Cristianismo primitivo (Mt 7,15; 24,11.24; Mc 13,22; 2Ts 2,9; 2Pe 2,1; 1Jo 4,1). Passaremos, agora, a comentar o texto Ap 13,11-18 o qual descreve a segunda besta com suas características típicas e suas atividades.

²⁰⁶ Cf. David AUNE, Revelation 6-16, p. 751.

²⁰⁷ Cf. Paulo NOGUEIRA, Cativo e compromisso, p. 73.

3.7.1. Visão da segunda besta (13,11)

A apresentação da segunda besta é rápida se comparada a apresentação da besta que emerge do mar. João diz apenas que ela sobe da terra, tem dois chifres como de Cordeiro, mas fala como um Dragão. Essa curta apresentação nos oferece três importantes informações: ela é uma realidade conhecida da região da Ásia Menor, espaço onde habita os cristãos das sete igrejas que receberam as cartas; tem um poder menor que a primeira besta pelo fato de possuir apenas dois chifres, símbolo do poder; e a origem deste poder vem da mesma fonte que a da primeira: o Dragão.

A referência à segunda besta ou a “outra besta” (αἰλλο ἄρρι, ον) só é encontrada no v.11, pois em todo restante do livro ela será descrita a partir de sua relação com a primeira besta e será designada sempre como o falso profeta (16,13; 19,20; 20,10), uma tradição bastante difundida nos escritos do Novo Testamento (2 Pd 2,1-3; Mt 7,15; Tg 3,12). Esta designação é de fundamental importância, pois ela revela o teor da função da besta da terra: possuir um caráter religioso em sua identidade. Acreditamos que, se João usa a tradição daniélica para descrever uma realidade histórica encarnada na imagem da primeira besta, indicando o poder político do Império Romano, conclui-se que esta segunda besta é parte deste mesmo sistema por causa de sua dependência em relação à primeira.

Quanto a seu habitat, a terra, lembra o monstro Beemot, uma figura mítica masculina que, de acordo com a tradição judaica, foi separada de Leviatã no quinto dia da criação (1 Enoque 60, 7-11.24; 4 Esdras 6,47-54; 2 Baruc 29,4). A descrição dela com dois chifres como de Cordeiro contrasta claramente com os dez chifres da besta do mar indicando sua inferioridade e subordinação. Em Daniel 8,3, é descrito um Cordeiro com dois chifres simbolizando os reinos da Média e Pérsia como oponentes do povo de Deus. O chifre simboliza poder e autoridade na tradição do Antigo Testamento, tanto para nações (Zc 1,18-21), quanto para governantes (Ez 29,21; Dn 8,8).

A primeira besta da visão de João encerra todo simbolismo das quatro bestas descritas por Daniel em 7,2-7. Esta segunda imagem encontrada na segunda parte da narrativa de Ap 13

representa uma novidade na composição do livro, isto é, ela é uma criação do próprio autor. A descrição de sua aparência é resumida, pois o autor enfatiza sua atividade, isto é, sua função como serviçal da primeira besta. Isto é comprovado pelo fato de aparecer oito vezes o verbo “fazer” nos poucos versículos dedicados a sua descrição.²⁰⁸

3.7.2. Relação entre as duas bestas (13,12)

Ap 13,12 descreve a função da besta da terra, isto é, o fato dela está a serviço daquela da qual recebeu poder: a besta do mar. Esta recebe honras divinas de todos os habitantes da terra, graças à atividade daquela.

A única razão de existência desta besta é servir a primeira, pois toda sua capacidade de realizar as coisas vem dela. Como servidora da primeira besta sua função tem caráter religioso, pois faz que os habitantes da terra adorem (*proskuneí/n*) a besta ferida que voltou a viver. Ela faz isso com todo o poder que lhe foi outorgado por seu “chefe”, confirmando sua identificação com o poder político. Para Paul Duff, o v.12 apresenta a chave de leitura à pergunta sobre o significado deste monstro.²⁰⁹ Ele apresenta as seguintes sugestões: os oficiais da província asiática que servem ao poder central, o Culto Imperial e todo o ambiente religioso pagão do Império. Concordamos com a opinião de Steven Scherrer o qual afirma que os sinais e maravilhas realizados pela besta da terra fazem parte do campo do Culto Imperial.²¹⁰

3.7.3. Sinais e maravilhas realizados pela besta (13,13-15)

Um elemento essencial na atividade do inimigo escatológico (anticristo) é a apresentação de falsos milagres com o objetivo de enganar o povo para adorá-lo. Com o poder da primeira besta, a segunda realiza a função de seduzir os habitantes da terra a adorar a primeira besta através de sinais e maravilhas. Em 13,13, é dito que ela faz descer fogo do céu à terra diante dos homens. A besta tenta validar sua autoridade profética a partir da tradição do Antigo Testamento. Este tipo de sinais é encontrado em Ex 4,17.30 no contexto de confirmação da autoridade

²⁰⁸ Cf. ARENS, Eduardo & MATEOS, Manuel Dias. O Apocalipse, p. 222.

²⁰⁹ Cf. Paul B. DUFF, Who rides the beast?, p. 114.

²¹⁰ Cf. Steven SCHERRER, Signs and Wonders , p. 590.

profética de Moisés diante dos magos egípcios. Em Daniel 7,37 (LXX), Deus é louvado por fazer grandes sinais (ποιη/σαι shmei/a kai. qauma, sia mega, la). O verbo plana, w faz parte do campo semântico do grande Dragão e das bestas de Ap 13 as quais são detentoras do poder. O termo não está relacionado somente com o ato de seduzir ou enganar, mas está situado no campo do poder, isto é, é sinônimo de “exercício de poder”.²¹¹

Na tradição apocalíptica judaica ‘enganar’ é uma característica de muitos oponentes escatológicos de Deus (1 Enoque 54,5-6; 68,28; 56,4). Em Ap 13,14, o papel deste oponente escatológico é promover o Culto Imperial na região da Ásia Menor, provavelmente, o motivo que levou João a denominá-lo de falso profeta (16,13; 19,20; 20,10).

A única função da besta da terra é forçar todos os habitantes a prestar honras divinas à besta que recebera a ferida de espada através da adoração de sua imagem que, também, é função de Satanás (12,9; 20,3.8.18) e do Império (18,23). A ordem expressa em “le, gwn... ποιη/σαι eivko, na tw/ | qhri, w|” possui o principal argumento com o qual o falso profeta incita à adoração, à cura milagrosa da cabeça que foi ferida de espada em referência à lenda do retorno de Nero.

A palavra imagem (eivko, na) no v.14 parece referir-se à passagem de Daniel 3,1 na qual o rei Nabucodonosor construiu uma estátua de ouro erguendo-a num lugar público a fim de que todos adorassem esta estátua e, caso houvesse alguém que se negasse, seria punido com a morte. Na região da Ásia Menor foram encontradas diversas estátuas que foram cultuadas em templos dedicados aos Imperadores romanos. Em AsIs 4,11 é dito que o belial “voltaria do exílio e levantaria sua imagem em todas as cidades”.

A besta da terra ainda recebe autorização para dar espírito à imagem da besta para que ela falasse. Scherrer analisa vários casos relacionados ao fenômeno de ventriloquismo, um fenômeno bem conhecido no mundo antigo o qual consistia na crença de que as imagens ou estátuas cultuais fossem capazes de falar ou se mover. Por exemplo, em “Alexandre o falso profeta”

²¹¹ Cf. Nestor Paulo FRIEDRICH, Manter a identidade e a esperança em meio a um mundo hostil – Desafio da igreja em Tiatira (Ap 2,18-29), in: Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA (org.), Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no Cristianismo primitivo. São Paulo, Loyola, 2005. pp. 233-262.

Luciano apresenta um caso no qual a tecnologia litúrgica é usada para construir uma imagem cultural que pronunciasse oráculos proféticos:

Quando queria surpreender com mais ênfase o povo, prometia que ia fazer que o deus pronunciasse pessoalmente oráculos, sem necessidade de um profeta. Para ele, não era difícil construir um sistema de tubos que iam até a cabeça (estátua) a qual havia se encarregado de produzir como se ela tivesse vida. As perguntas das pessoas eram respondidas por uma terceira, que falava de um determinado lugar, de modo que a voz parecia proceder do próprio deus na forma de estátua.²¹²

Quanto aos sinais de fogo que a besta faz cair do céu diante dos homens, lembra as demonstrações proféticas realizadas por Elias (1Rs 18,38; 2Rs 1,10-14).²¹³ Essa tradição de grandes sinais realizados no contexto da autoridade profética, de forma negativa, é bem difundida na tradição cristã (2 Ts 2,9; Mc 13,22; 1 Jo 4,1; 2 Pd 2,1). Ela se apresenta como um anunciador da verdade expressa na identificação com o Cordeiro com dois chifres, mas é um falso profeta. A manipulação de técnicas especiais na antiguidade era muito usada em apresentações públicas e o Culto Imperial se apropriou desta técnica para manipular a população.

3.7.4. Efeitos universais das atividades da besta (13,16-17)

O aspecto econômico nesta passagem recebe uma atenção especial pelo autor. O fato de dividir o todo em partes constitui uma imagem retórica com o objetivo de expressar a noção de totalidade. Em 18,7, João afirma que a “grande Babilônia se glorificou em delícias”. A exigência de que todos recebam uma marca (κα, ραγμα) na mão direita ou em sua testa pode ser uma referência a uma antiga prática de tatuar escravos desobedientes com o nome de seu patrão ou de soldado com o nome do Imperador. Com esta marca se indicava a participação num culto pagão, determinando a posição civil (3Mc 2,28-29). No final desta passagem, o autor de terceiro Macabeus incentiva os judeus a participarem do culto oficial com as seguintes palavras: “Mas se

²¹² Steven SCHERRER, *Signs and Wonders*, p. 591.

²¹³ R. H. CHARLES, *Revelation*, p. 359.

alguns dos judeus optarem por unirem-se àqueles que foram iniciados nos mistérios, terão a mesma cidadania que os alexandrinos” (3Mc 2,31-32). A recusa da parte de alguns judeus das práticas religiosas exigidas pela dinastia dos Ptolomeus no Egito descritas pelo terceiro livro dos Macabeus provocou algumas suspeitas de deslealdade política (3Mc 3,7). A reação do rei Ptolomeu contra aqueles que não correspondiam com suas exigências foi expressa através do confisco de bens dos desleais e a entrega destes bens às pessoas que comunicavam algum tipo de prática de deslealdade causada pelos judeus (3Mc 3,28).

João está inserido numa realidade idêntica a esta descrita no terceiro livro dos Macabeus, na qual a participação na vida religiosa expressa no Culto Imperial era o caminho para participar das esferas econômica, social e política da sociedade. Para Nelson Kraybill, o aspecto econômico do contexto imperial é fundamental na compreensão do uso que João faz de determinados símbolos. Essa marca, por exemplo, parece ter significado multifacetado no Apocalipse e, provavelmente, o autor tivesse em mente uma variedade de precedentes literários sobre o uso de *ca, ragma*, inclusive Dt 6,4-5.²¹⁴ A marca tem um papel proeminente na segunda parte do Apocalipse (14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4) pelo fato de ser um dos critérios principais do juízo final, marcar os homens que se negam a adorar o verdadeiro Deus e Senhor, optando pela idolatria em sua forma mais satânica, sendo o contraponto do selo de Deus (7,3; 9,4; 14,1).

Nas transações econômicas da sociedade romana, as moedas utilizadas pelo Império eram um eficiente meio de divulgação do projeto de dominação em todas as províncias, criando um imaginário supra-humano de sua imagem na mente do povo. Geralmente, as mensagens transmitidas por estas moedas estavam relacionadas com a deificação da imagem do Imperador, vitórias militares, descrição de templos dedicados aos Imperadores, família imperial e a estabilidade da ordem mantida pelo Império Romano.²¹⁵ Uma marca (*ca, ragma*) era usada no selo imperial, especialmente, em contratos, e a cabeça do Imperador era impressa nas moedas de transição comercial em todo território. Cada cidade poderia cunhar suas próprias moedas, seja associações ou particulares, como forma de prestar sua homenagem ao Imperador de forma individual.

²¹⁴ Cf. J. Nelson KRAYBILL, *Culto e Comércio Imperiais*, 2004. p. 189.

²¹⁵ Cf. Paul ZANKER, *The Power of Images in the Age of Augustus*. Jerome Lectures 16. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1988. p. 54.

Nas cartas enviadas às sete igrejas que estão na Ásia Menor, é dito que retaliações comerciais serão dirigidas contra cristãos (2,9-11). Isto é indicado quando João fala daqueles que não atendem as exigências do Império, isto é, se recusam a adorar as imagens utilizadas nas práticas do culto oficial e são excluídos do aspecto comercial, sem poder comprar ou vender. No contexto de Ap 13 alude ao contexto político e econômico do Estado como se a marca fosse um selo de aprovação para aqueles que desejassem usufruir as regalias proporcionadas pelo Império Romano. Aqueles que adotaram a posição de João deveriam se afastar dos espaços dedicados às práticas comerciais, pois aí estava a presença marcante das práticas relacionadas ao Culto Imperial.

Para João, a participação em todas as esferas da sociedade conduzida pela política imperial, exigia um conhecimento da origem do poder e autoridade destas duas bestas. Este poder e autoridade pertencem a esfera do Dragão, a antiga serpente, ou Satanás (13,2). Isso nos leva a concluir que em 13,16-17 João condena aqueles que usam a marca da besta como expressão de lealdade e compromisso com suas formas satânicas de dominação, em especial na esfera econômica.²¹⁶ Os cristãos que compartiam com a mentalidade de João eram banidos do convívio social por não participarem de atividades relacionadas ao Culto Imperial.

3.7.5. Aqui está a sabedoria (13,18)

Diante da realidade descrita em 13,11-17, João se dirige através de uma exortação aos leitores e ouvintes, exigindo discernimento para descobrirem o número da besta que é um nome de homem, isto é, o nome do inimigo escatológico responsável por toda realidade ali descrita. João apresenta uma solução para sua audiência decifrar o número da besta, que é o número de um homem de seu tempo. Ele exigiu inteligência como em 17,9, pois não se tratava de uma simples adivinhação. Para David Aune, este verso 18 é um acréscimo redacional que tenta explicar a narrativa de 13,11-17, assim como 13,9-10 corresponde a uma explicação para a narrativa de 13,1-8.²¹⁷ O tema da sabedoria capaz de decifrar enigmas está fortemente presente em Daniel

²¹⁶ Cf. Paul B. DUFF, *Who rides the beast*, p. 68.

²¹⁷ Cf. David AUNE, *Revelation 6-16*, p. 769.

(1,17; 5,12; 8,15; 12,10) e esta sabedoria não é diferente da inteligência exigida por João em 13,18.

Os comentadores apresentam três métodos a fim de solucionar o problema que está oculto neste número. Aqui, de forma resumida, apresentaremos os principais métodos utilizados pelos pesquisadores na tentativa de encontrar resposta para este enigma.

O primeiro método consiste no uso do número triangular que corresponde a soma dos números que estão entre 1 e n apresentando a fórmula: $n(n + 1) : 2 = 1 + 2 + 3... + n$. Neste caso, o número triangular de 8 é 36, pois $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 = 36$.

A segunda técnica chamada gematria era bem conhecida na antiguidade e consiste na soma dos números que correspondem a cada letra do alfabeto (grego ou hebraico). Na interpretação de Ap 13,18, com o uso desta técnica, não há consenso entre os comentadores, mas o nome mais difundido entre eles é Qesar Neron com as letras somadas no correspondente hebraico (? = 200 = 666). Uma dificuldade apresentada por este método está no fato de que é impossível partir da soma final em direção ao nome do objeto. Segundo G. B. Caird, é “a soma que apresenta apenas uma resposta correta, mas uma resposta pode estar para muitas somas”.²¹⁸

E um terceiro método utilizado na procura por um nome que equivalha numericamente a 666 consiste na busca de significados simbólicos, típico da literatura apocalíptica.²¹⁹ O Apocalipse possui vários números com significados simbólicos em sua composição (7, 3, 4, 12, 24, 12.000, 144.000).²²⁰ O número 6 representa a iniquidade, a imperfeição na tradição bíblica. A partir deste método, em Ap 13,18 tenta-se explicar seu sentido através da comparação do sexto número da série de sete, do qual é dito corresponder ao julgamento de todos os inimigos do povo de Deus, isto é, a besta e seus seguidores (sexto selo 16,12; sexta trombeta 9,13; sexta taça

²¹⁸ Cf. George Bradford CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. Harper New Testament Commentary Series, New York: Harper & Row, 1966. p. 174.

²¹⁹ Veja Or. Sib. 5,12-51; Or. Sib. 1,323-331.

²²⁰ Uma ótima discussão sobre o simbolismo dos números no Apocalipse pode ser encontrada in: Adela Yarbro COLLINS, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism* Leiden, Brill, 2000. pp. 55-138. Para o estudo do método de gematria, Idem, p. 115-118.

16,12), enquanto correspondente ao sete, sempre se manifesta a consumação do reino de Deus (8,1; 11,14; 16,17).²²¹

Importante compreender, neste versículo, é que João convida sua audiência, não a decifrar o enigma do número para conhecer o nome do adversário, mas que entendam (νοῦ/ν) o seu sentido simbólico, tendo em vista que o número seis é símbolo da imperfeição.

Quanto à imagem da segunda besta que sobe do mar, podemos concluir que João vê nela a personificação de estruturas locais que incentivavam o Culto Imperial na região da Ásia. Isto é comprovado pelo fato dela sair da terra e sua autoridade não ser própria, mas vem da primeira besta, o objeto da adoração. Os dois chifres apontam para seu caráter de subordinação em relação aos dez chifres da primeira.

3.8. Conclusão

A partir da perspectiva literária, a narrativa de visão de Ap 13,1-18 apresenta uma realidade envolvida por um jogo de palavras e imagens que nos conduzem a um mundo completamente estranho. A partir do comentário de Ap 13, podemos apontar algumas informações importantes tiradas deste quadro narrativo. Uma primeira informação é que a descrição que João faz da besta do mar é semelhante as quatro bestas de Daniel 7,2-7. Em Daniel, a besta mais terrível é vista como o principal oponente do povo de Deus, ou seja, o tirano Antíoco IV Epífanes. Podemos perceber que no Apocalipse de João a besta do mar representa o poder político Romano e suas instituições. O poder da besta que emana do Dragão, a antiga serpente, tem sua ação na esfera religiosa quando o monstro que sobe da terra faz grandes sinais e maravilhas a ponto de fazer com que toda a terra adore a primeira besta. Esta afirmação nos conduz à conclusão de que João via a origem destes monstros na fonte de todo o mal, o Dragão.

²²¹ Cf. Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, p. 722.

Esta narrativa de visão apocalíptica de Ap 13,1-18 expressa uma tradição bastante conhecida pelos cristãos do século I d.C., de que “surgirão falsos messias e profetas, os quais farão sinais e prodígios para enganarem os eleitos de Deus.” (Mc 13,22). Na análise literária desta passagem, percebemos que os dois monstros descritos por João representam, no contexto do Cristianismo primitivo do final do século I d.C., uma realidade histórica e demoníaca na concepção de João. O vocábulo utilizado pelo autor nos leva a crer que atrás destes monstros estão forças adversas. João usa uma linguagem violenta para descrever a realidade do poder político romano e as expressões de lealdade do Culto Imperial.

A partir deste quadro analítico do contexto literário de Ap 13, podemos concluir que sua linguagem apresenta uma forte tendência a apontar às exigências do Culto Imperial como a principal preocupação de João, isto é, a aliança entre o poder político do Império e a religião mantida pelas autoridades locais da região da Ásia Menor, realidade expressa no culto dedicado aos governantes imperiais.

A partir desta perspectiva, nossa proposta para o próximo capítulo é verificar a importância do Culto Imperial no contexto da *Pax Romana* na construção da ideologia do Império por meio da deificação de suas autoridades e uma resposta do Apocalipse de João a esta cosmovisão. Como João se relaciona com esta realidade do Culto Imperial?

Capítulo IV

4. O Apocalipse de João e o Culto Imperial

Introdução

No capítulo anterior vimos, a partir da análise exegética do texto, que a linguagem de Ap 13,1-18 nos conduz a um contexto relacionado às exigências do Culto Imperial como a principal preocupação de João na composição desta passagem. Neste capítulo, apresentaremos, num primeiro momento, a realidade do Culto Imperial dentro do contexto da *Pax Romana*. Veremos como o sistema de dominação romano se apropriou da tradição mítica local como ferramenta de controle ideológico. Veremos, também, que as exigências do Culto Imperial não foram uma imposição do poder central, mas uma forma da elite local das províncias romanas, em especial a Ásia Menor, estabelecer contatos com o poder e usufruir a política imperial. E mostraremos a atitude dos cristãos, representado pelo autor do Apocalipse, em relação a estas práticas culturais da sociedade pagã. Nem toda sociedade era unânime na questão da obediência às exigências das instituições imperiais em relação a adoração às autoridades romanas.

Em que consistia este fenômeno de adoração a um ser humano, muitas vezes ainda em vida? O que levou muitas cidades, até mesmo aquelas que nasceram dentro do ideal da tradição de liberdade do mundo grego, a adorarem o Imperador? Qual é a atitude do Apocalipse a esta realidade?

4.1 Pax Romana como sinal de novos tempos

O monumento mais importante e mais bem acabado entre tantos outros encontrados no vasto mundo romano é o *Ara Paxis* construído no ano 9 a.E.C., a pedido do Imperador Augusto, simbolizando a idade de ouro anunciada pelos poetas e modelada pelos escultores do mundo greco-romano. Diante disso, resta-nos perguntar como esta paz tão disseminada pelo Império Romano foi construída ao longo da história. Múltiplas estratégias foram adotadas por Roma para implementar a ordem, com o objetivo de criar uma mentalidade de unidade através de um conjunto de representações e práticas capazes de assegurar, por um longo tempo, a idéia de uma mudança pacífica, sem a necessidade de recorrer mais aos meios bélicos. Neste sentido, a criação da “idade de ouro”, isto é, os novos tempos áureos sobre o comando romano, oferecendo paz e segurança para todos, conquistaria espaço em todo território imperial. Roma se apropriou também de antigas formas mitológicas para fundamentar e assegurar sua ideologia no interior do Império.

A construção do Altar dedicado à deusa *Pax* construído no campo de Marte, o deus da guerra, encarnou um tempo anunciado pelos historiadores e poetas do Império, especialmente Virgílio que o caracterizava como um tempo de paz e prosperidade para todos. Encarnou também a crença popular a qual afirmava que “os deuses abençoam o povo romano com paz, e com ele inicia-se uma nova cultura”.²²² O poeta Virgílio anunciou a chegada da nova era apontando para Augusto: “Este homem, este é aquele que te foi prometido tantas vezes, César Augusto, rebento do divino, que trará novamente tempos áureos para os campos do Lácio, outrora dominados por

²²² Virgílio, *Écloga* 6, 8-9, citado por: Eduardo ARENS; Manuel Dias MATEOS, *O Apocalipse: a força da esperança - estudo, leitura e comentário*. São Paulo, Loyola, 2000. p. 337.

Saturno; estenderá seu domínio também sobre Garamantes e indianos – este país está fora de nossos astros”.²²³

A primeira referência ao termo *Pax Romana* foi feita por Sêneca para expressar todas as conquistas obtidas pelo Império Romano. Mas, foi o historiador romano Élio Aristides, nascido na região da Ásia e filho de sacerdote de Zeus, que cantou, com mais entusiasmo, a grandeza de Roma em seu clássico “Elogio a Roma”.²²⁴

A consciência desta nova era estava espalhada em todas as províncias romanas. Na cidade de Priene, por exemplo, foi encontrada uma inscrição na qual o governador da província propõe à liga das cidades asiáticas em mudar o calendário para comemorar o dia de ano novo no tempo do aniversário de Augusto, descrevendo-o como aquele que

restaurou a ordem quando tudo se estava em ruínas (desintegrando e sucumbindo) e deu nova expressão ao mundo todo, mundo no qual teríamos experimentado destruição para a satisfação de alguns se César não tivesse nascido para ser uma bênção a todos nós. Por isso, poder-se-ia considerar o seu nascimento como o começo da vida e dos viventes, o fim das lamentações pelo dia do nosso nascimento. Penso que todas as comunidades deveriam celebrar o mesmo dia do ano novo, como o dia do nascimento do diviníssimo César...²²⁵

A paz cantada pelos poetas e esculpida pelos arquitetos imperiais foi construída ao longo de séculos com a ajuda dos deuses, segundo a mentalidade disseminada pela ideologia romana. Mas, um esboço dos diversos aspectos que configuravam esta idade de ouro nos ajudará a perceber que ela foi construída a partir de contradições no campo militar, econômico, cultural e religioso.

A construção do Altar dedicado à deusa *Pax* no campo de Marte, o deus da guerra, é um elemento de contradição, mostrando, claramente, uma forte relação entre o tema da guerra e da paz. A expansão imperial descrita pelo poeta Virgílio é fruto da ação de um grande e temido exército, o

²²³ Virgílio, Eneida, citado por Klaus WENGST, *Pax Romana: Pretensão ou realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 15.

²²⁴ Cf. Eduardo ARENS; Manuel Díaz MATEOS, *O Apocalipse*, p. 337.

²²⁵ Cf. J. Dominic CROSSAN; Jonathann L. REED, *Em busca de Paulo: como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 220.

qual destruía a todos os povos que resistissem a imposição do domínio romano em qualquer parte. Este aspecto da conquista imperial através do uso das armas está registrado em fontes escritas ou em imagens visuais. Vale destacar as imagens dos Imperadores descritos, geralmente, com couraça militar e sempre pisando e humilhando corpos de povos vencidos.²²⁶ A *Pax Romana* se apoiava num poder militar compulsivo, a ânsia de eliminar aqueles que ofereciam resistência às investidas do exército imperial.

Nas esculturas do altar da *Pax Romana*, o tema da relação entre paz e guerra está intimamente associado. A localização do Altar na região do Campo de Marte, o deus da guerra, já apresenta um importante indício desta relação. A *Pax Romana* não era simplesmente uma ausência de guerra, mas era parte de uma busca dinâmica, exigindo vigilância e a sede de fazer guerra contra seus inimigos.²²⁷

Numa investida do exército Romano à província da Bretanha, é sabido que ele não só conquistou a província, mas foi instrumento de organização da mesma. A presença de tropas em determinadas províncias, após a conquista, era justificada pela idéia de que o domínio romano ofereceria paz, prosperidade e harmonia para todos aqueles que cooperassem com a ordem estabelecida pelo Império.

Quanto ao aspecto político da *Pax Romana*, ele consistia na manutenção das conquistas, oferecendo paz e segurança para todos. A grande preocupação estava na segurança interna do Império após as conquistas feitas pelo exército romano. A harmonia no Império consistia na benevolência, obediência e o reconhecimento da soberania romana em todas as províncias conquistadas.²²⁸

A idéia de paz muda quando pensada desde o centro em direção à periferia do Império. Para aqueles que não pertenciam ao mundo romano, a paz tinha sinônimo de escravidão. Uma estratégia utilizada pelos romanos para a manutenção do poder a partir da idéia da *Pax Romana* era a concessão de pequena parcela de liberdade política às elites locais, a fim de evitar sublevação. Estes grupos, formados por um pequeno número de pessoas, conseguiam controlar e harmonizar a

²²⁶ Cf. Klaus WENGST, *Pax Romana*, p. 26.

²²⁷ Cf. J. Dominic CROSSAN; Jonathann L. REED, *Em busca de Paulo*, p. 100.

²²⁸ Cf. Klaus WENGST, *Pax Romana*, p. 39.

área a partir de seus próprios padrões culturais, mas quando necessário, contavam com o apoio de Roma.²²⁹

As conquistas imperiais significavam rendimento econômico para o abastecimento do centro político romano. A paz oferecida por Roma aos conquistados tinha seu preço: era paga com impostos, alfândegas, contribuições, tributos e soldados para o exército. A exploração das províncias e o espólio de guerra favoreciam, de maneira especial, a cidade de Roma para onde era levada a maior parte dos produtos adquiridos. A suntuosidade da cidade de Roma e sua brilhante ampliação é explicada pelo proveito que ela fez do aspecto econômico da *Pax Romana*. As suntuosas construções de templos, praças, estátuas, fóruns, a abertura de estradas, etc., formavam parte deste dispendioso uso das riquezas obtidas a partir das conquistas.

Um aspecto importante para o Império Romano era a criação de uma estratégia capaz de manter unidos diversos povos conquistados sem a necessidade da força. Para isso, o Império se apropriou de uma linguagem mitológica, a qual era capaz de criar um mundo imaginário na mente dos súditos.²³⁰ Neste sentido, o aspecto cultural da *Pax Romana* procurou difundir seus valores culturais por meio do conjunto de cidades construído no período helenístico e ampliado durante o Império Romano. As cidades atuavam como centro de divulgação da ideologia do sistema imperial romano no plano político, econômico, social, cultural e religioso. Estes espaços foram utilizados de forma diferenciada, isto é, apropriados no jogo das relações sociais constituindo-se num espaço onde ocorriam tensões, oposições e complementaridades.²³¹ A razão de ser da cidade no contexto da *Pax Romana* era oferecer uma vida coletiva entre seus habitantes.

A importância da *Pax Romana*, ou idade de ouro, consiste na idéia de que as conquistas gloriosas do Império eram vistas como fruto de uma ação praticada pelos deuses e o condutor de tudo, isto é, o Imperador romano, era considerado filho destes deuses. Havia uma forte inclinação no início da dinastia construída por César que nenhuma autoridade imperial deveria receber veneração divina antes de cessar a sua atuação entre os homens. Mas, a imagem de Augusto foi

²²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 41.

²³⁰ Cf. Paul ZANKER, *The power of images*, p. 29.

²³¹ Cf. Regina M. da Cunha Bustamente, *Práticas culturais no Império Romano: Entre a unidade e a diversidade*. In: *Repensando o Império Romano: Perspectivas socioeconômicas, políticas e cultural*. Gilvan V. Silva; Norman Musco MENDES (orgs.) Rio de Janeiro/RJ & Vitória/ES, EDUFES, 2006. p. 72.

divinizada ainda em vida.²³² A exaltação exagerada da imagem do Imperador não acontece somente na linguagem de poetas e das grandes obras arquitetônicas construídas no tempo de Augusto, mas ela se expressa, também, no servilismo do sistema imperial. Os governadores, representantes do Imperador em suas respectivas províncias, e as mais altas autoridades em Roma, deveriam expressar veneração ao ouvir o nome do Imperador através de orações e louvores.²³³ Uma correspondência enviada por Plínio, governador da província da Bitúnia, ao Imperador Trajano, evoca, claramente, o teor destas orações dedicadas ao Imperador: “Eu rezo, portanto, que te seja concedida a ti e por meio de ti a toda a humanidade, toda a bênção, o que quer dizer: tudo aquilo que é digno de teu tempo. Desejo a ti saúde e alegria, ótimo Imperador, em nome do Estado”.²³⁴ Nas províncias romanas o Imperador era venerado como um deus através do Culto Imperial como mostra a construção de templos, estátuas, grandes monumentos e a cunhagem de moedas.

4.2. Origem do Culto Imperial

As raízes da dedicação de honras divinas a líderes políticos, provavelmente, estejam plantadas no mundo egípcio e no período helenístico. Desde tempos mais remotos, faraós egípcios e governantes gregos foram honrados como possuidores de virtudes de seres divinos. Estas honras eram oferecidas, muitas vezes, enquanto eles eram vivos, mas, em geral, aconteciam após a morte.²³⁵ Na Pérsia os reis da dinastia dos Aquemênidas não se consideravam deuses e não exigiam honras divinas, mas praticavam o ritual oriental da corte que consistia no gesto da genuflexão diante do governante como prova de que o rei estava acima de todos os súditos humanos.

O primeiro caso de honras divinas dedicadas a um ser humano encontrado no período grego surgiu no século V a.E.C., após a guerra do Peloponeso (431-404). Atenágoras de Atenas escreveu

²³² Cf. Klaus WENGST, *Pax Romana*, p. 71.

²³³ Cf. *Ibid.*, p. 73.

²³⁴ Cf. Klaus WENGST, *Pax Romana*, p. 73.

²³⁵ Cf. Mark T. FINNEY, Christ crucified and the inversion of Roman Imperial ideology in 1 Corinthians, *Biblical Theology Bulletin*, (2005), pp. 20-33.

ao Imperador Marco Aurélio por volta de 176 a.E.C., acusando os habitantes da cidade de Samos de deificarem o general Lisandro de Esparta.²³⁶

Alexandre, o herói inspirador de César e Otaviano, teria exigido honras divinas quando viajou para o deserto da Líbia onde foi aclamado filho de Zeus-Amon pelos sacerdotes de Amon-Rá do Egito, tornando-se filho de Zeus em virtude de sua relação com a conquista do território egípcio.²³⁷ Com essa conquista Alexandre recebeu honras divinas pela população nativa. O culto, antes dedicado ao faraó, foi transferido ao governante Macedônio e, logo depois, aos Imperadores romanos.²³⁸

Os Ptolomeus exerceram um importante papel no processo de divinização dos governantes na província do Egito. Ptolomeu IV Filopátor é um caso especial no desenvolvimento do culto ao Imperador. Ele se auto-afirmava descendente do deus grego Dionísio e conduzia uma folha de hera em forma de tatuagem, símbolo de Dionísio. Após sua morte, o culto a Ptolomeu IV foi propagado em toda região através de moedas com traços divinos.

Duncan Fishwick, analisando o Culto Imperial romano, afirma que aconteceu num processo gradual e aponta para três estágios. O primeiro estágio vai de 31 a.E.C., a 14 d.C., com o período de Augusto. Neste período, encontramos evidências do desenvolvimento do culto cívico o qual consistia na adoração ao Imperador em vida, mas não há uma institucionalização do culto. O segundo estágio aponta, pela primeira vez, a divinização do Imperador de 14-69, isto é, de Tibério à dinastia flaviana. Por último, o período que corresponde ao movimento da dinastia flaviana no processo de padronização do Culto Imperial (69-96).²³⁹

Sobre o desenvolvimento do Culto Imperial na região ocidental do Império, Fishwick mostra que as idéias da instituição e evolução do Culto Imperial nesta região vieram

²³⁶ Cf. PRICE, S.R.F. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 2002. p. 26.

²³⁷ Cf. Pierre GRIMAL, *O século de Augusto*. Edições 70, Lisboa, 1992, p. 10.

²³⁸ Cf. Helmut KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, Vol. 2: história e literatura do Cristianismo primitivo, São Paulo, Paulus, 2005. p. 38.

²³⁹ Cf. Duncan FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces*. Vol. 3: Provincial Cult; Parte 1: Institution and Evolution. Leiden, Netherlands: Brill, 2002. p. 219.

exclusivamente, do centro do poder, isto é, Roma. Isso era efetuado através da divulgação de prescrições legais e rituais, assim como de modelos iconográficos e arquitetônicos.²⁴⁰

Por outro lado, o surgimento do Culto Imperial na região oriental do Império, ou seja, a Ásia Menor, é fruto de iniciativa das cidades gregas localizadas nesta região. Segundo S. R. F. Price, o Culto Imperial romano é uma continuidade do sistema de honras praticado pelas cidades helenísticas a suas divindades, reis, governantes e heróis.²⁴¹ No período Romano, estas cidades passaram a disputar o privilégio de possuir um templo dedicado ao Imperador com o objetivo de adquirir certos privilégios políticos.

Em resumo, a origem do culto ao Imperador está na tradição das honras prestadas aos reis e heróis do período helenístico. As cidades que obtinham privilégios e benfeitorias dos governantes estabeleciam cultos aos benfeitores, geralmente, seguindo o modelo dos cultos dedicados às divindades locais.²⁴²

4.3. O papel do Culto Imperial no tempo de Augusto

O Culto Imperial era um importante fator de unidade no vasto território controlado por Roma. O fator mais importante era a lealdade dedicada ao Imperador e a Roma. Para as elites das províncias, esta nova prática proporcionou novas oportunidades para a obtenção de vantagens econômicas e políticas na região, mas o culto não poderia ser resumido a uma simples ferramenta política nas mãos de uma elite local. No mundo grego caracterizado pela prática politeísta, o culto, também, desempenhou um importante papel com sentido religioso.

Depois de seu estágio inicial no período Grego com o qual as cidades honraram Alexandre Magno e os reis helenísticos, estabelecendo culto aos governantes em cidades isoladas, no período do Império Romano o Culto Imperial passou a ocupar todas as esferas da vida e em todas as

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 222.

²⁴¹ Cf. S.R.F. Price, *Rituals and Power*, p. 26.

²⁴² Cf. David AUNE, *Revelation 6-16*. p. 777.

cidades, centros administrativos das províncias e em estabelecimentos sem *status* cívico e, rapidamente, se tornou a forma religiosa dominante.²⁴³

Na parte Oriental do Império Romano, o culto dedicado ao Imperador Augusto era espontâneo. Eram raras as vezes que o Imperador ou membros da família imperial tomavam algum tipo de iniciativa para promover o culto nesta região.²⁴⁴ Logo após a vitória de Otaviano contra as forças comandadas por Marco Antônio e Cleópatra no Egito, os habitantes da Bitínia e Ásia Menor decidiram aliar-se a nova configuração do poder através do estabelecimento do Culto Imperial. O primeiro a contrapor a este requerimento foi o próprio Augusto, provavelmente, para não provocar indisposição à aristocracia romana. Algum tempo depois, ele percebeu a importância política que este gesto teria e concedeu o direito às cidades de Pérgamo e Bitínia a estabelecerem suas honras divinas. Na parte Ocidental do Império, o culto foi estabelecido de forma cuidadosa, pois esta região ainda não havia inserido esta prática em sua forma de organização. Em muitas partes, o Imperador foi venerado ao lado da deusa Roma, mas em outros lugares tinha seu próprio culto.

O importante papel político exercido pelo Culto Imperial está evidente em seu estabelecimento nas novas terras conquistadas. Os espaços utilizados para rituais relacionados ao Culto Imperial, geralmente, eram os centros das cidades que estavam integrados ao centro da vida econômica, política social e religiosa (como o templo de Roma e Augusto na Acrópole de Atenas bem próximo ao Erectéion Partenon).²⁴⁵ Uma das funções mais importantes do Culto Imperial na configuração da ideologia política do Império era a criação de sentido de pertença entre os habitantes da província e o centro do poder. O Culto Provincial dedicado ao Imperador permitia uma promoção política e militar dentro da esfera do poder.²⁴⁶

No tempo de Augusto, o Culto Imperial tinha importância porque consolidava o jovem Império, principalmente, no apoio e cooperação a elite local nas províncias, oferecendo-lhes vantagens conseguindo, assim, reafirmar a estrutura de poder local através da manutenção da ordem hierárquica das províncias algo de suma importância para a estabilidade do Império e suas instituições. O Culto Imperial criou, também, unidade entre as cidades e províncias através do

²⁴³ Cf. Paul ZANKER, *The power of images*, p. 297.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 302.

²⁴⁵ Cf. Paul ZANKER, *The power of images*, p. 298.

²⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 297.

envolvimento de assembléias de cidades e atividades comunitárias. Os extravagantes festivais, procissões, celebrações etc., promovidos pelo Culto Imperial, provavelmente, serviram para criar laços sociais entre as pessoas, cidades e províncias.

Para o Imperador romano, o Culto Imperial serviu, também, para criar uma posição de auto-exaltação ao relacionar sua imagem com a deusa Roma e a cidade, criando, assim, um espírito de lealdade no conjunto da população religiosa. Esta associação entre o Imperador e Roma através do Culto Imperial ofereceu a certeza de inseparabilidade entre o governante e o Estado Romano.

Algo importante para a expansão do Culto Imperial foi a vasta difusão dos deuses da tradição do panteão greco-romano, assim como o reavivamento e estabelecimento de antigo Culto identificado com Augusto e sua família, em especial o culto dedicado a Apolo e Marte. O templo de Ares em Atenas, por exemplo, pode estar associado a Gaio, o neto de Augusto, que foi aclamado o novo *Ares* na Grécia.²⁴⁷ Os aspectos de Augusto ou de membros da família imperial eram assimilados nos deuses populares nas diversas cidades das províncias imperiais. Depois da morte de Augusto, seus sucessores promoveram o Culto Imperial como forma de justificar suas posições, igualmente como Augusto havia promovido a deificação de Júlio César.

O Culto Imperial adquiriu um importante papel no campo político por sua boa aceitação nas províncias. No período Romano, em algumas regiões como Bitínia e Ásia Menor, a iniciativa partiu dos próprios habitantes locais.²⁴⁸ No período Republicano, os habitantes gregos adoravam Roma e o procônsul.²⁴⁹ Acredita-se que, com a ascensão de Augusto ao poder Romano, ele teria trazido paz e restaurado a ordem em todo território após vários anos de guerra civil. Havia uma irresistível vontade entre a população em expressar respeito e gratidão, de acordo com a tradição familiar, com honras divinas como aquelas oferecidas aos deuses do Olimpo.²⁵⁰ Por meio do Culto Imperial, as províncias tiveram a oportunidade de expressarem a aliança com Roma que seria um ato de diplomacia e política.

²⁴⁷ Cf. Stefan WEINSTOCK, *Divus Julius*. Oxford: Clarendon Press, 1971. p. 132.

²⁴⁸ Cf. Peter GARNSEY; Richard SALLER, *The Roman Empire. Economy, Society, Culture*, London, 1987. p. 165.

²⁴⁹ S.R.F. PRICE, Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult. *Journal of Hellenistic Studies*. 104, (1984), pp. 79-95.

²⁵⁰ Cf. Paul ZANKER, *The power of images*, p. 297.

A veneração ao Império criou, também, um contato direto entre o Imperador e os provincianos pelo qual estes adquiriam certos privilégios como apoio financeiro para construção de projetos ou ajuda em momentos de grandes dificuldades, seguindo a tradição do ato de dar e receber (toma lá, dá cá).²⁵¹ A aristocracia local tinha uma oportunidade para adquirir vantagens sociais através da administração do Culto Imperial. Esta prática religiosa era, geralmente, mantida pela assembléia provincial (*koinon*) que se reunia uma vez por ano. Entre os membros mais destacados da aristocracia provincial era escolhido um sumo-sacerdote para administrar os festivais relacionados ao Culto. Este era o momento oportuno para estes cidadãos conquistarem seu próprio *status*. Era uma maneira da elite provincial ganhar reconhecimento e honras públicas.²⁵² Na região da Ásia Menor, por exemplo, havia um importante precedente para que a veneração aos Imperadores romanos tivesse boa aceitação já que Augusto era filho do deificado Júlio César, filho do deus Apolo.²⁵³

Em suma, o Culto Imperial era visto como uma importante instituição imperial, vastamente difundido e aceito pelo fato de proporcionar muitos benefícios políticos e material aos habitantes das províncias. Ele teve um importante significado religioso, e o Imperador era visto como um ser divino dentro do panteão greco-romano.

4.4. O Culto Imperial na Ásia Menor

As cidades da Ásia Menor já conheciam a tradição da veneração dos governantes como divindades desde o período persa. O período helenístico trouxe poucas mudanças a este sistema de veneração. Mas, muitas evidências apontam para o período do Império Romano como aquele no qual foi construído o maior número de templos e santuários da história.²⁵⁴ Ainda no período republicano, foi inaugurado um culto dedicado a deusa Roma o qual foi expandido no período imperial aos Imperadores.

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, pp. 302-304

²⁵² Cf. *Ibid.*, p. 298.

²⁵³ Cf. Pierre GRIMAL, O século de Augusto. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 41.

²⁵⁴ Cf. S. R. PRICE, *Rituals and Power* pp.xxii-xxiii.

A derrota do general Marco Antônio para as tropas comandadas por Otaviano na grande batalha do Ácio em 31 a.E.C., representou uma derrota política para a província da Ásia Menor, já que havia uma harmoniosa relação entre as autoridades desta província com Antônio. Esta difícil situação na qual a Ásia se encontrava foi resolvida com uma aliança entre o *koinon* asiático e o novo comandante Otaviano que passou a garantir o controle sobre todo mundo Mediterrâneo.²⁵⁵ Alguns fatos relacionados ao estabelecimento do Culto Imperial na província da Ásia Menor foram a dedicação de templos em Pérgamo, Esmirna e Mileto e o estabelecimento de Éfeso como templo guardião do culto em toda província.

No ano 29 a.E.C., como gesto de gratidão e como forma de concretizar, definitivamente, esta nova aliança, o conselho provincial das cidades da Ásia enviou uma solicitação ao senado romano e ao Imperador exigindo o estabelecimento de um culto dedicado a Otaviano na cidade de Pérgamo. O culto foi estabelecido antes que Otaviano recebesse o título de Augusto em 27 a.E.C., mas não se sabe qual foi o título original deste templo. As inscrições e moedas encontradas neste período indicam que ele foi dedicado a Roma e Augusto.²⁵⁶ Esta atitude do *koinon* asiático leva Steven Friesen a concluir que não houve mudanças significativas na função do *koinon* desde o período helenístico quando ele estabelecia culto para os governantes, por exemplo, a Antíoco I (268-262). A exigência de Augusto ao conceder o direito da cidade de Pérgamo a cultuar sua pessoa, era de que a deusa Roma fosse acrescentada como receptora de honras e que ele não fosse designado como deus.

O culto dedicado ao Imperador Tibério na cidade de Esmirna teve seu início num contexto de julgamento por causa de violação e abuso de poder por dois oficiais romanos na província asiática. Os dois casos foram julgados diante do senado e do Imperador com veredicto favorável à província. Em resposta a participação de Tibério no processo, o *koinon* asiático determinou a construção de um templo em sua honra, sua mãe (Lívia) e ao senado romano.²⁵⁷

Em Mileto foi instituído o terceiro Culto Imperial da província da Ásia Menor. Este culto foi estabelecido sob o governo de Calígula. Uma inscrição encontrada na base de uma estátua do

²⁵⁵ Cf. Steven J. FRIESEN, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family*. (Religions in the Graeco-Roman World), Vol. 116, Leiden: E.J. Brill, 1993, p. 7.

²⁵⁶ Cf. Steven FRIESEN, *Twice Neokoros*, p. 8.

²⁵⁷ Cf. S. R. PRICE, *Rituals and Power*, p. 64.

Imperador Gaio, datada entre os anos 37-41, nomeia muitos oficiais e faz referências a seus ofícios no templo. O culto encontrado na cidade de Mileto apresenta alguns aspectos não encontrados nos cultos anteriores. O Culto Municipal e privado era diferente por sua autonomia em relação a Roma, seguindo apenas seus costumes locais. O Culto Provincial reservou o título $\alpha\epsilon\omicron, \jmath$ apenas a Imperadores oficialmente divinizados.²⁵⁸ O Imperador Gaio ordenou a construção de um recinto sagrado para si, alegando que já havia um templo para Ártemis em Éfeso, para Augusto em Pérgamo e para Tibério em Esmirna. Na verdade, Gaio desejava se apoderar do templo encontrado na cidade de Mileto dedicado ao deus Apolo.²⁵⁹

A tradição religiosa de Éfeso é bem conhecida dos leitores do Novo Testamento por causa da famosa passagem citada nos Atos dos Apóstolos da contenda de Paulo com os ourives da cidade de Éfeso. Em At 19,35, Éfeso é dita ser a $\nu\epsilon\omega\kappa\omicron, \rho\omicron \jmath$ (guardiã) do templo da grande deusa Ártemis. Após a vitória de Otaviano sobre Antônio, a cidade e os habitantes de Éfeso receberam grandes privilégios como a diminuição dos impostos e a transformação da cidade na metrópole regional.

Algumas inscrições foram encontradas em bases de estátuas e outros lugares, indicando, assim, a existência de um Culto Imperial na cidade de Éfeso dedicado ao Imperador Domiciano. Segundo Steven Friesen, a data que o templo foi dedicado está por volta de 89/90, apontando a um culto no período de Domiciano.²⁶⁰ O templo foi construído em frente a Ágora Superior, próximo ao centro político e religioso da cidade. A natureza deste culto aponta para Domiciano como figura dominante, mas não era o único a receber honras divinas neste local. O templo em Éfeso era dedicado aos $\sigma\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\omicron\iota$, isto é, a toda família da dinastia flaviana.²⁶¹ Neste culto, recebiam honras divinas os Imperadores Vespasiano, Tito e Domiciano como parte da dinastia flaviana. Após a morte de Domiciano, a principal atenção do culto foi direcionada a Vespasiano, sobrevivendo até o início do século II d.C.

Ao receber o título de guardiã do templo imperial na Ásia Menor, Éfeso recebeu também o direito de organizar festas e cultos em honra aos deuses. Este Culto Provincial Imperial foi o

²⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 24.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 22.

²⁶⁰ Cf. S. R. PRICE, *Rituals and Power*, p. 49.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 41.

principal motivador de interesses entre as cidades asiáticas. As cidades livres aproveitaram a oportunidade da dedicação do templo para fazer um balanço sobre seu papel no culto, sua veneração ao Imperador e sua relação com a cidade de Éfeso.²⁶² Com uma configuração mundial e a criação de novas exigências para participar desta nova ordem através do Culto Imperial, surgiu o conflito entre estas cidades que tinham o objetivo de conquistar benefícios políticos e econômicos através da promoção de honras divinas ao Imperador.

Em suma, a veneração ao Imperador na Província da Ásia Menor é parte uma estratégia política da elite local para defender seus interesses políticos junto ao poder central Romano. Esta forma de religião não chegou na região por imposição das autoridades imperiais, mas por exigências destas cidades.

4.5. Competição entre as cidades

Fundamentadas em condições políticas e religiosas locais, as cidades tomavam iniciativa para honrar os Imperadores, criando uma vasta rede de práticas de adoração, surgindo, assim, uma grande competição entre elas e as províncias, cada uma procurando ultrapassar a outra com tributos exuberantes ao divinizado Imperador.²⁶³

Um importante aspecto do Culto Imperial é que ele foi disseminado em várias partes, não por uma imposição desde o centro do poder romano, mas a partir da livre iniciativa de cidades e algumas províncias, principalmente, da região oriental do Império. Depois de Pérgamo dedicar o primeiro templo em honra ao Imperador na província da Ásia Menor, o senado romano recebeu requerimento de onze cidades que desejavam promover o Culto Imperial. Elas pretendiam ganhar recursos, dedicando honras divinas aos Imperadores através da organização de festivais e construção de santuários com o objetivo de ganhar respeito do centro do Império, garantindo, assim, seus privilégios.²⁶⁴

²⁶² Cf. *Ibid.*, p. 49.

²⁶³ Cf. Dominic CROSSAN; Jonathan L. REED, *Em busca de Paulo*, p. 137.

²⁶⁴ Cf. S. R. PRICE, *Rituals and Power*, pp. 65-77.

Representantes de onze cidades se apresentaram ao senado romano com requerimentos de culto ao Imperador. Eles apresentaram os principais argumentos como forma de defenderem suas respectivas exigências. Os argumentos apresentados constituíam os principais fatores que eram considerados fundamentais para a escolha de um lugar apropriado para promoção do Culto Imperial. Os principais eram: antiguidade de seus povos; apoio oferecido aos romanos em tempos de guerra; honras dedicadas a Roma ou Augusto no passado; fontes de riquezas naturais. Muitas delas foram eliminadas da competição por sua insignificância e incapacidade de promover o Culto Imperial. A cidade de Pérgamo, por exemplo, apresentou o argumento de já possuir um templo a Augusto, mas este foi o motivo de sua desclassificação, pois o Senado decidiu ser suficiente o culto a uma divindade. Mileto e Éfeso foram reprovados, também, por já terem cultos dedicados a divindades (Apolo e Ártemis, respectivamente).²⁶⁵

Finalmente, Esmirna foi escolhida entre as onze cidades para promover o segundo Culto Provincial na Ásia Menor. Os defensores de Esmirna usaram o passado mítico da cidade em relação a seu apoio a Roma em tempo de guerra.

As vantagens que as cidades adquiriam ao promover o Culto Imperial serviam para incentivar o desenvolvimento de várias formas: enriqueceria a vida religiosa da cidade; aumentaria o *status* em relação a outras; criaria novos cargos para a elite local demonstrar seu compromisso com o bem estar da cidade; aproximaria a cidade, através da elite local, do senado e do Imperador; melhoraria a economia dela através de um programa de construção de edifícios por iniciativa de fontes de fora e através da realização de festivais periódicos, etc.²⁶⁶

Portanto, as competições entre cidades pela promoção do Culto Imperial e entre as elites locais pelos cargos que surgiam com o estabelecimento do culto, nos dão a certeza da importância da nova ordem mundial sob o governo Romano. Através do Culto Imperial as relações entre dominados e dominantes receberam novas dimensões. Paul Zanker afirma que a tentativa de originalidade entre as cidades no sentido de oferecer um culto sem precedente, não foi possível,

²⁶⁵ Cf. Steven FRIESEN, *Twice Neokoros*, p. 19.

²⁶⁶ Cf. Steven FRIESEN, *Twice Neokoros*, p. 18.

apesar da iniciativa de algumas delas, mas tudo se dirigiu para uma padronização e uniformidade.²⁶⁷

4.6. Uso da tradição mítica no Culto Imperial

A tradição mítica desenvolvida no Antigo Oriente Próximo ofereceu ao Império Romano uma importante meio para a propagação da imagem do Império e Imperador nas cidades e províncias do mundo conquistado. As recentes descobertas arqueológicas ajudam a desvendar as artimanhas dos promotores do culto através de vestígios da arquitetura, escultura e iconografia. Os registros encontrados nas cidades de Mileto, Afrodisia e Éfeso serão importantes para nossa compreensão da dimensão da crítica desenvolvida por João em Ap 13,1-18 contra esta propaganda.

O exemplo de Mileto, por exemplo, mostra como a mitologia local foi incorporada ao contexto do ritual do Culto Imperial com o objetivo de apoiar as estruturas sociais da hegemonia romana. Esta apropriação do mito e ritual aponta ao tema do julgamento divino dos malfeitores. Na arena do *bouleuterion* (*bouleuterion*) da cidade foram encontradas as ruínas de um antigo altar dedicado às práticas de rituais de veneração ao Imperador. Nos muros deste altar sobreviveram algumas esculturas que descreviam cenas relacionadas ao uso da tradição mítica local no contexto do culto.²⁶⁸

Quatro pequenas partes de doze esculturas apresentam algumas cenas de mitologia local com temas relacionados à justiça e vingança divina. Em três destas cenas aparecem a deusa Leto e seus filhos gêmeos Apolo e Ártemis. Uma das cenas mostra Apolo segurando um arco. Numa terceira cena, Ártemis entra em combate contra o gigante Tifos para defender sua mãe no Delphi (santuário de veneração ao deus Apolo). Como forma de punição, o gigante é atirado no tártaro onde as aves de rapinas comeriam suas vísceras.²⁶⁹

Os poucos fragmentos que sobreviveram das ruínas do muro deste altar apontam para expressões míticas de tradições locais re-elaboradas com o uso de narrativas de deuses do panteão

²⁶⁷ Cf. Paul ZANKEER, *the power of images*, p. 306.

²⁶⁸ Cf. Steven J. FRIESEN, *Myth and symbolic*, p. 287.

²⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 288.

grego (Apolo, Ártemis) ou outras figuras menos exaltadas (Leto, Tiro, Tifos). No contexto da veneração imperial, estes modelos míticos eram re-contados através de formas visuais com o objetivo de alterar o significado para promover um apoio ao governo romano e manter uma hierarquia social particular nas cidades locais.

As imagens encontradas nestes muros mostram a mais viva expressão da incorporação do culto ao governante romano no contexto das instituições locais. Uma outra informação importante é o fato do Altar de Augusto ocupar o espaço central do *bouleuterion*, uma expressiva instituição da antiga democracia como praticada nas cidades do mundo greco-romano. Isto explica a importância da veneração a imagem do Imperador nestas cidades.

Em Afrodísia, há evidências que indicam a existência de um santuário dedicado à Afrodite, a deusa responsável pela prosperidade de Afrodísia, a cidade escolhida por Otaviano, e aos deuses *sebastoi*.²⁷⁰ Algumas inscrições encontradas nas bases das estátuas mostram que a dedicação do templo à divina Ártemis é parte de uma afirmação sobre a relação entre esta divindade cívica e a dinastia de Júlio-Claudiana.²⁷¹ Vale lembrar que estes painéis foram construídos com dinheiro investido por famílias ricas da cidade de Afrodísia.

No pórtico sul do *Sebasteion* foram encontrados alguns painéis que nos fornecem informações sobre o uso do mito no contexto do Culto Imperial. Um dos painéis apresenta uma cena na qual aparece uma representação mítica da vitória do Imperador Cláudio sobre a Bretanha. Esta cena descreve o Imperador desnudo no estilo de um herói ou deus, enquanto o inimigo é descrito através da imagem de uma mulher rendida e humilhada. Ela está imobilizada pelo joelho esquerdo do Imperador e caída por terra. Ela veste uma túnica que cai de seus ombros expondo os seios. Com a mão esquerda, ele puxa os cabelos e a cabeça da vítima para trás, enquanto uma afiada espada é preparada com a mão direita para o golpe fatal.²⁷² Outro painel registra a vitória de Nero sobre a Armênia. Segue o mesmo modelo anterior, isto é, o Imperador aparece desnudo como um herói, enquanto o oponente era representado por uma mulher. Outro painel apresenta o resultado ambivalente das vitórias quando um Imperador não identificado, está sentado próximo a

²⁷⁰ Cf. John Dominic CROSSAN; Jonathann L. REED, *Em busca de Paulo*, p. 24.

²⁷¹ Cf. Steven J. FRIESEN, *Imperial cult and the Apocalypse of John: reading Revelation in the ruins*, p. 81.

²⁷² Cf. John Dominic CROSSAN; Jonathann L. REED, *Em busca de Paulo*, p. 246.

um troféu (arma do vencido), enquanto a sua direita uma figura romana, personificando o Senado ou o povo Romano, coroa o vencedor.

É importante compreender que a mitologização do poder militar acompanhava também o contexto do culto ao governante romano. Essa combinação do novo mito e ritual no *Sebasteion* fortalecia a ordem social romana e era incorporada aos Imperadores no contexto do mito local da Ásia Menor, com ênfase particular as vitórias militares.

Num dos painéis centrais há a mitologização da prosperidade conquistada e oferecida por Augusto na concepção da ideologia Imperial. Este painel apresenta uma terra frutífera e um mar seguro, enfim, todo o mundo sob o controle da desnuda imagem do Imperador Cláudio.²⁷³ Este painel é dominado pela imagem de Cláudio que, usando um manto sob sua cabeça e tendo ao seu lado direito uma imagem da terra, segura uma cornucópia e a imagem do mar. Os elementos mar e terra estão divididos por figuras humanas que entregam presentes ao Imperador divinizado. Neste caso, a história é elevada a *status* de mito, mas parece ser colocada num sentido geral, pois elas parecem não referir-se a um contexto histórico específico, mas a um processo geral do domínio romano. Outro painel descreve a fuga de Enéias, filho de Afrodite e Anquises, da cidade de Tróia.

Estes painéis reelaboram traços da narrativa mítica greco-romana com ênfase na tradição local, enfatizando a relação entre romanos e o povo de Afrodisia. No último caso, por exemplo, a deusa local da cidade é descrita como ancestral do povo romano através de Enéias. Eles são reflexos da veneração da imagem do Imperador romano na província da Ásia Menor.

Em Éfeso, o relevo do altar localizado frente ao templo dedicado ao Imperador Domiciano não descreve o governante de forma direta, mas os temas são significativos para a identificação dele. Foram encontradas treze inscrições as quais apontam para a existência de um templo dedicado à adoração da família flaviana nos anos 89/90, a *sebasteion*. Estas inscrições foram encontradas nas bases de estátuas construídas por famílias abastadas da cidade e província. Ao todo, são dezessete nomes de representantes masculinos encontrados nas inscrições, sendo de várias cidades da Ásia Menor. A identidade do Imperador venerado neste templo não é revelada

²⁷³ Cf. Steven J. FRIESEN, *Imperial cult and the Apocalypse*, p. 91.

pelos dados fornecidos pelas inscrições, mas aparecem os nomes de Domiciano e sua esposa Domitia.²⁷⁴

As inscrições ainda informam que eles exerciam cargos públicos importantes em suas respectivas cidades (arcon, tesoureiro, estrategos e superintendentes em obras públicas) e eram os administradores das atividades religiosas.²⁷⁵ Estas atividades indicavam que os promotores do culto exerciam importante responsabilidade governamental na província da Ásia Menor.

As práticas de veneração dedicadas à imagem do Imperador romano, através da iconografia ou construção de edifícios e estátuas, eram promovidas pela elite local da província da Ásia Menor. Nas narrativas míticas, os Imperadores eram elevados a categoria divina e muitos fatos históricos foram mitologizados por iniciativa dos promotores do culto ao divino governante. Na arena do *bouleuterion* em Mileto existe uma ênfase nos temas do julgamento divino contra malfeitores que é apropriado pela instituição local responsável pela ordem da cidade, mas colocada a serviço do Império. Nas cenas encontradas na iconografia do altar do *Sebasteion* em Afrodísia, as vitórias militares dos governantes romanos são elevadas ao *status* mítico, mas a partir da tradição mítica local como forma de construir uma relação íntima entre o vencedor e os súditos de Afrodísia.

Quanto aos exemplos citados sobre as famílias que promoviam o Culto Imperial, podemos deduzir que eles não apresentam a opinião de todo o conjunto da população das províncias romanas, apesar da vasta aceitação destas práticas religiosas em todo território. Veremos que houve vozes críticas que, ao contrário das elites que promoviam a veneração ao Imperador na província da Ásia Menor, não viam no imaginário da *Pax Romana* um tempo de prosperidade e harmonia. A maioria das manifestações contrárias a veneração do Imperador ficou confinada no silêncio da história. Em Ap 13,1-18, o visionário João apresenta uma forte crítica contra o Culto Imperial romano e seus promotores.

Em suma, o Culto Imperial na região da Ásia Menor se expandiu através de uma livre iniciativa das elites locais que pretendiam manter seus antigos privilégios com o novo poder mundial construído a partir de um homem só. O Culto Imperial era uma espécie de religião oficial na qual se expressava fidelidade política à autoridade do Imperador na participação de suas

²⁷⁴ Cf. Steven J. FRIESEN, *Imperial cult and the Apocalypse*, p. 46.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 301.

variadas formas de expressão. Amparado pela ideologia da *Pax Romana* e utilizando-se da tradição mítica do Antigo Oriente Próximo, o Culto Imperial divinizou a imagem do Imperador através de um processo de cunho religioso. Ajudados pela elite local e administrado por sacerdotes e sacerdotisas, o Culto Imperial teve uma grande popularidade na região da Ásia Menor.

Diante deste quadro, vale perguntar pela voz daqueles que estavam fora do sistema dominante. Veremos que a voz de um profeta cristão que se posiciona na perspectiva contrário a ideologia da *Pax Romana*. João também se apropria de símbolos da mitologia tradicional para apresentar uma resposta crítica à realidade do Culto Imperial e exortar os membros das comunidades cristãs a não participarem de práticas religiosas pagãs. O teor de suas críticas entra no campo da estigmatização da religião oficial. No apocalipse, as autoridades romanas se encontram, não na ordem divina, mas como a perversão Satanás. O autor usa duas imagens de monstros conhecidas de sua audiência para falar do demoníaco que representa a realidade romana em sua relação com as autoridades da província asiática.

4.7. Crítica do Apocalipse ao Culto Imperial

Esta ampla descrição do Culto Imperial nos oferece evidências de que ele desempenhou um importante papel na composição do Apocalipse de João por ter sido bastante disseminado na província da Ásia Menor. Vimos que o Império Romano foi construído por conquistas militares e mantido por um complexo sistema ideológico construído a partir do imaginário mítico o qual afirma que os deuses estavam com os romanos e, inclusive, que os Imperadores eram vistos como deuses. Outra informação importante que podemos tirar é que o Culto Imperial na região da Ásia Menor não foi uma imposição do centro do poder, mas consequência da política estabelecida por Roma, fundamentada no sistema de patronato para manter a ordem imperial através da lealdade ao Imperador, o benfeitor por excelência de toda humanidade. O Apocalipse de João se apropria da tradição mítica do Antigo Oriente Próximo para desqualificar a religião oficial romana. Em que consistia esta tradição mítica do Apocalipse apropriada por João? Neste caso, veremos que João se apropriou de um vocabulário específico, caracterizado pela duplicidade de sentidos das palavras, da tradição mitológica com ênfase às imagens de Daniel 7,2-7.

4.7.1. A tradição mítica em Ap 13,1-18

Na perspectiva da narrativa, as duas bestas descritas em Ap 13 funcionam como antagonistas de Deus, o Cordeiro e do povo de Deus. Considerando o contexto do final do primeiro e início do segundo século para interpretar esta passagem, seria difícil evitar uma relação destas imagens com as práticas e ideologia do governo romano na província da Ásia Menor. Acreditamos que no Ap 13 o autor utilizou a tradição mítica judaico-cristã e pagã com o objetivo de desmascarar as pretensões da propaganda imperial da *Pax Romana* em sua forma religioso-política.

A estrutura narrativa de Ap 13 apresenta uma importante aproximação com o modelo mítico da tradição Leviatã e Beemot. Segundo Gregory Beale, a descrição das bestas está fundamentada, em parte, na passagem de Jó 40-41, o único lugar no Antigo Testamento que descreve as duas bestas que se opõem a Deus.²⁷⁶ Em Jó, o texto faz referência à derrota primordial do Dragão por Deus (40,32). Na tradição judaica Deus criou Leviatã para morar na água e Beemot para habitar a terra (1 Enoque 60,7-10; 4 Esdras 6,49-52.24; 2 Bar. 29,4). Estes monstros eram o poder simbólico do oponente de Deus e deveriam ser destruídos no julgamento final (2 Bar. 29,4).

Numa viagem celestial Enoque é envolvido por uma visão do Deus entronizado e cercado por anjos e justos quando Miguel apareceu a ele para explicar o escaton, apresentando os dois monstros. O anjo fala para Enoque:

“Que vês que estás tão perturbado? Este é o dia da clemência que durou até hoje; e ele vê misericórdia e grande sofrimento para aqueles que habitam a terra. E, quando este dia chegar, e o poder, a punição e o julgamento que o Senhor dos Espíritos está preparando para aqueles que não adoraram o Justo, para aqueles que o negaram e para aqueles que usaram seu nome em vão – se tornará um dia de aliança para os eleitos e uma inquisição para os pecadores. Naquele dia os dois monstros serão separados – um habitará no abismo do oceano sobre montanhas de água e o outro... habitará no invisível deserto... ao oriente do Éden onde os eleitos e justos irão habitar” (1 Enoque 60,6-8).

Na terceira visão de 4 Esdras, o autor enfatiza este mito no contexto da origem destes dois monstros. Em 4 Esd. 6,49-52.24, os dois monstros foram criados no quinto dia da criação junto a

²⁷⁶ Cf. Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, p. 682.

outros seres vivos. Na seção final o autor se refere ao escaton: “os dois servirão de alimento para os santos de Deus (6,52). O poder de Deus na criação é o tema enfatizado por 4 Esdras ao usar este mito.

Em 2 Bar. a ênfase recai sobre a função escatológica das criaturas. Uma voz do alto descreve o período messiânico que será seguida por doze períodos (2 Bar 26-28). Um novo período será estabelecido depois que o Ungido voltar à sua glória e os justos e pecadores receberão suas recompensas merecidas (29-30).

Estes três textos escritos no período helenístico e romano utilizam o mesmo modelo mítico, mas apresentando variantes em sua forma e conteúdo. Em 1 Enoque o mito é usado para revelar segredos sobre o mundo; 4 Esdras usa no contexto da teodicéia, destacando o poder de Deus em relação as obras de sua criação com o objetivo de dramatizar o motivo da incapacidade de Deus em manter seu povo na terra criada por ele, Israel (6,55-59); 2 Baruc relata o mito no contexto da escatologia para aqueles que crêem na Torá (83,5).

Na narrativa de visão apocalíptica de Ap 13,1-18, as duas bestas são descritas habitando em lugares separados. Este texto está interligado com Ap 12 na cena do Dragão na areia do mar, isto é, espaço que divide as duas dimensões espaciais conhecidas pelos habitantes da Ásia Menor. A imagem do mar lembra uma das mais importantes tradições religiosas vizinhas e conhecidas na região, o antigo mito do combate.

Adela Yarbro afirma que “se perguntarmos que exemplo desta forma de mito do combate mais claramente lembra Ap 12, a resposta será o mito de Leto. O Apocalipse 12, pelo menos em parte, é uma adaptação do mito do nascimento de Apolo”.²⁷⁷ Adela considera que Ap 12-13 foi influenciado pelo antigo mito do combate que circulava no Antigo Oriente Próximo e no mundo Clássico.²⁷⁸ Este mito consistia na descrição de uma batalha entre duas divindades e seus exércitos aliados pelo controle do reinado cósmico. “As imagens descritas não são metáforas criadas por

²⁷⁷ Cf. Adela Yarbro COLLINS, *Combat Myth*, p. 67.

²⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 57.

uma mente poética de maneira isolada, mas são imagens tradicionais com uma longa história e uma rica variedade de conotações e associações”.²⁷⁹

Concluindo, Ap 13 recebeu influência do modelo mítico Leviatã e Beemot da tradição judaica. A forma Leviatã, descrita como a serpente oponente de Deus, é utilizada na perspectiva narrativa para conectar os capítulos 12-13.

4.7.2. Uso de Daniel em Ap 13,1-18

O autor do Apocalipse fundamentou o relato de suas visões na literatura do Antigo Testamento, com destaque especial ao livro de Daniel. O contexto deste livro é a grande batalha entre os Judeus, sob o comando de Judas Macabeu, e o rei Selêucida, Antíoco IV Epífanes (175-164), que desejava paganizar a comunidade Judaica da Palestina com seu centro em Jerusalém.

Gregory Beale²⁸⁰ afirma que os temas mais importantes do livro de Daniel são: o julgamento histórico e cosmológico das nações satânicas e o conseqüente estabelecimento do histórico reino de Deus, o eterno reino divino; a soberania absoluta de Deus que controla os governantes da terra e faz uso dos atos rebeldes destes para realizar seus propósitos; os santos vivem sob os poderes de governantes incrédulos e são julgados por se recusarem a participar de práticas religiosas da sociedade pagã. Quando tudo parece perdido Deus se manifesta, libertando seu povo das mãos dos governantes incrédulos promovendo-os a um reino eterno e próspero.

Estes três temas são encontrados, também, no Apocalipse de João, ocorrendo no contexto histórico-profético. No Apocalipse os seguidores do Cordeiro são descritos sob a ameaça de um Imperador em meio a uma sociedade pagã que tenta comprometer a fé dos cristãos no cotidiano através do Culto Imperial. O estado de perseguição (real ou imaginária) é interpretado pelo autor

²⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 58.

²⁸⁰ Cf. Gregory K. BEALE, The influence of Daniel upon the structure and Theology of John's Apocalypse. *Journal of the Evangelical Theological society*, Vol. 27, Fasc. 4 (1984). p. 413.

do Apocalipse como uma vitória sob seus inimigos (1,9.18; 2; 5,5-9; 11,1-13; 12,11-17; 20,4-10). Esta vitória dos santos no Apocalipse de João é atribuída à vitória do Cordeiro.²⁸¹

Geralmente, a literatura do Antigo Testamento direciona sua atenção para as terras de Israel e Jerusalém, mas Daniel está preocupado com o surgimento e queda dos reinos demoníacos deste mundo que, por um tempo predeterminado, dominarão e perseguirão os santos do Altíssimo. O mesmo esquema acompanha o Apocalipse de João. Em ambos, a batalha entre o mundo e os santos é vista como expressão de um conflito entre seres celestes. Os reinos descritos em Daniel são interpretados como possuindo uma natureza demoníaca (Dn 7,2-7). As obras daquele que tinha o chifre mais alto são descritas como expressão de uma batalha no céu na qual tenta igualar-se a Deus. Alguns comentadores vêem um tipo de batalha em Daniel 7,21-26 onde os santos são vistos como seres angélicos e o “Filho do homem” como líder.²⁸²

No Apocalipse a descrição da primeira besta com sete cabeças poderia ser atribuída ao modelo mítico de Leviatã visto que, muitas vezes, este monstro era descrito com sete cabeças.²⁸³ Ao descrever a besta do mar com dez chifres e aparência de leopardo, urso e leão o autor cria dependência com Daniel 7,2-7. Em Daniel as quatro bestas somam um total de sete cabeças e algumas partes físicas de seus corpos são descritas com características de alguns animais considerados perigosos no imaginário popular. Mas, para o quarto monstro, o autor não encontrou um animal digno de comparação, de tamanha monstruosidade. O nome de blasfêmia sobre as cabeças da besta é uma referência ao discurso arrogante deste quarto monstro (Dn 7,8.11.20).

No Apocalipse, João utiliza o método da redução de textos ou imagens para criar, a partir de outros pré-existentes, uma nova configuração textual. João reduziu as quatro bestas de Daniel 7,2-7 e o imaginário em torno do mito de Leviatã para construir sua própria visão de mundo expressa num novo texto e nova imagem mítica. Com esta síntese, o texto ganha duas funções específicas: um histórico Império político e um adversário escatológico.

Um outro tema importante que João se apropriou do livro de Daniel é o período de quarenta e dois meses permitido para o domínio do adversário escatológico. Ele terá um período de um

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 414.

²⁸² Cf. John J. COLLINS, The son of man and the saints of Most High in the Book of Daniel, *Journal of Biblical Literature* 93 (1974), 54.

²⁸³ Cf. Steven FRIESEN, Myth and symbolic resistance, p. 308.

tempo, e tempos, e metade de um tempo para destruir os santos do Altíssimo e mudar os tempos e a lei (7,25). Ao fazer uso deste período de tempo, o autor do Apocalipse estava estabelecendo um período de existência para o Império Romano, isto é, ele estava situando Roma no modelo mítico, mas de forma negativa.

Portanto, podemos afirmar que a apropriação de uma linguagem caracterizada pelo redimensionamento de significados de temas e o uso da tradição mítica, com ênfase a Daniel, como forma de afastar seus leitores e ouvintes do perigo oferecido pelas experiências de adoração aos governantes, nos proporciona a chave de leitura para compreendermos a mensagem de Ap 13,1-18. O autor constrói um universo simbólico desde sua experiência e situação de crise.

4.7.3. Desconstrução do mito da *Pax Romana*

O Apocalipse aceita a idéia de que o Império Romano foi construído sob os pilares das conquistas e vitórias adquiridas pela força militar (13,4). Klaus Wengst afirma que a “realidade na qual os cristãos da Ásia Menor estavam inseridos, cercados por uma sociedade pagã e com um governante que exige veneração divina, oferece ao visionário a perspectiva pela qual ele contempla e valoriza o Império e que faz perceber, perspicazmente, alguns aspectos da *Pax Romana*”.²⁸⁴ Esta realidade leva o autor a construir uma nova perspectiva para oferecer à sua audiência a fim de afastá-la daquela apresentada pelas autoridades que promoviam a ideologia Imperial, principalmente, daquela fundamentada na veneração à imagem do Imperador. Para João, as conquistas romanas nasciam de ações de autoridades satânicas e não divinas. Ele ainda realça as pretensões de Roma e a conquista de admiração por todos os habitantes da terra, isto é, o desejo de controlar todas as dimensões da vida humana: Quem como a besta? Quem poderá batalhar contra ela?

A partir da linguagem da mitologia, João inverte o significado dos mitos utilizados pelas autoridades locais no Culto Imperial. Sobre o tema da coroação do Imperador romano no material encontrado no *Sebasteion* na cidade de Afrodísia por uma imagem de Nike, a deusa da vitória na mitologia grega, podemos afirmar que os responsáveis pela propaganda imperial pretendiam levar

²⁸⁴ Cf. Klaus WENGST, *Pax Roman*, p. 180.

os seguidores da besta a se identificarem com tal imagem coroando o Imperador, isto é, apoiando o atual sistema dominante e opressor. Por outro lado, o Apocalipse pretende levar sua audiência a identificar-se com as vítimas do sistema imperial romano.

O Apocalipse desvenda o imaginário da idéia de paz e prosperidade construída pela propaganda do Culto Imperial romano. As imagens mitológicas que anunciavam paz e prosperidade de forma universal, isto é, na terra e no mar, encontradas na iconografia de Afrodísia e na *Ara Pacis*, são negadas no uso do modelo mítico de Leviatã-Beemot. No Apocalipse de João, o mar é visto como um espaço hostil, lugar onde habita o monstro que vem fazer guerra contra os santos de Deus. Ao descrever o primeiro monstro saindo do mar João nega a idéia de paz universal e afirma que esta paz tem origem satânica.²⁸⁵ A marca da besta exigida pelas autoridades para quem desejasse participar de atividades comerciais, denuncia e rejeita o romantismo construído em torno a este imaginário o qual afirma que tudo aquilo que era produzido deveria ser desfrutado por todos os habitantes do Império.²⁸⁶

As elites que promoviam o Culto Imperial na região da Ásia Menor, patrocinando a construção de edifícios utilizados para os rituais religiosos, geralmente recebiam honras públicas como reconhecimento, mas no Apocalipse estas elites foram estigmatizadas como bestas (13,11-18), ou falsos profetas (16,13). João não só usa o imaginário mítico da *Pax Romana* propagada pelo Culto Imperial, mas demoniza suas várias formas de expressão.

4.7.4. Demonização do Culto Imperial

A crítica de João contra as manifestações do Culto Imperial começa com a demonização da religião pagã romana. Em 13,4 é o grande Dragão vermelho, a antiga serpente ou Satanás, que é adorado pelos seguidores da besta. O motivo porque a adoração do Culto Imperial é descrita de forma demoníaca é que o poder e domínio de Roma e do Imperador tinham sua origem no Dragão. Os sacerdotes e o conselho das cidades, como parte das instituições que promoviam o culto, derivam sua autoridade de Roma, isto é, também estão no mesmo campo semântico do grande

²⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 182.

²⁸⁶ Cf. Paul ZANKER, *The power of images*, p. 175.

Dragão, sendo indiretamente dependente dele. Sendo Roma designada pelo autor “a besta que emerge do mar”, isso implica uma avaliação fortemente negativa de Roma. Neste sentido, o autor está apontando o poder de Roma como tendo sua origem no caos, a contraparte do poder criador na visão de João.

Os organizadores do Culto Imperial enganam todos os habitantes da terra exigindo deles a construção de uma imagem. O termo “enganar” na literatura apocalíptica judaica é uma característica do adversário escatológico de Deus. Na literatura apocalíptica do Novo Testamento “enganar” passa a ser uma característica definitiva do grande e definitivo oponente escatológico (1 Enoque 54,5-6; 69,28; Or. Sib. 3,68-69; Mc 13,22; 2 Ts 2,1-12; Did 16,4). Didaque 16,4 diz que “Por causa da grande iniquidade, os cristãos odiarão, perseguirão e entregarão uns aos outros; e então aquele que controla o mundo aparecerá como o Filho de Deus, e fará sinais e maravilhas, e toda a terra será entregue em suas mãos; e ele causará desordens, como nunca aconteceu desde o início do mundo.”

Em Ap 13,4, o papel do adversário escatológico é organizar o Culto Imperial e por isso, serão chamados de falsos profetas (16,13). Com isso João situa esta prática religiosa na mesma esfera do grande Dragão, a antiga serpente, chamada o diabo e Satanás, que enganam todo o mundo (12,9).

O fenômeno das estátuas que falavam era bem conhecido no mundo greco-romano. Estas estátuas eram manipuladas por pessoas que promoviam o Culto Imperial. Segundo Scherrer, estas imagens eram, claramente, parte do programa promovido pelas elites responsáveis pelas atividades religiosas nas cidades asiáticas.²⁸⁷ O Apocalipse de João usa o contexto lendário, elevado à proporção mítica, para desqualificar a autoridade religiosa dos sacerdotes do Culto Imperial ao estado de charlatães e mudou a imagem ritual do culto tirando seu sentido religioso à uma prática satânica. Com isso, ele descrevia as famílias promotoras do culto como charlatães, cuja autoridade tinha sua origem no campo do Dragão, a antiga serpente.

João tenta desqualificar aqueles que participam do Culto Imperial a partir da expectativa de que todos eles terão um julgamento terrível: “Se alguém adorar a besta e a sua imagem e receber o

²⁸⁷ Cf. Steven SCHERRER, *Signs and Wonders*, p. 563.

signal na testa ou na mão, também o tal beberá do vinho da ira de Deus, que se deitou, não misturado, no cálice da sua ira, e será atormentado com fogo e enxofre diante dos santos anjos e diante do Cordeiro” (14,9-11). Eles já são punidos ainda neste mundo (16,2). Quanto aqueles que resistirem as práticas de veneração dedicadas as imagens dos Imperadores, estes terão uma vitória assegurada (15,2-4).

Os adoradores da besta não terão seus nomes escritos no livro da vida do Cordeiro que fora imolado, desde o começo do mundo (13,8). Esta exclusão é típica da tradição apocalíptica judaica e cristã como forma de desqualificar adversários sem honras e reprová-los. Para João, aqueles que permaneciam *fiéis* a adoração das imagens da besta e do Dragão eram completamente excluídos dos planos de Deus. Quanto aos leitores que permaneciam perseverantes na recusa de não participar das práticas religiosas pagãs, não permitindo serem seduzidos pelas atrações dos enganadores, o livro da vida tinha a função de mantê-los firmes diante das adversidades da vida (3,5).

A crítica de João contra as práticas religiosas pagãs é parte de um sistema de poder mantido por Roma (13,12). A adoração ao Imperador e a administração política romana eram aspectos de uma única realidade: o Império. A verdadeira crítica de João ao Culto Imperial está relacionada a sua aversão ao sistema político opressor mantido pelo governo romano contra os seguidores do Cordeiro (13,7).²⁸⁸

4.8. Conclusão

Em síntese, no capítulo quatro, vimos que o fenômeno pagão do Culto Imperial é duramente criticado pelo autor do Apocalipse através de símbolos e imagens provocantes. Vimos que este culto surgiu na Ásia Menor por iniciativa das elites das cidades gregas. O Culto Imperial, na verdade, foi uma continuidade de um sistema de honras praticadas pelas cidades helenísticas as suas divindades, reis, governantes e heróis.

²⁸⁸ Cf. Adela Yarbro COLLINS, Vilification and self-definition in the Book of Revelation. HTR, 79 (1986), p. 18.

Os promotores do Culto Imperial se apropriaram da linguagem de um vasto sistema cultural do Antigo Oriente Próximo, utilizando-se de imagens de modelos míticos locais a partir de uma re-elaboração, introduzindo um novo significado a estas imagens a partir do programa da *Pax Romana*, isto é, a imagem do Imperador romano ganhava uma áurea divina semelhante aos deuses locais. Nesta perspectiva, seria difícil um camponês simples entrar num templo dedicado as divindades locais e, ao lado, encontrar a estátua de um determinado Imperador, seria difícil não associá-lo a esfera dos seres divinos.

Vimos que, a partir da linguagem da mitologia, o visionário João inverte estes significados dados aos mitos pelas autoridades romanas. Nós vimos que, por exemplo, com a imagem da coroação do Imperador romano por uma divindade, os promotores do Culto Imperial pretendiam levar os seguidores da besta a se identificarem com a imagem que está coroando o Imperador, em outras palavras, conduzir o povo a aceitarem a ordem imperial. Por outro lado, o Apocalipse de João procura levar os seguidores do Cordeiro a se identificarem com as vítimas do sistema.

5.0 Considerações finais

No início desta pesquisa, nos propomos a investigar a realidade que havia influenciado o profeta e visionário João de Patmos na composição da narrativa de visão encontrada em Ap 13,1-18. Partimos do pressuposto de que as exigências do Culto Imperial, uma realidade bastante difundida na província da Ásia Menor no final do século I d.C., influenciou decididamente na composição do livro, levando o autor a situar o Império Romano e suas instituições na esfera do demoníaco através de uma linguagem violenta, ampliando o sentido dos fatos históricos por meio de imagens violentas tiradas do contexto sócio-cultural de seu tempo.

Como o autor se apropriou de antigas tradições míticas na composição deste texto, sentimos a necessidade de utilizar o conceito e função da categoria mito no estudo do Apocalipse para situar o texto em seu contexto sócio-cultural. Nesta descrição de mito como categoria de interpretação do Novo Testamento, nosso objetivo era mostrar que, tanto o Império Romano

quanto o Apocalipse de João, se apropriaram de antigas tradições míticas para justificarem seus respectivos objetivos. De um lado, a elite local da Ásia Menor pretendia justificar o projeto imperial fundamentado na idéia de paz e prosperidade para todos. Por outro lado, João tentava fazer com que seus seguidores compreendessem a contradição entre as comunidades cristãs e o Império Romano; Cristo ou o Imperador.

No primeiro capítulo de nossa pesquisa, procuramos resumir as últimas contribuições na história da interpretação da passagem Ap 13,1-18 com o objetivo de compreendermos a diversidade de leituras que são apresentadas em torno das imagens e símbolos envolvidos na narrativa de visão apocalíptica do texto. Esta revisão sobre a história da pesquisa foi fundamental para o procedimento seguinte de nossa investigação.

Na descrição das circunstâncias históricas do tempo da composição do Apocalipse descritas no segundo capítulo desta pesquisa, vimos que os cristãos, provavelmente, não viviam em situação extrema de violência, mas em certa harmonia com seus vizinhos (judeus e pagãos). No entanto, procuramos evitar qualquer afirmação sobre a não existência de perseguição contra cristãos ou outros grupos no tempo de Domiciano, pois sabemos que em toda sociedade imperial a violência é uma realidade intrínseca. Mas, no caso do Apocalipse 13,1-18, o importante é compreendermos como o autor se relaciona com a histórica real, ou melhor, que tipo de crise está sendo descrita pelo texto.

Esta realidade adversa vivenciada pelos membros das igrejas localizadas nas sete cidades da Ásia Menor se tornou mais decisiva na influência da composição do Apocalipse pelo fato do Culto Imperial ter experimentado, no final Século I d.C., no reinado de Domiciano, um acentuado crescimento em sua importância no programa da dinastia flaviana. Durante este período, a presença cultural do Império Romano na província da Ásia Menor ganhou importância devido o estabelecimento de um templo dedicado aos Imperadores da família flaviana. Neste templo foi erguida uma suntuosa estátua de um dos Imperadores desta dinastia e, com os benefícios adquiridos pelo estabelecimento deste novo centro cultural, a população comemorava tal iniciativa.

No capítulo três, a partir da análise exegética de Ap 13,1-18, vimos que a narrativa de visão apocalíptica sugere uma linguagem no campo político-religioso. As duas partes da narrativa

estão conectadas entre si por meio de uma linguagem que sugere uma relação entre poder político e religioso. João descreve o protagonista da segunda parte como uma serviçal da primeira besta que domina, não só a primeira parte de Ap 13,1-18, mas ocupa toda segunda parte do livro (12,1-22,5).

A partir de evidências encontradas no texto Ap 13,1-18, o autor interpretou sua realidade através da apropriação da linguagem utilizada por Daniel na descrição dos quatro monstros que emergem do grande mar. No contexto de Daniel, os quatro monstros foram interpretados como quatro Impérios que se sucediam e oprimiam o povo de Deus ao longo da história, tendo como protótipo de opressor, Antíoco IV Epífanes. Em Ap 13,1-18, a apropriação da linguagem daniélica levou o visionário a interpretar sua realidade a partir da perspectiva mítica encontrada no seu meio cultural, especificamente, o conhecido mito do combate, e em Dn 7,2-7. João se apropriou da passagem de Dn 7,2-7 de forma criativa, reunindo todas as qualidades monstruosas das quatro bestas na imagem do monstro que emerge do mar (13,1-10). Com este artifício, o visionário de Patmos pretendia elevar o Império Romano, o Imperador e todas as autoridades que promoviam o Culto Imperial ao mais alto nível da maldade, isto é, eles reuniam, em si, todas as características do tradicional adversário escatológico do povo de Deus.

No conjunto das evidências que relatam a construção de uma cosmovisão a partir do centro, apoiada pelas elites provinciais romanas, os vestígios que registraram o pensamento de pessoas ou grupos que tinham opiniões e atitudes diferentes em relação aos elementos que configuravam a *Pax Romana*, especialmente sobre a organização e função do Culto Imperial, desapareceram ou quase não existem. Um destes vestígios é o livro do Apocalipse escrito no período de maior efervescência do Culto Imperial na Ásia Menor.

Vimos que, no Apocalipse, não há espaço para uma atitude de conformidade na relação com as autoridades romanas. Na linguagem de Ap 13,1-18, essa atitude é caracterizada pela desqualificação do adversário, recebendo um tratamento mais intenso que em qualquer outra parte do livro. João não vê as autoridades romanas como algo que emanam da ordem divina, mas como originária da ação de Satanás, o grande Dragão vermelho que foi derrotado no céu e veio fazer guerra contra os seguidores do Cordeiro. Ele usa as duas imagens de Ap 13,1-18 para descrever a ação de Satanás em realidades adversas de seu mundo.

6. Bibliografia Consultada

BÍBLIA DE JERUSALÉM, Português. Tradução de vários autores. São Paulo: Paulinas, 1986.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição revista e atualizada no Basil.

NESTLE-ALAND. NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Editado por Barbara e Kurt Aland et al. 27 edição, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

ABIR, Peter Antony. *The Cosmic Conflict of the Church: An Exegetico-Theological Study of Revelation 12, 7–12* (European University Studies, Series 23, Theology 547; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995).

JUDGE, Edwin A. The mark of the beast, Revelation 13,16. *Tyndale Bulletin*, Vol. 42. Fasc. 1, (1991), pp. 158-160.

- ALDERINK, Larry. Greek Ritual and Mythology: The Work of Walter Burkert. *Religious Studies Review* vol. 6, (1980), pp. 1-13.
- ARENS, Eduardo; MATEOS, Manuel Dias. O Apocalipse: a força da esperança - estudo, leitura e comentário. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARGETSINGER, Kathryn. Birthday Rituals: Friends and Patrons in Roman Poetry and Cult. *Classical Antiquity*, Vol. 11, (1992), pp. 175-93.
- ARNOLD, Irene Ringwood. Festivals at Ephesus. *American Journal of Archaeology*, Vol. 76, (1972), pp. 17-22.
- AUNE, David E. Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- _____. Revelation 1-5. Dallas: Word Books, Publisher, 1997. Word Biblical Commentary, Vol. 52.
- _____. Revelation 6-16. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998. Word Biblical Commentary, Vol. 52b.
- _____. Revelation 17-22. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998. Word Biblical Commentary, Vol. 52c.
- _____. The Apocalypse of John and Graeco-Roman revelatory magic. *New Testament Studies*, Vol. 33, (1987), pp. 481-501.
- _____. The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Revelation of John. *Biblical Research*, Vol. 28, (1983), pp. 5-26.
- _____. The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22,16, *Journal for the Study of the New Testament* Vol. 37 (1989), pp. 103-16.
- _____. The Social Matrix of the Apocalypse of John. *Biblical Research*, Vol. 26, (1981), pp. 16-32.
- BAILEY, James L.; LYLE, D. Vander Broek. Literary forms in the New Testament. Louisville: Westminster; J. Knox Press, 1992.
- BALDINGER, Albert H. A beastly coalition. *Interpretation*, Vol 2, Fasc. 4, (1948), pp. 444-450.
- BARR, David L. The Apocalypse as oral enactment. *Interpretation*, Vol. 40 (1986), pp. 243-56.
- _____. Tales of the End: A Narrative Commentary on the Book of Revelation Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 1998.

- _____. (editor). *The Book of Revelation: A Resource for Students*. Atlanta: *Society of Biblical Literature*, 2003.
- _____. The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World. *Interpretation*, Vol. 38, (1984), pp. 39-50.
- BARRET, C. K. Things Sacrificed to Idols. *New Testament Studies*, Vol. 11 (1964-65), pp. 138-53.
- BAUCHAM, F. J. The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity. *New Testament Studies*, Vol. 27 (1981), pp. 322-41.
- BAUCKHAM, Richard. *The climax of the prophecy: studies on the book of Revelation*. London: T & T Clark, 2005.
- _____. *The Theology of the Book of Revelation* New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BEALE, Gregory K. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*. New York: University Press of America, 1984.
- _____. The influence of Daniel upon the structure and Theology of John's Apocalypse. *Journal of the Evangelical Theological society*, Vol. 27, Fasc. 4 (1984), pp. 413-423.
- _____. The Problem of the Man from the Sea in IV Ezra 13 and Its Relation to the Messianic Concept in John's Apocalypse. *Novum Testamentum*, Vol. 25, Fasc. 2 (1983), pp. 182-188.
- _____. *The book of Revelation*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. *Revelation*. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- BECKWITH, Isbon T. *The Apocalypse of John: Studies in Introduction*. Grand Rapids: Baker, (1917) 1967.
- BELL, Albert T. The date of John's Apocalypse: The evidence of some Roman historians reconsidered. *New Testament Studies*, Vol. 25 (1978-79), pp. 93-102.
- BIGUZZI, Giancarlo. A figurative and narrative language grammar of Revelation. *Novum Testamentum*, vol. 45, Fasc. 4 (2003), pp. 382-405.
- _____. Ephesus, its Artemision, its temple to the Flavian emperors, and idolatry in Revelation. *Novum Testamentum*, Vol. 40, Fasc. 3 (1998), pp. 276-290.
- BORING, Eugene M. The theology of Revelation: The Lord our God the Almighty Reigns. *Interpretation*, Vol. 40, Fasc. 3 (1986), pp. 257-269.

- _____. Revelation Louisville: Westminster John Knox, 1989.
- BORTOLINI, José. O Apocalipse: resistir e denunciar. São Paulo: Paulus, 1994.
- BOUSSET, Wilhelm. The Antichrist legend: A chapter in Christian and Jewish folklore. London: Hutchinson, 1896.
- BOWMAN, J. W. The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message. *Interpretation*, Vol. 9 (1955), pp. 436-53.
- BRENT, Allen. John as theologos: The imperial mysteries and the Apocalypse. *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 75 (1999), pp. 87-102.
- BRUCE, F. F. The New Testament documents: Are they reliable? Leicester: Inter-Varsity Press, 1960.
- BURGESS, R. W. David. The date of the persecution of Christians in the army. *Journal of Theological Studies*, Vol. 47 (1996), pp. 157-158.
- CAIRD, George Bradford. A Commentary on the Revelation of St. John the Divine. Harper New Testament Commentary Series, New York: Harper & Row, 1966.
- CALLAHAN, Allen Dwight. The language of the Apocalypse. *Harvard Theological Review*, Vol. 88, Fasc. 4 (1995), pp. 453-70.
- CHARLES, J. Daryl. Imperial Pretensions and the Throne-Vision of the Lamb: Observations on the Function of Revelation 5, *Criswell Theological Review*, Vol. 7, Fasc. 1 (1993), pp. 85-97.
- CHARLES, R. H. A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. 2 vols. International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1920.
- COHN, Norman. Cosmos, Caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COLLINS, Adela Yarbro. Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism, Leiden: Brill, 2000.
- _____. Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- _____. The Combat Myth in the Book of Revelation. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2001.
- _____. The Early Christian Apocalypses. *Semeia*, Vol. 14 (1979), pp. 62-123.

- _____. Opressão de fora: Roma como símbolo do mal no cristianismo primitivo. *Concilium*, vol. 220, Fasc. 6 (1988), pp. 768-777.
- _____. Vilification and self-definition in the book of Revelation. *HTR*, 79 (1986), pp. 308-320.
- _____. Introduction: Early Christian Apocalypses. *Semeia*, Vol. 36 (1986), pp. 1-11.
- _____. The Political Perspective of the Revelation to John. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 96 (1977), pp. 241-256.
- COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- _____. *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*. Harvard Semitic Monograph Series 16. Missoula: Scholars, 1977.
- _____. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- _____. The son of man and the saints of Most High in the book of Daniel, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 93 (1974), pp. 50-66.
- _____. Pseudonymity, Historical Reviews, and the Genre of the Revelation of John. *Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 39 (1977) 329-43.
- _____. Symposium: Apocalyptic Symbolism and Social Reality. *Biblical Research*, Vol. 26 (1981), pp. 4-45.
- COOK, Stephen L. *The Apocalyptic Literature*. Nashville: Abingdon, 2003.
- CORSINI, Eugenio. *O Apocalipse de São João*, São Paulo: Paulus, 1984.
- COURT, John M. *Myth and history in the book of Revelation*. Atlanta: John Knox, 1979.
- COUTSOUMPOS, Panayotis. The social implication of idolatry in Revelation 2,14: Christ of Caesar? *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 27, Fasc. 1 (1997), pp. 23-27.
- CROSSAN, J. Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- DAY, John. *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DeSILVA, David A. Honor discourse and the rhetorical strategy of the Apocalypse of John. *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 71 (1998), pp. 79-110.
- _____. The 'image of the Beast' and the Christians in Asia Minor: Escalation of sectarian tension in Revelation 13. *Trinity Journal*, Vol. 12, Fasc. 2 (1991), pp. 185-208.

- _____. The social setting of the Revelation to John: conflicts within, fears without. *Westminster Theological Journal* Vol. 54 (1992), pp. 273-302.
- DUFF, Paul B. Who rides the beast? Prophetic rivalry and the rhetoric of crisis in the churches of the Apocalypse. New York: Oxford University Press, 2001.
- EGGER, Wilhelm. *Lecturas del Nuevo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1990.
- ELLER, Vernard. *The Most Revealing Book of the Bible*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- ELLIOT, James Keith. The Distinctiveness of the Greek Manuscripts of the Book of Revelation. *Journal of Theological Studies*, Vol. 48, Fasc. 1 (1997), pp. 116-124.
- ESLER, Philip F. Political Oppression in Jewish Apocalyptic Literature: A Social-Scientific Approach. *Journal of Religion and Culture*, Vol. 28, Fasc. 3 (1993), pp. 181-99.
- FARRER, Austin. *The Revelation of St. John the Divine*. Oxford: Clarendon, 1964.
- FILHO, José Adriano. O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária. Anotações em torno da estrutura do livro. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, Vol. 34, Fasc. 3 (1999), pp. 7-29.
- _____. Babilônia e Nova Jerusalém: juízo e esperança no Apocalipse de João. 1993. 236p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Curso de Pós Graduação em Ciências da Religião, UESP, São Bernardo do Campo, 1993.
- FINNEY, Mark T. Christ crucified and the inversion of Roman Imperial ideology in 1 Corinthians, *Biblical Theology Bulletin*, (2005), pp. 20-33.
- FISHWICK, Duncan. Flavian regulations at the sanctuary of the three Gauls? *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. 124 (1999), pp. 249-260.
- _____. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces*. Vol. 3: Provincial Cult; Parte 3: The Provincial Centre; Provincial Cult. Leiden, The Netherlands: Brill, 2004.
- _____. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces*. Vol. 3: Provincial Cult; Parte 1: Institution and Evolution. Leiden, The Netherlands: Brill, 2002.
- FONTENROSE, J. *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.

- FORD, J. Massyngberde. Revelation, Anchor Bible. Volume 38, New York: Doubleday & Co., 1975.
- FORSYTH, Neil. The Old Enemy: Satan and the Combat Myth. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- FRIEDRICH, Nestor Paulo. O edito-profético para a igreja em Tiatira (Apocalipse 2.18-29): uma análise literária, sócio-política e teológica. São Leopoldo, RS: Escola Superior de Teologia, 2000.
- _____. Apocalipse 2-3: sete cartas? Uma análise literária. *Estudos de Religião* 19/1, São Bernardo do Campo, (2000), pp. 149-173.
- FRIESEN, Steven J. Myth and symbolic resistance in Revelation 13, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 123, Fasc. 2 (2004), pp. 281-313.
- _____. Revelation, Realia, and Religion: Archaeology in the Interpretation of the Apocalypse. *Harvard Theological Review*, Vol. 88, Fasc. 3 (1995), pp. 291-314.
- _____. Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family. (Religions in the Graeco-Roman World), Vol. 116, Leiden: E.J. Brill, 1993.
- _____. Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins. New York: Oxford University Press Inc., 2001.
- FRILINGOS, Christopher A. Spectacles of Empire: monsters, martyrs, and the book of Revelation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- GARDNER, Anne E. Daniel 7,2-14: Another Look at its Mythic Pattern. *Biblica*, Vol. 82 (2001), pp. 244-252.
- GENTRY, Kenneth L. Before Jerusalem fell: Dating the book of Revelation. An exegetical and historical argument for a pre- A. D. 70 composition. Texas: Tyler, 1989.
- GRIMAL, Pierre. O século de Augusto. Lisboa: Edições 70, 1992.
- GIBLIN, Charles Homer. Recapitulation and the Literary Coherence of John's Apocalypse. *Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 56, Fasc. 1 (1994), pp. 81-95.
- GOLDSWORTHY, Graeme. *The Lion and the Lamb: The Gospel in Revelation*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985.
- GOULDER, M. D. The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies. *New Testament Studies*, Vol. 27 (1981), pp. 342-367.
- HAMMAN, A. G. A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197). São Paulo, Paulus, 1997.

- HANSON, Paul. D. *The Dawn of Apocalyptic: Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Philadelphia*: Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- HARLAND Philip A. Imperial cults within local cultural life: Associations in Roman Asia. *The Ancient History Bulletin*, Vol. 17, Fasc. 1-2 (2003), pp. 85-107.
- _____. Honouring the Emperor or assimilating the beast: Participacion in civic life among associations (Jewish, Christian and other) in Asia Minor and the Apocalypse of John. *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 77 (2000), pp. 99-121.
- HARRINGTON, Wilfred J. *Understanding the Apocalypse*. Washington, DC: Corpus Books, 1969.
- _____. *Revelation, Sacra pagina*. vol. 16, Minnesota: Liturgical Press, 1993.
- HARTMAN, Louis F.; DI LELLA, Alexander A. *The book of Daniel*, Anchor Bible. Vol. 23, New York: Doubleday & Co., 1977.
- HELLHOLM, David, (editor). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1983.
- _____. The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John. *Semeia*, Vol. 36 (1986), pp. 13-64.
- HILL, David. *New Testament prophecy*. Atlanta: John Knox Press, 1979.
- _____. Prophecy and Prophets in the Revelation of St. John. *New Testament Studies*, Vol. 18 (1971-72) 401-18.
- HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. El Apocalipsis como visión de la historia occidental. *Pasos*, Vol. 111 (2004), p. 1-13.
- HOAKLEY, H. Carey. The Greek and Roman Background of the New Testament, *Vox Evangelica* Vol. 1 (1962), pp. 7-23.
- HOLMAN, Charles L. *Till Jesus Comes: Origins of Christian Apocalyptic Expectation*. Peabody: M.A, Hendrickson, 1996.
- HORSLEY, Richard A. *Paulo e o Império : Religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHER, Anthony. *Desmascarando o imperialismo : interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2003.

- ROWLEY, Harold Henry, A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse. São Paulo: Paulinas, 1980.
- JENKS, Gregory C. The Origins and Development of the Antichrist Myth. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991.
- JESKE, Richard L. Spirit and Community in the Apocalypse. *New Testament Studies*, Vol. 31 (1985), pp. 452-66.
- JESKE, Richard L.; BARR, David L. The Study of the Apocalypse Today. *Religious Studies Review*, Vol. 14 (1988), pp. 337-44.
- JONES, B. W. More about the Apocalypse as Apocalyptic. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 87 (1968), pp. 325-27.
- KAEFER, José Ademar. Coelet e a idolatria do dinheiro: um estudo a partir de Eclesiastes 5,7-19. 1999. 231p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Curso de Pós Graduação em Ciências da Religião, UMESP, São Bernardo do Campo, 1999.
- KAEFER, José Ademar; Haidi JARSCHHEL (orgs.). Dimensões sociais da fé do Antigo Israel: Uma homenagem a Milton Schwantes, São Paulo: Paulinas, 2007.
- KALLAS, James. The Apocalypse: An Apocalyptic Book? *Journal of Biblical Literature*, Vol. 86 (1967), pp. 69-80.
- KITTEL, Gerard; FRIEDRICH, Gerard (editors), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., ET, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964.
- KLASSEN, W. Vengeance in the Apocalypse of John. *Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 28 (1966), pp. 300-311.
- KLAUCK, Hans-Josef. Do they never come back? Nero *Redivivus* and the Apocalypse of John. *The Catholic Biblical Quarterly* Vol. 63 (2001), pp.683-698.
- KOESTER, Helmut. Introdução ao Novo Testamento, Vol. 2: história e literatura do Cristianismo Primitivo, São Paulo: Paulus, 2005.
- KOESTER, Craig R. Revelation and the End of All Things. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- KRAYBILL, J. Nelson. Culto e Comércio Imperiais no Apocalipse de João. São Paulo: Paulinas, 2004.
- KRODEL, Gerhard A. Revelation Augsburg Commentary on the New Testament. Minneapolis: Augsburg, 1989.

- LADD, George Eldon. A Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972.
- _____. The Place of Apocalyptic in Biblical Religion, *The Evangelical Quarterly* Vol. 30, Fasc. 2 (1958), pp. 75-85.
- _____. The Revelation and Jewish Apocalyptic, *The Evangelical Quarterly* Vol. 29, Fasc. 2 (1957), pp. 94-100.
- LAMBERT, W.G.; W.G, Lambert. The Background of Jewish Apocalyptic. The Ethel M. Wood Lecture delivered before the University of London on 22 February 1977. London: The Athlone Press, 1978.
- LEE, Michelle V., A call to martyrdom: Function as method and message in Revelation. *Novum Testamentum*, Vol. 40, Fasc. 2 (1998), pp. 164-194.
- LIDDELL, Henry Geroge; SCOTT, Robert. A Greek-English Lexicon. Revisado por Henri Stuart Jones. 9ª Edição; Oxford: Clarendon, 1940.
- MALINA, Bruce J. Mediterranean Sacrifice: Dimensions of Domestic and Political Religion. *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 26 (1996), pp. 26-44.
- MALINA, Bruce J.; PILCH, John J. Social-Science Commentary on the Book of Revelation. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000.
- MARTIN, Ralph P. A Footnote to Pliny's account of christian worship, *Vox Evangelica*, Vol. 3 (1964), pp. 51-57.
- _____. Aspects of Worship in the New Testament Church, *Vox Evangelica* Vol. 2 (1963), pp. 6-32.
- McGINN, Bernard, "Revelation," In *The Literary Guide to the Bible*. Ed. R. Alter and F. Kermode, Cambridge: 1987. pp. 523-41.
- McKENCHNIE, Paul. Judaen embassies and emperors, AD 44-66. *Journal of Theological Studies*, Vol. 56 (2005), pp. 339-361.
- McLAREN, James S. Jews and Imperial Cult: From Augustus to Domitian. *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 27, Fasc. 3 (2005), pp. 257-278.
- MENDES, Norma Musco; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; DAVIDSON, Jorge. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. *Tempo*, Jan/June 2005, vol9, no.18, pp.17-41.
- MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. Apocalipse de São João. A teimosia da fé dos pequenos. Petrópolis: Vozes, 2003.

- METZGER, Bruce M. *The text of the New Testament: its transmission, corruption and restoration*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- MINEAR, Paul. *I Saw a New Earth*. Washington, DC: Corpus Books, 1968.
- _____. *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse*. *New Testament Studies*, Vol. Fasc. 12 (1955-56), pp. 89-105.
- _____. *The Wounded Beast*. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 72 (1953), pp. 93-101.
- MIRANDA, Valtair Afonso. *O Dragão e a mulher: uma análise histórico-social de Apocalipse 12*. 2005. 131p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, UMESP, São Bernardo do Campo, 2005.
- MONERA, Arnold T. *The Christian's relationship to the State according to the New Testament: Conformity or non-Conformity?* *Asia Journal of Theology*, Vol. 19.1 (2005), pp. 106-142.
- MORRIS, Leon. *The Revelation of St. John*. Tyndale NT Commentaries. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1969.
- MOUNCE, Robert H. *The Book of Revelation*. The New International Commentary on the NT, vol. 17. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- MOYSE, Steve. *The Old Testament in the Book of Revelation*. *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 115. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- NEALL, Beatrice. *The Concept of Character in the Apocalypse with Implications for Character Education*. Chicago: University Press of America, 1982.
- NEWMAN, B. *The Fallacy of the Domitian Hypothesis: Critique of the Irenaeus Source as a Witness for the Contemporary-historical. Approach to the Interpretation of the Apocalypse*. *New Testament Studies*, Vol. 10 (1963), pp. 133-39.
- NOGUEIRA, Paulo A. Souza. *Cativeiro e compromisso no Apocalipse*, *Estudos Bíblicos*, São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, Vol. 43 (1994), pp. 69-76.
- _____. *Cristianismo na Ásia Menor: um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século dC*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, São Paulo: Ed. Vozes; São Leopoldo: Sinodal, Vol. 29, Fasc. 1 (1998), pp.122-140.
- _____. (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Experiência religiosa e crítica social no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

- OAKAM, Douglas E. The Ancient Economy and St. John's Apocalypse. *Journal of Religion and Culture*, Vol. 28, Fasc. 3 (1993), pp. 200-214.
- O'DONAVAN, Oliver. The Political Thought of the Book of Revelation. *Tyndale Bulletin*, Vol. 37 (1986), pp. 61-94.
- PAGELS, Elaine. As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- PARKER, Floyd O. Parker. Our Lord and God' in Rev 4,11: Evidence for the Late Date of Revelation? *Biblica* Vol. 82 (2001), pp. 207-231.
- PÉREZ, Gonzalo Aranda. Literatura Judaica Intertestamentária. São Paulo: Ave-Maria, 2000.
- PILCH, John J. Visions in Revelation and Alternate Consciousness. A Perspective from Cultural Anthropology. *Journal of Religion and Culture*, Vol. 28, Fasc. 3 (1993), pp. 231-44.
- PIXLEY, Jorge. As perseguições: o conflito de alguns cristãos com o Império. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, São Paulo: Ed. Vozes; São Leopoldo: Sinodal, Vol. 7 (1990), pp. 76-88.
- PRÉVOST, Jean-Pierre. How to Read the Apocalypse. New York: Crossroad, 1993.
- PRICE, S. R. F. Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult. *Journal of Roman Studies*, Vol. 70 (1980), pp. 28-43.
- _____. Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 2002.
- PRIGENT, Pierre. O Apocalipse. São Paulo: Loyola, 1993.
- REGAL, Lorenço Stelio. Noções do Grego Bíblico. São Paulo: Vida Nova, 1986.
- RICHARD, Pablo. Apocalipse: Reconstrução da Esperança. Petrópolis: Vozes, 1996.
- ROBINSON, A. T. Redating the New Testament, London: SCM Press, 1976.
- ROWLAND, Christopher Charles. The Open Heaven: A study of apocalyptic in Judaism and Early Christianity. New York: Crossroad, 1982.
- RUSSEL, D. S. Desvelamento Divino: Uma Introdução à Apocalíptica Judaica. São Paulo: Paulus, 1997, 196p.
- RUSSEL, J. B. The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity. New York: Cornell University Press, 1977.
- _____. Satan: The early Christian tradition NY: Cornell University Press, 1981.

- SANDERS, J. N. St. John on Patmos. *New Testament Studies*, Vol. 9 (1962-63), pp. 75-85.
- SCHERRER, Steven J. Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13,13-15. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 103, Fasc. 4 (1984), pp. 599-610.
- SCHRODER, Joy A. Revelation 12: Female Figures and Figures of Evil. *Word and World*, Vol. 15 (1995), pp. 175-81.
- SCHUSSLER, Elisabeth Fiorenza. Apocalipsis: visión de un mundo justo. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1997.
- _____. Invitation to the Book of Revelation: A Commentary on the Apocalypse with Complete Text from the Jerusalem Bible. New York: Doubleday, 1981.
- _____. Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 92 (1973), pp. 565-581.
- SMITH, Christopher R. The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions. *Novum Testamentum*, Vol. 36, Fasc. 4 (1994), pp. 373-393.
- SMITH, Robert H. Why John Wrote the Apocalypse (Rev 1,9). *Currents in Theology and Mission*, Vol. 22 (1995), pp. 356-61.
- SMITH, Ian. A rational choice model of the book of Revelation. *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 85 (2002), pp. 97-116.
- SWEET, Henry B. *The Apocalypse of St. John*. London: MacMillian & Company, 1906.
- SWEET, J. P. M. *Revelation*. Westminster Pelican Commentaries. Philadelphia: Westminster Press, 1979.
- TAYLOR, Joan E. Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea. *New Testament Studies*, Vol. 52 (2006), pp. 555-582.
- TAYLOR, William Carey. Dicionário do Novo Testamento Greco. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1965.
- TENNEY, Merrill C. Interpreting Revelation. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1957.
- THOMAS, Robert L. Revelation 1-7: An Exegetical Commentary. Chicago: Moody, 1992.
- THOMPSON, Leonard. Cult and Eschatology in the Apocalypse of John. *Journal of Religion*, Vol. 49 (1969), pp. 330-50.

- _____. The Book of Revelation: Apocalypse and Empire. New York: Oxford University Press, 1990.
- THOMPSON, Steven. The Apocalypse and Semitic Syntax Society for New Testament Studies Monograph Series. No. 52. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- TILBORG, Sief Van. The Danger at Midday: Death Threats in the Apocalypse. *Biblica*, Vol. 85 (2004), pp. 1-23.
- VALDEZ, Adilson. El número 666 y las doce tribus de Israel. *Revista Bíblica*, Vol. 3, Fasc. 4 (2006), pp. 191-214.
- VANNI, Ugo. Apocalipsis: una asamblea Litúrgica interpreta la historia. Navarra: Verbo Divino, 1994.
- _____. Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation. *New Testament Study*, Vol. 37 (1991), pp. 348-72.
- VINE, W. E. An expository Dictionary of New Testament words. London: Oliphants, 1969.
- WAKEMAN, Mary K. The biblical earth monster in the cosmogonic combat myth. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 88, Fasc. 3 (1969), pp. 313-320.
- WEGNER, Uwe. Exegese do Novo Testamento: Manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.
- WENGST, Klaus. Pax Romana: Pretensão ou realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 1991.
- WEINSTOCK, Stefan. *Divus Julius*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- WESTCOTT, B. F.; HORT, F. J., Introduction to the New Testament in the original greek. Peabody: Hendrickson Publishers, 1988.
- WHEALON, John F., New patches on an Old Garment: The Book of Revelation. *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 11 (1981), pp. 54-59.
- WILSON, J., Christian. The Problem of the Domitianic Date of Revelation. *New Testament Studies*, Vol. 39 (1993), pp. 587-605.
- ZANKER, Paul. The Power of Images in the Age of Augustus. Jerome Lectures 16. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988.

