

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

VALTAIR AFONSO MIRANDA

O CAMINHO DO CORDEIRO: REPRESENTAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE
IDENTIDADE EM APOCALIPSE 14.1-5

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2010

VALTAIR AFONSO MIRANDA

**O CAMINHO DO CORDEIRO: REPRESENTAÇÃO E
CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE EM APOCALIPSE 14.1-5**

**Tese apresentada em cumprimento às exigências do
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião,
para a conclusão do Curso de Doutorado.**

Orientação: Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira.

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2010

A tese de doutorado sob o título “O CAMINHO DO CORDEIRO: representação e construção de identidade em Apocalipse 14.1-5”, elaborada por Valtair Afonso Miranda, foi defendida e aprovada em 2 de março de 2010, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Titular/UMESP), Prof. Dr. Etienne Alfred Higuét (Titular/UMESP), Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão (Titular/UFRJ) e Prof. Dr. José Adriano Filho (Titular/UNIFIL).

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Jung Mo Sung
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Ciências da Religião

Área de Concentração: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

Linha de Pesquisa: Estudos Histórico-Literários do Mundo Bíblico. Estudos literários, histórico-sociais e de recepção de textos bíblicos em sua relação com as religiões do Antigo Oriente Próximo e do Mediterrâneo.

AGRADECIMENTOS

À Elizete, Rafael e Caroline,
pela enorme paciência que tiveram comigo durante a produção desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Paulo Augusto Nogueira,
pelas preciosas orientações.

Ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG),
pelo apoio financeiro.

RESUMO

Ao analisar Apocalipse 14.1-5, esta pesquisa encontrou afirmações que parecem representar a identidade de João e sua audiência, bem como a forma como eles concebiam o mundo. Nos seus elementos litúrgicos, estas pessoas se viam como sacerdotes de Deus, membros do seu reino, participantes do seu culto celestial e com dignidade exaltada como a dos anjos do céu. Alguns elementos identitários, entretanto, não são compartilhados plenamente entre João e suas comunidades. O autor de Apocalipse possui altas demandas ascéticas e sectárias que o afastam não apenas da sociedade mais ampla, mas de qualquer irmão que tenha uma posição divergente. Ele enxerga o mundo mergulhado num conflito entre o Dragão e o Cordeiro, conflito esse que será vencido com a participação de 144.000 guerreiros através da prática do martírio. Esta tradição da guerra santa insere no Apocalipse o potencial de isolar sectariamente a audiência da sociedade e de outros grupos religiosos.

ABSTRACT

The analysis of Revelation 4.1-5 has disclosed several assertions that portrays the identity of John and his audience as well as the way they conceived the world. In their liturgical elements these people saw themselves as God's priests, members of His Kingdom, participants of His celestial worship with the same exalted dignity of the angels in heaven. However, some of these identifying elements are not entirely shared by John and his communities. The writer of Revelation possesses high ascetic and sectarian demands which keep him away, not only from the society at large but from the brethren who do not share the same opinion. John sees the world immersed into a conflict between the Dragon and the Lamb, a conflict which will be conquered with the participation of the 144.000 warriors through the practice of martyrdom. This ideology of the holy war inserts in the Book of Revelation the potential of isolating, in a sectarian way, the audience of the society and of other religious groups.

TRADUCCIÓN

Al analizar Apocalipsis 14.1-5, esta investigación encontró afirmaciones que parecen representar la identidad de Juan y su audiencia, así como la forma como ellos concebían el mundo. En los elementos litúrgicos, estas personas se veían como sacerdotes de Dios, miembros de su reino, participantes de su culto celestial y con dignidad exaltada como la de los ángeles en el cielo. Algunos elementos identitarios, sin embargo, no son compartidos plenamente entre Juan y sus comunidades. El autor de Apocalipsis tiene altas demandas ascéticas y sectarias que lo alejan no sólo de la sociedad más amplia, sino también de cualquier hermano que tenga una posición divergente. Él ve el mundo entrañado en un conflicto entre el dragón y el Cordero, conflicto que se vencerá con la participación de 144.000 guerreros a través de la práctica del martirio. Esta ideología de la guerra santa inserta en el apocalipsis el potencial de aislar sectariamente la audiencia de la sociedad y de otros grupos religiosos

SIGLAS E ABREVIATURAS

Siglas

A.E.C. – Antes da Era Comum

E.C. – Era Comum

LXX – Septuaginta

Obras canônicas (ordem canônica)

Gn - Gênesis

Ex - Êxodo

Lv - Levítico

Nm - Números

Dt - Deuteronômio

Js - Josué

Jz - Juízes

Rt - Rute

1Sm - 1º Livro de Samuel

2Sm - 2º Livro de Samuel

1Rs - 1º Livro dos Reis

2Rs - 2º Livro dos Reis

1Cr - 1º Livro das Crônicas

2Cr - 2º Livro das Crônicas

Ed - Esdras

Ne - Neemias

Tb - Tobias

Jud - Judite

Et - Ester

1Mc - 1º Livro dos Macabeus

2Mc - 2º Livro dos Macabeus

Jó - Jó

Sl - Salmos

Pr - Provérbios

Ec - Eclesiastes

Ct - Cântico dos Cânticos

Sb - Sabedoria

Ecl - Eclesiástico

Is - Isaías

Jr - Jeremias

Lm - Lamentações

Br - Baruque

Ez - Ezequiel

Dn - Daniel

Os - Oséias

Jl - Joel

Am - Amós

Ob - Obadias

Jn - Jonas

Mq - Miquéias
 Na - Naum
 Hb - Habacuque
 Sf - Sofonias
 Ag - Ageu
 Zc - Zacarias
 Ml - Malaquias
 Mt - Mateus
 Mc - Marcos
 Lc - Lucas
 Jo - João
 At - Atos dos Apóstolos
 Rm - Romanos
 1Co - 1ª Epístola aos Coríntios
 2Co - 2ª Epístola aos Coríntios
 Gl - Gálatas
 Ef - Efésios
 Fl - Filipenses
 Cl - Colossenses
 1Ts - 1ª Epístola aos Tessalonicenses
 2Ts - 2ª Epístola aos Tessalonicenses
 1Tm - 1ª Epístola a Timóteo
 2Tm - 2ª Epístola a Timóteo
 Tt - Tito
 Fm - Filemon
 Hb - Hebreus
 Tg - Tiago
 1Pd - 1ª Epístola de Pedro
 2Pd - 2ª Epístola de Pedro
 1Jo - 1ª Epístola de João
 2Jo - 2ª Epístola de João
 3Jo - 3ª Epístola de João
 Jd - Epístola de Judas
 Ap - Apocalipse de João

Obras não-canônicas (ordem alfabética)

Adv. Haer. - Contra as Heresias de Irineu de Lion
 Ap Abr - Apocalipse de Abraão
 Asc Is - Ascensão de Isaías
 Did - Didaquê
 1En - Primeiro Livro de Enoque ou Enoque Etíope
 2En - Segundo Livro de Enoque ou Enoque Eslovo
 3En - Terceiro Livro de Enoque
 4Esd - 4Esdras
 Hist Ecl - História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia
 Jub - Jubileus
 Sb Sal - Sabedoria de Salomão
 Test As - Testamento de Aser
 Test Ab - Testamento de Abraão

Test Jó - Testamento de Jó
Test Lev - Testamento de Levi
Vit - Vida de Adão e Eva

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
I – TEXTO E CONTEXTO DO APOCALIPSE DE JOÃO.....	18
1.1. A data do Apocalipse	18
1.2. O autor do Apocalipse.....	19
1.3. A audiência do Apocalipse	21
1.4. A relação entre texto e contexto	28
1.5. Construção do mundo e definição de identidade sectária	31
1.6. Seita e movimento sectário.....	34
1.7. Resumo.....	36
II - O PARADOXO DO CORDEIRO EM PÉ SOBRE O MONTE SIÃO	37
2.1. R. H. Charles	37
2.2. Isbon T. Beckwith.....	38
2.3. Lucien Cerfaux e Jules Cambier	38
2.4. G. B. Caird.....	39
2.5. Leon Morris	40
2.6. Alfred Wikenhauser	40
2.7. Adolf Pohl	41
2.8. Morris Ashcraft.....	41
2.9. Georg Eldon Ladd.....	42
2.10. Eduard Schick	43
2.11. Michael Wilcock.....	44
2.12. Eugênio Corsini	44
2.13. Adela Yarbrow Collins	46
2.14. Elisabeth Schüssler Fiorenza	47
2.15. Pierre Prigent	48
2.16. Christopher C. Rowland	49
2.17. Richard Bauckham.....	49
2.18. Bruce Malina	50
2.19. Daniel Olson	51
2.20. David E. Aune	51

2.21. Pablo Richard.....	52
2.22 Carlos Mesters e Francisco Orofino	53
2.23. Resumo	53
III - AS ENTRANHAS DE UMA VISÃO	55
3.1. Gênero literário	55
3.2. Contexto literário	57
3.3. O texto grego	63
3.4. Estrutura e tradução do episódio.....	65
3.5. Rede de relações tradicionais e inter-textuais	68
3.5.1. O Cordeiro de pé	70
3.5.2. Os 144.000 homens	77
3.5.3. O nome nas testas	79
3.5.4. Um som vindo do céu	81
3.5.5. Um som forte e belo	85
3.5.6. A canção nova	87
3.5.7. Privilégio especial	91
3.5.8. Virgens e imaculados.....	94
3.5.9. Seguir o Cordeiro	108
3.5.10. Comprados como primícias.....	110
3.5.11. Sacrifício especial.....	111
3.6. Resumo.....	112
IV – REPRESENTAÇÃO DE IDENTIDADE NO CONTEXTO DO CULTO....	114
4.1. O culto como o contexto vital do Apocalipse	114
4.2. O culto nas igrejas e no Novo Testamento.....	116
4.3. A tradição do culto no céu.....	119
4.4. Culto e afirmação de identidade	121
4.5. Apocalipse 1.4-6: reinado e sacerdotes.....	127
4.6. Apocalipse 1.8: pequenez e contingência	130
4.7. Apocalipse 2-3: fragmentos de hinos.....	131
4.8. Apocalipse 4: o culto em torno do trono	133
4.9. Apocalipse 5: O culto ao Cordeiro	136
4.10. Apocalipse 7.9-17: uma multidão de vestes brancas	141
4.11. Apocalipse 11: escatologia realizada	144
4.12. Apocalipse 12.1: vitória sobre o Dragão.....	148

4.13. Apocalipse 15: Os vencedores diante do trono.....	153
4.14. Apocalipse 16: dignidade para receber juízo	156
4.15. Apocalipse 18: um cântico fúnebre.....	157
4.16. Apocalipse 19: um grande ajuntamento celestial.....	158
4.17. Apocalipse 21: a presença de Deus	161
4.18. No culto, escatologia realizada.....	162
4.19. Como anjos sobre o Monte Sião	163
4.20. Identidade compartilhada	166
4.21. Resumo	167
V – CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE EM CONTEXTO DE CRISE	168
5.1. O Rolo da Guerra de Qumran.....	168
5.1.1. O conteúdo de 1QMilhalmah	170
5.1.2. Gênero literário do Rolo da Guerra	174
5.2. A instituição e a tradição da guerra santa em Israel.....	178
5.3. A guerra santa no Rolo da Guerra	186
5.4. A terminologia da guerra no Apocalipse de João	190
5.5. A tradição da guerra na seção das cartas (Apocalipse 2-3).....	198
5.6. A tradição da guerra na seção do culto celestial (Apocalipse 4-11).....	199
5.7. A guerra santa escatológica de Apocalipse 12.1-22.5	201
5.8. A função da guerra santa no Apocalipse	204
5.9. Resumo.....	209
CONCLUSÃO.....	211
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	216

INTRODUÇÃO

Em algum momento da última década da Era Comum, um judeu de nome João escreveu um livro para sete igrejas da província romana da Ásia. Aparentemente, no seu livro ele registrou experiências visionárias e revelações que teria recebido em Patmos, uma pequena ilha perto da costa do Mediterrâneo.

É difícil saber como suas palavras foram recebidas. Não há registros da forma como as suas comunidades leram ou usaram a obra, que passaria a ser conhecida como o Apocalipse de João.¹ Por isso, a principal fonte para acessar estas comunidades ou a situação vivencial da audiência de João é mesmo a própria obra.

Esta pesquisa, assim, quer analisar não apenas as palavras de João, mas a relação entre elas e o mundo da audiência. Não trabalharemos todo o conjunto das visões. Uma, em especial, foi escolhida. Ela está localizada na terceira seção do livro, no momento posterior ao visionário ter descrito as grandes bestas adversárias dos “santos”² (Ap 13.1-18) e um pouco antes da cena dos mortos vitoriosos no céu (Ap 15.1-8). É um pequeno texto, de apenas cinco versículos, cujo conteúdo descreve um Cordeiro acompanhado de 144.000 homens sobre o monte Sião (Ap 14.1-5).

João, através de sua experiência visionária na Ilha de Patmos, alimentada por elementos da tradição judaica, tanto da Escritura quanto de tradições mais amplas, e filtrada por elementos da fé em Jesus como Messias, constrói um texto que age como um convite para que outros enxerguem o mundo da mesma forma que ele.

Nosso estudo pretende indicar a natureza retórica de Apocalipse 14.1-5³ e seu papel de representar e construir identidade social e religiosa, afirmando status e definindo limites para

¹ Infelizmente, não há como saber se o visionário alcançou o que queria com sua obra. Passaram-se quase sessenta anos da publicação do Apocalipse sem qualquer referência a ele, e mais de cem anos antes que qualquer escritor expusesse suas expectativas sobre o livro. Cf. CHARLES, R. H. *Studies in the Apocalypse*. Edinburgh: T. & T Clark, 1915, p. 8.

² Evitaremos, nesta pesquisa, recorrer aos termos “cristãos” e “cristãs” para descrever João, seu texto e sua audiência. O visionário não usou estes termos, o que poderia indicar que ele não os conhecia, ou não gostava deles. Friesen parece correto ao sinalizar que não existe evidência do uso destes termos pelas igrejas antes do segundo século. Eles ocorrem apenas três vezes no Novo Testamento, geralmente em contextos ambíguos ou como rótulo por pessoas hostis de fora das comunidades (At 11.26; 26.28; 1Pe 4.16). Cf. FRIESEN, Steve. *Sarcasm in Revelation 2-3: Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues*. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 142; também DUFF, Paul B. “The Synagogue of Satan”: Crisis Mongering and the Apocalypse of John. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 148.

³ Seguimos Fiorenza, neste sentido, ao entender que uma análise retórica de Apocalipse procura analisar como o livro poderia ter participado na criação e sustentação de valores e práticas religiosas, sociais e políticas. Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Babylon the Great: A Rhetorical-political Reading of Revelation 17-18*. In:

as comunidades de seguidores de Jesus. João tem uma agenda retórica, pois ele deseja persuadir sua audiência a tomar atitudes bem específicas e a assumir valores bem definidos.⁴ Esta análise, entretanto, precisa levar em conta o grau de compartilhamento identitário entre João e sua audiência. Se João escreve para um grupo de “santos” que compartilham com ele dos seus ideais de fé no Jesus glorificado, seu texto tenderia mais a descrever a identidade do grupo. Entretanto, se sua audiência está dividida entre sua mensagem e a de outro líder local, sua mensagem estaria carregada de elementos de legitimação e construção identitária.

Inicialmente, ao apresentar este grupo de 144.000 seguidores do Cordeiro sobre Sião, João está evocando específicas tradições messiânicas e escatológicas judaicas. O Cordeiro e seus servos se preparam para o confronto com as bestas. Com o que parece ser uma crítica do visionário contras as estruturas políticas e sociais do Império Romano,⁵ ele usa a tradição da guerra para interpretar a vida cotidiana da audiência do Apocalipse. Mas, neste ponto, ele estaria propondo para ela algum tipo de identidade social e política divergente? Ou simplesmente reforçando estigmas que ele e seu grupo já poderiam ter assumido?

A relação estreita entre o imaginário de conflito e o litúrgico dentro do episódio⁶ do Cordeiro e os 144.000 sobre Sião é outro elemento provocador para a análise das experiências religiosas desses “santos” do final do primeiro século da Era Comum. Afinal, os dois elementos estão não apenas associados, mas postos em paralelo. Seria possível que eles se vissem envolvidos num confronto com a sociedade e, simultaneamente, já cantassem a vitória do Cordeiro nas suas liturgias? Seria o episódio uma descrição proléptica da esperança escatológica de João, uma visão antecipatória da batalha final contra as bestas, ou uma representação da experiência cültica do seu grupo quando em culto diante do trono, ao lado do Cordeiro?

No momento de descrever os 144.000, o visionário se apropria de altos ideais de relacionamento com os membros da própria audiência e com quem não pertence a ela.

BARR, David L. *The Reality of Apocalypse: Rethoric and politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 249. Conferir o estado da questão dos estudos sobre a retórica do Apocalipse em SILVA, David A. de. What has Athens to Do with Patmos? Rhetorical Criticism of the Revelation of John (1980-2005). In: *Currents in Biblical Research*, 6/2, 2008, p. 256-289.

⁴ SILVA, David A. Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 71, 1998, p. 79.

⁵ CAREY, Greg. Symptoms of Resistance in the Book of Revelation. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 174.

⁶ Usaremos o termo “episódio” nesta pesquisa para definir Apocalipse 14.1-5, acompanhando a definição de Fiorenza, segundo a qual um episódio é uma unidade breve de ação que é integrante, mas distinguível, da narrativa contínua. Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-political Situation. In: *Semeia*, 36, 1986, p. 131. Outras nomenclaturas, entretanto, caberiam sem prejuízo da argumentação geral.

Ascetismo aparece como um elemento predominante, tanto para vencer as bestas, quanto para participar do culto a Deus. Isso poderia denunciar distúrbios e conflitos internos na audiência de João?

Precisamos levar em conta, enquanto procuramos respostas para estas questões, a forma pela qual o visionário pretendia dirigir ou nortear a leitura e audição de sua narrativa. Para trabalhar esta questão, recorreremos à rede de relações tradicionais e inter-textuais evidenciadas no episódio.⁷ Aparentemente, João precisa antecipar a recepção que sua mensagem poderia receber, e ajusta sua mensagem em função dessa antecipação.

No primeiro capítulo de nossa pesquisa, nos deteremos em questões de suporte para o restante da análise. Procuraremos relacionar o texto do Apocalipse à situação histórico-social das comunidades destinatárias. O objetivo será comparar o mundo concreto da audiência com o mundo de dentro do Apocalipse, ou o mundo dos leitores e ouvintes e o mundo que João deseja construir com o seu texto. Questões como o papel da literatura na construção de mundo e a formação da identidade sectária também serão discutidos neste capítulo inicial.

Num segundo momento, resumiremos as principais contribuições recentes para a leitura de Apocalipse 14.1-5, apontando o estado da questão. Neste contexto da pesquisa, o relato se revela paradoxal, produzindo nos autores e autoras perplexidade. As imagens podem ser positivas para alguns, e negativas para outros.⁸

O capítulo três girará em torno da análise específica do episódio do Cordeiro e os 144.000 sobre o Monte Sião. Concentraremos esforços para a compreensão de Apocalipse 14.1-5, com o auxílio de instrumentos de análise sincrônica, para entender suas partes, seu lugar dentro do livro como um todo, suas expressões principais e a rede de tradições e inter-textos presentes na passagem. Importância acentuada será dada à questão estrutural do Apocalipse, em função da perspectiva narrativa adotada nesta pesquisa.

Os dois momentos finais da pesquisa discutirão os elementos de identidade apontados no episódio de Apocalipse 14.1-5, tanto a identidade relacionada com o contexto litúrgico, quanto a identidade sectária que se manifestaria no cotidiano das relações com a sociedade e com outros grupos religiosos.

⁷ Esta rede de relações tradicionais e inter-textuais é entendida como um conjunto de referências de um texto para outros textos e tradições, de conhecimento compartilhado entre o autor e a audiência, que possibilita, de um lado, ao autor dirigir a forma como ele espera que seu texto seja lido, e do outro, a maneira como sua audiência reconstrói o texto recebido. Cf. AUNE, David E. *Apocalypse Renewed: an Intertextual Reading of the Apocalypse of John*. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 43.

⁸ Isso leva Carey a levantar a curiosa pergunta: “*nós devemos resistir ao Apocalipse por causa do seu autoritarismo, violência e misoginia, ou deveríamos adotá-lo como uma voz que inspira resistência contra a injustiça?*” CAREY, Greg. *Symptoms of Resistance in the Book of Revelation*, p. 169.

Desta forma, pretendemos fornecer subsídios para a compreensão das origens do movimento de Jesus, e os textos que emergem desse período histórico, resultado de conflitos e disputas entre seus líderes e comunidades. Desejamos também que esta pesquisa possa ajudar na compreensão de um fenômeno, aparentemente, muito presente nas origens das igrejas, apesar de pouco recorrente nos textos que elas deixaram, que é a questão da identidade exaltada e do acesso dos “santos” às regiões celestiais. Este fenômeno, além de lançar importantes luzes sobre o desenvolvimento da cristologia, também fornece preciosos elementos para entender como os primeiros “santos” se entendiam em função do paradoxo de uma mensagem que os declara vitoriosos, mesmo diante de papéis sociais que os apresenta de forma inversa.

Como parâmetros para comparação, recorreremos frequentemente a dois tipos de textos que parecem ter contextos vitais semelhantes ao Apocalipse de João. Ambos pertencem ao acervo literário da comunidade de Qumran. Para a discussão da liturgia, sugerimos os Hodayot e os Shirot. Para a questão do ascetismo, o Rolo da Guerra.⁹

⁹ Estas obras de Qumran serão apresentadas posteriormente.

I – TEXTO E CONTEXTO DO APOCALIPSE DE JOÃO

Este capítulo apresenta o livro de Apocalipse, seu autor e suas comunidades. Quer responder, pelo menos inicialmente, questões gerais: quem escreveu a obra, quando escreveu e para quem escreveu. É necessário ressaltar que o último livro do Novo Testamento não permite que respostas simples sejam dadas para qualquer uma destas perguntas, principalmente porque a relação entre os mundos do texto, do autor e da audiência parecem não coincidir.¹⁰

1.1. A data do Apocalipse

O Apocalipse de João teve seu nome extraído da transliteração da primeira palavra da sua frase de abertura: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Apocalipse de Jesus Cristo*).

Irineu, num dos seus escritos, destacou, aparentemente baseado numa citação de Papias, que “o Apocalipse foi visto não há muito tempo, em nossa própria geração, no fim do reinado de Domiciano” (Adv Haer 5.30.3). Seguiu-o também Eusébio de Cesaréia, que argumenta que o Apocalipse nasceu no final do primeiro século: “É tradição que, neste tempo, o apóstolo e evangelista João, que ainda vivia, foi condenado a habitar a ilha de Patmos por ter dado testemunho do Verbo de Deus” (Hist Ecl III, VIII, 1). Ele ainda escreveu: “Foi então que o apóstolo João, voltando de seu desterro na ilha, retirou-se para viver em Éfeso, segundo relata a tradição de nossos antigos” (Hist Ecl III, XX, 9).¹¹

Isso tem levado grande parte dos comentaristas da atualidade a situar o livro do Apocalipse de João no contexto do reinado de Domiciano, em meados de 81-96.¹²

¹⁰ BARR, David L. Beyond Genre: the Expectations of Apocalypse. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 71. Conferir um importante estado da questão sobre a relação entre os mundos do texto, do autor e da audiência em COLEMAN, John A. The Bible and Sociology (1998. Paul Hanly Furfey Lecture). In: *Sociology of Religion*, 1999, 60/2, p. 125-148.

¹¹ As citações de Eusébio de Cesaréia seguem a versão: EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 1999. 347 p.

¹² KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 613-617; VINSON, Richard B. The Social World of the Book of Revelation. In: *Review & Expositor*, 98, 2001, p. 11; ADRIANO FILHO, José. O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária: Anotações em torno da estrutura do livro. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 34, p. 7; MCDOWELL, E. A. *A soberania de Deus na história: a mensagem e significado de Apocalipse*. Rio de Janeiro: JUERP, 1980, p. 17. Alguns autores, entretanto, sugeriram datas anteriores, como Bruns, que apontou para os anos 41-54, durante o reinado de Nero. Cf. BRUNS, J. Edgar. The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 26, 1964, p. 459.

Segundo Collins, não existe nenhuma boa razão para duvidar da sugestão de Irineu quanto à data do Apocalipse.¹³ Além disso, ela ainda aponta algumas evidências internas que indicariam, pelo menos, uma data posterior a 70 E.C.:

- O Apocalipse faz, repetidas vezes, referência a uma cidade. Ele a apresenta simbolicamente como Babilônia (Ap 14.8; 16.19; 17.5; 18.2, 10, 21). Os indícios deixados por João identificam esta cidade como Roma: as sete cabeças da besta são sete montanhas sobre a qual ela repousa (Ap 17.7); ela é a grande cidade que governa sobre os reis da terra (Ap 17.18). Ora, esta associação simbólica entre Babilônia e Roma só foi encontrada em textos judaicos (4Esd 3-14; 2Apocalipse de Baruque e o Quinto Livro dos Oráculos Sibílicos) como uma alusão ao fato de que, ambas, em momentos diferentes, destruíram Jerusalém e o Templo. Pouco provavelmente alguém faria este tipo de ligação antes do fim da guerra judaico-romana (70 E.C.).¹⁴

- A lenda do retorno de Nero em Apocalipse 13 e 17, principalmente a referência às cabeças da besta (Ap 17.9-11), reforçam a hipótese de que o Apocalipse é posterior à morte de Nero em 68 E.C. e ao aparecimento da tradição de que ele retornaria para retomar o poder.¹⁵

- A concepção de João de que a comunidade de Jesus é o novo templo de Deus, bem como a profecia de que na Nova Jerusalém não haveria mais templos indicariam que o Apocalipse é posterior à destruição do Templo de Jerusalém (70 E.C.).¹⁶

1.2. O autor do Apocalipse

Se na questão da datação, as evidências externas são apoiadas pelas internas, o mesmo não acontece quando o assunto é a autoria. As evidências externas cumulativas (Papias, Irineu e Justino) na atribuição da obra a João, Filho de Zebedeu, um dos doze discípulos de Jesus, não se sustentam em função, principalmente, do fato do autor da obra em nenhum lugar se intitular apóstolo, nem mesmo quando menciona os doze apóstolos do Cordeiro em Apocalipse 21.14. Por isso, apesar de antiga, a argumentação de Dionísio, bispo de

¹³ COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis e Catharsis: the Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press, 1984, p. 57.

¹⁴ COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis e Catharsis*, p. 57-58; PAGELS, Elaine. The Social History of Satan, Part Three: John of Patmos and Ignatius of Antioch: Contrasting Visions of “God's People”. In: *Harvard Theological Review*, 99/4, 2006, p. 494.

¹⁵ COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis e Catharsis*, p. 58-64.

¹⁶ COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis e Catharsis*, p. 64-69.

Alexandria na segunda metade do terceiro século da Era Comum, registrada por Eusébio, ainda se mostra coerente. Ele argumentou que o nome “João” era muito comum entre os antigos seguidores de Jesus. Em Éfeso mesmo havia duas tumbas com este nome. Sendo assim, o autor pode não ter sido o apóstolo, mas outro João qualquer: *“Portanto, não contradirei que ele se chamava João e que este livro é de João. Porque inclusive estou de acordo de que é obra de um homem santo e inspirado por Deus. Mas eu não poderia concordar facilmente em que este fosse o apóstolo, o filho de Zebedeu e irmão de Tiago, de quem é o Evangelho intitulado de João e a carta católica”* (Hist Ecl VII, XXV, 7). Ele acrescentou ainda que, numa comparação do Apocalipse com as demais obras atribuídas ao apóstolo João, notava-se uma grande diferença de forma e conteúdo.¹⁷

As evidências internas fornecem algumas poucas informações sobre seu autor:

- Em quatro ocorrências do livro, o autor informa que seu nome é João (Ap 1.1, 4, 9; 22.8). Ele parece ser suficientemente conhecido da sua audiência para que não precise se apresentar com nada mais além do seu primeiro nome. Kümmel entende, em função disso, que *“o simples nome de João indica uma personalidade comumente conhecida, e a maneira auto-evidente com que ele coloca seus apelos no sentido de ser ouvido mostra dever tratar-se de um homem que goza de grande autoridade”*.¹⁸ Isso também sinaliza que a obra não é pseudônimo.

- Ele se apresenta como irmão e companheiro daqueles que irão receber sua mensagem (Ap 1.9), o que reforça a evidência de que ele era bem conhecido de sua audiência.

- Ele parece ser um judeu da Palestina. Estudiosos percebem isso em função do uso que faz da Escritura judaica, do seu conhecimento da geografia palestinese, do Templo de Jerusalém e do culto judaico, apontando para a possibilidade de ter sido ainda um residente de Jerusalém, tendo fugido dela antes da destruição da cidade pelos romanos em 70.¹⁹

- Apesar de não se auto-denominar profeta explicitamente, ele intitula sua mensagem de profecia (Ap 1.3; 22.7, 10, 18). João ainda narra a sua experiência de vocação profética de forma muito semelhante aos grandes profetas da tradição judaica (Is 6.1-13; Jr 1.4-10; Ez 2.8-3.33). Isso nos permite vê-lo como um profeta que escreve com autoridade profética. Isso

¹⁷ Outras sugestões apareceram, ligando a obra a uma figura denominada João, o Presbítero ou mesmo João Batista, mas nenhuma conseguiu se impor na pesquisa. Conferir uma análise dessas hipóteses em COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis e Catharsis*, p. 25-34.

¹⁸ KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 618.

¹⁹ COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis e Catharsis*, p. 50; AUNE, David E. *Revelation 1-5*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1997, p. lvi. Para uma discussão da linguagem semítica do Apocalipse, sua sintaxe e seu vocabulário, ver CALLAHAN, Allen Dwight. *The Language of Apocalypse*. In: *Harvard Theological Review*, 88/4, 1995, p. 453-470.

levou Lohse a concluir que João foi um “*profeta dos primórdios do cristianismo, que atuou nas comunidades da Ásia com grande vigor*”.²⁰ Assim também entende Bovon, ao argumentar que João, ao se definir como profeta, apresenta-se como um instrumento da revelação divina e uma voz do Cristo exaltado.²¹

- O autor se revela seguidor de Jesus (Ap 1.9), do qual recebeu a sua revelação, mesmo que mediada por anjos (Ap 1.1).

1.3. A audiência do Apocalipse

Se estas evidências internas sobre a autoria não são extensas, pouco diferente é a situação da audiência. O livro foi produzido para ser encaminhado a algumas igrejas da Ásia Menor, identificadas nominalmente no seu livro:

ἐγενόμην
 ἐν πνεύματι
 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ
 καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος λεγούσης,
 “Ὁ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις,
 εἰς Ἔφεσον
 καὶ εἰς Σμύρναν
 καὶ εἰς Πέργαμον
 καὶ εἰς Θυάτειρα
 καὶ εἰς Σάρδεις
 καὶ εἰς Φιλαδέλφειαν
 καὶ εἰς Λαοδίκειαν.

Achei-me

em espírito

em o dia do Senhor

e ouvi atrás de mim uma voz grande, como de trombeta, dizendo:

O que vês escreve em livro e envia para as sete igrejas:

Para Éfeso,

Para Esmirna,

Para Pérgamo,

Para Tiatira,

Para Sardes,

Para Filadélfia

Para Laodicéia (Ap 1.10-11).²²

²⁰ LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 249.

²¹ BOVON, François. John's Self-presentation in Revelation 1.9-10. In: *Catholic Biblical Quarterly*, 62, 2000, p. 700.

²² Quando não vier mencionada outra fonte, as citações do Apocalipse provêm de traduções próprias do texto grego. Daremos preferência a uma tradução mais formal, procurando demonstrar a estrutura das frases gregas

É significativo notar que a audiência do Apocalipse está localizada justamente na região que, segundo Nogueira, “*continha a maior diversidade de expressões religiosas e formas de organização de comunidades de todo o cristianismo do século I: o cristianismo paulino da Ásia Menor do fim do século I*”.²³

As cartas em questão aparecem um pouco depois na estrutura do livro:

- Apocalipse 2.1-7: Carta à Igreja em Éfeso;
- Apocalipse 2.8-11: Carta à Igreja em Esmirna;
- Apocalipse 2.12-17: Carta à Igreja em Pérgamo;
- Apocalipse 2.18-29: Carta à Igreja em Tiatira;
- Apocalipse 3.1-6: Carta à Igreja em Sardes;
- Apocalipse 3.7-13: Carta à Igreja em Filadélfia;
- Apocalipse 3.14-22: Carta à Igreja em Laodicéia.

A leitura dessas porções do Apocalipse parece indicar uma crise de liderança nas igrejas da região. Existiam conflitos de diferentes naturezas entre o visionário e as comunidades, variando de comunidade para comunidade.²⁴ A situação das igrejas não era a mesma, apesar de estarem próximas, geograficamente, uma das outras.

Essa crise entre o visionário e as comunidades às quais se dirige é forte o suficiente para que ele terceirize o remetente e o destinatário das sete cartas. É o profeta João que escreve, mas são palavras diretas do Cristo exaltado entre os candelabros (Ap 1.13). É uma mensagem para os membros das igrejas, mas são dirigidas aos anjos que estão ali presentes (Ap 2.1; 2.8; 2.12; 2.18; 3.1; 3.7; 3.14). João se coloca como o intermediário entre duas personalidades celestiais. Mesmo que alguém se recuse a ouvi-lo, não poderia deixar de atender ao anjo da igreja, principalmente porque a mensagem do anjo teria origem direta no Jesus glorificado. Neste sentido, as cartas se tornam proclamações proféticas do soberano Cristo exaltado.²⁵

²³ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 129. Já Brown entende os destinatários do Apocalipse como “*herdeiros da tradição joanina, que (talvez devido a uma migração anterior da Palestina ou a uma atividade missionária primitiva na Ásia Menor) não haviam sido catequizados pelo quarto evangelista ou por seus companheiros e, por isso, não foram atingidos pela síntese teológica mais ampla da tradição joanina, conhecida por nós através do quarto Evangelho*”. Cf. BROWN, Raymond E. *As igrejas dos apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 27.

²⁴ A polêmica poderia ser apontada como um componente essencial da organização das comunidades, onde os líderes tendiam a considerar o seu discurso como “*verdadeiro, legítimo e polemizar com o que consideravam desviante*”. Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 149.

²⁵ Conferir, neste sentido, FRIEDRICH, Paulo Nestor. Apocalipse 2–3: Sete cartas? Uma análise literária. In: *Estudos de Religião*, 19, 2000, p. 149-73.

Ao usar este esquema literário para atingir o seu público, o visionário indica toda a dificuldade que estaria enfrentando para se fazer ouvir. A agressividade do texto e as diversas ameaças indicam ainda mais a força necessária para que as cartas, e o livro como um todo, pudessem ser recebidos.²⁶

Em Apocalipse 12, o visionário localizará a origem dos conflitos dos “santos” no Dragão que falhou na luta contra a Mulher e agora faz guerra contra os seus descendentes (Ap 12.17). Mas já no contexto das sete cartas, qualquer pessoa ou instituição que não compartilhe de sua visão de mundo é entendida como agente do Dragão.²⁷

O quadro abaixo indica as passagens onde a crise do visionário com a comunidade para a qual escreve é mais clara.²⁸

Igreja	Texto	Oposição
Igreja de Éfeso	- [...] <i>“não podes suportar homens maus, e que puseste à prova os que a si mesmos se declaram apóstolos e não são, e os achaste mentirosos”</i> (Ap 2.2). - <i>“Odeias as obras dos nicolaítas, as quais eu também odeio.”</i> (Ap 2.6)	- Homens maus; - Falsos apóstolos; - Nicolaítas.
Igreja de Esmirna	<i>“Conheço a tua tribulação, a tua pobreza (mas tu és rico) e a blasfêmia dos que a si mesmos se declaram judeus e não são, sendo, antes, sinagoga de Satanás. Não temas as coisas que tens de sofrer. Eis que o diabo está para lançar em prisão alguns dentre vós, para serdes postos à prova, e tereis tribulação de dez dias. Sê fiel até à morte, e dar-te-ei a coroa da</i>	- Falsos judeus (sinagoga de Satanás) - O diabo.

²⁶ Segundo Friedrich, *“as sete proclamações são semelhantes aos antigos editos reais e imperiais, na medida em que exibem normalmente e estruturalmente semelhantes praescriptiones, narrationes, dispositiones e sanctiones. Em termos de conteúdo, as narrationes e dispositiones exibem características da profecia do cristianismo das origens influenciada pela profecia do AT”*. Cf. FRIEDRICH, Nestor Paulo. *O edito-profético para a Igreja em Tiatira (Apocalipse 2.18-29)*: uma análise literária, sócio-política e teológica. Tese (Doutor em Teologia) – Curso de Pós-graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2000, p. 60. Também FRIEDRICH, Nestor Paulo. *Apocalipse 2-3*, p. 172.

²⁷ VINSON, Richard B. *The Social World of the Book of Revelation*, p. 13.

²⁸ As passagens citadas no interior de tabelas são extraídas da Versão Revista e Atualizada de Almeida.

	vida” (Ap 2.9-10).	
Igreja de Pérgamo	<p>“Conheço o lugar em que habitas, onde está o trono de Satanás, e que conservas o meu nome e não negaste a minha fé, ainda nos dias de Antipas, minha testemunha, meu fiel, o qual foi morto entre vós, onde Satanás habita. Tenho, todavia, contra ti algumas coisas, pois que tens aí os que sustentam a doutrina de Balaão, o qual ensinava a Balaque a armar ciladas diante dos filhos de Israel para comerem coisas sacrificadas aos ídolos e praticarem a prostituição. Outrossim, também tu tens os que da mesma forma sustentam a doutrina dos nicolaítas.” (Ap 2.13-15)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Satanás; - Balamitas; - Nicolaítas.
Igreja de Tiatira	<p>“Tenho, porém, contra ti o tolerares que essa mulher, Jezabel, que a si mesma se declara profetisa, não somente ensine, mas ainda seduza os meus servos a praticarem a prostituição e a comerem coisas sacrificadas aos ídolos. Dei-lhe tempo para que se arrependesse; ela, todavia, não quer arrepender-se da sua prostituição. Eis que a prostro de cama, bem como em grande tribulação os que com ela adulteram, caso não se arrependam das obras que ela incita. Matarei os seus filhos, e todas as igrejas conhecerão que eu sou aquele que sonda mentes e corações, e vos darei a cada um segundo as vossas obras. Digo, todavia, a vós outros, os demais de Tiatira, a tantos quantos não têm essa doutrina e que não conheceram, como eles dizem, as coisas profundas de Satanás: Outra carga não jogarei sobre vós.” (Ap 2.20-24)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Jezabel (falsa profetiza); - Os filhos de Jezabel; - Satanás.
Igreja de Sardes	<p>“Ao anjo da igreja em Sardes escreve: Estas coisas diz aquele que tem os sete Espíritos de Deus e as sete estrelas: Conheço as tuas obras, que tens nome de que vives e estás morto. Sê vigilante e consolida o resto que estava para morrer, porque não tenho achado íntegras as tuas obras na presença do meu Deus.” (Ap 3.1-2)</p> <p>- “Tens, contudo, em Sardes, umas poucas pessoas que não contaminaram as</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Os irmãos contaminados de Sardes

	<i>suas vestiduras e andarão de branco junto comigo, pois são dignas.” (Ap 3.4)</i>	
Igreja de Filadélfia	<i>“Eis farei que alguns dos que são da sinagoga de Satanás, desses que a si mesmos se declaram judeus e não são, mas mentem, eis que os farei vir e prostrar-se aos teus pés e conhecer que eu te amei.” (Ap 2.9)</i>	- Falsos judeus (Sinagoga de Satanás)
Igreja de Laodicéia	<i>“Conheço as tuas obras, que nem és frio nem quente. Quem dera fosses frio ou quente! Assim, porque és morno e nem és quente nem frio, estou a ponto de vomitar-te da minha boca; pois dizes: Estou rico e abastado e não preciso de coisa alguma, e nem sabes que tu és infeliz, sim, miserável, pobre, cego e nu. Aconselho-te que de mim compres ouro refinado pelo fogo para te enriqueceres, vestiduras brancas para te vestires, a fim de que não seja manifesta a vergonha da tua nudez, e colírio para ungires os olhos, a fim de que vejas.” (Ap 3.15-18)</i>	- A igreja de Laodicéia

Esta tabela parece indicar que o visionário João possuía dois tipos básicos de oposição: uma interna e outra externa. Duff analisou a oposição interna refletida nestas cartas e sugeriu três tipos de igreja:²⁹

- Igrejas divididas entre a liderança de João e alguma outra liderança local: Éfeso, Pérgamo, Tiatira. Para elas, João fornece uma elaboração dos problemas da comunidade. Consistiriam no principal foco da ação retórica de João.

- Igrejas onde o visionário tem pouca ou mesmo nenhuma influência: Sardes e Laodicéia. É provável que João tenha aliados em potencial nessas comunidades, mas estão em número muito pequeno. Por isso o seu tom menos conciliador. Para elas, João não fornece nenhuma elaboração de problemas e pouco, se tiver algum, encorajamento.

- Igrejas simpáticas à liderança de João: Esmirna e Filadélfia. Não contém chamada ao arrependimento ou qualquer tipo de ameaça, ao mesmo tempo em que recebem fortes louvores. São igrejas simpáticas à liderança de João e ao tipo de pregação que João defendia.

Já os adversários de fora das comunidades poderiam ser divididos em dois grupos: de um lado estariam aqueles ligados ao judaísmo. Seriam os que “*se dizem judeus, mas não o são*”, expressão que implica que eles deveriam fazer parte de um grupo de judeus da Ásia. Para o autor de Apocalipse, eles não eram verdadeiros judeus, mas “*sinagoga de Satanás*” (Ap 2.9; 3.9).³⁰

Essa crise parece ter se acentuado, segundo Nogueira, por causa da sinagoga estar “*envolvida em um processo sincrético de interação com os gentios. Eles falavam grego, expressavam suas crenças e práticas religiosas com categorias helenistas e estavam, em maior ou menor grau, envolvidos na vida pública de suas cidades*”.³¹

Do outro lado, também como elemento adversário externo, pode-se perceber o contexto social mais amplo, que, na perspectiva de João, provocou a morte de Antipas (Ap 2.13), prenderá outros, e levará muitos à morte dentro em breve (Ap 2.10). Este contexto será descrito como a besta, que persegue e mata quem se recusa a adorá-la (Ap 11.7; 13.7-8; 14-17). Esse adversário transparece no Apocalipse como o Império Romano e sua estrutura social, política e religiosa.³²

Historicamente, Domiciano não parece ter instigado uma perseguição oficial aos “santos”. Segundo Thompson, existe pouca evidência de que ele tenha perseguido os seguidores de Jesus e nenhuma evidência de que ele tenha banido João para a Ilha de Patmos.³³ A primeira referência histórica explícita de uma perseguição religiosa formal contra

²⁹ DUFF, Paul B. *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*. Oxford: University Press, 2001, p. 25.

³⁰ Cf. FRANKFURTER, David. Jews or Not? Reconstructing the “Other” in Rev 2:9 and 3:9. In: *Harvard Theological Review*, 94/4, 2001, p. 403-425. Duff argumenta que o comentário negativo de João sobre as sinagogas foi feito para exacerbar a tensão entre as igrejas e as sinagogas. Ao promover inimizade contra as sinagogas e medo de hostilidade de judeus locais, João desejava desencorajar aliados íntimos (membros das igrejas de Esmirna e Filadélfia) de apostatar para as sinagogas. Cf. DUFF, Paul B. “*The synagogue of Satan*”, p. 148.

³¹ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 137.

³² VINSON, Richard B. *The Social World of the Book of Revelation*, p. 14. Para Thompson, “*a descrição do visionário de guerra e conflito contém suficientes referências e alusões a Roma e ao culto imperial para concluir que o visionário esperava tribulação e opressão de instituições políticas e econômicas na Ásia*”. Cf. THOMPSON, Leonard. A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John. In: *Semeia*, 36, 1986, p. 148; HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHYR, Anthony. *Desmascarando o imperialismo: interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 120-155. Como Prigent enfatiza, “*o autor de Apocalipse afirma, com grande energia, que o Império está a serviço de Satã, comprovado pela idolatra que embasa todo o sistema*”. Cf. PRIGENT, P. O Apocalipse. In: COTHENET, E., et. al. *Os escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 255.

³³ THOMPSON, Leonard L. Ordinary Lives: John and his First Readers. In: BARR, David L. *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 34; DUFF, Paul B. “*The Synagogue of Satan*”, p. 149. Ainda segue o testemunho de João quanto à perseguição, entre outros, Ferreira: “*Diante de uma das perseguições mais duras da história do cristianismo, chegou um momento em que muitos começaram a se desesperar e, na confusão, indagaram se, realmente, o Senhor da história era Domiciano ou Jesus Cristo*”.

os seguidores de Jesus é encontrada no tempo de Trajano, quando Plínio, o governador, pergunta, em meados de 112, o que fazer com as acusações contra alguns discípulos da sua região. Percebe-se que Plínio não conhece antecedente para aquele tipo de situação. Sua atitude demonstra que não havia uma rotina precedente ou procedimento reconhecido para o que descreve. A situação é nova para ele, que escreve da Bitínia no início do segundo século da Era Comum, poucos anos depois do Apocalipse: “*Nunca presenciei nenhum julgamento de cristãos Por isso ignoro as penalidades e investigações costumeiras, bem como as pautas em uso*”.³⁴

A principal crise com o estado nos tempos de João, assim, parece residir na questão do culto imperial.³⁵ Isso porque aqueles que se recusassem a participar poderiam ser olhados com suspeição e hostilidade pela população local, já que o culto era uma expressão da coesão e ordem social e política.³⁶ Para propósitos imperiais, ele servia como uma expressão de lealdade e gratidão da parte dos cidadãos. Já para João, ele se revelava sinal de fidelidade ao adversário do Cordeiro, o grande Dragão.

Diante desse cenário, João passa a esperar uma perseguição para um futuro próximo. Parece que o visionário só conhecia um mártir: Antipas, de Pérgamo. Entretanto, para o escritor de Apocalipse, ele foi o primeiro dentre vários que viriam em breve.

Subjacentes aos rótulos da oposição interna (os balamitas e nicolaítas de Pérgamo, Jezabel e seus seguidores em Tiatira, e os falsos apóstolos de Éfeso) parecem estar pessoas que ocupavam posição de liderança dentro das igrejas nas quais estavam inseridos,

Havia, no momento escuro da história, uma psicose do medo”. Cf. FERREIRA, Joel Antônio. É possível rezar em tempos de perseguição? A liturgia da vida no Apocalipse. In: *Estudos Bíblicos*, 35, 1996, p. 56-57. Também Comblin: “*Houve perseguições sangrentas. Parece que houve uma primeira perseguição na Ásia nos tempos de Domitiano ao redor de 95. Não conhecemos muitos pormenores. O livro do Apocalipse de João é o testemunho mais explícito*”. Cf. COMBLIN, José. Apocalíptica judaica – apocalíptica cristã. In: *Estudos Bíblicos*, 59, 1998, p. 39.

³⁴ Citação de Plínio, *Add Trajanem*, XCVI, extraída de BETTENSON, H. *Documentos da igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 1998, p. 28.

³⁵ Para uma análise das distintas formas que o culto imperial poderia assumir nas diferentes regiões do Império, conferir 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. In: *Journal of Biblical Literature*, 103/4, 1984, p. 599-610; SORDI, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. London and New York: Routledge, 1994. 204 p. Sobre a relação das comunidades judaicas com o culto imperial, conferir MCLAREN, James S. Jews and the Imperial Cult: from Augustus to Domitian. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 27, 2005, p. 257-278.

³⁶ Pagens tenta resumir este processo. Para ela, anteriormente os “santos” se identificavam com os grupos judaicos; ao serem expulsos desses grupos, eles precisam criar novas identidades em oposição àqueles que antes eram seus irmãos. Entretanto, quando essas mesmas comunidades passam a ser formadas predominantemente de não-judeus, agora eram excluídos não mais de círculos judaicos, mas dos círculos sociais que antes conviviam. Era desses círculos que as ameaças agora partiam, de “*oficiais romanos e turbas urbanas que os odiavam por seu ‘ateísmo’, que temiam que pudessem atrair a ira dos deuses para comunidades inteiras*”. Cf. PAGELS, Elaine. *As origens de satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p. 134.

consideradas como adversários pelo visionário, que com seu texto os apresenta também como adversários de Deus e do Cristo exaltado.

Mas o que estes líderes de diferentes igrejas teriam em comum? Aparentemente, eles não estavam de acordo quanto à forma de conduzir os fiéis nas suas relações com este contexto social mais amplo.³⁷ Assim, diante da diferença de respostas existente entre os próprios líderes quanto ao relacionamento com a sociedade, o visionário reage com força. Para ele, qualquer acomodação é prostituição e idolatria, que neste contexto pode ser entendido como a prática da interação social, política e religiosa com o Império.³⁸

A estratégia de João é exacerbar a situação para promover uma crise na sua audiência, levantando seus limites identitários, pelo menos nas igrejas nas quais tinha alguma influência. Para isso ele provê motivações tanto positivas quanto negativas para o afastamento não apenas da sociedade, mas dos demais grupos judaicos. Em termos sintéticos, ele demoniza seus adversários, estressa fortemente as diferenças de padrões e valores, escala antagonismo e vaticina um tempo próximo de rejeição mútua.³⁹

A obra de João intenta negar o mundo em torno dos fiéis, apresentando outro para eles se apegarem. Esse tipo de linguagem, para Meeks, é um instrumento retórico de fidelização. Para garantir a fidelidade no meio das opiniões divergentes, era preciso representar o mundo como mau e pervertido.⁴⁰

1.4. A relação entre texto e contexto

Assumindo a hipótese de que o mundo do texto de Apocalipse não reflete o contexto objetivo em torno do mesmo, torna-se necessário apontar algumas formas de relacioná-los.

³⁷ FRIESEN, Steven J. Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 27/3, 2005, p. 368.

³⁸ MESTERS, Carlos e OROFINO, Francisco. A violência do Império Romano e a sua influência na vida das comunidades cristãs do fim do primeiro século. In: *Estudos Bíblicos*, 69, 2001, p. 77. Conferir também BIGUZZI, Giancarlo. Ephesus, its Artemision, its Temple to the Flavian Emperors, and idolatry in Revelation. In: *Novum Testamentum*, 40/3, 1998, p. 276-290.

³⁹ DUFF, Paul B. "The Synagogue of Satan", p. 164-165.

⁴⁰ Para Meeks, "as religiões tanto correspondem a necessidades quanto as criam". Cf. MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 267. Ou, como argumenta Nogueira, "essa é a dinâmica do discurso religioso, que se não é capaz de transformar a realidade, ao menos lhe dá outro quadro de plausibilidade, invertendo identidades, posições e sentidos". Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 184.

Durante boa parte da história da leitura do Apocalipse,⁴¹ a descrição de mundo no seu livro, cheia de conflitos e violência, era tomada como equivalente da situação concreta de vida do autor e de suas comunidades. O contexto histórico era precisamente como transparecia através das imagens do livro.⁴² Foi somente a partir de meados do século XX que alguns estudiosos deixaram de assumir que o mundo do texto de Apocalipse reflete o contexto objetivo em torno do mesmo. Neste caso, eles se voltaram para oferecer sugestões de como conciliar e relacionar a tensão entre o mundo de Apocalipse e o mundo concreto das comunidades de seguidores de Jesus no final do primeiro século da Era Comum.

Uma destas pesquisadoras, Fiorenza, sugeriu que as imagens que o livro constrói foram produzidas como instrumento retórico de persuasão. Ela entende que o visionário parece estar realmente convencido de que o Império Romano é uma ameaça para os “santos”, e escreve para persuadir sua audiência a aceitar sua leitura da realidade, empurrando-a para uma determinada posição frente ao contexto social em que viviam.⁴³ Para ela, “*João não poderia mudar as realidades brutais do seu mundo, mas poderia controlar seus efeitos destrutivos levando sua audiência através de uma jornada catártica e dramática*”.⁴⁴

Adela Collins, por sua vez, argumentou que o Apocalipse é um produto da interação entre um tipo de pré-compreensão e uma dada situação histórico-social. Ela retém a noção de crise de fé, onde o visionário escreveu em resposta ao conflito entre a fé em Jesus, como João a entendia, e a situação social, como ele a percebia. Para ela, ele faz isto pela construção de um universo simbólico com valores terapêuticos: diante do texto, leitores e ouvintes alcançariam uma catarse de medo e ressentimento e uma internalização de demandas para sustentar-se à parte de uma ordem social com a prática de abstinência sexual, pobreza e martírio.⁴⁵

De forma um pouco diferente dos autores anteriores, Thompson trabalhou a tensão entre as descrições de crise no Apocalipse e a realidade histórico-social no contexto do universo lingüístico ou literário do visionário.⁴⁶ Para ele, através de linguagem poética e

⁴¹ Para a história da recepção do livro, conferir WAINWRINGHT, Arthur W. *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001. 293 p.; KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher C. *Revelation*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. 315 p.; KYRTATAS, Dimitris. The Transformations of the Text: the Reception of John’s Revelation. In: CAMERON, Averil (ed.) *History as Text. The Writing of Ancient History*. London: Duckworth, 1986, p. 144-162.

⁴² Conferir, neste sentido, o comentário de Eusébio de Cesaréia: “*Domiciano deu provas de uma grande crueldade para com muitos [...] e foi o segundo a promover a perseguição contra nós*” (Hist Ecl III, VII, 1).

⁴³ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Apocalipsis*, p. 58.

⁴⁴ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *The followers of the lamb*, p. 123. Também RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 49.

⁴⁵ COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis e Catharsis*, p. 127-131.

⁴⁶ THOMPSON, Leonard. *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, p. 147.

visionária, João criou um mundo que não pode ser interpretado simplesmente como uma alegoria da sua situação histórico-social. O visionário realmente faz comentários sobre a vida, tanto dentro quanto fora das igrejas, em sua referência aos judeus da sinagoga de Satã, aos seguidores de Jezabel, Balamitas e Nicolaítas, à Roma como Babilônia, à grande prostituta ou aos imperadores como as cabeças da besta demoníaca; mas sua linguagem não necessariamente descreve, num código universalmente observável, as realidades sociais ou religiosas. Essa linguagem criou um universo simbólico que transforma e representa uma realidade social em termos de sua própria visão. Por isso, a estrutura do mundo literário de João deve ser buscada na interligação de sua linguagem, não na correspondência de elementos externos da realidade. Com isso Thompson sugeriu que não existiu qualquer tipo de crise geradora para o Apocalipse, nem concreta nem subjetiva, nem interna nem externa. Neste sentido, perseguição e discriminação aparecem no livro porque estes temas são inerentes ao gênero apocalíptico.⁴⁷

O conflito no Apocalipse, neste caso, não seria entre elementos do cotidiano das igrejas e a sociedade romana, mas entre o mundo coerente e compreensível construído por João e o mundo da ideologia imperial. O Império Romano realmente oferecia à sociedade uma ordem coerente que unia realidades religiosas, sociais, econômicas, políticas e estéticas. Para o visionário, entretanto, esta ordem pública era falsa. Ele oferece, então, para sua audiência, através do seu texto, um conhecimento profundo e verdadeiro para integrar e ordenar a existência dos “santos”.⁴⁸

O mundo literário de Apocalipse funciona não como um reflexo de tensões entre fé e realidades concretas, mas como uma expressão do conflito entre dois mundos construídos (o do visionário e o de Roma). Sua oposição, então, é expressa simbolicamente através de imagens que homologam Roma como uma força demoníaca que faz oposição aos seguidores de Jesus. Neste caso, a oposição é entre o mundo construído por João e o mundo construído pela ideologia romana.

⁴⁷ Conferir uma crítica a esta hipótese em DUFF, Paul B. *Who Rides the Beast?*, p. 14.

⁴⁸ THOMPSON, Leonard. *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, p. 166. Meeks fala de três mundos. Um seria equivalente ao ambiente concreto no qual os cristãos primitivos estavam inseridos; outro seria o que eles conseguiam captar; e ainda um terceiro que eles deram forma “por meio de sua linguagem especial e de outras ações significativas”. Cf. MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 19. Conferir também Kee, para quem “a tentativa que alguém faz de explicar e entender o mundo baseia-se em um estoque de experiências, tanto pessoais de cada um como as transmitidas pelos outros – professores, pais etc. – que juntas constituem uma reserva de conhecimento e fornecem a base para se compreender o presente e planejar o futuro”. Cf. KEE, H. C. *As origens cristãs em perspectiva sociológica*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 27.

De forma bem semelhante se apresenta a análise de Friesen. Ele define o Apocalipse de João como uma obra engajada na construção de um mundo simbólico, com o objetivo de produzir resistência simbólica. Enquanto a ideologia imperial construía seus mitos e os disseminava para afirmar que o Imperador era o rei dos reis, o visionário res-significa estes mitos para afirmar que a autoridade última sobre o mundo provém, no fim, de fora mesmo deste mundo.⁴⁹ É um conflito de mundos construídos, de símbolos, de identidades, de ideologias.⁵⁰

1.5. Construção do mundo e definição de identidade sectária

Na discussão da relação entre o texto de Apocalipse e o contexto histórico-social a ele subjacente, os autores citados igualmente entendem o livro do visionário como uma ferramenta de construção de mundo e de identidade. Mas de que maneira um texto como o Apocalipse de João poderia ser usado para contruir um mundo ou definir identidades?

Voltemos, neste momento, à afirmação clássica de Berger e Luckman, que entendem “mundo” como aquilo que as pessoas reconhecem ou entendem existir independente de sua vontade ou independente delas.⁵¹ O ser humano já nasce mergulhado num mundo construído. Ele não participou de sua construção, mas em algum momento precisou introjetá-lo subjetivamente para que ele se torne o seu próprio mundo.

Este processo só se torna problemático quando surgem versões divergentes de mundo, começando a concorrer entre um mesmo grupo de pessoas. Segundo Berger e Luckmann, “*a versão divergente corporifica-se em uma realidade por sua própria conta, a qual, ao existir no interior da sociedade, desafia a condição de realidade do universo simbólico tal como foi originalmente constituído. O grupo que objetivou esta realidade divergente torna-se portador*

⁴⁹ FRIESEN, Steven J. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13. In: *Journal of Biblical Literature*, 123/2, 2004, p. 281 e 311.

⁵⁰ Num texto ainda mais recente, este mesmo autor reforçou suas teses, desta vez relacionando a pluralidade da audiência do visionário, refletida na diversidade de situações sociais subjacentes às sete cartas do Apocalipse, com os elementos que audiência e visionário teriam em comum. Segundo ele, cada comunidade apresentava diferente situação social e diferentes maneiras de se relacionar com a sociedade, mas todas parecem aceitar o argumento do Apocalipse contra o culto imperial. Seria justamente esse elemento em comum entre visionário e audiência que teria sido usado como ponto de partida na construção da imagem do Império. Cf. FRIESEN, Steven J. *Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation*, p. 352. Na página 367, ele sintetiza: “Minha hipótese é esta: João e as igrejas – incluindo ‘Jezabel’, ‘Balaão’ e os Nicolaitas – concordam na não-participação no culto imperial, e que João usou este tema como uma estratégia retórica”.

⁵¹ BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 10.

de uma diversa definição da realidade”.⁵² Como resultado, estes mundos entram em conflito, no que se configura um confronto de poder. Afinal, o objetivo é que apenas uma das duas realidades sobreviva na audiência.

Neste confronto entre mundos se manifestam os diversos níveis de legitimação: 1) legitimações fundamentais, no nível da linguagem aprendida; 2) legitimação na forma de proposições teóricas rudimentares, como provérbios, máximas morais, adágios populares e lendas; 3) legitimação na forma de teorias explícitas oriundas de pessoas especializadas transmitidas por meios formais, como os ritos e os processos educacionais; 4) legitimação na forma de universos simbólicos integralizadores da realidade. Neste nível, um mundo inteiro é criado, para que a participação nas instituições legitimadas sejam apenas meios de integrar um mundo que transcende a própria instituição. Todas as legitimações demonstram ser mecanismos de manutenção de mundo e só se manifestam quando a manutenção de um universo se tornou um problema.

Em algum momento é possível que mesmo universos conflitantes sobrevivam simultaneamente. É o caso de um grupo que constrói uma sub-sociedade dentro da sociedade maior, formando uma espécie de refúgio e base para a manutenção do seu mundo dissidente. Para isso, ele precisa criar procedimentos para proteger a existência precária dessa sub-sociedade das ameaças que vêm de fora. Um dos mais importantes procedimentos será a limitação dos relacionamentos significativos para, exclusivamente ou predominantemente, dentro do grupo. Os membros do grupo devem evitar se relacionar significativamente com pessoas de fora, que possuem visões divergentes de mundo, surgindo, então, um comportamento sectário.

Mesmo sem fazer referência ao quadro teórico acima,⁵³ a pesquisa de Newsom sobre a relação entre discurso e construção identitária no período do segundo Templo pode nos ajudar a compreender como os textos funcionariam neste processo de definição de realidade simbólica. Ela não apenas discutiu a forma como a comunidade de Qumran construiu um mundo em oposição a outro, mas também a maneira como as experiências religiosas e os textos produzidos por essa comunidade foram utilizados neste processo.

Sua tese inicial é que todo o discurso da comunidade de Qumran foi produzido para criar uma comunidade que se distinguia a si mesma de outras comunidades de discursos.

⁵² BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*, p. 145.

⁵³ Newsom se refere brevemente a Berger na página 220 de sua obra. Entretanto, seu diálogo acontece principalmente com M. M. Bakhtin and Michel Foucault. Cf. NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. 376 p.

Discursos, então, não somente formam comunidades, mas também as pessoas dentro delas, já que o ser humano recebe sua identidade principalmente por meio de práticas simbólicas em que a linguagem aparece envolvida.⁵⁴

Neste sentido, textos e expressões não são apenas repositórios de idéias, mas atos simbólicos. Como atos, eles não apenas refletem o mundo, mas constroem alguma coisa nele e para ele. O próprio mundo não é avaliável para as pessoas em si, mas somente como elas forem capazes de textualizá-lo, trazendo-o para o contexto do simbólico. No caso específico de Qumran, a linguagem foi utilizada para constituir um mundo de sentido, uma comunidade de valores, uma estrutura de individualidade e uma identidade distintiva. Através de discursos bem específicos, a comunidade de Qumran criou um novo mundo, bem como novas identidades para seus membros.

A identidade, neste caso, é uma forma culturalmente específica na qual o sentido do “eu” é produzido, experimentado e articulado.⁵⁵ Sua construção se dá também na esfera do símbolo. É uma forma de representação, a maneira como a pessoa se representa para si e para os outros.

Como a identidade é construída através de práticas simbólicas e culturais, a linguagem é possivelmente a mais importante ferramenta de construção identitária, principalmente quando é usada para dar sentido ao mundo, para organizá-lo, para estruturar instituições e práticas.⁵⁶

Da mesma forma como o indivíduo pode encontrar ao seu redor diferentes mundos figurados, numa dada sociedade ele também acha diferentes formulações identitárias. E mesmo individualmente, uma pessoa é composta de várias, às vezes contraditórias e circunstanciais, identidades. Normalmente, num indivíduo, estas identidades conflitivas são comportamentalizadas em funções ou papéis sociais particulares, podendo a pessoa se mover entre uma e outra. Entretanto, existem situações em que o conflito entre identidades divergentes se torna agudo. Nestas circunstâncias, o resultado pode ser o cultivo de uma identidade sectária, quando uma pessoa se torna progressivamente alienada da identidade social dominante.

Segundo Newsom, isso poderia explicar a constituição da comunidade de Qumran. Como uma sociedade voluntária de caráter sectário, esta sociedade marginal destituía seus

⁵⁴ NEWSOM, Carol A. *The self as symbolic space*, p. 12.

⁵⁵ LIEU, Judith. “Impregnable Ramparts and Walls of Iron”: Bondary and Identity in Early “Judaism” and “Christianity”. In: *New Testament Study*, 48, 2002, p 298.

⁵⁶ NEWSOM, Carol A. *The self as symbolic space*, p. 192.

membros de sua identidade anterior e oferecia a eles uma nova identidade. Isso era feito tanto pelo questionamento da identidade criada pelos demais discursos quanto pela providência de uma nova forma de se definir. Esta nova identidade, agora, tem disposições, desejos, motivações e comportamentos que passam a ser concorrentes com outros discursos.

Em Qumran, a identidade era construída por um complexo inteiro de práticas, frases e expressões simbólicas que tinham lugar dentro da comunidade. Desde a etiqueta entre os membros em contextos formais e não formais, o simbolismo das cerimônias de diversas ocasiões, as recitações dos hinos e orações, a organização do tempo, do espaço, dos gestos e das vestimentas, tudo contribuía para a formação da maneira como o membro da seita se representava para si e para os outros. Mas destas, a principal ferramenta era mesmo o complexo de discursos sectários, que não resultavam apenas na produção de textos, mas construía o fiel membro da seita.

1.6. Seita e movimento sectário

A comunidade de Qumran não foi o único grupo a assumir um discurso sectário no período do segundo Templo.⁵⁷ Outros grupos dissidentes, usualmente pequenos, também protestaram contra aspectos diversos da sociedade judaica.⁵⁸ Estes grupos sectários, em linha geral, declaravam guerra contra elementos significativos do mundo religioso e social no qual viviam.

Pagels analisou este processo e argumentou que a tradição clássica de Israel definia o que era povo de Deus em termos étnicos e políticos. Povo de Deus era Israel. As demais nações, entretanto, não apenas estavam longe de Deus, como também eram moralmente incapazes e potencialmente amaldiçoadas. Isso tornava a identidade social marcada por identificações étnicas e políticas.⁵⁹

⁵⁷ Cohen menciona, entre os grupos de perspectiva sectária no período do segundo Templo: fariseus, saduceus, essênios, Sicários, Zelotes, Cristãos, Samaritanos e Terapeutas. Cf. COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: The Westminster Press, 1987, p. 143-171.

⁵⁸ BAUMGARTEN, Albert I. Ancient Jewish Sectarianism. In: *Judaism*, 44/7, 2001, p. 388. Para Pagels, um grupo sectário é parte de um grupo maior (geralmente uma parte pequena), que deixa de se identificar com o grande grupo, afirmando a apostasia do mesmo e a fidelidade exclusiva do pequeno grupo. Cf. PAGELS, Elaine. *As origens de satanás*, p. 72. Segundo Cohen, “seita é um grupo pequeno e organizado que se separa de um grupo religioso maior, afirmando que apenas ele guarda os ideais originais do grupo originário, porque somente ele entende a vontade de Deus”. Cf. COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*, p. 125.

⁵⁹ PAGELS, Elaine. *As origens de satanás*, p. 62

Em situações de conflito interno, algumas vezes chegaram a se levantar contras os membros do seu próprio povo, acusando-os de serem os responsáveis pelos desastres históricos. A perspectiva, entretanto, ainda não era sectária, já que estas mesmas vezes esperavam a salvação para todo o Israel, e ainda se identificavam com Israel como um todo. Na constituição de uma seita, entretanto, os membros deixam de se identificar com Israel, apesar de ainda continuarem se denominando povo de Deus. Ou seja, o que muda é a identificação do povo escolhido, que não é mais Israel, mas apenas um grupo dentro dele.

Baumgarten sugeriu que o florescimento do sectarismo no judaísmo antigo poderia ser explicado, em linhas gerais, por um desapontamento diante das altas expectativas posteriores ao levante macabeu.⁶⁰

O sucesso da revolta dos macabeus culminou com a purificação do Templo em 164 A.E.C., com a eleição de um hasmoneu para o sumo-sacerdócio (152 A.E.C.) e uma eventual independência política (140 A.E.C.). A política hasmoneana para com a cultura exterior, entretanto, era inconsistente. A necessidade de governar segundo as regras internacionais fez com que eles fizessem muitas concessões à cultura helênica.⁶¹

Como resultado, os grupos que nascem deste desapontamento com a nova dinastia querem estabelecer limites contra os seus próprios irmãos.⁶² Para estes novos grupos, o nacionalismo “Israel *versus* as nações” agora precisava ser alterado para “a seita *versus* o Israel apóstata e as nações”. Somente os membros da seita davam continuidade ao povo da aliança porque apenas eles preservavam a tradição autêntica da Escritura. Os limites do grupo foram então definidos em função do espaço que davam para a possibilidade de conversão, aqui entendida como a possibilidade de quem está fora da seita ingressar para dentro dela, compartilhando de suas percepções da realidade. Quanto maior essa possibilidade, menos rígidos eram os limites. Quanto menor essa possibilidade, mais rígidos eram os limites.

Os excluídos, entretanto, não eram apenas membros de outros povos e nações, mas, em termos morais, aqueles que antes eram considerados como irmãos, mas agora se converteram em infiéis. Para o membro de um grupo sectário, não importava se o indivíduo era judeu ou não, mas qual judeu está realmente do lado de Deus e qual copiava os costumes das nações.⁶³

⁶⁰ BAUMGARTEN, Albert I. *Ancient Jewish Sectarianism*, p. 396.

⁶¹ PAGELS, E. *As origens de Satanás*, p. 74

⁶² BAUMGARTEN, Albert I. *Ancient Jewish Sectarianism*, p. 396.

⁶³ PAGELS, E. *As origens de Satanás*, p. 75

A identidade religiosa não estava mais definida em termos étnicos, mas em termos de práticas e relacionamentos sociais. Especificamente nos contextos onde os seguidores de Jesus se alastraram, a qualidade moral se tornou o principal elemento para definir se uma pessoa é membro da comunidade de “santos” ou não.

1.7. Resumo

Este capítulo apresentou o livro do Apocalipse como obra de um judeu que tinha status de liderança entre algumas igrejas do final do primeiro século da Era Comum. Apesar de sua posição, ele possuía adversários dentro dessas comunidades, o que o leva a oferecer uma específica e divergente definição de mundo para sua audiência. Como discurso, a obra de João quer instaurar uma identidade sectária, afastando a audiência não apenas da sociedade ampla, mas dos demais irmãos e comunidades que divergiam de sua perspectiva de mundo.

II - O PARADOXO DO CORDEIRO EM PÉ SOBRE O MONTE SIÃO

Neste capítulo apresentaremos as principais contribuições da história recente da interpretação de Apocalipse 14.1-5. A lista de autores não é exaustiva, mas representativa de correntes de leitura da obra. Este estado da questão serve para demonstrar a dificuldade que os intérpretes do livro de João têm com a análise deste episódio, principalmente com seus elementos ascéticos.

2.1. R. H. Charles

No início do século XX, Charles analisou o episódio do Cordeiro e os 144.000 como um texto proléptico. No contexto da narrativa do Apocalipse, o evento estaria localizado no futuro. O pequeno texto descreveria a visão dos mártires que alcançariam o reino milenar de Apocalipse 20. Para Charles, a função do texto seria encorajar a audiência diante do martírio que viria sobre ela.

Ele faz uma leitura narrativa do Apocalipse, identificando os grupos de Apocalipse 7.1-8 e 14.1-5, mas alterando a circunstância. Na primeira ocorrência, eles ainda estariam vivos; enquanto na segunda, já martirizados, como sacrifícios para Deus.⁶⁴

Talvez o destaque da interpretação de Charles esteja na sua defesa da interpolação. Para ele, a expressão “*são estes os que não se macularam com mulheres, porque são castos*” deve ser tomada no seu sentido literal. Ele argumenta que se o autor quisesse incluir homens e mulheres no grupo dos seguidores do Cordeiro, mesmo usando a metáfora da prostituição, poderia usar frases com *πορνεία*, o que apontaria para o elemento da idolatria. Entretanto, o texto usa uma construção que não tem como ser usada (nem literal ou figuradamente) para se referir às mulheres. Dizer que são virgens poderia fazer referência a ambos os sexos, mas “*macular com mulheres*” só faria referência a homens. O autor dessa frase estaria indicando que somente homens celibatários e virgens poderiam fazer parte dos 144.000, o que faria deles uma classe especial de crentes.

Como o restante do Apocalipse evidenciaria que João dificilmente falaria de um grupo especial formado exclusivamente por uma elite masculina, ele concluiu que a frase em questão seria uma interpolação tardia oriunda de um monge celibatário.⁶⁵

⁶⁴ CHARLES, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Vol. II. New York: Charles Scribners, 1920, p. 7.

2.2. Isbon T. Beckwith

Poucos autores acompanharam Charles na tese da interpolação. Escrevendo na mesma década, Beckwith praticamente ignorou esta possibilidade de interpretação,⁶⁶ apesar de também entender a expressão “monte Sião” como evocadora de antigas tradições judaicas. Monte Sião, como sinônimo para Jerusalém, indicaria o lugar central do reino escatológico de Deus. O monte não estaria na terra, nem no céu. Seria um Sião escatológico, ou, mais propriamente, a Jerusalém do reino escatológico.⁶⁷ Ao fazer essa associação, ele entende o episódio como uma descrição do fim, e, como tal, identifica os 144.000 seguidores do Cordeiro com os redimidos como um todo.

Como primícias, os seguidores do Cordeiro são ofertas para Deus. O termo não deveria ser entendido como um grupo que precede outras pessoas. Virgindade e abstinência não seriam referências a atividade sexual. Para Beckwith, “macular” seria uma imagem para pecado, uma referência simbólica a adultério ou fornicação.

2.3. Lucien Cerfaux e Jules Cambier

Cerfaux e Cambier, numa obra de 1955,⁶⁸ enfatizaram a relação antitética do episódio do Cordeiro e os 144.000 em relação às fortes figuras de Apocalipse 13: as duas bestas e o Dragão. O Cordeiro de pé sobre o Monte Sião se contrapõe à besta que sobe do mar e da terra. Os seus seguidores, marcados com o selo de Deus e do Cordeiro, se opõe aos seguidores da besta, que têm seu nome na testa e na mão. Se a besta e seus adeptos fazem demonstração de poder sobre a terra, os 144.000 já se alegram com um cântico celestial que só eles podem aprender.⁶⁹

⁶⁵ Segundo Charles, o autor de Apocalipse seria o responsável pela maior parte de Apocalipse 1.1-20.3. Um redator ou editor posterior, entretanto, escreveu o final do livro e fez várias edições na obra, entre as quais a referência à virgindade dos 144.000. Cf. CHARLES, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, p. 8.

⁶⁶ BECKWITH, Isbon T. *The Apocalypse of John*. New York: The Macmillan Company, 1922. 794 p.

⁶⁷ BECKWITH, Isbon T. *The Apocalypse of John*, p. 647.

⁶⁸ CERFAUX, Lucien; CAMBIER, Jules. *El Apocalipsis de San Juan Leido a los Cristianos*. Madrid: Ediciones Fax, 1972. 300 p. A obra original é 1955.

⁶⁹ CERFAUX, Lucien; CAMBIER, Jules. *El Apocalipsis de San Juan Leido a los Cristianos*, p. 150.

Estes seguidores do Cordeiro seriam os eleitos de Deus, seus mártires, aqueles que se dispuseram a dar a sua vida por sua fé. Eles seguem o Cordeiro aonde quer que ele vá, o que indica que já o seguiram até a morte, e por isso têm motivo para se alegrar. Pelo menos neste sentido, Cerfaux e Cambier acompanharam Charles na ênfase de que os 144.000 seriam “santos” martirizados.

A descrição do grupo como virgens, entretanto, para estes autores, seria uma referência à idolatria, na forma de uma imagem para descrever aqueles que se recusaram a adorar a besta. Todos que pertencem ao Cordeiro podem se chamar de virgens, pois não se entregaram a prostituição idólatra.

2.4. G. B. Caird

Na década seguinte, G. B. Caird, um influente pesquisador inglês, publicou seu comentário sobre o Apocalipse de João.⁷⁰ Segundo ele, a menção ao monte Sião indicaria uma exposição do Salmo 2 como profecia cumprida em Jesus. No Salmo 2, o salmista descreve uma rebelião universal das nações contra Deus, e narra o plano divino para suprimir essa revolta contra seu filho, o rei escolhido. Neste contexto, a vitória de Jesus precisa ser repetida na vitória dos seus seguidores, que, por sua vez, estendem e completam a vitória de Cristo, de tal forma que no momento descrito em Apocalipse 14.1-5 o Cordeiro está pronto para a batalha decisiva.

A imagem repete a descrição dos separados das tribos de Israel (Ap 7.1-8), no formato de um antigo senso militar. Eles formam o exército do Cordeiro. Por isso, o aspecto da castidade dos seguidores do Cordeiro precisaria ser compreendido como uma expressão simbólica cuja origem está nos regulamentos da guerra santa do antigo Israel. Naqueles tempos, uma guerra era iniciada por meio de uma cerimônia religiosa. Dos soldados era requerido que se preservassem cerimonialmente puros. Caird argumenta, assim, que a pureza cerimonial dos guerreiros seria símbolo da pureza moral dos seguidores de Jesus diante das seduções da Babilônia.⁷¹

⁷⁰ CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. New York: Harper & Row Publishers, 1966. 316 p.

⁷¹ CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 179.

2.5. Leon Morris

Leon Morris, na década de 1970,⁷² acompanhou Cerfaux e Cambier, lendo Apocalipse 14.1-5 como uma contraposição ao capítulo 13. Ele acrescentou, entretanto, novos elementos para a construção antitética. O número que os 144.000 possuem gravado nas suas testas contrasta com aqueles que seguem a besta. Já o Cordeiro está em pé sobre o Monte Sião, enquanto a besta está em pé sobre a areia.

O lugar em que eles aparecem é descrito como o monte Sião, um espaço de libertação na tradição judaica. Para Morris, esse elemento seria a chave para compreender a mensagem da narrativa. Os 144.000 são apresentados como o povo vitorioso de Deus. Assim, é sobre um monte Sião simbólico que João vê os seguidores do Cordeiro, símbolo de toda a igreja de Jesus na terra. Neste momento, Morris se afasta de Cerfaux e Cambier, já que este grupo não formaria uma classe especial de “santos”, como os mártires.

Ora, se os seguidores do Cordeiro formam um símbolo para toda a igreja, como entender a expressão “*macular com mulheres*”? Morris reconhece a dificuldade destes termos, mas ainda entende que eles alcançam tanto homens quanto mulheres. Isso porque, segundo ele, não haveria em qualquer lugar do Novo Testamento a idéia de que relação sexual produziria contaminação. O significado da expressão estaria na identificação da igreja como esposa do Cordeiro, e por isso ela precisa ser virgem, casta, sem relação sexual, enquanto espera pelo casamento que acontecerá no final dos tempos.

2.6. Alfred Wikenhauser

No mesmo ano de Morris escreveu Wikenhauser.⁷³ Sua obra procurou ler o monte Sião como uma referência ao lugar de reunião da comunidade escatológica de Deus. Antigas tradições judaicas já apresentavam a esperança de que o Messias apareceria em cima deste monte, onde aniquilaria os inimigos de Deus e reuniria seus filhos em torno de sua pessoa.

Para este autor, João usou três imagens distintas para caracterizar os membros das igrejas. Na primeira, na afirmação de que são castos e não se macularam com mulheres, o texto, metaforicamente, aponta para aqueles que fugiram da apostasia e idolatria. A segunda

⁷² MORRIS, Leon. *El Apocalipsis*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1977. 311 p. O original é de 1969.

⁷³ WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de San Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1969. 271 p.

imagem os apresenta seguindo o Cordeiro, indicando o caminho do sofrimento, do cativo e do martírio que os espera. E, por fim, uma última imagem os descreve como resgatados de entre os homens, indicando que são propriedade exclusiva de Deus.

2.7. Adolf Pohl

Adolf Pohl teve sua obra traduzida para a língua portuguesa em 2001, mas a primeira edição de seu texto é de 1969. Ele percebe o episódio do Cordeiro sobre o monte Sião como um evento na terra, numa indicação de que Jesus vai à frente da igreja terrena. A expressão monte Sião, como designação da parte mais antiga da cidade de Jerusalém, e indicação do local onde estava construído o templo, seria uma referência simbólica à morada de Deus. Assim, Sião é o local da soberania de Deus, e não tem restrição geográfica.⁷⁴

Com esta descrição do lugar onde o Cordeiro se posiciona, a narrativa do Apocalipse retoma o tema da preservação dos seguidores de Jesus. Sião é um lugar seguro, local da comunhão com o Cordeiro, e do serviço de discipulado. Neste mesmo sentido, defini-los como “144.000” também faria parte da imagem de preservação. Mesmo diante da perseguição do Dragão e as bestas, a igreja não está sendo destruída ou em fuga, mas se destaca como assembléia ilesta.

Segundo esta ótica, os 144.000 não estão no céu, e nem são os mártires do futuro. É uma cena do presente da comunidade. A igreja ainda vive ameaçada pelas bestas, apesar de estar preservada no seu lugar de abrigo, junto ao Cordeiro no monte Sião.⁷⁵

2.8. Morris Ashcraft

Morris Ashcraft,⁷⁶ numa obra de 1969, interpreta o texto como um evento que se desenrola no céu. Diferentemente dos autores anteriores, ele argumenta que a narrativa é uma referência à Jerusalém celestial, colocando a visão também no âmbito celestial. Apesar disso,

⁷⁴ POHL, Adolf. *Apocalipse de João II: comentário esperança*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2001, p. 126.

⁷⁵ POHL, Adolf. *Apocalipse de João II*, p. 127.

⁷⁶ ASHCRAFT, Morris. *Apocalipse*. In: ALLEN, Clifton Jr. (ed.) *Comentário Bíblico Broadman: Novo Testamento*. Rio de Janeiro: JUERP, 1985, p. 283-419. O original é de 1969.

ele segue a tradição de apontar contrastes entre as figuras positivas e negativas dos capítulos 13 e 14:

- A besta contra o Cordeiro;
- A besta de pé sobre a areia contra o Cordeiro de pé sobre Sião;
- Toda a tribo e povo e língua contra 144.000 selados;
- A marca da besta contra a marca do nome de Deus e do Cordeiro;
- A voz de blasfêmia contra a voz que se ouve dos céus;
- A idolatria dos seguidores da besta contra a pureza dos seguidores do Cordeiro;
- O engano da besta contra a autenticidade dos seguidores do Cordeiro.⁷⁷

Desta forma, o exército que aparece aqui descrito é formado por 144.000 que representam todos os redimidos por Deus. Ashcraft desaconselha uma leitura literal da virgindade e da natureza masculina do exército porque isso excluiria todas as mulheres, bem como todos os homens que não fossem virgens. Além do mais, seria difícil harmonizar essa visão negativa do casamento com o restante do Novo Testamento. João não pensaria numa igreja formada só de homens, já que usa a imagem da igreja como a esposa de Cristo. Por isso, a opção deste autor é entender a pureza como referência a vida cotidiana, em termos de abstinência de adultério espiritual. É uma pureza moral, contrastada com a prostituição da meretriz do capítulo 17.

2.9. Georg Eldon Ladd

Georg Ladd, numa obra de 1972,⁷⁸ como já tinha feito R. Charles, lê o episódio como uma visão proleptica para falar do destino do povo de Deus. Dentro da narrativa de João, a visão os apresenta no reino messiânico, evento que só seria descrito em Apocalipse 20.⁷⁹

A descrição dos redimidos como aqueles que trazem a marca de Deus seria uma maneira de o visionário apresentá-los em oposição à besta e aqueles que trazem sua marca. Neste caso, como a imagem que já aparecera em Apocalipse 7.9-17 (a grande multidão), estes já passaram pela grande tribulação e estão diante do trono e do Cordeiro.

⁷⁷ ASHCRAFT, Morris. *Apocalypse*, p. 370.

⁷⁸ LADD, Georg Eldon. *Apocalypse: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1992. 224 p. O original é de 1972.

⁷⁹ LADD, Georg Eldon. *Apocalypse*, p. 140.

Monte Sião, assim, seria uma maneira de falar da Jerusalém Celestial que descera dos céus para receber os 144.000. Eles representam a totalidade dos redimidos por Deus e já sofreram o martírio na forma da perseguição descrita em Apocalipse 13. Se os 144.000 já estão na Jerusalém escatológica, Ladd não tem dificuldades em restringir a referência à castidade e virgindade dos 144.000 como indicação figurada da abstenção de relações com a prostituição da besta, mantendo-se puros para Deus.

2.10. Eduard Schick

Eduard Schick, numa obra que chegou ao Brasil em 1980, mas publicada na década anterior,⁸⁰ entende que o episódio do Cordeiro sobre Sião seria uma resposta simbólica ao levantamento das bestas de Apocalipse 13. Para ele, este texto funcionaria para confortar os ouvintes e leitores ao apresentá-los como protegidos pelo Cordeiro no meio do confronto.

Este Sião é o monte sobre o qual se ergue Jerusalém, local onde as tradições antigas de Israel imaginaram o nascimento do reino escatológico de Deus. Nele, o Cordeiro é descrito como vencedor, e seus seguidores vencem com ele, pois trazem na testa a marca de pertença, em oposição aos seguidores da besta.⁸¹ A visão, então, descreve a realidade presente das igrejas de João. Ele as vê como já unidas com as realidades celestiais. Afinal, elas podem ouvir a música que vem do céu.

Os dois últimos versos da visão têm a função de descrever as condições necessárias para que alguém seja incorporado no conjunto dos 144.000. Estes devem ser virgens, o que indicaria o celibato para aqueles que querem estar totalmente disponíveis para o Cordeiro. Este autor descreve os seguidores do Cordeiro como uma elite de crentes que se aperfeiçoam em relação aos demais. Por isso são primícias para Deus. É a melhor parte em detrimento de outras partes, e a primeira em detrimento daqueles que viriam depois.

⁸⁰ SCHICK, Eduard. *O apocalipse*. Petrópolis: Vozes, 1980. 287 p. O original é de 1971.

⁸¹ SCHICK, Eduard. *O apocalipse*, p. 176-177.

2.11. Michael Wilcock

Michael Wilcock, numa obra de 1975 que só apareceu no Brasil em 1993, leu o Apocalipse como um drama, uma peça formada por atos ou cenas. O episódio de Apocalipse 14.1-5 faria parte da quarta cena (Ap 11.19-15.4), entendida por ele como uma descrição da história da humanidade. Esta quarta cena seria formada por várias visões, sendo Apocalipse 14.1-5 a terceira visão.

Wilcock acompanhou Caird, entendendo este texto como uma referência ao Salmo 2, enquanto relato do confronto entre os gentios e o Messias de Deus. Lido desta forma, os 144.000 que estão com o Cordeiro no monte representam o povo de Deus, ou a igreja de Cristo.⁸² Eles são castos, verdadeiros e puros. São seguidores ou discípulos de Cristo, os primeiros frutos de sua colheita. Este autor não vê nada que indique que os 144.000 representem apenas a igreja triunfante (aqueles que já morreram), ou aqueles que seguirão a Cristo no futuro. O relato seria uma referência aos crentes do presente tempo e presente mundo. Isso significa que o monte Sião não é um lugar, mas um símbolo para uma situação espiritual. A castidade dos seguidores do Cordeiro seria também um símbolo para descrever a consagração dos “santos”.

2.12. Eugênio Corsini

Eugênio Corsini, na década de 1980, produziu uma curiosa leitura do livro do Apocalipse.⁸³ Nesta sua análise, Apocalipse 14.1-5 está relacionado com uma narrativa que se desenvolve desde Apocalipse 12. Esta última, por sua vez, é o relato da história da humanidade a partir da criação do mundo, quando a serpente (o Dragão) se volta contra a Mulher (Eva) para destruir sua descendência.

Assim, mesmo que o Cordeiro seja descrito como sacrificado, a imagem se refere a um evento do passado de Israel. Afinal, este sacrifício foi consumado desde a eternidade, o que aponta para a forma contínua como o sacrifício do Cordeiro se estende para todos aqueles que o seguem.

⁸² WILCOCK, Michael. *A mensagem de Apocalipse*. São Paulo: ABU, 1993, p. 104.

⁸³ CORSINI, Eugênio. *O Apocalipse de São João*. São Paulo: Paulinas, 1984. 398 p. O original é de 1980.

A narrativa de Apocalipse 13 também seria entendida como referência a um período anterior ao nascimento de Jesus. A besta que se levanta da terra tem personalidade e autonomia que dificilmente poderiam ser combinadas com o sacerdócio ou culto pagão. Na prática, ela seria uma expressão do judaísmo, ou mais apropriadamente, do judaísmo corrompido pelo Dragão. É contra este tipo de besta que se levanta a visão do Cordeiro e os 144.000 sobre o Monte Sião.

Apesar de este episódio ter como função falar do sacrifício do Cordeiro, a visão de Apocalipse 14.1-5 estaria relacionada com a história anterior ao nascimento de Jesus. O monte Sião, neste caso, seria uma referência ao local na qual ocorreria a imolação de Jesus como cordeiro pascal, ou seja, a cidade de Jerusalém. Como a cena se desenrola visionariamente no céu, diante do trono, ela representaria uma dimensão espiritual do plano de redenção de Deus.

Para Corsini, o Apocalipse não fala de um futuro distante, mas seria uma meditação sobre a Escritura judaica à luz da pessoa e obra de Jesus Cristo. Desta forma, enquanto o Cordeiro é realmente símbolo para Jesus e seu sacrifício, os 144.000 seriam os justos da antiga economia.⁸⁴

Estes homens procedem de todas as tribos de Israel, foram comprados por Deus, marcados por ele e testemunharam de Deus e do Cordeiro. Mas que tipo de testemunho os fiéis anteriores a Jesus prestaram? Para Corsini, é o testemunho para Deus (obediência à Lei) e o testemunho de Jesus (espera e anúncio da vinda do Messias).⁸⁵

Neste caso, este grupo não é a igreja, mas as primícias, aqueles que Deus trouxe primeiro à salvação. Afinal, “*as primícias não são a colheita, são apenas sua antecipação*”.⁸⁶ Como são os fiéis da antiga aliança que já morreram e foram salvos por Deus, podem cantar diante do trono. Eles estão no céu.

Como aconteceu com Charles, poucos autores acompanharam Corsini na sua leitura do Apocalipse. Apesar de parecer fruto de uma intensa reflexão sobre o conteúdo do Apocalipse, não há elementos no livro do visionário que indique que sua obra seja tal releitura da Escritura judaica. Mesmo que haja figuras edêmicas na obra de João, como as evocações do Gênesis na

⁸⁴ Além de Corsini, as leituras populares futuristas do Apocalipse também tendem a relacionar Apocalipse 14.1-5 com Israel, mas não como um evento passado, e sim como um evento a se dar no fim dos tempos. Para estes, os 144.000 seriam judeus que se converterão durante o período do arrebatamento dos “santos”, somente para serem perseguidos pelo anticristo. Entre outros, BLOMFIELD, A. E. *O futuro glorioso do planeta Terra*. Venda Nova: Betânia, 1980. 262 p.

⁸⁵ CORSINI, Eugênio. *O Apocalipse de São João*, p. 271.

⁸⁶ CORSINI, Eugênio. *O Apocalipse de São João*, p. 273.

narrativa do Dragão e da Mulher (Ap 12.1-18),⁸⁷ o texto está repleto de elementos que na própria tradição judaica são imagens típicas do final dos tempos. A história da leitura do Apocalipse indica ainda que nos primeiros séculos, os leitores tenderam a interpretar o livro de João como uma descrição do fim do mundo.⁸⁸

2.13. Adela Yarbro Collins

Uma das autoras mais citadas na pesquisa do Apocalipse é Adela Collins. Para ela, a descrição do Cordeiro sobre o Monte Sião aponta para tradições da presença de Deus, especialmente depois que este monte foi identificado com o monte do Templo. Então, a posição do Cordeiro mostra que ele é um agente de Deus, da mesma forma que a besta levantar do mar indicaria que ela é um agente do caos e destruição.⁸⁹

Durante um breve momento, a cena se desloca para o céu e fala de um canto que apenas os 144.000 podem aprender. Isso indica que eles formam um grupo exclusivo, especial, limitado àqueles que morrem por sua fé. Isso está implícito no seguimento do Cordeiro aonde quer que ele vá, mas também na imagem das primícias. Eles são oferecidos a Deus e ao Cordeiro como um sacrifício.

Sobre a expressão “*macular com mulheres*”, Adela Collins entende que a linguagem é muito concreta, o que torna plausível que seja realmente prática sexual que esteja envolvida no relato. Mesmo que não haja nenhuma outra referência a abstinência sexual no Apocalipse, é provável que este episódio do livro advogue este elemento como uma marca do verdadeiro seguidor de Jesus. Segundo esta autora, “*celibato pode ter sido encorajado por João como uma expressão simbólica de merecimento para participar de uma vida cristã muito mais elevada.*”⁹⁰

Esta descrição dos 144.000 apresenta, então, um rígido modelo de cristianismo, envolvendo não somente celibato, mas também morte voluntária e violenta. A linguagem

⁸⁷ CHEVITARESE, André Leonardo. Dragão, serpente e mulher. As bases helenísticas do capítulo 12 do Apocalipse de João, o visionário. In: *Estudos de Religião*, 22, 2002, p. 30.

⁸⁸ No segundo e terceiro século da Era Comum, a maioria dos autores que interpretaram o Apocalipse eram quiliastas. Eles acreditavam que, quando Cristo retornasse sobre a terra, os mortos seriam ressuscitados e habitariam um paraíso na terra junto com os crentes que ainda estivessem vivos. Eles esperavam que Cristo reinasse na terra por mil anos em uma era de prosperidade material, em companhia dos mártires e outros crentes leais. Cf. WAINWRIGHT, Arthur W. *Mysterious Apocalypse*, p. 22.

⁸⁹ COLLINS, Adela Yarbro. *The Apocalypse*. Wilmington: Michael Grazier Inc., 1982, p. 99.

⁹⁰ COLLINS, Adela Yarbro. *The Apocalypse*, p. 100.

indica que João não esperava que exatamente todos chegassem a este estágio, mas os que conseguissem, seriam honrados por isso. Aqueles que efetivamente alcançassem este ideal e entregassem suas vidas ao martírio estariam apressando o juízo de Deus sobre a humanidade corrupta.

2.14. Elisabeth Schüssler Fiorenza

Outra autora bem influente é Elisabeth Schüssler Fiorenza. Ela analisou esta passagem num texto de 1986, revisando-o na sua obra de 1991.⁹¹ Para esta autora, o livro de Apocalipse precisaria ser considerado uma obra poética, com um universo e linguagem simbólicos, e retórica, para garantir que seus símbolos sejam entendidos de uma forma particular para levar sua audiência até um determinado comportamento. Assim, ela entende o monte sobre o qual apareceu o Cordeiro como o Sião escatológico, o lugar de proteção e libertação.⁹²

Para ela, no fim dos tempos, a tradição judaica esperava que Deus fosse proclamado rei sobre Sião, a morte fosse destruída e o povo de Deus fosse libertado de sua opressão. O Messias apareceria sobre o Monte Sião, com os eleitos, enquanto as nações se reuniriam para um confronto escatológico. Ele puniria as nações e reuniria a comunidade dos eleitos. É a esse Sião que o texto estaria aludindo. Um lugar de vitória e proteção divina dos tempos escatológicos. Uma referência a, na perspectiva de João, um evento dos tempos futuros.

A primeira parte do episódio apresentaria o Cordeiro e os 144.000 como a antítese do Dragão e as duas bestas. A segunda parte do texto, que foca na canção que o visionário ouve do céu, teria como função comentar a ação dramática e guiar a percepção da audiência da mesma forma que a tarefa do coro num drama clássico. Estas duas primeiras seções seriam, então, completadas com os versículos 4-5, que descrevem o status dos redimidos escatologicamente, status este apresentado como consequência do comportamento dos “santos” no presente da audiência do livro.

Se as duas primeiras partes do episódio, nos versículos 1-3, sublinham a eleição e a salvação escatológica dos 144.000, a interpretação, nos versículos 4-5, sinaliza que a prática cotidiana dos “santos” é a condição para participar da salvação escatológica. O episódio, assim, teria uma função dupla: primeiramente, ele foi construído para ser uma anti-imagem da

⁹¹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-political Situation*. In: *Semeia*, 36, p. 123-146, 1986; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991. 150 p.

⁹² FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 87.

besta e seus seguidores; em seguida, como incentivo para participar da glória da Jerusalém escatológica.⁹³

2.15. Pierre Prigent

A obra de Pierre Prigent é do final da década de 1980, e chegou ao Brasil pouco tempo depois.⁹⁴ Para este importante comentarista, os 144.000, em suas duas aparições no Apocalipse, descrevem a existência dos seguidores de Jesus no meio do Império Romano.⁹⁵

Ao falar de monte Sião, então, João apontaria para o espaço no qual se processa a salvação. Para este autor, quem acompanha o Cordeiro no episódio é um grupo de fiéis que vive sua fé no meio do Império idólatra, e talvez caminhe para o martírio.

Já que a expressão οὐκ ἐμόλυσαν (*não contaminaram*) foi usada na carta à igreja de Sardes (Ap 3.4) para se referir àqueles que se mantiveram fiéis, referindo-se a crentes que haviam se recusado a pactuar com a idolatria, a impureza em Apocalipse se assemelharia a prostituição. Neste sentido, as prescrições de abstinências sexuais em tempos de guerra santa ou para o exercício sacerdotal são transpostas para a vida cotidiana dos “santos”, onde aqueles que vivem na comunhão com o Cordeiro devem abster-se inteiramente da prostituição com a idolatria.⁹⁶

Outra característica dos 144.000 está relacionada com o martírio, o que está implicado no seguimento do Cordeiro. Este autor chama como testemunha uma referência do segundo século, segundo a qual um cristão de nome Vettius Epagathus confessou sua fé diante do tribunal e sofreu o martírio. Nas fontes, ele foi definido como um autêntico discípulo de Cristo, pois “*segue o cordeiro aonde quer que ele vá*”.⁹⁷ Isso significa que pelo menos neste período, alguns entendiam a referência de Apocalipse 14.1-5 como uma alusão ao martírio.

⁹³ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *The followers of the Lamb*, p. 134.

⁹⁴ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993. 455 p. O original é de 1988.

⁹⁵ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 256.

⁹⁶ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 260.

⁹⁷ Citado de Eusébio em Hist. Ecles. 5.1.10.

2.16. Christopher C. Rowland

Outro influente autor da atualidade, Rowland, lê o evento, pelo menos na estrutura do Apocalipse, como futuro e entende o episódio como parte da segunda interrupção no esquema das três séries de sete elementos. Esse parêntese vai do capítulo 10 até o 15. Nesse episódio, os eleitos são aqueles que são marcados com a marca do Cordeiro, fazem o contraste com a fé daqueles que têm a marca da besta, e, como consequência, serão os únicos a participar do grande conflito final entre o Cordeiro e a besta.⁹⁸

Para este autor, as principais características dos 144.000 estão no versículo 5, e dizem respeito ao fato de que, por não haver mentira em suas bocas, são autênticos, e por serem sem defeito, são íntegros.

A outra característica, a castidade, estaria relacionada apenas à tradição da guerra santa. Como os guerreiros do Antigo Testamento, que quando envolvidos em uma guerra santa permaneciam puros, os 144.000 também mantêm sua santidade, pois são descritos em termos da preparação para a guerra santa. É celibato metafórico, entretanto, e indicaria a recusa de fazer compromisso com uma ordem social injusta.

2.17. Richard Bauckham

No mesmo ano em que Rowland publicava seu comentário, Richard Bauckham, também na Inglaterra, publicou um imponente livro, em que organiza num único lugar artigos que publicara sobre o Apocalipse de João. Não é um comentário linear, mas seus artigos trabalharam os principais aspectos e temas da obra de João.

Em um destes artigos, Bauckham relaciona e compara o Apocalipse de João com o Rolo da Guerra de Qumran. O artigo original havia saído alguns anos antes, em 1988, na revista *Neotestamentica*, com o título “The Book of Revelation as a Christian War Scroll”.⁹⁹ Sua reedição apresentou algumas pequenas modificações.¹⁰⁰ O pressuposto continuou o mesmo: que a tradição da guerra santa é proeminente na expectativa escatológica judaica,

⁹⁸ ROWLAND, Christopher C. *Revelation*. London: Epworth Press, 1993, p. 25.

⁹⁹ BAUCKHAM, Richard. The Book of Revelation as a Christian War Scroll. In: *Neotestamentica*, 22, 1988, p. 17-40.

¹⁰⁰ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*. London: T & T Clark, 1993, p. 210-237. O título do capítulo 8 do livro atualiza o título do artigo: “The Apocalypse as a Christian War Scroll”.

sendo utilizado amplamente no livro de João, apesar de receber do visionário um enfoque peculiar, qual seja, a participação ativa dos crentes no confronto final, perspectiva essa igualmente evidenciada no Rolo da Guerra de Qumran (1QM).

Os 144.000 são, assim, o exército do Messias militar, comprados e selados por Deus. Eles são protegidos para servir a Deus no combate final. Esse é um exército messiânico de mártires que triunfam através de seu martírio, porque são os seguidores do Cordeiro e participam em sua vitória ao seguir seu caminho até a morte.

Para Bauckham, a referência à virgindade e castidade dos 144.000 seria facilmente explicada ao se perceber que eles formam um exército que participa de uma guerra santa. Por isso eles são homens adultos e se mantêm livres de contaminação ritual provocadas por relação sexual. O referente aqui é a antigas demandas de pureza ritual para o exército do Senhor. De forma similar, o Rolo da Guerra também proibiu mulheres de entrarem no acampamento durante o período inteiro de campanha militar.

A frase final (*sem mácula*) apresenta esta honradez moral debaixo de uma metáfora que poderia ser usada tanto para guerreiros “santos” como para vítimas sacrificiais. Isso seria deliberado nesta passagem. Eles são perfeitos para o combate, da mesma forma que são perfeitos para o sacrifício.¹⁰¹

Entendido desta forma, o imaginário do Cordeiro e os 144.000 se insere numa transformação simbólica do mundo.¹⁰² Ele troca a percepção dos seus leitores da situação na qual eles vivem e então os habilita para agir de forma diferente em resposta a ela.

2.18. Bruce Malina

Outro autor a ver o evento como ocorrendo no céu é Bruce Malina.¹⁰³ No seu comentário de Apocalipse, ele relaciona as visões do livro com a antiga astrologia, identificando o Cordeiro com a constelação de Áries. O cenário da visão, neste caso, está em volta do Cordeiro cósmico sobre o monte Sião. O Cordeiro, como um ser honorável, tem um grande séqüito, numerado como 144.000 seres, marcados com o seu nome e o nome do seu Pai-patrono.

¹⁰¹ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 234.

¹⁰² Bauckham, aqui, é dependente de David Barr. Cf. BARR, David L. The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: a Literary Analysis. In: *Interpretation*, 38/1, 1984, p. 39-50.

¹⁰³ MALINA, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995. 317 p.

Estes 144.000 que não se macularam com mulheres são servos celestiais. Esta referência é indício de que eles devem estar relacionados com a situação pré-diluviana da humanidade, como descrita por Gênesis 6.1-4 e articulada no Livro dos Vigilantes. Este autor relaciona Apocalipse 14.4 com as narrativas de Gênesis e 1Enoque 1-36.¹⁰⁴

Para Malina, assim, os seguidores do Cordeiro são servos estelares que não cruzaram os limites cósmicos para se macular com mulheres. Estes que não se desviaram e se misturaram com humanos eram diferentes dos seus colegas desviados que, por sua vez, foram vencidos por Miguel e sua hoste celestial.

2.19. Daniel Olson

A forma como Malina interpretou o Apocalipse não foi seguida por outros estudiosos, mas a relação que fez entre Apocalipse 14 e o Livro dos Vigilantes foi ampliada, posteriormente, num artigo bastante convincente, por Daniel Olson, que se concentrou em analisar especificamente os versículos 4 e 5 do episódio.¹⁰⁵ Ele argumenta que a primeira parte de Apocalipse 14.4 é uma alusão consciente a 1Enoque, especialmente ao Mito dos Vigilantes. Ao assim fazer, o visionário estaria tratando do status angelomórfico dos “santos”.

João estaria indicando que os justos tomariam o lugar dos anjos caídos no esquema da eternidade. A linguagem ascética de Apocalipse 14.1-5 seria, neste caso, entendida como uma referência a uma história bem conhecida da audiência do Apocalipse na qual anjos perderam seu status sacerdotal ao se relacionar com mulheres.

2.20. David E. Aune

Aune¹⁰⁶ demonstra ter conhecimento da sugestão de Olson, mas prefere fazer uma leitura tradicional, na linha de Caird. Para ele, o monte Sião é o centro do reino escatológico,

¹⁰⁴ MALINA, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation*, p. 189.

¹⁰⁵ Olson, entretanto, não faz referência a Malina como ponto de partida de seu ensaio, mas sim a Adela Yarbro Collins. Para Olson, ela teria sido a primeira pesquisadora do Apocalipse a indicar uma relação de evocação entre o Apocalipse e o Mito dos Vigilantes. Collins sugeriu a relação num seminário em 1987, mas não voltou a trabalhar o tema. Cf. OLSON, Daniel. C. “Those who Have not Defiled Themselves with Women”: Revelation 14.4 and the Book of Enoch. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 59, 1997, p. 492-510.

¹⁰⁶ AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 796.

e a descrição do Cordeiro sobre este lugar apontaria para o momento do conflito final do povo de Deus.

A descrição dos 144.000 é feita através do imaginário de pureza ritual (Ap 14.4) e pureza moral (Ap 14.5). A impureza ritual, assim, poderia ser encontrada no termo ἐμολύνθησαν, que apontaria para uma descrição figurada do intercurso sexual, uma visão típica da Escritura judaica. O contexto dessa ênfase na pureza sexual é o do discipulado, também encontrado em ditos nos evangelhos que enfatizam algum tipo de ascetismo.

Se Sião constitui a Jerusalém escatológica, os 144.000 representariam uma força militar que aguarda o confronto final contra as nações incrédulas, evento que se desenrolaria nos episódios posteriores do Apocalipse. Aune entende, então, que no contexto do Apocalipse os 144.000 são os redimidos de toda a humanidade que se posicionaram para o confronto escatológico final.

2.21. Pablo Richard

Um autor bem conhecido no contexto latino-americano é Pablo Richard. Para ele, o centro do Apocalipse vai de 12.1 até 15.4, e apresenta a história em torno da comunidade de “santos” e seu enfrentamento com as bestas. O núcleo desta seção, por sua vez, está precisamente no episódio do Cordeiro sobre o monte Sião. Este autor compreende este texto como o núcleo do Apocalipse.¹⁰⁷ Nele, o povo de Deus está reunido com o Cordeiro.

Esta visão é um paralelo da comunidade dos “santos” no céu, aqueles que já venceram Satanás e a comunidade que resiste na terra. São dois planos de existência.

O monte Sião, desta forma, não é uma referência à Jerusalém histórica, nem à Jerusalém celestial, mas é um símbolo para designar o lugar de encontro do povo de Deus que se congrega em torno do Cordeiro. É símbolo da comunidade reunida em contexto litúrgico. Quando os crentes do Cordeiro são definidos nos versos 4-5, a primeira referência é à abstinência simbólica da idolatria, já que macular está relacionado com fornicação. Virgindade seria, assim, ausência de idolatria.

¹⁰⁷ RICHARD, Pablo. *Apocalipse*, p. 200.

2.22 Carlos Mesters e Francisco Orofino

Por fim, dois autores brasileiros, Carlos Mesters e Francisco Orofino, também se inserem na tradição de leitura do episódio como descrição simbólica do presente das igrejas de João. O episódio descreve as comunidades ao redor do Cordeiro, e funcionaria para ajudá-las na conscientização de sua missão de resistir à propaganda oficial do falso profeta.¹⁰⁸

A parte central do episódio para eles, entretanto, está no cântico novo que o visionário ouve do céu, que evoca Miriam e a canção entoada após a vitória sobre os egípcios. É ao redor desta imagem de vitória que João compôs os demais elementos da imagem. Somente os 144.000 são capazes de cantar o cântico, ou seja, as comunidades que já cruzaram o mar vermelho. Elas já estão com Deus e nenhum mal acontecerá com elas. Essa comunidade se prepara para ser a noiva do Cordeiro.

2.23. Resumo

Percebe-se, pela maneira como os autores interpretaram o episódio do Cordeiro e os 144.000 sobre Sião, que as questões ascéticas do texto dominaram boa parte das discussões. A menção à virgindade dos 144.000 e à “*contaminação com mulheres*” produziu muita inquietação.

Charles procurou resolver esta questão sugerindo que os elementos da virgindade e da contaminação com mulheres seriam interpolações tardias de um monge escriba com uma perspectiva ascética sobre o casamento. Esta aposta de Charles se mostrou sem evidência. Não há sinal nos manuscritos deste tipo de edição escríbal. Por isso, poucos autores acompanharam sua sugestão.¹⁰⁹

Uma segunda maneira de trabalhar este elemento foi compreender a virgindade como uma referência simbólica àqueles que se recusaram a praticar a idolatria. Estes autores tendem a ver a virgindade dos 144.000 num sentido alegórico e interpretar o texto como os “santos” que não teriam cometido fornicção espiritual com os adoradores da besta.¹¹⁰ Fiorenza apontou que esse tipo de linguagem é fruto da estratégia e da situação retórica do Apocalipse.

¹⁰⁸ MESTERS, Carlos & OROFINO, Francisco. *Apocalipse de São João: A teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 270.

¹⁰⁹ WAINWRIGHT, Arthur W. *Mysterious Apocalypse*, p. 115.

¹¹⁰ LADD, Georg Eldon. *Apocalipse*, p. 142.

Mas quando o contexto não é similar, a linguagem deixa de ser apropriada. Metáforas que foram efetivas no tempo do visionário podem perpetuar injustiças em outras situações.¹¹¹

Próxima da anterior, mas recorrendo ao imaginário mais do que ao contexto histórico-social, estão aqueles que indicam que os termos são evocadores deliberados de tradições. A tradição mais citada é a guerra santa de Israel, por causa dos regulamentos da Escritura judaica em relação à guerra.¹¹² Em alguns momentos, regulamentos mais gerais de pureza são também mencionados, principalmente quando ligados ao sacerdócio, isso em função dos redimidos de Apocalipse serem descritos como sacerdotes (Ap 1.6). Entre estes autores, alguns, como Bauckham, se lembraram do Rolo da Guerra de Qumran, que prescreve a abstinência sexual para aqueles que se envolverão na guerra escatológica.

Outro elemento foi recentemente evocado por Malina e Olson. Para estes, a descrição dos 144.000 como virgens e sem contaminação com mulheres estaria relacionada com o Livro dos Vigilantes, segundo a qual um grupo de seres celestiais abandonou seu status angelical para se relacionar com mulheres.

Nenhuma destas sugestões, entretanto, conseguiu diminuir o desconforto diante de um texto que descreve mulheres como símbolos de idolatria e contaminação religiosa. Isso produz reações exaltadas de autoras como Pippin, para quem o Apocalipse apresenta as figuras femininas ausentes do povo de Deus a entrar na Nova Jerusalém. Os 144.000 seguidores do Cordeiro são, segundo Pippin, definitivamente, apenas homens.¹¹³

Percebemos, então, que o foco no ascetismo produziu, na história da pesquisa recente deste texto, uma miopia interpretativa. Poucos autores perceberam que outros elementos do episódio também são essenciais para a construção da imagem dos seguidores do Cordeiro. O visionário não os apresenta apenas de forma ascética, mas também litúrgica. Concentrar-se no ascetismo, e negligenciar a natureza cúltrica do episódio, mascara a íntima relação feita pelo visionário entre ascetismo e liturgia. O espaço vital para onde se dirigia esta passagem era o espaço do culto das comunidades do Apocalipse, espaço este, nos tempos de João, partilhado por homens e mulheres. Ora, é justamente o culto que poderia unir novamente o visionário e sua audiência. É neste espaço privilegiado que João deseja inserir o ascetismo da guerra escatológica.

¹¹¹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *The Followers of the Lamb*, p. 142.

¹¹² CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 179; COLLINS, Adela Yarbro. *The Apocalypse*, p. 100.

¹¹³ PIPPIN, Tina. The Heroine and the Whore: Fantasy and the Female in the Apocalypse of John. In: Semeia 60, 1992, p. 69. Conferir semelhante perspectiva em GARRETT, Susan R. Revelation. In: NEWSOM, Carol A.; RINGE, Sharon H. (org). *The Women's Bible Commentary*. London: S. P. C. K., 1992, p. 377-382.

III - AS ENTRANHAS DE UMA VISÃO

No presente capítulo apresentaremos uma análise exegética de Apocalipse 14.1-5. Discutiremos sua estrutura, os principais aspectos literários e narrativos, bem como as relações de seus termos e expressões com outros textos e tradições do contexto judaico. Segundo Lohse, a “*tarefa da exegese de Apocalipse é destacar pela investigação da história da tradição a peculiaridade das respectivas tradições e sua utilização pelo vidente*”.¹¹⁴ É sobre isso que nos debruçaremos neste ponto da pesquisa

3.1. Gênero literário

Aparentemente, os antigos intérpretes do Apocalipse o liam da mesma forma como outros livros proféticos. Para eles, João era profeta, e seu livro, uma profecia, precisamente como os demais textos proféticos da Escritura judaica. Foi somente no século XIX que se levantou a sugestão de que o Apocalipse de João deveria ser visto como um tipo distintivo de literatura.¹¹⁵ O argumento era de que o livro não era como as demais obras da tradição profética judaica. Além disso, as evidências indicavam que existia um corpo de escritos parecidos com o Apocalipse, formando uma corrente literária na qual a obra de João poderia ser inserida.¹¹⁶ Esta corrente se estenderia para cerca de três séculos A.E.C., com acentuada produção em torno da Guerra dos Macabeus, e avivada depois da guerra Judaico-romana.¹¹⁷

A partir de então os estudiosos começaram a tentar definir o que seria o gênero “apocalipse”. Estas tentativas de definição consistiam de listas de características típicas. Autores como D. S. Russell¹¹⁸ procuraram apontar poucos traços distintivos para abraçar um

¹¹⁴ LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 244.

¹¹⁵ BARR, David L. *Beyond Genre*, p. 75.

¹¹⁶ COLLINS, Adela Yarbro. The Early Christian Apocalypses. In: *Semeia*, 14, 1979, p. 70. Para ela, o Apocalipse de João poderia ser definido como um apocalipse histórico sem a presença de viagem celestial. Nas palavras de Kümmel: “*O material mítico, os números secretos, as visões e os fenômenos do céu como meios a serviço da revelação de coisas do mundo do além, a representação das visões através de imagens fantásticas e ricamente embelezadas, bem como a freqüente dependência do AT caracterizam o Apocalipse como uma obra pertencente ao mesmo gênero literário dos apocalipses judaicos.*” Cf. KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 602.

¹¹⁷ LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 240. Em linhas gerais, há três hipóteses sobre a origem deste gênero literário. Uma delas entende que ele surgiu de tradições persas, sendo completamente estranho aos autores anteriores de Israel; outra argumenta que ele veio da tradição sapiencial de Israel; e uma terceira o liga ao profetismo clássico israelita. Cf. SOTELO, Daniel. Origem da apocalíptica. In: MARASCHIN, Jaci Correia (ed.). *Apocalíptica*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1983, p. 17.

¹¹⁸ RUSSELL, D. S. *Desvelamento divino: uma introdução à apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 1997. 196 p.

número maior de obras. Entretanto, o resultado é que obras que se parecem muito pouco passaram a ser vistas igualmente como apocalipses.

Muitas outras listas surgiram. Cada uma apresentava um traço diferente que considerava ser típico de um apocalipse. Isso fazia com que um livro que um determinado autor apontava como apocalipse fosse considerado por outro estudioso como de gênero distinto.

Um princípio básico subjacente à pesquisa do gênero destas obras é que um apocalipse, como outros tipos de literatura, não poderia ser considerado como obra literária estanque, pois estaria relacionado com outras obras e tradições através de uma série de traços e conexões. Por isso, definir um apocalipse passou a ser uma questão de precisar os limites ou parâmetros dentro do qual estas obras seriam lidas.

Essa definição avançou consideravelmente como resultado das pesquisas publicadas no número 14 da revista Semeia. Ela continuou na tradição de gerar listas de características para tipificar um apocalipse, mas deu um passo a mais por causa da precisão com que estes traços foram postulados. Os resultados foram resumidos por Collins:

*Apocalipse é um gênero de literatura de revelação com uma estrutura narrativa, no qual uma revelação é mediada por um ser sobrenatural para um ser humano, revelando uma realidade transcendente que é tanto temporal, enquanto considera salvação escatológica, quanto espacial, enquanto envolve outro mundo sobrenatural.*¹¹⁹

A lista de características de Collins apresenta um apocalipse do ponto de vista da forma (*literatura de revelação de estrutura narrativa*) e do conteúdo (*mediação sobrenatural, realidades transcendentais, temporal e espacial*). Faltou nesta definição, entretanto, a indicação de função.¹²⁰ É justamente esse elemento que recebeu mais suporte nas publicações posteriores.

Aune propôs,¹²¹ então, que apocalipses funcionariam para interpretar circunstâncias presentes à luz de realidades sobrenaturais, e, assim, mostrar que esta interpretação tem autoridade divina. Ao indicar que eventos deste mundo correspondem a realidades de outro mundo, um apocalipse estabeleceria a validade de certas idéias ou práticas defendidas pelo

¹¹⁹ COLLINS, John J. *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*. In: *Semeia*, 14, 1979, p. 9.

¹²⁰ Notar, neste sentido, a afirmação de Egger, de que um gênero literário é formado por textos que apresentam características semelhantes quanto à forma, ao conteúdo e à função. Cf. EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 145.

¹²¹ AUNE, David E. *The Apocalypse of John and the Problem of genre*. In: *Semeia*, 36, 1986, p. 87. O mesmo autor reafirmou suas teses recentemente em: AUNE, David E. *Understanding Jewish and Christian apocalyptic*. In: *Word & World*, 25/3, 2005, p. 234.

visionário que o produziu. Um Apocalipse seria, então, uma obra produzida como uma narrativa autobiográfica para mediar novas atualizações da experiência revelatória original. A audiência não teria apenas aprendido sobre a experiência original, mas a experimentaria novamente, num novo formato e atualização.

David Barr argumentou de forma semelhante.¹²² Para ele um apocalipse também funcionaria para transformar a audiência através da recepção da experiência descrita no próprio apocalipse, analogicamente, como os rituais religiosos, principalmente aqueles que pretendem mudar o mundo e o lugar do praticante dentro dele.¹²³ Na dinâmica desses rituais, uma pessoa passa por uma experiência e é permanentemente alterada por ela.

Se as articulações sobre a função de um apocalipse estiverem corretas, então o Apocalipse de João teria o potencial de reproduzir na sua audiência a experiência do visionário, e, com isso, ela também veria o mesmo que João viu. Neste sentido, o episódio do Cordeiro e os 144.000 seguidores sobre Sião não apenas revela, mas também media uma experiência com o Jesus Glorificado. Ele constitui um convite para que a audiência do livro também veja o Cordeiro, o monte Sião e seus verdadeiros seguidores. Independente do lugar onde a experiência fosse compartilhada, a audiência deveria experimentar a visão de Cristo sobre o monte Sião, reunindo seus seguidores para enfrentar as bestas e o Dragão. Essa audiência também experimentaria a afirmação do status elevado dos seguidores do Cordeiro e as qualificações necessárias para estar ali.

3.2. Contexto literário

A estrutura do livro de Apocalipse sempre foi alvo de grandes discussões.¹²⁴ Collins, além de analisar as possibilidades levantadas durante a história da leitura do livro, defendeu em sua abordagem que a parte propriamente visionária (Ap 4.1-22.5), poderia ser dividida em dois blocos, com o segundo começando no capítulo 12. Para ela, a narrativa do Dragão e a Mulher (Ap 12) seria central dentro da obra, tanto por ser a porta de abertura para o segundo

¹²² BARR, David L. *Beyond Genre*, p. 86.

¹²³ Conferir a discussão e classificação dos ritos em CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 353-360.

¹²⁴ Conferir as principais propostas em COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001, p. 13-44. Collins alerta, ainda, que o Apocalipse é um texto que, apesar de apresentar certos sinais que indicariam uma estrutura clara (os sete selos, por exemplo), não a tem tão clara assim, deixando os leitores com certa expectativa frustrada. Seu alerta, entretanto, não a impede de argumentar que o livro foi cuidadosamente planejado por seu autor.

ciclo de visões (12.1-22.5) quanto por explicitar o mito de combate, que formaria a estrutura básica do livro de João.¹²⁵

Barr¹²⁶ acompanhou de perto as conclusões de Adela Collins. Entretanto, em vez de focar no mito de combate, ele argumentou que a base do livro seria a tradição da guerra santa encontrada nas tradições judaicas. Ele sugeriu que o Apocalipse de João poderia ser dividido em três seções principais, emolduradas numa estrutura epistolar (os versículos 1.1-3 formariam o prefácio; enquanto 22.6-21, a conclusão):

- Primeira seção (1.4-3.22);
- Segunda seção (4.1-11.18);
- Terceira seção (11.19-22.5).

Percebe-se uma divergência importante quanto ao início da terceira seção. Enquanto que para Adela Collins estaria em Apocalipse 12.1, para Barr está em 11.19. A abertura do santuário no céu formaria para Collins a conclusão da segunda seção, enquanto Barr a percebe como o início da terceira.

A forma como o capítulo 12 começa, entretanto, (“*e viu-se um sinal no céu*”), parece ser uma marca estrutural deixada pelo visionário. No contexto do Apocalipse, Adela Collins possivelmente acerta, ao definir a abertura do santuário celestial como clímax de uma seção, em vez de uma introdução para outra. O santuário fecharia a narrativa do culto que começou em Apocalipse 4.1, e não necessariamente introduziria a seção da guerra que começa em 12.1.

¹²⁵ Este é o esboço completo sugerido por Collins:

- Prólogo: 1.1-8
 - Prefácio: 1.1-3
 - Prescrição e ditos: 1.4-8
- As sete mensagens: 1.9-3.22
- Os sete selos: 4.1-8.5
- As sete trombetas: 8.2-11.19
- Sete visões não-numeradas: 12.1-15.4
- As sete taças: 15.1-16.20
 - Apêndice da Babilônia: 17.1-19.10
- Sete visões não-numeradas: 19.11-21,8
 - Apêndice de Jerusalém: 21.9-22.5
- Epílogo: 22.6-21
 - Ditos: 22.6-20
 - Bênção: 22.21.

Cf. COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 19.

¹²⁶ BARR, David L. *Tales of the End: a Narrative Commentary on the Book of Revelation*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998. 228 p.

Nesta pesquisa, então, optamos por acompanhar Adela Collins e apontar 12.1 como o início de uma seção. Quanto aos demais elementos, seguimos de perto as sugestões de Barr.¹²⁷ Um esboço geral do Apocalipse pode ser acompanhado abaixo:

- Moldura epistolar (1.1-3)
- Primeira seção (1.4-3.22)
 - Carta à Igreja em Éfeso (2.1-7)
 - Carta à Igreja em Esmirna (2.8-11)
 - Carta à Igreja em Pérgamo (2.12-17)
 - Carta à Igreja em Tiatira (2.18-29)
 - Carta à Igreja em Sardes (3.1-6)
 - Carta à Igreja em Filadélfia (3.7-13)
 - Carta à Igreja em Laodicéia (3.14-22)
- Segunda seção (4.1-11.19)
 - O trono de Deus e seu culto (4.1–11)
 - A visão do livro selado com o conseqüente culto ao Cordeiro (5.1–14)
 - O rolo selado com sete selos (6.1-11.19)
 - Selo 1 – Cavalo branco (6.1–2)
 - Selo 2 – Cavalo vermelho (6.3–4)
 - Selo 3 – Cavalo preto (6.5-6)
 - Selo 4 – Cavalo amarelo (6.7-8)
 - Selo 5 – Os mártires debaixo do altar (6.9-11)
 - Selo 6 – Juízo escatológico (6.12-17)
 - Interlúdio (7.1-17)
 - 144.000 selados (7.1-8)
 - Grande multidão (7.9–17)
 - Selo 7 - Sete trombetas (8.1–11.19)
 - Oração dos “santos” (8.1–6)
 - Trombeta 1 – Granito e fogo sobre a terra (8.8-7)
 - Trombeta 2 – Mar se torna em sangue (8.8-9)

¹²⁷ Outras sugestões podem ser encontradas em ADRIANO FILHO, José. O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária, p. 7-29; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Apocalipsis*, p. 53-58; BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 1-37; AUNE, David E. *Revelation 1-5*, p. c-cv; LAMBRECHT, J. A Structuration of Revelation 4,1-22,5. In: J. Lambrecht (ed.). *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le NT*. Gembleux: Leuven, 1980, p. 77-104.

Trombeta 3 – Estrelas tornam rios amargos (8.10-11)

Trombeta 4 – Sol, lua e estrelas escurecem (8.12-13)

Trombeta 5 – Gafanhotos sobem do abismo para causar dor (9.1-12)

Trombeta 6 – Quatro anjos e um exército matam as pessoas (9.13-21)

Interlúdio (10.1-11.14)

O visionário come um livrinho (10.1-11)

O visionário mede o santuário (11.1-2)

As duas testemunhas (11.3-14)

Trombeta 7 – Vozes anunciam a chegada do reino (11.15–19)

- Terceira seção (12.1-22.5)

A origem da guerra (12.1-18)

Os aliados do Dragão (13.1-18)

A besta do mar (13.1-10)

A besta da terra (13.11-18)

A resposta do Cordeiro (14.1-22.5)

O ajuntamento de 144.000 guerreiros (14.1-5)

O anúncio dos três anjos (14.6-12)

A bem-aventurança dos mortos no Senhor (14.13)

O juízo como uma ceifa (14.14-20)

As sete taças da ira (15.1-16.21)

Os vencedores cantam pela vitória (15.1-8)

Taça 1: Dores nos mercados pela besta (16.1-2)

Taça 2: O mar se torna em sangue (16.3)

Taça 3: Os rios se tornam em sangue (16.4-7)

Taça 4: O sol provoca feridas (16.8-9)

Taça 5: Trevas no trono da besta (16.10-11)

Taça 6: Rio Eufrates seca e a coalizão do Dragão se reúne (16.12-16)

Taça 7: Juízo sobre Babilônia (16.17-21)

Interlúdio (17.1-18.24)

A prostituta destruída (17.1-18)

Hino fúnebre pela queda da Babilônia (18.1-24)

Celebração no céu pela queda da Babilônia (19.1-4)

O culto no céu anuncia as bodas do Cordeiro (19.5-10)

A primeira ofensiva do guerreiro divino (19.11-21)

Intervalo de paz por mil anos (20.1-6)

A segunda ofensiva do guerreiro divino (20.7-10)

O júízo final (20.11-15)

As bodas do Cordeiro (21.1-22.5)

- Moldura epistolar (22.6-21)

O visionário João inicia sua obra com a narrativa do aparecimento do Filho do Homem, que o vocaciona a escrever sete cartas para um grupo de igrejas da Ásia Menor: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia.¹²⁸ Nestas cartas, a majestosa figura celestial faz ameaças, elogios e promessas, e termina cada carta com um convite para que os leitores se aliem ao grupo dos vencedores (Ap 2.7, 11, 17, 26; 3.5, 12 e 21). O conflito que precisa ser vencido, entretanto, ainda não está anunciado com clareza nesta seção.

Na segunda seção do livro, João é levado em espírito por uma porta aberta no céu. Neste lugar, ele presencia uma sucessão de atos litúrgicos. Neste culto celestial, o visionário é apresentado aos principais personagens do livro, que o acompanharão até o final: o Ancião sentado sobre o trono, os Quatro Viventes, os Vinte e Quatro Anciãos e vários seres angelicais. O principal personagem, entretanto, é mesmo o Cordeiro. É ele que, durante uma parte do culto, recebe um rolo selado com sete selos, que serão quebrados para revelar para João a natureza de eventos que se deram ou se darão sobre a comunidade de “santos”. A cada selo corresponde uma revelação, até o sétimo que, em vez de encerrar a série, se desdobra em outro grupo de sete elementos, desta vez sete trombetas.¹²⁹ Como os selos, cada trombeta está relacionada com um evento, numa escala crescente de intensidade, que culmina com a audição de um hino que comemora o reinado do Cordeiro e a abertura do santuário celestial.

A terceira parte do livro não se concentra mais no culto (apesar de ainda descrever, vez por outra, cenas litúrgicas no céu), mas numa guerra. O conflito começa quando o Dragão falha tanto em destruir a criança messiânica quanto num confronto com Miguel e seus anjos no céu. Derrotado, foi expulso para a terra. Sua reação é instaurar uma guerra contra os demais filhos da mãe da criança messiânica, “*os que guardam os mandamentos de Deus e*

¹²⁸ Para uma visão geral das sete cartas, conferir AUNE, David E. *The Form and Functions of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2–3)*. In: Aune, David E. *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p. 212-232; FRIEDRICH, Paulo Nestor. *Apocalypse 2–3*, p. 149-73.

¹²⁹ Segundo Yarbrow Collins, o número sete nas duas séries simboliza a intensidade do segredo sobre os eventos da história. Cf. COLLINS, Adela Yarbrow. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 25.

apresentam o testemunho de Jesus” (Ap 12.17). Sua estratégia bélica consiste em levantar duas bestas, uma do mar e outra da terra. São elas que implementam o conflito. Os lados do confronto são logo definidos, já que as bestas marcam seus aliados com um número na testa e na mão. Em contrapartida, os aliados do Cordeiro recebem seu selo, o que define também o início da reação na guerra contra o Dragão, as bestas e seus aliados. Sobre o monte Sião, 144.000 homens virgens se reúnem em volta do Cordeiro, prontos para seguir com ele aonde ele for. Do confronto inicial, entretanto, resulta a morte desses guerreiros, cujo sangue é derramado em grande quantidade, descrito como uma ceifa escatológica.¹³⁰ Mas suas mortes não representam suas derrotas, já que eles aparecem logo depois como os vencedores sobre um mar de vidro cantando o cântico de Moisés e do Cordeiro. Estas mortes completam o sangue que precisa ser derramado, provocando a ira de Deus sobre a humanidade, na forma de sete taças. Cada taça é derramada sobre elementos da terra, até que a última atinge a própria Babilônia, acusada de derramar o sangue dos profetas, dos “santos” e de todos que morreram. Após o juízo sobre a grande cidade, finalmente, o Guerreiro Celestial desce do céu com suas hostes para enfrentar a coalizão adversária. Sua vitória se dá em duas fases. Na primeira, as bestas são lançadas num lago de fogo, todo seu exército é morto com a espada que sai da sua boca e o Dragão é preso por mil anos. A segunda fase da guerra só se levanta após o término deste período intermediário de paz, quando o Dragão, novamente solto, mobiliza outro exército contra os “santos”. O fim desta coalizão, entretanto, é uma nova derrota, desta vez definitiva, quando o Dragão é jogado no mesmo lago de fogo onde já estavam as duas bestas. Seu exército também é queimado com fogo que cai do céu. Com o fim da guerra escatológica, o visionário finalmente descreve as bodas do Cordeiro, a descida da Nova Jerusalém, o lar final dos “santos” de Deus.

Dentro deste contexto maior, o episódio do Cordeiro e os 144.000 sobre o monte Sião (Ap 14.1-5) é parte da terceira seção do Apocalipse, propriamente da história da guerra entre o Dragão e o Cordeiro. O episódio segue imediatamente a descrição do levante das bestas no capítulo 13, com a conseqüente ameaça de morte para quem se negar a adorá-las, e antecede a narrativa dos mártires que cantam o cântico de Moisés no capítulo 15. Sobre o monte Sião acontece a mobilização do exército do Cordeiro.

Em função disso, Fiorenza argumentou que Apocalipse 14.1-5 tanto funciona para descrever a comunidade dos “santos” do Cordeiro, como para, no contexto literário, abrir a

¹³⁰ Os argumentos neste sentido serão dados posteriormente.

série de juízos escatológicos do final do livro.¹³¹ Se é o início da reação do Cordeiro, a cena poderia ser denominada de centro da terceira seção. Autores como Richard chegam a apontá-lo como núcleo de todo o livro,¹³² em razão mesmo da mudança narrativa que se dá a partir da resposta do Cordeiro contra a ação das bestas escatológicas.

O episódio, desta forma, é o início da reação do Cordeiro. De um lado se colocam o Dragão e as bestas. Do outro, o Cordeiro e seus servos. O confronto se mostra pronto para começar, porque a guerra já foi declarada pelas bestas. As posições se percebem definidas e assumidas pelos dois lados.

3.3. O texto grego

O texto grego utilizado como base para esta pesquisa é a vigésima sétima edição do *Novum Testamentum Graece*,¹³³ e segue abaixo:

(1) Καὶ εἶδον, καὶ ἶδον τὸ¹³⁴ ἄρνιον ἐστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. (2) καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν. (3) καὶ ἄδουσιν [ὡς]¹³⁵ ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ

¹³¹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 88-89.

¹³² RICHARD, Pablo. *Apocalypse*, p. 200. Assim também VANNI, H. *Apocalypse: uma assembléia litúrgica interpreta a história*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 165.

¹³³ NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt (orgs.) *Novum Testamentum Graece*. 27 ed. Stuttgart: Gesamtherstellung Biblia-Druck, 1993. 810 p. O episódio do Cordeiro e os 144.000 sobre o Monte Sião se encontra relativamente bem estabelecido no que tange ao texto final. São poucas as variantes textuais dignas de nota.

¹³⁴ Algumas testemunhas omitem o τό antes de ἄρνιον. O resultado, na tradução, seria algo como: “e eis *um* cordeiro”, em vez de “e eis *o* Cordeiro”. Estes documentos são: P⁴⁷ (final do séc. III), P (séc. IX), 051 (séc. X), um grande número de minúsculos, seguido pelo *Textus Receptus*. Cf. METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek of New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies, 1994, p. 677. Do outro lado, testemunhas fortes preservaram a expressão τὸ ἄρνιον: ⚭ (séc. IV), A (séc. V), C (séc. V), entre outras. É difícil saber ao certo a razão desta variante. Mas, como argumenta Aune, o original deveria possuir o artigo. A presença do artigo teria como função apontar para uma figura que já fora mencionada antes (Ap 5.6, sem o artigo). Cf. AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 783.

¹³⁵ O *Novum Testamentum Graece* apresenta uma expressão entre colchetes no início do versículo 3: ἄδουσιν [ὡς] ᾠδὴν. Normalmente, o texto segue uma testemunha, apresentando as demais no rodapé. Neste caso em questão, a indefinição quanto à presença ou ausência de ὡς fez com que a expressão fosse mantida, entre colchetes, como sinal da dificuldade de se decidir pelas evidências. As seguintes testemunhas suportam sua presença: A (séc. V), C (séc. V), 1006 (séc. XI), 1841 (séc. IX ou X), it^{ar} (séc. IX), vg (séc. IV ou V), syr^{ph} (séc. VI), entre outras. Por outro lado, testemunhas de peso relativamente igual indicariam sua ausência: P⁴⁷ (final do séc. III) ⚭ (séc. IV), P (séc. IX), 046 (X), 1611 (XII), it^{sg} (XIII), syr^h (VII), entre outras. Cf. METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek of New Testament*, p. 677. Apesar de reconhecer a dificuldade, em

θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἡγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς.

(4) οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν, οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ. οὗτοι ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχῇ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, (5) καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος, ἄμωμοί¹³⁶ εἰσιν.

Usaremos o texto como encontrado no *Novum Testamentum Graece*, com a ressalva de não ser necessário, no contexto desta pesquisa, manter a variante “ὡς” entre colchetes.¹³⁷

O texto, sem marcação de versículo, e agora com marca de parágrafo, fica assim definido:

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἐστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών καὶ μετ’ αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρῶδων κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν. καὶ ᾄδουσιν ὡς ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἡγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς.

οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν, οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ. οὗτοι ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχῇ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος, ἄμωμοί εἰσιν.

função do peso similar das testemunhas, Aune parece optar pela inclusão de ὡς em vez de sua omissão. Segundo ele, isso estaria acompanhando o estilo de Apocalipse. Assim, apesar de tanto a expressão ᾄδουσιν [ὡς] ᾠδὴν (cantam *como* uma canção) como ᾄδουσιν ᾠδὴν (cantam uma canção) se encaixarem sem dificuldades no contexto literário do episódio do Cordeiro e os 144.000, optaremos, acompanhando Aune, pela manutenção do termo ὡς. Cf. AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 784.

¹³⁶ A palavra ἄμωμοι aparece em algumas testemunhas sem conexão com a frase anterior: A (séc. V), C (séc. V), P (séc. IX), 1854 2053 2081 it^{gib} (séc. XIII), vg (séc. IV ou V), entre outros. Algumas, entretanto, apresentam o termo seguido da conjunção pos-positiva γάρ (ἄμωμοι γάρ): P⁴⁷ (final do séc. III), ⚭ (séc. IV), 046 (séc. X), 1006 (séc. XI), it^{af} (séc. IX), seguidas pelo *Textus Teceptus*. Uma terceira leitura (ὅτι ἄμωμοι) ainda pode ser encontrada em 051 (séc. X) e alguns poucos manuscritos. Segundo Metzger, a primeira leitura seria a mais solene e apropriada para o visionário João, a segunda parece ser uma adição natural de um copista para fazer frente a expressão da frase anterior (παρθένοι γάρ εἰσιν) e a última leitura seria realmente de natureza secundária. Cf. METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek of New Testament*, p. 677.

¹³⁷ Conferir a argumentação crítico-textual acima.

3.4. Estrutura e tradução do episódio

O Apocalipse foi escrito para ser lido nas suas comunidades. A bem-aventurança de Apocalipse 1.3 parece indicar este contexto:

μακάριος
ὁ ἀναγινώσκων
καὶ οἱ ἀκούοντες
τοὺς λόγους τῆς προφητείας [...]

*Bem aventurado
o que lê
e os que ouvem
as palavras da profecia [...]*

O sujeito da leitura está no singular (na forma de um particípio singular); mas é plural quando se refere ao verbo “ouvir” (na forma de um particípio plural). Isso indicaria que a obra de João está voltada muito mais para a audição do que para a leitura.¹³⁸ Isso acabou deixando no texto marcas estruturais que facilitariam a percepção de quem ouvisse sua mensagem. Segundo Fiorenza, essas marcas funcionariam para orientar a audição do livro.¹³⁹

Estas marcas nos levam a dividir o episódio em três partes básicas:

- a seção καὶ εἶδον (visão);
- a seção καὶ ἤκουσα (audição);
- a seção οὗτοί εἰσιν (descrição).

O visionário denuncia o início do episódio com o uso da expressão καὶ εἶδον (*e vi*) (Ap 14.1). Essa mesma expressão marca o início e o fim deste bloco narrativo, já que ela aparece também imediatamente após o versículo 5.¹⁴⁰

Os demais elementos estruturais vão ser apresentados no contexto do esquema abaixo:

¹³⁸ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; OTTERMANN, Monika; ADRIANO FILHO, José. Apocalíptica cristã-primitiva: uma leitura para dentro da experiência religiosa e para além do cânon. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 42/43, 2002, p. 169; ADRIANO FILHO, José. *O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária*, p. 11. Pensa assim também Kümmel, quando explicita que o Apocalipse foi escrito com a idéia de ser lido alto nas reuniões. Cf. KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 603.

¹³⁹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *The followers of the Lamb*, p. 123.

¹⁴⁰ Aune divide o capítulo inteiro de Apocalipse 14 em quatro unidades textuais: 1-5; 6-12; 13; 14-20. Segundo ele, cada uma dessas unidades apresenta suas próprias dificuldades de estrutura interna e de relacionamento com as demais unidades do capítulo. Ele sugere que elas sejam, na prática, uma coletânea de temas e assuntos extraídos de outros lugares do Apocalipse. Cf. AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 795. Conferir também a interessante sugestão de estrutura quiástica de Apocalipse 14.1-5 em VILLIERS, Pieter G. R. The Composition of Revelation 14:1-15:8: Pastiche of Perfect Pattern? In: *Neotestamentica*, 38/2, 2004, p. 95.

- Primeira seção (a visão)

Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ

- a) τὸ ἀρνίον ἐστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών
- b) καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες
- c) ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

E vi, e eis

- a) *o Cordeiro estando de pé sobre o monte Sião,*
- b) *e com ele cento e quarenta e quatro mil,*
- c) *tendo o nome dele e o nome do pai dele escrito sobre as suas testas.*

- Segunda seção (a audição):

καὶ ἤκουσα φωνήν

- a) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 - a. ὡς φωνήν ὑδάτων πολλῶν
 - b. καὶ ὡς φωνήν βροντῆς μεγάλης,
 - c. καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρῶδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν.
- b) καὶ ἔδουσιν ὡς ῥῆθην καινὴν
 - a. ἐνώπιον τοῦ θρόνου
 - b. καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων
 - c. καὶ τῶν πρεσβυτέρων,
- c) καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ῥῆθην εἰ μὴ
 - a. αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες,
 - b. οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς.

E ouvi um som

- a) *de dentro do céu*
 - a. *como um som de muitas águas,*
 - b. *e como um som de grande trovão.*
- E o som que ouvi (era)¹⁴¹ como de harpistas tocando as suas harpas.*

¹⁴¹ Verbo inserido para dar fluência à tradução.

- b) *E cantam como um cântico novo*
- a. *diante do trono*
 - b. *e diante dos Quatro Viventes*
 - c. *e dos Anciãos,*
- c) *e ninguém podia aprender o cântico se não*
- a. *os cento e quarenta e quatro mil,*
 - b. *os comprados da terra.*

- Terceira seção (descrição dos 144.000):

- a) οὔτοι εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν,
- b) οὔτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ.
- c) οὔτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ,
 - a. καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος,
 - b. ἄμωμοί εἰσιν.

- a) *Estes são os que com mulheres não se macularam, pois são virgens;*
- b) *estes (são)¹⁴² os que seguem o Cordeiro aonde quer que vá;*
- c) *estes foram comprados de entre os homens (como)¹⁴³ primícias para Deus e para o Cordeiro.*
 - a. *E na boca deles não se achou mentira,*
 - b. *(pois)¹⁴⁴ são perfeitos.*

A função literária da seção καὶ εἶδον (visão) reside na apresentação do Cordeiro sobre o monte Sião acompanhado de 144.000 homens. João vê realmente três elementos. Primeiramente, o Cordeiro; depois, 144.000 homens; por fim, um nome escrito sobre as testas dos homens.

A seção καὶ ἤκουσα (audição), por sua vez, está focada no anúncio de uma canção entoada diante do trono de Deus que ninguém poderia aprender exceto os 144.000 que acompanhavam o Cordeiro. A estrutura da audição também é tripla. Primeiramente, João adjetiva o som; depois, ele o localiza; por fim, aponta para os aprendizes do canto.

¹⁴² Verbo inserido para dar fluência à tradução.

¹⁴³ Expressão inserida para dar fluência à tradução.

¹⁴⁴ Expressão inserida para dar fluência à tradução.

A seção οὐτοί εἰσιν (descrição) forma uma espécie de conclusão do episódio, para identificar os principais personagens, e o faz através de três caracterizações inter-relacionadas, todas introduzidas pelo pronome demonstrativo οὐτοί (*estes*): eles são imaculados e virgens, seguem o Cordeiro e foram comprados como primícias (como tal, não têm mentira na boca e são perfeitos).

Segue abaixo a mesma tradução, agora apenas com marcas de parágrafo:

E vi, e eis o Cordeiro estando de pé sobre o monte Sião, e com ele cento e quarenta e quatro mil, tendo o nome dele e o nome do pai dele escrito sobre as suas testas.

E ouvi um som de dentro do céu como um som de muitas águas, e como um som de grande trovão. E o som que ouvi era como de harpistas tocando as suas harpas. E cantam como um cântico novo diante do trono e diante dos Quatro Viventes e dos Anciãos, e ninguém podia aprender o cântico se não os cento e quarenta e quatro mil, os comprados da terra.

Estes são os que com mulheres não se macularam, pois são virgens; estes são os que seguem o Cordeiro aonde quer que vá; estes foram comprados de entre os homens como primícias para Deus e para o Cordeiro. E na boca deles não se achou mentira, pois são perfeitos.

3.5. Rede de relações tradicionais e inter-textuais

Num texto em que discutiu a questão do gênero do Apocalipse, Linton argumentou que “*escritores não podem escrever sem ter em mente outros textos que leram, os quais vêm a ser objetos de imitação, transformação ou contestação*”.¹⁴⁵ Para completar seu argumento, entretanto, seria preciso acrescentar as tradições não escritas que também estão subjacentes à produção textual, e que se tornam igualmente objetos de reprodução, atualização ou confronto.¹⁴⁶

David Aune, recentemente, afirmou, de forma muito semelhante, que um determinado texto é constituído a partir de uma rede de referências a outros textos e tradições, só existindo como parte dessa larga tradição.¹⁴⁷

¹⁴⁵ LINTON, Gregory L. Reading the Apocalypse as Apocalypse: the Limits of Genre. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 10-11.

¹⁴⁶ Acompanhando Collins, grande parte das imagens do Apocalipse provem de uma longa história traditiva com uma rica variedade de conotações e associações. Cf. COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 57

¹⁴⁷ AUNE, David E. *Apocalypse Renewed*, p. 43.

Ao aplicar esses pressupostos ao Apocalipse de João, ele concluiu que a comunidade de leitores e ouvintes de Apocalipse tinha o potencial para compreendê-lo por causa do conhecimento que possuía de uma rede de significados em comum (inter-textuais e tradicionais). É ela que possibilitaria a produção e a recepção do Apocalipse.¹⁴⁸

A função dessa rede de significados seria guiar a audiência para que compreendesse o texto de uma determinada perspectiva. De uma forma geral, o Apocalipse de João registraria quatro tipos básicos de relações textuais e tradicionais. O primeiro tipo seria formado por evocações ou alusões da Escritura judaica. João não cita explicita e diretamente qualquer destes textos, mas seu livro está cheio dessas referências indiretas.¹⁴⁹

O segundo tipo poderia vir do imaginário apocalíptico.¹⁵⁰ Os autores desse tipo de literatura usam personagens e temas já familiares retirados de um acervo de imagens apocalípticas. Normalmente, a primeira ocorrência de uma imagem viria sem o artigo, e apenas suas aparições seguintes viriam com o artigo. João denunciaria este recurso, então, usando o artigo definido já na primeira ocorrência de uma dada imagem, apontando para elementos previamente conhecidos da audiência.

Um terceiro tipo consiste em indicar, com frases ou termos, para unidades literárias maiores completas dentro de uma composição que os leitores já conheciam. Este poderia ser o caso da expressão “μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύθησαν” (*com mulheres não se contaminaram*), que funcionaria como uma ponte entre a narrativa dos 144.000 e o Livro dos Vigilantes.¹⁵¹

Um quarto tipo seria formado por alusões a outros episódios, unidades literárias ou personagens que aparecem em lugares diferentes do Apocalipse, podendo ser elementos que já apareceram na narrativa (como é o caso dos 144.000 de Apocalipse 14.1-5, já mencionados em Apocalipse 7.1-8), ou também personagens que ainda vão aparecer (como é o caso da

¹⁴⁸ Uma imponente apresentação dessa rede de relações intertextuais pode ser encontrada na pesquisa doutoral de Linton em LINTON, Gregory L. *Intertextuality in the Revelation of John*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Religion, Duke University, Durham, 1993. 235 p.

¹⁴⁹ As margens do *Novum Testamentum Graece* apontam essas referências. NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt (org.) *Novum Testamentum Graece*, p. 632-680. Sobre os ecos da Escritura hebraica em Apocalipse, Kümmel enfatiza: “A linguagem de Ap é impregnada de numerosos ecos verbais do AT, embora não haja uma única citação literal, e tais alusões freqüentemente mostram ligações com a LXX e com traduções posteriores do AT, embora na maioria dos casos elas revelem um conhecimento idiomático dos textos do AT em hebraico e aramaico.” Cf. KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 611.

¹⁵⁰ Ao listar os apocalipses judaicos, John Collins o faz em categorias diferentes: Apocalipses históricos sem viagem celestial (Daniel 7-12, O Apocalipse Animal, o Apocalipse das Semanas, Jubileus 23, 4Esdras e 2Baruque); Apocalipses com jornada celestial e revisão histórica (Apocalipse de Abraão e 3Enoque); Apocalipses com jornada celestial e escatologia cósmica e/ou política (1Enoque 1-36; Semelidades de Enoque; Luminárias Celestiais; 2Enoque e Testamento de Levi 2-5); Apocalipse de jornada celestial com escatologia pessoal (3Baruch, Testamento de Abraão 10-15 e Apocalipse de Zefanias). Cf. COLLINS, John J. *The Jewish Apocalypses*. *Semeia*, 14, 1979, p. 23; COLLINS, John J. *Introduction*, p. 14-15.

¹⁵¹ Esta possibilidade será discutida nas próximas páginas.

besta mencionada no capítulo 11.7, que só vai ser apresentada apropriadamente no capítulo 13.1-18). No primeiro caso teríamos uma recapitulação; no segundo, uma prolepse.¹⁵²

O que vamos fazer agora é tentar aplicar estas sugestões de Aune especificamente no episódio do Cordeiro e os 144.000 sobre o monte Sião, procurando sua rede de relações inter-textuais ou tradicionais.

3.5.1. O Cordeiro de pé

Καὶ εἶδον,¹⁵³ καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὸς¹⁵⁴ ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών (*E vi, e eis o Cordeiro estando de pé sobre o monte Sião*). A expressão inicial (καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ) aparece cinco vezes no livro de Apocalipse. Nas três primeiras aparições ela introduz os cavalos branco (Ap 6.2: primeiro selo), preto (Ap 6.5: terceiro selo) e amarelo (Ap 6.8: quarto selo). Apenas o segundo selo não foi introduzido pela expressão. Na última vez em que ocorre no livro de João, ela apresenta o Filho do Homem que está sentado sobre a nuvem com uma foice afiada na mão, pronto para fazer a colheita escatológica (Ap 14.14). Em outros lugares do seu livro, o visionário introduz suas visões ou imagens sem recorrer a esta construção, como é o caso, entre outras, da aparição do segundo selo (Ap 6.4).

De forma isolada, entretanto, καὶ εἶδον parece ser uma fórmula típica de transição.¹⁵⁵ João a usou 32 vezes no seu livro, geralmente transitando de uma imagem para outra, de uma visão para outra. Fora do livro do visionário este recurso foi pouco usado. Ele aparece apenas cinco vezes: uma vez em Marcos (Mc 6.33), uma em Lucas (Lc 2.20), duas vezes em Atos (At 11.5; 11.6) e uma vez em Hebreus (Hb 3.9). Isso poderia sinalizar que o recurso é peculiar a João. Neste caso específico, καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ introduz um novo episódio que se encerra novamente no versículo 5, já que o versículo seguinte começa também com a expressão καὶ εἶδον.

¹⁵² Lambrecht fala de linguagem retrospectiva e prospectiva. Cf. LAMBRECHT, J. *A structuration of Revelation 4,1-22,5*, p. 98.

¹⁵³ Olhar, perceber. Cf. ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek lexicon of the New Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1948, p. 321.

¹⁵⁴ Particípio perfeito de ἵστημι. Colocar-se, pôr-se de pé, pôr-se diante, fixar-se, tomar pé firmemente, parar. Cf. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-english Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1953, p. 841; ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek lexicon of the New Testament*, p. 219.

¹⁵⁵ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 794.

O que João vê está sobre¹⁵⁶ o monte Sião. Esta expressão designava a parte mais antiga da cidade de Jerusalém. Posteriormente, passou a indicar o local onde estava construído o templo, e neste sentido, indicava a morada de Deus e o local da sua soberania.¹⁵⁷

Na expectativa judaica, o monte Sião servia como o centro do reino escatológico, como as passagens abaixo parecem indicar:

E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo; porque, no monte Sião e em Jerusalém, estarão os que forem salvos, como o Senhor prometeu; e, entre os sobreviventes, aqueles que o Senhor chamar. (Jl 2.32)

A lua se envergonhará, e o sol se confundirá quando o Senhor dos Exércitos reinar no monte Sião e em Jerusalém; perante os seus anciãos haverá glória. (Is 24.23)

Dos que coxeiam farei a parte restante e dos que foram arrojados para longe, uma poderosa nação; e o Senhor reinará sobre eles no monte Sião, desde agora e para sempre. (Mq 4.7)

Nesta antiga esperança, o Messias surgiria em cima do monte Sião, com os eleitos, enquanto as demais nações se reuniriam para um confronto escatológico. Ele, então, puniria as nações e reuniria a comunidade dos escolhidos. Inserido nesta tradição, estar de pé sobre o monte Sião evocaria esse confronto escatológico do messias-guerreiro.

Outra passagem importante poderia ainda ser acrescentada a esta rede de evocações tradicionais. Caird,¹⁵⁸ entre outros, há muito já havia sinalizado a insistência com que o visionário se refere ao Salmo 2. Neste salmo, o ungido do Senhor também está sobre o monte Sião:

Por que se enfurecem os gentios e os povos imaginam coisas vãs? Os reis da terra se levantam, e os príncipes conspiram contra o Senhor e contra o seu Ungido, dizendo: Rompamos os seus laços e sacudamos de nós as suas algemas. Ri-se aquele que habita nos céus; o Senhor zomba deles. Na sua ira, a seu tempo, lhes há de falar e no seu furor os confundirá. Eu, porém, constituí o meu Rei sobre o meu santo monte Sião. Proclamarei o decreto do Senhor: Ele me disse: Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei. Pede-me, e eu te darei as nações por herança e as extremidades da terra por tua possessão. Com vara de

¹⁵⁶ O significado fundamental de ἐπὶ é “sobre”. Seguida de acusativo, indica local estático sobre o qual estacionou o Cordeiro e os 144.000. Cf. RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 187.

¹⁵⁷ POHL, Adolf. *Apocalipse de João II*, p. 126.

¹⁵⁸ CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 178.

ferro as rege-rás e as despedaçarás como um vaso de oleiro. Agora, pois, ó reis, sede prudentes; deixai-vos advertir, juízes da terra. Servi ao Senhor com temor e alegrai-vos nele com tremor. Beijai o Filho para que se não irrite, e não pereçais no caminho; porque dentro em pouco se lhe inflamará a ira. Bem-aventurados todos os que nele se refugiam.

Neste salmo, o Ungido é consagrado sobre o monte Sião e dali apascenta as nações. Para efeito de comparação, listamos abaixo o versículo 9 deste salmo, enquanto destacamos a forma como ele aparece no Apocalipse:

Texto hebraico	הָרַעַם בְּשֶׁבֶט בַּרְזֶל כִּכְלִי יִזְרַר הַנְּפֻצִים:
LXX	ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς σκεῦος κεραμέως συντρίψεις αὐτοῦς
Ap 2.27	“E com cetro de ferro as rege-rá [ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ] e as reduzirá a pedaços como se fossem objetos de barro.”
Ap 12.5	“Nasceu-lhe, pois, um filho varão, que há de rege-r todas as nações com cetro de ferro [μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ]. E o seu filho foi arrebatado para Deus até ao seu trono.”
Ap 19.15	“Sai da sua boca uma espada afiada, para com ela ferir as nações; e ele mesmo as rege-rá com cetro de ferro [ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ] e, pessoalmente, pisa o lagar do vinho do furor da ira do Deus Todo-Poderoso.” ¹⁵⁹

O visionário João alude pelo menos ao versículo 9 deste Salmo em três lugares de sua obra. É possível que outras referências ao mesmo Salmo sejam encontradas em outras cenas do livro. Este uso persistente deste salmo, então, reforça a idéia de que o autor de Apocalipse, ao descrever o Cordeiro sobre o Monte Sião, estaria evocando o confronto decisivo entre o Ungido de Deus, neste caso, o Cordeiro, e as nações, representadas no Apocalipse pelas duas bestas do Dragão.

¹⁵⁹ Destaques acrescentados.

O Salmo 2 é significativo, pois alude a um tipo de rebelião das nações e a um confronto do Ungido do Senhor. O imaginário é de guerra escatológica, travada a partir do monte Sião.

Curiosamente, entretanto, em vez de ver sobre Sião um messias guerreiro, João vê um Cordeiro. Esta imagem, efetivamente, não tem analogias com guerra, e sim com o sacrifício e a morte.¹⁶⁰ Isso parece indicar que João, com sua visão, está não apenas evocando tradições, mas atualizando-as e interpretando-as a partir de novos referenciais.

A primeira vez que o Cordeiro apareceu no Apocalipse foi na visão do rolo selado com sete selos (Ap 5.6), mas, a partir daí, dominou o restante da obra. O termo ἀρνίου aparece no Novo Testamento 30 vezes; destas, apenas uma ocorrência está fora do Apocalipse, como a tabela abaixo o demonstra.

Jo 21.15	<i>Depois de terem comido, perguntou Jesus a Simão Pedro: Simão, filho de João, amas-me mais do que estes outros? Ele respondeu: Sim, Senhor, tu sabes que te amo. Ele lhe disse: Apascenta os meus cordeiros. Depois de terem comido, perguntou Jesus a Simão Pedro: Simão, filho de João, amas-me mais do que estes outros? Ele respondeu: Sim, Senhor, tu sabes que te amo. Ele lhe disse: Apascenta os meus cordeiros.</i>
Ap 5.6	<i>Então, vi, no meio do trono e dos quatro seres viventes e entre os anciãos, de pé, um Cordeiro como tendo sido morto. Ele tinha sete chifres, bem como sete olhos, que são os sete Espíritos de Deus enviados por toda a terra.</i>
Ap 5.8	<i>E, quando tomou o livro, os quatro seres viventes e os vinte e quatro anciãos prostraram-se diante do Cordeiro, tendo cada um deles uma harpa e taças de ouro cheias de incenso, que são as orações dos santos.</i>
Ap 5.12	<i>Proclamando em grande voz: Digno é o Cordeiro que foi morto de receber o poder, e riqueza, e sabedoria, e força, e honra, e glória, e louvor.</i>
Ap 5.13	<i>Então, ouvi que toda criatura que há no céu e sobre a terra, debaixo da terra e sobre o mar, e tudo o que neles há, estava dizendo: Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro, seja o louvor, e a honra, e a</i>

¹⁶⁰ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 230.

	<i>glória, e o domínio pelos séculos dos séculos.</i>
Ap 6.1	<i>Vi quando o Cordeiro abriu um dos sete selos e ouvi um dos quatro seres viventes dizendo, como se fosse voz de trovão: Vem!</i>
Ap 6.16	<i>E disseram aos montes e aos rochedos: Caí sobre nós e escondi-nos da face daquele que se assenta no trono e da ira do Cordeiro.</i>
Ap 7.9	<i>Depois destas coisas, vi, e eis grande multidão que ninguém podia enumerar, de todas as nações, tribos, povos e línguas, em pé diante do trono e diante do Cordeiro, vestidos de vestiduras brancas, com palmas nas mãos.</i>
Ap 7.10	<i>E clamavam em grande voz, dizendo: Ao nosso Deus, que se assenta no trono, e ao Cordeiro, pertence a salvação.</i>
Ap 7.14	<i>Respondi-lhe: meu Senhor, tu o sabes. Ele, então, me disse: São estes os que vêm da grande tribulação, lavaram suas vestiduras e as alvejaram no sangue do Cordeiro.</i>
Ap 7.17	<i>pois o Cordeiro que se encontra no meio do trono os apascentará e os guiará para as fontes da água da vida. E Deus lhes enxugará dos olhos toda lágrima.</i>
Ap 12.11	<i>Eles, pois, o venceram por causa do sangue do Cordeiro e por causa da palavra do testemunho que deram e, mesmo em face da morte, não amaram a própria vida.</i>
Ap 13.8	<i>E adorá-la-ão todos os que habitam sobre a terra, aqueles cujos nomes não foram escritos no Livro da Vida do Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo.</i>
Ap 13.11	<i>Vi ainda outra besta emergir da terra; possuía dois chifres, parecendo cordeiro, mas falava como dragão.</i>
Ap 14.1	<i>Olhei, e eis o Cordeiro em pé sobre o monte Sião, e com ele cento e quarenta e quatro mil, tendo na frente escrito o seu nome e o nome de seu Pai.</i>
Ap 14.4	<i>São estes os que não se macularam com mulheres, porque são castos. São eles os seguidores do Cordeiro por onde quer que vá. São os que foram redimidos dentre os homens, primícias para Deus e para o Cordeiro.</i>
Ap 14.10	<i>Também esse beberá do vinho da cólera de Deus, preparado, sem</i>

	<i>mistura, do cálice da sua ira, e será atormentado com fogo e enxofre, diante dos santos anjos e na presença do Cordeiro.</i>
Ap 15.3	<i>E entoavam o cântico de Moisés, servo de Deus, e o cântico do Cordeiro, dizendo: Grandes e admiráveis são as tuas obras, Senhor Deus, Todo-Poderoso! Justos e verdadeiros são os teus caminhos, ó Rei das nações!</i>
Ap 17.14	<i>Pelejarão eles contra o Cordeiro, e o Cordeiro os vencerá, pois é o Senhor dos senhores e o Rei dos reis; vencerão também os chamados, eleitos e fiéis que se acham com ele.</i>
Ap 19.7	<i>Alegremo-nos, exultemos e demos-lhe a glória, porque são chegadas as bodas do Cordeiro, cuja esposa a si mesma já se ataviou,</i>
Ap 19.9	<i>Então, me falou o anjo: Escreve: Bem-aventurados aqueles que são chamados à ceia das bodas do Cordeiro. E acrescentou: São estas as verdadeiras palavras de Deus.</i>
Ap 21.9	<i>Então, veio um dos sete anjos que têm as sete taças cheias dos últimos sete flagelos e falou comigo, dizendo: Vem, mostrar-te-ei a noiva, a esposa do Cordeiro;</i>
Ap 21.14	<i>A muralha da cidade tinha doze fundamentos, e estavam sobre estes os doze nomes dos doze apóstolos do Cordeiro.</i>
Ap 21.22	<i>Nela, não vi santuário, porque o seu santuário é o Senhor, o Deus Todo-Poderoso, e o Cordeiro.</i>
Ap 21.23	<i>A cidade não precisa nem do sol, nem da lua, para lhe darem claridade, pois a glória de Deus a iluminou, e o Cordeiro é a sua lâmpada.</i>
Ap 21.27	<i>Nela, nunca jamais penetrará coisa alguma contaminada, nem o que pratica abominação e mentira, mas somente os inscritos no Livro da Vida do Cordeiro.</i>
Ap 22.1	<i>Então, me mostrou o rio da água da vida, brilhante como cristal, que sai do trono de Deus e do Cordeiro.</i>
Ap 22.3	<i>Nunca mais haverá qualquer maldição. Nela, estará o trono de Deus e do Cordeiro. Os seus servos o servirão,</i>

Das trinta ocorrências, uma delas está no plural (Jo 21.15), fazendo referência à comunidade de seguidores de Jesus como “cordeiros”. As demais estão no singular. Com

exceção de Apocalipse 13.11, que aponta para a besta que subiu da terra, as outras se referem ao mesmo personagem que abre os selos e vencerá a guerra contra o Dragão e as bestas.

Na LXX, ἀρνίον ocorre cinco vezes (Sl 133.4, 6; Sb Sal 8.23; Jr 11.19; 27.45). Em todas as ocorrências, o termo é usado para falar de um pequeno cordeiro, sempre em linguagem figurada.¹⁶¹ No Salmo, os montes saltam como cordeiros; no Salmo de Salomão, os justos são como cordeiros; e na última ocorrência de Jeremias, o termo ocorre num contexto de juízo contra Babilônia. Entretanto, a passagem mais significava para o estudo de Apocalipse é mesmo o texto de Jeremias 11.19: “*Eu era como manso cordeiro, que é levado ao matadouro; porque eu não sabia que tramavam projetos contra mim, dizendo: Destruamos a árvore com seu fruto; a ele cortemo-lo da terra dos viventes, e não haja mais memória do seu nome*” (Jr 11.19). O profeta fala de si mesmo como um cordeiro que é levado mansamente para a morte. A passagem mais próxima de Jeremias é Isaías 53.7 (apesar do termo usado por ele ser πρόβατον): “*Ele foi oprimido e humilhado, mas não abriu a boca; como cordeiro foi levado ao matadouro; e, como ovelha muda perante os seus tosquiadores, ele não abriu a boca*” (Is 53.7). O relato de Isaías 53 sobre o “servo sofredor”¹⁶² foi aplicado pelos seguidores de Jesus de diversas formas para falar de seu ministério e de sua morte (Lc 22.37; At 8.32-33; 1Pd 2.22), sendo muito importante para responder à questão de como o sofrimento e a morte de Jesus poderia ser explicado diante do clamor dos discípulos de que ele era o Messias.¹⁶³

Essa tradição parece estar subjacente à forma como o visionário descreve Jesus como o Cordeiro. Ele é o Messias pelo caminho do sacrifício. Entretanto, novamente João reinterpreta a tradição, ampliando-a. No livro do visionário João, o Cordeiro:

- É aquele que morreu e ressuscitou (Ap 5.6);
- É adorado pelas figuras celestiais (Ap 5.8, 12, 13);
- É o que tem o poder de revelar os eventos celestiais (Ap 6.1);
- É o que julgará todas as pessoas (Ap 6.16, 7.17), pois possui o Livro da Vida (21.27);
- É o que lavou as vestes dos “santos” com o seu próprio sangue (Ap 7.9, 10, 14);
- É o que vence o Dragão em função do seu sangue (Ap 12.11);
- Reúne um exército sobre o monte Sião (Ap 14.1, 4);

¹⁶¹ JEREMIAS, J. ἀρνίον. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. I. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1964, p. 341.

¹⁶² Para uma análise geral da “canção do servo”, cf. TREVES, Marco. Isaiah 53. In: *Vetus Testamentum*, 24/1, 1974, p. 98-108.

¹⁶³ LITWAK, Kenneth D. The Use of quotations from Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament. In: *The Journal of the Evangelical Theological Society*, 26/4, 1983, p. 388.

- Vencerá as bestas como um guerreiro celestial (Ap 17.14);
- Se casará com sua noiva, a Nova Jerusalém (Ap 19.7, 9; 21.9);
- Possui 12 apóstolos, o que o identifica diretamente com a figura de Jesus (Ap 21.14);
- Iluminará a Nova Jerusalém (Ap 21.23);
- Reinará ao lado do trono de Deus (Ap 22.3).

A imagem do cordeiro sacrificial, então, sofre acréscimos no Apocalipse, fazendo referência não apenas ao sofrimento e a morte. Ela recebeu elementos de vitória, reinado, poder e glória.¹⁶⁴ Neste caso, Thompson argumentou corretamente que o tema do Cordeiro que vence pelo sangue perpassa todo o Apocalipse através de imagens combinadas de leão e ovelha, cordeiro ensangüentado e Palavra de Deus vestida de sangue (Ap 19.13).¹⁶⁵

A tradição do messias sobre o monte Sião é evocação de poder. Afinal, Sião é o local da vitória escatológica do Messias. A tradição do cordeiro sacrificial é evocação de sacrifício. Ao unir as duas tradições, sofrimento e vitória, o visionário afirma a derrocada do Dragão e seus aliados através do sacrifício e do martírio.¹⁶⁶ O instrumento de vitória do Messias sobre seus adversários na guerra escatológica será o caminho do sacrifício.

3.5.2. Os 144.000 homens

καὶ μετ'¹⁶⁷ αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες (*e com ele cento quarenta quatro mil*). O Cordeiro sobre o monte Sião evoca a batalha escatológica do Messias, bem como a tradição da vitória pela morte. O exército desse Messias-cordeiro, neste caso, é formado por um grupo de 144.000 homens. Como o Cordeiro, eles também já apareceram antes no livro do visionário (Ap 7.1-14). Naquele contexto, o visionário descreve um anjo que subia do nascente do sol, tendo o selo de Deus. Ele ordena para que nenhum dano fosse trazido sobre a terra até que os servos de Deus fossem selados. Eles são 12.000 mil de cada

¹⁶⁴ BARR, David L. The Lamb who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesus in John's Apocalypse. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 209.

¹⁶⁵ THOMPSON, Leonard. A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John. In: *Semeia*, 36, 1986, p. 152.

¹⁶⁶ CORSINI, Eugênio. *O Apocalipse de São João*, p. 254. Yarbro Collins também conclui sua obra com o argumento de que o visionário desejava incitar sua audiência ao martírio. Cf. COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 234

¹⁶⁷ Esta preposição, aqui seguida de genitivo, tem a idéia de companhia: junto com, na companhia de. Cf. RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 304.

uma das 12 tribos de Israel.¹⁶⁸ Logo após descrever os 144.000 marcados de Deus, João descreve uma grande multidão em pé diante do trono e do próprio Cordeiro, formada por pessoas de todas as tribos, povos e línguas, todos salvos por Jesus.

Para Bauckham, o relato de Apocalipse 7 é uma alusão a passagens da Escritura judaica que relatam a contagem dos guerreiros antes de uma guerra, como esta: “*Da idade de vinte anos para cima, todos os capazes de sair à guerra em Israel, a esses contareis segundo os seus exércitos, tu e Arão*” (Nm 1.3). A função destes eventos era calcular a força militar da nação, contando-se todos os homens em idade militar. A partir desta tradição, este autor sugeriu que o visionário, na sua visão dos 144.000 em Apocalipse 7.1-14, estaria descrevendo precisamente o censo dos guerreiros escatológicos, nos moldes das tribos do antigo Israel.¹⁶⁹

Desta forma, estes 144.000 estão descritos como convocados para uma batalha. Eles foram chamados a se envolver num confronto ao lado de Deus. Após o censo, foram selados, o que poderia indicar, no contexto da imagem, proteção e discipulado. Bauckham ainda acrescenta que não é surpresa encontrar no Apocalipse a expectativa de um exército messiânico composto das 12 tribos de Israel, em função da esperança judaica de que as tribos retornassem no fim dos tempos, especialmente para participar da guerra escatológica.¹⁷⁰

A caracterização dos 144.000 de Apocalipse 7.2-14 seria, durante a leitura e audição do livro de João, com boa probabilidade, aplicada também aos 144.000 de Apocalipse 14.1-5.¹⁷¹ Há dois aspectos principais que ligam as duas ocorrências do grupo:

- A mesma caracterização numérica na forma de 144.000;
- A mesma menção ao selo. Na primeira ocorrência eles são selados na frente; na segunda, têm na frente o nome do Cordeiro e do seu Pai.

Apesar dessas grandes semelhanças entre os dois grupos, autores como Aune¹⁷² ainda não estão certos até que medida o visionário queria se referir ao mesmo grupo em Apocalipse 7.1-14 e 14.1-5. Aune se baseia principalmente no aspecto gramatical e sintático do texto grego. Segundo ele, o fato da expressão em Apocalipse 14.1 não vir acompanhada de artigo (no versículo 3 o artigo já aparece, fazendo referência, por sua vez, ao grupo que aparecera no

¹⁶⁸ Os comentaristas geralmente notam que a lista de tribos apresentada por João não é equivalente a qualquer outra conhecida das tradições judaicas. Compará-la, por exemplo, com a lista que aparece em Números 34.19-28. Cf. BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 220-223. Ele já havia discutido este tema em BAUCKHAM, Richard. *The List of the Tribes in Revelation 7 Again*. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 42, 1991, p. 99-115.

¹⁶⁹ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 217; também CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 178.

¹⁷⁰ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 216.

¹⁷¹ Além de Bauckham, Richard argumentou de forma semelhante em RICHARD, Pablo. *Apocalipse*, p. 202.

¹⁷² AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 804.

versículo 1) seria sinal de que um novo grupo estaria do lado do Cordeiro. Talvez João desejasse relacionar os dois contextos (e por isso usa uma mesma descrição para os guerreiros), mas o grupo poderia ser diferente.

A argumentação literária de Aune, entretanto, não é convincente. A ausência do artigo não é argumento suficientemente forte para exigir a postulação de grupos diversos. No formato atual da narrativa do Apocalipse, os 144.000 contados, vocacionados e selados para a guerra de Apocalipse 7 surgem novamente ao lado do Cordeiro prontos para guerrear com ele. A referência em Apocalipse poderia ser entendida, inclusive, como uma antecipação proléptica do conflito que será apresentado em Apocalipse 14. O tema da guerra, dominante na terceira seção do livro, estaria sendo antecipado na visão do censo em Apocalipse 7.

3.5.3. O nome nas testas

ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον¹⁷³ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν (*tendo o nome dele e o nome do pai dele escrito sobre as suas testas*). Ainda no contexto da visão, João denuncia que os 144.000 guerreiros do Cordeiro tinham sobre as testas, ou frentes, o nome do Cordeiro e o nome do pai do Cordeiro.

Em termos gerais, ὄνομα indica o nome pelo qual uma pessoa ou coisa é chamada.¹⁷⁴ Entretanto, quando seguido do genitivo da pessoa, pode indicar sua natureza e seus atributos.¹⁷⁵ O nome do Cordeiro e do seu Pai na frente dos 144.000 reforça sua pertença. Eles foram marcados, por isso pertencem ao Cordeiro e seu Pai.

A palavra μέτωπον é composta pelas expressões μετά e ὤψ (olho), denotando, então, a parte acima do olho ou a frente.¹⁷⁶ É um termo raro, não sendo usado por nenhum outro autor do Novo Testamento. Mesmo assim, João a usou oito vezes: para descrever homens selados por Deus (Ap 7.3) e quem não tinha o mesmo selo (Ap 9.4); para falar da marca da besta sobre a frente e sobre a mão (Ap 13.16; 14.9; 20.4); para descrever o nome que os guerreiros do Cordeiro sobre o monte Sião trazem sobre a testa (Ap 14.1); para descrever um nome

¹⁷³ Segundo Rienecker e Rogers, o perfeito indicaria o resultado contínuo da escrita autoritativa sobre as testas dos 144.000. Cf. RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave lingüística do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1985, p. 626.

¹⁷⁴ ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 318.

¹⁷⁵ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 334.

¹⁷⁶ ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 289.

misterioso na frente da Prostituta (Ap 17.5); para descrever os servos que habitarão na Nova Jerusalém, que trarão sobre as frentes o nome do Cordeiro (Ap 22.4).

Apesar de não ser encontrada em outros lugares do Novo Testamento, a palavra μέτωπον já tinha aparecido na LXX, num total de nove ocorrências: Ex 28.38 (duas ocorrências), 1Sm 17.49 (duas ocorrências); 2Cr 26.19, 20; Sb Sal 15.9; Is 48.4 e Ez 9.4. Esta última, principalmente, é bem próxima do imaginário de João. Durante uma visão, Ezequiel foi levado até Jerusalém. Lá, a ele foi revelada a iniquidade e a idolatria dos líderes, dos sacerdotes e de todo o povo. Neste momento, ele ouve Deus ordenar a uma figura celestial: “*Passa pelo meio da cidade, pelo meio de Jerusalém, e marca com um sinal a testa dos homens que suspiram e gemem por causa de todas as abominações que se cometem no meio dela.*” Estes que foram marcados com um σημεῖον¹⁷⁷ (sinal) na testa não seriam tocados. Quanto aos demais:

Aos outros disse, ouvindo eu: Passai pela cidade após ele; e, sem que os vossos olhos poupem e sem que vos compadeçais, matai; matai a velhos, a moços e a virgens, a crianças e a mulheres, até exterminá-los; mas a todo homem que tiver o sinal não vos chegueis; começai pelo meu santuário. (Ez 9.5-6)

A marca na testa, em Ezequiel, é sinal de proteção contra o juízo de Deus. Este parece ser também o sentido da expressão na primeira ocorrência dos 144.000 (Ap 7.1-8). Um anjo que subiu do nascente do sol clamou para quatro outros anjos que trariam destruição à terra: “*Não danifiqueis nem a terra, nem o mar, nem as árvores, até selarmos na frente os servos do nosso Deus.*” (Ap 7.3) Ter o selo de Deus, assim, seria ser guardado por ele.

A forma como se dará esta proteção, entretanto, está carregada de ambigüidade, já que o caminho que os guerreiros deverão seguir em Apocalipse 14.1-5 é o caminho do Cordeiro, ou seja, o caminho da morte. Neste caso, o selo não implica ausência de sofrimento para os guerreiros, mas vitória por meio dele.

¹⁷⁷ Σημεῖον ocorre 77 vezes no Novo Testamento, em 69 versículos diferentes. Destas ocorrências, 1 vez em Hebreus (2.4), 7 vezes em Apocalipse (12.1, 3; 13.3, 14; 15.1; 16.14; 19.20), 8 vezes no Epistolário Paulino (Ro 4.4; 15.19; 1Co 1.22, 14.22; 2Co 12.12 [2 vezes]; 2Ts 2.9, 3.17), 13 vezes em Atos, e 48 vezes nos Evangelhos. Nos Evangelhos a divisão é a seguinte: 7 vezes em Marcos (8.11; 8.12 [2 vezes]; 13.4; 13.22; 16.17; 16.20), 11 vezes em Lucas (2.12; 2.34; 11.16; 11.29 [3 vezes]; 11.30; 21.7; 21.11; 21.25; 23.8), 13 vezes em Mateus (12.38; 12.39 [3 vezes]; 16.1; 16.3; 16.4 [3 vezes]; 24.3; 24.24; 24.30; 26.48) e 17 vezes em João (2.11; 2.18; 2.23; 3.2; 4.48; 4.54; 6.2; 6.14; 6.26; 6.30; 7.31; 9.16; 10.41; 11.47; 12.18; 12.37; 20.30). Os significados básicos destas ocorrências poderiam ser reunidos em três grupos: sinal, marca ou prova (como em Mt 26.48) de alguma ação ou objeto; milagre ou sinal miraculoso (como em Jo 2.11); marca da proximidade do fim (como em Mc 13.4). Cf. HUGIUS, O. Σημεῖον. In: BROWN, C. (ed.) *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. III. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 171.

Por isso, dois outros elementos também poderiam ser evocados com o selo de Deus. Um foi sugerido por Fioreza,¹⁷⁸ entre outros, que o entende como uma referência a um grupo em oposição direta aos marcados pela besta no capítulo 13. Em Apocalipse 13.16, a besta que surgiu da terra assinala a todos os seguidores da primeira besta com uma marca sobre a mão e sobre τὸ μέτωπον αὐτῶν (a testa deles). Logo na frase seguinte, essa χάραγμα (marca) sobre a testa e a mão é definida como o nome da besta e o número do “ὄνοματος αὐτοῦ” (nome dela). Ambos os grupos têm um nome marcado na testa: sobre um grupo a marca é o nome da besta e o seu número (666); sobre o outro, o nome do Cordeiro e do seu pai. Os dois grupos estão marcados, mas em paralelismo antitético. Um é o oposto do outro.

Um segundo elemento pode ser encontrado na relação entre o selo e o nome. Se na primeira aparição dos 144.000 o visionário não identificou o selo, agora ele o faz: o selo na testa destes guerreiros é tanto o nome do Cordeiro quanto do seu pai. Em função disso, Richard, entre outros, acredita que este seja mais um elemento a reforçar o imaginário de pertença.¹⁷⁹ Eles pertencem ao Cordeiro e ao seu pai, o que vai ser efetivamente afirmado pelo próprio texto, que nos versos seguintes os descrevem como comprados dentre a terra (Ap 14.3) e comprados dentre os homens (Ap 14.4). Além disso, na nova Jerusalém, os “santos” terão o nome de Deus na frente (Ap 22.4), o que indicaria que já na terra os seguidores do Cordeiro possuem a identidade daqueles que habitarão a Nova Jerusalém.

Apesar das três sugestões não serem excludentes, no contexto do episódio, acreditamos que ser selado tem muito mais relação com pertença do que com proteção ou oposição paralela.

3.5.4. Um som vindo do céu

καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (*E ouvi um som de dentro do céu*). Algumas versões traduzem a expressão ἤκουσα φωνὴν como “ouvi uma voz” (Revista e Atualizada, Bíblia de Jerusalém). A Nova Versão Internacional optou por “ouvi um som”. Essa segunda opção parece ser a que melhor corresponde ao contexto da narrativa do visionário.

¹⁷⁸ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 88.

¹⁷⁹ RICHARD, Pablo. *Apocalypse*, p. 202.

Em termos gerais, o termo φωνή pode ser traduzido como som, voz humana, grito de animais ou linguagem.¹⁸⁰ No episódio, entretanto, o que João ouve mesmo é um som, que será identificado como o som de uma canção. Como argumenta Aune, o termo “voz” seria preferido caso a referência fosse a um indivíduo, mas como é um grupo que está por trás da música, deve-se optar por “som”.¹⁸¹

Ele ouve um som e o identifica depois como uma música vinda do céu. O termo φωνή é muito comum no Novo Testamento. Foi usado 139 vezes. Geralmente, ele é traduzido por “voz”. Entretanto, segundo Betz, em alguns lugares, em função da influência da Bíblia hebraica, o termo significa “som”, “ruído” (1Co 14.7-8; Lc 1.44; Hb 12.19).¹⁸² Esse uso é muito comum no Apocalipse onde φωνή pode ser usada tanto para falar do som de asas (Ap 9.9) quanto do ruído de uma pedra de moinho (Ap 18.22).

Já o termo céu, tradução de οὐρανός, aparece nos textos clássicos gregos para indicar a abóbada, o firmamento, àquilo que está acima da terra.¹⁸³ Com isso, geralmente conservava uma relação com o divino, já que a mentalidade popular tinha o céu como morada dos deuses.

A LXX utilizou o vocábulo 614 vezes, seguindo de perto a perspectiva da Escritura judaica de céu como aquilo que cobre a terra (Gn 1.8; Sl 148.4). Essa abóbada podia existir em várias camadas ou esferas, daí existirem vários céus (Dt 10.14; 1Rs 8.27). Essa idéia vai se acentuar em escritos posteriores (2Mc 15.23; 3Mc 2.2; Tb 8.5). Dos céus procedem tanto os eventos da natureza (Jó 38.22; Jr 49.36; Sl 33.7), como os seres celestiais (1Rs 22.19; Jó 1.6s).

Os autores da Escritura judaica entenderam em algum momento que Deus era maior que os céus. Apesar de tê-lo criado (Gn 1.1) e ali ser a sua habitação (Dt 4.36), o céu não poderia contê-lo (1Rs 8.27). Entretanto, ele não parece ser a morada final dos justos, apesar de Deus ter levado para lá alguns escolhidos, como Enoque e Elias (Gn 5.24; 2Rs 2.11).

No período do segundo Templo, as revelações celestiais se acentuaram. Os autores ocuparam-se cada vez mais em descrever os céus e narrar revelações vindas de lá. Os anjos são descritos como filhos do céu (1En 6.69s), numa referência à sua origem. Igualmente, os seres celestiais que trazem o mal também vêm de lá. Os textos falam de vários céus: três céus

¹⁸⁰ BETZ, Otto. Φωνή, φωνέω, συμφωνέω, σύμφωνος, συμφωνία, συμφώνησις. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. V. IX. Rapids: Eerdmans, 1974, p. 292.

¹⁸¹ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 784.

¹⁸² BETZ, Otto. Φωνή, φωνέω, συμφωνέω, σύμφωνος, συμφωνία, συμφώνησις, p. 278-309.

¹⁸³ BIETENHARD, H. Ὀυρανός. In: BROWN, C. (Ed.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. I. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 421.

(Test Lev 2.2); sete céus (Asc Is 7.1s); dez céus (2En 3; 7; 8; 10; 11; 18; 20; 21). O céu era, assim, um lugar que dava origem a eventos bons e ruins.

Ao registrar a viagem de Enoque até Deus, 2Enoque menciona que o Primeiro Céu é o lugar onde os anjos controlam os fenômenos naturais como neve, vento, chuva etc. (2En 3-6); o Segundo Céu é um lugar de tortura para os anjos que desobedeceram (2En 7); o Terceiro Céu é tanto o paraíso dos justos (2En 8) quanto o inferno dos ímpios (2En 10); no Quarto Céu, o Sol, a Lua e o tempo são controlados pelos anjos (2En 11); o Quinto Céu é a morada de seres malignos (2En 18); o Sexto Céu é a morada dos arcanjos de Deus (2En 20); no Sétimo Céu existem arcanjos, milícias, dominações, ordens, governos, querubins, serafins, tronos, além do trono do próprio Deus (2En 20).

No céu ocorrem eventos que terão implicação para a terra e seus habitantes. O inverso também parece estar implícito, como no hino de Apocalipse 12.10-12, onde a vitória de Miguel no céu contra o Dragão está relacionada com o testemunho dos irmãos que foram fiéis mesmo diante da morte.¹⁸⁴

João ouve uma φωνή procedendo do céu em diversos momentos no Apocalipse:

- Em Apocalipse 10.4, o visionário usa a mesma e exata expressão: καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (*e ouvi uma voz do céu*). Naquele contexto, ele ouve sete trovões, mas é proibido por uma voz do céu a registrar o que ouviu. Na mesma narrativa, esta voz vinda do céu o orienta a comer um livrinho, que se manifesta amargo no estômago e doce na boca (Ap 10.7-8).

- No episódio das duas testemunhas martirizadas pela besta que subiu do abismo (Ap 11.3-14), logo após serem ressuscitadas por Deus, em Apocalipse 11.12, elas ἤκουσαν φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (*ouviram uma grande voz do céu*). A audição é descrita pelo visionário como uma ordem para que subissem até o céu.

- Em Apocalipse 14.13, João repete novamente a expressão, agora já pela terceira vez: καὶ ἤκουσα φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (*e ouvi uma voz do céu*). É uma bem-aventurança para aqueles que aceitarem o caminho da morte em nome do Senhor.

- A última ocorrência de uma φωνή ouvida do céu aparece em Apocalipse 18.4. A diferença é que o visionário a definiu como “outra voz” (ἄλλην φωνήν). O restante da

¹⁸⁴ Segundo NOGUEIRA, “o céu era uma grandeza que dava estrutura ao kósmos. No céu moravam os deuses, ou no caso dos judeus e dos primeiros cristãos, os anjos que serviam diante do trono de Deus. Do céu era governada a história. Era no céu que as coisas se decidiam e era no céu que a justiça era garantida”. Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 183.

expressão é semelhante. O que ele ouve é um convite para que os “santos” se retirem da Babilônia, porque ela finalmente cairá.

- No capítulo 12.1-18, João descreve a perseguição movida pelo Dragão contra a mãe da criança messiânica. No céu, entretanto, ele foi derrotado por Miguel e seus anjos, que o expulsou de lá, junto com outros anjos que o seguiam. Imediatamente após a queda do Dragão, o visionário ouviu uma φωνήν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ (*voz grande no céu*), proclamando a vitória do Cordeiro e dos que guardam a palavra do seu testemunho mesmo diante da morte. O que ele ouve é um hino de vitória, apesar de João não identificar quem são os cantores. A diferença entre esta ocorrência e as outras é que aqui o visionário descreve o som “no” céu (ele usa a preposição com força locativa ἐν) em vez de “do” céu (com recurso à preposição com força ablativa ἐκ), como acontece em Apocalipse 14.2.

Ao que parece, a relação entre φωνή e οὐρανός no Apocalipse é bem ampla. Em alguns lugares enfatiza o caráter revelado e mediado de suas visões (quando um anjo lhe orienta ou anuncia). Em outros, como no hino de Apocalipse 12.10, o contexto é litúrgico, e se relaciona com o culto no céu diante do trono. Parece ser este o caso de Apocalipse 14.2. Afinal, o som que ele ouve vindo de dentro do céu logo será relacionado não apenas com o trono, mas com todas as personagens do culto celestial dos capítulos 4-5.

Assim, apesar da perspectiva do visionário ainda ser da terra (ele ouve o som vir de dentro do céu), a audição está ligada ao ambiente celestial, e com isso o palco para a canção que surgirá nas frases seguintes já está definido. É o mesmo espaço para o qual o visionário foi transportado no início da segunda seção do livro (Ap 4.1).

O contexto da audição de Apocalipse 14 também é similar às liturgias celestiais de Apocalipse 5.11-12; 7.11-12; 11.15-19; 12.10-12, anteriores ao episódio do Cordeiro, bem como às cenas de louvor dos vitoriosos em Apocalipse 15.1-4 e 19.1-5, posteriores ao ajuntamento sobre o monte Sião.

Apesar da distinção estrutural entre visão (Ap 14.1) e audição (versículos 2-3), as duas partes devem ser entendidas no contexto de uma mesma cena. O visionário viu o Cordeiro sobre o monte Sião, cercado por 144.000 guerreiros, prontos para guerrear contra as bestas, e ouviu um som vindo do alto, ressoando do céu. O Cordeiro está sobre o monte Sião com seus seguidores enquanto João ouve o som celestial.

A cena descrita pelo visionário é estruturalmente semelhante ao batismo de Jesus narrado por Mateus, quando, após ser batizado por João Batista, uma voz surgiu do céu, proclamando: “*este é meu filho*” (Mt 3.17), ou então à cena da transfiguração de Jesus diante dos discípulos, também narrada por Mateus. Eles ouviram um som das nuvens: “*Falava ele*

ainda, quando uma nuvem brilhante os envolveu; e veio da nuvem, uma voz que dizia: Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo; a ele ouvi” (Mt 17.5). Ambas as cenas dos evangelhos têm como função identificar Jesus como Filho de Deus. O som que vem do céu quer apontar o status privilegiado de uma figura na terra.

De forma semelhante, uma passagem hínica do Rolo da Guerra (1QM 10.10) denomina o verdadeiro Israel de “*aqueles que estão atentos à voz da Glória*”: “[...] *povo de santos da aliança, instruídos na lei, sábios no conhecimento, [...] atentos à voz da Glória [...]*” (1QM 10.10). Como bem argumenta Betz, a expressão “voz da Glória” é uma referência à voz divina.¹⁸⁵ Isso indicaria que para os membros da comunidade de Qumran, apenas eles poderiam ouvir o que vem de Deus e de suas regiões celestiais.

Uma outra passagem, desta vez do Evangelho de João, também é elucidadora. Nela, uma voz do céu declara que Jesus já foi, e ainda seria, glorificado (Jo 12.27-30). Segundo o relato joanino, após a audição celestial, algumas pessoas diziam que tinha sido um trovão, outras, um anjo do céu. A resposta de Jesus foi: “*Não foi por mim que veio esta voz, e sim por vossa causa*” (Jo 12.30) Neste contexto, o som que vem do céu tem como função atestar a dignidade de Jesus na terra.

Desta forma, ao especificar o acesso exclusivo dos 144.000 à audição, João parece querer demonstrar o status exaltado dos seguidores do Cordeiro. A audição assume função legitimadora, demonstrando a dignidade dos 144.000 e seu status elevado.

3.5.5. Um som forte e belo

ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βρουτῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἦν ἤκουσα ὡς κιθαρῳδῶν¹⁸⁶ κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν (*como um som de muitas águas, e como um som de grande trovão. E o som que ouvi era como de harpistas tocando as suas harpas.*) O visionário João ouve muitos sons vindos do céu no Apocalipse. Em alguns momentos, ele descreve o que ouve. Este não é o caso do som ouvido no episódio do Cordeiro e seus seguidores sobre o monte Sião. Em vez de descrever o som, ele o define e adjetiva através de três cláusulas:

¹⁸⁵ BETZ, Otto. Φωνή, φωνέω, συμφωνέω, σύμφωνος, συμφωνία, συμφώνησις, p. 286.

¹⁸⁶ A expressão κιθαρῳδός vem da junção dos termos κιθάρα (harpa ou cítara) e ᾠδός (cantor). Significa o tocador de harpa ou cítara. Cf. RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 265.

- o som é como o barulho de muitas águas (uma cachoeira). Um som como de muitas águas aparece em três ocasiões. A primeira (Ap 1.15), na descrição da voz do Filho do Homem; a segunda, no episódio do Cordeiro sobre Sião; e a terceira para caracterizar a voz da grande multidão em culto no céu após a queda da Babilônia (Ap 19.6). “Muitas águas” é expressão para afirmar a força e intensidade da audição.

- o som é como o barulho de um grande trovão. Βροντή aparece 12 vezes no Novo Testamento. Destas, 10 estão no Apocalipse. Como em Apocalipse 14.2, em outros dois momentos ele é usado para denotar o “poder esmagador” da φωνή:¹⁸⁷ Em Apocalipse 6.1, um dos quatro Viventes grita com voz de trovão; e em 19.6, a multidão celestial canta com voz de trovão. As demais ocorrências do termo parecem descrever o próprio fenômeno natural do trovão.

- o som é como a música tocada por harpistas em suas harpas. O esquema abaixo pode demonstrar a relação destes termos no Novo Testamento:

κιθαρῳδός	κιθαρίζω	κιθάρα
O substantivo “harpista”, ou “tocador de harpa”	O verbo tocar “harpa”	O substantivo “harpa”
	1Co 14.7	1Co 14.7
		Ap 5.8
Ap 14.2	Ap 14.2	Ap 14.2
		Ap 15.2
Ap 18.22		

Como 1Coríntios 14.7 o demonstra, o verbo já seria suficiente para carregar a imagem do harpista tocando uma harpa. O texto de Paulo, entretanto, apesar de usar tanto o verbo quanto o substantivo κιθάρα, não os apresenta na forma redundante de Apocalipse 14.2: “*É assim que instrumentos inanimados, como a flauta ou a cítara (κιθάρα), quando emitem sons, se não os derem bem distintos, como se reconhecerá o que se toca na flauta ou cítara (forma verbal: κιθαρίζω)?*” Contanto os harpistas aparecerem também em Apocalipse 18.22, e a harpa em Apocalipse 5.8 e 15.2, somente na narrativa do Cordeiro e seus 144.000 seguidores o visionário utiliza os três termos, normalmente intercambiáveis, de maneira conjunta. Essa

¹⁸⁷ FOERSTER, Werner. Βροντή. In: KITTEL, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. V. I. Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 640-641.

redundância exagerada parece ser uma forma de ampliar a imagem, que apontaria para a beleza do som que João ouve do céu. Diferentemente de outras ocorrências, desta vez o que ele ouve não é apenas forte e assustador, mas também belo e melodioso.

3.5.6. A canção nova

καὶ ᾄδουσιν ὡς ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον¹⁸⁸ τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων (*E cantam como um cântico novo diante do trono e diante dos Quatro Viventes e dos Anciãos*). Depois de cuidadosamente afirmar a intensidade, a força e a beleza do som que ele ouve do céu, finalmente o visionário o identifica. É uma música, definida por ele como uma ᾠδὴ καινή (*canção nova*). O verbo cantar (Ef 5.19; Cl 3.16; Ap 5.9; Ap 14.3; Ap 15.3) e o termo canção (Ef 5.19; Cl 3.16; Ap 5.9; Ap 14.3; Ap 15.3) aparecem exatamente o mesmo número de vezes no Novo Testamento. Em Efésios e Colossenses, o verbo ᾄδω é usado como participio, sem necessidade de complemento. Isso significa que apenas no livro de João as duas palavras estão relacionadas (ᾄδουσιν ᾠδὴν), sendo que nas duas primeiras a canção é definida como “nova”. Com esta estratégia, o visionário relaciona diretamente as duas canções. No primeiro caso (Ap 5.9-10), os Quatro Viventes e os Vinte e Quatro Anciãos cantam uma nova canção quando o Cordeiro recebe o livro selado com sete selos das mãos de Deus. Naquela ocasião, João registrou a canção:

ἄξιός ἐστι λαβεῖν
τὸ βιβλίον
καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ,
ὅτι
ἐσφάγης
καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου
ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους
καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν
βασιλείαν καὶ ἱερεῖς,
καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.

*Digno és de tomar
o livro
e abrir-lhe os selos
porque*

¹⁸⁸ Preposição composta pelos termos ἐν (em) e ὡπί (olho, face). Seguida pelo genitivo, pode ter, entre outros, sentido locativo (diante de) ou forense (na presença de). Cf. RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 175.

*foste morto
e compraste para Deus através do teu sangue
pessoas de toda tribo, língua, povo e nação
e os constituíste para o nosso Deus
reino e sacerdotes;
e reinarão sobre a terra.*

A canção nova no capítulo 5 é um hino de louvor ao Cordeiro:

- Porque ele pode abrir o livro;
- Porque morreu e derramou seu sangue para comprar para Deus um grupo de pessoas;
- Porque constituiu estes povos e nações em sacerdotes para Deus;
- Porque os povos e nações receberão o privilégio de governar sobre a terra.

O hino exalta o Cordeiro e, ao mesmo tempo, afirma o status de um grupo de pessoas: eles pertencem a Deus (foram comprados pelo Cordeiro), são sacerdotes de Deus (foram constituídos pelo Cordeiro) e serão reis sobre a terra. Este hino não revela diretamente a identidade deste grupo especial, mas o retorno da “canção nova” em Apocalipse 14.3 pode indicar que ele está subjacente aos seguidores do Cordeiro sobre o monte Sião. Este grupo especial é o exército de 144.000 guerreiros. Os seres celestiais diante do trono cantam uma canção nova para falar deles.

A relação entre as duas passagens pode ser assim apresentada:

	Canção nova de Ap 5.9-10	Canção nova de Ap 14.3
Os cantores	Os quatro Viventes e os Anciãos	Cantores indeterminados
O conteúdo da canção	Exaltação ao Cordeiro pela obra na vida de um grupo de pessoas	Conteúdo indeterminado
Local	Em volta do trono de Deus	Diante do trono de Deus
Perspectiva do visionário	Do céu	Da terra

Talvez o fato de João não definir os cantores nem o conteúdo do cântico esteja relacionado com sua pré-definição em Apocalipse 5.9-10. A audiência já conhecia quem cantava e o que eles cantavam. A presença dos mesmos personagens em ambos os episódios parece demonstrar isso (o trono, os Quatro Viventes e os Anciãos). A canção é entoada diante de Deus no céu. A novidade, entretanto, está na perspectiva do visionário, que se relaciona diretamente com a próxima afirmação (quem pode aprender a canção). No primeiro caso, o

visionário está no céu, e de lá ele vê os personagens do culto celestial e ouve o que eles cantam. Desta vez, ele está na terra, mas consegue ainda identificá-los. Ainda mais: ele consegue ouvi-los (e os 144.000 podem aprender o cântico). O visionário evidencia a perspectiva de que mesmo estando na terra, alguns “santos” já participam, direta ou indiretamente, do culto celestial. Acessar o culto celestial, desta forma, não era privilégio apenas de João, mas da comunidade descrita pela imagem dos 144.000 seguidores de Jesus.

O adjetivo “novo” teria algum elemento adicional a acrescentar à imagem do culto no céu? Mesters e Orofino¹⁸⁹ chegaram a argumentar que a expressão “cantar um cântico novo” seria evocação do cântico de Miriam, cantado após a vitória sobre os egípcios:

Porque os cavalos de Faraó, com os seus carros e com os seus cavalarianos, entraram no mar, e o Senhor fez tornar sobre eles as águas do mar; mas os filhos de Israel passaram a pé enxuto pelo meio do mar. A profetisa Miriã, irmã de Arão, tomou um tamborim, e todas as mulheres saíram atrás dela com tamborins e com danças. E Miriã lhes respondia: Cantai ao Senhor, porque gloriosamente triunfou e precipitou no mar o cavalo e o seu cavaleiro. (Ex 15.19-21)

Entretanto, apesar do cântico de Moisés ser explicitamente mencionado em Apocalipse 15.3 como um hino cantado pelos vencedores da besta, não há no contexto do episódio elemento algum que o ligue ao cântico de Miriam. A não ser que o visionário esteja fazendo referência proléptica ao hino dos vencedores do capítulo 15, o que não parece ser o caso.

Por isso, é provável que Bauckham esteja correto ao interpretar o adjetivo “novo”, ligado ao termo “canção”, como uma terminologia de guerra santa do antigo Israel. Era referência a um hino em louvor a uma vitória recente do divino guerreiro sobre seus adversários.¹⁹⁰

Cantai ao Senhor um cântico novo, porque ele tem feito maravilhas; a sua destra e o seu braço santo lhe alcançaram a vitória. O Senhor fez notória a sua salvação; manifestou a sua justiça perante os olhos das nações. Lembrou-se da sua misericórdia e da sua fidelidade para com a casa de Israel; todos os confins da terra viram a salvação do nosso Deus. (Sl 98.1-3)

Cantai ao Senhor um cântico novo e o seu louvor até às extremidades da terra, vós, os que navegais pelo mar e tudo quanto há nele, vós, terras do mar e seus moradores. Alcem a voz o deserto, as suas cidades e as aldeias habitadas por Quedar; exultem os que habitam

¹⁸⁹ MESTERS, Carlos & OROFINO, Francisco. *Apocalipse de São João*, p. 271. Segundo estes autores, teria sido em torno da imagem do cântico novo que o visionário compôs todo o episódio do Cordeiro e os 144.000 sobre o monte Sião.

¹⁹⁰ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 230.

nas rochas e clamem do cimo dos montes; dêem honra ao Senhor e anunciem a sua glória nas terras do mar. O Senhor sairá como valente, despertará o seu zelo como homem de guerra; clamará, lançará forte grito de guerra e mostrará sua força contra os seus inimigos. (Is 42.10-13)

Cantarei ao meu Deus um cântico novo. Senhor, tu és grande e glorioso, admirável em tua força, invencível. Sirva a ti toda a criação. Porque disseste, e os seres existiram, enviaste teu espírito, e eles foram construídos, e não há quem resista à tua voz. (Jud 16.13-14)

Von Rad já havia sinalizado, ao estudar a narrativa da guerra de Josafá contra os povos do leste (2Cr 20.1-30), que no contexto da tradição da guerra santa a ajuda divina está ligada diretamente à atividade cültica.¹⁹¹ Na descrição do cronista, foi quando os levitas começaram a cantar e desenvolver a liturgia que Deus iniciou sua intervenção para produzir a vitória sobre os adversários. É possível entender, então, que a canção nova de Apocalipse 14 seja também alusão à vitória já garantida do exército postado sobre o monte Sião. Antes mesmo do conflito, eles já ouvem a canção de vitória.

Aune¹⁹² e Malina,¹⁹³ entre outros, ainda sugeriram que uma canção que não pode ser aprendida por qualquer pessoa é estruturalmente semelhante às palavras inefáveis ouvidas por Paulo em 2Coríntios 12.4: “[...] *foi arrebatado ao paraíso e ouviu palavras inefáveis, as quais não é lícito ao homem referir*”. Paulo, neste texto auto-biográfico, se descreve ouvindo o que era impossível ou inapropriado para outras pessoas ouvirem ou entender.¹⁹⁴

Num texto recente, Ruiz reforçou a relação entre 2Coríntios e Apocalipse, estudando o um fenômeno que ele denominou de “revelar e esconder”.¹⁹⁵ Paulo e João retêm informações que teriam recebido ou ouvido durante uma experiência visionária e informam sua audiência que eles conhecem mais do que podem divulgar. A conclusão desta argumentação é que tanto Paulo quanto João se valem deste recurso como estratégia de legitimação para reafirmar a própria autoridade em situações de crise e conflito de autoridade.

¹⁹¹ VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1991, p. 131.

¹⁹² AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 809.

¹⁹³ MALINA, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation*, p. 188.

¹⁹⁴ Conferir a relação que Machado faz desse texto com outras narrativas visionárias em MACHADO, Jonas. Paulo, o visionário – visões e revelações extáticas como paradigmas da religião paulina. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 171-173.

¹⁹⁵ RUIZ, Jean-Pierre. Hearing and Seeing but not Saying: a Rhetoric de Authority in Revelation 10:4 and 2 Corinthians 12:4. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 93.

Apesar do estudo de Ruiz ser bem interessante, ele não insere Apocalipse 14.1-5 na sua discussão. Ele trabalhou com Apocalipse 10.1-7, onde João ouve sete trovões, mas é proibido de revelar o que ouviu. Apesar disso, é possível aplicar alguns elementos da tese de Ruiz ao episódio do Cordeiro e os 144.000 seguidores, desde que se perceba que não é o visionário que está sendo legitimado aqui, mas todo o grupo dos seguidores do Cordeiro, descritos como dotados de privilégios especiais, já que somente eles podem ouvir e entender a canção cantada diante do trono, dos Vinte e Quatro Anciãos e dos Quatro Viventes. Esta ação só é possível para uma pequena parte da humanidade, e eles já fazem parte deste grupo.

Esta expressão, além de reforçar o status dos seguidores do Cordeiro, evocaria na audiência do Apocalipse, simultaneamente, as tradições da guerra santa da tradição judaica, e do culto celestial celebrado diante do trono celestial, neste momento já com a participação, se não completa, pelo menos parcial dos seguidores do cordeiro.

3.5.7. Privilégio especial

καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο¹⁹⁶ μαθεῖν¹⁹⁷ τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ αἱ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἡγορασμένοι ἀπὸ¹⁹⁸ τῆς γῆς (*e ninguém podia aprender a canção se não os cento quarenta quatro mil, os comprados da terra*). Depois de afirmar a natureza especial da canção, dos cantores e do local onde ela é cantada, o visionário conclui esta parte do episódio, fazendo a relação entre ela e os 144.000 seguidores do Cordeiro. A razão para ele a ter mencionado é então afirmar o status especial destes guerreiros. Para João, os guerreiros são os únicos que podem aprender (μαθᾶνω) a canção entoada pelos Viventes e pelos Anciãos. No capítulo 5, o visionário usa de um artifício semelhante para apresentar o status único do Cordeiro:

- Em Apocalipse 5.3, οὐδεὶς ἐδύνατο ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον (ninguém podia abrir o livro, senão o Cordeiro);

¹⁹⁶ Para Rienecker e Rogers, o imperfeito apontaria para uma ação ainda não cumprida. Cf. RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave lingüística do Novo Testamento*, p. 627.

¹⁹⁷ O verbo μαθᾶνω pode significar “aprender por inquirição”, “aprender pelo uso ou prática”, “averiguar”, “adquirir a habilidade de”. Apesar de Abbott-Smith sugerir a primeira acepção para Apocalipse 14.3, o contexto parece apontar para o aprendizado como “adquirir uma habilidade”. Os 144.000 não iriam apenas entender a canção, mas também adquirir a habilidade de cantá-la. Cf. ABBOTT-SMITH, G. *A manual greek lexicon of the New Testament*, p. 277.

¹⁹⁸ A preposição aqui estaria indicando extração. Eles foram extraídos do meio da humanidade. Cf. RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave lingüística do Novo Testamento*, p. 627.

- Em Apocalipse 14.3, οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν (ninguém podia aprender a canção, senão os 144.000).

Como o Cordeiro é especial, seus seguidores também são. Como o Cordeiro recebeu o livro das mãos de Deus em seu trono, os seguidores do Cordeiro aprendem a canção dos habitantes celestiais: os Viventes e os Anciãos.

Os 144.000 não aparecem cantando o cântico, mas somente eles podem ouvir e aprender os hinos dos cantores celestiais. Isso significaria que, apesar de estarem sobre a terra, já possuem algum tipo de comunhão ou participação nas atividades dos seres celestiais. Já na terra, os seguidores do Cordeiro estão unidos com as realidades celestiais. Ninguém mais podia entender a música celestial.

Ser capaz de ouvir o canto dos Viventes e dos Anciãos representa uma audição profunda e compreensiva. Com isso, o visionário afirma um conhecimento secreto que somente quem participa do grupo dos seguidores do Cordeiro pode obter. É um acesso especial dos seguidores do Cordeiro a um tipo de saber litúrgico e celestial.

A esta imagem da participação na liturgia celestial, João acrescenta outra: eles foram comprados da terra. O verbo ἀγοράζω foi usado 30 vezes no Novo Testamento. Vem de ἀγορά (mercado). O sentido básico de ἀγοράζω é “freqüentar o mercado”. Daí o sentido verbal (comprar) ou nominal (resgate). Normalmente, “comprar” demanda um complemento lógico: comprar de alguém ou para alguém. Entretanto, como o visionário João usa o termo de forma metafórica, apenas os objetos da compra é que são destacados (os 144.000). Não se explicita de quem eles foram comprados, mas apenas o contexto de onde eles foram retirados.

Na maioria dos casos, o termo expressa uma relação comercial, com a idéia de comprar campos (Mt 13.44), objetos (Mt 21.12), comida (Mr 6.36) e coisas em geral. Entretanto, isso não impediu que fosse usado de forma figurada por Paulo, se referindo aos “santos” como ἡγοράσθητε.

- Paulo fala do custo da compra (“*Porque fostes comprados por preço [...]*” (1Co 6.20; também 1Co 7.23);

- E, implicitamente, do agente da compra (“*Agora, pois, glorificai a Deus [...]*” (1Co 6.20).

A idéia da compra, desta forma, está ligada à imagem do escravo que é comprado de um dono anterior. Por isso, em 2Pedro o termo pode ser apropriadamente traduzido como “resgate”:

Assim como, no meio do povo, surgiram falsos profetas, assim também haverá entre vós falsos mestres, os quais introduzirão,

dissimuladamente, heresias destruidoras, até ao ponto de renegarem o Soberano Senhor que os resgatou, trazendo sobre si mesmos repentina destruição. (2 Pe 2.1)¹⁹⁹

A figura é a de um Senhor que compra seus escravos. O dono anterior, então, não tem mais controle ou domínio sobre os escravos, pois eles agora possuem um novo dono. Em termos literários, nestes casos, “comprar” é usado como uma metáfora para “salvação”.

O verbo “comprar” aparece seis vezes em Apocalipse (Ap 3.18; 5.9; 13.17; 14.3-4; 18.11), mas apenas no contexto da abertura do selo (Ap 5.9) o termo tem conotação semelhante à de Apocalipse 14.3-4. O sentido da expressão é análogo, o que nos leva a trazer para os 144.000 o que se diz sobre os comprados de 5.9:

- eles foram comprados pelo Cordeiro;
- o preço da compra foi o sangue do Cordeiro;
- o novo dono é Deus;
- os comprados não estão restritos a qualquer etnia.

A estes elementos, Apocalipse 14.3-4 acrescenta que eles foram comprados da terra e dos homens. O termo terra (γῆ), por sua vez, significa tanto a terra no seu sentido geográfico, como terra como espaço de oposição ao que é do céu (ou de Deus). Aune²⁰⁰ opta pela primeira possibilidade por duas razões: primeiramente, em Apocalipse 5.9 João afirma que eles foram comprados de toda tribo, língua e nação. Em segundo lugar, porque logo no momento em que o visionário descreve os 144.000, ele usa novamente a expressão, só que em vez de dizer que foram comprados da terra, sinalizou que foram comprados dos homens (no sentido de humanidade). Ou seja, as expressões “comprados da terra” e “comprados dos homens” parecem ser intercambiáveis e desejariam enfatizar a natureza universal do grupo.

Ser comprado da terra e dos homens, por sua vez, reforça a metáfora da pertença.²⁰¹ Isso significa que eles foram sacados do conjunto dos homens e mulheres para se consagrarem ao serviço de Deus.²⁰²

¹⁹⁹ Destaque acrescentado.

²⁰⁰ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 810.

²⁰¹ WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de San Juan*, p. 186-187.

²⁰² CERFAUX, Lucien; CAMBIER, Jules. *El Apocalipsis de San Juan Leído a los Cristianos*, p. 150.

3.5.8. Virgens e imaculados

οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν. παρθένοι γάρ εἰσιν (*Estes são os que com mulheres não se macularam, pois são virgens*). Esta expressão talvez seja a mais debatida do episódio, por sinalizar uma perspectiva misógina do autor.

Pippin discutiu com intensidade essa relação entre o texto do Apocalipse e a misoginia.²⁰³ Segundo ela, o mundo construído pelo livro de João é simultaneamente encantador e desencantador. Ele encanta, enquanto subverte o domínio político (a crítica contra Roma), mas desencanta por não inverter as relações de gênero e pobreza das mulheres, individual ou coletivamente. As imagens de mulheres permanecem no Apocalipse as mesmas que na sociedade dominante.

No livro de João, a função das mulheres estaria negligenciada, tendo como arquétipos femininos, essencialmente, a heroína (a Mulher de Apocalipse 12, algo como a rainha mãe) e a prostituta (Babilônia, a mãe de todas as impurezas).

A figura dos 144.000 sobre Sião, neste caso, impressionaria pela notável ausência de mulheres. Pippin entende o número como uma expressão do povo de Deus, mas na forma de um conjunto numérico formado apenas por homens.

Sua conclusão, neste caso, é que o Apocalipse teria falhado na subversão completa da ordem social. O feminino é ainda o outro, ainda marginalizado e banido para as margens do texto. De uma forma geral, o visionário não apresentaria as mulheres em si, mas em relações positivas ou negativas, na forma da mulher como adúltera (Ap 2.20), como mãe (Ap 12), como prostituta (Ap 17) ou como noiva (Ap 21). São categorias relacionais, com um homem no centro. As mulheres ativas do livro são pintadas negativamente (Jezabel e a prostituta), enquanto as mulheres mostradas positivamente são passivas (a mulher vestida de sol e a noiva). Elas não agem. Agem para elas.²⁰⁴

Possivelmente, Pippin está correta enquanto se preocupa com o uso contemporâneo das imagens de João. Pode ser que o texto de Apocalipse tenha sido usado para alimentar ódio contra mulheres. Leitores do livro podem justificar violência contra mulheres a partir do livro, bem como mulheres podem construir uma auto-imagem negativa a partir do Apocalipse.²⁰⁵

²⁰³ Entre outros textos da autora, cf. PIPPIN, Tina. *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*. Westminster: John Knox Press, 1992. 144 p.; PIPPIN, Tina. *The Heroine and the Whore: Fantasy and the Female in the Apocalypse of John*, 1992, p. 67-90.

²⁰⁴ PIPPIN, Tina. *The heroine and the whore*, p. 79.

²⁰⁵ BARR, David L. *Towards an ethical reading of The Apocalypse*, p. 364.

Entretanto, é preciso destacar que a perspectiva do visionário quanto às mulheres é muito ambígua para ser definida linearmente.²⁰⁶ Se Apocalipse tem figuras femininas negativas, também existem personagens negativos masculinos. Ao lado da Prostituta, João descreve as bestas e o Dragão (Ap 13.1-18). Na narrativa do Apocalipse, todos eles serão destruídos no conflito final (Ap 19-20). Há violência contra mulheres no Apocalipse, da mesma forma como também há violência contra homens.²⁰⁷ Além do mais, se no monte Sião João só descreve 144.000 homens virgens, essa mesma comunidade de “santos” é descrita posteriormente no livro como uma noiva (Ap 21.9).

Isso pode significar que Pippin literaliza as imagens de João mais do que o gênero literário permite. Ela chega a descrever a entrada dos 144.000 seguidores do Cordeiro na Nova Jerusalém como se fosse um intercuro sexual.²⁰⁸ Entretanto, a Prostituta é uma descrição simbólica da cidade de Roma,²⁰⁹ da mesma forma que a Noiva é uma imagem para descrever a Jerusalém celestial. Não há mulher real nestas cenas do livro. A única mulher concreta do Apocalipse contra a qual o visionário escreve parece ser a líder da igreja de Tiatira.²¹⁰

Não estamos negando, entretanto, os aspectos ascéticos ou o potencial misógino da expressão, mas tentando evitar que eles ofusquem as relações inter-textuais e tradicionais. Neste caminho, Aune²¹¹ sugeriu que a expressão “*não se contaminar com mulheres*” evocaria a pureza ritual demandada pela Escritura judaica em textos como Levítico 15.18: “*Se um homem coabitar com mulher e tiver emissão do sêmen, ambos se banharão em água e serão imundos até à tarde.*” Neste caso, o verbo contaminar seria uma referência direta à consequência do intercuro sexual no período de impureza ritual. Esta evocação, com sua ênfase na pureza sexual ou virgindade, seria uma referência às altas demandas do discípulo do Cordeiro. O evangelho de Lucas parece fazer exigências também pesadas para aqueles que decidem pelo seguimento de Jesus: “*Respondeu-lhes Jesus: Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, ou mulher, ou irmãos, ou pais, ou filhos, por causa do reino de Deus [...]*” (Lc 18.29). De igual forma, o Evangelho de Mateus preservou, no

²⁰⁶ Sobre a forma ambígua como o visionário trata o elemento feminino, conferir HYLEN, Susan E. The Power and Problem of Revelation 18: The Rhetorical Function of Gender. In: *Semeia*, 44, 2003, p. 206.

²⁰⁷ Sobre a questão da violência no Apocalipse, conferir o capítulo “Imagens de violência no Apocalipse de João: os demônios-soldados de Apocalipse 9” em NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 221-238.

²⁰⁸ PIPPIN, Tina. *Death and Desire*, p. 88.

²⁰⁹ Conferir argumentos neste sentido em COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 175

²¹⁰ DUFF, Paul B. *Who rides the beast?*, p. 89.

²¹¹ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 810.

contexto da discussão quanto ao divórcio, que “(...) *há eunucos de nascença; há outros a quem os homens fizeram tais; e há outros que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus. Quem é apto para o admitir admita.*” (Mt 19.12) Do discípulo, neste contexto, se requer um alto grau de compromisso, talvez não ao alcance de toda a comunidade.

A relação entre esta contaminação ritual e o sacerdócio também é importante de se notar, já que os “santos” do Apocalipse são descritos em vários lugares como sacerdotes (Ap 1.6; 5.10; 20.6). Caso um sacerdote estivesse contaminado, ele não poderia exercer sua atividade.

Rowland,²¹² Caird,²¹³ e Bauckham,²¹⁴ entre outros, apontaram para os guerreiros do Antigo Testamento, que quando envolvidos em uma guerra santa, permaneciam puros, mantendo sua santidade. A abstinência sexual seria claramente um regulamento neste caso:

Quando sair o exército contra os teus inimigos, então, te guardarás de toda coisa má. Se houver entre vós alguém que, por motivo de poluição noturna, não esteja limpo, sairá do acampamento; não permanecerá nele. (Dt 23.9-10)

Respondeu Davi ao sacerdote e lhe disse: Sim, como sempre, quando saio à campanha, foram-nos vedadas as mulheres, e os corpos dos homens não estão imundos. Se tal se dá em viagem comum, quanto mais serão puros hoje! (1Sm 21.5)

Respondeu Urias a Davi: A arca, Israel e Judá ficam em tendas; Joabe, meu senhor, e os servos de meu senhor estão acampados ao ar livre; e hei de eu entrar na minha casa, para comer e beber e para me deitar com minha mulher? Tão certo como tu vives e como vive a tua alma, não farei tal coisa. (2Sm 11.11)

A passagem de Urias e Davi serve como paradigma. O guerreiro se recusa a se relacionar sexualmente com sua própria esposa porque está envolvido numa guerra.²¹⁵

Uma tentativa de juntar as tradições da pureza ritual aplicadas aos sacerdotes e aos guerreiros em contexto de guerra santa foi feita por Collins, no seu comentário do Apocalipse.²¹⁶ Para ela, descrever os 144.000 como virgens e sem contaminação com mulheres evocaria simultaneamente as tradições da guerra santa e as demandas de pureza requeridas para o sacerdócio. Para lutar na guerra santa e servir como sacerdote era necessário

²¹² ROWLAND, Christopher C. *Revelation*, p. 120.

²¹³ CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 179.

²¹⁴ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 231.

²¹⁵ A relação entre guerra e impureza aparece de forma ainda mais clara no documento judaico conhecido como Rolo da Guerra (1QM 7.3-7). Este texto será discutido no último capítulo desta pesquisa.

²¹⁶ COLLINS, Adela Yarbro. *The Apocalypse*, p. 100.

abstinência sexual. Como João estaria usando estas tradições aqui para interpretar a situação de suas comunidades na luta contra Roma, entendida como uma guerra santa, todos os “santos” seriam tanto guerreiros quanto sacerdotes de Deus. Ela acrescenta, entretanto, que este ideal rígido de vida teve sua origem na mentalidade apocalíptica, que vê a situação presente em termos bem extremos.²¹⁷

Enquanto estes comentaristas parecem estar concordando, de uma forma geral, que a expressão em questão é uma alusão tradicional, a divergência ainda se manifesta no que diz respeito a que tradição João estaria aludindo. Em função disso, uma terceira, mas consistente via, apareceu formulada por Malina.²¹⁸ Para ele, a expressão “*com mulheres não se macularam*” evocaria a tradição pré-diluviana da humanidade, como descrita por Gênesis 6.1-4 e articulada no Livro dos Vigilantes (1En 1-36). Nesta antiga tradição, servos estelares tomaram mulheres (1En 8.3-4), provocando a reação de outros quatro líderes estelares do céu (Miguel, Sariel, Rafael e Gabriel). O visionário estaria destacando, então, ao fazer essa citação, que os 144.000 que estão com o Cordeiro sobre o monte Siao são, precisamente, um exército de servos estelares que não cruzaram os limites cósmicos. Eles não se misturaram com humanos, como seus colegas desviados. Para Malina, este exército seria formado não por pessoas, mas por anjos.

Entretanto, esta identificação direta entre os 144.000 e seres angelicais isolou a interpretação de Malina. Os autores, de uma forma geral, apesar de argumentarem eventualmente em prol de um status elevado deste grupo de discípulos do Cordeiro, não chegam a identificá-los com anjos. O visionário os aponta como comprados da terra e dos homens. Dificilmente esta expressão poderia ser usada para se referir a anjos.

As conclusões de Malina quanto a identificação dos 144.000 com seres celestiais dependem da relação que ele faz entre os elementos simbólicos do livro e a astrologia antiga.

²¹⁷ Fiorenza entendeu, por sua vez, que esta expressão é mais elemento de referencia interna do que externa. Para ela, é uma alusão à idolatria do culto imperial. Já que Babilônia é a mãe de todas as prostitutas, os 144.000 são louvados porque não beberam do vinho de sua fornicção. Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 88. Outro autor, Morris, apresentou uma proposta semelhante à de Fiorenza. Para ele, João está evocando a imagem da igreja como a esposa do Cordeiro. Como esposa, ela precisa ser casta, virgem, sem nenhuma relação sexual, já que o casamento com o Cordeiro acontecerá posteriormente no final do Apocalipse. Esta imagem estaria, ainda, em dependência da linguagem tradicional da Escritura judaica de relação entre imoralidade sexual e idolatria. Dizer que eles não se contaminaram é afirmar que eles não se envolveram com idolatria e glorificam a Deus nos seus corpos. Cf. MORRIS, Leon. *El Apocalipsis*, p. 209. Segue o mesmo caminho interpretativo WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de San Juan*, p. 185; SCHICK, Eduard. *O apocalipse*, p. 179; RICHARD, Pablo. *Apocalipse*, p. 204; LADD, Georg Eldon. *Apocalipse*, p. 142.

²¹⁸ MALINA, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation*, p. 189-190.

Por isso, quem efetivamente deu seqüência a importante percepção da ligação entre a expressão de João e a narrativa dos Vigilantes foi Olson.²¹⁹ Para Olson, esta alusão explicaria não apenas a expressão “*macular com mulheres*”, mas todo o episódio do Cordeiro e os 144.000 sobre o monte Sião.

O Livro dos Vigilantes é a primeira parte de uma obra composta denominada de 1Enoque ou Enoque Etíope. O livro tem como personagem principal uma figura que apareceu muito pouco na Escritura judaica. A única referência a ele se encontra em Gênesis 4 e 5. Das poucas coisas narradas sobre Enoque, sobressai que “*andou com Deus, e já não era, porque Deus o tomou para si*” (Gn 5.24). Nada mais se diz. A tradição judaica entendeu que ele foi levado para o céu sem experimentar a morte. Ele deveria ser, então, uma figura muito especial.

Não nos surpreende, por isso, que com o passar do tempo surgisse em contextos judaicos uma longa tradição tendo-o como elemento central. Há evidências de que essa tradição tenha durado muitos séculos (séc. III A.E.C.-VI E.C.),²²⁰ coisa apoiada principalmente pelos fragmentos de livro que levam o seu nome, fruto de comunidades ou autores que o tinham em alta conta.²²¹

O livro de 1Enoque é fruto de uma longa redação. Há pedaços do livro que podem ser datados no século terceiro A.E.C., enquanto outras avançam para dentro da Era Comum. Evans divide 1Enoque da seguinte maneira:²²²

- O Livro dos Vigilantes (1-36)
- O Livro das Similitudes (37-71)
- O Livro Astronômico (72-82)
- O Livro das Visões (83-90)
- O Livro da Epístola de Enoque (91-105)
- Conclusão (106-108).

²¹⁹ OLSON, Daniel. C. “*Those who Have not Defiled Themselves with Women*”, p. 492-510.

²²⁰ DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo IV. Ciclo de Henoc. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, p. 9.

²²¹ Conferir a interessante sugestão de Boccaccini sobre a existência de um movimento enóquico em BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 260 p.

²²² EVANS, Craig A., *Non Canonical Writings and New Testament Interpretation*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1992, p. 23; também CORRIENTE, Federico; PIÑERO, Antonio. Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego). In: DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo IV. Ciclo de Henoc, p. 13, apesar destes autores marcarem o Livro dos Vigilantes com os capítulos 6-36. Para eles, 1Enoque 1-5 seria uma introdução ao livro como um todo. Cf. a divisão alternativa de Rost, que leva em conta o conteúdo em vez das marcas de redação, em ROST, Leonhard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antiguo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 138-139.

Corriente e Piñero mencionam que 1Enoque foi organizado no formato atual para formar uma espécie de Pentateuco, fazendo frente aos cinco primeiros livros da Bíblia judaica.²²³ O livro de abertura, neste caso, teria a mesma importância estrutural para o conjunto que o livro de Gênesis para o Pentateuco, formando a base da obra. Entretanto, mesmo se esta hipótese não se confirmar, o Livro dos Vigilantes é a peça mais antiga de 1Enoque, consistindo, provavelmente, no mais antigo apocalipse judaico, situado no segundo ou terceiro século A.E.C.²²⁴

Tomaremos a sugestão de Collins, que situa o Livro dos Vigilantes nos capítulos 1-36 de 1Enoque, subdividindo-o, por sua vez, em três seções:²²⁵

- 1Enoque 1-5 forma uma introdução. Como parte introdutória, dá o foco para o Livro dos Vigilantes, que consiste numa revelação do destino dos justos e dos ímpios.

- 1Enoque 6-16 narra o Mito dos Vigilantes propriamente. Esta segunda seção conta a história da queda dos vigilantes, baseada na narrativa de Gênesis 6,²²⁶ e o juízo que eles receberam, caracterizado como confinamento nas regiões inferiores.

- 1Enoque 17-36: Visões de regiões sobrenaturais, de natureza mítica, através de uma jornada, tanto em eixo horizontal (extremidade da terra), quanto vertical (céus). O conteúdo das jornadas tem relação com bênçãos, punições e juízo.

Os estudiosos do Livro dos Vigilantes tendem a focar a discussão em uma de suas partes,²²⁷ mas Collins nota que o livro inteiro, na forma dos capítulos 1-36 de 1Enoque, é bem representado em manuscritos do século primeiro da Era Comum, além de já ser pressuposto no livro de Jubileus, obra judaica anterior à Era Comum. Isso o leva a ver coerência na forma final do Livro dos Vigilantes.²²⁸

²²³ CORRIENTE, Federico; PIÑERO, Antonio. Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego), p. 16.

²²⁴ COLLINS, John J. *The Jewish Apocalypses*, p. 37

²²⁵ COLLINS, John J. The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 44, 1982, p. 95; COLLINS, John J. *The Jewish Apocalypses*, p. 37-38.

²²⁶ Sobre a relação entre Gênesis 6 e o Mito dos Vigilantes, conferir KVANVIG, Helge S. The Watcher Story and Genesis: an Intertextual Reading. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 18/2, 2004, p. 163-183; STUCKENBRUCK, Loren T. The “Angels” and “Giants” of Genesis 6:1-4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions. In: *Dead Sea Discoveries*, 7, 2000, p. 354-377.

²²⁷ BHAYRO, Siam. Noah's Library: Sources for 1 Enoch 6-11. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 15/3, 2006, p. 163-177; HANSON, Paul D. Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11. In: *Journal of Biblical Literature*, 96/2, 1977, p. 195-233; NICKELSBURG, G. W. Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. In: *Journal of Biblical Literature*, 96/3, 1977, p. 383-405; NEWSOM, Carol A. The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. In: *Catholic Biblical Quarterly*, 42, 1980, p. 310-329.

²²⁸ COLLINS, John J. *The Apocalyptic Technique*, p. 95. Nogueira, ao analisar como a narrativa repercutiu na tradição judaica, se concentra apenas na segunda seção do Livro dos Vigilantes (1Enoque 6-11), o Mito dos Vigilantes. Mesmo levando em conta que sua referência é apenas à essa seção, seu argumento nos interessa.

Neste livro, o patriarca Enoque é informado sobre a forma como alguns seres celestiais se encantaram com mulheres a ponto de desejarem-nas sexualmente. Eles tiveram relação sexual com elas, e as ensinaram a fazer uma série de elementos que não eram para ser revelados aos seres humanos, como o uso das armas, a metalurgia, as drogas cosméticas e a bruxaria (1En 8.1-3).

Com isso, o Livro dos Vigilantes lança a culpa do mal na história humana sobre um grupo de vigilantes que caíram, e nos filhos que eles geraram com mulheres.

Com as mulheres, os vigilantes tiveram vários filhos. Dessa relação estranha não nasceram crianças normais, mas gigantes destruidores e assassinos (1En 7.3). Eles passaram a matar e destruir tudo o que estava vivo em volta deles.

Para resolver essa desordem instaurada pela ação de um grupo de seres celestiais rebeldes, surgem Miguel, Uriel, Rafael e Gabriel (1En 9.1), que têm a tarefa de prendê-los num lugar terrível até o dia do juízo, quando receberiam o castigo pelo ato de corrupção (1En 10.3-4). Esses anjos bons de Deus também deveriam destruir os gigantes que nasceram da relação entre os vigilantes e as mulheres (1En 10.5). Depois de mortos, os espíritos desses seres continuariam a perseguir os seres humanos até o dia do juízo. Eles passam a ser denominados, então, de espíritos impuros (1En 15.5; 16.1).

Depois da queda, estes anjos maus não atuavam mais entre os seres humanos. Sua responsabilidade estava na degradação da humanidade e na geração dos espíritos impuros. Estes, sim, ainda agiam no meio do povo, induzindo-os ao pecado e ao erro.

Para o Livro dos Vigilantes, os vigilantes já estavam aprisionados. Azazel estava amarrado, acorrentado, de mãos e pés num profundo e escuro buraco (1En 10.3; 13.1), onde deveria permanecer até o dia do juízo. Os demais anjos também estavam presos com ferros, e continuariam assim por sete gerações, até o dia do julgamento, o dia do juízo final (1En 10.7; 14.4). Nesse dia, finalmente, eles serão atirados no fogo, onde ficarão presos para toda a eternidade, junto com outros seres e pessoas que também seriam condenados à mesma pena (1En 10.8).

Corriente e Piñero, ao apontarem a importância de 1Enoque para o Novo Testamento, fazem várias sugestões de alusões de 1Enoque em Apocalipse:²²⁹

Apocalipse	1Enoque
2.7	25.4-6
3.5	62.15 e 90.31
3.12	90.29
3.17	97.8
3.20	62.14
3.21	51.3
4.2-6	14.15-23
4.8	39.13
5.11	71.8
6.10	22.12 e 47.2
6.15-17	62.3-5
7.1	69.22
7.15	45.4
7.17	22.9
8.4	99.3
9.1	86.1
9.14-15	66.1
9.20	99.7
10.5-7	16.1
12.10	40.7
13.14	54.6
14.9-10	48.9
14.13	81.4
16.5	66.2
17.14	9.4
20.11-12	47.3
20.13	51.1

²²⁹ Eles chamam essas alusões de contatos. Cf. CORRIENTE, Federico; PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego)*, p. 32.

20.15	90.26 e 108.3
21.1	91.16
22.3	25.6

A leitura dos paralelos levantados por Corriente e Piñero não precisa ser entendida como dependência direta. Nem todas as passagens são efetivamente evocações simples de 1Enoque, mas provêm de um amplo corpo tradicional, do qual a obra enóquica fazia parte.²³⁰ É curioso perceber, além disso, que apesar de levantarem um grande volume de contatos, eles não chegaram a mencionar Apocalipse 14.5 entre eles.

Tentaremos demonstrar, então, que Olson e Malina estavam corretos ao fazerem referência ao Livro dos Vigilantes durante a interpretação da expressão “*não se contaminaram com mulheres*”.

Para começar, o campo semântico se aproxima consideravelmente, durante a leitura de passagens como 1Enoque 7.1.²³¹ Ao fazer referência ao ato dos vigilantes, o texto, na versão etíope, diz: “*tomaram mulheres; cada um escolheu a sua e começaram a conviver e unir-se com elas, ensinando-lhes músicas e feitiços e familiarizavam-nas com ervas e raízes*”. A versão Grega, por sua vez, registra que “*estes e todos os demais, no ano de 1170 do mundo, tomaram para si mulheres e começaram a **manchar-se com elas** até o momento da destruição. Estas geraram três raças. A primeira, a raça de enormes gigantes.*”²³²

Na versão grega, em especial, os Vigilantes são descritos como manchados com mulheres ou por mulheres. Em outros dois lugares do Livro dos Vigilantes, a mesma relação é feita entre mulheres e mácula:

- 1Enoque 9.8: “*Eles foram até as filhas dos homens, deitando-se com elas. Com essas mulheres cometeram impurezas e lhes revelaram pecados*”;

- 1Enoque 10.11: “*A Miguel disse o Senhor: Vai e informa a Semiaja e seus sequazes, que se uniram com as mulheres para **corromperem-se com elas** em todas as suas impurezas*”.²³³

Em ambas as passagens, o relato apresenta os vigilantes como seres alterados pelo contato com as mulheres. Eles se tornaram impuros por causa das mulheres. O estado anterior

²³⁰ Collins está correta ao argumentar que similaridades nem sempre significam dependência. Cf. COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 207.

²³¹ As citações de 1Enoque vêm de CORRIENTE, Federico; PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego)*, p. 39-143.

²³² Destaques acrescentados.

²³³ Destaques acrescentados.

destes seres era de pureza, mas caíram em impureza em função da relação sexual, tornando-se contaminados, maculados, manchados. Esta contaminação primordial explicaria, na estrutura do Livro dos Vigilantes, todo o mal da história da humanidade.²³⁴

Entretanto, a passagem mais significativa do Livro dos Vigilantes para nossa análise de Apocalipse 14 está em 1Enoque 15.1-7. Nela, Enoque é comissionado a dar uma palavra de repreensão aos vigilantes aprisionados. Encontramos as mesmas idéias já levantadas anteriormente, mas desta vez elas são explicitadas com maior clareza:

*Ele me dirigiu a palavra e me disse com sua voz: “Escuta. Não temas, Enoque, homem e escriba justo! Vem até aqui e escuta a minha voz. Vai e dize aos Vigilantes celestiais que te enviaram para rogar por eles: ‘Vós é que devíeis interceder pelos homens, e não os homens por vós! Por que motivo abandonastes o alto do céu, santo e eterno, dormistes com mulheres, **cometestes torpezas com as filhas dos homens**, tomando-as por esposas, comportando-se como os filhos da terra e gerando filhos gigantes? Vós éreis santos e espirituais, detentores de uma vida eterna, mas **vos tornastes impuros pelo sangue das mulheres** e gerastes filhos com o sangue mortal. Sangue humano haveis desejado, produzindo carne e sangue, vos igualando àqueles que são mortais e transitórios. Por isso lhes dei mulheres, para que nelas plantem (suas sementes) e lhes nasçam filhos, para que assim não falte criatura sobre a terra. Vós, pelo contrário, éreis no princípio espirituais, detentores de vida eterna, imortais por todas as do universo. Por isso eu não dei para vós mulheres, pois os espíritos do céu possuem no céu a sua morada. (1En 15.1-7).²³⁵*

Pelo recado que Enoque deveria dar aos vigilantes, percebe-se que eles eram, antes de se relacionarem com as mulheres:

- intercessores da humanidade;
- habitantes do alto céu;
- santos;
- seres espirituais;
- possuidores de vida eterna;

²³⁴ Que, para Corriente e Piñero, é o saber inconveniente. Cf. CORRIENTE, Federico; PIÑERO, Antonio. *Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego)*, p. 43. Nickelsburg, entretanto, aponta para duas tradições no Livro dos Vigilantes. Uma delas em torno de Semiaja, afirmando que a origem do mal está na relação sexual dos vigilantes com as mulheres. Outra, em torno de Azazel, sinalizando que o erro original nasceu com o ensino espúrio dos vigilantes para a humanidade. Entretanto, a forma como ele analisa a recepção das duas tradições em 1Enoque 6-11 é especulativa em excesso, ao argumentar que as narrativas editadas seriam uma referência às guerras dos Diadochoi ou uma crítica à cultura helenista. Cf. NICKELSBURG, G. W. *Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11*, p. 386-404. Collins parece mais sensato em não arriscar encontrar o lugar original da história dos Vigilantes. Ele prefere entendê-lo como uma narrativa que foi atualizada de várias formas diferentes a partir do período helenístico. Cf. COLLINS, John J. *The Apocalyptic Technique*, p. 98. Coferir também a sugestão de Pagels em PAGELS, Elaine. *As origens de satanás*, p. 78-80.

²³⁵ Destaques acrescentados.

- destinados à imortalidade ao longo das gerações.

O relato faz um curioso paralelo. Deus deu mulheres para os homens para que não falte criatura sobre a terra, numa referência à procriação da raça humana; mas não deu mulheres para os vigilantes, pois eles são eternos e possuem sua morada no céu. É possível relacionar, com alguma naturalidade, esta passagem com a afirmativa de Jesus encontrada em Mateus 22.30: “Porque, na ressurreição, nem casam, nem se dão em casamento; são, porém, como os anjos no céu.”²³⁶

Neste caso, se esta passagem do Livro dos Vigilantes for uma referência à virgindade dos anjos, os vigilantes que caíram perderam este estado, mas aqueles que não caíram com as mulheres ainda eram virgens e deveriam permanecer assim.

Acompanhamos Olson, então, ao compreender a expressão “*contaminar-se com mulheres*”, presente no episódio do Cordeiro e os 144.000, como uma alusão literária explícita. Suas palavras são vívidas, prenderiam a atenção da audiência imediatamente, e não apontariam para mais nada no restante do Apocalipse. Logo após sua leitura, a audiência se perguntaria pelo tipo de contaminação, pela identidade destas mulheres e pela oportunidade de contaminação que esses homens virgens passariam. Tudo os levaria ao então bem conhecido Livro dos Vigilantes.²³⁷

A expressão apontaria para uma história conhecida da audiência. Nesta história, um grupo de vigilantes, puros e virgens, se relaciona sexualmente com mulheres, contaminando-se e espalhando todo tipo de mal no mundo.

No relato dos vigilantes, os seres celestiais são virgens e as mulheres são uma fonte de contaminação. O Livro dos Vigilantes localiza a história nos primórdios, como um evento mítico, e não apresenta outras possibilidades de queda para aqueles que não caíram. Ele não diz que as mulheres ainda são uma fonte de perigo para os vigilantes, apesar dessa leitura do Livro ter sido feita eventualmente durante a história da sua leitura.²³⁸

Como o relato de João se refere aos seguidores do Cordeiro, chamados de entre os demais homens, a alusão do visionário contrapõe os seguidores de Jesus aos vigilantes que

²³⁶ Cf. OLSON, Daniel. C. “*Those who Have not Defiled Themselves with Women*”, p. 503.

²³⁷ Não precisamos entrar na discussão de quão ampla era a circulação de uma obra como o Livro dos Vigilantes, já que a história nele contida teve uma circulação bem maior do que o próprio livro. Sobre a recepção da história dos vigilantes, conferir NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *O mito dos vigilantes*, p. 152-153; BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis*, p. 53-162; ARAÚJO, Anderson Dias de. O mito dos anjos vigilantes: Etnia e limite no sagrado e no sexo: 1Enoque 6-16. In: *Oracula*, 5/10, 2010, p. 29-49.

²³⁸ TERRA, Kenner R. C. A construção da mulher perigosa... A leitura do Mito dos Vigilantes nas tradições judaicas e cristãs. In: *Oracula*, 4/8, 2008, p. 141-181.

caíram. Os 144.000 são aquilo que os vigilantes caídos não eram mais. De certa forma, então, eles não são apenas uma anti-imagem dos adoradores da Besta do capítulo 13, mas também uma anti-imagem dos vigilantes contaminados.

Ao contrastar os 144.000 com os Vigilantes, o visionário está dando a eles o status dos vigilantes bons. A alusão não significaria que o visionário os descreve como anjos (como Malina argumentou no seu texto), mas como seguidores humanos do Cordeiro que desempenham um tipo de papel angelical (sacerdócio celestial).

A ênfase de João na pureza e na iminência do conflito pode ter contribuído para que ele evocasse tradições em que as mulheres, de uma forma geral, apareçam como fonte de impureza e contaminação.

O termo *γυνή* (mulher) apareceu no Apocalipse 19 vezes, na forma de cinco tipos femininos:

- A mulher Jezabel (Ap 2.20). O Apocalipse a apresenta como quem se declara profetiza, que ensina, incita à prostituição e à comida sacrificada aos ídolos. Sua crítica evidencia que ela era uma líder local que lhe fazia concorrência, e cujos ensinamentos eram diferentes dos seus. Aparentemente, ela possuía uma perspectiva mais aberta para a sociedade do que João. A reação do visionário é encorajar seus ouvintes a verem-na à luz do conflito entre o Cordeiro e o Dragão, condenando-a como uma aliada das bestas.²³⁹

Silva sugere que ela pode ter sido uma mulher proeminente que tinha aberto sua casa para os profetas nicolaítas, patrocinando-os da mesma maneira que outros patrocinavam o ministério itinerante de João. Esses nicolaítas, por sua vez, representariam um grupo de profetas que promoviam uma interpretação alternativa da mensagem de Jesus e uma resposta diferente para o relacionamento dos “santos” com a ordem social.²⁴⁰

- A mulher perseguida pelo Dragão. Esta mulher aparece em toda a narrativa que vai de Apocalipse 12.1-18.

De forma esquemática:

- Ela é mãe, ao gerar a criança messiânica;
- É descrita no esplendor dos luminares criados por Deus;
- Ela vem do céu. Não é deste mundo;

²³⁹ Sobre a figura de Jezabel no contexto da liderança profética do primeiro século, conferir FELIX, Isabel Aparecida. *Aquela que se diz profetisa: uma leitura feminista crítica da libertação de Apocalipse 2,18-29*. Dissertação (Mestre em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003, p. 64-70; Paul B. *Who Rides the beast?*, p. 54.

²⁴⁰ SILVA, David A. de. *The Revelation to John*, p. 385.

- Ela é resgatada e protegida do perigo.

Após dar origem à criança messiânica, ela sai de cena deixando apenas sua descendência no papel de comunidade perseguida.

- A mulher prostituta. Esta mulher aparece em toda a narrativa de Apocalipse 17.1-18. Ela sai de cena quando o visionário decifra a metáfora: “*a mulher que viste é a grande cidade que domina sobre os reis da terra*” (Ap 17.18).

De uma forma esquemática:

- O visionário a descreve como uma prostituta adornada;

- Ela tem seu lugar sobre as muitas águas, em cima de povos, nações e línguas. Ela é deste mundo;

- Ela está tomando um cálice de blasfêmia. Ela é assassina.

João afirma que ela é uma cidade, mas na hora de apontar a cidade, o faz com outro símbolo. É Babilônia. Compete aos leitores perceberem sua identidade, o que, a partir dos indícios que ele constrói, leva à capital do Império, a cidade de Roma.

- A mulher noiva. Ela surge em Apocalipse 19.7, e está no imaginário da narrativa até Apocalipse 21.9. Ela é a noiva do Cordeiro, e aparece pronta para o casamento. Ela vem do alto, indicando sua natureza positiva. Da mesma forma que a mulher anterior, João também indica que a noiva é símbolo de uma cidade. Desta vez é a Jerusalém celestial, que receberá, no final, os guerreiros que venceram pelo testemunho do Cordeiro (Ap 14.1-5).

- A mulher como metáfora. Neste caso, o termo é usado de forma negativa. Em Apocalipse 19.8, para descrever os cabelos dos gafanhotos diabólicos: “*tinham também cabelos, como cabelos de mulher; os seus dentes, como dentes de leão*” (Ap 9:8).

Analisando a questão do elemento feminino no Apocalipse, Duff argumentou que João construiu um mundo narrativo dualista, apresentando quatro figuras femininas: duas positivas e duas negativas. Neste caso, ele se concentra apenas nas personagens concretas, simbólicas ou históricas. A presença da mulher como metáfora não entrou na sua análise. Ele justapõe as duas figuras femininas negativas (Jezabel e Babilônia) às duas figuras positivas (a Mulher vestida de sol e a Jerusalém/Noiva).

Segundo Duff,²⁴¹ a primária oposição é entre a Mulher perseguida pelo Dragão e a Prostituta Babilônia. São as maiores figuras femininas do livro de Apocalipse. Ele ainda argumenta que o visionário apresenta dois paralelos por equivalência. A mulher perseguida

²⁴¹ Paul B. *Who Rides the beast?*, p. 85.

pelo Dragão pode ter sua equivalência na Noiva, enquanto a Jezabel também seria comparada por equivalência à Prostituta.

Isoladamente, não é possível dizer que a situação do conflito histórico entre João e Jezabel tenha alimentado uma perspectiva ascética e misógina no Apocalipse, e, conseqüentemente, do episódio do Cordeiro e os 144.000. De qualquer forma, não é sensato negligenciar este dado, mesmo não sendo possível mensurar em que proporção ele aparece.

O que surge no quadro final é a imagem de um grupo de seguidores que se mantém puros em função de um conflito, pureza que poderia levá-los a se afastarem dos relacionamentos com o sexo oposto.²⁴²

Especificamente quanto ao uso do termo παρθένος (virgem), é preciso ainda dizer que ele é raro, tendo ocorrido apenas 15 vezes no Novo Testamento:

“Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho, e ele será chamado pelo nome de Emanuel (que quer dizer: Deus conosco).” (Mt 1.23)

“Então, o reino dos céus será semelhante a dez virgens que, tomando as suas lâmpadas, saíram a encontrar-se com o noivo. [...] Então, se levantaram todas aquelas virgens e prepararam as suas lâmpadas. [...] Mais tarde, chegaram as virgens néscias, clamando: Senhor, senhor, abre-nos a porta!” (Mt 25.1; 7; 11).

“A uma virgem desposada com certo homem da casa de Davi, cujo nome era José; a virgem chamava-se Maria.” (Lc 1.27)

“Tinha este quatro filhas donzelas, que profetizavam.” (At 21.9)

“Com respeito às virgens, não tenho mandamento do Senhor; porém dou minha opinião, como tendo recebido do Senhor a misericórdia de ser fiel. [...] Mas, se te casares, com isto não pecas; e também, se a virgem se casar, por isso não peca. Ainda assim, tais pessoas sofrerão angústia na carne, e eu quisera poupar-vos. [...] e assim está dividido. Também a mulher, tanto a viúva como a virgem, cuida das coisas do Senhor, para ser santa, assim no corpo como no espírito; a que se casou, porém, se preocupa com as coisas do mundo, de como agradar ao marido. [...] Entretanto, se alguém julga que trata sem decoro a sua filha, estando já a passar-lhe a flor da idade, e as circunstâncias o exigem, faça o que quiser. Não pecas; que se casem. Todavia, o que está firme em seu coração, não tendo necessidade, mas domínio sobre o seu

²⁴² Não precisamos, também, assumir, como Pippin o faz, que as mulheres estão ausentes do seguimento de Jesus em função das alusões do episódio.

próprio arbítrio, e isto bem firmado no seu ânimo, para conservar virgem a sua filha, bem fará. E, assim, quem casa a sua filha virgem faz bem; quem não a casa faz melhor.” (1Co 7:25, 28, 34, 36)

“Porque zelo por vós com zelo de Deus; visto que vos tenho preparado para vos apresentar como virgem pura a um só esposo, que é Cristo.” (2Co 11.2)

“São estes os que não se macularam com mulheres, porque são castos. São eles os seguidores do Cordeiro por onde quer que vá. São os que foram redimidos dentre os homens, primícias para Deus e para o Cordeiro.” (Ap 14.4)

A tabela de textos acima demonstra que, com exceção de Apocalipse 14.4, todos os demais casos têm como significado “mulheres jovens”. Aune nota, ainda, que o termo se refere a jovens solteiras, já que virgindade nem sempre é uma conotação para a palavra παρθένος.²⁴³ A imagem da comunidade de crentes como “virgem” e “noiva” aparece também na referência de Paulo em 2Co 11.2: *“Porque zelo por vós com zelo de Deus; visto que vos tenho preparado para vos apresentar como virgem pura a um só esposo, que é Cristo.”*

Em função disso, mesmo reconhecendo as implicações ascéticas da expressão, é plausível tomar a referência à virgindade dos 144.000 como metafórica, apontando, dentro da presente cena, para a pureza dos seguidores do Cordeiro.²⁴⁴

3.5.9. Seguir o Cordeiro

οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ²⁴⁵ (*estes são os que seguem o Cordeiro aonde quer que vá*), O termo ἀκολουθοῦντες vem do termo κέλευθος, que significa “vereda, viagem, caminho”. Isso gera o significado literal de “*ir pela estrada com alguém*”. Por isso, outros usos também são possíveis, como acompanhar ou imitar.²⁴⁶ Isso faz com que seguir o Cordeiro pareça ser uma metáfora para discipulado.

²⁴³ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 811.

²⁴⁴ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *The followers of the Lamb*, p. 133.

²⁴⁵ Verbo composto pela preposição ὑπό (debaixo de) e pelo verbo ἄγω (guio, conduzo), gerando a idéia de “partir”, “retirar”, “ir embora”. Abbott-Smith, entretanto, acrescenta um uso que pode esclarecer como o visionário João usa o termo no episódio dos 144.000. Segundo este autor, conforme Mateus 26.24 ilustraria (“*O filho do homem vai, como está escrito a seu respeito [...]*”), ὑπάγω poderia ser uma forma eufemística para falar da morte. Cf. ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 456.

²⁴⁶ ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 17.

Mas, o que poderia estar implicado neste discipulado do Cordeiro? Segundo Bauckham, a própria expressão apontaria para a passagem já citada de Isaías 53, que era lida pelas comunidades de Jesus numa perspectiva messiânica: “*Ele foi oprimido e humilhado, mas não abriu a boca; como cordeiro foi levado ao matadouro; e, como ovelha muda perante os seus tosquiadores, ele não abriu a boca.*” (Is 53.7).²⁴⁷ Os 144.000 seguem o Cordeiro aonde quer que ele vá, o que significa levar sua fidelidade até a morte. Afinal, o caminho do Cordeiro é o sacrifício.

A primeira vez que o Cordeiro apareceu no livro do visionário foi na segunda seção do Apocalipse (Ap 5.5-6):

καὶ εἶς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι,
 Μὴ κλαῖε,
 ἰδοὺ ἐνίκησεν
 ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα,
 ἡ ρίζα Δαυίδ,
 ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον
 καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ.
 Καὶ εἶδον
 ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου
 καὶ τῶν τεσσάρων ζώων
 καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων
 ἄρνιον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον
 ἔχων κέρατα ἑπτὰ
 καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ
 οἳ εἰσιν τὰ [ἑπτὰ] πνεύματα τοῦ θεοῦ
 ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.

E um dos Anciãos me disse:

*Não chores,
 Eis que venceu
 o Leão da tribo de Judá,
 a Raiz de Davi,
 para abrir o livro
 e os seus sete selos.*

E vi

*no meio do trono
 e dos Quatro Viventes
 e no meio dos Anciãos,
 um Cordeiro de pé como se tivesse sido morto.
 tendo sete chifres,
 e sete olhos,
 que são os sete espíritos de Deus
 enviados para toda a terra.*

²⁴⁷ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 215.

Bauckham²⁴⁸ destaca aqui a junção de duas idéias messiânicas. A primeira se apropria de dois títulos (O Leão de Judá e a Raiz de Davi) para o Messias davídico de Gênesis 49.9 e Isaías 11.1-5, ambos textos clássicos da esperança messiânica judaica do primeiro século da Era Comum. Com isso, o visionário evoca as imagens do Messias como um novo Davi que vence um confronto militar sobre os inimigos de Israel.

A segunda imagem, entretanto, é a do Cordeiro ensangüentado, evocando o cordeiro sacrificado de Isaías 53. Segundo Bauckham, a descrição da morte de Jesus nestes termos já era familiar na tradição das igrejas, mas ao juntar a imagem da vítima sacrificial com a do conquistador militar, João construiu um novo símbolo: a conquista pela morte sacrificial.²⁴⁹ Jesus, o Messias, teria derrotado o mal através da sua morte. Ele alcançou a vitória pelo sacrifício, não pelo conflito militar.

3.5.10. Comprados como primícias

οὔτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ (*estes foram comprados de entre os homens como primícias para Deus e para o Cordeiro.*). João já havia declarado no contexto da audição que os 144.000 foram comprados por Deus. Mas somente agora ele declara o propósito: Deus os comprou para que servissem como primícias. O termo ἀπαρχή é composto pelas expressões ἀπό (de, a partir de) e ἀρχή (princípio), gerando o sentido de “primícia”. Estava relacionado com a antiga prática judaica de trazer os primeiros frutos da terra como sacrifício. Neste caso, pertence ao imaginário sacrificial.²⁵⁰ Na LXX a palavra ocorre 76 vezes, geralmente relacionada com o culto. Seu significado básico se mantém como “primícias”, ou “primeiros frutos”, que deveriam ser oferecidos a Deus (como em Dt 18.4, entre outros); ou ofertas regulares do templo ou dos sacerdotes (2Cr 31.5); mas também ofertas especiais oferecidas num altar. Neste último caso, o termo é usado mesmo se a oferta for para um ídolo (Ez 20.31). Isso significa que ele raramente é usado fora do imaginário do sacrifício, como em Deuteronômio 33.21, quando foi usado para se referir à melhor parte escolhida por Gade: “*E se proveu da melhor parte, porquanto ali estava escondida a porção do chefe; ele marchou adiante do povo, executou a justiça do Senhor e os seus juízos para com Israel.*” (Dt 33.21)

²⁴⁸ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 214.

²⁴⁹ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 215.

²⁵⁰ ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 45.

No Novo Testamento, são nove ocorrências, a maioria no epistolário paulino (Rm 8.23; 11.16; 16.5; 1Co 15.20, 23; 1Co 16.15; 2Ts 2.13). Aparece ainda em Tiago 1.18 e na passagem de Apocalipse 14.4. O conceito geral ainda é o mesmo. Entretanto, todos os usos do Novo Testamento são metafóricos. O imaginário pode ser mesmo sacrificial, mas já é metáfora para dedicação e entrega. Isso leva Aune a argumentar que ἀπαρχή é termo técnico para oferendas cúlticas e sacrifício no mediterrâneo antigo, e quando usada de forma metafórica, expressa um grupo de pessoas que foram devotadas para suas divindades como servas.²⁵¹

Neste sentido, os 144.000 foram consagrados como servos a Deus e ao Cordeiro. É linguagem de consagração sim, mas sem se desvincular do imaginário sacrificial. Os guerreiros do Cordeiro enfrentarão o mesmo caminho do seu Senhor. Vencerão, como Jesus, através da morte e do sangue derramado.²⁵²

3.5.11. Sacrifício especial

καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὐρέθη ψεῦδος.²⁵³ ἄμωμοί εἰσιν (*E na boca deles não se achou mentira, pois são perfeitos.*). Esta última frase reforça o imaginário sacrificial. Os seguidores do Cordeiro são autênticos e perfeitos. ἄμωμος é uma palavra formada por α (cláusula de privação) mais μῶμος (vergonha, o que causa vergonha), gerando a expressão “imaculados”.²⁵⁴ Na tradição judaica, ἄμωμοι, sem mácula, deveriam ser as vítimas sacrificiais. Elas não deveriam comportar nenhuma deficiência capaz de invalidar o sacrifício.

Segundo Prigent,²⁵⁵ uma vítima sacrificial deveria satisfazer plenamente as prescrições rituais, sendo perfeita na sua consagração. A passagem de Números 6.14 relata o perfil do cordeiro que deveria ser ofertado pelo Nazireu: “*Ele apresentará a sua oferta ao Senhor, um cordeiro de um ano, sem defeito [ἄμωμον], em holocausto, e uma cordeira de um ano, sem defeito [ἄμωμον], para oferta pelo pecado, e um carneiro, sem defeito [ἄμωμον], por oferta pacífica.*” (Nm 6.14)²⁵⁶

²⁵¹ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 818.

²⁵² CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 180.

²⁵³ Falsidade, impostura. É o oposto de ἀλήθεια. Cf. RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 501.

²⁵⁴ ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, p. 26.

²⁵⁵ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 261.

²⁵⁶ Chaves acrescentadas.

O termo ἄμωμος ocorre três vezes só na pequena referência acima. Em toda a LXX, são 83 ocorrências. No Novo Testamento, entretanto, a expressão não é comum. São poucos os casos (Ef 1.4; 5.27; Fp 2.15; Cl 1.22; Hb 9.14; 1Pd 1.19; Jd 1.24 e Ap 14.5).

Novamente, o imaginário é sacrificial, mas agora exclusivamente metafórico. Talvez com exceção de 1Pedro 1.19, onde há a menção de um cordeiro sem defeito (apesar da referência direta ser ao sangue de Cristo), em todos os outros casos, ἄμωμος é referência ao “santo” (Ef 1.4; Fp 2.15; Cl 1.22 e Jd 1.24), ao sangue de Cristo (além de 1Pd 1.19, também Hb 9.14) ou à igreja (Fp 2.15).

Essa relação entre os 144.000 e o imaginário sacrificial não é novidade. Charles²⁵⁷ já argumentava neste sentido. Isso o levou a interpretar os crentes como sacrifícios para Deus, que já teriam aparecido como ofertas no altar celestial em Apocalipse 6.9:

Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγίδα,
εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου
τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων
διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ
καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον.

E quando abriu o quinto selo,
vi debaixo do altar
as almas dos mortos
por causa da palavra de Deus
e por causa do testemunho que deram.

3.6. Resumo

O recurso da análise literária e narrativa do episódio demonstrou que dois temas dominam intensamente o episódio do Cordeiro e seus 144.000 seguidores sobre o monte Sião. Um deles é o tema do status exaltado dos “santos” já no presente em contexto litúrgico. O outro é o tema do ascetismo exacerbado em contexto de guerra escatológica. São os mesmos temas que perpassam todo o livro do visionário, mas desta vez concentrados numa posição estratégica dentro da narrativa do Apocalipse.

A análise de Apocalipse 14.1-5 indica que o episódio utiliza elementos da tradição da guerra santa e do imaginário do culto para afirmar tanto o status dos seguidores de Jesus, quanto a forma como eles deveriam perceber o mundo à sua volta.

²⁵⁷ CHARLES, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Vol. II, p. 7.

Apocalipse 14.1-5 descreve o ajuntamento dos “santos” prontos para guerrear, e ao fazê-lo, fornece um convite para que a audiência do livro de João se junte a este exército. As implicações para quem aceitar este convite, entretanto, resultariam no levante de uma identidade em conflito com a sociedade e com outros seguidores de Jesus que vislumbravam outras formas de seguimento. Com este convite para ingressar no exército do Cordeiro, o visionário oferece uma identidade fortemente ascética para sua audiência. Aparentemente, sua audiência não compartilha dessa identidade, o que o leva a oferecê-la mergulhada em elementos litúrgicos, estes sim compartilhados por aqueles que ouviriam sua mensagem. A identidade exaltada em contextos litúrgicos representa o que seria comum entre o visionário e sua audiência, e funcionaria para habilitar a recepção de sua obra.

IV – REPRESENTAÇÃO DE IDENTIDADE NO CONTEXTO DO CULTO

Analisaremos, a partir deste capítulo, cada um dos elementos principais do episódio do Cordeiro e os 144.000 sobre Sião, procurando verificar como eles se relacionam com a identidade do visionário e de suas comunidades, começando com aquilo que o visionário aparentemente compartilhava com sua audiência: os elementos litúrgicos e a identidade exaltada já no presente da comunidade.

4.1. O culto como o contexto vital do Apocalipse

Os termos “culto” e seus correlatos (cúltico, cúltica etc.) se referem a um evento ritual praticado pelos membros de determinada religião. Seguindo a definição de Davila, culto é, essencialmente, uma ação ritual que toma lugar em um espaço sagrado e em um tempo sagrado.²⁵⁸ Desta forma, os sacrifícios, os serviços no templo e as observações religiosas das festividades do antigo Israel podem ser denominadas de cúlticas. No caso específico dos seguidores de Jesus, o culto acontecia quando eles se reuniam para a prática de seus rituais.²⁵⁹

O Apocalipse de João é uma obra profundamente relacionada com a liturgia das igrejas dos primórdios. Os elementos litúrgicos dentro do livro são tão numerosos que o torna uma obra mergulhada na atmosfera cultural. O culto parece ser o contexto vital de onde o livro brota e para onde ele pretende ir:²⁶⁰

- No capítulo precedente, tentamos demonstrar que uma seção inteira do livro foi dedicada ao que parece ser um culto no céu.²⁶¹ A partir de Apocalipse 4.1, João foi transportado para o céu, de onde ele descreve o trono divino e testemunha uma extensa liturgia, recheada de hinos. Ainda dentro do espaço deste culto celestial, o visionário chora quando ouve falar de um rolo que ninguém poderia abrir. Mas logo foi confortado por um dos membros da liturgia celestial, que revela para ele que o Leão da tribo de Judá pode fazê-lo. A figura messiânica, porém, se manifesta para João como um Cordeiro, que abre os selos um

²⁵⁸ DAVILA, James R. *Liturgical Works: Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 3.

²⁵⁹ Nesta pesquisa, culto e liturgia são expressões intercambiáveis. Ambas expressam o ritual ou o serviço religioso.

²⁶⁰ GLOER, W. Hulitt. *Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse*. In: *Review and Expositor*, 98, 2001, p. 35; CABANISS, Allen. *A Note on the Liturgy of the Apocalypse*. In: *Interpretation*, 7/1, 1953, p. 79.

²⁶¹ Seguindo a estrutura proposta no capítulo anterior, o Apocalipse pode ser dividido, basicamente, em três seções (precedidas por um prólogo e concluídas por um epílogo). A primeira seria a seção das cartas; a segunda, a seção do culto no céu; e a terceira, a seção da guerra escatológica.

por um. Assim que cada selo é removido, uma cena dramática é testemunhada, tendo como clímax o sétimo. Quando o sétimo selo foi aberto, iniciou-se uma série de sete trombetas. Somente após o toque da sétima trombeta é que a seção do culto celestial parece terminar. Sua conclusão é doxológica, com a declaração de que o reino do mundo se tornou do Senhor e seu Cristo. Barr sugere que a seção inteira foi narrada para inspirar a adoração e o culto.²⁶²

- No momento de definir o tempo em que recebeu as revelações, o visionário explicitamente faz menção do “dia do Senhor” (Ap 1.10):

ἐγενόμην
 ἐν πνεύματι
 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ
 καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου
 φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος

*Encontrei-me
 em espírito,
 no dia do Senhor,
 e ouvi atrás de mim
 um grande som como de trombeta*

Prigente argumentou que a expressão é uma referência ao dia em que as comunidades se reuniam para cultivar.²⁶³ Isso poderia ser evidenciado pela Didaqué, um documento escrito um pouco depois do Apocalipse de João: “*Reuni-vos no dia do Senhor para a fração do pão e agradecei, depois de haverdes confessado vossos pecados, para que vosso sacrifício seja puro*” (Did 14.1).²⁶⁴ Este “dia do Senhor” era o dia em que Jesus teria ressuscitado. É significativo, então, que João situe sua obra no dia em que as comunidades se reuniam para cultivar. Se ele as contextualiza num dia de culto das igrejas, não é difícil imaginar a possibilidade de ele ter experimentado suas visões durante um culto de uma comunidade de seguidores de Jesus que se reunia em Patmos.²⁶⁵ Thompson sugere mesmo que João pode ter ido até Patmos para visitar uma congregação como um profeta itinerante.²⁶⁶

- Independente da configuração formal, podem ser apontados, na segunda e terceira seções do Apocalipse (Ap 4.1-22.5), os seguintes fragmentos litúrgicos: o tríplice santo (Ap 4.8); as três canções cantadas para Deus ou o Cordeiro, os únicos dignos de serem adorados

²⁶² BARR, David L. *Tales of the End*, p. 63.

²⁶³ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 31.

²⁶⁴ Sobre a data de Didaqué, conferir VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. São Paulo: Academia Cristã, 2005, p. 763.

²⁶⁵ Hipótese levantada por Thompson em THOMPSON, Leonard. *Ordinary Lives*, p. 27 e 33.

²⁶⁶ A hipótese de que João estava na ilha em função da perseguição do Império Romano não encontra apoio nas evidências mais antigas. Cf. THOMPSON, Leonard. *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, p. 154. Também VINSON, Richard B. *The Social World of the Book of Revelation*, p. 15.

(Ap 4.11; 5.9-10; 5.12); as três doxologias (Ap 5.13; 7.12; 16.5-7); os sete hinos de vitória (Ap 7.10; 11.15; 11.17-18; 12.10-12; 15.3-4; 19.1-2; 19.6-8); o hino fúnebre pela queda da Babilônia (Ap 18); uma exortação para louvar a Deus que é, aparentemente, também um hino (Ap 19.5).

- Em Apocalipse 4.1, João foi convidado para visualizar o culto diante do trono. O culto celestial era conduzido por seres celestiais, mas em vários momentos o visionário deixa aberta a possibilidade da participação humana neste culto, como parece ser o caso no contexto do episódio do Cordeiro e seus seguidores sobre o monte Sião. Não apenas o autor de Apocalipse tinha acesso a este espaço privilegiado de adoração, mas, aparentemente, todos os seguidores do Cordeiro quando reunidos em suas assembleias litúrgicas.

- Seguindo a sugestão de Aune²⁶⁷ e Barr²⁶⁸ sobre a função dos apocalipses, o Apocalipse de João teria o potencial de gerar experiências similares às do seu autor. O visionário não quer apenas revelar o que viu, mas habilitar sua audiência a ver o que ele viu e como ele viu. É o que Rowland chamou de “realização profética da Escritura”, quando textos visionários (Ezequiel 1, entre outros) se transformaram em ferramentas pelas quais novas visões eram geradas.²⁶⁹ João não deseja simplesmente revelar o culto celestial, mas levar os que ouvirem sua obra, num contexto de culto, a participarem deste mesmo culto.

Estes elementos parecem demonstrar, assim, não só a importância da liturgia para o Apocalipse, mas apontar o culto como o contexto vital da obra. Mergulhado nesta atmosfera, o livro de João foi produzido para ser recitado num culto. Suas expressões litúrgicas, quer compostas por João, quer adaptadas dos cultos de suas comunidades, não apenas comunicariam uma revelação, mas cantariam a forma como os “santos” se viam no mundo.

4.2. O culto nas igrejas e no Novo Testamento

O culto dos seguidores de Jesus manteve relação de continuidade e descontinuidade com o culto dos demais grupos judaicos.²⁷⁰ Antes da guerra judaico-romana, o Templo

²⁶⁷ AUNE, David E. *The Apocalypse of John and the Problem of Genre*, p. 87; AUNE, David E. *Understanding Jewish and Christian apocalyptic*, p. 234.

²⁶⁸ BARR, David L. *Beyond Genre*, p. 86.

²⁶⁹ ROWLAND, Christopher C. A realização profética das Escrituras: a dinâmica da experiência visionária. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (ed.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 54.

²⁷⁰ Sobre o culto das igrejas dos primórdios, conferir MOULE, C. F. D. *As origens do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 23-45.

judaico era o centro do culto para a maioria desses grupos, e isso não era diferente no caso da igreja nos seus primórdios, que se não o tinha como centro, pelo menos possuía uma relação bem próxima com ele. O livro de Atos registra os apóstolos indo até o Templo regularmente para orar, bem como alguma atividade cotidiana dos demais membros da comunidade (At 2.46; 3.1). Segundo o mesmo relato, o próprio Paulo esteve envolvido em alguma atividade cültica no Templo um pouco antes de ser preso (At 21.26).

Mesmo fora de Jerusalém e longe do Templo, a tendência das igrejas era tentar manter contato com as sinagogas locais, até o momento em que os seguidores de Jesus começaram a ser expulsos destes espaços. As passagens de João 9.22, 16.2 e Atos 18.6 parecem evidenciar o momento de ruptura entre as igrejas e as sinagogas.²⁷¹

Esta aproximação com o Templo e as sinagogas, assim, influenciou a forma de culto das comunidades de seguidores de Jesus. Isso pode ser evidenciado pela instrução de Paulo em 1Coríntios 14.26:

Τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί;
ὅταν συνέρχησθε,
ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει,
διδαχὴν ἔχει,
ἀποκάλυψιν ἔχει,
γλῶσσαν ἔχει,
ἑρμηνείαν ἔχει·
πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω.

*Que fazer, pois, irmãos?
Quando vocês se reúnem,
um tem um salmo,
um tem uma doutrina,
um tem uma revelação,
um tem uma língua,
um tem uma interpretação.
Todas as coisas sejam feitas para edificação.*

Essa passagem da carta aos Coríntios indica que o culto dessa igreja, pelo menos nos tempos em que a carta foi escrita, continha a leitura de um salmo (recitação de um hino ou mesmo o cântico de uma peça hínica), a exposição de alguma doutrina (possivelmente no

²⁷¹ MESTERS, Carlos e OROFINO, Francisco. *A violência do Império Romano e a sua influência na vida das comunidades cristãs do fim do primeiro século*, p. 74. Também Comblin: “Foi na década de 90 que os cristãos foram expulsos do judaísmo”. Cf. COMBLIN, José. O Apocalipse de João e o fim do mundo. In: *Estudos Bíblicos*, 59, 1998, p. 47. Mas mesmo após a ruptura acentuar-se entre os dois grupos, comunidades de seguidores de Jesus de etnia judaica continuaram a existir por muito tempo no contexto do Império Romano. Sobre isso, conferir BAGATTI, Bellarmino. *A igreja da circuncisão: história e arqueologia dos judeu-cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 22.

formato de pregação), a apresentação de uma revelação (apocalipse) e a manifestação da experiência extática das línguas (glossolalia e interpretação). Em duas obras pseudônimas, discípulos de Paulo fazem referência a salmos, hinos e cânticos espirituais (ψαλμοὶς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς - Cl 3.16 e Ef 5.19), que parecem refletir a prática das comunidades plantadas pelo missionário.²⁷²

Segundo Moule, na sinagoga, um grupo de judeus locais se reunia para ler a Escritura, louvar a Deus e dirigir-lhe súplicas. O culto no Templo ainda apresentava a instituição dos sacrifícios. Desses elementos, as igrejas abandonaram apenas a instituição sacrificial, adotando os demais como expressões regulares de culto. O elemento distintamente novo, entretanto, não era nem mesmo a revelação (apocalipse) ou a experiência estática (glossolalia). O essencialmente novo nos cultos dos “santos” era a referência a Jesus.²⁷³ Hinos e preces que eram dirigidos a Deus numa sinagoga e no Templo agora eram dirigidos também a Jesus, o seu Ungido.²⁷⁴

Estas expressões de culto deixaram suas marcas no Novo Testamento, mesmo que seja difícil dizer se o texto é citação de um hino cantado na comunidade ou é mesmo uma composição do autor da obra.²⁷⁵ Por isso, é comum os pesquisadores abandonarem a questão da composição da peça para, em vez disso, definir sua forma.

Wegner²⁷⁶ estrutura as tradições litúrgicas encontradas no Novo Testamento em:

- relatos sobre a ceia (Mc 14.22-25; Mt 26.26-29; Lc 22.15-20; 1Co 11.23-25);
- a fórmula “maranata” (1Co 16.22; Ap 22.20);
- tradições batismais (Rm 6.3; Mt 28.19; 1Co 1.30; Gl 3.26-28; Ef 5.14, entre outros);
- Hinos. Peças hínicas como as encontradas no Evangelho de Lucas são bem conhecidas (Lc 1.46-55; 68-79; 2.29-32). Wegner sugere que talvez os textos de Filipenses 2.6-11, Cl 1.15-20 e 1Timóteo 3.16 possam remontar a hinos ou fragmentos de hinos conhecidos pelas comunidades destinatárias dessas obras;
- Homologias. Esta forma pode ser denominada também de confissão. Elas podem ser curtas (1Co 12.3) ou longas (Rm 3.25-26; 5.8);²⁷⁷

²⁷² MARTIN, Ralph P. Hymns in the New Testament: An Evolving Pattern of Worship Responses. In: *Ex auditu*, 8, 1992, p. 34.

²⁷³ MOULE, C. F. D. *As origens do Novo Testamento*, p. 32.

²⁷⁴ MARTIN, Ralph P. Patterns of Worship in New Testament Churches. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 37, 1989, p. 65.

²⁷⁵ VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*, p. 77.

²⁷⁶ WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 213-216; conferir também VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*, p. 58-79.

- Doxologias. Significa “glorificação”. Elas podem, no Novo Testamento, ser dirigidas a Deus (Rm 11.36, entre outros textos) ou ao próprio Jesus (2Tm 4.18);
- Eulogias. São votos de bênção, como os encontrados em 2Coríntios 1.3-4.

A maioria destas formas pode ser encontrada no Apocalipse de João. Vez por outra remeteremos a esta classificação, apesar de reconhecermos a dificuldade de definir o formato de cada peça isoladamente no livro de João. Em alguns momentos, o próprio visionário esclarece que estamos diante de um hino, como na cena em que o Cordeiro toma o livro para abrir seus selos. O relato descreve os Quatro Videntes e os Vinte e Quatro Anciãos, com arpas nas mãos, cantando uma canção (Ap 5.9). O que se segue, até o final do versículo 10, seria definido pelo próprio autor do Apocalipse como uma *ὕμνη* (canção, cântico, hino). O fenômeno se repete três vezes (Ap 5.9-10; 14.3; 15.3), sendo a segunda justamente no episódio do Cordeiro sobre o monte Sião.

Em outros momentos do Apocalipse, entretanto, os elementos litúrgicos são apresentados sem a respectiva definição do visionário.

4.3. A tradição do culto no céu

Em diversas partes do seu livro, João descreve não o culto das igrejas na terra, mas um culto celestial, povoado de figuras e personalidades celestiais. Essa perspectiva tem relação com antigas tradições judaicas.

Certas passagens da Escritura judaica sugerem que anjos e outros seres celestiais participam de uma contínua liturgia celestial (Is 6.3; Sl 103.20; 148.2). Mais importante ainda parece ser a noção de que haveria a possibilidade de algum tipo de relação entre o culto celestial e o culto na terra. O paralelismo do Salmo 148 pode ilustrar esse elemento. Ao mesmo tempo em que o salmista convida para louvar ao Senhor “do alto dos céus” (Sl 148.1), com a participação de “todos os seus anjos” e “legiões celestes” (Sl 148.2), ele também convoca para se louvar ao Senhor da terra (Sl 148.7). A descrição de quem deveria ingressar neste louvor da terra é longa:

[...] monstros marinhos e abismos todos; fogo e saraiva, neve e vapor e ventos procelosos que lhe executam a palavra; montes e todos os

²⁷⁷ Cloer dedicou um importante artigo para distinguir as homologias dos hinos no Novo Testamento. Cf. GLOER, W Hulitt. Homologies and Hymns in the New Testament: Form, Content and Criteria for Identification. In: *Perspectives in Religious Studies*, 11/2, 1984, p. 115-132.

outeiros, árvores frutíferas e todos os cedros; feras e gados, répteis e voláteis; reis da terra e todos os povos, príncipes e todos os juízes da terra; rapazes e donzelas, velhos e crianças. (Sl 148.7-12)

Além das descrições da construção do Tabernáculo em Êxodo 25-40, a imagem do templo ideal de Ezequiel 40-48 também deve ter fornecido bons elementos para essa tradição do Templo celestial.

Poderíamos citar outras passagens, como 1Crônicas 28-29, principalmente o seguinte trecho: *“Tudo isto, disse Davi, me foi dado por escrito por mandado do Senhor, a saber, todas as obras desta planta.”* (1Cr 28:19). Davi fala de plantas e projetos de origem divina, da mesma forma que o Tabernáculo de Moisés.

Outras evidências deste Templo celestial e seu culto poderiam ainda ser encontradas em 2En 18.8-9,19.3, 42.4, Test Ab 20.12, Test Jó 511-4,52 12, 3En 24-40. Essas e outras tradições dão a impressão de que a noção de culto no céu era amplamente estabelecida. Em 2Enoque 21, o visionário ascende ao sétimo céu para fazer parte da adoração celeste junto com os anjos.

Em Oráculos Sibilinos 4, diz-se que o Templo verdadeiro de Deus não pode ser visto da terra, nem contemplado por olhos humanos, uma vez que *“não foi feito por mãos humanas”*.

Em Hebreus, afirma-se que o culto terreno não era nada mais do que uma sombra do verdadeiro culto que se dava no céu: *“Estes realizam um culto que é cópia e sombra das realidades celestes, de acordo com a instituição divina recebida por Moisés, a fim de construir a Tenda.”* (Hb 8.5) Se o Templo na terra era uma cópia, o verdadeiro santuário de Deus estava no céu.²⁷⁸

Ribeiro parece ter demonstrado apropriadamente na sua pesquisa que Jesus compartilhava de semelhante perspectiva, o que poderia estar na base de sua crítica contra o Templo de Jerusalém.²⁷⁹

Apocalipse segue esta tradição. São várias as menções ao santuário de Deus no céu (Ap 3.12; 7.15; 11.19; 14.17; 15.5,6; 16.1). Destas, uma delas talvez seja bem esclarecedora, por indicar no Tabernáculo celestial a presença da própria Arca da Aliança:

²⁷⁸ MACRAE, George W. Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews. In: *Semeia*, 12, 1978, p. 179-199.

²⁷⁹ RIBEIRO, Luis Felipe. A ameaça de Jesus ao templo herodiano: expectativa do Templo celeste. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 137-164.

καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ
 ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ
 καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ
 ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ,
 καὶ ἐγένοντο
 ἀστραπαὶ
 καὶ φωναὶ
 καὶ βρονταὶ
 καὶ σεισμός
 καὶ χάλαζα μεγάλη.

*E abriu-se o santuário de Deus,
 Aquele que está no céu
 E foi vista a arca da sua aliança.
 e sobrevieram
 relâmpagos,
 e vozes,
 e trovões,
 e terremoto
 e grande saraivada.*

Estas tradições parecem evidenciar, assim, um antigo e persistente imaginário do culto no céu, subjacente também ao Apocalipse de João. E se existia um culto no céu, era possível, em alguns momentos, que pessoas especiais pudessem participar, direta ou indiretamente, deste culto.

4.4. Culto e afirmação de identidade

Uma importante percepção sobre a relação entre culto e formação de identidade no período do segundo templo apareceu na obra já mencionada de Newsom,²⁸⁰ na seção em que ela discute a função social dos Hodayot.²⁸¹

As expressões litúrgicas desempenhavam um papel importante na formação e manutenção identitária dos membros da comunidade de Qumran, principalmente os hinos e as orações.²⁸²

²⁸⁰ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. 376 p.

²⁸¹ Uma versão anterior desta discussão foi publicada por Newsom em: NEWSOM, Carol A. Apocalyptic Subjects: Social Construction of the Self in the Qumran Hodayot. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 12/1, 2001, p. 3-35.

²⁸² Bardtke já havia trabalhado na década de 1960 com a questão da repetição comunitária sucessiva dos Hodayot em BARDTKE, Hans, Considerations sur les Cantiques de Qumran, In: *Revue Biblique*, 63, 1956, p.

A história da pesquisa sobre os Hodayot tem início em 1947. No fim de novembro daquele ano, três documentos foram vendidos para Eleazar Lipa Sukenik, professor da Universidade Hebraica de Jerusalém. Um desses era o Rolo da Guerra (1QM), o outro era uma cópia bastante danificada do profeta Isaías (1QIsaias), e o seguinte era formado por uma coleção de peças poéticas que começavam, geralmente, com expressões de agradecimento a Deus, intitulada pelos estudiosos como 1QHodayot (ou simplesmente 1QH). Outros fragmentos dos hinos foram encontrados posteriormente. Alguns ainda na caverna 1 (1Q35), mas a maioria na caverna 4 (4Q427-432).

A linguagem dos hinos é bem parecida com os textos dos Salmos da Escritura judaica. Muitas questões têm sido levantadas sobre a pessoa ou pessoas que estão representadas ou são representadas nos Hodayot. Geralmente, é necessário distingui-los em dois grupos, identificados como “Hodayot do Mestre” e “Hodayot da Comunidade”.²⁸³

Nos Hodayot do Mestre, o falante se manifesta como um líder perseguido da comunidade, podendo ser o Mestre da Justiça ou outra figura. Este é o caso de 1QH 10.3-19; 12.5-13; 13.5-19; 13.20-15.5; 15.6-25; 16.4-17.36. Mesmo se eles foram entendidos como representando a perspectiva de uma liderança ou de um líder individual e histórico, eles servem, em muitos aspectos, como um modelo de uma identidade ideal.²⁸⁴

Os Hodayot da Comunidade, por sua vez, não formam uma coleção homogênea, mas, de uma maneira geral, a figura que cantaria estes hinos deveria ser um membro ordinário da comunidade.

A estrutura pela qual a identidade é formada através da linguagem é a mesma tanto quando alguém fala no seu cotidiano quanto através de textos literários, mas o grau de identificação não é o mesmo.²⁸⁵ Como textos literários, os Hodayot não são simplesmente

220-233. Mas é Newsom que trabalhou de uma forma mais ampla o efeito comunal destas repetições. Cf. NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 287-300.

²⁸³ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 197. Harkim discutiu recentemente a questão da origem dos Hodayot e a pesquisa em torno do que se convencionou chamar de “Hodayot da Comunidade.” Cf. HARKINS, Angela Kim. *The Community Hymns Classification: a Proposal for Further Differentiation*. In: *Dead Sea Discoveries*, 15/1, 2008, p. 121-154.

²⁸⁴ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 197.

²⁸⁵ Para demonstrar o recurso deliberado e consciente da produção de textos para dirigir comunidades, a pesquisa de Marcel Detienne pode ser grandemente instigadora. Ele indica que desde os tempos de Platão, textos narrativos poderiam ser construídos como parte de um programa de controle social. Segundo Detienne, o programa pode ser encontrado em *A República*, e estava fundado em três abordagens. Num primeiro momento, os discursos consubstanciavam as normas que se desejavam implantar. Num segundo momento, os mitos são escritos para legitimar miticamente as normas. Por fim, os cantos tinham como missão tornar subjetivamente relevante o que já aparecera como conteúdo constante das normas e dos mitos. Segundo ele, o recurso deliberado dessa estratégia, que passa pelos discursos, caminha pelos mitos e termina em contextos hínicos, teria por objetivo consciente “persuadir, enfeitiçar, encantar: esta seria a única política do mito na cidade dos filósofos”. Cf. DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 173. De forma

falas cotidianas. Mas a primeira pessoa na qual os textos estão constituídos forma um poderoso agente na construção da nova identidade, porque eles combinam aspectos da fala cotidiana e da linguagem literária. Durante a recitação, o sujeito que fala no texto e o sujeito que lê o texto (ou aquele que recita e concorda em ser representado pelo texto lido) coincidem.

Os Hodayat poderiam cumprir a tarefa de conferir identidade em diferentes graus dependendo da forma como eram lidos. Eles poderiam ser recitados como parte de cerimônias religiosas, ou como textos-base das orações diárias, ou lidos durante as refeições. Eles poderiam ser usados privadamente ou no contexto do grupo. Entretanto, para Newsom, a sugestão mais plausível é que eram textos para recitação durante as refeições comunitárias.

Eram estas refeições comunais que forneciam a ocasião na qual os hinos e orações dos Hodayat poderiam ser tanto escritos quanto recitados. Enquanto uma pessoa lia ou cantava um Hodayat, cada indivíduo, ao ouvi-lo, entenderia-o como uma expressão da sua própria identidade.²⁸⁶

É possível até que os Hodayat não fossem uma coleção fechada de textos, mas uma coletânea de modelos para performance oral. A repetição formal de temas, motivos, conceitos e estruturas sugere que neles estava um modelo para se dar graças a Deus e descrever sua própria experiência e identidade.

Um Hodayat é linguagem dirigida a Deus. Um dos principais efeitos desta explícita auto-consciência do outro é que o adorador se vê na perspectiva da divindade. Com seu direcionamento para um outro absoluto (divino), esta recitação se torna ainda mais poderosa para a formação da identidade.²⁸⁷

Os Hodayat não são estruturados como um argumento lógico, mas seu efeito persuasivo em larga escala depende da sua habilidade de gerar uma experiência direta. Eles formam um modelo paradigmático de experiência. Após ouvi-los, os membros da seita tenderiam a produzir outros Hodayat autonomamente.

O hino na primeira pessoa serve para criar uma experiência padronizada para todos os membros da comunidade. A voz dos Hodayat é aquela que dá uma descrição de si mesma. Ela é auto-descritiva e auto-reflexiva. É fruto de um exercício de auto-apresentação no qual todos

análoga, é possível imaginar que o visionário tenha produzido uma obra deliberada e conscientemente com objetivos de persuasão para levar sua audiência em uma direção determinada. Sua estratégia também envolve a comunicação de um conteúdo ideológico através da construção de uma narrativa para ser lida em contexto litúrgico.

²⁸⁶ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 203.

²⁸⁷ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 205.

os membros participavam. Ao assim fazer, os muros da seita ficavam cada vez mais rígidos e definidos.

Cantar, então, não apenas descreve a divindade ou fala com ela, mas dá a ao que canta um forte senso de identidade. Nos hinos, o fiel expressa o que ele, se ainda não é, pelo menos gostaria de ser. É o ideal sectário posto na relação com a própria divindade.

E o que a análise dos Hodayot revelou sobre a identidade dos membros da comunidade na pesquisa de Newsom? Em linhas gerais, a identidade que se manifestaria através deles poderia ser dividida em duas partes: em relação com o divino e em relação com outros humanos. Na relação com o divino, o membro da comunidade acentua o contraste entre a santidade e grandeza de Deus e a imperfeição e pequenez do fiel. É o que Newsom chama de “masoquismo sublime”, quando o cantor se vê como “nada”. E em relação com os outros humanos, através do dualismo moral. Os membros da comunidade foram escolhidos por Deus para serem seus agentes no mundo, enquanto todos os que estão fora da seita serão alvos do juízo de Deus. Neste caso, há um conflito dentro do fiel, e outro externo ao fiel. É a forma como o membro da seita se situa dentro destes conflitos que lhe confere identidade.²⁸⁸

De grande relevância para nossa pesquisa são as passagens dos Hodayot que afirmam a crença de que quando um homem se tornava membro da comunidade, tornava-se também parceiro dos anjos na adoração a Deus. O trecho seguinte assim evidencia:

*Dou-te graças, Senhor, porque salvaste minha vida da fossa, e do Xeol Abadão tu me ergueste a uma altura eterna, para que ande em uma planura sem fronteiras. E eu sei que há esperança para quem tu modelaste da argila para ser comunidade eterna. Ao espírito perverso o purificaste do grande pecado, para que possa ocupar seu lugar com o exército dos santos, e **possa entrar em comunhão com a congregação dos filhos dos céus** [...] (1QH XI, 1-23).²⁸⁹*

Outra afirmação semelhante aparece em 1QH XIV.9-10: “*Porque todas as suas obras estão na verdade, e em tua graça os julgas com grande misericórdia e abundância de perdão. Segundo tua boca os instruis, e segundo a retidão de tua verdade, **para estabelecê-los em teu conselho por tua glória** [...]”²⁹⁰ Nesta ocorrência, o hino fala de um resto do povo de Deus (1QH XIV.8). Este resto santo era uma referência à própria comunidade que canta o hino. É um hino na terceira pessoa, que afirma o estabelecimento da comunidade santa diante do conselho de Deus, o que seria uma referência às regiões celestiais. São hinos que, se não*

²⁸⁸ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 232.

²⁸⁹ Destaques acrescentados.

²⁹⁰ Destaques acrescentados.

descrevem os membros da comunidade nos céus, os descrevem como resgatados da existência humana ordinária para uma vida nas alturas celestiais, lugar em que podem partilhar da adoração com os anjos, e, segundo Fletcher-Louis, ainda experimentar a nova criação, a vida eterna e a remissão dos pecados.²⁹¹

Num outro hino, alguém louva a Deus porque “*os filhos de teu beneplácito*” foram instruídos em mistérios maravilhosos, foram purificados do pecado, santificados das abominações e iniquidades para, desta forma, poder ocupar o seu lugar na presença de Deus junto com “*o exército perpétuo e os espíritos eternos*”. (1QH XIX.9-13). O hino parece terminar definindo o grupo como “*uma comunidade de júbilo*” (1QH XIX.14).

Um elemento, entretanto, precisa ser levantado. Os Hodayot descrevem a identidade dos membros da seita como membros dessa congregação celestial, mas não os descrevem em viagens aos céus ou participando da própria liturgia celestial. Os cantores cantam os Hodayot da perspectiva da terra.²⁹²

A única exceção parece ser um pequeno trecho de 1QH 26.24-27, que também apareceu em 4QH 427, frag 7, 6-13, 4Q471b e 4Q491c, onde uma pessoa fala em termos exaltados que está “*entre os seres celestiais*”.

Em partes de um hino, um personagem louva a Deus por suas ações, seus planos e sua misteriosa prudência. Logo em seguida, o texto se desenvolve na primeira pessoa. Esta figura afirma que é contado entre seres divinos. Segundo suas palavras, ninguém se compara a ele em glória ou prevalecerá contra ele. Os três primeiros hinos (1QH 26.24-27; 4QH 427, frag 7, 6-13; 4Q471b) são muito parecidos, o que poderia defini-los como cópias de uma mesma recensão. Já 4Q491c parece ser de outra recensão. As duas recensões têm uma estrutura em comum, mas possuem importantes diferenças. Em ambas, um protagonista, falando na primeira pessoa, exalta a si mesmo sobre todos, assevera que ninguém pode se comparar a ele e que ele está contado entre os deuses (anjos). Mas a metáfora usada para expressar sua incomparabilidade e sua relação com os anjos é diferente nos dois casos. Ele é amado dos reis, está na companhia dos anjos e tem sua posição com os deuses nos textos Hodayot; já em 4Q491c, ele é reconhecido entre os deuses, habita na congregação santa e tem sua glória com os “santos” de Deus. Somente nesta versão relacionada com o Rolo da Guerra (4Q491c) o falante afirma que tem assento em um trono entre os seres divinos, talvez para promover

²⁹¹ FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls*, p. 296.

²⁹² Já no Apocalipse, de forma completamente inversa, apenas um hino parece estar sendo cantado na perspectiva da terra. Todos os outros são cantados no contexto do culto celestial.

juízo. Analisando as diferenças entre estas recensões, Garcia Martines, recentemente, levantou a interessante sugestão de que este mesmo hino, independente da forma como tenha nascido, sobreviveu em repetidas experiências dentro da comunidade, podendo ter aparecido numa coletânea de cânticos (Hodayot) e mesmo numa versão do Rolo da Guerra (4Q491c). A versão do Rolo da Guerra é uma expressão escatológica a ser cantada como um hino de vitória depois da batalha final contra os Kittim por um ser celestial. Já nos Hodayot, essa figura seria o líder da comunidade, num contexto litúrgico, ou mesmo todos os membros da própria comunidade que se percebiam como anjos durante suas atividades cúlticas.²⁹³

Este “Hino de Auto-glorificação” seria o único momento nos Hodayot onde alguém entoava um cântico no céu. Isso não significa que não haja descrições maiores da participação dos membros da comunidade de Qumran nos céus. Talvez os Cânticos de Sacrifício Sabáticos (*Shirot Olat Hashabbat*) possam representar esses relatos.

Os Shirot são formados por orientações de como operar o sacrifício do sábado.²⁹⁴ O texto se apresenta explicitamente como um “cântico”, dirigido para um “instrutor”. O que se segue, entretanto, não é a descrição de um cântico, nem mesmo formalmente um texto de orientação, e sim um relato do culto celestial na forma como é realizado pelos anjos. A sugestão de Nogueira é que estas instruções litúrgicas apresentam descrições que podem ter se originado de experiências visionárias dos membros da comunidade,²⁹⁵ tornando-as a conexão mais próxima da visão do culto celestial do Apocalipse de João.²⁹⁶

Uma das hipóteses recentemente levantadas sobre os Shirot é que sejam peças nas quais os membros da comunidade se viam como anjos participando da liturgia celestial.²⁹⁷ Assim, apesar da coleção dos Shirot não recitar qualquer cântico, sua descrição dos espaços celestiais nos quais os cânticos deveriam ser entoados pelos anjos e pelos membros da comunidade reforça profundamente o papel que a liturgia tinha para a definição e manutenção identitária dos membros da comunidade de Qumran. Nos Cânticos de Sacrifício Sabáticos, não apenas o Templo celestial é concebido em termos paralelos ao Templo de Jerusalém, mas

²⁹³ GARCÍA MARTINES, Florentino. Old Texts and Modern Mirages: The “I” of Two Qumran Hymns. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 78/4, 2002, p. 321-339.

²⁹⁴ A principal edição dos Cânticos está em NEWSOM, Carol A. *Songs of the Sabbath Sacrifice: a Critical Edition*. Atlanta: Harvard Semitic Studies, 1985. 476 p.

²⁹⁵ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião de visionários*, p. 24-25.

²⁹⁶ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Culto Extático no Hino de Auto-exaltação (4Q471b, 4Q427, 4Q491c): implicações para a compreensão de um fenômeno cristão primitivo. In: *Estudos de Religião*, 22, 2002, p. 76.

²⁹⁷ Conferir esta interessante sugestão em FRETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2002. 546 p., em especial a página 391, em função da sugestão de que o culto seja também o espaço vital no qual os membros da comunidade poderiam colocar em prática as orientações dos Shirot.

também sua estrutura litúrgica. Todo o ritual do Templo judaico tinha um paralelo celestial. No Templo celestial os sacerdotes são anjos.²⁹⁸ O sacrifício, centro do ritual no Templo de Jerusalém, chega a ter seu equivalente nas descrições do Templo celestial nos Shiroth, ministrado pelos servos celestiais. Isso parece estar implícito em 11Q17, coluna IV, que fala do “perfume de suas oferendas” e do “perfume de suas libações”.²⁹⁹

O contexto litúrgico da comunidade de Qumran, assim, parece revelar um grupo que se vê humanamente como pequeno e insignificante diante da grandeza de Deus, mas transformado e transportado para um status exaltado quando reunido na assembléia da comunidade.

Tentaremos usar alguns elementos da abordagem de Newsom sobre o papel identitário das formulações litúrgicas da comunidade de Qumran para analisar, por sua vez, o material litúrgico do Apocalipse de João.³⁰⁰ Nosso pressuposto é que João não apenas usa o material litúrgico tradicional das suas comunidades, mas compõe novas peças que representam uma definida perspectiva identitária em novos encontros de culto.

4.5. Apocalipse 1.4-6: reinado e sacerdotes

O prólogo do Apocalipse já contém elementos litúrgicos. Nele, Deus é louvado como “aquele que é, que era e que há de vir” (Ap 1.4). Jesus, por sua vez, é adorado como a “testemunha fiel, o primogênito dos mortos, e o rei dos reis da terra” (Ap 1.5). Estas pequenas expressões litúrgicas já indicam o tom do livro. Nele, diferentemente das demais tradições judaicas, Deus compartilhará a adoração com outra figura. Jesus foi exaltado em status e dignidade a ponto de ser a principal figura no Apocalipse.³⁰¹

A segunda parte do versículo 5, junto com o versículo 6, por sua vez, é uma doxologia,³⁰² a primeira do livro de João,³⁰³ significativamente devotada a Jesus:

²⁹⁸ O papel sacerdotal dos anjos está implícito na resposta que Deus deu a Enoque para a petição dos Vigilantes caídos, acusados de terem se contaminado com mulheres (1En 15.2-4), como já discutido no capítulo anterior.

²⁹⁹ Segundo Himmelfarb, o quadro da liturgia celestial no *Testamento de Levi* também sugere que o céu de Levi continha sacrifícios e hinos. Cf. HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993, p. 30-32.

³⁰⁰ Conferir uma discussão sobre essa relação na forma de background em DAVILA, James R. The Old Testament Pseudepigrapha as Background to the New Testament. In: *The Expository Times*, 117/2, p. 53-57.

³⁰¹ Gloer divide os hinos do Novo Testamento em “Hinos para Deus” e “Hinos para Cristo”. Cf. GLOER, W Hulitt. *Homologies and Hymns in the New Testament*, p. 123.

³⁰² PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 23; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 42.

³⁰³ Fiorenza argumenta que os versos 4-6 contem material tradicional que foi transformado em hino por João. Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, 43.

Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς
 καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν
 ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ,
 καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς
 τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ,
 αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος
 εἰς τοὺς αἰῶνας [τῶν αἰώνων]· ἀμήν.

*Ao que nos ama
 e libertou-nos dos pecados nossos
 através do seu sangue,
 e fez-nos reino, sacerdotes
 para Deus e seu Pai
 a ele seja a glória e o domínio
 para todos os tempos. Amém!*

Esta doxologia exalta o amor de Jesus como a base de sua obra, que aqui é descrita duplamente: primeiramente, ele libertou³⁰⁴ os “santos” dos seus pecados através do seu sangue, o que é uma referência à sua crucificação. Em segundo lugar, ele constituiu os “santos” como um reino e como sacerdotes para Deus.

A expressão “*fez-nos reino e sacerdotes*” evoca, aparentemente, Êxodo 19.5-6:

*Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha; vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa. São estas as palavras que falarás aos filhos de Israel.*³⁰⁵

Em Êxodo, a passagem era uma referência à peculiaridade de Israel diante das demais nações. Nesta posição, não apenas os descendentes de famílias sacerdotais seriam santificados ao Senhor, mas toda a nação. O que se esperava dos sacerdotes (santidade) seria estendido a todo o povo, e talvez o mesmo poderia ser dito dos privilégios sacerdotais, como o acesso especial a presença divina. Israel seria uma nação de sacerdotes.³⁰⁶

Ao evocar estas condições para os seguidores de Jesus em função de sua obra, a doxologia reivindica para eles o papel de verdadeiro e único povo de Deus. “Quem é o

³⁰⁴ Prigent destaca a força dos verbos. Enquanto “amar” está no particípio presente, “libertar” (que ele traduz como “remir”) está no aoristo, o que vincula ambas as ações com o evento da crucificação de Jesus. Cf. PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 23.

³⁰⁵ Destaques acrescentados.

³⁰⁶ RAVASI, G. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 102-103.

verdadeiro povo de Deus” é a principal questão identitária do período do segundo Templo,³⁰⁷ e significativamente surge já no prólogo do livro de João. Nesta doxologia, a resposta para esta pergunta está no grupo de seguidores de Jesus. Estes formam o verdadeiro povo de Deus.³⁰⁸ São também seus sacerdotes. Ao assumirem identidade sacerdotal, estes que estão subjacentes ao pronome ἡμᾶς (nos) tomam o lugar dos sacerdotes descendentes legais, principalmente porque estes não têm mais onde exercer o ofício sacerdotal após a destruição do Templo de Jerusalém. Os seguidores de Jesus, entretanto, ainda podem exercer este ofício, mesmo sem o Templo judaico. Eles não precisam de templo para serem sacerdotes, pelo menos de um que tenha sido construído por mãos humanas. Estes sacerdotes exercem seu ofício durante os cultos das igrejas.

Estas pessoas receberam nova dignidade, o que leva Fiorenza a sugerir traduções como “investiu-nos” ou “instalou-nos”.³⁰⁹ Eles foram investidos de um status diferenciado. Ela também destacou a maneira peculiar como a passagem de Êxodo foi evocada. Lá se fala de מְמִלְכָת כֹּהֲנִים (um reino de sacerdotes). A LXX, por sua vez, também fala de βασιλείον ιεράτευμα (um reino sacerdotal). João, entretanto, prefere “βασιλείαν, ἱερεῖς” (reino, sacerdotes). A primeira expressão está na forma acusativa singular, mas a segunda aparece como acusativo plural, o que leva à tradução “reino, sacerdotes” ou “reino e sacerdotes”, em vez de “reino de sacerdotes” (como no texto Hebraico) ou “reino sacerdotal” como na LXX. A sugestão de Fiorenza é que este uso se deve ao recurso de João a uma versão distinta desse texto.³¹⁰

De qualquer forma, na versão de João os “santos” são investidos por Jesus do reinado e do sacerdócio. Como reino de Deus, são seus servos exclusivos. Como sacerdotes desse reino, são os únicos com dignidade suficiente para lhe prestar culto. No cotidiano desses “santos”, estas expressões teriam a tendência de alimentar a perspectiva da santidade inerente às investidas. O que se esperava de um sacerdote em termos de santidade, esperava-se de todo seguidor de Jesus.

Em função dessa obra de salvação, Jesus é adorado com a glória e o domínio para todos os tempos. O fechamento da expressão (amém) explicita o caráter de recitação da doxologia. Ele demanda uma resposta de quem ouve a doxologia, quase como um responsório

³⁰⁷ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 13; BAUMGARTEN, Albert I. *Ancient Jewish Sectarianism*, p. 388; PAGELS, E. *As origens de Satanás*, p. 75.

³⁰⁸ CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 17.

³⁰⁹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 43.

³¹⁰ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 43. Prigent sugere que a versão de João é próxima de algumas traduções gregas (Símaco e Teodociano) e aramaicas (Jub 16.18). Cf. PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 24.

litúrgico, como evidenciado pela passagem de Neemias 8.6, quando o povo respondeu com um duplo “amém” à oração de louvor de Esdras. Prigent sugere que no momento desta expressão, o leitor do Apocalipse poderia dar a oportunidade para que a audiência respondesse com o amém.³¹¹

4.6. Apocalipse 1.8: pequenez e contingência

O prólogo termina com uma afirmação enfática na primeira pessoa. João reproduz o que seria a voz do próprio Deus (Ap 1.8):³¹²

Ἐγὼ εἶμι
 τὸ Ἄλφα
 καὶ τὸ Ὠ,
 λέγει κύριος ὁ θεός,
 ὁ ὢν
 καὶ ὁ ἦν
 καὶ ὁ ἐρχόμενος,
 ὁ παντοκράτωρ.

*Eu sou
 o Alfa
 e o Ômega,
 diz o Senhor Deus,
 o que é,
 e o que era
 e o que há de vir,
 o Todo-Poderoso.*

A última expressão do texto, παντοκράτωρ, ocorre somente 10 vezes no Novo Testamento (2Co 6.18; Ap 1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7,14; 19.6,15; 21.22). Com exceção de 2Coríntios, todas as outras estão no Apocalipse. Na LXX, entretanto, é uma forma comum. Aparece 181 vezes, normalmente usada para traduzir a expressão hebraica יהוה צבאות, geralmente traduzida como “Senhor dos Exércitos”. Seu uso persistente no Apocalipse talvez esteja apontando para um elemento de continuidade entre os cultos das comunidades de João e as sinagogas, já que, como sinalizou Prigent, esta expressão era muito importante nas fórmulas rituais e litúrgicas do judaísmo.³¹³ Ou, mesmo, já sinalize a relação íntima entre guerra e culto

³¹¹ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 25.

³¹² Somente aqui e em Apocalipse 21.5, a figura de Deus se manifesta verbalmente no livro de João.

³¹³ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 27.

desenrolada no livro do visionário, já que o título “Senhor dos Exércitos” está mergulhado na tradição da guerra santa. De qualquer forma, seu uso no Apocalipse tem o sentido de “governante de toda a terra”.³¹⁴ A afirmação do governo de Deus sobre a terra inteira teria claras implicações políticas no contexto histórico-social de João diante das reivindicações da ideologia imperial romana.³¹⁵ No contexto da ideologia imperial, sacrifícios, status, orações, jogos e outras formas de adoração conectadas com o culto imperial rendiam ao imperador honras divinas e títulos que deveriam ser, na perspectiva de João, devidas somente a Deus e ao Jesus Glorificado.³¹⁶

No final do Apocalipse, em 21.6, o que se assenta no trono volta a repetir a expressão “alfa e ômega”, desta vez com o que seria sua interpretação: “o principio e o fim”.

De qualquer forma, estas expressões litúrgicas, mesmo focando na pessoa de Deus ainda revelam elementos da identidade de quem se expressa. Mesmo falando de Deus, a expressão litúrgica revela algo do ser humano que a teria verbalizado. E o que a expressão indicaria? Ao afirmar a grandeza de Deus, o falante define a pequenez de quem o serve; de forma semelhante, ao definir sua eternidade, ele afirma a contingência do ser humano. Como já mencionado, Newsom denominou este fenômeno, na qual o fiel se vê como o inverso da divindade, de “masoquismo sublime”.³¹⁷

4.7. Apocalipse 2-3: fragmentos de hinos

Na seção das cartas não há a presença clara de hinos. A presença litúrgica fica por conta do contexto de apresentação de cada carta, que se manifesta como um documento que deveria ser lido durante o encontro de culto da congregação local. Como Moule sugeriu, mesmo as epístolas do Novo Testamento não sendo formalmente peças litúrgicas, elas foram produzidas para serem lidas num encontro de culto das comunidades.³¹⁸

De qualquer forma, ainda que sem a presença de peças litúrgicas explícitas, talvez seja possível apontar o que seriam fragmentos de hinos cantados nestas igrejas, principalmente nas expressões de auto-apresentação do Filho do Homem. Os predicados cristológicos³¹⁹ da carta

³¹⁴ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 45.

³¹⁵ CAREY, Greg. *Symptoms of Resistance in the Book of Revelation*, p. 174.

³¹⁶ HENTEN, Jan Willem. *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*, p. 199.

³¹⁷ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 208-232.

³¹⁸ MOULE, C. F. D. *As origens do Novo Testamento*, p. 38.

³¹⁹ Para uma análise estrutural das cartas e o lugar dos predicados cristológicos dentro delas, cf. FRIEDRICH, Nestor Paulo. *O edito-profético para a Igreja em Tiatira (Apocalipse 2.18-29)*, p. 38-42.

à Esmirna possuem a estrutura e o ritmo do que poderia ser um hino, apresentando semelhanças com frases de louvor e adoração.³²⁰

Τάδε λέγει
 ὁ πρῶτος
 καὶ ὁ ἔσχατος,
 ὃς ἐγένετο νεκρὸς
 καὶ ἔζησεν·

*Estas coisas diz
 o primeiro
 e o último,
 o que esteve morto
 e viveu. (Ap 2.8)*

O mesmo poderia ser dito da auto-apresentação do Jesus Glorificado à igreja de Laodicéia. Estes títulos honoríficos seriam utilizados por um adorador para louvar a obra de Jesus Cristo (Ap 3.14):

Τάδε λέγει
 ὁ Ἀμήν,
 ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός,
 ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ·

*Estas coisas diz
 o amém,
 a testemunha fiel e verdadeira,
 o princípio da criação de Deus.*

Ambas as auto-apresentações do Filho do Homem têm o formato daquilo que Aune chamou de “Hino Rapsódico”.³²¹ Este tipo de hino pressupõe uma audiência e está emoldurado pela terceira pessoa do singular. Fala-se de Jesus, em vez de falar com Jesus. Ele começa com um preâmbulo, onde o cantor anuncia a intenção da canção e inclui títulos honoríficos para a divindade. Isto é seguido por um corpo de frases hínicas, que consistem tanto de descrições gerais da natureza de Deus (*descrição*) quanto uma narrativa de um episódio ou vários episódios míticos em torno da divindade (*narração*). O hino conclui com um epílogo, que pode ser uma saudação, uma petição ou a intenção do cantor de compor outro hino no futuro.

³²⁰ GLOER, W. Hulitt. *Worship God!*, p. 40.

³²¹ AUNE, David A. *Revelation 1-5*, p. 316.

Além dos hinos rapsódicos, Aune apontou um segundo tipo de hino usado no Apocalipse, ambos encontrados largamente nas liturgias do mundo greco-romano. Neste segundo caso, o adorador não fala da divindade, mas fala com ela. Com isso, o cultuador procura persuadir uma divindade a agir em seu favor. A estrutura do hino, então, está baseada na segunda pessoa do singular. Ele consiste de três partes: uma invocação, contendo títulos honoríficos da divindade, que consiste em recordar formas nas quais a divindade respondeu ao praticante no passado, e uma petição concreta para a divindade. Este segundo tipo de hino não pressupõe uma audiência, e pode ser expressão de adoração individual do cultuador, o que não impede que ele também seja usado em contextos comunitários.³²²

4.8. Apocalipse 4: o culto em torno do trono

A principal seção do Apocalipse a apresentar o culto é a segunda seção, nesta pesquisa propriamente denominada de “seção do culto no céu”. Ela começa no momento em que o visionário, acessa, por θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ (*uma porta que foi aberta no céu*), o Templo celestial.³²³

Aune descreveu esta visão de João como “*um pastiche de imagens e concepções extraídas das tradições e ideologias da realeza israelita, das tradições da realeza helenística e da corte e cerimônia imperial romana*”.³²⁴ Isso indica a forma complexa pela qual o visionário atualiza suas tradições. A principal tradição aqui contemplada, entretanto, é a do culto celestial, como já apresentada em páginas anteriores. A audiência poderia ainda encontrar nesta visão eco de passagens como Êxodo 24.9-11, Isaías 6, Ezequiel 1.26-28, Daniel 7.9-28, 1Reis 22.19-23, 1Enoque 39 e 2Enoque 20-22, entre outras.

Apesar de João ter subido ao céu com o anúncio do anjo de que lhe mostraria coisas que deveriam acontecer (ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα), o que ele vê ao adentrar o santuário celestial é o trono de Deus, e em torno dele um grande ato litúrgico. O início da seção (os

³²² AUNE, David A. *Revelation 1-5*, p. 316.

³²³ Segundo Aune, visões do trono servem para seis coisas: a) cenas de entronização; b) cenas de julgamento; c) cenas de comissionamento; d) cenas de festas celestiais escatológicas; e) no contexto do misticismo de merkavah; f) como estratégia literária para comentar eventos da terra. A audiência de João deveria esperar um desses usos da cena da visão do trono. No relato de João, a cena que começa em Apocalipse 4.1 funcionaria de forma pouco usual como cena de julgamento. Cf. AUNE, David E. *Apocalypse Renewed*, p. 52.

³²⁴ AUNE, David. The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John. In: *Biblical Research*, 28, 1983, p. 6.

capítulos 4 e 5) se detém a descrever, num ritmo muito lento, as cenas e os atores deste culto celestial.

Em torno do trono celestial (ou mesmo do Templo celestial), João descreve elementos típicos de uma teofania da Escritura judaica (Is 6.1-4). Como na visão de Isaías, o trono de Deus é o elemento central. Tudo gira em torno dele. Ao redor do trono estão vinte e quatro tronos, nos quais se assentam vinte e quatro anciãos vestidos com roupas brancas, tendo coroas de ouro na cabeça.³²⁵ Ao redor do trono quatro criaturas denominadas de τέσσαρα ζῶα (Quatro Viventes).³²⁶ Independente da identificação de cada um destes personagens celestiais, o essencial é que todos estão envolvidos em atos litúrgicos.³²⁷ Eles adoram o ancião que se assenta sobre o trono. Os Quatro Viventes, especificamente, têm como missão, sem descanso, dia e noite, expressar adoração (Ap 4.8).

Dos Quatro Viventes, João ouve:

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος
κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,
ὁ ἦν καὶ
ὁ ὢν
καὶ ὁ ἐρχόμενος.

Santo, Santo, Santo
Senhor Deus Todo-Poderoso,
o que era,
o que está sendo,
e o que há de vir.

O hino começa com uma expressão tríplice, originada em Isaías 6.3: “*E clamavam uns para os outros, dizendo: Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos; toda a terra está cheia da sua glória.*” No texto de Isaías, ela é uma canção entoada por Serafins, figuras parecidas com serpentes aladas. Esta passagem foi largamente usada em textos apocalípticos para compor as cenas do santuário celestial (1En 30.12; 2En 21.1; Ap Abr 16). Os grupos judaicos

³²⁵ Prigent arrisca interpretar estas figuras como seres humanos glorificados, já que em nenhuma tradição os anjos teriam coroas na cabeça. Já os “santos” receberam a promessa de uma coroa em Apocalipse 2.10. Cf. PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 101. Pensa diferente Caird, para quem eles formam um conselho de anjos. Cf. CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 63.

³²⁶ Na figura dos Quatro Viventes, João combina os seres que sustentam o trono-carruagem de Deus de Ezequiel 1.5 com as figuras de Isaías 6.2. Cf. CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 64.

³²⁷ MORTON, Russell. Glory to God and to the Lamb: John’s Use of Jewish and Hellenistic/roman Themes in Formatting his Theology in Revelation 4–5. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 83, 2001, p. 89-109.

do segundo Templo, frequentemente, viam no tríplice “santo” a expressão perfeita do culto dos anjos, deduzindo daí um modelo para o culto na terra.³²⁸

É interessante comparar a versão de Isaías, com a LXX e o Apocalipse, e assim verificar a forma como o visionário adaptou o hino de Isaías.³²⁹

Bíblia hebraica: קדוש קדוש קדוש יהוה יהוה

LXX: ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαωθ

Apocalipse: ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ

A LXX, que normalmente traduz קדוש קדוש קדוש por παντοκράτωρ, desta vez simplesmente transliterou o termo: σαβαωθ. João, entretanto, de forma consistente, continuou usando παντοκράτωρ no lugar de קדוש קדוש קדוש. De qualquer forma, ambas as expressões denotam um ser soberano sobre todos os outros deuses e senhores da terra. Ele é o Senhor dos Exércitos, o Todo-poderoso, o Senhor da terra toda, descrição que leva Fiorenza a definir o conjunto da canção como de natureza política. São expressões que querem responder a questão “*quem é o verdadeiro senhor da terra*”.³³⁰

No momento em que os Quatro Viventes cantam a kedushá, os Vinte e Quatro Anciãos se prostram diante do que se assenta no trono, depositando aos seus pés suas coroas de ouro. Desta vez, são eles que adoram (Ap 4.11):

”Αξιός εἶ,
ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν,
λαβεῖν
τὴν δόξαν
καὶ τὴν τιμὴν
καὶ τὴν δύναμιν,
ὅτι
σὺ ἔκτισας τὰ πάντα
καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν.

Digno és
Senhor e Deus nosso,
de receber
a glória,
e a honra,
e o poder,
porque

³²⁸ PRIGENTE, P. *O Apocalipse*, p. 104.

³²⁹ Vassiliadis vê a possibilidade de a adaptação de João da Kedushá, na forma do *Sanctus*, ser o mais antigo texto litúrgico do cristianismo. Cf. VASSILIADIS, Petros. *Apocalypse and Liturgy*. In: *St Vladimir's Theological Quarterly*, 41, 1997, p. 99.

³³⁰ FIORENZA, E. S. *Revelation*, p. 58; SMITH, Robert H. “Worthy is the Lamb” and Other Songs of Revelation. In: *Current Theology of Mission*, 25, 1998, p. 502-504.

*tu criaste todas as coisas
e através da tua vontade passaram a existir e foram criadas.*

A forma literária é de aclamação,³³¹ mas configurada em expressão hínica no texto do visionário. A estrutura do hino consiste do adjetivo “digno”, seguido do verbo ser (na terceira pessoa do singular), mais uma série de atributos.

Este é um hino de dignidade. A divindade é adorada porque é digna. E é digna em função da sua obra de criação.

Este hino também levanta a questão de quem é digno de ser adorado. Possivelmente, é uma peça litúrgica que surge em meio à disputa por adoração. Com um hino deste tipo, o Apocalipse tenta apontar quem é digno de adoração e, conseqüentemente, quem não o é.

Estes hinos atuam na identidade da audiência por via indireta. Ao ouvi-los, a audiência acompanha os seres celestiais declarando o senhorio exclusivo de Deus sobre o mundo. Se Deus é o verdadeiro Senhor da Terra, o que se assenta em Roma não o é.³³² Mas este conhecimento do senhorio de Deus sobre o universo é um conhecimento profundo que somente quem acessa as regiões celestiais conhece. Como Newsom destacou na sua análise dos Hodoyot, a afirmação de posse de conhecimento profundo era um instrumento importante para a afirmação de identidade sectária entre os membros da comunidade de Qumran.³³³ De forma bem semelhante, o que estas peças litúrgicas do capítulo 4 de Apocalipse indicam é um tipo de conhecimento que somente os seguidores de Jesus tinham acesso.

Ao afirmar que somente Deus é digno de receber adoração, honra, poder, ele está afirmando a singularidade da figura divina diante das pretensões imperiais romanas. E ao afirmar a singularidade de Deus, o hino também reforça a singularidade de seus adoradores.

4.9. Apocalipse 5: O culto ao Cordeiro

Outro hino de dignidade aparece em Apocalipse 5.9-10, também entoado pelos Vinte e Quatro Anciãos, só que desta vez dirigido ao Cordeiro:

ἄξιός ἐστι λαβεῖν

³³¹ VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*, p. 64.

³³² GLOER, W. Hulitt. *Worship God!*, p. 42

³³³ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 71.

τὸ βιβλίον
καὶ ἀνοίξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ,
ὅτι
ἐσφάγης
καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου
ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους
καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν
βασιλείαν καὶ ἱερεῖς,
καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.

*Digno és de tomar
o livro
e abrir-lhe os selos
porque
foste morto
e compraste para Deus através do teu sangue
pessoas de toda tribo, língua, povo e nação
e os constituíste para o nosso Deus
reino e sacerdotes;
e reinarão sobre a terra.*

O Cordeiro é digno de pegar o livro das mãos de Deus e de abrir seus selos. Collins interpretou este livro como uma epístola celestial, na forma de um livro de destino. Em outras palavras, ele seria uma tábua de eventos futuros. Os sete selos enfatizam simbolicamente a intensidade do segredo do conhecimento sobre os eventos futuros, cujo conteúdo é dado na forma de duas séries de sete visões (selos e trombetas).³³⁴ O Cordeiro seria o único digno de revelar para o visionário e sua comunidade o conhecimento escatológico. A base desta dignidade é novamente a morte de Jesus Cristo. A imagem de um cordeiro imolado já seria evocação suficiente à morte de Jesus, da mesma forma como sua posição em relação ao Trono o afirma vivo e com poder para fazer especificamente duas coisas: comprar para Deus um povo exclusivo; e fazê-los reino e sacerdotes de Deus.³³⁵ São dois elementos identitários já mencionados em peças hínicas anteriores. Significativamente, entretanto, é a constatação de que, se na primeira ocorrência desses elementos a frase hínica está na primeira pessoa do plural, agora ela é uma descrição na terceira pessoa. É João, com sua comunidade, que canta o status real e sacerdotal em Apocalipse 1.5-6. Já neste hino ao Cordeiro, são os Vinte e Quatro

³³⁴ COLLINS, Adela Yarbro. *The combath myth in the Book of Revelation*, p. 25. Prigent sugere a dependência significativa do episódio do rolo selado entregue ao Cordeiro da passagem de Ezequiel 2.9-10, na qual o profeta é vocacionado a comer um livro, cujo sabor é doce como o mel. Cf. PRIGENTE, P. *O Apocalipse*, p. 111.

³³⁵ Novamente, o visionário evoca Êxodo 19.6. Divergimos aqui de Prigente, que entende que o tema da realeza seguirá o visionário até o final do livro, enquanto o do sacerdócio terminará nesta ocorrência, indicando que não há espaço para este ofício no mundo futuro. Cf. PRIGENTE, P. *O Apocalipse*, p. 123. Como entendemos ter demonstrado, há espaço para a evocação da identidade sacerdotal no episódio de Apocalipse 14.1-5.

Anciãos, diante do Trono no céu, que declaram esta mesma realidade. Os seres celestiais confirmam a identidade cantada pelos “santos”.

No mundo antigo, fazer um reino envolvia invariavelmente a guerra. Isso provocou a interessante sugestão de Charles de que nas imagens de “reino” e “sacerdotes”, o visionário também estaria trazendo à tona os elementos da “guerra” e da “liturgia”. Os “santos”, neste caso, participariam de ambos. Da guerra e da adoração, e, conseqüentemente, do reinado e do sacerdócio.³³⁶

A origem dessas pessoas como “*de toda tribo, língua, povo e nação*” afirma o caráter não mais étnico do povo de Deus. A filiação não seria mais uma questão de sangue, mas de compromisso com o Cordeiro.

As formas verbais são bem precisas. Os “santos” já foram comprados e já receberam a investidura real e sacerdotal. São ações já realizadas por Jesus no momento de sua morte e ressurreição.³³⁷ Mesmo assim, uma reserva escatológica se manifesta: eles ainda reinarão sobre a terra. Eles já fazem parte do reino de Deus e seu filho Jesus Cristo, mas este reino ainda não é visto por quem não faz parte dele. O cântico expressa a esperança, entretanto, que na intervenção última de Deus este reinado se materializará.³³⁸

Os cantores deste hino de dignidade ao Cordeiro são os Quatro Viventes e os Vinte e Quatro Anciãos. A cena ganha proporções ainda maiores quando, após este hino, anjos em número de “*milhões de milhões e milhares de milhares*” também cantam a mesma temática (Ap 5.12):

Ἄξιόν ἐστιν
τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον
λαβεῖν
τὴν δύναμιν
καὶ πλοῦτον
καὶ σοφίαν
καὶ ἰσχὺν
καὶ τιμὴν
καὶ δόξαν
καὶ εὐλογίαν.

*Digno é
o Cordeiro que foi morto
de receber
o poder,*

³³⁶ CHARLES, J. Daryl. A Apocalyptic Tribute to the Lamb (Rev 5:1-14). In: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 24/4, 1991, p. 471.

³³⁷ PRIGENTE, P. *O Apocalipse*, p. 124.

³³⁸ FIORENZA, E. S. *Revelation*, p. 62.

*e riqueza,
e sabedoria,
e força,
e honra,
e glória,
e louvor.*

Enquanto a primeira canção de dignidade ao Cordeiro está na segunda pessoa do singular (um hino que fala com o Cordeiro), a canção dos anjos está na terceira pessoa do singular (um hino que fala do Cordeiro). Em ambas as canções, o objeto de adoração é descrito numa linguagem político-religiosa do antigo Israel.³³⁹ Ele é o Leão da Tribo de Judá, a raiz de Davi, que conquistou e, portanto, é digno de abrir o rolo que Deus entregou em suas mãos. Mas é, ao mesmo tempo, um Cordeiro em pé como se tivesse sido morto. É ele que tem o rolo na mão.

O Leão era usado como símbolo de poder no mundo antigo (Pr 30.30) e se tornou associado com o trono de Davi através da caracterização de Judá feita por Jacó (Gn 49.9). A raiz de Davi é uma metáfora para a linhagem de Davi (Is 11.10) e se tornou símbolo da restauração da monarquia davídica (Jr 23.5). Estas tradições do restabelecimento do reino de Deus como um ato de força e poder eram tradicionais. Mas esta não é a perspectiva de João, que inverte a imagem. O leão se torna cordeiro. Existe violência, sim, mas *contra* o cordeiro, não *do* Cordeiro. Ele tem poder e tem força para conquistar, mas seus atos de conquista passaram pela sua morte.³⁴⁰

Se Deus é digno por causa de sua obra de criação, o Cordeiro é digno por causa da redenção. Somente ele, então, é digno de abrir os selos; somente ele venceu a morte. Ao inserir o tema da morte do Cordeiro na tradição messiânica davídica, o visionário insere na esperança messiânica política os aspectos da tradição sacrificial.³⁴¹

As cenas de culto celestial não eram novidades na apocalíptica. Entretanto, a presença do Cordeiro como que morto no Templo celestial, participando, ou mesmo recebendo o culto, é uma grande novidade do visionário João. Um número muito maior de epítetos nestes hinos de dignidade é lançado sobre o Cordeiro do que ao próprio Ancião que estava assentado sobre o trono central do Santuário.

Após a adoração ao Cordeiro, João ainda acrescenta que “*toda criatura que há no céu e sobre a terra, debaixo da terra e sobre o mar, e tudo o que neles há*” se volta novamente

³³⁹ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of prophecy*, p. 214.

³⁴⁰ BARR, David L. *Tales of the End*, p. 70.

³⁴¹ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of prophecy*, p. 215.

para aquele que se assenta no trono. Sua descrição do culto celestial, assim, extrapola até mesmo os espaços celestiais, pois envolve, também, o âmbito da terra e do mar, bem como todos os seus seres. Toda a natureza aparece envolvida na adoração celestial. O que eles cantam é (Ap 5.13):

Τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ
καὶ τῷ ἀρνίῳ
ἡ εὐλογία
καὶ ἡ τιμὴ
καὶ ἡ δόξα
καὶ τὸ κράτος
εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

*Ao que se assenta sobre o trono
e ao Cordeiro,
o louvor,
e a honra,
e a glória,
e o domínio
para os séculos dos séculos*

Finalmente, ambos os personagens celebrados no culto celestial recebem, simultaneamente, a adoração. As cláusulas de dignidade se parecem com o hino dos anjos (Ap 5.12) e com o hino a Deus em Apocalipse 4.11. A glória (δόξα) e a honra (τιμὴ) aparecem nos três hinos. O poder (δύναμιν) é dado a Deus pelos Vinte e Quatro Anciãos e ao Cordeiro pelos anjos, mas não aparece na lista quando ambos são louvados juntos. Na adoração a Deus e ao Cordeiro, por sua vez, ainda se manifestam o domínio (κράτος) e o louvor (εὐλογία), que não apareceram antes para Deus. De qualquer forma, todas as dignidades de Deus pertencem também ao Cordeiro, que ainda suporta outras. Somente ele, nestes três hinos de dignidade, teve celebrada a riqueza (πλοῦτος), a sabedoria (σοφία) e a força (ἰσχὺς). Estes dados sinalizam que, diferentemente das visões tradicionais do Templo celestial, no Apocalipse de João, não é Deus a figura principal, mas sim o Cordeiro. Ele é o personagem central da revelação do visionário.

Ao apresentar a adoração de elementos da natureza, o visionário ainda demonstra a possibilidade de elementos de fora do âmbito celestial participarem, de alguma maneira, do culto no céu. O que estes elementos celebram é a manifestação do Reino de Deus e seu domínio perpétuo. Os cantores deste hino representam toda a ordem da criação, que juntos adoram o que se assenta no trono e o Cordeiro.

Como um responsório coral, a resposta vem daqueles que se encontram bem perto do trono, os Quatro Videntes, que respondem: “Amém!”

A conclusão da cena é um novo ato de prostração e adoração dos Anciãos (Ap 5.13-14). O verbo usado no Apocalipse para adoração é, predominantemente, προσκυνέω. Ele aparece 60 vezes no Novo Testamento, mas em nenhum outro livro tem a importância que tem no livro de João. Ele aparece 24 vezes, indicando o quanto a questão da adoração é central para o visionário. O termo denota prostração, postura de submissão e homenagem,³⁴² atitude que será repetida várias vezes no Apocalipse.

A auto-compreensão dos “santos” nestas peças hínicas reforça o status exaltado dos seguidores de Jesus. Eles foram comprados para Deus e lhes pertencem agora. Como propriedade exclusiva de Deus, são seus sacerdotes, fazendo parte do reino de Deus e do Cordeiro já no presente tempo. Por isso eles já podem cantar no presente todas as expectativas que as antigas tradições esperavam para a intervenção escatológica divina.

Concretamente, o reinado de Deus e seu ungido se manifestam já no espaço sagrado do culto. O Templo celestial, sede do reino de Deus, tem seu equivalente na terra no ajuntamento da comunidade de “santos” em adoração.³⁴³ Assim, Ruiz parece acertar na afirmativa de que, separados da vida ordinária, dentro do limite do tempo e espaço ritual na assembléia de adoração no dia do Senhor, os seguidores de Jesus eram levados a salvaguardar suas identidades e manter distância daqueles que não aceitavam o reinado de Deus e seu ungido.³⁴⁴

4.10. Apocalipse 7.9-17: uma multidão de vestes brancas

Em Apocalipse 7.9-17, João vê uma grande multidão, que ele descreve como inumerável. Ela vem “*de todas as nações, tribos, povos e línguas*”, e está de pé diante do que se assentava no trono e diante do Cordeiro. Suas vestes eram brancas³⁴⁵ e traziam palmas nas mãos. Duas obras do período do segundo templo poderiam ajudar a esclarecer estas imagens:

Os judeus nela entraram no dia vinte e três do segundo mês do ano cento e setenta e um. Entraram entre aclamações e com ramos de

³⁴² RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 396.

³⁴³ BARR, David L. *Tales of the End*, p. 69.

³⁴⁴ Ruiz, Jean-Pierre Ruiz. *Between and Between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse*. In: BARR, David L. *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 240.

³⁴⁵ Segundo Caird, a cor branca aqui simboliza a pureza ou a vitória dos “santos”. Cf. CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 100.

palmeiras, ao som de cítaras, címbalos e harpas, e entoando hinos e cânticos, porque um grande inimigo havia sido esmagado e expelido fora de Israel (1Mc 13.51).

Durante oito dias, fizeram uma festa semelhante à das Tendias, lembrando que, pouco tempo antes, haviam passado essa festa vagueando pelos montes e cavernas, como animais. Por isso, trazendo hastes e ramos verdes e folhas de palmeiras, entoavam hinos àquele que lhes estava dando a alegria de purificar o seu lugar santo (1Mc 10.7).

A multidão que aparece com folhas de palmeira nas mãos nas narrativas de Macabeus simboliza a vitória e a alegria após um conflito vitorioso. Se este for o caso, o grupo que o visionário vê é uma multidão vitoriosa, e seu canto também é um canto de vitória.³⁴⁶ Ambos os relatos dos Macabeus mencionam a relação entre o retorno vitorioso com as palmas e os cânticos de celebração. A multidão no céu também celebra, e o faz com um hino a Deus e ao Cordeiro (Ap 7.10):

ἡ σωτηρία
 τῷ θεῷ ἡμῶν
 τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ
 καὶ τῷ ἀρνίῳ.

*A salvação (está)
 no nosso Deus
 o que se assenta sobre o trono
 e no Cordeiro.*

Esta multidão canta com grande voz (φωνῆ μεγάλη). E o que eles celebram? Celebram a salvação.³⁴⁷ No contexto das palmas, o termo σωτηρία (salvação) poderia ser entendido, também, como vitória.³⁴⁸ É outra declaração de vitória, para Deus e para o Cordeiro. De qualquer forma, não há salvação ou vitória fora de Deus e seu Cordeiro. Mais significativo ainda é perceber que esta é uma das mais explícitas descrições de seres humanos diante do Trono com participação ativa no culto celestial.³⁴⁹

Novamente, João vê uma sucessão de atos litúrgicos logo após a declaração de vitória da multidão inumerável. Os personagens celestiais mais perto do trono, os Quatro Videntes,

³⁴⁶ PRIGENTE, P. *O Apocalipse*, p. 147.

³⁴⁷ Para Aune, seria o livramento da perseguição cantado por aqueles que foram selados na testa (Ap 7.3). Neste sentido, seria uma referência proleptica à salvação escatológica, ainda não concretizada no presente da comunidade. Cf. AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 470.

³⁴⁸ Contra FIORENZA, E. S. *Revelation*, p. 68.

³⁴⁹ PRIGENTE, P. *O Apocalipse*, p. 146.

os Vinte e Quatro Anciãos, desta vez são acompanhados por πάντες οἱ ἄγγελοι (todos os anjos).³⁵⁰ Todas as figuras angélicas presentes no culto celestial se juntaram aos adoradores anteriores. Diante do trono, eles se prostram e cantam (Ap 7.12):

ἀμήν,
 ἡ εὐλογία
 καὶ ἡ δόξα
 καὶ ἡ σοφία
 καὶ ἡ εὐχαριστία
 καὶ ἡ τιμὴ
 καὶ ἡ δύναμις
 καὶ ἡ ἰσχὺς
 τῷ θεῷ ἡμῶν
 εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων·
 ἀμήν.

Amém

*O louvor,
 e a glória,
 e a sabedoria,
 e a ação de graças,
 e a honra,
 e o poder,
 e a força
 ao nosso Deus,
 pelos séculos dos séculos.*

Amém.

Este hino está emoldurado pela expressão litúrgica ἀμήν. Ela abre e fecha o cântico agora entoado, que possui sete declarações: louvor, glória, sabedoria, ações de graças, honra, poder e força. Anteriormente (Ap 5.12), o Cordeiro também havia recebido sete declarações de louvor, mas com termos levemente modificados: poder, riqueza, sabedoria, força, honra, glória e louvor. Além da alteração na ordem das declarações, a “riqueza” do Cordeiro foi substituída, na declaração ao que se assenta no trono, por “ações de graças”.

O Cordeiro não foi mencionado neste último hino, mas tem sua ação novamente celebrada, se não na forma hínica, numa declaração de vitória pela voz de um dos Anciãos (Ap 7.14-17). Nestes versículos, as peças hínicas evidenciam um grupo que se vê formado por uma multidão inumerável, que lavou suas vestes e as alvejou no sangue do Cordeiro. A forma

³⁵⁰ KELLY, Balmer H. Revelation 7:9-17. In: *Interpretation*, 40, 1986, p. 288-295.

como ele aparece descrito sugere algum tipo de sofrimento e tribulação por causa da fé no Cordeiro, seguindo o mesmo caminho que seu Senhor.³⁵¹

A descrição da multidão como tendo lavado suas vestes no sangue do Cordeiro novamente usa linguagem sacrificial. É pela morte do Cordeiro que esta multidão agora se apresenta vitoriosa participando do culto celestial.

Esta multidão inumerável contrasta com os 144.000 selados das tribos de Israel (Ap 7.1-8). Mas não são grupos separados. Ambos representam o povo de Deus. Simbolicamente, a comunidade em adoração é ao mesmo tempo vinda de todos os povos de cada nação e o verdadeiro Israel de Deus, da mesma sorte que são ao mesmo tempo inumerável multidão e um grupo de 144.000. Como defende Bauckham, as figuras que João vê no céu representam os mesmos personagens que ele vê na terra (os 144.000 de Ap 7.1-8).³⁵²

A comunidade, aqui, é identificada, simultaneamente como vitoriosa (vestida de branco e carregando palmeiras nas mãos) e vítimas (pois vêm da “grande tribulação”, segundo Apocalipse 7.14).³⁵³ Bauckham sinaliza que a visão dos 144.000 (Ap 7.1-8) e a multidão inumerável forma um importante paralelo com a descrição de Jesus como Leão (conquistador) e como Cordeiro (vítima) de Apocalipse 5.5-6. Em Apocalipse 7, João também ouve o número dos selados (Ap 7.4), mas vê especificamente uma multidão inumerável (Ap 7.9). A relação entre os “santos” e o Cordeiro estaria construída, assim, em paralelo.³⁵⁴

Na visão da multidão, bênçãos esperadas tradicionalmente para a intervenção final de Deus são descritas no presente da comunidade. Eles já vieram da grande tribulação (esperada para os últimos tempos) e já lavaram suas vestes no sangue do Cordeiro. Não precisam esperar os tempos finais para experimentar estas realidades, pois elas já são acessíveis aos “santos” no presente, em função do sacrifício de Jesus Cristo.³⁵⁵

4.11. Apocalipse 11: escatologia realizada

No final da seção do culto, formando uma espécie de conclusão para a liturgia celestial, o visionário descreve outra série de atos de adoração. Após o toque da sétima trombeta (Ap 11.15), ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ (“houve no céu grandes

³⁵¹ BARR, David L. *Tales of the End*, p. 74.

³⁵² BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 215-216. Entende de forma diferente Aune, para quem eles são os “santos” que já morreram. Cf. AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 466.

³⁵³ A expressão “grande tribulação” evoca o tempo escatológico de tribulação de Daniel 12.1.

³⁵⁴ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 215-216.

³⁵⁵ PRIGENTE, P. *O Apocalipse*, p. 150.

vozes”). O visionário não identifica quem canta. Mas como é o fechamento da seção do culto, pode ser que neste momento todos os participantes até agora mencionados (os Quatro Viventes, os Anciãos, os anjos e a grande multidão de “santos”) estejam por trás desta peça hínica³⁵⁶ (Ap 11.15):

Ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου
τοῦ κυρίου ἡμῶν
καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ,
καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

*Tornou-se o reino do mundo
do nosso Senhor
e do seu Cristo,
e ele reinará para os séculos dos séculos.*

Neste penúltimo hino da seção do culto, a vitória não é apenas declarada, mas descrita como consumada³⁵⁷ sobre ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου (o reino do mundo). A construção não deixa de ser estranha. Porque, apesar do reino do mundo ter se tornado do Senhor e do seu Ungido, o restante da frase está na terceira pessoa do singular (ele reinará). O antecedente do verbo βασιλεύω (reinar) seria o κυρίος ἡμῶν ou o Χριστός αὐτοῦ? Esta frase talvez sinalize que o visionário esteja aludindo à antiga esperança judaica da inauguração do reino de Deus, agora reinterpretada em termos cristológicos. Na revelação de João, o Cordeiro é co-regente do Reino de Deus, e ambos reinarão para sempre.³⁵⁸

O termo κόσμος é conceituado pelos léxicos como *mundo*.³⁵⁹ Quando apareceu na literatura grega, inicialmente significava edificação, construção, ordem, ornamento ou regulamento da vida humana. Na filosofia grega veio a ser usado para representar “*a ordem no mundo, o sistema mundial, a soma total das coisas preservadas por esta ordem*”.³⁶⁰ Tornou-se, então, um termo com conotações espaciais: o mundo pode ser o universo, a terra inteira, todos os habitantes da terra ou toda a humanidade. Entretanto, em alguns casos, pode

³⁵⁶ Aune o denomina de “Hino de Vitória”. Cf. AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 646.

³⁵⁷ O verbo γίνομαι está no aoristo indicativo, apontando para uma ação pontual, já efetivamente ocorrida, apesar de Aune insistir numa referência proleptica. Cf. AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 638. Segundo ele, o verbo se refere a um evento futuro como se estivesse falando do passado em função da certeza de sua realização.

³⁵⁸ Prigent destaca que, apesar da passagem falar em “Reino de Deus e seu Cristo”, trata-se no final de um único reino. O Jesus Glorificado reina por decisão de Deus, como ocorre com o reino do Filho do Homem de Daniel 7.13-14. Cf. PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 203.

³⁵⁹ GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. *Léxico do N.T. Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1991, p. 120; MOUNCE, W. D. *The Analytical Lexicon to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1992, p. 289.

³⁶⁰ GUHRT, J. Κόσμος. In: BROWN, C. (org.) *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. IV. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 604-609.

também significar o mundo humano em estado de rebelião contra Deus e seus propósitos.³⁶¹
Esta última aceção parece ser a utilizada aqui pelo visionário João.

Logo após este anúncio, novamente os Vinte e Quatro Anciãos se prostram diante daquele que se assenta no trono e o adoram, desta vez com um longo hino de ação de graças³⁶² (Ap 11.17-18):

Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,
ὁ ὢν
καὶ ὁ ᾄων,

ὅτι

εἴληφας τὴν δυνάμιν σου τὴν μεγάλην
καὶ ἐβασίλευσας.
καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν,
καὶ ἦλθεν
ἡ ὀργή σου
καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν
κριθῆναι
καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν
τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις
καὶ τοῖς ἁγίοις
καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου,
τοὺς μικροὺς
καὶ τοὺς μεγάλους,
καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν.

Graças damos a ti, Senhor Deus, Todo-Poderoso,

*que és
e que eras,*

porque

*tens assumido o teu poder grande
e passaste a reinar.*

E as nações se enfureceram;

E chegou

a tua ira,

e o tempo dos mortos

serem julgados,

e para dar o galardão

aos teus servos profetas,

e aos santos

e aos que temem o teu nome,

aos pequenos

e aos grandes,

e para destruíres os que destroem a terra.

³⁶¹ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 638.

³⁶² AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 646.

Neste último hino da seção, o visionário expressa a perspectiva de que o Reino de Deus, ὁ παντοκράτωρ, já começou.³⁶³ Novamente, o verbo relacionado com o reinado está no aoristo indicativo (ἐβασίλευσας). Não é um evento futuro. A esperança dos “santos” já era realidade, e como resultado disso:

- as nações se enfureceram (aoristo indicativo);
- os mortos estão para ser julgados (aoristo infinitivo);
- os “santos” estão para ser vindicados (aoristo infinitivo);
- os ímpios³⁶⁴ (destruidores da terra) estão para ser destruídos (aoristo infinitivo).

Aqueles que estão para receber o galardão (μιστός) são descritos como servos-profetas, “santos” e tementes do nome de Deus (os grandes e os pequenos). Enquanto ἅγιος parece ser a expressão preferida de João para falar dos seguidores de Jesus, as demais poderiam sugerir grupos distintos. Mas preferimos acompanhar Prigent na interpretação de que todas as expressões se referem ao mesmo grupo,³⁶⁵ sugerindo, também, que as expressões refletem a identidade de um grupo que se auto-compreende como profetas e “santos”.³⁶⁶

Percebe-se que este tipo de presença do reino ainda não eliminou a ira. Ainda há mortos para serem julgados, ainda há justos para serem recompensados e ímpios para serem destruídos. É uma escatologia inaugurada que não acabou com a presença do mal. O Reino já veio, mas apenas uma parte da humanidade o percebeu, e o percebe apenas no contexto da visão do culto celestial.

O verbo βασιλεύω ocorre sete vezes no Apocalipse de Joao:

- Em Apocalipse 5.9-10, no hino dos Vinte e Quatro Anciaos e dos Quatro Videntes, que celebravam a obra do Cordeiro, que constituiu para Deus uma comunidade real e sacerdotal. As ocorrências de Apocalipse 20.4, 6 e 22.5 também se referem aos “santos” que reinarão com Deus.

- As outras três ocorrências do verbo têm Deus como sujeito (com Cristo como co-regente), e estão em Apocalipse 11.15, 17 e 19.6. Sinalizou Aune, assim, com muita propriedade, que, com exceção das ocorrências de βασιλεύω posteriores ao milênio, todas as

³⁶³ Contra Aune, que entende o hino como anúncio proléptico do juízo final. Cf. David E. *Revelation 6-16*, p. 647. Todas as expressões verbais do hino estão em categorias completas (aoristo). Acompanhamos, assim, Barr, na argumentação de que no Apocalipse a transformação do cosmos já ocorreu, pelo menos dentro do contexto litúrgico. Cf. BARR, David L. *Towards an Ethical Reading of The Apocalypse*, p. 368.

³⁶⁴ Aqui chamados de “destruidores da terra”.

³⁶⁵ PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 204.

³⁶⁶ Nogueira, ao analisar Apocalipse 19.10 e 22.8-9 conclui: “*Todos os membros da comunidade do Apocalipse se autocompreendiam como profetas e todos buscavam freqüentar o mundo angelical*”. Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião de visionários*, p. 33.

demais estão inseridas em algum hino.³⁶⁷ Para falar do reinado de Deus e de Cristo, especialmente, não há sequer uma exceção. O reino de Deus forma, então, uma expressão própria da liturgia dos “santos”.

Com sétima trombeta, afirma-se a soberania de Cristo sobre o mundo, efetiva e permanentemente. O reinado de Deus parece ter começado, assim, no passado das comunidades, quando Jesus morreu e ressuscitou, mesmo se ele ainda não é aceito ou reconhecido universalmente.³⁶⁸

A seção termina precisamente com a abertura do Santuário de Deus que está no céu, revelando para João a arca da Aliança.

4.12. Apocalipse 12.1: vitória sobre o Dragão

Após o capítulo 12, o visionário inicia sua terceira seção, a seção da guerra escatológica. Apesar de sua narrativa agora se propor a contar a história de um conflito, ela está cheia de elementos litúrgicos.

Há ainda várias passagens onde se percebe a presença de hinos ou fragmentos de hinos. O primeiro aparece logo no início da seção, após a descrição da queda do Dragão do céu. Ele foi expulso para a terra, o que provocou o cântico de um hino de vitória (Ap 12.10-12):³⁶⁹

Ἀρτι ἐγένετο

ἡ σωτηρία
καὶ ἡ δύναμις
καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν
καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ,

ὅτι

ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν,
ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός.

καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν
διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου
καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν
καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου.

διὰ τοῦτο

³⁶⁷ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 642.

³⁶⁸ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 617.

³⁶⁹ Para Collins, este hino (Ap 12.10-12) é a única parte do capítulo composta pelo próprio João. As demais partes foram adaptadas de tradições anteriores. Cf. COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 140.

εὐφραίνεσθε,
 [οἱ] οὐρανοὶ
 καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες.

οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν,
 ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς
 ἔχων θυμὸν μέγαν,
 εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.

Agora veio

*a salvação,
 e o poder,
 e o reino do nosso Deus
 e a autoridade do seu Cristo,*

porque

*foi expulso o acusador de nossos irmãos,
 o mesmo que os acusa de dia e de noite diante do nosso Deus.*

E eles o venceram

Através do sangue do Cordeiro

E através da palavra do testemunho que deram

E não amaram a própria vida diante da morte.

Por isso,

festejai,

ó céus,

e os que neles habitais.

Ai da terra e do mar,

pois desceu o diabo para vós,

tendo grande cólera,

sabendo que tem pouco tempo.

Apesar de o episódio descrever o agente da vitória no céu como Miguel, é o Cordeiro que recebe a adoração.³⁷⁰ Miguel vence, mas foi o sangue do Cordeiro o meio da Vitória. Isso levou Barr a sugerir que Miguel, neste episódio, seria mais uma caracterização de Jesus no livro de João, já que a ação de um (Miguel) é atribuída ao outro (Cordeiro), e a obra de um é idêntica a obra do outro.³⁷¹

³⁷⁰ Miguel é denominado em Daniel 10.13 de “*um dos primeiros príncipes*”, e em 12.1 é mencionado como “*o grande príncipe, o defensor dos filhos do teu povo*”, aquele que se levantará para salvar o remanescente fiel nos últimos tempos. Em 1 Enoque 40.8 também é declinado, ao lado de Rafael, Gabriel e Fanuel de “*chefe dos anjos*”. Para Collins, Miguel aparece neste trecho de Apocalipse por causa da fonte judaica utilizada por João para compor o capítulo 12. cf. COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 107. Sobre o papel de Miguel neste relato, conferir também AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 693.

³⁷¹ BARR, David L. *Tales of the End*, p. 110.

De qualquer forma, entretanto, não é apenas Cristo (ou Miguel) o celebrado. Também os que guardam a palavra do testemunho, e mesmo diante da morte não amaram a própria vida. A derrota do Dragão foi levada a efeito por Miguel e seus anjos, mas os “santos” participaram da vitória, promovida pelo sangue do cordeiro, pela palavra do testemunho deles, e pela sua persistência em resistir até a morte.

O hino descreve quatro eventos que teriam se iniciado com a derrota do Dragão: a salvação, o poder, o reino de Deus e a autoridade de Cristo. Novamente, a perspectiva é de escatologia realizada, apesar da história da guerra estar apenas começando.

O verso 10 inicia um hino de vitória. Ele se destaca do restante da narrativa principalmente por causa do uso da primeira pessoa “eu ouvi” (ἤκουσα).³⁷² Nesta peça hínica, surgem elementos do imaginário da coorte celestial, porque outro título funcional (acusador) aparece para definir e precisar o personagem que foi jogado do céu para a terra. O Dragão é aquele que acusava os irmãos no céu dia e noite diante de Deus. Esse papel é a função tradicional de Satanás na Escritura judaica, principalmente quando ele aparece na narrativa de Jó (Jó 1.9-11; 2.4-5) e no livro de Zacarias (Zc 3.1) como uma personagem de acusação diante da coorte celestial.³⁷³ Sumney, assim, acabou interpretando a linguagem utilizada nesta passagem como jurídica, de tribunal.³⁷⁴

³⁷² Cf. COLLINS, Adela Y. *The Combat Myth in the Book of Revelation*, p. 140.

³⁷³ O termo σατανάς, uma ampliação da forma σατάν, é definido pelos léxicos como adversário. A palavra é de origem hebraica, uma transliteração de שָׁטָן. As palavras derivadas do termo hebraico apareceram 33 vezes em 28 versos da Escritura hebraica (Nm 22.22,32; 1Sm 29.4; 2Sm 19.23; 1Rs 5.18; 11.14,23,25; 1Cr 21.1; Jó 1.6,7,8,9,12; 2.1,2,3,4,6,7; Sl 38.21; 71.13; 109.4,6,20,29; Zc 3.1,2) com o sentido de oposição, obstrução ou adversário. Normalmente, são traduzidas pelo substantivo “adversário” ou pelo verbo “opor-se”. Em 1Samuel 29.4, ao falar de Davi, os Filisteus afirmam: “Não se torne satã nosso no combate”. Em 2Samuel 19.22, o próprio Davi usa o termo para se referir a pessoas que incitavam-no a matar um homem: “Que tenho eu convosco, Filhos de Zerua, para que vos torneis hoje meus satãs?” E, em 1Reis 5.18, Salomão fala de sua grandeza: “Agora [...] não tenho satã ou infortúnio.” Mais adiante, em 1Reis 11.14, 23 e 25, aparecem dois satãs para Salomão. A forma transliterada (σατανάς ou σατάν) aparece pouco na LXX. São apenas cinco vezes em três versos (1Rs 11.14; Sb 21.27 e Ag 2.16). Em Reis o termo aparece com o sentido de inimigo (inimigo de Salomão ou inimigo de Israel). Em Sabedoria a expressão parece se referir a um instinto interior, já que maldizer “satã” é maldizer a si próprio. E em Ageu o termo é uma expressão simples para medida. Essa pouca periodicidade se deve à preferência da LXX pelo tradução da expressão hebraica (διάβολος). Na literatura judaica não-canônica sua aparição é freqüente. Em Ascensão de Isaías, Satanás (às vezes Βελιάρ) é aquele que usa Manassés, um rei perverso, para martirizar o profeta Isaías (Asc Is 2.2, 8; 4.15-16). Enoque prevê que ele será torturado pelos anjos bons (1En 53.2). Em *Vida de Adão e Eva* ele aparece várias vezes para destruir o primeiro casal (Vit 6.7; 13.16; 14.13; 18.1-9; 47.8). Conseqüentemente, os anjos do Senhor estão continuamente em luta contra ele (Test As 6.2). Cf. FOSTER, Werner. Σατανάς. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. VII. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1964, p. 151-163; HAAG, H. *El Diablo*: Su Existencia como Problema. Barcelona: Editorial Herder, 1978, p. 144.

³⁷⁴ SUMNEY, Jerry L. *The Dragon has Been Defeated*, p. 108.

Com o impedimento do acusador à coorte celestial, nenhuma acusação poderia mais ser feita contra os “santos”, pelo menos no âmbito celestial.³⁷⁵ Estranhamente, a queda do Dragão se revela, para a audiência do Apocalipse, como positiva e negativa, simultaneamente. É positiva, já que o Dragão não exercerá mais a função de acusador diante da coorte celestial. Com a queda do Dragão, o reino de Deus está consumado, no governo e na autoridade do Cordeiro.

A queda do Dragão, entretanto, tem seu lado negativo, porque ele foi jogado para a terra. Um pouco a frente na narrativa o visionário anuncia que este evento trará dor e martírio para os seguidores do Cordeiro (Ap 12.17), quando o Dragão iniciar sua ofensiva de perseguição à descendência da Mulher (a audiência do Apocalipse).

A estrutura da perícopé é: o visionário (“eu ouvi”, com o verbo na primeira pessoa) ouve uma voz, que proclama a chegada da salvação, do poder, do reino de Deus e da autoridade de Cristo, bem como o fim da acusação dos “nossos irmãos” diante da coorte celestial.

Quem é a figura que canta, desta vez? O episódio aponta para uma figura humana, já que a passagem se refere aos irmãos acusados pelo Dragão no céu. É um ser humano que canta.³⁷⁶

Apesar de Aune identificar esta figura como a de um crente martirizado,³⁷⁷ a presença da grande multidão já identificada anteriormente como a comunidade do visionário em culto diante do Trono não descarta a possibilidade de estas figuras ainda não terem experimentado o martírio.³⁷⁸

Neste caso, a voz não identificada, que canta o hino de vitória, é uma voz que reconhece o caminho do martírio como um caminho necessário para aquele que deseja preservar o testemunho de Jesus. Não há mais acusação contra os “santos” por causa do testemunho de Cristo, além das bênçãos escatológicas serem cantadas, novamente, como escatologia realizada: salvação, poder, reino e autoridade.³⁷⁹

³⁷⁵ Segundo Collins, como os acontecimentos no céu são protótipos de acontecimentos na terra, a audiência entenderia a acusação contra os “santos” como referência aos magistrados romanos. Cf. COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 142.

³⁷⁶ PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 227.

³⁷⁷ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 701.

³⁷⁸ Para Nogueira, Ottermann e Adriano Filho, poderia ser uma representação da própria comunidade do Apocalipse “em seus cultos de êxtase”. Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; OTTERMANN, Monika; ADRIANO FILHO, José. *Apocalíptica cristã-primitiva*, p. 170.

³⁷⁹ AUS, R. D. The Relevance of Isaiah 66:7 to Revelation 12 and 2Thessalonians 1. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche*, 67, 1976, p. 254.

A referência a participação dos “santos” na queda do Dragão insere um elemento importante da tradição da guerra santa. Em Apocalipse 12, os crentes participam da derrota do Dragão. É Miguel e seus anjos que o expulsam do céu, mas o verso 11 relaciona sua derrota com o sangue do Cordeiro (menção da morte de Jesus) e com o testemunho dos “irmãos”.

Isso é reforçado, principalmente, porque a voz anônima proclama a vitória dos “irmãos” por causa do sangue do Cordeiro e do testemunho dado pelos “santos” diante do sofrimento. A tribulação conecta o crente à vitória de Jesus. De alguma maneira, pela perseverança diante das dificuldades, os “santos” estão participando da intervenção escatológica de Deus ao trazer o juízo sobre o Dragão.

Essa declaração do hino acrescenta um significativo elemento na identidade da audiência do Apocalipse, ao apresentar os “santos” como co-participantes da sua vitória sobre o mal no mundo. E da mesma forma que Jesus, essa participação se dá pela morte.

A função concreta de um hino como este parece ser incitar os “santos” ao martírio. Para estes, a vitória só será alcançada através da morte sem a renúncia da fé em Jesus.³⁸⁰

Aune então argumenta que a vitória sobre o Dragão refletida aqui não é somente uma vitória no céu, mas também na terra; não é somente para o futuro, mas parte da experiência cristã. Qualquer santo pode alcançá-la. Basta, para isso, resistir até o fim, o mesmo que resistir até a morte.³⁸¹

O hino faz referência também ao céu, terra e mar, ou seja, todas as esferas do mundo, envolvidas diretamente no embate cósmico universal contra o Dragão.³⁸² Esta passagem parece evocar o conceito tradicional das dores de parto que antecederão o dia do juízo.³⁸³ A queda do Dragão, neste caso, com seus desdobramentos dolorosos, significaria que o fim estava próximo.

Este hino, como outros do Apocalipse, revela a ambigüidade e fluidez da identidade destes “santos”. Numa única peça, eles celebram a vitória no céu e a dor na terra.

³⁸⁰ Pagels argumenta que a confiança dos crentes que enfrentavam o martírio tinha origem “na convicção de que sua agonia e morte apressariam na verdade a vitória de Deus sobre as forças do mal, forças encarnadas no magistrado romano que as condenara”. Cf. PAGELS, E. *As origens de Satanás*, p. 155.

³⁸¹ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 703. Para Lambrecht, os versos 10-11 são retrospectivos, ao associar os mártires com Deus e seu Cristo em uma luta situada no céu. Já o verso 12 é prospectivo, ao anunciar o curto tempo do Dragão. Cf. LAMBRECHT, J. *A Structuration of Revelation 4,1-22,5*, p. 100.

³⁸² ADRIANO FILHO, José. Caos e recriação do cosmos: a percepção do Apocalipse de João. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, 34, 1999, p. 107.

³⁸³ SCHRAGE, Wolfgang. A posição frente ao mundo em Paulo, Epíteto e na Apocalíptica. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p. 24; PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 219; SILVA, Valmor da. As dores de parto e o nascimento na literatura bíblica, p. 25; também FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Apocalipsis*, p. 116.

4.13. Apocalipse 15: Os vencedores diante do trono

No capítulo 15, logo após a cena da colheita escatológica, os vencedores “*da besta, da sua imagem e do seu nome*” são descritos diante do trono de Deus com arpas nas mãos.

Eles cantam o cântico de Moisés e do Cordeiro, um cântico que tem a função de justificar os terríveis juízos que seriam derramados sobre os ímpios. Este talvez seja o cântico mais bem estruturado do Apocalipse. Suas estrofes poéticas podem ser percebidas facilmente (Ap 15.3-4):

Μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου,
κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ·
δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου,
ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν·

τίς οὐ μὴ φοβηθῆ, κύριε,
καὶ δοξάσει τὸ ὄνομά σου;

ὅτι μόνος ὄσιος,
ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιόν σου,
ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν.

*Grandes e admiráveis as tuas obras,
Senhor Deus, Todo-Poderoso.
Justos e verdadeiros os teus caminhos,
ó Rei das nações.*

*Quem não temerá, Senhor
e não glorificará o teu nome?*

*Porque só tu és santo;
Porque todas as nações virão e adorarão diante de ti,
Porque os teus atos de justiça foram manifestos.*

O ambiente do mar de vidro já havia aparecido previamente (Ap 4.1-2) e era o local do trono de Deus. É em torno desse trono que João vê os vencedores. São aqueles que venceram através do testemunho e do sangue do Cordeiro, caracterizados por algumas marcas.

Como primeira marca, eles são apresentados como os vencedores do animal. O derrotado é o animal levantado do mar pelo Dragão. É a primeira besta. Não se menciona explicitamente o segundo animal neste contexto, mas não é necessário, já que ele era apenas o representante profético da primeira besta. Se esta cai, seu profeta também cairá. Além disso, ele pode ser visto na sua também derrotada imagem. A vitória sobre o animal se configura na

vitória sobre sua imagem (seu representante, e todas as suas marcas visíveis de poder) e sobre o numeral do seu nome. Esse numeral parece ser uma referência ao número 666 mencionado no capítulo 13.³⁸⁴

Como segunda marca, eles estão sobre o mar de vidro (θάλασσαν ὑάλινην). A referência ao mar de vidro só aparece duas vezes no Novo Testamento. Ambas em Apocalipse. Antes ela havia aparecido em Apocalipse 4.6, descrevendo o espaço em torno do trono de Deus. Com isso, localiza-se a esfera em torno do qual este cântico está sendo entoado, mas não se esgota a expressão. Se o cântico é de Moisés, a referência ao mar diante do qual ele é cantado é substancial. A passagem evoca o cântico entoado diante do Mar Vermelho após a derrota do Faraó e seu exército (Ex 15.1-19).³⁸⁵

Ali, diante do Mar, Moisés cantou um cântico de vitória, antes de iniciar com a comunidade de recém-libertados sua caminhada em direção à Terra Prometida. Naquela mesma oportunidade, Miriã cantou acompanhada de um tamborim. Os vencedores, agora, cantam com suas harpas recebidas de Deus.

Esta é então a terceira marca. Os vencedores têm as harpas de Deus em suas mãos. Esses vencedores do mar de vidro não portam espadas, mas harpas (κιθάρας), reforçando mais uma vez para a relação entre guerra e liturgia no Apocalipse.

Logo à frente, a referência às taças remeterá os ouvintes às orações dos “santos” (Ap 8.3), instrumentos que efetivamente geraram as trombetas sobre os seguidores da besta, e agora causarão as pragas últimas.

Quando o cântico começa, nota-se seu arranjo preciso, adaptado da Escritura judaica.³⁸⁶ Ele é composto por uma doxologia (formada por duas estrofes estruturadas em paralelismo sinonímico), uma seção retórica (formada por duas perguntas retóricas), e o responsório (formado por três expressões de louvor).

A doxologia segue um padrão fixo. Uma expressão de adoração (“*grandes e admiráveis as tuas obras, e justos e verdadeiros os teus caminhos*”), seguida de uma invocação (“*Senhor, Deus Todo-poderoso, e Reis das nações*”).

Mas neste momento, entretanto, o que João descreve parece estar no seu futuro. De uma perspectiva espacial, algumas coisas são passadas, outras são presentes. Apesar das várias repetições, prolépses e revisões do livro, na estrutura narrativa do Apocalipse ainda há

³⁸⁴ Para Mesters e Orofino, a besta é o império, a imagem é a sua propaganda ideológica, e o seu número é uma referência ao culto imperial. Cf. MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de São João*, p.284.

³⁸⁵ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Apocalipsis*, p.130; MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de João*, p. 284.

³⁸⁶ ASHCRAFT, Morris. *Apocalipse*, p. 377.

uma reserva escatológica. As futuras ações incluem: a universal adoração da besta, o julgamento dos que adoram a besta, a morte dos mártires (14.13), a adoração universal de Deus (15.4), a guerra e a conquista do Cordeiro (17.14), a destruição da prostituta (17.16-17; 18.8-9, 21), o governo do Cordeiro (20-8-9); a destruição de Satã (20.10), a habitação de Deus com a humanidade.³⁸⁷

Seguindo o esboço proposto no capítulo anterior, e acompanhando a narrativa do Apocalipse, o visionário parece estar no momento do ajuntamento do exército do Cordeiro (Ap 14.1-5), um pouco antes da ceifa escatológica. É possível entender então que esta história está no tempo do conflito, depois do levantamento da besta, mas antes que ela alcance sucesso na promoção de sua adoração universal (Ap 13).

Quem são os cantores deste hino, então? Acompanhando Aune, são os mártires que não adoraram a besta,³⁸⁸ e mantiveram o testemunho do Cordeiro até o fim. São aqueles que foram reunidos sobre o monte Sião pelo Cordeiro em Apocalipse 14.1-5 e derramaram seu sangue, seguindo o mesmo caminho do Cordeiro. Especificamente, estes cantores são idênticos aos 144.000 selados do Cordeiro, mas agora já martirizados.³⁸⁹

Se este for realmente o tempo dentro do qual o visionário se vê, ele espera estar entre aqueles que cantarão o Cântico de Moisés e do Cordeiro diante do trono. Mas cantaria, então, como aquele que já teria participado da vitória sobre as bestas, ao dar o seu próprio sangue pelo testemunho do Cordeiro. Se esta é uma visão profética do que estaria por vir, o visionário não apenas se vê dentro dela, mas convida sua comunidade a estar também ali, para empunhar as harpas e cantar diante do trono.

E o que estes vencedores cantarão? Cantarão a grandeza da obra de Deus, sua justiça e sua vitória final. Eles morreram, mas com suas mortes contribuíram para a consumação do reino de Deus e do seu Cordeiro.

Um elemento significativo ainda precisa ser destacado. Eles exercem uma função semelhante à dos Vinte e Quatro Anciãos. Como eles, os “santos” martirizados seguram harpas nas mãos e cantam diante de Deus e do Cordeiro.³⁹⁰ João revela, assim, a expectativa de que assumiria, após sua morte, papel semelhante aos seres celestiais, e, de igual forma, a

³⁸⁷ BARR, David L. *Tales of the End*, 118.

³⁸⁸ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 903.

³⁸⁹ CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 198.

³⁹⁰ PRIGENT, P. *Apocalypse*, p. 281.

esperança de que os “santos” que já foram martirizados (como Antipas, em Ap 2.3) já exerçam este ofício.³⁹¹

4.14. Apocalipse 16: dignidade para receber juízo

No capítulo seguinte, o visionário ouve do anjo das águas³⁹² uma nova peça hínica (Ap 16.5-6):

Δίκαιος εἶ,
ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν,
ὁ ὄσιος,

ὅτι ταῦτα ἔκρινας,
ὅτι αἷμα ἀγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν
καὶ αἷμα αὐτοῖς [δ]έδωκας πιεῖν,
ἄξιοί εἰσιν.

*Justo és,
o que és e o que eras,
o Santo,*

*porque estas coisas julgaste;
porque sangue de santos e profetas derramaram,
mas sangue lhes tens dado a beber.
Merecedores são.*

O anjo está expressando também adoração, ele não fala de Deus, mas fala com Deus. É um hino de exaltação das obras de Deus, apesar do tom de juízo,³⁹³ podendo ser descrito como uma “doxologia de julgamento”.³⁹⁴ Deus é aclamado como juiz e como aquele que faz juízo sobre os que derramaram o sangue dos “santos”. Estes “santos” já estão diante do trono, mas seus adversários ainda esperam pelo juízo divino.

Curiosamente, este hino é uma espécie de hino de dignidade ao contrário. Em vez de expressar quem é digno de adoração, ele aponta para quem é digno de juízo. No lugar da

³⁹¹ Olson sugere a existência de uma tradição que esperava que os “santos” se transformariam em anjos após a morte. Cf. OLSON, Daniel. C. “*Those who Have not Defiled themselves with Women*”, p. 504.

³⁹² João remete aqui ao imaginário dos anjos guardiães dos elementos da terra. Cf. CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 202.

³⁹³ Prigent sugere que esta peça hínica é o natural paralelo celeste do cântico dos vencedores de Apocalipse 15.3-4. Cf. PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 286. Fiorenza faz sugestão semelhante, definindo o que ela chama de eco do Cântico de Moisés e do Cordeiro. Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 94.

³⁹⁴ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 885.

expressão “eles são merecedores”, é possível usar “eles são dignos”. Em vez de adoração, eles são dignos do juízo de Deus.³⁹⁵

Dentro dessa perspectiva, este hino afirma a identidade dos “santos” pela negativa, afirmando o que eles não são. Depois de apontar para o destino glorioso dos seguidores de Jesus, a liturgia do Apocalipse se concentra no julgamento dos seguidores da besta.

4.15. Apocalipse 18: um cântico fúnebre

O capítulo 18 quase todo, com exceção de uma breve introdução, é uma expressão hínica. Algumas marcas o diferenciam dos demais hinos do Apocalipse. Com a referência à descida do anjo para a terra, e à iluminação da terra após essa descida, o visionário descreve um hino cantado na terra.³⁹⁶ Todas as demais expressões hínicas parecem estar no contexto do culto celestial, mas esta se dá na terra. Além do mais, não é um hino de adoração, mas um cântico fúnebre, que precederá a derrota da Babilônia.³⁹⁷

São vários os cantores. Inicialmente é um anjo que desce do céu (Ap 18.2-3), seguido por “*uma outra voz do céu*” (Ap 18.4-8), pelos reis da terra (18.9-10), pelos mercadores da terra (Ap 18.16-17) e pelos timoneiros e marinheiros (Ap 18.18-20).³⁹⁸ A canção é fechada por um ato simbólico de um forte anjo.³⁹⁹ Ele joga uma grande pedra de moinho no mar, dramatizando a queda da Babilônia. Talvez este hino fúnebre esteja evocando as profecias de Isaías 13-14 e Jeremias 50-51 contra a Babilônia. Ou então Ezequiel 27-28, uma profecia contra Tiro, tenha fornecido elementos para esta composição.⁴⁰⁰ De qualquer forma, percebe-se que ele é diferente dos demais hinos do Apocalipse. Ele canta a derrota do adversário na forma de um longo lamento.⁴⁰¹

³⁹⁵ AUNE, David E. *Revelation 6-16*, p. 888.

³⁹⁶ A canção é narrada por um personagem celestial, mas descreve o lamento de reis, marinheiros e mercadores pela destruição de Babilônia.

³⁹⁷ Conferir uma exposição ampla deste texto em FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Babylon the Great: A Rhetorical-political Reading of Revelation 17-18*. In: BARR, David L. *The Reality of Apocalypse: Rethoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 243-269.

³⁹⁸ Conferir a análise das relações econômicas evidenciadas por este texto em KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004. 373 p.

³⁹⁹ Todo o capítulo 18 é narrado por uma voz celestial, e não pelo próprio visionário. Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 99.

⁴⁰⁰ CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 222; PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 310.

⁴⁰¹ Barr sugeriu que neste hino o visionário estaria recontando a história de Jerusalém: assassinada, devorada e queimada. Mas a grande cidade também seria Roma. João estaria convencido que o mesmo destino de Jerusalém cairia sobre Roma. Cf. BARR, David L. *Tales of the End*, p. 134.

A derrota da grande Prostituta é descrita com imagens muito fortes. Mas o visionário logo esclarece que a mulher destruída é a grande Babilônia. A Prostituta simboliza uma cidade. O texto diz que a mulher é a grande cidade que tem dominado sobre a terra inteira (Ap 17.18). Assim, com Collins, estas marcas claramente apontariam para a antiga cidade de Roma.⁴⁰²

De qualquer forma, através deste poema sobre a queda da grande Prostituta, o visionário provê um alerta para os “santos” romperem todos os laços com um Império que se entregara à injustiça, à idolatria e à cobiça.⁴⁰³ Este hino é, noutros termos, propaganda anti-romana.⁴⁰⁴ O hino fornece motivação para a obediência à voz que João ouve do céu: “*Sai dela, meu povo*” (Ap 18.4),⁴⁰⁵ que, por sua vez, evoca Jeremias 51.45: “*Sai do meio dela, ó povo meu, e salve cada um a sua vida do brasume da ira do Senhor.*”⁴⁰⁶

4.16. Apocalipse 19: um grande ajuntamento celestial

A última cena litúrgica do Apocalipse parece estar em Apocalipse 19.1-8. Ela segue, imediatamente, o cântico fúnebre de Babilônica, e será entoado por uma grande multidão nos céus. A cena é muito parecida com o início da seção do culto no céu, principalmente pela presença dos Quatro Viventes e dos Vinte e Quatro Anciãos se dobrando diante do trono. A cena é longa, e pode ser dividida em cinco partes:⁴⁰⁷

⁴⁰² Essa identificação da Prostituta como Roma poderia aparecer no capítulo 17, por causa:

- da referência aos sete montes;
- ela domina os reis da terra;

- Babilônia era uma referência costumeira para Roma nos oráculos sibílicos. Cf. COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 175; COLLINS, Adela Yarbro. *Feminine Symbolism in the Book of Revelation*. In: *Biblical Interpretation*, 1/1, 1993, p. 26-27. Segundo Nogueira, “*ainda que não possa ser demonstrada dependência literária, o Apocalipse de João respira o mesmo ódio a Roma do Livro 5 dos Oráculos Sibílicos, [...], principalmente na tradição da queda de Babilônia/Roma, na descrição do opositor escatológico como Nerus ridivivus e na expectativa de inversão escatológica entre Roma e o mundo oriental*”. Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 153, nota 22.

⁴⁰³ KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*, p. 19.

⁴⁰⁴ COLLINS, Adela Yarbro. *Feminine symbolism in the Book of Revelation*, p. 27.

⁴⁰⁵ Acompanhamos Kraybill: “*Se os cristãos estavam tendo (ou se sentiam tentados a ter) negócios com Roma por meio do comércio marítimo ou de outros laços comerciais, aqueles deveriam sair imediatamente, ou iriam compartilhar a culpa de Roma e também seu castigo*”. Cf. KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*, p. 20.

⁴⁰⁶ CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 223.

⁴⁰⁷ PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 324. Aune encontra três hinos de louvor na cena. Os dois primeiros foram entoados para celebrar a destruição da Babilônia e a salvação com a qual Deus recompensa os “santos” (Ap 19.1-4), e o terceiro é um anúncio do futuro casamento entre o Cordeiro e sua noiva (Ap 19.5-8). Cf. AUNE, David E. *Revelation 17-22*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998, p. 1021-1022.

- Uma grande multidão entoia um hino de vitória, precedido pelo termo ἀλληλουιά (aleluia).⁴⁰⁸ Eles exaltam o que se assenta sobre o trono (“a salvação, e a glória, e o poder são do nosso Deus”) em função de sua ação de juízo sobre a grande Prostituta.

- Num segundo momento, também precedido pelo termo ἀλληλουιά, vem: “E a sua fumaça sobe pelos séculos dos séculos.”

- Como resposta a adoração da grande multidão, os Vinte e Quatro Anciãos e os Quatro Viventes se prostram e adoram também o que se encontra sobre o trono. É uma canção breve, desta vez, notando-se novamente a presença do ἀλληλουιά: “Amém! Aleluia!”

- Uma voz não identificada sai do trono. Não vem do que se assenta sobre ele,⁴⁰⁹ já que é um convite para que se cante louvores a Deus: “Dai louvores ao nosso Deus, todos os seus servos, os que o temeis, os pequenos e os grandes.” No meio de tantos hinos e cenas litúrgicas, este é um dos poucos convites explícitos para se participar do culto. De qualquer forma, ele demonstra que o culto não é privilégio dos membros do Templo celestial, nem dos “santos” que morreram. Os que ainda vivem também podem participar.⁴¹⁰

- A cena termina com outra referência a uma voz “como voz de numerosa multidão, como de muitas águas e como de fortes trovões”. Não há a identificação dos cantores, mas apenas a descrição da canção (Ap 19.6-8):

Ἄλληλουιά,
ὅτι ἔβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν] ὁ παντοκράτωρ.

χαίρωμεν
καὶ ἀγαλλιῶμεν
καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ,

ὅτι

ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου
καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοιμάσεν ἑαυτὴν
καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον
λαμπρὸν
καθαρόν·
τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν.

Aleluia!

Porque reinou o Senhor, o Deus, o Todo-Poderoso.

Alegremo-nos,

⁴⁰⁸ O uso deste termo no Apocalipse corresponde ao uso tradicional dos Salmos 113-118, que eram cantados na Páscoa, tanto para comemorar o juízo divino sobre os adversários de Israel, quando para comemorar a entrada no reino. Cf. BEASLEY-MURRAY, G. R. *The Book of Revelation*. London: Oliphants, 1978, p. 271.

⁴⁰⁹ CHARLES, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Vol. II, p. 124.

⁴¹⁰ Acompanhando Pringente, no Apocalipse os “santos” também formam um exército celeste, e as suas celebrações não são diferentes dos seres celestiais. Cf. PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 327.

*e exultemos
e demos-lhe a glória,*

porque

*chegou as bodas do Cordeiro,
e a sua esposa já preparou a si mesma,
e foi dado a ela para que se vestisse linho
brilhante,
puro.
pois o linho são os atos de justiça dos santos.*

Esta última canção, como as demais peças desta cena, começa com o ἀλληλουϊα. Apesar de ser freqüente no livro de Salmos (aparece 21 vezes), em todo o Novo Testamento somente o livro do Apocalipse utiliza esta expressão. As quatro únicas ocorrências estão neste hino (Ap 19.1, 3, 4, 6). É um hebraísmo, que significa “louve ao Senhor”.⁴¹¹

No contexto da cena sobre o monte Sião, o visionário já havia ouvido uma voz como voz de grande trovão e como de muitas águas (Ap 14.2). Em vez de voz “como de harpistas”, ele ouviu uma voz “como de grande multidão”. O elemento da beleza da harpa é trocado pelo impacto da multidão. Se a voz que saiu do trono emitiu um convite para participar da adoração, esta voz, agora na primeira pessoa do plural, reforça o convite: “*alegremo-nos, exultemo-nos e demos-lhe a glória*”. Deus é louvado novamente pelo estabelecimento do seu reino, mas desta vez a canção celebra as bodas do Cordeiro. Sua esposa já está pronta. A noiva é descrita como “*tendo-se preparado a si mesma*” (ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοίμασεν ἑαυτὴν). A frase parece estar denunciando novamente o elemento da participação dos “santos” na vitória do Cordeiro. Da mesma forma como o hino do capítulo 12 falou da participação dos “santos” na derrota do Dragão, agora eles são descritos como prontos, preparados, para as bodas, expressão escatológica para indicar o ajuntamento final do povo de Deus.

A idéia da participação dos “santos” ainda é reforçada quando o hino descreve suas roupas de linho “brilhante e puro”, e logo as interpreta como “*os atos de justiça dos santos*”. No Apocalipse, os “santos” parecem ter um papel importante na intervenção escatológica de Deus.

⁴¹¹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 101.

4.17. Apocalipse 21: a presença de Deus

O último hino do Apocalipse é encontrado em 21.3-4:

Ἴδου

ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων,
καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν,
καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται,
καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός],

καὶ ἔξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν,
καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι
οὔτε πένθος
οὔτε κραυγὴ
οὔτε πόνος
οὐκ ἔσται ἔτι,

[ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.

Eis

*o tabernáculo de Deus com a humanidade.
e ele habitará com eles.
e eles serão povos dele,
e ele mesmo estará com eles.*

*e ele enxugará toda lágrima dos olhos deles,
e a morte não mais existirá,
nem luto,
nem pranto,
nem dor,
não mais existirá.*

As primeiras coisas passaram.

A voz não é novamente identificada, mas também vem do trono. De novo, apesar de vir do trono, não é o próprio Deus que fala, pois fala dele e seu ato de descer para habitar com os seres humanos. A ênfase na habitação de Deus é tão grande que quatro cláusulas quase sinonímicas são postas uma após a outra, todas reforçando o imaginário da presença de Deus no mundo. O visionário parece evocar as narrativas do Êxodo, quando Deus residiu em tendas com o seu povo.⁴¹² Assim, não haverá mais espaço para as lágrimas ou a morte, com todas as suas conseqüências (luto, pranto e dor).

Após este hino, a figura que se assenta no trono fala. É a segunda fala direta de Deus em todo o Apocalipse (Ap 21.4-8).

⁴¹² PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 388; FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 109.

Mesmo tendo acesso já no presente à presença de Deus, como membros do seu reino e oficiais do seu sacerdócio, o Apocalipse reflete a esperança de um tempo em que esta presença será concreta entre a humanidade. O imaginário reverte a estrutura de culto das igrejas. Se os “santos” vão até o Templo celestial no presente, no futuro Deus descerá para habitar com eles.

4.18. No culto, escatologia realizada

De forma quase linear, os hinos e as expressões de culto do Apocalipse descrevem a derrota do mal como já ocorrida, o reino como já estabelecido, o Cordeiro como governante e digno de adoração, Deus como o rei supremo sobre todo o mundo.⁴¹³

O culto celestial é um evento presente. E não apenas presente, mas paralelo ao culto das igrejas na terra. Assim, a frase “*depois destas coisas*” (Ap 4.1) precisa ser compreendida como “*em consequência disto*”. Ao descrever o que acontece no céu, o visionário deseja revelar o verdadeiro significado do que acontece na terra em consequência do culto celestial.

Nos cultos das comunidades de seguidores de Jesus, o Cordeiro já pode ser declarado vitorioso, seu Reino já pode ser percebido como realizado. No contexto do culto, se dá a escatologia realizada do Apocalipse, onde todos os elementos do reinado de Jesus já se mostram efetivamente estabelecidos.⁴¹⁴

Como Collins argumentou, é no espaço da liturgia que a experiência de vitória dos “santos” é experimentada.⁴¹⁵ Mesmo as narrativas de conflito do Apocalipse foram inspiradas num contexto litúrgico. Cultuar e guerrear são, no Apocalipse, como dois lados de uma mesma moeda. Um é parte inerente do outro. Se no seu cotidiano o santo ainda luta, no contexto da adoração, ele já é vitorioso como seu Senhor exaltado. Os elementos de guerra e liturgia foram arranjados por João em uma narrativa para prover os membros de suas comunidades com um tipo de realização cúltica de suas expectativas escatológicas.

Os hinos do Apocalipse e suas cenas litúrgicas celebram o que na narrativa da guerra escatológica ainda estaria por vir. Se no plano temporal, o reino de Deus é um evento futuro, no contexto litúrgico é uma realidade presente. E não é presente apenas porque se dá no espaço do culto celestial, mas porque já pode ser experimentada pelos “santos” que ainda não

⁴¹³ Barr chega a sugerir que todas as ações escatológicas do Apocalipse já ocorreram quando o povo de Deus está reunido em adoração a Deus e ao Cordeiro. Cf. BARR, David L. *Towards an Ethical Reading of the Apocalypse*, p. 368.

⁴¹⁴ BARR, David L. *Tales of the End*, p. 79.

⁴¹⁵ COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 234

morreram. O culto celestial é um espaço no qual eles já acessam, e neste espaço, o fim já chegou. O Cordeiro já reina e seus seguidores reinam com ele.

No aspecto retórico, o visionário deseja que sua audiência participe já no seu presente deste culto e deste reino. Corretamente, Gloer argumenta que:

A recitação litúrgica do Apocalipse se torna uma real experiência do Reino de Deus. A liturgia é a manifestação do poder de Deus. Adorar é experimentar o reino de Deus. O Apocalipse, mais do que descrever a vinda do Reino de Deus (a narrativa escatológica), mais que descrever o reino através da adoração (as peças litúrgicas), traz o reino.⁴¹⁶

É justamente esse elemento, da relação entre a participação exclusiva dos “santos” no culto celestial e a identidade exaltada que daí deveria brotar, que será alvo da próxima discussão.

4.19. Como anjos sobre o Monte Sião

A importante percepção de Daniel C. Olson já foi discutida anteriormente nesta tese, no contexto da relação intertextual que ele demonstra entre o Livro dos Vigilantes e a virgindade dos 144.000 que não se contaminaram com mulheres.⁴¹⁷ Entretanto, Olson não apenas apontou os elementos inter-textuais, mas também sugeriu fortes elementos identitários no contexto dessa evocação.

Para ele, tanto os “santos” no Apocalipse (descritos em Apocalipse 5.10 como sacerdotes), quanto os anjos no Livro dos Vigilantes, assumem papéis sacerdotais. Ao descrever os “santos” em Apocalipse 14.3 como os únicos que podem aprender a canção que os seres celestiais já cantam diante do trono, o visionário lhes dá, novamente, função sacerdotal. Isso porque cantar no templo era estritamente uma função levítica (1Cr 25). Ninguém pode aprender esta canção, porque cantar no templo seria privilégio sacerdotal, mesmo que seja no Templo celestial.

Em 1Enoque 15.2 um ser celestial pede para que Enoque diga aos Vigilantes aprisionados: “*Sois vós que devíeis interceder pelos homens, não os homens por vós.*” A intercessão era uma atividade sacerdotal, e aqui é aplicada igualmente aos anjos.

⁴¹⁶ GLOER, W. Hulitt. *Worship God!*, p. 52.

⁴¹⁷ OLSON, Daniel C. “*Those who Have not Defiled themselves with Women*”, p. 492-510.

Esta relação entre o papel sacerdotal dos “santos” e a função sacerdotal dos anjos habilita a audiência a contrastar os dois grupos. Os “santos” são exaltados porque passaram a exercer papel semelhante aos anjos.⁴¹⁸

Olson cita um *logion* de Jesus que poderia indicar a perspectiva de que os “santos” serão exaltados como os anjos (Lc 20.34-36). A frase “*serão como anjos no céu*”, é completada com “*não se casam nem se dão em casamento*”. No Livro dos Vigilantes, o casamento é proibido para os anjos porque, sendo imortais, eles não precisam propagar sua espécie. O destaque de Jesus sobre aqueles que se fizeram eunucos por causa do reino dos céus (Mt 19.12) talvez esteja fazendo uma mesma conexão lógica. Se os “santos” serão como os anjos, não lhes será permitido a atividade sexual.

O tema da transformação dos “santos” em anjos não é freqüente em obras do segundo século da Era Comum, mas ocorre em diferentes tipos de textos. Em todos os casos, a idéia aparece brevemente sem a necessidade de elaboração, exatamente como no Novo Testamento. Olson produziu a seguinte lista de passagens:⁴¹⁹

- Em Atos de Paulo e Tecla: “*Bem-aventurados são aqueles que temem a Deus, porque eles serão como anjos de Deus*”.
- Em Martírio de Policarpo: alguns mártires já eram “como anjos” durante a morte.
- Em Ascensão de Isaías 8.14-15: o próprio personagem principal do livro se tornou como anjo após a morte.
- Clemente de Alexandria alude a cristãos como anjos, mas não dá qualquer outra informação sobre a idéia.
- Tertuliano fala de cristãos candidatos ao status angélico.

Apesar de curtas, essas passagens indiciam a idéia de que os “santos” estão destinados a adquirir status angelical após a morte.

A hipótese de Olson, então, é que João, ao contrastar os “santos” com os Vigilantes caídos, com sua alusão ao Livro dos Vigilantes, estaria indicando que os “santos” tomariam o lugar dos Vigilantes no papel sacerdotal que eles exerciam antes da queda. Essa sua conclusão é controvertida, e ele mesmo reconhece que precisaria de maiores evidências.⁴²⁰

Entretanto, mesmo que ela não possa ser sustentada, ele parece ter acertado ao apontar para a descrição dos “santos” diante do trono exercendo o mesmo papel dos anjos. Os

⁴¹⁸ OLSON, Daniel C. “*Those who Have not Defiled themselves with Women*”, p. 501.

⁴¹⁹ OLSON, Daniel C. “*Those who Have not Defiled themselves with Women*”, p. 504-505.

⁴²⁰ OLSON, Daniel C. “*Those who Have not Defiled themselves with Women*”, p. 507.

“santos”, no Apocalipse, estão realmente participando das atividades litúrgicas no culto celestial.

A exaltação de algumas figuras humanas especiais, ainda em vida, ao status angelical, não é um fenômeno difícil de encontrar no período do segundo templo. É denominado pelos estudiosos de “angelomorfismo”, que, segundo Fletcher-Louis, descreve a forma pela qual os “santos” se consideram como anjos. Neste contexto, as pessoas assumem uma identidade angelomórfica (angélicos em status ou natureza), embora sem necessariamente ter sua identidade humana reduzida apenas a de um anjo.⁴²¹

Fletcher-Louis acredita que na própria Escritura judaica já seja possível encontrar textos que indicariam este fenômeno (1Sm 29.9; 2Sm 14.17, 20; Zc 12.8; Ez 28.14, 16), através da compreensão exaltada do rei. Entretanto, é mesmo na comunidade de Qumran que a exaltação dos fiéis ao status angélico é mais bem demonstrada.⁴²² Este autor cita, entre outras, duas passagens: 1QSb 4.24-28, que compara o sumo-sacerdote a um anjo; e 4Q377, que descreve Moisés como um ser angelical.⁴²³

A tese de Fletcher-Louis é que esta visão da humanidade é derivada da leitura de Gênesis 1, segundo a qual a criação de Adão à imagem e semelhança de Deus implica sua formação à imagem dos anjos, ou seja, dos deuses. É desta forma que se compreende que Adão foi criado para carregar a glória de Deus, passando esta glória para o verdadeiro Israel.⁴²⁴ Como a comunidade de Qumran se entendia o verdadeiro Israel, suas expressões abraçaram então a identidade exaltada da glória de Adão.

No contexto de sua tese sobre Lucas-Atos, Fletcher-Louis cita a importância do imaginário angelomórfico para descrever a figura do Jesus ressuscitado e glorificado.⁴²⁵ Num outro momento ele fala de um interesse na identidade angélica presente na descrição da face de Estevão em Atos 6.15: “*Todos os que estavam assentados no Sinédrio, fitando os olhos em Estêvão, viram o seu rosto como se fosse rosto de anjo*”. Aqui, o elemento angelomórfico não

⁴²¹ FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam*, p. 4; também FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts Among the Dead Sea Scrolls*, p. 292.

⁴²² BROOKE, George J. Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 14/2, 2005, p. 160-165.

⁴²³ FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts Among the Dead Sea Scrolls*, p. 296.

⁴²⁴ FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam*, p. 97; também FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts Among the Dead Sea Scrolls*, p. 296.

⁴²⁵ FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *Angelomorphic Categories, Early Christology and Discipleship, with Special Reference to Luke-Acts*, p.183.

é uma simples antecipação da vida dos “santos” após a morte, mas é relacionada com a experiência presente.⁴²⁶

Se estas percepções estiverem corretas, é possível que João, como a comunidade de Qumran, no relato dos 144.000 seguidores do Cordeiro sobre Sião, afirme a identidade de um grupo que pode aprender as canções celestiais. Se pode aprender, pode também cantar. Eles são, assim, os guerreiros exaltados do Cordeiro, pois compartilham, já na terra, de uma identidade exaltada como a dos anjos.

4.20. Identidade compartilhada

Um último elemento ainda precisa ser trabalhado. Na descrição dos 144.000 guerreiros exaltados do Cordeiro, João estaria descrevendo uma identidade compartilhada com sua audiência ou oferecendo-lhes uma nova identidade?

Nossa hipótese é que o visionário aqui reproduz elementos tradicionais de culto.⁴²⁷ Os hinos cantados poderiam ser já conhecidos de sua audiência. Mesmo argumentando que os hinos do Apocalipse não são citações ou adaptações da liturgia das comunidades da época, Aune reconhece que João deve ter recorrido a tradições litúrgicas tradicionais do contexto judaico e das igrejas.⁴²⁸

Newsom também argumentou que até mesmo os Hodoyot, hinos típicos de uma comunidade sectária, precisaram usar temas tradicionais, adaptando-os ao novo contexto.⁴²⁹

Neste sentido, acreditamos que os elementos litúrgicos de Apocalipse 14.1-5 (e do restante do Apocalipse) expressam e confirmam a identidade das suas comunidades. A identidade neles manifesta, por sua vez, seria uma identidade que o visionário compartilharia com sua audiência. Tanto o visionário, quanto aqueles que receberiam seu livro, se viam descritos nos hinos do Apocalipse.

Como toda a audiência do Apocalipse não compartilha da identidade ascética de João, a afirmação de status exaltado no contexto do culto e de escatologia realizada (compartilhada por toda a audiência) funcionaria para facilitar a recepção da obra e, simultaneamente, possibilitar à audiência uma audição simpática à perspectiva sectária do visionário.

⁴²⁶ FRETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *Angelomorphic Categories, Early Christology and Discipleship, with Special Reference to Luke-Acts*, p. 184.

⁴²⁷ VASSILIADIS, Petros. *Apocalypse and Liturgy*, p. 102; PIPER, Otto A. The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church. In: *Church History*, 20/1, 1951, p. 18.

⁴²⁸ AUNE, David A. *Revelation 1-5*, p. 316.

⁴²⁹ NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space*, p. 193.

Com o recurso dos elementos litúrgicos, o visionário deseja se aproximar da sua audiência o suficiente para convencê-la de que ela está em guerra com o mundo.

4.21. Resumo

A forma como João trabalha o elemento litúrgico parece ser um instrumento de expressão identitária. O objetivo retórico da audição em Apocalipse 14.1-5 seria afirmar que aqueles que se recusam a adorar a besta podem cantar no céu. A narrativa, assim, tanto legitima e reforça o status dos seguidores do Cordeiro, quanto aponta para a participação (direta ou indireta) dos mesmos no culto celestial.

Ao relacionar Apocalipse 14.1-5 com as demais expressões litúrgicas do Apocalipse, o que encontramos no episódio do Cordeiro sobre o monte Sião é uma profunda e coerente formulação identitária. O visionário descreve os seguidores de Jesus como um grupo com participação privilegiada (como sacerdotes) no Templo celestial, tendo acesso, já no seu presente, às bênçãos escatológicas do reinado de Deus e seu Cristo. Apesar disso, esse status exaltado não os livra de passar, no cotidiano de suas existências, por experiências de provação e tribulação, elementos necessários para quem deseja seguir o mesmo caminho de vitória do Cordeiro.

V – CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE EM CONTEXTO DE CRISE

O episódio do Cordeiro e os 144.000 seguidores sobre o monte Sião está mergulhado na tradição da guerra. Prontos para guerrear, os soldados do Cordeiro são homens virgens, sem mácula. Ao descrever a guerra escatológica nestes termos, o visionário pretende levar até sua audiência altas demandas sectárias. São estes elementos que tentaremos demonstrar neste capítulo, nos debruçando sobre a tradição da guerra santa e a função que ela poderia exercer no cotidiano da comunidade de “santos”.

5.1. O Rolo da Guerra de Qumran

João não foi o primeiro a relacionar a guerra escatológica com a situação presente de sua audiência. Como Bauckham sinalizou, este tema era proeminente na expectativa escatológica judaica, com a ressalva de que nas tradições propriamente apocalípticas, o povo de Deus não tem qualquer função no conflito. Deus luta sozinho com seu exército celestial.⁴³⁰ Como este não é o caso do Apocalipse de João, já que nesta obra o Cordeiro não está acompanhado de seus anjos sobre o monte Sião, mas de 144.000 homens, ele sugere que a única obra judaica com uma perspectiva semelhante do conflito final, na qual os exércitos de Israel lutam ao lado dos anjos de Deus, é o Rolo da Guerra.⁴³¹ Para compreender a forma como o visionário João usa suas tradições, vamos nos deter na análise deste documento também focado na guerra contra os adversários do povo de Deus, e depois traçar um paralelo entre a forma como os dois atualizaram as antigas tradições de guerra de Israel.

Os primeiros manuscritos de Qumran foram encontrados no verão de 1947 em cavernas nas encostas do Mar Morto.⁴³² No fim de novembro daquele ano, três documentos foram vendidos para Eleazar Lipa Sukenik, professor da Universidade Hebraica de Jerusalém. Um desses descrevia uma guerra entre os Filhos da Luz e os Filhos das Trevas, tema que forneceu o título do documento para Sukenik.⁴³³

⁴³⁰ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 210-211.

⁴³¹ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 212.

⁴³² MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 20; também WINSON, Edmund. *Os manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 246 p; TROMPF, Garru W. Introduction I: The Long History of Dead Sea Scrolls Scholarship. In: *The Journal of Religious History*, 26/2, 2002, p. 123-144.

⁴³³ Sukenik o chamou de “Livro da Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas”.

Em 1948, Sukenik escreveu um relatório preliminar sobre os três manuscritos, e preparava uma edição exaustiva quando, em 1952, faleceu. A Universidade Hebraica de Jerusalém designou, então, N. Avigad para continuar o trabalho. Como resultado, em 1954, foi publicado o texto hebraico, sem anotações, e em 1955 uma versão em inglês. O principal documento desta coleção ficou conhecido como 1QM, ou 1QMilhamah,⁴³⁴ em função de sua frase inicial: “*Para o Instrutor: Regra da Guerra. O primeiro ataque dos filhos da luz será lançado contra o lote dos filhos das trevas, contra o exército de Belial, contra a tropa de Edom e de Moabe e dos filhos de Amon*” (1QM 1.1).⁴³⁵

Em janeiro de 1949, Roland de Vaux e G. Lankester Harding escavaram a gruta que viria a ser denominada Gruta 1 de Qumran, onde localizaram fragmentos que também poderiam pertencer a 1QM. Intitularam o texto destes fragmentos de 1Q33, que logo foi incorporado a 1QM.

Outra caverna, a quarta, porém, só foi descoberta em 1952, sendo escavada por um grupo de estudiosos naquele mesmo ano. Milhares de fragmentos de vários manuscritos diferentes foram encontrados. Destes, nove estavam relacionados de uma ou outra forma com o Rolo da Guerra:

- 4Q491-496 possuem paralelos com 1QM;
- 4Q497 é provavelmente outra versão do Rolo da Guerra;
- 4Q471 parece pertencer também a outro tipo de Rolo da Guerra;
- 4Q285 ganhou destaque como aquele que poderia ser o final perdido de 1QM.⁴³⁶

⁴³⁴ O termo מלחמה é traduzido como guerra. Normalmente, estes documentos não têm título. Sua identificação costuma ser feita a partir do seu conteúdo ou das primeiras palavras do manuscrito.

⁴³⁵ A edição oficial de 1QM está em SUKENIK, Eleazar L. *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. Jerusalém: Magnes Press, 1955, p. 1-19; 16-34; 47. Fragmentos relacionados foram apresentados em:

- 1Q33: BARTHÉLEMY, Dominique; MILIK, Josef T (eds). *Qumran Cave I (Discoveries in the Judaean Desert I)*. Oxford: Clarendon, 1955, p. 135-136.

- 4Q491-497: BAILLET, Maurice (ed.). *Qumran Grotte 4.III (Discoveries in the Judaean Desert 7)*. Oxford: Clarendon, 1982, p. 12-72.

- 11Q14: GARCIA MARTINEZ, Florentino (ed.) *Qumran Cave 11.II (Discoveries in the Judaean Desert 23)*. Oxford: Clarendon, 1998, p. 243-251.

- 4Q471b-471c: CHAZON, Esther (ed.) *Qumran Cave 4 XX. Poetical and Liturgical texts, Part 2 (Discoveries in the Judaean Desert 29)*. Oxford: Clarendon, 1999, p. 421-435.

- 4Q471b, 4Q285, 4Q471-471a: PFANN, Stephen (ed.) *Qumran Cave 4. XXVI (Discoveries in the Judaean Desert 36)*. Oxford: Clarendon, 2000, p. 199-205; 228-246; 439-449.

Nesta pesquisa, as citações são feitas basicamente das edições: GARCIA MARTINEZ, Florentino. *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols). Leiden: Brill, 2000; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995. 582 p.

⁴³⁶ 1QM possui 19 colunas inteiras e traços de uma vigésima que conteria a parte final do Rolo. Em função da demora do responsável por sua edição, fotografias acabaram sendo enviadas a Robert H. Eisenman, da Universidade do Estado da Califórnia. Eisenmann produziu um grande alvoroço ao anunciar que identificou no fragmento 5 de 4Q285 o anúncio da morte do Messias. A expressão “e o matará o Príncipe da Congregação” foi lida por Eisenmann como “e matará o Príncipe da Congregação”. Segundo Collins, existe atualmente pouca

A estes se soma 11Q14, da caverna 11 de Qumran, encontrada por beduínos em 1956. 11Q14 e 4Q285 são cópias de um mesmo texto de guerra.

Dos textos de guerra, o que está em melhor estado de preservação é 1QM. Os demais podem ser divididos em dois grupos, ambos compostos de pequenos manuscritos. De um lado estão manuscritos que parecem ser recensões ou cópias do mesmo Rolo da Guerra encontrado em 1QM. Do outro estão aqueles que parecem vir de outras versões da guerra escatológica.

5.1.1. O conteúdo de 1QMilhalmah⁴³⁷

- Introdução (1.1-17). A primeira coluna tem a função de introduzir a obra. Num tom escatológico, o documento prenuncia um ataque a ser desferido pelos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas.

- 1.1a: *Título*. Se existisse um título, ele deveria ser encontrado na primeira linha. Uma possível reconstrução seria: “*Para o instrutor, regra da guerra*”. Mas este pedaço do manuscrito está bastante danificado.

- 1.1b-7: *O início da guerra*. A guerra começa com um ataque feito pelos Filhos da Luz contra uma coalizão comandada por Belial: Edom, Moabe, Amon, Filistéia, os Kittim de Assur e os violadores da aliança. Já nessa introdução surge a previsão de que haverá pânico e destruição para os inimigos e um tempo de salvação para o povo de Deus.

- 1.8-15: *O dia da derrota dos Kittim*. Esta seção se concentra nas fases do conflito final, dividido em sete estágios. Em três deles, Belial será mais forte e vencerá. Em outros três, os filhos da luz sairão vencedores. Na última fase, na sétima, Deus intervirá no conflito, salvando o seu povo e destruindo os filhos das trevas, pondo fim ao domínio dos Kittim.

dúvida que o messias é o sujeito e não o objeto do verbo matar em 4Q285. Cf. COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. New York: Routledge, 1997, p. 106.

⁴³⁷ A estrutura apresentada vem de DUHAIME, Jean. *The war texts: 1QM and Related Manuscripts*. New York: T&T Clark International, 2004, p. 13-20. Collins sugere um esquema diferente:

Col. 1: Resumo da guerra em sete estágios entre os Filhos da Luz e os Filhos das Trevas

Col. 2.1-14: Visão geral da guerra de quarenta anos, com ênfase para a conduta dos serviços do templo e a divisão do conflito em campanhas contra vários povos

Cols. 2.15-9.18: Mobilização para batalha

2.15-3.11: Disposição das trombetas

3.12-4.17: Disposição dos estandartes

5.1-2: O escudo do Príncipe da Congregação

5.3-9.18: A formação de batalha

Cols. 10-14: Orações relacionadas com a batalha

Cols. 15-19: Uma revisão dos sete estágios da guerra (como na coluna 1). Cf. COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 94.

Nesta guerra, os anjos de Deus lutarão no meio dos Filhos da Luz. Este período será marcado por uma grande tribulação.

- 1.16-17 *A sétima fase*. Esta linha do manuscrito está seriamente danificada, mas parece ter sido usada para descrever aquilo que seria a última fase do conflito.

- Organização e táticas (2-9). Esta parte do manuscrito provê regras para a mobilização das tropas, declina detalhes para a preparação e nomenclatura de vários instrumentos, além de explicar a forma apropriada de equipar e dirigir as tropas no campo de batalha.

- 2.1-2.14: *Mobilização e designação das tropas*. Esta seção, diferentemente da coluna 1,⁴³⁸ descreve a guerra durando 40 anos: 35 anos de serviço e 5 anos sabáticos (ou anos de remissão) durante os quais não haveria combate. A guerra, assim, obedeceria a um calendário específico. Toda a congregação participa durante os seis primeiros anos (dos 35 anos de combate) nos preparativos para as campanhas. Depois, campanhas específicas seriam conduzidas contra os inimigos. O texto espera, então, especificamente, 29 anos de confronto direto contra os adversários.

- 2.16-3.11: *Regras para as trombetas*. Esta seção declina as trombetas⁴³⁹ para os diferentes grupos de guerreiros que desenvolverão, por sua vez, diferentes tarefas durante as várias fases da guerra. Em cada categoria de trombeta deveria ser grafada uma inscrição indicando um tipo particular de relacionamento com Deus durante o conflito.

- 3.13-4.17: *Regra para os estandartes*. Os diferentes grupos envolvidos nestas operações serão identificados com frases religiosas relacionadas com as suas tarefas no combate. São rótulos cujo objetivo é encorajar as tropas, garantindo-lhes que são escolhidos por Deus e suas hostes.⁴⁴⁰

- 4.18-5.2: *Orientações para o Príncipe da Congregação*. Em 1QM, o líder humano do confronto não tem muito espaço (apesar de na versão de 4Q285 e 11Q14 ele ter uma participação bem maior, atuando diretamente no julgamento do líder dos Kittim). Nesta pequena seção, há apenas algumas orientações sobre o que gravar no escudo do Príncipe da Congregação.

- 5.3-7.7: *Regras para os batalhões de combate*. Esta seção descreve como os batalhões promoverão as ações de combate, estruturados em seus números, arranjos e equipamentos. A

⁴³⁸ Que fala em sete anos.

⁴³⁹ “Trombetas de chamada”, “trombetas de alarme da matança”, “trombetas de emboscada”, entre outras.

⁴⁴⁰ “Povo de Deus”, “Bandeira de Deus”, “Ofrenda de Deus”, “Cólera de Deus desencadeada contra Belial e contra todos os homens de seu lote para que não fique um resto”, entre outros.

seção conclui com instruções rígidas (7.3b-7.7) sobre a pureza do acampamento, excluindo dele meninos, mulheres, cochos, cegos, paráliticos, homem com “tara indelével”, homem com “impureza na carne”. O motivo para tais regras de pureza é que “*os anjos santos estão juntos com seus exércitos*” (7.6b). Os flecheiros são orientados para lançar seus dardos especificamente por sete vezes e depois retornar às suas posições (6.4).

- 7.9-9.9: *A atuação dos sacerdotes na batalha*. Esta seção descreve a atuação dos sacerdotes no combate. A forma como eles participam dá à guerra um caráter ritualizado. É um ritual religioso, com os sacerdotes dirigindo os atos de batalha com suas trombetas. Eles estão vestidos com roupas de guerra (7.11). Sete sacerdotes dirigem os movimentos de diferentes grupamentos das tropas, bem como a transição entre as várias fases do confronto. Somam-se aos sacerdotes, também, sete levitas com suas trombetas. Quando o combate estiver chegando ao fim, eles devem ficar na retaguarda para não se contaminarem com os mortos.

- 9.10-117. *Regras para modificar a formação dos batalhões de combate*. Nesta breve seção, há indicações de alguns tipos de manobras de combate, especialmente as torres. Estas torres eram feitas por 300 homens equipados com longos escudos, gravados com os nomes dos anjos patronos da unidade (Miguel, Gabriel, Sariel e Rafael). Eles proveriam cobertura para as trompas avançarem.

- 10.1-14.18: *Orações de Guerra*. Esta segunda parte de 1QM consiste de uma série de orações para serem recitadas antes, durante e depois do combate.

- 10.1-12.18: *Orações no acampamento*. Esta seção descreve orações que deveriam ser recitadas no acampamento, quando as tropas estão se preparando para a batalha. Elas evocam as instruções de Moisés no livro de Deuteronômio. O conteúdo das orações lembra que, como no passado, o povo será libertado dos inimigos pelas mãos de Deus e suas hostes celestiais, que lutam contra os rebeldes do céu (Belial e suas hostes) e da terra (filhos das trevas ou Kittim) para levá-los a juízo.

- 13.1-14.1: *Orações no campo de batalha*. Estas orações formam a preparação para o confronto, no dia da batalha. São palavras de louvor a Deus e seus seguidores e imprecações contra Belial e seus espíritos.

- 14.2-18: *Louvores após a vitória*. Esta seção descreve a manhã seguinte ao conflito final como um período de canções de louvor pela vitória contra os filhos das trevas. Todos os membros da comunidade devem dedicar-se a esse período de hinos a Deus.

- A guerra contra os Kittim (15.1-19). A última parte de 1QM descreve a seqüência da guerra contra os Kittim e o exército de Belial. A guerra descrita em sete estágios na coluna 1 será desenvolvida.⁴⁴¹
- 15.1-15.3: *Introdução*. Especifica que a guerra oporá Israel (o lote de Deus, prometido para a redenção) a todas as nações (ao lado de Belial, seus espíritos e os Kittim, destinados à destruição).
- 15.4-16.9: *Primeiro confronto*. O chefe dos sacerdotes conduz a operação, assistido por outros sacerdotes, os levitas e os “homens da regra”. Quando eles estiverem em frente ao acampamento dos Kittim, um sacerdote fortalecerá a tropa com uma mensagem entusiástica. Nesta fala, ele enfatizará que a batalha é do Deus de Israel, que se levantou contra as nações e dará a vitória a seu povo. Seguindo sinais de trombeta dos sacerdotes, os combatentes implementarão vários movimentos contra os Kittim. A natureza ritual da guerra se torna ainda mais clara: “[...] [os sacerdotes] continuarão fazendo soar as trombetas da matança, conduzindo a batalha contra os Kittim.” (16.9)
- 16.11-17.17: *Confronto dos reservas*. Quando os filhos das trevas prevalecerem contra a primeira linha dos combatentes, segundo um misterioso plano de Deus,⁴⁴² os sacerdotes darão o sinal para que sejam substituídos por tropas reservas, que também receberão ânimos e exortações do sumo sacerdote. Deus colocou o coração do seu povo a teste. Os filhos da aliança são exortados para ficarem fortes, pois com a ajuda de Miguel eles prevalecerão sobre toda a carne. Os combatentes reservas entram no confronto sob a direção de trombetas e chifres. Esta é, depois, seguida por uma terceira fase na batalha, apesar dessa descrição estar quase completamente perdida.

⁴⁴¹ Há uma divergência entre as colunas 1 e 15-19, de um lado, e a coluna 2-9 quanto ao tempo da guerra. Enquanto esta última fala de uma guerra de 40 anos, as outras falam em sete anos de conflito (divididos em 7 fases). A tradição da guerra de quarenta anos parece ser uma evocação do período de deserto. Cf. COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 96. Já a tradição das sete fases parece ser baseada em fontes persas. Cf. COLLINS, John J. *The mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: a Point of Transition in Jewish Apocalyptic*. In: *Vetus Testamentum*, 25/3, 1975, p. 606. Conferir ainda COLLINS, J. J. *Dualism and Eschatology in 1QM: a Reply to P. R. Davies*. In: *Vetus Testamentum*, 29/2, 1979, p. 212-215. Difere de Collins: DAVIES, Philip R. *Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll*. In: *Vetus Testamentum*, 28/1, 1978, p. 28-33; DAVIES, P. R. *Dualism and Eschatology in 1QM: a Rejoinder*. In: *Vetus Testamentum*, 30/1, 1980, p. 93-96.

⁴⁴² Collins argumenta que essa estrutura do Rolo da Guerra está baseada no dualismo persa da luz e as trevas. A influência poderia vir do texto de Plutarco *De Iside et Osiride* 45-48, provavelmente derivado de Theopompus, do terceiro século A.E.C. Nesta passagem, aparece descrito um conflito entre Horomazes (Ahura Mazda) e Areimanius (Angra Mainyu), um nascido da luz e outro das trevas. Um prevaleceria por três mil anos, sendo seguido pela vitória do outro por outros três mil anos. No Rolo da Guerra, há uma similaridade forte com este mito. Nas colunas 1 e 15-19 há seis períodos de guerra, nos quais três serão dominados por Belial, e outros três pelas hostes do Senhor. Somente no sétimo período acontece a vitória final dos Filhos da Luz. Cf. COLLINS, John J. *The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll*, p. 604.

- 18.1-19.8: *Confronto final e perseguição*. No confronto final, talvez a sétima fase mencionada na coluna 1, Deus se levantará contra Belial e seus seguidores. Ao som das trombetas dos sacerdotes, todas as forças se prepararão para a aniquilação dos Kittim. Depois de uma breve descrição do último confronto, o sumo-sacerdote, os sacerdotes e levitas e os homens da regra, emitirão um longo louvor a Deus em agradecimento pela vitória.
- 19.9-13: *Depois da guerra*. Depois da descrição da batalha final, o documento está bem danificado (a coluna 20 está perdida). Há o início da descrição do dia seguinte ao confronto, quando as tropas se reúnem para louvar a Deus pela vitória. O que se segue talvez fosse a descrição do retorno a Jerusalém numa celebração triunfal de vitória.⁴⁴³

5.1.2. Gênero literário do Rolo da Guerra

Como explicar o surgimento de tal documento? Afinal, o Rolo da Guerra fala de conflito escatológico, batalha entre povos e nações, mas está cheio de referências a rituais e experiências litúrgicas. De uma forma curiosa, o texto descreve o conflito como se fosse um rito religioso, de tal maneira que o próprio combate é uma atividade litúrgica, encabeçada por sacerdotes e levitas, com suas trombetas e chifres.

Que contexto poderia ter dado origem a esse tipo de esperança escatológica? Em função de repetições e discrepâncias encontradas em suas diferentes partes, 1QM parece ser um texto editado várias vezes por vários autores com o uso de fontes e tradições antigas, até ter tomado a forma encontrada em Qumran.⁴⁴⁴ O texto não era simplesmente copiado, mas também editado e ampliado. Os vários manuscritos relacionados com ele nas cavernas 4 e 11 indicam que algumas dessas fontes e versões poderiam sobreviver paralelamente.

Possivelmente, as colunas 1, 2-9, 10-14 e 15-19 teriam nascido e se desenvolvido separadamente, antes de terem sido somadas por um redator no formato de 1QM.⁴⁴⁵ Dessas, talvez 1 e 15-19 de 1QM tenham sido escritas antes das demais seções do Rolo, formando

⁴⁴³ DUHAIME, Jean. *The War Texts*, p. 20.

⁴⁴⁴ Entretanto, autores antigos, como Treves, acompanhando Yadin, seu primeiro editor, tendiam a pressupor unidade e autoria única. Cf. TREVES, Marco. *The Date of the War of the Sons of Light*. In: *Vetus Testamentum*, 8/4, 1958, p. 419-424.

⁴⁴⁵ DUHAIME, Jean. *The War Texts*, p. 60; também DORMAN, Johanna Helena Wilhelmina. *The Blemished Body: Deformity and Disability in the Qumran Scrolls*. Tese (Doutorado em Teologia) - University of Groningen, Groningen, 2007, p. 144. Sobre a complexidade da história literária de 1QM, especificamente das colunas 15-19, cf. DAVIES, Philip R. *Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll*, p. 35. Davies defende que o compilador de 1QM, dois séculos após a publicação de Daniel, trabalhou para combinar duas diferentes descrições da guerra escatológica, a saber, uma nacionalista (colunas 2-9) e uma dualista (colunas 15-19). Cf. DAVIES, P. R. *Dualism and Eschatology in 1QM*, p. 95.

assim seu extrato mais antigo.⁴⁴⁶ De qualquer forma, apesar de apresentar uma complexa história literária, tanto as versões iniciais, quanto o texto final,⁴⁴⁷ foram construídos segundo convenções aceitas, e modeladas a partir de gêneros conhecidos do contexto cultural da época.⁴⁴⁸

Num primeiro momento, ele poderia ser inserido na categoria das Regras, como a Regra da Comunidade (1QS) ou Documento de Damasco (CD). Estas regras eram coleções de regulamentos e instruções religiosas concernentes à vida cotidiana de uma comunidade religiosa. Com elas ou através delas, a comunidade organizava suas atividades, integrava seus membros, transmitia suas doutrinas essenciais e preparava suas cerimônias.⁴⁴⁹ Pelo menos essa parece ser a forma mais ampla do Rolo da Guerra. O próprio documento parece sugerir este formato: “*Para o instrutor: Regra da Guerra*”. O termo “regra” também aparece em outros lugares do texto, como em 7.1: “Os homens da regra...” Entretanto, 1QM não é exatamente igual às regras conhecidas. Seu tom escatológico o distingue. Ele pode até ter sido construído neste formato, mas seu conteúdo, que descreve um conflito que se daria no final dos tempos, nos dias da intervenção última de Deus, e sua função, talvez preparar os guerreiros para este conflito, o afasta formalmente de uma regra.

Em razão disso, outra associação pode ser rapidamente realizada. Seria o caso do Rolo da Guerra poder ser comparado a um texto apocalíptico, como Daniel 6-12?⁴⁵⁰ Esta questão está intimamente relacionada com a data do Rolo. Em função das cópias encontradas, e datadas pela paleografia para a segunda metade do primeiro século A.E.C., 1QM parece ter sido copiado no período pré-herodiano.⁴⁵¹ Isto forneceria um limite superior para o Rolo da Guerra. Mas a história literária desse manuscrito indica que o texto do Rolo da Guerra poderia

⁴⁴⁶ Para Collins, essas colunas foram escritas antes das pessoas que formavam a comunidade entendessem que sua identidade básica não era a nação política de Israel. Ou seja, o Rolo da Guerra, pelo menos em sua porção mais antiga, é pré-sectário. O elemento que promoveu esta mudança de identidade foi o dualismo “luz e trevas”, que já está presente em 1QM, mas ainda insipiente (diferente da forma como foi assumido em 1QS). Independente de quando o dualismo foi assimilado pelo grupo, ele alterou a forma como a comunidade se auto-compreendia. Cf. COLLINS, John J. *Dualism and Eschatology in 1QM*, p. 213-214. Segundo este mesmo autor, os textos de Qumran revelam um relacionamento ambíguo com o Israel nacional ou étnico. Às vezes, eles falam de um remanescente dentro de Israel, ou então de um verdadeiro Israel dentro da nação de Israel. Os filhos das trevas, entretanto, não são simplesmente os gentios, mas os praticantes da maldade, os ímpios. De uma perspectiva do grupo sectário, muitos israelitas étnicos poderiam ser relacionados dentro desta categoria. Cf. COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 91.

⁴⁴⁷ Independente da história individual das unidades de 1QM, elas estão agora reunidas numa estrutura coerente. Cf. COLLINS, J. J. *Dualism and Eschatology in 1QM*, p. 214.

⁴⁴⁸ DUHAIME, Jean. *The War Texts*, p. 52.

⁴⁴⁹ DUHAIME, Jean. *The War Texts*, p. 54.

⁴⁵⁰ Para uma definição de Daniel 6-12 como um apocalypse, cf. COLLINS, John J. *The Jewish Apocalypses*, p. 31

⁴⁵¹ DORMAN, Johanna Helena Wilhelmina. *The Blemished Body*, p. 140; DUHAIME, Jean. *The War Texts*, p. 65.

ser muito anterior à última cópia encontrada. Em outras palavras, se os manuscritos podem ser datados para a metade do primeiro século A.E.C., qual seria a data da história nele contida?

A referência de 1QM 1 a Daniel 11-12⁴⁵² poderia indicar um limite inferior. Se Daniel pode ser situado em 164 A.E.C.,⁴⁵³ em termos mais amplos, o Rolo da Guerra teria surgido em qualquer período entre o levante macabeu e o período pré-herodiano.⁴⁵⁴ Mas essa relação com Daniel seria suficiente para apontá-lo como um apocalipse?

Para responder a esta questão, recorreremos novamente à definição clássica do que é um apocalipse:

*Apocalypse é um gênero de literatura de revelação com uma estrutura narrativa, na qual a revelação é mediada por um ser sobrenatural para um receptor humano, revelando uma realidade transcendente que é tanto temporal, à medida que considera salvação escatológica, quanto espacial, à medida que envolve outro mundo sobrenatural.*⁴⁵⁵

O Rolo da Guerra realmente tem um conteúdo que poderia ser relacionado com os apocalipses. Afinal, ele fala de uma guerra que se dará no fim dos tempos, da destruição final dos ímpios, de uma inversão na situação do povo de Deus. Entretanto, faltam alguns elementos típicos de um apocalipse, como a definição acima já indica. Uma das principais ausências é a revelação. Não há qualquer revelação presente no texto, com ou sem mediação sobrenatural. Os seres angélicos que aparecem no Rolo lutam, mas não revelam os acontecimentos. Quem “revela” é o próprio Rolo, que fala dos eventos não como uma

⁴⁵² Sobre a relação de Daniel com o Rolo da Guerra, cf. COLLINS, John J. *The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll*, p. 596-612. Segundo ele, a comparação entre Daniel e 1QM indicaria que o dualismo incipiente do Rolo da Guerra representou um importante ponto de transição na apocalíptica judaica. Este dualismo estaria em dependência de fontes persas. Ele destaca, entretanto, que Daniel está em nítido contraste tanto com o militarismo de 1QM quanto dos macabeus. Collins faz, então, uma distinção entre a guerra santa como fenômeno (presente nas narrativas dos macabeus e em 1QM) e a mitologia da guerra santa (presente em Daniel). A mitologia da guerra santa envolve apenas a representação de um conflito entre dois seres sobrenaturais. Desde que esse conflito se dá no âmbito celestial, não demanda qualquer participação humana. Cf. COLLINS, J. J. *Dualism and Eschatology in 1QM*, p. 212.

⁴⁵³ COLLINS, J. J. *Dualism and Eschatology in 1QM*, p. 212.

⁴⁵⁴ Para uma data no período grego, ver Treves, para quem o Rolo, em função de suas referências ao período hasmoneano (Daniel, IEnoque, IMacabeus etc.) poderia ser datado de forma bem específica. Treves viu no Rolo da Guerra referências concretas ao sumo-sacerdote Jônatas e a um conflito com os árabes. Como esse conflito se deu em 145 e Jônatas morreu em 142, o Rolo teria sido escrito em 143. Cf. TREVES, Marco. *The Date of the War of the Sons of Light*, p. 422. Situa o documento já no período romano: DORMAN, Johanna Helena Wilhelmina. *The Blemished Body*, p. 140. Duhaime aceita os limites superior e inferior como Daniel e o período pré-romano, mas entende que a falta de referência explícita a qualquer contexto mais específico pode ter sido deliberada, de forma a levar os leitores a se apropriar do seu conteúdo. Cf. DUHAIME, Jean. *The War Texts*, p. 101.

⁴⁵⁵ COLLINS, John J. *Introduction*, p. 9

revelação apocalíptica,⁴⁵⁶ mas como uma tábua de situações pré-determinadas que precisavam apenas serem conhecidas para não pegarem os Filhos da Luz de surpresa. O texto não tem qualquer estrutura de revelação. O texto também não tem preocupações em desvelar o mundo celestial, apesar de falar dele (Miguel e Belial). Antes, concentra-se na descrição do conflito, com forte ênfase nas táticas e nas armas que deverão ser utilizadas para alcançar a vitória já programada por Deus para acontecer na sétima fase do conflito.⁴⁵⁷

Se o Rolo da Guerra não é uma regra ou um apocalipse, o que poderia ser? Teria o Rolo nascido, então, como um manual militar, típico do período do Segundo Templo? Se este fosse o caso, seu principal propósito seria suprir seus membros com regulamentos e planos que eles deveriam seguir nos dias da guerra contra os Filhos das Trevas. São importantes os vários paralelos que IQM possui com os relatos e táticas de manuais militares gregos produzidos a partir do final do quinto século A.E.C.⁴⁵⁸ Como nestes manuais, IQM discute as divisões das tropas, suas diferentes categorias e o equipamento apropriado para cada tropa.⁴⁵⁹ Também em ambos os tipos de documentos, as últimas regras são dedicadas para explicar como os comandantes iriam dirigir as várias táticas de combate.

Apesar de todas estas semelhanças formais, há grandes diferenças entre IQM e os manuais militares antigos. Nestes manuais falta a natureza religiosa e o contexto litúrgico e sacerdotal que domina grandes porções do Rolo da Guerra. A participação concreta no combate, diferente de uma manual de guerra que pressupõe um exército profissional, é completamente voluntária. Outra clara diferença é que em nenhum manual militar da época as tropas deveriam estar preparadas para lutar uma guerra do fim dos dias, ainda tendo a ajuda de forças sobrenaturais.

Percebe-se, então, que o grande diferencial do Rolo da Guerra é a forma como ele sintetiza num só relato guerra e cerimônia religiosa, fazendo com que ele não encontre paralelo entre os apocalipses, nas outras regras de Qumran ou nos manuais militares da época. De onde viria, neste caso, essa relação? No Rolo da Guerra, as tropas se movem ao som de trombetas, como se a batalha fosse um evento litúrgico. Além disso, a maioria das regras religiosas da batalha estão baseadas em prescrições da Escritura judaica e devem ser

⁴⁵⁶ Nos moldes do Apocalipse de João, quando um anjo vem revelar a João os acontecimentos que estariam por vir.

⁴⁵⁷ Por isso, Collins prefere ver IQM como obra relacionada com os apocalipses, mas não podendo receber esse rótulo. Cf. COLLINS, John J. *The Jewish apocalypses*, p. 48; COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 93.

⁴⁵⁸ Duhaime apresenta e discute essa relação em: DUHAIME, Jean. *The War Texts*, p. 59.

⁴⁵⁹ Treves, inclusive, em função desses paralelos militares contemporâneos de fontes helenísticas e romanas, argumentou que o Rolo da Guerra quer ser um plano para uma guerra real que seria travada nos dias do seu autor. Cf. TREVES, Marco. *The Date of the War of the Sons of Light*, p. 419.

observadas cuidadosamente para prevenir ofensas a Deus e suas hostes. Os líderes no combate não são os generais, mas os sacerdotes e levitas. São eles que dirigem todos os atos com suas trombetas e címbalos. São eles também que fortalecem os espíritos antes do combate.

O Rolo descreve o acampamento de guerra como um local puro ritualmente. Deste lugar, os combatentes se envolvem nas várias fases do conflito escatológico. Nesta base militar, vários grupos de pessoas são excluídos. A lista de inaptidões de 1QM 7.3b-8 tem grande semelhança com a lista de inaptidões dos sacerdotes em Levítico 21.16-24. Essa aproximação ilumina como o Rolo interpreta a própria guerra. A luta dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas é uma guerra santa, porque os combatentes estão envolvidos com ações comparáveis ao ministério sacerdotal.⁴⁶⁰

Talvez para apontar algumas razões para tal fenômeno precisemos retornar um pouco mais nas tradições de Israel e acompanhar o desenvolvimento das suas narrativas de guerra.

5.2. A instituição e a tradição da guerra santa em Israel

A guerra no período anterior à instituição da monarquia israelita era uma atividade religiosa, na qual um grupo de pessoas de várias tribos se reunia, fazia sacrifícios, purificava-se ritualmente, procurava a ajuda e o conselho de Deus, geralmente através de algum oráculo. A quantidade de combatentes e as armas eram entendidas como coisas relativamente sem importância, pois o essencial era não temer e crer na ajuda divina. O exército de Israel se envolvia na guerra, mas a vitória era percebida como originada em alguma ação divina, através do envio de terror ou pânico sobre os inimigos. O clímax da guerra era a consagração do despojo, no qual os israelitas exterminavam o inimigo, sua família e sua possessão. Essa atividade, então, não era uma guerra qualquer; era uma guerra santa.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Esta é a lista completa de exclusões: menores de idade (1QM 7.1-3); crianças e mulheres (7.3-4); coxos, cegos, paraplégicos, pessoas com uma impureza indelével na carne e pessoas impuras ritualmente (7.4-5); quem não fosse perfeito em espírito e corpo (7.6); homens que não se purificassem de sua fonte; nudez indecente perto do acampamento (7.7).

⁴⁶¹ Alguns estudiosos preferem o termo “guerra de Yahweh” antes que guerra santa, já que o mesmo tem origem nos próprios textos bíblicos. Jones usa o termo “Guerra de Yahweh” para se referir às práticas de guerra antigas dos tempos dos juizes; posteriormente, estas experiências foram reformuladas dentro de um esquema tradicional com o uso de conceitos e terminologias formais que poderiam receber a nomenclatura de “Guerra Santa”. Cf. JONES, Gwilym H. “Holy war” or “Yahweh war”? In: *Vetus Testamentum*, 25/3, 1975, p. 642-658. Outro autor, Good, prefere o termo “guerra justa”. Para ele, a guerra era compreendida em termos legais, como uma ferramenta para a resolução de disputas legais. No caso de Israel, Deus era compreendido como aquele que é tanto o advogado de Israel nessas disputas, quanto o juiz para promover a pena sobre a parte transgressora. A guerra, neste contexto, seria um instrumento para Deus promover sua justiça. Era um negócio judicial. Cf. GOOD, Robert. M. The Just War in Ancient Israel. In: *Journal of Biblical Literature*, 104/3, 1985, p. 385.

Num estudo clássico sobre o tema, Gerhard von Rad destacou os vários elementos que constituíam o fenômeno, configurando o que poderia ser a tipologia da guerra santa no antigo Israel:⁴⁶²

- A convocação, como ilustrada pelo texto de Juízes 6.34-35:

Então, o Espírito do Senhor revestiu a Gideão, o qual tocou a rebate, e os abiezritas se juntaram após dele. Enviou mensageiros por toda a tribo de Manassés, que também foi convocada para o seguir; enviou ainda mensageiros a Aser, e a Zebulom, e a Naftali, e saíram para encontrar-se com ele.

- Depois de reunido o exército, eles passam a ser chamados de “povo de Deus”, como Juízes 5.11: “À música dos distribuidores de água, lá entre os canais dos rebanhos, falai dos atos de justiça do Senhor, das justiças a prol de suas aldeias em Israel. Então, o povo do Senhor pôde descer ao seu lar.”

- Todos os homens são consagrados, geralmente envolvendo algum tipo de renúncia sexual: “Respondeu Davi ao sacerdote e lhe disse: Sim, como sempre, quando saio à campanha, foram-nos vedadas as mulheres, e os corpos dos homens não estão imundos. Se tal se dá em viagem comum, quanto mais serão puros hoje!” (1Sm 21.5)

- Os guerreiros oferecem sacrifícios, que têm como função remover qualquer barreira que possa impedir Yahweh de agir: “Então, disse Saul: Trazei-me aqui o holocausto e ofertas

Conferir também BAUERNFEIND, Otto. Πόλεμος, πολέμew. In: FRIEDRICH, Gehard (ed.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p. 508.

⁴⁶² A expressão “guerra santa”, apesar de não ser original de Von Rad, foi por ele popularizada. Cf. VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1991. 166 p. Aparentemente, foi Julius Welhausen, em 1885, quem primeiro afirmou a existência de uma instituição da guerra santa no antigo Israel. Welhausen se baseou na observação de que a identidade de Israel era intrinsecamente relacionada com sua perspectiva religiosa. Para ele, a guerra não era apenas um aspecto da experiência histórica de Israel, ou mesmo um aspecto de sua religião. A própria visão de povo de Deus era definida em termos de um acampamento militar. Deus, neste contexto, era visto como um guerreiro. Quem desenvolveu a percepção inicial de Welhausen foi Friedrich Schwally, numa obra de 1901. Ele publicou um livro intitulado “Holy War in Ancient Israel”, tornando-se o primeiro a estudar sistematicamente o tema, além de ser o primeiro a usar a nomenclatura para falar de uma instituição de Israel. Segundo ele, a própria consciência de Israel como nação se originaria no contexto da guerra santa. Seria, então, nesta esfera oficial e corporativa do culto que a guerra santa seria conduzida. A guerra, assim, não teria apenas um contexto cùltico, mas um caráter cùltico. Depois de Welhausen e Schwally, foi a vez de Max Weber participar da discussão. Ele se apropriou e expandiu o estudo de Schwally numa série de textos entre 1917 e 1919. Weber enfatizou tanto a instituição do culto quanto a noção de pacto. Para ele, essa concepção religiosa, e o culto que nasceria daí, formou a base para a coesão social de Israel. É verdade que guerra continua sendo um evento político, mas em função do conceito de pacto, ela se torna também um evento religioso e especialmente cùltico. Para uma história do tema até von Rad, conferir OLLENBURGER, Ben C. Introduction: Gerhard von Rad’s Theory of Holy War. In: VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1991, p. 1-33. Uma análise mais recente do estado da questão pode ser encontrada em GARD, Daniel L. *YHWH as God of War and God of Peace*. Fort Wayne: Concórdia Theological Seminary, 2004, p. 2-6. Segundo Gard, os estudos da guerra santa atualmente podem ser divididos em quatro grupos: a) estudiosos que defendem a existência de algum fenômeno histórico subjacente às narrativas de guerra santa; b) estudiosos que afirmam que a guerra santa foi um fenômeno exclusivamente literário; c) estudiosos que discutem a origem da guerra santa do antigo Israel; d) estudiosos que discutem a relação da guerra santa com a ética contemporânea.

pacíficas. E ofereceu o holocausto. Mal acabara ele de oferecer o holocausto, eis que chega Samuel; Saul lhe saiu ao encontro, para o saudar.” (1Sm 13.9-10)

- Busca-se um sinal, através de algum oráculo, da vontade divina sobre o confronto: *“Levantaram-se os israelitas, subiram a Betel e consultaram a Deus, dizendo: Quem dentre nós subirá, primeiro, a pelejar contra Benjamim? Respondeu o Senhor: Judá subirá primeiro.”* (Jz 20.18)

- Uma fórmula padrão é usada: “Yahweh tem dado o adversário em nossas mãos”: *“E disseram a Josué: Certamente, o Senhor nos deu toda esta terra nas nossas mãos, e todos os seus moradores estão desmaiados diante de nós.”* (Js 2.24)

- A fórmula “Yahweh tem ido a nossa frente” também é freqüente (Js 3.11). Deus se move a frente para preparar o caminho, tornando-se, assim, co-guerreiro. Ele está envolvido no combate (Dt 20.4), porque, no final é ele mesmo quem vence a guerra: *“E há de ser que, ouvindo tu um estrondo de marcha pelas copas das amoreiras, então, te apressarás: é o Senhor que saiu diante de ti, a ferir o arraial dos filisteus.”* (2Sm 5.24)

- O conflito é declarado “guerra de Yahweh”: *“Pelo que se diz no Livro das Guerras do Senhor: Vaebe em Sufa, e os vales do Arnom.”* (Nm 21.14)

- Os inimigos são declarados “inimigos de Yahweh”: *“Assim, ó Senhor, pereçam todos os teus inimigos! Porém os que te amam brilham como o sol quando se levanta no seu esplendor. E a terra ficou em paz quarenta anos.”* (Jz 5.31)

- Quando o exército de Israel se aproxima, um senso de medo domina o adversário, levando-o a perder a coragem:

Os povos o ouviram, eles estremeeceram; agonias apoderaram-se dos habitantes da Filístia. Ora, os príncipes de Edom se perturbam, dos poderosos de Moabe se apodera temor, esmorecem todos os habitantes de Canaã. Sobre eles cai espanto e pavor; pela grandeza do teu braço, emudecem como pedra; até que passe o teu povo, ó Senhor, até que passe o povo que adquiriste. (Ex 15.14-16)

- A medida que o combate começa e as forças se enfrentam, ouve-se um grito de guerra. Frequentemente, trombetas também eram tocadas: *“Assim, tocaram as três companhias as trombetas e despedaçaram os cântaros; e seguravam na mão esquerda as tochas e na mão direita, as trombetas que tocavam; e exclamaram: Espada pelo Senhor e por Gideão!”* (Jz 7.20)

- Um terror divino cai sobre os inimigos. Eles já haviam perdido a coragem, agora se vêm envolvidos em um absoluto pânico: *“Enviarei o meu terror diante de ti, confundindo a todo povo onde entrares; farei que todos os teus inimigos te voltem as costas.”* (Ex 23.27)

- A prática do extermínio, onde o inimigo é entendido como santo ou dedicado ao Senhor, é o ponto alto da guerra santa:

Vai, pois, agora, e fere a Amaleque, e destrói totalmente a tudo o que tiver, e nada lhe poupes; porém matarás homem e mulher, meninos e crianças de peito, bois e ovelhas, camelos e jumentos. (1Sm 15.3)

Tão-somente guardai-vos das coisas condenadas, para que, tendo-as vós condenado, não as tomeis; e assim torneis maldito o arraial de Israel e o confundais. Porém toda prata, e ouro, e utensílios de bronze e de ferro são consagrados ao Senhor; irão para o seu tesouro. (Js 6.18-19)

- Ao ouvir a frase “para suas tendas, ó Israel”, a guerra está concluída: “Então, se achou ali, por acaso, um homem de Belial, cujo nome era Seba, filho de Bicri, homem de Benjamim, o qual tocou a trombeta e disse: Não fazemos parte de Davi, nem temos herança no filho de Jessé; cada um para as suas tendas, ó Israel.” (2Sm 20.1)

A partir do momento em que os combatentes ingressavam no acampamento de guerra, eles passam a ser descritos como “o povo de Yahweh”. Depois de reunido, o exército permanecia sob severos regulamentos sagrados para não trazer contaminação ao lugar. Os combatentes eram consagrados (Js 3.5), e deveriam submeter-se a renúncia sexual (1Sm 21.5; 2Sm 11.11-12). O acampamento inteiro precisava ficar ritualmente puro (Dt 23.9-14) porque Deus estava presente no meio dele. Até as armas eram consagradas (1Sm 21.5; 2Sm 1.21).

Se as guerras eram de Deus, os inimigos também eram dele. Quem deveria atuar, então, era o próprio Deus. As pessoas apenas colaboravam, mas a luta era vencida com a intervenção divina, que vinha através de temor e tremor que caía sobre os adversários.

A conclusão da guerra santa consistia na consagração do saque para Deus, com, eventualmente, o extermínio ou aniquilação completa dos adversários.⁴⁶³ Por fim, acontecia a despedida da milícia através de palavras de ordem típicas. Dispensar a milícia era encerrar a empreitada militar.

Evidentemente, nem todos os elementos da tipologia aparecem em todas as narrativas de guerra santa. Mas o principal elemento, que especificamente marcava o evento como uma guerra consagrada, estava na forma como o conflito aparece mergulhado em elementos litúrgicos, dirigido e sancionado por ritos e mandamentos tradicionais e religiosos.⁴⁶⁴

⁴⁶³ Segundo Walzer, a própria guerra santa parece ter nascido de uma antiga tradição entre povos do oriente de destruir completamente os inimigos conquistados em consagração à divindade nacional do país vencedor. Cf. WALZER, Michael. The Idea of Holy War in Ancient Israel. In: *The Journal of Religious Ethics*, 20/2, 1992, p. 216.

⁴⁶⁴ VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*, p. 51.

Como fenômeno histórico,⁴⁶⁵ a guerra santa⁴⁶⁶ esteve circunscrita ao período da conquista e da posse de Canaã,⁴⁶⁷ intimamente ligada ao contexto tribal e ao processo de criação de uma identidade étnica que daria origem à nação de Israel.⁴⁶⁸

Talvez uma das poucas testemunhas da guerra santa como fenômeno histórico apareça na narrativa de Débora, no livro de Juízes (Jz 4.1-5.32). No relato, algumas tribos se reúnem para combater Jabim, rei de Canaã e Sísera, seu comandante. Com o uso de expressões como “*Porventura o Senhor não saiu diante de ti*” (Jz 4.14), Débora animou suas tropas, que concretamente se envolveram no confronto. Mas quando o resultado apareceu na narrativa, é o Senhor que derrotou o inimigo (Jz 4.15). No cântico de vitória, até as estrelas pelejaram contra Sísera (Jz 5.20). Isso significa que a guerra santa não era percebida apenas no plano histórico, nem envolvia apenas Israel. Havia uma dimensão cósmica para o conflito, porque o Senhor vinha lutar com suas miríades (Dt 33.2-3). As dimensões cósmica e histórica do conflito estavam ligadas na concepção do povo.⁴⁶⁹ Sob a liderança de Deus, os exércitos do céu e de Israel marchavam juntos para guerrear contra o exército adversário.

⁴⁶⁵ Trataremos, acompanhando Von RAD, o fenômeno da guerra santa e a tradição da guerra santa como elementos distintos. Como fenômeno, ela estaria restrita ao período tribal. A partir daí, apenas como tradição. Cf. VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*, p. 60. Walzer, entretanto, sugeriu uma hipótese diferente. Segundo ele, a guerra santa totalizante seria uma construção retrospectiva dos tempos da monarquia como resposta para o perigo da miscigenação. Efetivamente, ela nunca teria sido implementada em Israel, e só aparece idealizada nos textos como forma de convencer os possíveis leitores do perigo das relações com outros povos. Cf. WALZER, Michael. *The Idea of Holy War in Ancient Israel*, p. 223.

⁴⁶⁶ Segundo Collins, em textosugaríticos, Baal luta contra Yam, o monstro do mar, pelo reinado dos deuses. Na Bíblia hebraica, temas desta estrutura teriam sido aplicados a Yahweh. A vitória de Yahweh sobre os egípcios no Mar Vermelho, e novamente nas guerras de conquista de Canaã, teria estabelecido-o como o divino guerreiro por excelência para Israel. Collins, entretanto, distingue dois usos dessa mitologia. O primeiro faz referência a uma guerra primordial, paradigmática e puramente mítica entre os deuses. Este mito seria primariamente cosmogônico, e mostra como as forças primordiais do caos foram reduzidas à ordem pela atividade de um guerreiro divino. Num primeiro momento, então, esta batalha primordial serviria como paradigma de futuras batalhas nas quais a divindade e seu povo deveriam lutar para preservar a ordem. Um segundo uso dessa mitologia se relacionaria com guerras concretas. Estas guerras seriam vistas meramente como reflexo, ou pelo menos expressão, da guerra entre seres divinos no céu. Isto dava ao nacionalismo uma expressão mitológica. Segundo Collins, a concepção israelita de guerra santa deve ser vista contra este pano de fundo mitológico. Cf. COLLINS, John J. *The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll*, p. 596-598. Também DAVIES, P. R. *Dualism and Eschatology in 1QM*, p. 94.

⁴⁶⁷ Para Firestone, o espectro da guerra santa parece ter começado com o Êxodo e a destruição do primeiro inimigo nacional de Israel, o Egito. Cf. FIRESTONE, Reuven. *Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition*. In: *Journal of Religious Ethics*, 24/1, 1996, p. 102. Quanto à questão da conquista, apesar dos textos de Josué e Juízes descreverem a chegada a Canaã como um evento essencialmente militar (no confronto com os cananitas), possivelmente a posse de Canaã teria se dado mais por caminhos pacíficos. Cf. WALZER, Michael. *The Idea of Holy War in Ancient Israel*, p. 219.

⁴⁶⁸ Em termos históricos, a guerra santa não foi um fenômeno exclusivo do antigo Israel. Havia paralelos entre os povos contemporâneos. Tanto Israel quanto os povos vizinhos procuravam revestir suas ações militares de perspectivas religiosas. Cf. MILLER, Patrick D. *God the Warrior: a Problem in Biblical Interpretation and Apologetics*. In: *Interpretation*, 19, 1965, p. 42.

⁴⁶⁹ MILLER, Patrick D. *God the Warrior*, p. 44. Também: JANZEN, Gerald. *Divine Warfare and Nonresistance*. In: *Direction*, 32/1, 2003, p. 23.

Segundo Von Rad, o fenômeno da guerra santa irá existir somente até a instituição da monarquia.⁴⁷⁰ Um dos motivos disto está no aparecimento, junto com a monarquia, do exército profissional. As guerras até então eram feitas com o uso de milícias convocadas e arregimentadas voluntariamente. Eram os camponeses que, em um período específico de suas vidas, se transformavam em guerreiros. Com a monarquia, entretanto, as milícias deixaram de ser usadas. Agora o rei possuía o seu próprio exército, a quem cabia a responsabilidade de defender a nação contra seus adversários eventuais.

Saul iniciou a formação do exército, mas Davi e Salomão concluíram o processo, transformando esta instituição num órgão independente da atividade religiosa em Israel. Antes, a guerra estava mergulhada na perspectiva cültica. Agora, eram as táticas e estratégias que dariam a vitória, e não mais rituais ou mandamentos tradicionais.

O censo promovido por Davi (1Sm 24.1-25; 1Cr 21.1-30), criticado tanto pelo deuteronomista quanto pelo cronista, é indício de uma atividade rotineira da monarquia: verificar a quantidade de homens que estavam preparados ou obrigados para participar do serviço militar.

Isso significa que o fenômeno histórico da guerra santa, onde a prática da guerra e dos rituais cülticos estavam misturados, começou a ser abandonado com a formalização da atividade militar no levantamento da monarquia.

Curiosamente, apesar de abandonada, ela sobreviveu como tradição. Encerrou como fenômeno histórico, mas renasceu em textos religiosos que iriam ser incorporados posteriormente à Escritura judaica. Ressurge modificada, é verdade. Em função de novas realidades, como uma crítica mesmo à instituição militar e às práticas militares da monarquia, o elemento da atuação de Deus é exacerbado. Ele, agora, age e vence sozinho. As milícias de Israel não atuam mais no confronto. A guerra santa, como tradição, se torna intervenção única de Deus.

Aparentemente, os principais responsáveis pela sobrevivência da tradição da guerra santa foram os profetas,⁴⁷¹ o que se manifesta de forma mais clara no oitavo século, quando Isaías se apropria desta tradição para insistir na estrita confiança na intervenção de Deus, antes que em alianças estrangeiras. Clamou Isaías: *“Ai dos que descem ao Egito em busca de socorro, e se estribam em cavalos; que confiam em carros, porque são muitos, e em cavaleiros, porque são mui fortes, mas não atentam para o Santo de Israel, nem buscam ao*

⁴⁷⁰ VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*, p. 60.

⁴⁷¹ BAUERNFEIND, Otto. Πόλεμος, πολέμῳ, p. 508.

Senhor” (Is 31.1). Isaías está descrevendo os conflitos políticos com o recurso da tradição da guerra santa, e ao fazê-lo, rejeita qualquer participação humana.⁴⁷²

No caminho da profecia, Amós vê o julgamento de Deus mesmo contra Israel como uma guerra santa (Am 2.14-16). Miquéias tem a expectativa da conquista do mundo através de uma guerra santa escatológica vencida por Yahweh (Mq 4.11-13). Em Ezequial, os elementos dessa guerra santa escatológica ganham contornos destacados, com a presença do terror divino, de terremoto, raio do céu e pânico entre os inimigos, sem qualquer participação humana no conflito, já que a batalha será desenrolada pelo terremoto e pelo terror divino (Ez 38-39). Em Zacarias, Yahweh sozinho protegerá a nova Jerusalém, e a perspectiva escatológica é acentuada.

Na tradição profética, assim, a participação humana no conflito é excluída e a guerra se desloca para o fim dos tempos. Essa apropriação da tradição se concentra muito mais no tema da dependência de Yahweh em vez da força e do braço humanos.⁴⁷³

Outra apropriação da profecia consistia na formulação de uma guerra santa contra Israel. Segundo o texto de Amós 3.2, se as guerras de Yahweh eram dirigidas contra a arrogância das nações estrangeiras, elas também poderiam ser dirigidas contra seu povo caso ele agisse como os demais. Essa guerra contra Israel também é descrita nos termos da tradição da guerra santa em Amós 2.14-16. As mesmas forças sobrenaturais que socorreriam Israel, agora estariam contra ele.⁴⁷⁴

Mas não foi apenas a profecia que se apropriou da tradição da guerra santa. A obra deuteronomista também lhe deu expressão. De qualquer forma, é apenas manifestação literária, já que não há indícios de que a guerra santa voltou a ser implementada como fenômeno histórico, principalmente por causa da ênfase que tomou conta da tradição, qual seja, que Israel não precisa lutar, porque Deus lutaria por ele.⁴⁷⁵

⁴⁷² VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*, p. 108; GARD, Daniel L. *YHWH as God of War and God of Peace*, p. 2.

⁴⁷³ VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*, p. 114. Miller discute a participação do divino concílio na guerra santa escatológica em MILLER, P. D. *The Divine Concil and the Prophetic Call to War*. In: *Vetus Testamentum*, 18, 1968, p. 100-107.

⁴⁷⁴ BAUERNFEIND, Otto. Πόλεμος, πολέμω, p. 509.

⁴⁷⁵ VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*, p. 128. Pensa diferente Walzer, para quem a base da visão deuteronomista da guerra santa está no seu conceito de “povo santo”, uma comunidade de eleitos. São conceitos que tenderam a estressar os limites entre Israel e os outros povos. A violência, entretanto, não estava no conceito de santidade, mas na forma como a comunidade procurava preservar essa santidade. Afinal, lembra este autor, um povo santo poderia converter e incorporar as nações estrangeiras, diminuindo os limites da comunidade. Mas não foi esse o caminho seguido pelos deuteronomistas. Eles preferiram pregar o levantamento dos muros de Israel, mesmo que para isso fosse necessário exterminar as nações consideradas corruptas, como idealizaram em suas narrativas da conquista, quando os exércitos de Josué teriam exterminado os corruptos cananitas diante da nação santa. Cf. WALZER, Michael. *The Idea of Holy War in Ancient Israel*, p. 226.

Os textos deuteronomistas mencionam a guerra santa de duas principais maneiras. A primeira estava relacionada com o mandamento de posse da terra prometida por Deus a Israel. Segundo essa perspectiva, Israel só teria sucesso em possuir a terra se obedecesse à vontade de Deus, ligando, com isso, a antiga tradição da guerra santa com a própria história sagrada de Israel e seu destino em possuir a terra de Canaã.⁴⁷⁶ A segunda se relacionava com a idolatria. O objetivo da guerra santa, então, seria garantir que as terras de Israel permanecessem livres da idolatria, e de seus praticantes. Neste sentido, a destruição das pessoas idólatras só faz sentido dentro da terra santa (Dt 20.10-18). Se Israel obedecesse, entretanto, os mandamentos divinos, Deus continuaria a lutar suas guerras e a continuidade da nação na terra estava garantida.⁴⁷⁷

Além da profecia e da tradição deuteronomista, surgiram duas outras apropriações literárias da guerra santa. Uma se manifesta nos salmos e hinos (Sl 33.16-18; 147.10-11).⁴⁷⁸ A guerra santa retorna, então, ao espaço cúllico. Ela nasceu, como fenômeno, envolvida num contexto cúllico, e retorna para ele na literatura sapiencial.

A última manifestação da guerra santa na Escritura judaica se encontra na obra do cronista, ao narrar a guerra de Josafá contra os povos do leste (2Cr 20.1-30).

Os elementos tradicionais da guerra santa estão claramente presentes:

- Convocação geral para a guerra santa;
- Consulta a Deus no Templo;
- Resposta de Deus através de um oráculo;
- Palavras de ânimo vindas de Deus;
- Descrição do conflito como guerra de Yahweh: “A peleja não é vossa, mas de Deus”;
- Ênfase na ação divina: “Não tereis de pelejar”;
- Estrutura cúllica, com a participação dos levitas à frente do exército, com vestes especiais;
- Hinos são entoados antes e depois da guerra;
- O temor de Deus cai sobre os adversários de Israel;
- Deus vence derramando confusão sobre os inimigos do povo, que se matam;

⁴⁷⁶ FIRESTONE, Reuven. *Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition*, p. 105.

⁴⁷⁷ FIRESTONE, Reuven. *Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition*, p. 106.

⁴⁷⁸ Conferir o interessante ensaio de Nysse, no qual ele analisa passagens hísticas da Escritura judaica que descrevem Yahweh como guerreiro. Ele conclui que o tema aparece normalmente envolvido num contexto de petição e doxologia por pessoas sem poder e força política ou militar. Geralmente, invocava Yahweh como guerreiro quem não tinha qualquer poder militar. Para esses, Yahweh agiria sozinho para vencer os conflitos. Ao seu povo, bastaria se envolver nas ações litúrgicas, e não em ações militares. A guerra ficava a cargo de Yahweh. Ao povo restava a demanda pela adoração. Cf. NYSSE, Richard. Yahweh is a Warrior. In: *Word & World*, 7/2, 1987, p. 192-201.

- Ênfase no volume de despojos assimilados.

A narrativa da guerra de Josafá, entretanto, se destaca pela forma como os temas e as formas da guerra santa alcançaram um alto grau de idealização e estilização. Por isso, Vries argumenta que no cronista encontramos o ápice da tradição da guerra santa.⁴⁷⁹ É a conclusão do desenvolvimento da tradição da guerra como milagre absoluto.

O cronista retoma e exacerba o aparato cultural, dando uma função maior e mais privilegiada para as figuras do culto. Se, como fenômeno histórico, havia um mínimo de oficiais, aqui há um grande aparato de levitas e uma forte ênfase no fato de que a ajuda divina está ligada desde o início à atividade cúllica.⁴⁸⁰ Segundo o cronista, foi quando os levitas começaram a cantar e desenvolver sua liturgia que Yahweh iniciou sua intervenção para produzir a vitória sobre os adversários. A guerra é, ideologicamente, ritual religioso, apesar de ainda postular como ausente a participação humana no confronto.

5.3. A guerra santa no Rolo da Guerra

A narrativa do cronista, ao apresentar a tradição da guerra santa na sua forma mais estilizada, se aproxima consideravelmente do que encontramos no Rolo da Guerra. Tomemos, então, a tipologia da guerra santa do antigo Israel e a cruzemos com o conteúdo de 1QM:⁴⁸¹

- A convocação dos guerreiros para a batalha (1QM 2.7; 15);
- O povo, no acampamento, é chamado de “povo de Yahweh” (1QM 3.13);
- Os homens são consagrados (1QM 7.3-7), e as armas também (1QM 6.2-3);
- Mencionam-se as ofertas sacrificiais (1QM 2.5-6);
- O desejo de um sinal ou oráculo para determinar a vontade de Deus está ausente, talvez porque a comunidade entendia que os guerreiros não precisavam dessa consulta em função da guerra ser o conflito do final dos tempos (1QM 1.13);
- A fórmula “Yahweh tem dado o inimigo em nossas mãos” (1QM 11.13);
- A fórmula “Yahweh move-se a nossa frente” (1QM 10.4);
- A fórmula “a guerra santa é a guerra de Yahweh” (1QM 10.4);
- O inimigo é também inimigo de Yahweh (1QM 12.10; 19.3);

⁴⁷⁹ VRIES, Simon J. de. Temporal Terms as Structural Elements in the Holy-War Tradition. In: *Vetus Testamentum*, 25/1, p. 103. Segundo Vries, este grau de estilização só foi ultrapassado no contexto judaico por 1QM.

⁴⁸⁰ VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*, p. 131.

⁴⁸¹ PARKER, James O. *The Genres of the Dead Sea War Scroll*. Tese. (Doutorado em Filosofia) - Mid-America Baptist Theological Seminary, 1997, p. 102-111.

- Os inimigos perdem a coragem (1QM 1.6) antes da batalha;
- O grito de guerra (1QM 8.7-11). Em 16.6-7, entretanto, há um período de silêncio antes do conflito, o que talvez possa ser entendido como expressão cúltica, porque logo depois os sacerdotes tocam os chifres. De qualquer forma, existe um grito de guerra presente (1QM 1.17);
- O divino terror vem sobre os inimigos durante a batalha (1QM 4.7);
- O extermínio está subjacente. Segundo 1QM 14.5, o lote de Belial está sob maldição divina. A destruição completa de Belial e seu lote é o efeito final visualizado em 1QM 17.4-5;
- A fórmula “para suas tendas, o Israel”, ou seja, a dispersão, é a segunda característica da guerra santa que não está incluída no Rolo da Guerra, talvez porque o Rolo descreva uma guerra que terminaria no fim dos tempos. Não haveria “tendas” para retornar.

A tradição da guerra santa, assim, manifestou-se no Rolo da Guerra no contexto histórico-social da revolta dos macabeus. Essa situação foi o terreno fértil para que este documento voltasse a inserir na tradição da guerra santa o sinergismo da participação humana no confronto, como já realizado pela literatura de 1Macabeus⁴⁸² e 2Macabeus.⁴⁸³ De qualquer forma, como resultado final, apenas o Rolo da Guerra de Qumran deu seqüência a

⁴⁸² Comparar com o relato da invasão da Judéia pelo exército da Síria, encontrado em 1Macabeus 3.44-4.25. O relato apresenta a seguinte estrutura:

- Antes do início da batalha, as tropas são fortalecidas com palavras extraídas de Deuteronômio 20.3-4 (1Mc 4.8-11). A expressão “não tenham medo” é um recurso padronizado;
- As trombetas são tocadas durante a batalha (1Mc 4.12-13);
- Os inimigos são vencidos e fogem (1Mc 4.14);
- Durante a luta, os soldados extraviados são executados (1Mc 4.15);
- No novo encontro entre os dois exércitos, os inimigos fogem sem lutar, cheios de medo (1Mc 4.16-22);
- O acampamento inimigo é saqueado;
- As tropas entoam hinos de agradecimento a Deus durante o retorno vitorioso (1Mc 4.24).

⁴⁸³ Em 2Macabeus 3.24-27, Heliodoro tentou profanar o templo, mas foi impedido e derrotado por hostes celestiais. Depois de ser açoitado, sobreviveu graças à súplica dos judeus. Depois de derrotado, suas palavras são: “*Verdadeiramente sobrepaira, em torno do lugar, uma especial força de Deus*” (3.38). Já em 2Macabeus 5.17-18, Antíoco Epífanes consegue pilhar o templo, mas foi por causa do pecado do povo. Neste caso, o livro discute temas como a bondade de Deus, a punição dos ímpios, a santidade do Templo de Jerusalém e sua função na história do povo. Todos estão inseridos, entretanto, dentro de relatos de guerra, que servem como moldura para as discussões. A obra é, neste caso, mais apropriadamente um relato teológico de guerra. Guerras estas que foram descritas para produzir determinado tipo de perspectiva teológica nos seus leitores. As narrativas de batalha têm uma estrutura altamente estilizada. Apesar de se referirem a eventos diferentes, elas possuem elementos muito parecidos. Um ou outro elemento pode estar ausente de uma narrativa, mas, de uma forma geral, as narrativas são bem semelhantes, apresentando a seguinte estrutura:

- Ocasião do conflito;
- Apresentação do adversário, normalmente em números bastante exagerados;
- Oração;
- Discurso de Judas para os valentes, trazendo à memória atos de vitória do passado do povo, promessas de livramento e citação de textos da Escritura;
- Descrição do conflito;
- Conclusão do conflito;
- Ação de graças do povo ou confissão do adversário.

predominância dos sacerdotes e levitas na guerra, mantendo na tradição os elementos litúrgicos.⁴⁸⁴

O principal resultado do uso deste Rolo na comunidade de Qumran parece ser a acentuação e definição, em termos cada vez mais rígidos, da identidade ascética⁴⁸⁵ e sectária do grupo a ele subjacente.

Altas demandas de pureza estão diretamente relacionadas com passagens como 1QM 7.3-7:

E nenhum menino e nenhuma mulher entrará em seus acampamentos quando saírem de Jerusalém para ir à guerra até que eles voltem. E nenhum cocho, nem cego, nem paralítico, nem nenhum homem que tenha em sua carne uma tara indelével, e nenhum homem afligido por impureza em sua carne, nenhum destes sairá com eles para a guerra. Todos eles serão voluntários para a guerra, perfeitos de espírito e de corpo, e dispostos para o dia da vingança. E todo homem que não se tenha purificado de sua “fonte” no dia da batalha, não descerá com eles, pois os anjos santos estão juntos com seus exércitos. E haverá um espaço entre todos os seus acampamentos e “o lugar da mão” de uns dois mil côvados. E nenhuma nudez indecente se verá nos arredores de todos os seus acampamentos.

A exclusão de todas essas pessoas do acampamento da guerra escatológica estava baseada nas demandas de pureza ritual, estágio de pureza esse que só era originalmente associado com o Templo de Jerusalém, mas que agora era estendido para o acampamento. Mesmo sendo uma descrição escatológica, o relato tinha implicação direta para o cotidiano da comunidade de Qumran. Para ela, eles estavam acampados contra o adversário.⁴⁸⁶ A comunidade era um acampamento de guerra, o que implicava que todos os seus membros precisavam estar ritualmente puros e prontos para participar do conflito escatológico, independente do momento em que ele brotasse. As mulheres, crianças e qualquer outra pessoa

⁴⁸⁴ As principais diferenças entre as narrativas de guerra dos Macabeus e o Rolo da Guerra são:

- Os macabeus não consideravam suas guerras de caráter escatológico;
- Os macabeus não esperavam que os judeus da diáspora retornassem para sua terra;
- Já nos dias de Matatias, os macabeus não tinham problemas em lutar nos sábados contra os inimigos. Já em 1QM, a própria estrutura da guerra é santa, de tal forma que até os anos sabáticos serão respeitados, sem medo de investida dos inimigos;
- Os macabeus não parecem observar qualquer regra especial de pureza no acampamento;
- A guerra em 1Macabeus e 2Macabeus não dá um papel privilegiado aos sacerdotes e levitas, como acontece no Rolo da Guerra. No livro dos Macabeus, Judas mesmo recita as orações e dá as exortações. No Rolo da guerra, isso é função dos sacerdotes.

⁴⁸⁵ Thiering apontou os principais elementos ascéticos evidenciados nos textos da comunidade de Qumran: celibato, ausência de propriedades pessoais, jejum, vigílias, comportamento sóbrio, obediência à estrutura, legalismo. Cf. THIERING, Barbara. The Biblical Source of Qumran Asceticism. In: Journal of Biblical Literature, 93/3, 1974, p. 429-432.

⁴⁸⁶ Para Parker, o acampamento militar era o mais antigo “santo dos santos”. Cf. PARKER, James O. *The Genres of the Dead Sea War Scroll*, p. 87 e 94.

com potencial de contaminação religiosa deveriam ser excluídos do grupo, já no presente, não necessariamente nos dias de combate futuro.

A tendência, então, era segregar os agentes de possíveis contaminações, levando a práticas ascéticas, entre elas o celibato e a misoginia. Mas não apenas as mulheres seriam excluídas do grupo. Também as crianças e pessoas com deficiência física.⁴⁸⁷

No momento de descrever os adversários, esse potencial ascético se desdobra em potencial sectário. Apesar do texto também falar dos adversários de Deus e seu povo em termos tradicionais, como as nações, ou os Kittim, ele insere o elemento dualista (luz e trevas), fazendo com que eles sejam caracterizados, então, como Filhos das Trevas, incluindo neste grupo os “desertores da aliança”, ou seja, pessoas que antes eram irmãs, mas que agora não eram mais.⁴⁸⁸ A guerra, que antes era definida em termos étnicos, agora é postulada em termos morais, enrijecendo, assim, as fronteiras sectárias do grupo. Agora há um critério para a auto-identidade da comunidade diferente de distinções étnicas.⁴⁸⁹

Nota-se, também, que a principal preocupação do Rolo da Guerra, em suas várias fases e versões, não era com as táticas militares,⁴⁹⁰ mas com os aspectos rituais e religiosos do conflito que os habilitaria a ter a ajuda dos anjos de Deus. Eram estes aspectos que deveriam ser cumpridos rigorosamente para participar da vitória já determinada “*segundo os mistérios de Deus*” (1QM 16.11), e não necessariamente as estratégias militares dos combatentes. Parece ser esse o motivo que faz com que os sacerdotes e levitas tenham uma maior função no Rolo do que os comandantes militares, ou mesmo o Príncipe da Congregação (com exceção da sua participação messiânica em 4Q285 e 11Q14). Ao transformar a guerra num ritual, os guerreiros teriam o apoio dos anjos no meio deles (1QM 7.6). O resultado final parece ser um rolo de guerra escatológica que desejava orientar sacerdotes e levitas na participação do

⁴⁸⁷ Segundo Dorman, 1QM diz que mulheres, jovens rapazes, pessoas com vários tipos de deficiências físicas e doenças de pele estão impedidas de participar da guerra e não podem estar com os guerreiros no acampamento. O texto não diz que elas não podem morar no acampamento porque são impuras. Por essa razão, segundo esta autora, essas exclusões poderiam estar relacionadas ou baseadas em considerações militares da época. Mesmo assim, a ligação dessas proibições com o fato da presença dos anjos no meio do exército traz também a perspectiva de que estas pessoas não são puras o suficiente para lutar ao lado das hostes celestiais. Cf. DORMAN, Johanna Helena Wilhelmina. *The blemished body*, p.172.

⁴⁸⁸ Expressão que Pagels usa para descrever o surgimento do sectarismo no contexto judaico. Cf. PAGELS, Elaine. *As origens de satanás*, p. 75.

⁴⁸⁹ Segundo Collins, estas implicações sectárias aparecem implícitas no Rolo da Guerra. Sua relação com o Israel nacional ainda é ambígua, possivelmente indicando um estágio pré-sectário da comunidade. Mas a mistura do dualismo “luz e trevas” com a tradição da guerra santa tinha o potencial de produzir o sectarismo presente em outros documentos de Qumran, como é o caso do Manual de Disciplina (Cols III-V). Cf. COLLINS, John J. *The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll*, p. 610.

⁴⁹⁰ Segundo Collins, o conhecimento de 1QM de táticas militares era possivelmente derivado da experiência dos hasmoneus, do exército herodiano e da observação de exércitos estrangeiros, como o exército romano. Cf. COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, p. 96.

conflito final. Seriam eles as peças fundamentais na condução da guerra, de tal forma que seus atos liberariam a ajuda celestial na luta contra os adversários do povo de Deus.⁴⁹¹

Assim, apesar de descrever a guerra escatológica, o Rolo se revela um documento de definição de comportamento religioso. Ele quer levar uma comunidade privada de poder militar e longe do campo de batalha a se preparar para, no fim dos tempos, participar do conflito final contra seus adversários. Ainda mais: ele, se colocado em prática, os habilitaria a receber o apoio das hostes celestiais nesta que seria a última guerra da humanidade. Isso conduz a comunidade a viver já em função do conflito, com tudo o que isso poderia implicar. Afinal, para guerrear ao lado dos anjos era preciso o preparo cotidiano de toda a comunidade. Quem fracassasse poderia ficar de fora do conflito final.

Não há no texto nenhuma indicação de quando a guerra iria começar, o que levava toda a comunidade a viver em estado de alerta. Isso a transforma numa comunidade escatológica, a comunidade do fim dos tempos.

O Rolo da Guerra, então, apesar de apresentar um conflito para os dias futuros, funciona como um espelho dos dias presentes. É bem possível que sua comunidade tenha incorporado no seu dia a dia as práticas descritas nele, porque este era o caminho para participar do resultado esperado, a vitória final ao lado de Deus e seus anjos, contribuindo para produzir um forte senso de identidade entre seus leitores.⁴⁹²

Por fim, se pelo menos uma versão do hino de auto-glorificação esteve realmente relacionada com o Rolo da Guerra (4Q491c),⁴⁹³ a comparação com sua versão dos Hodayot apontaria para uma comunidade que cultua no meio dos anjos, da mesma forma que espera que os anjos lutem no meio dela na guerra final. É um caminho de mão dupla, que faz com que o grupo realmente entenda que guerrear esteja intimamente conectado com cultuar.⁴⁹⁴

5.4. A terminologia da guerra no Apocalipse de João

A tradição da guerra santa insere no Rolo da Guerra o potencial de produzir ascetismo e sectarismo na comunidade de Qumran. Nossa estratégia agora é verificar a hipótese da presença dessa tradição no Apocalipse e apontar, igualmente, para as suas conseqüências.

⁴⁹¹ Para Bauckham, os sacerdotes e levitas oram antes, durante e depois da guerra, e tocam as trombetas tanto para dirigir as tropas quanto para chamar a atenção divina para o combate. Sem eles, a guerra não poderia ser uma guerra santa. Cf. BAUCKHAM, Richard. *The Climax of prophecy*, p. 222.

⁴⁹² DUHAIME, Jean. *The War Texts*, p. 61.

⁴⁹³ Conferir esta sugestiva sugestão em GARCÍA MARTINEZ, Florentino. Old Texts and Modern Mirages: The “I” of Two Qumran Hymns. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 78/4, 2002, p. 321-339.

⁴⁹⁴ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 210-237.

Iniciaremos com uma análise geral do vocabulário relacionado com a guerra presente na obra de João.

A palavra πόλεμος (guerra) aparece no Apocalipse mais do que em qualquer outra obra do Novo Testamento. Das 18 ocorrências do termo, nove estão no Apocalipse (três delas na segunda seção, e as outras seis na terceira).⁴⁹⁵

<i>“O aspecto dos gafanhotos era semelhante a cavalos preparados para a peleja; na sua cabeça havia como que coroas parecendo de ouro; e o seu rosto era como rosto de homem” (9.5).</i>
<i>“[os gafanhotos] tinham couraças, como couraças de ferro; o barulho que as suas asas faziam era como o barulho de carros de muitos cavalos, quando correm à peleja” (9.9).</i>
<i>“Quando tiverem, então, concluído o testemunho que devem dar, a besta que surge do abismo pelejará contra elas, e as vencerá, e matará” (11.7).</i>
<i>“Houve peleja no céu. Miguel e os seus anjos pelejaram contra o dragão. Também pelejaram o dragão e seus anjos” (12.7).</i>
<i>“Trouxeram-se o dragão contra a mulher e foi pelejar com os restantes da sua descendência, os que guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus; e se pôs em pé sobre a areia do mar” (12.17).</i>
<i>“Foi-lhe dado, também, que pelejasse contra os santos e os vencesse. Deu-se-lhe ainda autoridade sobre cada tribo, povo, língua e nação” (13.7).</i>
<i>“Porque eles são espíritos de demônios, operadores de sinais, e se dirigem aos reis do mundo inteiro com o fim de ajuntá-los para a peleja do grande Dia do Deus Todo-Poderoso” (16.14).</i>
<i>“E vi a besta e os reis da terra, com os seus exércitos, congregados para pelejarem contra aquele que estava montado no cavalo e contra o seu exército” (19.19).</i>
<i>“E sairá a seduzir as nações que há nos quatro cantos da terra, Gogue e Magogue, a fim de reuni-las para a peleja. O número dessas é como a areia do mar” (20.8).</i>

O verbo πολεμέω (guerrear), por sua vez, é raro no Novo Testamento. Ele ocorre apenas sete vezes. Destas ocorrências, seis estão no Apocalipse,⁴⁹⁶ concentradas

⁴⁹⁵ Mt 24.6; Mc 13.7; Lc 14.31; Lc 21.9; 1Co 14.8; Hb 11.34; Tg 4.1; Ap 9.7, 9; 11.7; 12.7, 17; 13.7; 16.14; 19.19; 20.8.

⁴⁹⁶ Tg 4.2; Ap 2.16; 12.7; 13.4; 17.14; 19.11.

especificamente na terceira seção. Apenas uma ocorrência aparece fora deste bloco, na seção de cartas.

<i>“Portanto, arrepende-te; e, se não, venho a ti sem demora e contra eles pelejarei com a espada da minha boca” (2.16).</i>
<i>“Houve peleja no céu. Miguel e os seus anjos pelejaram contra o dragão. Também pelejaram o dragão e seus anjos” (12.7).</i>
<i>“E adoraram o dragão porque deu a sua autoridade à besta; também adoraram a besta, dizendo: Quem é semelhante à besta? Quem pode pelejar contra ela?” (13.4)</i>
<i>“Pelejarão eles contra o Cordeiro, e o Cordeiro os vencerá, pois é o Senhor dos senhores e o Rei dos reis; vencerão também os chamados, eleitos e fiéis que se acham com ele” (17.14).</i>
<i>“Vi o céu aberto, e eis um cavalo branco. O seu cavaleiro se chama Fiel e Verdadeiro e julga e peleja com justiça” (19.11).</i>

Tanto o nome (πόλεμος) quanto o verbo (πολεμέω) têm uma longa história textual, já aparecendo nos textos de Homero e Hesíodo como o antônimo de εἰρήνη (paz).⁴⁹⁷ Guerra é, assim, quase sinônimo de caos, fenômeno esse que a esperança apocalíptica esperava terminar com a intervenção divina. Desta forma, apesar de guerra ser um assunto comum aos autores antigos, havia a esperança de que no fim um conflito escatológico pusesse termo a todas as guerras.

No Apocalipse, uma guerra é dirigida contra as duas testemunhas proféticas (11.7), contra a comunidade de “santos” (12.17 e 13.17) e contra o Cordeiro (17.14). Por sua vez, o guerreiro escatológico faz guerra contra os impenitentes da igreja de Tiatira (2.16), contra as bestas (19.19) e contra o Dragão (20.8).

O verbo νικάω (vencer) também tem grande importância no vocabulário de Apocalipse. Das 28 ocorrências no Novo Testamento, 17 estão em Apocalipse. Destas, sete estão concentradas na primeira seção, outras três na segunda e o restante (cinco ocorrências) na terceira.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Na LXX, πόλεμος traduz o termo hebraico מלחמה (guerra). Aparentemente, estes termos estavam relacionados com os negócios divinos. Os deuses Ares e Pales Atenas eram os deuses da guerra, e estavam frequentemente por trás das guerras dos mortais. Cf. BAUERNFEIND, Otto. Πόλεμος, πολεμέω, p. 503-504.

⁴⁹⁸ Lc 11.22; Jo 16.33; Rm 3.4; Rm 12.21; 1Jo 2.13; 1Jo 4.4; 1Jo 5.4; Ap 2.7, 11, 17, 26; 3.5, 12, 21; 5.5; 6.2; 11.7; 12.11; 13.7; 15.2; 17.14; 21.7.

Este verbo, na primeira seção, parece constituir um convite para que a audiência se envolva em algum tipo de conflito, apesar da natureza do conflito só ser esclarecida nas seções seguintes, especificamente na terceira seção.

<p><i>“Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao vencedor, dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida que se encontra no paraíso de Deus” (2.7).</i></p>
<p><i>“Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: O vencedor de nenhum modo sofrerá dano da segunda morte” (2.11).</i></p>
<p><i>“Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao vencedor, dar-lhe-ei do maná escondido, bem como lhe darei uma pedrinha branca, e sobre essa pedrinha escrito um nome novo, o qual ninguém conhece, exceto aquele que o recebe” (2.17).</i></p>
<p><i>“Ao vencedor, que guardar até ao fim as minhas obras, eu lhe darei autoridade sobre as nações [...]” (2.26).</i></p>
<p><i>“O vencedor será assim vestido de vestiduras brancas, e de modo nenhum apagarei o seu nome do Livro da Vida; pelo contrário, confessarei o seu nome diante de meu Pai e diante dos seus anjos” (3.5).</i></p>
<p><i>“Ao vencedor, fá-lo-ei coluna no santuário do meu Deus, e daí jamais sairá; gravarei também sobre ele o nome do meu Deus, o nome da cidade do meu Deus, a nova Jerusalém que desce do céu, vinda da parte do meu Deus, e o meu novo nome” (3.12).</i></p>
<p><i>“Ao vencedor, dar-lhe-ei sentar-se comigo no meu trono, assim como também eu venci e me sentei com meu Pai no seu trono” (3.21).</i></p>
<p><i>“Todavia, um dos anciãos me disse: Não chores; eis que o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi, venceu para abrir o livro e os seus sete selos” (5.5).</i></p>
<p><i>“Vi, então, e eis um cavalo branco e o seu cavaleiro com um arco; e foi-lhe dada uma coroa; e ele saiu vencendo e para vencer” (6.2)</i></p>
<p><i>“Quando tiverem, então, concluído o testemunho que devem dar, a besta que surge do abismo pelejará contra elas, e as vencerá, e matará [...]” (11.7).</i></p>
<p><i>“Eles, pois, o venceram por causa do sangue do Cordeiro e por causa da palavra do testemunho que deram e, mesmo em face da morte, não amaram a própria vida” (12.11).</i></p>
<p><i>“Foi-lhe dado, também, que pelejasse contra os santos e os vencesse. Deu-se-lhe ainda autoridade sobre cada tribo, povo, língua e nação” (13.7).</i></p>
<p><i>“Vi como que um mar de vidro, mesclado de fogo, e os vencedores da besta, da sua imagem e do número do seu nome, que se achavam em pé no mar de vidro, tendo harpas</i></p>

<i>de Deus” (15.2).</i>
<i>“Pelejarão eles contra o Cordeiro, e o Cordeiro os vencerá, pois é o Senhor dos senhores e o Rei dos reis; vencerão também os chamados, eleitos e fiéis que se acham com ele” (17.14).</i>
<i>“O vencedor herdará estas coisas, e eu lhe serei Deus, e ele me será filho” (21.7).</i>

O termo στρατεύμα (exército) aparece oito vezes no Novo Testamento. Destas, a metade das aparições está no Apocalipse de João.⁴⁹⁹

<i>“O número dos exércitos da cavalaria era de vinte mil vezes dez milhares; eu ouvi o seu número” (9.16).</i>
<i>“E seguiam-no os exércitos que há no céu, montando cavalos brancos, com vestiduras de linho finíssimo, branco e puro” (19.14).</i>
<i>“E vi a besta e os reis da terra, com os seus exércitos, congregados para pelejarem contra aquele que estava montado no cavalo e contra o seu exército” (19.19).</i>

João vê em Apocalipse 9.15 um exército demoníaco pronto para destruir um terço dos povos da terra. Em outra visão, Apocalipse 19.14, ele vê o exército celestial do guerreiro celestial, o verbo de Deus, o Rei dos Reis e Senhor dos Senhores pronto para enfrentar a coalizão das bestas (Ap 19.19).

Baugarten argumenta que o visionário não vê uma contraparte positiva para enfrentar o exército demoníaco da terra, ou seja, outro exército da terra, composto de fiéis que, impulsionado pela fé, se aliarão ao exército celestial e ajudariam o Guerreiro Celestial. Segundo este autor, os “santos” entendiam que esse rei não precisaria de ajuda, nem mesmo a desejaria.⁵⁰⁰ Entretanto, é justamente esse exército positivo que parece se levantar em Apocalipse 14.1. Os guerreiros do Cordeiro estão reunidos para enfrentar o exército das bestas. A estrutura dos exércitos parece ser esta: O Dragão *versus* o Guerreiro Celestial; as bestas *versus* o Cordeiro; o exército das bestas *versus* o exército do Cordeiro. A forma como este exército positivo da terra participa do conflito, entretanto, está intimamente relacionada com o testemunho e com o martírio.

⁴⁹⁹ Mt 22.7; Lc 23.11; At 23.10, 27; Ap 9.16; 19.14, 19.

⁵⁰⁰ BAUERNFEIND, Otto. Στρατεύομαι, στρατία, στρατιά, στρατεύμα, στρατιώτης, συστρατιώτης, στρατηγός, στρατόπεδον, στρατολογέω. In: KITTEL, Gerhard (ed.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VII. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p. 708.

Quanto aos instrumentos de guerra, a *ρόμφαία* (espada), aparece sete vezes no Novo Testamento. Destas, seis estão no livro do Apocalipse.⁵⁰¹

<p><i>“Tinha na mão direita sete estrelas, e da boca saía-lhe uma afiada espada de dois gumes. O seu rosto brilhava como o sol na sua força” (1.16).</i></p>
<p><i>“Ao anjo da igreja em Pérgamo escreve: Estas coisas diz aquele que tem a espada afiada de dois gumes [...]” (2.12)</i></p>
<p><i>“Portanto, arrepende-te; e, se não, venho a ti sem demora e contra eles pelejarei com a espada da minha boca” (2.16).</i></p>
<p><i>“E olhei, e eis um cavalo amarelo e o seu cavaleiro, sendo este chamado Morte; e o Inferno o estava seguindo, e foi-lhes dada autoridade sobre a quarta parte da terra para matar à espada, pela fome, com a mortandade e por meio das feras da terra” (6.8).</i></p>
<p><i>“Sai da sua boca uma espada afiada, para com ela ferir as nações; e ele mesmo as regerá com cetro de ferro e, pessoalmente, pisa o lagar do vinho do furor da ira do Deus Todo-Poderoso” (19.15).</i></p>
<p><i>“Os restantes foram mortos com a espada que saía da boca daquele que estava montado no cavalo. E todas as aves se fartaram das suas carnes” (19.21).</i></p>

Destas ocorrências, apenas Apocalipse 6.8 parece usar o termo no sentido literal; as demais surgem de forma figurada, onde *ρόμφαία* é a palavra do Jesus Glorificado.⁵⁰² De qualquer forma, sobressai a importância deste instrumento de guerra para a narrativa do visionário João, quando comparado com os demais textos do Novo Testamento.

Outro termo grego também traduzido como “espada”, *μάχαιρα*, entretanto, tem pouco uso no Apocalipse. Das 29 ocorrências no Novo Testamento, apenas quatro estão no livro de João. Seu uso mais freqüente é mesmo nos Evangelhos Sinóticos (15 ocorrências).⁵⁰³

<p><i>“E saiu outro cavalo, vermelho; e ao seu cavaleiro, foi-lhe dado tirar a paz da terra para que os homens se matassem uns aos outros; também lhe foi dada uma grande espada” (6.4).</i></p>
--

⁵⁰¹ Lc 2.35; Ap 1.16; 2.12, 16; 6.8; 19.15, 21.

⁵⁰² MICHAELIS, Wilhelm. *ρόμφαία*. In: KITTEL, Gerhard (ed.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p. 993-998.

⁵⁰³ Mt 10.34; 26.47, 51, 55; Mc 14.43, 47; Lc 21.24; 22.36, 38, 49, 52; Jo 18.10; At 12.2; 16.27; Rm 8.35; 13.4; Ef 6.17; Hb 4.12; 11.34, 37; Ap 6.4; 13.10, 14.

“Se alguém leva para cativo, para cativo vai. Se alguém matar à espada, necessário é que seja morto à espada. Aqui está a perseverança e a fidelidade dos santos” (13.10).

“Seduz os que habitam sobre a terra por causa dos sinais que lhe foi dado executar diante da besta, dizendo aos que habitam sobre a terra que façam uma imagem à besta, àquela que, ferida à espada, sobreviveu” (13.14).

O sentido mais imediato de μάχαιρα é faca, sendo um instrumento utilizado em sacrifício, cozinha, tosquia e nas ocupações de curtidor e jardineiro. Como arma, indicava uma pequena espada de defesa, diferenciada então de ῥομφαία, normalmente uma espada de ataque. Μάχαιρα também aparece no Novo Testamento relacionada com a “palavra”, em Hebreus 4.12, cuja idéia, entretanto, não guarda relação com punição ou destruição, mas com a revelação dos pensamentos ou percepções do coração, quase como um bisturi ou um instrumento cirúrgico.⁵⁰⁴

A predominância de ῥομφαία, quando comparada com μάχαιρα, em Apocalipse pode estar relacionada com a natureza violenta do conflito. A guerra nesta obra tem como função punir as hostes adversárias dos “santos” de Deus. Isso poderia indicar a razão do uso de ῥομφαία em detrimento de μάχαιρα.

Por sua vez, um instrumento que não é essencialmente forjado para uso bélico, mas que parece assumir essa função no Apocalipse é a δρέπανον (foice). Das oito ocorrências do termo no Novo Testamento, sete estão no Apocalipse (a outra ocorrência é Mc 4.29). Todas as ocorrências deste termo estão concentradas no capítulo 14.

“Olhei, e eis uma nuvem branca, e sentado sobre a nuvem um semelhante a filho de homem, tendo na cabeça uma coroa de ouro e na mão uma foice afiada” (14.14).

“Outro anjo saiu do santuário, gritando em grande voz para aquele que se achava sentado sobre a nuvem: Toma a tua foice e ceifa, pois chegou a hora de ceifar, visto que a seara da terra já amadureceu!” (14.15)

“E aquele que estava sentado sobre a nuvem passou a sua foice sobre a terra, e a terra foi ceifada.” (14.16)

“Então, saiu do santuário, que se encontra no céu, outro anjo, tendo ele mesmo também uma foice afiada” (14.17).

⁵⁰⁴ MICHAELIS, Wilhelm. Μάχαιρα. In: KITTEL, Gerhard (ed.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. IV. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p. 524-527.

“Saiu ainda do altar outro anjo, aquele que tem autoridade sobre o fogo, e falou em grande voz ao que tinha a foice afiada, dizendo: Toma a tua foice afiada e ajunta os cachos da videira da terra, porquanto as suas uvas estão amadurecidas!” (14.18)

“Então, o anjo passou a sua foice na terra, e vindimou a videira da terra, e lançou-a no grande lagar da cólera de Deus” (14.19).

A ceifa foi definida pelo autor do Evangelho de Mateus de uma forma bem específica: *“O inimigo que o semeou é o diabo; a ceifa é a consumação do século, e os ceifeiros são os anjos”* (Mt 13.39). Outra passagem usa a ceifa e a foice como imagens do tempo final: *“Não dizeis vós que ainda há quatro meses até à ceifa? Eu, porém, vos digo: erguei os olhos e vede os campos, pois já branquejam para a ceifa”* (Jo 4.35).

Para a ceifa como uma imagem positiva, conferir, parcialmente, Prigent.⁵⁰⁵ Segundo ele, a ceifa seria uma referência ao julgamento dos fiéis, enquanto a vindima simbolizaria o juízo sobre Babilônia.⁵⁰⁶ Barr, entretanto, entende ambas as imagens como referências positivas. O sangue que cobriria a terra, neste caso, seria o sangue do Cordeiro.⁵⁰⁷ É possível entender, assim, que a imagem não apenas descreva o sangue de Jesus, mas também dos seus 144.000 seguidores.⁵⁰⁸

A hora da ceifa é o momento de colher as uvas, imagem que representaria, em Apocalipse 14, a morte dos guerreiros do Cordeiro que foram reunidos sobre o Monte Sião. Estas mortes, entretanto, funcionam como sacrifício agradável a Deus. Quando o lagar da ira de Deus estiver cheio com o sangue desses mártires, seu juízo será derramado sobre os adversários, como parece indicar Apocalipse 6.11 (*“Então, a cada um deles foi dada uma vestidura branca, e lhes disseram que repousassem ainda por pouco tempo, até que também se completasse o número dos seus conservos e seus irmãos que iam ser mortos como igualmente eles foram.”*) e 15.1 (*“Vi no céu outro sinal grande e admirável: sete anjos tendo os sete últimos flagelos, pois com estes se consumou a cólera de Deus.”*).

Isso poderia indicar que a foice é realmente uma arma contra as bestas, mas funcionaria de forma indireta, ao colher o sangue dos “santos” do Cordeiro. Simbolizaria a morte dos “santos”, o que, no final, é a arma de vitória desses guerreiros.

⁵⁰⁵ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*, p. 274.

⁵⁰⁶ De forma similar, FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation*, p. 90-91.

⁵⁰⁷ BARR, David L. *Tales of the End*, p. 130.

⁵⁰⁸ Neste mesmo sentido, conferir CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, p. 189-195.

Thompson apontou que, na perspectiva do Apocalipse, vitória e reinado estão diretamente ligados a sofrimento e crucificação.⁵⁰⁹ A vitória através do sangue derramado se manifesta através das imagens combinadas de leão e ovelha (Ap 5.5-6), cordeiro ensangüentado e palavra de Deus vestida em sangue (Ap 19.13).⁵¹⁰

Assim, a vida para os “santos” virá pela morte, exatamente como foi com Jesus. Neste sentido, João conecta tribulação e opressão com outros temas paralelos, como desejo de vingança, retribuição, vinda do juízo sobre todos os que se opõe à Cristo e aos “santos”. O martírio, neste caso, é a imitação do rei crucificado.⁵¹¹

Deve-se destacar, ainda, algumas ausências curiosas. Apesar de στρατιώτης (soldado) e seu verbo στρατεύομαι (fazer guerra) aparecer várias vezes no Novo Testamento, ele está ausente do Apocalipse. Isso poderia estar relacionado com o aspecto voluntário da guerra no livro do visionário. João não espera o envolvimento de qualquer soldado profissional, mas a adesão voluntária de fiéis que deixam suas atividades cotidianas para se envolver no conflito (como no período em que a guerra santa se manifestava como fenômeno histórico). Neste sentido, não é um soldado profissional que faz a guerra. Esta, por sua vez, não é desenvolvida com técnicas militares especializadas, mas com o recurso de práticas religiosas, como o testemunho, o culto e a oração dos “santos” (como no Rolo da Guerra de Qumran).

5.5. A tradição da guerra na seção das cartas (Apocalipse 2-3)

Após essa análise de vocabulário, faremos um exame geral da presença da tradição da guerra nas seções do Apocalipse. Começamos com a primeira seção, aqui denominada de seção das cartas.

O tema da guerra aparece na seção das cartas predominantemente na forma das promessas ao vencedor de cada igreja, promessa essa que adquire forma de convocação para o conflito que ainda não foi apresentado para a audiência do Apocalipse. Além dessas, o tema ocorre ainda nesta seção nas seguintes situações:

- por duas vezes (Ap 2.12, 16), a espada aparece no contexto da carta para Pérgamo, em ambos os casos associada com a palavra que sai da boca do Filho do Homem. Na primeira ocorrência, como parte da auto-apresentação do remetente da carta; na segunda ocorrência,

⁵⁰⁹ THOMPSON, Leonard. *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, p. 151.

⁵¹⁰ THOMPSON, Leonard. *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, p.152.

⁵¹¹ THOMPSON, Leonard. *A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John*, p. 153.

como parte de uma ameaça contra os nicolaítas. A espada, nesta situação, está associada com a imagem do juízo;

- em Apocalipse 2.22-23, o Filho do Homem ameaça com enfermidade e tribulação a Jezabel, líder da igreja, e com a morte os seus seguidores. A violência do conflito aparece com clareza no verso 23: “*Matarei os seus filhos, e todas as igrejas conhecerão que eu sou aquele que sonda mentes e corações, e vos darei a cada um segundo as vossas obras*”.

A guerra na seção das cartas, então, surge na forma de convocação para o conflito, e ameaças para parte da audiência em termos muito semelhantes aos ataques sofridos pelos seguidores do Dragão e das bestas na seção da guerra. Afinal, na terceira seção do Apocalipse, o guerreiro celestial derrotará o exército da besta com a palavra que sai de sua boca (Ap 19.15), para poder reger as nações com vara de ferro (mesma promessa feita aos vencedores da igreja de Tiatira).

5.6. A tradição da guerra na seção do culto celestial (Apocalipse 4-11)

Na seção do culto celestial, a tradição da guerra também aparece em vários momentos. A primeira ocorrência se dá exatamente no momento em que o principal personagem da seção se manifesta, logo após João se desesperar por não perceber alguém apto para abrir o livro selado (Ap 5.5-6).

Esta passagem apresenta a figura digna de abrir o livro como o Leão de Judá e a Raiz de Davi. São dois títulos que evocam o messianismo davídico de Gênesis 49.9 e Isaías 11.1-5, textos clássicos da esperança messiânica judaica do segundo templo. Neste contexto, a imagem do Messias é daquele que vence um confronto militar sobre os inimigos de Israel.⁵¹² Apesar de João alterar a imagem messiânica com o recurso da associação imediata com o Cordeiro ensangüentado, a idéia de conflito não desaparece, pois mesmo o Cordeiro é descrito com um símbolo de poder: os sete chifres.

A guerra aparece em seguida na seqüência dos quatro primeiros selos (6.1-8), na forma dos cavalos branco, vermelho, preto e amarelo (respectivamente, a conquista, a guerra, a fome e a morte). Desta vez, ela não é desenvolvida pelo Cordeiro ou contra o Cordeiro. Parece ser uma visão mais geral das conseqüências imediatas da guerra para as pessoas e nações.⁵¹³

⁵¹² BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 214.

⁵¹³ MCDOWELL, E. A. *A soberania de Deus na história: a mensagem e significado de Apocalipse*. Rio de Janeiro: JUERP, 1980, p. 79.

A próxima ocorrência da guerra é indireta e se manifesta na forma de um interlúdio entre o sexto e o sétimo selo. João descreve a visão de 144.000 homens selados, no que parece ser um censo das tribos de Israel. Na Escritura judaica, um censo é geralmente uma forma de definir a força militar da nação, onde os homens em idade militar são contados (Nm 1.3, 18, 20). De qualquer forma, no Apocalipse, o número do exército é simbólico: 12.000 de cada tribo. Evoca-se a esperança de que as tribos retornassem no fim dos tempos, especialmente para participar da guerra escatológica.⁵¹⁴

A descrição dos gafanhotos da quinta trombeta (Ap 9.1-12) tem fortes imagens militares. Eles são descritos como cavalos prontos para a guerra. Seu poder de trazer a dor também é acentuado. Seu papel parece ser lançar um tipo de juízo sobre pessoas que não tinham o selo de Deus, apesar da narrativa ainda não esclarecer o motivo do juízo. Nogueira analisou esta passagem de Apocalipse e sugeriu que *“a imagem que se origina e reflete o mundo de opressão dos cristãos é apresentada para causar sofrimento a outros.”* Sua conclusão é que a *“apocalíptica não consegue superar a vingança.”*⁵¹⁵

O sexto selo segue a imagem do quinto, e também se apresenta no formato de um ataque bélico (Ap 9.13-21). Desta vez são anjos, com exércitos de vinte mil vezes dez milhares, cuja missão é matar a terça parte das pessoas da terra.

Quase no fim da seção do culto celestial surge a narrativa das duas testemunhas: *“Quando tiverem, então, concluído o testemunho que devem dar, a besta que surge do abismo pelejará contra elas, e as vencerá, e matará.”* (Ap 11.7) É a primeira menção da guerra promovida pelas bestas contra os “santos” de Deus. Já no rolo da guerra, a passagem de 13.7a se coloca quase em paralelo ao relato das duas testemunhas: *“Foi-lhe dado, também, que pelejasse contra os santos e os vencesse.”*

Apesar do foco da primeira seção residir nas cartas e da segunda seção no culto celestial, a tradição do confronto está presente em todo o Apocalipse. A guerra, que será descrita detalhadamente na terceira seção, surge mencionada e antecipada nas duas seções anteriores.

O conflito pressuposto na seção das cartas, anunciado prolepticamente na seção do culto celestial, finalmente será desdobrado de forma quase linear. A narrativa começa apresentando o motivo do conflito e termina com a vitória definitiva do Noivo, apresentado como o Guerreiro Celestial.

⁵¹⁴ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 217.

⁵¹⁵ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 233-234.

5.7. A guerra santa escatológica de Apocalipse 12.1-22.5

Ao sugerirmos uma estrutura para o Apocalipse de João, apontamos para um livro de três seções. Na terceira, especificamente, João se concentra em descrever uma guerra. As linhas gerais dessa guerra podem ser apontadas com o recurso aos elementos estruturais da seção:

- 1) A origem da guerra – (12.1-18)
- 2) Os aliados do Dragão – (13.1-18)
 - A besta do mar – (13.1-10)
 - A besta da terra – (13.11-18)
- 3) A resposta do Cordeiro – (14.1-22.5)
 - a) O ajuntamento de 144.000 guerreiros – (14.1-5)
 - O anúncio dos três anjos – (14.6-12)
 - A bem-aventurança dos mortos no Senhor – (14.13)
 - O juízo como uma ceifa – (14.14-20)
 - b) As sete taças da ira – (15.1-16.21)
 - Os vencedores cantam pela vitória – (15.1-8)
 - Taça 1: Dores nos mercados pela besta – (16.1-2)
 - Taça 2: O mar se torna em sangue – (16.3)
 - Taça 3: Os rios se tornam em sangue – (16.4-7)
 - Taça 4: O sol provoca feridas – (16.8-9)
 - Taça 5: Trevas no trono da besta – (16.10-11)
 - Taça 6: Rio Eufrates seca e a coalizão do Dragão se reúne – (16.12-16)
 - Taça 7: Juízo sobre Babilônia – (16.17-21)
 - Interlúdio - (17.1-18.24)
 - A prostituta destruída – (17.1-18)
 - Hino fúnebre pela queda da Babilônia – (18.1-24)
 - Celebração no céu pela queda da Babilônia – (19.1-4)
 - c) O culto no céu anuncia as bodas do Cordeiro – (19.5-10)
 - d) A primeira ofensiva do guerreiro divino – (19.11-21)
 - e) Intervalo de paz por mil anos – (20.1-6)
 - f) A segunda ofensiva do guerreiro divino – (20.7-10)

g) O juízo final – (20.11-15)

h) As bodas do Cordeiro – (21.1-22.5)

A seqüência temporal não é linear.⁵¹⁶ Há muitas duplicatas que poderiam ser entendidas como repetições ou narração de incidentes similares. Existe um íntimo paralelo entre a seqüência das taças (Ap 16.1-21) e a seqüência das trombetas (Ap 8.8-11.19). Além disso, várias cenas do culto no céu interrompem o fio narrativo. Normalmente, as intervenções litúrgicas, no contexto desta seção, funcionam para interpretar o elemento narrativo.⁵¹⁷ Mesmo assim, ainda existe um sentido de movimento para frente. A história começa com a Mulher e o Dragão e termina com as bodas do Cordeiro. A primeira está no passado das comunidades de João, e a última está no futuro. De uma forma geral, então, é possível acompanhar o desenvolvimento de uma narrativa contínua.

O primeiro estágio da guerra está descrito em Apocalipse 12.1-18.⁵¹⁸ Uma guerra irrompe no céu, resultando na expulsão do Dragão para a terra. O Dragão tenta destruir a criança messiânica, mas falha no momento em que ela é arrebatada para o céu. Diante disto, o Dragão tenta destruir a Mulher, que é protegida no deserto. Depois de fracassar na perseguição da Mulher, o dragão se dirige para sua descendência, os outros filhos da Mulher. Estes filhos são aqueles que guardam os mandamentos de Deus e sustentam o testemunho de Jesus. Tal descrição claramente descreve a audiência do Apocalipse. Este estágio da guerra está no passado da comunidade de João, e teria como função justificar para esta audiência uma eminente perseguição.⁵¹⁹

Apesar de a guerra estar descrita como uma batalha primordial do passado distante no qual um dos anjos de Deus se rebela, a vitória é declarada como elemento presente na liturgia celestial (Ap 12.10).⁵²⁰

O segundo estágio da guerra se dá no levantamento dos aliados do Dragão. Ele convoca duas bestas, que desenvolvem a guerra instaurada pelo Dragão. Como o dragão, estas bestas derivam de antigas histórias de conflito. Conhecidas na tradição hebraica como Leviatã ou Behemoth, elas representam forças antigas do caos que Deus venceu para trazer ordem ao

⁵¹⁶ A síntese da seção da guerra escatológica depende de BARR, David L. *Tales of the End*, p. 102-148.

⁵¹⁷ SUMNEY, Jerry L. *The Dragon has Been Defeated – Revelation 12*, p. 107.

⁵¹⁸ CHEVITARESE, André Leonardo. Dragão, serpente e mulher. As bases helenísticas do capítulo 12 do Apocalipse de João, o visionário: “O capítulo 12 é chave para se entender toda a narrativa do Apocalipse”; também para Kovacs e Rowland, para quem o capítulo 12 é uma abrupta transição dentro do livro, a introduzir um complexo inteiro de visões. Cf. KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher C. *Revelation*, p. 134

⁵¹⁹ HENTEN, Jan Willem. *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*, p. 202.

⁵²⁰ COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 234

mundo. São personagens derivados de antigas histórias cananitas e babilônicas de criação e conflito. Elas foram usadas pelos antigos autores para expressar a vitória de Deus sobre o caos, tanto no início da criação, na história de Israel e no final dos tempos. A diferença é que o conflito histórico agora é contra o Império Romano e sua estrutura religiosa.⁵²¹

Estes dois agentes agem de forma distinta, mas complementar, à forma como o Dragão perseguiu a Mulher. O primeiro age pela força; o segundo pela decepção, sedução e coerção.

De uma perspectiva da audiência do visionário, este estágio da guerra tem algumas coisas no passado, outras no presente, e outras ainda no futuro. É possível entender que a comunidade esta no tempo do conflito, depois do estabelecimento das bestas, mas antes que elas instaurem a perseguição generalizada aos “santos”.

O terceiro estágio da guerra pode ser denominado de “resposta do Cordeiro”. Ele começa sua reação com a reunião de um exército de oposição sobre o monte Sião. São os 144.000 selados de todas as tribos de Israel (eles já apareceram em Apocalipse 7.1-8).

A perspectiva temporal é distorcida com a aparição dos três anjos (Ap 14.6-12). Cada um faz uma proclamação. O primeiro faz uma demanda (a aceitação do evangelho eterno); o segundo anuncia que algo está em processo de acontecimento (a queda de Babilônia); o terceiro faz uma predição (o futuro julgamento dos que adoram a besta).

A atenção retorna para o céu, de onde surge o Filho do homem. Esta figura introduz a cena da colheita, uma cena de guerra com imagens muito fortes. A figura celestial é Jesus. O campeão aparece. A vitória está garantida. Mas a situação não se desenrola como se esperaria. Os guerreiros do Cordeiro não vencem pela força, mas pelo martírio. Após suas mortes, eles aparecem já na forma dos vencedores da besta que cantam o Cântico de Moisés e do Cordeiro. Como resultado dessas mortes, completou-se o lagar da ira de Deus, que será derramado sobre a terra na forma das sete taças com as sete pragas finais sobre a terra. O templo é aberto e de lá vêm os anjos com as taças escatológicas. A seqüência evoca as sete trombetas, mas a ação é mais definitiva. Eles bombardeiam a terra sucessivamente com suas taças, destruindo aspectos diferentes da dominação do mal sobre a terra.

O clímax das taças de julgamento está na descrição da queda de Babilônia. A derrota do Dragão é descrita através da divisão do inimigo. Um a um eles vão caindo, começando com a grande Prostituta. A cena inteira está ligada com a série de taças, que é concluída com uma liturgia celestial nos moldes do culto diante do Trono de Apocalipse 4-5.

⁵²¹ HENTEN, Jan Willem. *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*, p. 201; COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 232.

Finalmente, chega a fase final da guerra. O Guerreiro Celestial aparece do céu em todo o seu esplendor militar e alcança fácil vitória sobre as bestas. Ele surge em um cavalo branco, com seu nome enaltecido, comandando um exército celestial, pronto para a guerra. Esta é a figura na qual culminam as demais figuras de guerra. Ele julga e guerreia. Entretanto, há ainda algumas particulares. Primeiro, seu vestido está manchado de sangue antes mesmo da batalha começar (Ap 19.13). Segundo, seu nome é a Palavra de Deus (Ap 19.13). Terceiro, nenhuma guerra é narrada. A história se move do seu aparecimento, da descrição do ajuntamento para a guerra, para a declaração de que as bestas foram capturadas. Quarto, os demais seguidores da besta foram mortos não por espadas, mas pela palavra que sai da boca do cavaleiro celestial (Ap 19.15).⁵²²

Mas ainda não chegou o fim. Um período interino de paz foi estabelecido. Um anjo descerá do céu e prenderá o dragão. Nenhuma outra obra do Novo Testamento falou deste período de vitória interina. A noção de um tempo de felicidade que precederia o último julgamento é encontrada em textos judaicos do período do Segundo Templo. Em 1Enoque 91.12-17 há a afirmação de que a última de três semanas seria de paz. Já 4Esdras 7.28-29 mencionou um reino messiânico de 400 anos. Entretanto, apenas o Apocalipse de João fala especificamente em mil anos.⁵²³

Se o dragão foi expulso para a terra por Miguel, agora ele é novamente expulso, desta vez para o abismo. Somente após o milênio, Satã é libertado, reúne um novo exército, marcha outra vez contra o acampamento dos “santos”. Entretanto, cai fogo do céu e derrota todo o exército adversário. Mais uma vez a batalha é vencida sem conflito, e agora Satanás é jogado no lago de fogo.

A partir de então o visionário se dedica a narrar a cena da nova criação. Na maior parte, é pura descrição. O que ele descreve é a nova Jerusalém que desce do céu.

5.8. A função da guerra santa no Apocalipse

Após a definição da importância da guerra para o livro do visionário João, com a análise do vocabulário, e com definição da presença da guerra nas duas primeiras seções, sintetizamos a narrativa de guerra encontrada no Apocalipse de João (a terceira seção). Mesmo com as interrupções, prolépses e repetições, a história de uma guerra que começou no

⁵²² BARR, David L. *Tales of the End*, p. 137.

⁵²³ Conferir outras possibilidades de leitura deste difícil texto em PRIGENT, P. *O Apocalipse*, p. 353-362.

céu (com a história do Dragão, Miguel, a Mulher e a criança messiânica) e se estendeu para a terra parece avançar de forma contínua até a descida da nova Jerusalém. Se há elementos da história no passado da comunidade (que ainda não aconteceram) e elementos que estão no futuro (que estão para acontecer), é possível perceber uma narrativa quase linear.

Nestes termos, tentaremos verificar a presença dos elementos constitutivos da tipologia da guerra santa na história narrada por João, fazendo regularmente a comparação com a presença destes mesmos elementos no Rolo da Guerra de Qumran:

Rolo da Guerra	Apocalipse de João
A convocação dos guerreiros para batalha (1QM 2.7; 15).	Esta convocação parece se manifestar no ajuntamento dos 144.000 guerreiros sobre o monte Sião (Ap 14.1-5).
O povo, no acampamento, é chamado de “povo de Yahweh” (1QM 3.13).	Apesar da expressão “povo de Deus” aparecer implicitamente apenas em Apocalipse 18.4 no convite: “sai dela, meu povo”, os selados sobre o monte Sião são descritos como tendo o selo de Deus e do Cordeiro nas testas. Este selo já havia marcado o exército vocacionado em Apocalipse 7.1-8, numa narrativa típica de um senso para a guerra. O selo nas testas dos guerreiros os define como o “povo de Deus”.
Os homens são consagrados (1QM 7.3-7), e armas também (1QM 6.2-3).	A consagração dos guerreiros é explícita na definição do grupo como não tendo se contaminado com mulheres, pois são virgens. Este estágio de pureza requerido dos guerreiros está relacionado com a consagração do grupo para a participação no conflito. Não há menção de armas para os guerreiros, já que sua participação na guerra se dará pelo martírio.
Ofertas sacrificiais (1QM 2.5-6).	O episódio define o grupo como primícias para Deus. Como ofertas sacrificiais, não têm mácula. As ofertas sacrificiais, no contexto

	do Apocalipse, podem ser vislumbradas no sacrifício dos 144.000 guerreiros.
O desejo de um sinal ou oráculo para determinar a vontade de Deus está ausente do Rolo da Guerra, talvez porque a comunidade entendia que os guerreiros não precisavam dessa consulta, em função da guerra ser o conflito do final dos tempos (1QM 1.13).	Como no Rolo da Guerra, não há sinal na narrativa de guerra do Apocalipse da necessidade deste sinal ou oráculo para descobrir a vontade de Deus acerca do conflito. Se há a revelação, ela é a própria narrativa da guerra, revelada pelo visionário João para sua audiência como o conhecimento profundo da realidade.
A fórmula “Yahweh tem dado o inimigo em nossas mãos” (1QM 11.13).	Não há a presença desta fórmula na narrativa da guerra no Apocalipse.
A fórmula “Yahweh move-se a nossa frente” (1QM 10.4).	Não há a presença desta fórmula na narrativa da guerra no Apocalipse.
A fórmula “a guerra santa é a guerra de Yahweh” (1QM 10.4).	Não há a presença desta fórmula na narrativa da guerra no Apocalipse.
O inimigo é também inimigo de Yahweh (1QM 12.10; 19.3).	Em Apocalipse, o adversário do povo de Deus é o Dragão, as duas bestas e a Prostituta. Todos eles são explicitamente adversários do Cordeiro e, conseqüentemente, do seu Pai.
Os inimigos perdem a coragem (1QM 1.6) antes da batalha.	No Apocalipse, como já destacado anteriormente, há a preparação para o conflito, mas ele nunca chega a se concretizar. O Cordeiro vence sem a necessidade da batalha. Não há a descrição objetiva do medo dos adversários, mas cenas de punição e juízo.
O grito de guerra (1QM 1.17).	No Apocalipse não há grito de guerra explícito, mas se estivermos corretos na interpretação da morte dos guerreiros, a bem-aventurança dos mortos de Apocalipse 14.13 pode tomar este lugar.

O divino terror vem sobre os inimigos durante a batalha (1QM 4.7).	Não há a descrição de medo ou terror dos inimigos durante a batalha, justamente porque não há a descrição da batalha no Apocalipse.
O extermínio está subjacente. Segundo 1QM 14.5, o lote de Belial está sob maldição divina. A destruição completa de Belial e seu lote é o efeito final visualizado em 1QM 17.4-5.	No Apocalipse, nas duas intervenções da batalha final os adversários são exterminados. Na primeira ofensiva do guerreiro, ele destrói os adversários com a palavra de sua boca; na segunda ofensiva, com fogo que cai do céu.
A fórmula “para suas tendas, o Israel” não está incluída no Rolo da Guerra, talvez porque o Rolo descreva uma guerra que terminaria no fim dos tempos.	Não há este elemento também no Apocalipse, apesar da história terminar com o povo de Deus recebendo do alto a nova Jerusalém, a sua morada definitiva.

Como Von Rad mesmo já havia sinalizado, não é necessário ter a presença de todos os elementos da tipologia presentes para se caracterizar uma narrativa de guerra santa.⁵²⁴ Por isso, mesmo tendo alguns elementos da tipologia ausentes da narrativa da guerra de Apocalipse, aparentemente confirmamos que o modelo básico da história de guerra que João narra é a tradição da guerra santa.⁵²⁵

Duas décadas depois da guerra judaico-romana, o visionário João volta a usar esta tradição num contexto histórico muito semelhante ao subjacente ao Rolo da Guerra de Qumran. A história de guerra de João também quer orientar um grupo de fiéis a se portar diante de um conflito, desta vez contra as bestas do Dragão. A narrativa evoca a tradição da guerra santa escatológica contra as nações; mas evoca também o espaço do culto e dos rituais religiosos, como aparece na audição (Ap 14.2; comparar com 2Cr 20.28 e 1QM 4.4-5). No primeiro cenário, os 144.000 que acompanham o Cordeiro se portam como guerreiros que passaram por um censo e estão prontos para guerrear; no segundo cenário, eles estão no céu, envolvidos com hinos e canções celestiais que somente eles podem aprender.

Como os 144.000 formam um exército lutando a guerra do Cordeiro, eles também deveriam permanecer, durante o conflito, ritualmente puros. Num contexto de conflito

⁵²⁴ VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*, p. 51.

⁵²⁵ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 212.

iminente, em que os discípulos passam a ser ver numa contínua situação de guerra, a abstinência sexual facilmente poderia ser transformada numa demanda por virgindade ou celibato contínuo.

Além disso, é preciso destacar que a constante rigidez de João poderia acentuar as demandas de relacionamento até ao ponto em que a virgindade poderia ser um elemento importante na construção da identidade dos seguidores do Cordeiro. Estes elementos podem ter levado o visionário a descrever os 144.000 não como circunstancialmente puros (abstinência temporária), mas efetivamente sem contaminação (efetivamente celibatários).

A necessidade do preparo constante para o confronto escatológico teria o potencial de gerar um ideal de virgindade. Para participar da vitória do Cordeiro, era necessário estar preparado para se envolver no conflito quando ele se manifestasse, o que também poderia envolver o celibato. João está convocando os “santos” para se manterem preparados para a guerra santa do cordeiro, que está perto de irromper.⁵²⁶

Como na narrativa clássica da guerra santa e no Rolo da Guerra, os sacerdotes têm um papel fundamental no conflito. O Apocalipse, entretanto, vai mais longe. Seus guerreiros são todos, igualmente, sacerdotes de Deus e do Cordeiro. E não apenas dirigirão o conflito, como no Rolo da Guerra, mas se envolverão nele diretamente. O visionário idealiza, assim, uma comunidade de guerreiros-sacerdotes do Cordeiro que está em estado de espera da guerra final. Dentro deste imaginário, guerra e culto se confundem, pois os guerreiros lutam como se fossem sacerdotes de Deus.

Tanto no Apocalipse, quanto no Rolo da Guerra, a guerra santa é evento escatológico, a se dar no fim dos tempos, e teria o envolvimento não apenas dos anjos, mas dos “santos” no meio deles. Ambos divergem, entretanto, na forma como se dará essa participação. O Rolo da Guerra imagina um envolvimento direto dos guerreiros no conflito; o Apocalipse visualiza a participação na forma do testemunho e do martírio.⁵²⁷

O visionário espera que os crentes participem do confronto ao lado do Cordeiro.⁵²⁸ Entretanto, suas armas não são as mesmas utilizadas por um exército convencional. Eles vão vencer ao seguir o caminho do Cordeiro, o que já aparecera em Apocalipse 12.11: “*Eles, pois, o venceram por causa do sangue do Cordeiro e por causa da palavra do testemunho que*

⁵²⁶ BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy*, p. 231. Observar também a passagem em que o povo de Israel precisou lavar as suas roupas e se abster de relações sexuais antes da teofania do Sinai (Ex 18.10, 14-15).

⁵²⁷ Reddish analisou o tema no Apocalipse e levantou a hipótese de que o livro foi escrito para falar do martírio e sobre o martírio. Cf. REDDISH, Mitchell G. Martyr Christology in the Apocalypse. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 33, 1988, p. 86. Jesus, neste caso, é o proto-martir que os seus seguidores devem imitar.

⁵²⁸ MUNOA III, Phillip B. Jesus, the Merkavah, and Martyrdom in Early Christian Tradition. In: *Journal of Biblical Literature*, 121/2, 2002, p. 316-317.

deram e, mesmo em face da morte, não amaram a própria vida.” É o testemunho, ou martírio, destes guerreiros, que provocará a derrota do Dragão e suas bestas.

5.9. Resumo

De forma semelhante ao que aconteceu no Rolo da Guerra, essa tradição, quando lançada sobre o grupo de guerreiros-sacerdotes sobre o monte Sião, tem o potencial de produzir na audiência do Apocalipse um forte comportamento ascético, onde as barreiras que a separam do mundo são fortificadas e levantadas. Ascetismo e martírio aparecem como elementos predominantes, tanto para vencer as bestas, quanto para participar do culto a Deus. João deseja separar parte da sua audiência, pelo menos aquela que ainda era sua aliada, tanto dos demais crentes, quanto de todas as esferas sociais, políticas e religiosas.

João deseja identificar sua audiência em oposição aos seguidores da besta, que estão intoxicados pelo vinho da Prostituta, e são responsáveis pelo sangue dos mártires. Dentro desta perspectiva, não existe nada de bom nos habitantes da terra e interagir com eles, em algum sentido, é apostasia, ou nos seus termos, “contaminar-se com mulheres” ou “contaminar as roupas” (Ap 3.4).⁵²⁹

Todas as pessoas são divididas em dois grupos: ou são seguidoras do Cordeiro, ou são seguidoras do Dragão e a besta.⁵³⁰ É um dualismo sectário e radical muito parecido com o encontrado no Rolo da Guerra de Qumran.

O episódio de Apocalipse 14.1-5, assim, mergulhado na tradição da guerra santa, quer definir limites e fronteiras das comunidades de João. O visionário prescreve a identidade dos “santos”, projetando-a na descrição de um grupo de guerreiros do Cordeiro.

Ao convidar a audiência para se ver mergulhada na guerra escatológica, o visionário quer moldar suas comunidades. Ele assim o faz não apenas apontando os adversários dos seguidores do Cordeiro; mas construindo-os. Destes adversários, o fiel deve se afastar, quer ele seja um irmão de uma igreja (que não mais será chamado de irmão), quer seja um irmão de uma sinagoga (agora chamada de sinagoga de Satanás), quer seja um vizinho na mesma cidade (agora marcado pela besta).

⁵²⁹ CAREY, Greg. Symptoms of resistance in the Book of Revelation. In: BARR, David L. (ed.) *The reality of Apocalypse: rhetoric and politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 174.

⁵³⁰ COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*, p. 158

O presente status dos “santos” é condição para participar da intervenção escatológica do Cordeiro. Para participar do exército dos 144.000 seguidores é preciso se preservar, o que implica ascetismo idealizado e exacerbado. Como no Rolo da Guerra, o comportamento casto dos “santos” é pré-condição para participar da esperada salvação escatológica e lutar ao lado do Cordeiro contra as bestas e seus seguidores.

O ascetismo presente neste episódio do Apocalipse, e talvez também no restante do livro, com seu convite para se afastar da sociedade e levantar os limites que separam os seguidores de João de todos os demais, tem como pano de fundo uma visão de mundo em conflito, mergulhado numa guerra santa, na qual os “santos” estão convocados a participar.

CONCLUSÃO

Apontaremos, para efeito de conclusão, uma síntese dos resultados da pesquisa. Esperamos ter demonstrado que o episódio do Cordeiro e os 144.000 sobre Sião tanto representa a identidade dos “santos”, quanto apresenta elementos que João desejava construir neles, através da recitação do seu livro no contexto da liturgia das igrejas.

1) O Cordeiro sobre o monte Sião evoca antigas tradições messiânicas de poder e vitória sobre as nações no fim dos tempos, bem como o imaginário do sacrifício de Jesus. Ao unir as duas tradições, sofrimento e vitória, o visionário afirma a derrocada do Dragão e seus aliados através do sacrifício e do martírio. A força e o poder do Messias Cordeiro está no seu caráter sacrificial. Os 144.000 guerreiros do Cordeiro evocam a convocação final de Deus para a batalha escatológica. Como nos antigos censos de Israel, estes “santos” foram convocados a se envolver no confronto contra as bestas, ao lado do Cordeiro e seu pai. Eles foram selados na testa, o que aponta para o imaginário da pertença. São propriedade de Deus porque foram comprados pelo Cordeiro com o seu próprio sangue. O episódio do Cordeiro e os 144.000, no contexto narrativo do Apocalipse, é um evento a se dar no futuro próximo da comunidade, mas, como a narrativa de guerra escatológica do Rolo da Guerra, tem o potencial de inserir no presente da audiência os elementos identitários necessários para que os “santos” possam participar do conflito.

O som vindo do céu que somente os 144.000 podem ouvir é elemento de legitimação e afirmação de status exaltado. Com isso, o episódio indica que apenas estes eleitos de Deus podem participar da liturgia celestial junto com os anjos do céu.

A alusão à “contaminação com mulheres” é uma referência à queda dos vigilantes no Livro dos Vigilantes e, como tal, reforça mais uma vez a dignidade do grupo de guerreiros do Cordeiro.

As referências ao seguimento e à pureza ritual apontam para o imaginário sacrificial. Os guerreiros formarão, com suas mortes, o sacrifício perfeito para instaurar o juízo de Deus na forma das sete taças da ira

2) O fato de o visionário ver os 144.000 sobre o monte Sião⁵³¹ parece indiciar a perspectiva de que, para João, o Templo celestial se revela e se manifesta quando a comunidade de “santos” está reunida em adoração. Se comunidade pode ser vista como um templo,⁵³² Deus e suas hostes estão no meio dela.

Curiosamente, mesmo tendo descrito a comunidade neste espaço sagrado (o monte Sião), e descrito uma série de hinos em todo o restante do Apocalipse, o visionário se recusa a descrever o hino na narrativa de Apocalipse 14.5. Ele é apenas mencionado.

É verdade que o conjunto da audição é repleto de elementos litúrgicos:

- João ouve um som vindo do céu;
- O som que ele ouve é forte como o barulho de uma cachoeira ou de um trovão, mas é harmonioso como um conjunto de harpitas.

- O som, que João agora se recusa a identificar, é um novo cântico, expressão que ele já usara antes para descrever o canto dos Quatro Videntes e dos Vinte e Quatro Anciãos para o Cordeiro em função de sua dignidade exclusiva para abrir o livro selado com sete selos (Ap 5.8). João, explicitamente, afirma que não são os Quatro Videntes nem os Vinte e Quatro Anciãos (os que primeiro cantaram um cântico novo) que cantam o cântico novo, porque os cantores estão justamente diante deles e do trono. Assim, como na referência de Apocalipse 12.10-11, os cantores são os “santos”, que cantam as mesmas canções dos personagens celestiais, participando de forma semelhante do culto celestial. O que eles cantam, então, é a mesma canção de dignidade ao Cordeiro.

- Ao fazer referência ao trono de Deus e às figuras celestiais que lhe contornam, o visionário evoca o lugar de onde parte a canção. A canção parte do Templo celestial, lugar do culto a Deus e ao Cordeiro.

- No contexto do episódio, João relata que ninguém podia (o verbo está no imperfeito do indicativo) aprender a canção de dignidade, a não ser os 144.000 que acompanham o Cordeiro aonde ele for. Eles sim poderiam aprender a canção. Com esta construção, apesar de o visionário não os apresentar já cantando a canção, os afirma áptos para aprendê-la. Eles já podem aprender a canção, uma canção cantada também por seres celestiais diante do trono celestial. Se não há a afirmação explícita da participação dos 144.000 no culto celestial no

⁵³¹ Local do Templo de Jerusalém.

⁵³² Segundo Adriano Filho, a identificação “*das sete congregações com os sete candelabros relembra o candelabro com sete lâmpadas no Templo, sugerindo que as comunidades cristãs constituem um templo espiritual*” Cf. ADRIANO FILHO, José. Estrutura visionária na estrutura literária do Apocalipse. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org.) *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 209.

episódio, há a declaração implícita de que pelo menos esse elemento do culto celestial já lhes é acessível. Se quem canta são os “santos”, os cultos na terra se tornam o espaço de participação na liturgia celestial, ou pelo menos de aprendizado.

Dois elementos identitários parecem brotar dos elementos litúrgicos do episódio do Cordeiro sobre o Monte Sião. Um deles está relacionado com a escatologia realizada; o outro com a identidade exaltada dos “santos”. Ambos eram comuns a João e sua audiência, e foram usados retoricamente para habilitar a recepção da perspectiva ascética e sectária do visionário.

3) Em Apocalipse 14.1-5, João somou dois elementos: o que ele compartilhava com sua audiência e o que dela divergia. O status exaltado no contexto do culto é somado à perspectiva sectária. A relação entre os dois elementos se dá na mensagem do visionário de que o ascetismo é condição para se experimentar o status exaltado e o culto na presença dos anjos. Para João, somente quem assumisse a identidade ascética, de afastamento da sociedade e dos irmãos que não compartilhavam da mesma perspectiva, poderia ingressar na presença do Cordeiro, experimentar seu reino, cultivar como os anjos e no meio deles.⁵³³

Na perspectiva de João, os 144.000 guerreiros de Apocalipse 14 não formam uma realidade futura. Eles já são os “santos” aliados do Cordeiro. É escatologia realizada.⁵³⁴ No contexto do culto eles já estão na presença do Cordeiro, e são primícias para Deus. A recitação litúrgica do Apocalipse produz uma experiência concreta com o reino de Deus. A reserva escatológica está na perspectiva de que a vitória histórica contra as bestas só se dará pelo caminho trilhado pelo Cordeiro, neste caso, o martírio e a morte.

De qualquer maneira, para João, são dois eixos identitários que não se excluem. No cotidiano, os “santos” deveriam se sentir perseguidos e caminhar na direção do confronto final como um acampamento de guerra. Portanto, deveriam se manter puros, o que poderia incluir, em alguns casos, o celibato. No mundo da liturgia, os “santos” poderiam cantar esta mesma pureza, transformados à imagem dos anjos, igualmente puros sexualmente, em contraste com os vigilantes caídos. Neste mundo do culto, eles já são vitoriosos e usufruem das bênçãos escatológicas, por acessar, como sacerdotes, os espaços celestiais.

4) As tradições da guerra e da liturgia estão misturados no Apocalipse, produzindo uma identidade fluída, ambígua, mas rígida e sectária. Pelo menos na perspectiva do visionário João. Esta identidade marcadamente sectária se manifestaria de diferentes formas.

⁵³³ BARR, David L. *Towards an Ethical Reading of The Apocalypse*, p. 368.

⁵³⁴ NOGUEIRA, Paulo A. S. *Religião de visionários*, p. 37.

Por um lado, existe a chamada para fugir da idolatria. Se entendermos que idolatria é uma referência a participação na larga sociedade, então o visionário está chamando sua audiência para uma ruptura completa de suas relações sociais.

O Apocalipse, em vez de invocar a linguagem *nós* contra *o mundo*, identifica sua audiência com os sacerdotes de Deus e o restante da humanidade como “os habitantes da terra”, que adoram a Besta e estão intoxicados pelo vinho da Prostituta. Eles são os responsáveis pelo sangue dos mártires. Para João, não existe nada de bom entre os habitantes da terra, e qualquer interação com eles pode ser compreendida como apostasia, manchar as roupas, da mesma forma como os vigilantes caídos “contaminaram-se com mulheres”.

No seu livro, João gasta uma boa parte da obra para narrar a guerra entre o Dragão e o Cordeiro (Ap 12-22). João apresenta para sua audiência um mundo em guerra. Os adversários são rapidamente apresentados nos capítulos 12-13. O Dragão é o grande inimigo. Ele é o “*o grande Dragão, a antiga serpente, chamado diabo e Satanás, o acusador do mundo inteiro*” (Ap 12.9a). Como não conseguiu derrotar a criança messiânica nem destruir a Mulher vestida de sol, ele foi derrotado no céu, expulso para a terra e promoveu o levantamento de uma besta do mar (Ap 13.1) e outra da terra (Ap 13.11) para perseguir os que guardam os mandamentos de Deus e preservam o testemunho de Jesus. São estas bestas, que representam o Império Romano e sua estrutura política, social e religiosa, que darão início à perseguição dos “santos”.

No episódio do Cordeiro e 144.000 guerreiros sobre o monte Sião, João descreve o ajuntamento de sua audiência fiel para enfrentar as bestas. Para vencê-las, entretanto, estes guerreiros deverão enfrentar o martírio. Para João, só há dois caminhos diante dos “santos”. Um é o caminho da besta, que os livraria das perseguições, mas deixaria-os diante da ira do Guerreiro Celestial no dia da sua glória. O outro é o caminho do Cordeiro, que os levaria para a morte nas mãos das bestas, mas os habilitaria a participar do grupo de vencedores que cantarão o cântico de Moisés (Ap 15) e integrar o cortejo de vitória na Nova Jerusalém.

O episódio dos 144.000, assim, na estrutura narrativa do Apocalipse descreve eventos que estão no futuro das comunidades de João. Mas ao narrá-lo, o visionário não apenas descreve eventos escatológicos. Ele efetivamente prescreve a identidade dos “santos” fiéis ao Cordeiro.

Este imaginário da guerra santa escatológica tem amplo potencial de definição de limites e fronteiras de grupos religiosos. Esta forma de descrever o mundo pretende moldar as comunidades de “santos”. O texto não apenas aponta os adversários dos seguidores do

Cordeiro; ele os constrói, junto com um inteiro mundo simbólico que é oferecido para sua audiência.

Quem, então, são os “santos”? São aqueles que não caíram nem se contaminaram com a sociedade prostituída, e resistirão até o fim, para poder cantar o hino de vitória diante do trono celestial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. 2. ed. reimp. Edinburgh: T&T Clarck, 1948. 512 p.
- ADRIANO FILHO, José. Caos e recriação do cosmos: a percepção do Apocalipse de João. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, 34, 1999, p. 99-119.
- ADRIANO FILHO, José. Estrutura visionária na estrutura literária do Apocalipse. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org.) *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 207-232.
- ADRIANO FILHO, José. O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária: Anotações em torno da estrutura do livro. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 34, 1999, p. 7-29.
- ASHCRAFT, Morris. Apocalipse. In: ALLEN, Clifton Jr. (ed.) *Comentário Bíblico Broadman: Novo Testamento*. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. Rio de Janeiro: JUERP, 1985, p. 283-419.
- AUNE, David E. Apocalypse Renewed: an Intertextual reading of the Apocalypse of John. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 43-70.
- AUNE, David E. *Revelation 1-5*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1997. 374 p.
- AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998. 903 p.
- AUNE, David E. *Revelation 17-22*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998. 1354 p.
- AUNE, David E. The Apocalypse of John and the Problem of Genre. In: *Semeia*, 36, 1986, p. 65-96.
- AUNE, David E. The Form and Functions of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3). In: *New Testament Studies*, 36, 1990, p. 182-204.
- AUNE, David E. The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John. In: *Biblical Research*, 28, 1983, p. 5-26
- AUNE, David E. Understanding Jewish and Christian Apocalyptic. In: *Word & World*, 25/3, 2005, p. 233-245.
- AUS, R. D. The Relevance of Isaiah 66:7 to Revelation 12 and 2Thessalonians 1. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche*, 67, 1976, p. 252-68.
- BAGATTI, Bellarmino. *A igreja da circuncisão: história e arqueologia dos judeu-cristãos*. Trad. Ludovico Garmus. Petrópolis: Vozes, 1975. 323 p.

- BAILLET, Maurice (ed.). *Qumran Grotte 4.III: Discoveries in the Judaean Desert 7*. Oxford: Clarendon, 1982, p. 12-72.
- BARDTKE, Hans, Considerations sur les cantiques de Qumrin, In: *Revue Biblique*, 63, 1956, p. 220-233.
- BARR, David L. Beyond Genre: the Expectations of Apocalypse. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 71-89.
- BARR, David L. The Lamb who Looks like a Dragon? Characterizing Jesus in John's Apocalypse. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 205-220.
- BARR, David L. *Tales of the End: a Narrative Commentary on the Book of Revelation*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998. 228 p.
- BARR, David L. The Apocalypse as a symbolic Transformation of the World: a Literary Analysis. In: *Interpretation*, 38/1, 1984, p. 39-50.
- BARR, David L. Towards an Ethical Reading of The Apocalypse: Reflections on John's Use of Power, Violence, and Misogyny. In: *SBLSP*, 36, 1997, p. 358-373.
- BARTHÉLEMY, Dominique; MILIK, Josef T (eds). *Qumran Cave I: Discoveries in the Judaean Desert I*. Oxford: Clarendon, 1955, p. 135-136.
- BAUCKHAM, Richard. *The climax of Prophecy*. London: T & T Clark, 1993. 550 p.
- BAUCKHAM, Richard. The Book of Revelation as a Christian War Scroll. In: *Neotestamentica*, 22, 1988, p. 17-40.
- BAUCKHAM, Richard. The List of the Tribes in Revelation 7 Again. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 42, 1991, p. 99-115.
- BAUERNFEIND, Otto. Πόλεμος, πολεμέω. In: FRIEDRICH, Gehard (ed.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p. 701-713.
- BAUERNFEIND, Otto. Στρατεύομαι, στρατεία, στρατιά, στρατεύμα, στρατιώτης, συστρατιώτης, στρατηγός, στρατόπεδον, στρατολογέω. In: KITTEL, Gehard (ed.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VII. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, p. 701-713.
- BAUMGARTEN, Albert I. Ancient Jewish Sectarianism. In: *Judaism*, 44/7, 2001, p. 387-403.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. *The Book of Revelation*. London: Oliphants, 1978. 352 p.
- BECKWITH, Isbon T. *The Apocalypse of John*. New York: The Macmillan Company, 1922. 794 p.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2004. 195 p.

- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1973. 247 p.
- BETTENSON, H. *Documentos da igreja cristã*. 3. ed. Trad. Helmuth Alfred Simon. São Paulo: ASTE, 1998. 452 p.
- BETZ, Otto. Φωνή, φωνέω, συμφωνέω, σύμφωνος, συμφωνία, συμφώνησις. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. V. IX. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p. 278-309.
- BHAYRO, Siam. Noah's Library: Sources for 1 Enoch 6-11. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 15/3, 2006, p. 163-177.
- BIGUZZI, Giancarlo. Ephesus, its Artemision, its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation. In: *Novum Testamentum*, 40/3, 1998, p. 276-290.
- BIETENHARD, H. Ὀυρανός. In: BROWN, C. (Ed.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. I. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 421-429.
- BLOMFIELD, A. E. *O futuro glorioso do planeta Terra: as profecias do Apocalipse*. Venda Nova: Betânia, 1980. 262 p.
- BOCCACCINI, Gabriele. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 260 p.
- BOVON, François. John's Self-presentation in Revelation 1.9-10. In: *Catholic Biblical Quarterly*, 62, 2000, p. 693-700.
- BROOKE, George J. Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 14/2, 2005, p. 159-177.
- BROWN, Raymond E. *As igrejas dos apóstolos*. Trad. I. F. Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986. 193 p.
- BRUNS, J. Edgar. The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 26, 1964, p. 459-463.
- CABANISS, Allen. A Note on the Liturgy of the Apocalypse. In: *Interpretation*, 7/1, 1953, p. 78-86.
- CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. New York: Harper & Row Publishers, 1966. 316 p.
- CALLAHAN, Allen Dwight. The Language of Apocalypse. In: *Harvard Theological Review*, 88/4, 1995, p. 453-470.
- CAREY, Greg. Symptoms of Resistance in the Book of Revelation. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 169-180

- CERFAUX, Lucien; CAMBIER, Jules. *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos*. 2. ed. Madrid: Ediciones Fax, 1972. 300 p.
- CHARLES, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. Vol. II. New York: Charles Scribners, 1920. 497 p.
- CHARLES, R. H. *Studies in the Apocalypse*. 2. ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1915. 199 p.
- CHARLES, J. Daryl. An Apocalyptic Tribute to the Lamb (Rev 5:1-14). In: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 24/4, 1991, p. 461-473.
- CHAZON, Esther (ed.) *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2. Discoveries in the Judaean Desert 29*. Oxford: Clarendon, 1999, p. 421-435.
- CHEVITARESE, André Leonardo. Dragão, serpente e mulher. As bases helenísticas do capítulo 12 do Apocalipse de João, o visionário. In: *Estudos de Religião*, 22, 2002, p. 11-36.
- COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: The Westminster Press, 1987. 206 p.
- COLEMAN, John A. The Bible and Sociology (1998. Paul Hanly Furfey Lecture). In: *Sociology of Religion*, 1999, 60/2, p. 125-148.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis e Catharsis: the Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster Press, 1984. 179 p.
- COLLINS, Adela Yarbro. *The Apocalypse*. 2. imp. Wilmington: Michael Glazier Inc., 1982. 155 p.
- COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001. 291 p.
- COLLINS, Adela Yarbro. The Early Christian Apocalypses. In: *Semeia*, 14, 1979, p. 61-121.
- COLLINS, John J. Introduction: Towards the Morphology of a Genre. In: *Semeia*, 14, 1979, p. 1-19.
- COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. New York: Routledge, 1997. 187 p.
- COLLINS, John J. Dualism and Eschatology in 1QM: a Reply to P. R. Davies. In: *Vetus Testamentum*, 29/2, 1979, p. 212-215.
- COLLINS, John J. The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 44, 1982, p. 91-111.
- COLLINS, John J. The Jewish Apocalypses. In: *Semeia*, 14, 1979, p. 21-59.
- COLLINS, John J. The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: a Point of Transition in Jewish Apocalyptic. In: *Vetus Testamentum*, 25/3, 1975, p. 596-612.

- COMBLIN, José. O Apocalipse de João e o fim do mundo. In: *Estudos Bíblicos*, 59, 1998, p. 44-52.
- COMBLIN, José. Apocalíptica judaica – apocalíptica cristã. In: *Estudos Bíblicos*, 59, 1998, p. 37-43.
- CORRIENTE, Federico; PIÑERO, Antonio. Libro 1 de Henoc (Etiópico y griego). In: MACHO, Alejandro Diez. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV. Ciclo de Henoc*, p. 39-143.
- CORSINI, Eugênio. *O Apocalipse de São João*. 2. ed. Trad. Ivo Storniolo e Carlos Vido. São Paulo: Paulinas, 1984. 398 p.
- CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. Carlos Maria Vásques Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001. 521 p.
- DAVIES, Philip R. Dualism and Eschatology in 1QM: a Rejoinder. In: *Vetus Testamentum*, 30/1, 1980, p. 93-96.
- DAVIES, Philip R. Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll. In: *Vetus Testamentum*, 28/1, 1978, p. 28-33.
- DAVILA, James R. *Liturgical Works: Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. 338 p.
- DAVILA, James R. The Macrocosmic Temple, Scriptural Exegesis, and the Songs of the Sabbath Sacrifice. In: *Dead Sea Discoveries*, 9/1, 2002, p. 1-19.
- DAVILA, James R. The Old Testament Pseudepigrapha as Background to the New Testament. In: *The Expository Times*, 117/2, p. 53-57.
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. 2 ed. Trad. André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Brasília: UnB, 1998. 252 p.
- DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV - Ciclo de Henoc*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. 414 p.
- DORMAN, Johanna Helena Wilhelmina. *The Blemished Body: Deformity and Disability in the Qumran Scrolls*. Tese (Doutorado em Teologia) - University of Groningen, Groningen, 2007. 300 p.
- DUFF, Paul B. “The synagogue of Satan”: Crisis Mongering and the Apocalypse of John. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 147-168.
- DUHAIME, Jean. *The War Texts: 1QM and Related Manuscripts*. New York: T&T Clark International, 2004. 141 p.
- DUFF, Paul B. *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*. Oxford: University Press, 2001. 189 p.

- EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. Trad. Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 1994. 238 p.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 1999. 347 p.
- EVANS, Craig A. *Non Canonical Writings and New Testament Interpretation*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1992. 304 p.
- FELIX, Isabel Aparecida. *Aquela que se diz profetisa: uma leitura feminista crítica da libertação de Apocalipse 2,18-29*. Dissertação (Mestre em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003. 124 p.
- FERREIRA, Joel Antônio. É possível rezar em tempos de perseguição? A liturgia da vida no Apocalipse. In: *Estudos Bíblicos*, 35, 1996, p. 54-67.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *Apocalipsis: Visión de un Mundo Justo*. Trad. Víctor Morla Asencio. Estella: Editorial Verbo Divino, 1997. 216 p.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. Babylon the Great: A Rhetorical-political Reading of Revelation 17-18. In: BARR, David L. *The Reality of Apocalypse: Rethoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 243-269.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation: Vision of a Just World*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991. 150 p.
- FIORINZA, Elisabeth Schüssler. The Followers of the Lamb: Visionary Rhetoric and Social-political Situation. In: *Semeia*, 36, 1986, p. 123-146.
- FIRESTONE, Reuven. Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition. In: *Journal of Religious Ethics*, 24/1, 1996, p. 99-123.
- FOERSTER, Werner. Βροντή. In: KITTEL, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. V. I. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1964, p. 640-641.
- FOSTER, Werner. Σατανάς. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. VII. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1964, p. 151-163
- FRETCHER-LOUIS, Crispin H. T. *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2002. 546 p.
- FRETCHER-LOUIS, Crispin H. T. Angelomorphic Categories, Early Christology and Discipleship, with Special Reference to Luke-Acts. In: *Tyndale Bulletin*, 48/1, 1997, p. 183-186.
- FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T. Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts Among the Dead Sea Scrolls. In: *Dead Sea Discoveries*, 7/3, 2000, p. 292-312.
- FRANKFURTER, David. Jews or Not? Reconstructing the “Other” in Rev 2:9 and 3:9. In: *Harvard Theological Review*, 94/4, 2001, p. 403-425.

- FRIEDRICH, Nestor Paulo. *O edito-profético para a Igreja em Tiatira (Apocalipse 2.18-29): uma análise literária, sócio-política e teológica*. 2000. Tese (Doutor em Teologia) – Curso de Pós-graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2000. 364 p.
- FRIEDRICH, Nestor Paulo. Apocalipse 2–3: Sete cartas? Uma análise literária. In: *Estudos de Religião*, 19, 2000, p. 149-73.
- FRIESEN, Steve J. Sarcasm in Revelation 2-3: Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 127-144.
- FRIESEN, Steven J. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13. In: *Journal of Biblical Literature*, 123/2, 2004, p. 281-313.
- FRIESEN, Steven J. Satan's throne, imperial cults and the social settings of Revelation. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 27/3, 2005, p. 351-373.
- GARCIA MARTÍNEZ, Florentino (ed.) *Qumran Cave 11.II: Discoveries in the Judaean Desert 23*. Oxford: Clarendon, 1998, p. 243-251.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. Trad. Valmor da Silva. Petrópolis: Vozes, 1994. 582 p.
- GARCIA MARTÍNEZ, Florentino. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden: Brill, 2000. 2 vols.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Old Texts and Modern Mirages: The "P" of Two Qumran Hymns. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 78/4, 2002, p. 321-339.
- GARD, Daniel L. *YHWH as God of War and God of Peace*. Fort Wayne: Concórdia Theological Seminary, 2004. 46 p.
- GARRETT, Susan R. Revelation. In: NEWSOM, Carol A.; RINGE, Sharon H. (org.) *The Women's Bible Commentary*. London: S. P. C. K., 1992, p. 377-382.
- GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. *Léxico do N.T. Grego/Português*. 1 ed. reimp. Trad. J. P. T. Zabatheiro. São Paulo: Vida Nova, 1991. 228 p.
- GLOER, W. Hulitt. Homologies and Hymns in the New Testament: Form, Content and Criteria for Identification. In: *Perspectives in Religious Studies*, 11/2, 1984, p. 115-132.
- GLOER, W. Hulitt. Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse. In: *Review and Expositor*, 98, 2001, p. 35-57.
- GOOD, Robert. M. The Just War in Ancient Israel. In: *Journal of Biblical Literature*, 104/3, 1985, p. 385-400.
- GUHRT, J. Κόσμος. In: BROWN, C. (org.) *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. IV. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 604-609.
- HAAG, H. *El Diablo: su Existencia como Problema*. Trad. M. Villanueva. Barcelona: Editorial Herder, 1978. 446 p.

- HANSON, Paul D. Rebellion in heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11. In: *Journal of Biblical Literature*, 96/2, 1977, p. 195-233.
- HARKINS, Angela Kim. The Community Hymns Classification: a Proposal for Further Differentiation. In: *Dead Sea Discoveries*, 15/1, 2008, p. 121-154.
- HENTEN, Jan Willem. Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13. In: BARR, David L. *The Reality of Apocalypse: Rethoric and politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 181-203.
- HIMMELFARB, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993. 186 p.
- HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHYR, Anthony. *Desmascarando o imperialismo: interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. Trad. Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulus, 2003. 348 p.
- HUGIUS, O. Σεμείον. In: BROWN, C. (ed.) *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. V. III. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 169-174.
- HYLEN, Susan E. The Power and Problem of Revelation 18: The Rhetorical Function of Gender. In: *Semeia*, 44, 2003, p. 205-219.
- JANZEN, Gerald. Divine Warfare and Nonresistance. In: *Direction*, 32/1, 2003, p. 21-31.
- JEREMIAS, J. ἀρνίον. In: KITTEL, Gerhard (ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. V. I. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1964, p. 338-341.
- JONES, Gwilym H. “Holy war” or “Yahweh war”? In: *Vetus Testamentum*, 25/3, 1975, p. 642-658.
- KEE, H. C. *As origens cristãs em perspectiva sociológica*. Trad. J. Resende Costa. São Paulo: Paulinas, 1983. 153 p.
- KELLY, Balmer H. Revelation 7:9-17. In: *Interpretation*, 40, 1986, p. 288-295.
- KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher C. *Revelation*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. 315 p.
- KVANVIG, Helge S. The Watcher Story and Genesis: an Intertextual Reading. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 18/2, 2004, p. 163-183.
- KUMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Isabel L. Ferreira e J. P. Neto. São Paulo: Paulinas, 1982. 798 p.
- KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004. 373 p.
- KYRTATAS, Dimitris. The Transformations of the Text: the Reception of John’s Revelation. In: CAMERON, Averil (ed.) *History as Text. The Writing of Ancient History*. London: Duckworth, 1986, p. 144-162.

- LADD, Georg Eldon. *Apocalypse: introdução e comentário*. 1. ed. reimp. Trad. Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1992. 224 p.
- LAMBRECHT, J. A Structuration of Revelation 4,1-22,5. In: J. Lambrecht (ed.). *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le NT*. Gembleux: Leuven, 1980, p. 77-104.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-english Lexicon*. 9. ed. reimp. Oxford: Clarendon Press, 1953. 1776 p.
- LIEU, Judith. "Impregnable Ramparts and Walls of Iron": Bondary and Identity in Early "Judaism" and "Christianity". In: *New Testament Study*, 48, 2002, p. 297-313.
- LINTON, Gregory L. Reading the Apocalypse as Apocalypse: the Limits of Genre. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Bical Literature, 2006, p. 9-41.
- LINTON, Gregory L. Intertextuality in the Revelation of John. 1993. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departament of Religion, Duke University, Durham, 1993. 235 p.
- LITWAK, Kenneth D. The Use of Quotations from Isaiah 52:13-53:12 in the New Testament. In: *The Journal of the Evangelical Theological Society*, 26/4, 1983, p. 385-394.
- LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. 4. ed. Trad. Edson Saes Ferreira, Carlos Musskopf e Clovis Horst Lindner. São Leopoldo: Sinodal, 1985. 268 p.
- MACHADO, Jonas. Paulo, o visionário – visões e revelações extáticas como paradigmas da religião paulina. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 167-204.
- MCLAREN, James S. Jews and the Imperial Cult: from Augustus to Domitian. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 27, 2005, p. 257-278.
- MACRAE, George W. Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews. In: *Semeia*, 12, 1978, p. 179-199.
- MALINA, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995. 317 p.
- MARTIN, Ralph P. Hymns in the New Testament: An Evolving Pattern of Worship Responses. In: *Ex auditu*, 8, 1992, p. 33-44.
- MARTIN, Ralph P. Patterns of Worship in New Testament Churches. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 37, 1989, p. 59-85.
- MCDOWELL, E. A. A soberania de Deus na história: a mensagem e significado de Apocalipse. 3. ed. Trad. Robert G. Bratcher e W. Kaschel. Rio de Janeiro: JUERP, 1980. 178 p.
- MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de João: A teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2003. 388 p.

- MESTERS, Carlos e OROFINO, Francisco. A violência do Império Romano e a sua influência na vida das comunidades cristãs do fim do primeiro século. In: *Estudos Bíblicos*, 69, 2001, p. 72-82.
- METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek of New Testament*. 2. ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1994. 696 p.
- MILLER, Patrick D. God the Warrior: a Problem in Biblical Interpretation and Apologetics. In: *Interpretation*, 19, 1965, p. 39-46.
- MILLER, Patrick D. The Divine Concil and the Prophetic Call to War. In: *Vetus Testamentum*, 18, 1968, p. 100-107.
- MORRIS, Leon. *El Apocalipsis*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1977. 311 p.
- MORTON, Russell. Glory to God and to the Lamb: John's Use of Jewish and Hellenistic/roman Themes in Formatting his Theology in Revelation 4–5. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 83, 2001, p. 89-109.
- MOUNCE, W. D. *The Analytical Lexicon to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1992. 542 p.
- MOULE, C. F. D. *As origens do Novo Testamento*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1979. 270 p.
- MUNOA III, Phillip B. Jesus, the Merkavah, and Martyrdom in Early Christian Tradition. In: *Journal of Biblical Literature*, 121/2, 2002, p. 303-325.
- NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt (org.) *Novum Testamentum Graece*. 27 ed. Stuttgart: Gesamtherstellung Biblia-Druck, 1993. 810 p.
- NEWSOM, Carol A. Apocalyptic Subjects: Social Construction of the Self in the Qumran Hodayot. In: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 12/1, 2001, p. 3-35.
- NEWSOM, Carol A. *Songs of the Sabbath Sacrifice: a Critical Edition*. Atlanta: Harvard Semitic Studies, 1985. 476 p.
- NEWSOM, Carol A. The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment. In: *Catholic Biblical Quarterly*, 42, 1980, p. 310-329.
- NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. 376 p.
- NICKELSBURG, G. W. Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11. In: *Journal of Biblical Literature*, 96/3, 1977, p. 383-405.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cristianismos na Ásia Menor: um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C. In: *Estudos Bíblicos*, 29, 1998, p. 122-141.

- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Culto Extático no Hino de Auto-exaltação (4Q471b, 4Q427, 4Q491c): implicações para a compreensão de um fenômeno cristão primitivo. In: *Estudos de Religião*, 22, 2002, p. 72-84.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. 244 p.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O mito dos vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenista. In: *Religião & Cultura*, 5/10, 2006, p. 145-155.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião de visionários – O cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. (org.) *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 13-42.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; OTTERMANN, Monika; ADRIANO FILHO, José. Apocalíptica cristã primitiva: uma leitura para dentro da experiência religiosa e para além do cânon. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 42/43, 2002, p. 162-190.
- NYSSE, Richard. Yahweh is a Warrior. In: *Word & World*, 7/2, 1987, p. 192-201.
- OLLENBURGER, Ben C. Introduction: Gerhard von Rad's Theory of Holy War. In: VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1991, p. 1-33.
- OLSON, Daniel. C. "Those who Have not Defiled themselves with Women": Revelation 14.4 and the Book of Enoch. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 59, 1997, p. 492-510.
- PAGELS, Elaine. *As origens de satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. 272 p.
- PAGELS, Elaine. The Social History of Satan, Part Three: John of Patmos and Ignatius of Antioch: Contrasting Visions of "God's People". In: *Harvard Theological Review*, 99/4, 2006, p. 487-505.
- PARKER, James O. The genres of the Dead Sea War Scroll. 1997. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Kansas City, Mid-America Baptist Theological Seminary. 1997. 242 p.
- PFANN, Stephen (ed.) *Qumran Cave 4.XXVI: Discoveries in the Judaean Desert 36*. Oxford: Clarendon, 2000, p. 199-205; 228-246; 439-449.
- PIPER, Otto A. The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church. In: *Church History*, 20/1, 1951, p. 10-22.
- PIPPIN, Tina. *Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John*. Westminster: John Knox Press, 1992. 144 p.
- PIPPIN, Tina. The heroine and the Whore: Fantasy and the Female in the Apocalypse of John. In: *Semeia*, 60, 1992, p. 67-90.

- POHL, Adolf. *Apocalipse de João II: comentário esperança*. Trad. Werner Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2001. 298 p.
- PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Loyola, 1993. 455 p.
- PRIGENT, Pierre. O Apocalipse. In: COTHENET, E., et. al. *Os escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. Trad. M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 229-306.
- RAVASI, G. *Êxodo*. Trad. Boanerges Baccan. São Paulo: Paulinas, 1985. 204 p.
- REDDISH, Mitchell G. Martyr Christology in the Apocalypse. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 33, 1988, p. 85-95.
- RIBEIRO, Luis Felipe. A ameaça de Jesus ao templo herodiano: expectativa do Templo celeste. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.) *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 137-164.
- RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Tradução: Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1996. 293 p.
- RIENECKER, F.; ROGERS, C. *Chave lingüística do Novo Testamento Grego*. Trad. Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1985. 680 p.
- ROST, Leonhard. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. Trad. Mateus Ramalho Rocha. São Paulo: Paulinas, 1980. 207 p.
- ROWLAND, Christopher C. *Revelation*. London: Epworth Press, 1993. 166 p.
- ROWLAND, Christopher C. A realização profética das Escrituras: a dinâmica da experiência visionária. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (ed.) *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 43-55.
- RUIZ, Jean-Pierre. Betwixt and Between on the Lord's day: Liturgy and the Apocalypse. In: BARR, David L. *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 221-241.
- RUIZ, Jean-Pierre. Hearing and Seeing but not Saying: a Rhetoric de Authority in Revelation 10:4 and 2 Corinthians 12:4. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 91-111.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Trad. Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2003. 540 p.
- RUSSELL, D. S. *Desvelamento divino: uma introdução à apocalíptica judaica*. Trad. João Rezende costa. São Paulo: Paulus, 1997. 196 p.
- 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. In: *Journal of Biblical Literature*, 103/4, 1984, p. 599-610.

- SCHICK, Eduard. *O apocalipse*. Trad. Francisco de Assis Pitombeira. Petrópolis: Vozes, 1980. 287 p.
- SCHRAGE, Wolfgang. A posição frente ao mundo em Paulo, Epíteto e na Apocalíptica. In: *Apocalipsismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p. 5-34.
- SILVA, David A. Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 71, 1998, p. 79-110.
- SILVA, David A. de. The Revelation to John: a Case Study in Apocalyptic Propaganda and the Maintenance of Sectarian Identity. In: *Sociological Analysis*, 53/4, 1992, p. 375-395.
- SILVA, David A. de. What has Athens to Do with Patmos? Rhetorical Criticism of the Revelation of John (1980-2005). In: *Currents in Biblical Research*, 6/2, 2008, p. 256-289.
- SILVA, Valmor da. As dores de parto e o nascimento na literatura bíblica. In: *Estudos Bíblicos*, 65, 2000, p. 9-25.
- SMITH, Robert H. “Worthy is the Lamb” and Other Songs of Revelation. In: *Current Theology of Mission*, 25, 1998, p. 500-506.
- SORDI, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. London: Routledge, 1994. 204 p.
- SOTELO, Daniel. Origem da apocalíptica. In: MARASCHIN, Jaci Correia (ed.). *Apocalíptica*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1983, p. 17-21.
- STUCKENBRUCK, Loren T. The “Angels” and “Giants” of Genesis 6:1-4 in Second and third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions. In: *Dead Sea Discoveries*, 7, 2000, p. 354-377.
- SUKENIK, Eleazar L. *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. Jerusalém: Magnes Press, 1955, p. 1-19; 16-34; 47.
- SUMNEY, Jerry L. The Dragon has Been Defeated – Revelation 12. In: *Review and Expositor*, 98/1, 2001, p. 103-115.
- TERRA, Kenner R. C. A construção da mulher perigosa... A leitura do Mito dos Vigilantes nas tradições judaicas e cristãs. In: *Oracula*, 4/8, 2008, p. 141-181.
- THIERING, Barbara. The Biblical Source of Qumran Asceticism. In: *Journal of Biblical Literature*, 93/3, 1974, p. 429-444.
- THOMPSON, Leonard L. A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John. In: *Semeia*, 36, 1986, p. 147-174.
- THOMPSON, Leonard L. Ordinary Lives: John and his First Readers. In: BARR, David L. *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 25-47.
- TREVES, Marco. Isaiah 53. In: *Vetus testamentum*, 24/1, 1974, p. 98-108.

- TREVES, Marco. The Date of the War of the Sons of Light. In: *Vetus Testamentum*, 8/4, 1958, p. 419-424.
- TROMPF, Garru W. Introduction I: The Long History of Dead Sea Scrolls Scholarship. In: *The Journal of Religious History*, 26/2, 2002, p. 123-144.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 407 p.
- VANNI, H. *Apocalypse: uma assembléia litúrgica interpreta a história*. Trad. Pier L. Cabra. São Paulo: Paulinas, 1984. 214 p.
- VASSILIADIS, Petros. Apocalypse and Liturgy. In: *St Vladimir's Theological Quarterly*, 41, 1997, p. 95-112.
- VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. Trad. Ilson Kayser. São Paulo: Academia Cristã, 2005. 857 p.
- VILLIERS, Pieter G. R. The Composition of Revelation 14:1-15:8: Pastiche of Perfect Pattern? In: *Neutestamentica*, 38/2, 2004, p. 209-249.
- VINSON, Richard B. The Social World of the Book of Revelation. In: *Review & Expositor*, 98/1, 2001, p. 11-33.
- VON RAD, Gerhard. *Holy War in Ancient Israel*. Trad. Marva J. Dawn. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1991. 166 p.
- VRIES, Simon J. de. Temporal Terms as Structural Elements in the Holy-War Tradition. In: *Vetus Testamentum*, 25/1, 1975, p. 80-105.
- WAINWRINGHT, Arthur W. *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001. 293 p.
- WALZER, Michael. The Idea of Holy War in Ancient Israel. In: *The Journal of Religious Ethics*, 20/2, 1992, p. 215-228.
- WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de San Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1969. 271 p.
- WILCOCK, Michael. *A mensagem de Apocalypse*. 2. ed. Trad. Alexandros Meimaridis. São Paulo: ABU, 1993. 196 p.
- WINSON, Edmund. *Os manuscritos do Mar Morto*. Trad. Enrico da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 246 p.