

Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João

*Valtair A. Miranda*¹

RESUMO

Este artigo se propõe a revisar as principais questões em torno do contexto de produção do Apocalipse de João, a última obra do Novo Testamento cristão. A busca pela definição de quem escreveu uma obra, a data de escrita, o público imediato da fonte e o motivo de produção precisa de uma atenção especial de quem se interessa pela leitura e interpretação de fontes antigas. No caso específico do Apocalipse, estas questões nem sempre conseguem ser plenamente respondidas, o que não necessariamente diminui a importância de cada uma delas. Em linhas gerais, o que se persegue é a tentativa de reconstruir o mundo social *por trás* do Apocalipse, a fim de iluminar o mundo construído *dentro* do Apocalipse.

PALAVRAS-CHAVE

Apocalipse de João; cristianismo dos primórdios; província romana da Ásia; contexto social do Apocalipse.

ABSTRACT

This article proposes to revisit the key issues surrounding the production context of the Revelation of John, the last book of the Christian New

¹ Doutor em Ciências da Religião (UMESP), doutorando em História (UFRJ), professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro.

Testament. The search for the definition of who wrote a work, the date written, the immediate public of the source and the purpose of writing needs special attention of anyone interested in reading and interpreting ancient sources. In the specific case of Revelation, these issues cannot always be fully answered, which does not necessarily diminish the importance of all of them. Generally speaking, what is pursued is the attempt to reconstruct the social world behind the Apocalypse in order to enlighten the world built in the Apocalypse.

KEYWORDS

Revelation of John; Early Christianity; Roman province of Asia; Social Context of Revelation.

Quem escreveu

A busca pela autoria de obras antigas precisa levar em conta dois elementos principais. Primeiramente, busca-se em obras paralelas algo que indique quem escreveu o texto. São as chamadas evidências externas. Num segundo instante, observa-se a própria fonte para verificar o que ela mesma consegue indiciar sobre seu autor, no que se pode denominar de evidência interna. No caso do livro bíblico conhecido como Apocalipse, tanto a análise interna quanto a externa parte da explícita auto-identificação do autor como “João”:

- “Revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu para mostrar aos seus servos as coisas que em breve devem acontecer e que ele, enviando por intermédio do seu anjo, notificou ao seu servo João” (Apocalipse 1.1)²;
- “João, às sete igrejas que se encontram na Ásia, graça e paz a vós outros, da parte daquele que é, que era e que há de vir, da parte dos sete Espíritos que se acham diante do seu trono” (Apocalipse 1.4);

² Usaremos, para as citações bíblicas em português, a Versão Revista e Atualizada de Almeida, salvo quando se tratar de tradução própria, como encontrada em: BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1980.

- “Eu, João, irmão vosso e companheiro na tribulação, no reino e na perseverança, em Jesus, achei-me na ilha chamada Patmos, por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus” (Apocalipse 1.9);
- “Eu, João, sou quem ouviu e viu estas coisas. E, quando as ouvi e vi, prostrei-me ante os pés do anjo que me mostrou essas coisas, para adorá-lo” (Apocalipse 22.8).

Estas passagens do Apocalipse indicam que João é o nome assumido pelo autor, o qual se insere na obra na forma de um personagem enquanto descreve eventos e experiências religiosas. Não há qualquer outro nome vinculado a João. Identificações romanas levavam em conta, geralmente, pré-nome, nome e pós-nome, como o Imperador Titus Flavius Domitianus. Identificações judaicas seguiam nome e filiação, geralmente o nome do pai (Isaque ben-Abraão), mas, às vezes, a identificação da cidade (Jesus de Nazaré). O João do Apocalipse, entretanto, parece ser suficientemente conhecido da sua audiência para que não precise se apresentar com nada mais além do que um 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”³.

O autor do livro também se apresenta como irmão e companheiro daqueles que irão receber sua mensagem (Apocalipse 1.9), o que reforça a sugestão de que ele era bem conhecido de sua audiência.

O mais antigo escritor familiarizado com o Apocalipse, pelo que se conhece, foi Papias, bispo de Hierapolis, uma cidade próxima de Laodiceia, uma das cidades que aparece como destinatária do livro (Apocalipse 3.14-22). Ele atuou como líder eclesiástico no início do segundo século, e escreveu uma obra intitulada “Interpretações de ditos do Senhor”. Esta obra se perdeu, mas foi citada por muitos autores antigos. Andreas, bispo de Cesareia, na Capadócia, escrevendo um comentário do Apocalipse no século VI, registrou que Papias conheceu o Apocalipse,

³ KUMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 618.

considerava-o inspirado por Deus, e comentou uma de suas passagens (Andreas. *A interpretação do Apocalipse de João o Teólogo*, 10.11). Infelizmente, não há nos fragmentos sobreviventes de Papias qualquer menção clara sobre quem escreveu o Apocalipse.

Justino Mártir chegou a residir em Éfeso, outra das cidades mencionadas diretamente no Apocalipse (Apocalipse 2.1-7), por volta do ano 135. Ele escreveu no seu “Diálogo com Trifo”, na seção em que defende o cumprimento literal de profecias judaicas que esperavam um reinado literal do Messias na terra, que um homem chamado João, um dos apóstolos de Cristo, “numa revelação que lhe foi feita, profetizou que os que tiverem acreditado em nosso Cristo passarão mil anos em Jerusalém” (Justino. *Diálogo com Trifo*, 81.4). Nos seus termos, ele fez uma referência ao mais tradicional círculo de discípulos de Jesus, descrito regularmente como “os doze apóstolos”. Os Evangelhos canônicos (Mateus, Marcos, Lucas e João) descrevem Jesus, durante sua atividade religiosa pela Palestina, cercado de um grupo de discípulos que o acompanhava a todos os lugares da Judéia. O Evangelho de Marcos, o mais antigo dos quatro, escrito no final da década de 60 do século I⁴, relaciona os seguintes nomes neste círculo de seguidores: Simão Pedro, Tiago e João, filhos de Zebedeu, André, Filipe, Bartolomeu, Mateus, Tomé, Tiago, filho de Alfeu, Tadeu, Simão, o cananeu, e Judas Iscariotes (Marcos 3.16-19). Aparentemente, então, Justino entendeu que o “João” mencionado no início do Apocalipse era o mesmo “João” dos primórdios do movimento de Jesus, um dos seus discípulos originais.

Irineu fez o mesmo que Justino, em torno de 180, e não só ligou o Apocalipse ao filho de Zebedeu, como também ao Quarto Evangelho canônico, conhecido como Evangelho de João (Irineu, *Contra as Heresias*, V.30). Apesar de bispo na cidade de Leon, na Gália, ele passou parte da infância em Esmirna, na Ásia, outra das sete cidades do Apocalipse (Apocalipse 2.8-11).

Autores antigos como Hipólito de Roma (170-236), Tertuliano de Cartago (160-220) e Orígenes de Alexandria (morreu em 254), seguiram Irineu na opinião de que o Apocalipse e o Evangelho de João foram

⁴ KÜMMEL, 1982, p. 117.

escritos pela mesma pessoa, um dos discípulos diretos de Jesus, o filho de Zebedeu⁵.

No século III, entretanto, Gaio, um presbítero da igreja de Roma, promoveu uma forte crítica contra o Apocalipse. Ele era anti-montanista, e entendia que o Apocalipse precisava ser totalmente rejeitado pelas igrejas. Na base de sua argumentação estava a sugestão de que a obra não era nem do apóstolo João nem do presbítero João, mas de um homem chamado Cerinto. Sua crítica foi registrada por Eusébio:

No entanto, também Cerinto, por meio de revelações que diz serem escritas por um grande apóstolo, apresenta milagres com a mentira de que lhe teriam sido mostradas por ministérios dos anjos, e diz que depois da ressurreição o reino de Cristo será terrestre e que novamente a carne, que habitará em Jerusalém, será escrava de paixões e prazeres. Como inimigo das Escrituras de Deus e querendo fazer errar, diz que haverá um número de mil anos de festa nupcial. (Eusébio, *História Eclesiástica*, III. XVIII. 2).

Entretanto, tanto a sugestão de Justino e Irineu, quanto a de Gaio, se mostram frágeis. A relação do Apocalipse com um discípulo direto de Jesus não encontra eco dentro do próprio livro. O autor se autodenomina realmente João, mas não declara vínculo algum com Zebedeu, com um apóstolo, ou com qualquer outro discípulo de Jesus dos tempos iniciais. Se as doze pedras mencionadas na descrição da Nova Jerusalém (Apocalipse 21.19-21) evocam realmente os doze apóstolos, como Adela Collins argumenta⁶, isso indicaria que os apóstolos, no tempo do Apocalipse, já haviam alcançado um alto e elevado status dentro das comunidades a ponto de serem considerados fundamentos da fé e base para a existência das igrejas. Mas nada sugere que o autor se veja entre estes. Os indícios indicam que os apóstolos eram figuras do passado do autor.

Nesta mesma linha, se os apóstolos eram figuras tão importantes para as igrejas, e o livro fosse uma obra pseudônima, escrita por uma figura histórica de nome Cerinto, mas atribuída retroativamente a um

⁵ COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis and Catharsis: the power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984, p. 26.

⁶ COLLINS, 1984, p. 27.

grande líder do passado, esperava-se que o Apocalipse contivesse vínculos mais explícitos com o filho de Zebedeu ou com o Jesus de Nazaré. Mas não há qualquer elemento no livro que pudesse levar os primeiros leitores a fazer essa identificação, a não ser a curta auto-apresentação do autor, homônima de um dos antigos discípulos. O próprio Jesus que aparece no livro está bem distante daquele que se movimenta nos Evangelhos. É uma figura exaltada e glorificada, descrita por meio de categorias angelicais ou divinas (Apocalipse 1.13-18). A ausência de traços ou indícios de natureza biográfica inviabiliza a hipótese do presbítero Gaio de que a obra seja pseudônima.

O vínculo do Apocalipse com o Evangelho de João é igualmente frágil. Dionísio, um bispo de Alexandria, na segunda metade do século III, apesar de não simpatizar em linhas gerais com o Apocalipse, rejeitou o ataque que Gaio e outros fizeram à obra. Ele argumentou que Apocalipse e Evangelho são obras muito diferentes para terem sido escritas pela mesma pessoa. Sua conclusão, registrada por Eusébio, foi no sentido de que as obras são de autoria diferente:

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. (Eusébio, *História Eclesiástica*, VII. XXV. 7).

Em função de um grande número de pessoas possuir o mesmo nome, haveria sempre a possibilidade de equívocos de identificação. Além disso, havia a tendência de associar livros sagrados a grandes figuras do passado. Este era um critério comum para que estas obras fossem aceitas e usadas nas igrejas ao lado das Escrituras judaicas.

Dionísio ainda argumentou que deveria haver outro líder cristão de nome João na Ásia. Ele faz referência, neste sentido, a dois túmulos ainda encontrados nos seus dias, na cidade de Éfeso, dedicados a líderes antigos que levavam este nome. Eusébio resumiu esta perspectiva:

De forma que também isto demonstra que é verdade a história dos que dizem que na Ásia houve dois com este mesmo nome, e em

Éfeso dois sepulcros, dos quais ainda hoje se afirma que são, um e outro, de João. É necessário prestar atenção a estes fatos, porque é provável que fosse o segundo – se não se prefere o primeiro – o que viu a Revelação (Apocalipse) que corre sob o nome de João (*História Eclesiástica* III. XXXIX. 6).

É difícil, entretanto, relacionar o João do Apocalipse com qualquer título eclesiástico. Ele não usa epítetos conhecidos do período, como apóstolo, evangelista, mestre, bispo, presbítero ou diácono. Isso indica que mesmo que ele conhecesse essas nomenclaturas, e possivelmente ele as conhecia, ele se recusou a usá-las. Essa recusa pode indicar que ele não se enxergava nestes títulos, ou então que as comunidades que receberam o Apocalipse não o reconheciam nos mesmos.

Desta forma, ainda assumindo que o nome que aparece no início do livro é uma referência autêntica (não-pseudônima) a seu autor, e que ele se chamava realmente João, as evidências externas acumuladas sobre ele não representam muito. O João do Apocalipse não parece ser, então, o filho de Zebedeu, um dos discípulos originais de Jesus, ou o autor do Evangelho de João, ou uma figura antiga das igrejas conhecida como João, o presbítero.

Possivelmente foi a tendência das igrejas em identificar os autores das obras sagradas como apóstolos de Jesus, e o fato do livro identificar seu autor com um “João”, que levou Justino, Irineu e os outros antigos escritores cristãos a associá-lo com o filho de Zebedeu ou com o autor do Quarto Evangelho. O que parece é que o livro foi escrito por um homem chamado João, que se tornou significativo para a história do cristianismo pela produção de apenas um livro, livro esse que se constitui, então, na fonte mais significativa para indicar outros aspectos de sua identidade e seu lugar social.

Além das observações anteriores de que João era bem conhecido de sua audiência, um segundo elemento interno a respeito de sua identidade social é a ligação com uma atividade conhecida como profecia. João não se denomina explicitamente profeta, mas o faz implicitamente em vários lugares do Apocalipse. Ele intitula sua mensagem de profecia (Apocalipse 1.3; 22.7, 10, 18), e narra uma experiência de vocação de forma muito semelhante a profetas da tradição judaica (Isaías 6.1-13; Jeremias 1.4-10;

Ezequiel 2.8-3.33). Por isso Lohse argumenta que João foi um “profeta dos primórdios do cristianismo, que atuou nas comunidades da Ásia com grande vigor”⁷. Assim também entende Bovon, para quem João, como profeta, apresenta-se como um instrumento da revelação divina e uma voz do Cristo exaltado⁸.

Estudiosos tendem a relacionar o fenômeno da profecia no movimento de Jesus até o início do segundo século com a atividade de liderança itinerante, principalmente como encontrada nas províncias da Ásia Menor⁹. As comunidades locais eram dirigidas por líderes assentados no meio delas, que moravam nas cidades e dirigiam as congregações. Documentos do movimento de Jesus do início do segundo século denominavam estes líderes de episcopos, presbíteros e diáconos (1Timóteo 3.1-13; Tito 1.5-9). Do outro lado, existiam líderes itinerantes que viajavam de igreja em igreja, de um lugar para outro, normalmente denominados de profetas, apóstolos, evangelistas ou mestres. Estas distinções não eram tão rígidas já que líderes locais poderiam viajar, enquanto líderes itinerantes poderiam parar durante certo tempo em uma igreja. Um líder local poderia ser itinerante num momento; o itinerante poderia eventualmente residir numa cidade. Mesmo assim, as definições funcionais ou carismáticas podem iluminar a atividade de João como profeta na região da Ásia. No Apocalipse, ele faz referência a sete igrejas em sete cidades (Apocalipse 1.11), o que indica que ele transitava por elas. O conteúdo das cartas do Apocalipse (Apocalipse 2-3) sugere também que as igrejas o conheciam, o que aponta para uma atividade religiosa mais ampla do que uma específica igreja local.

Por ser profeta, e profeta itinerante, João pode ter abraçado um estilo de vida ascético, como o seu livro parece sugerir (Apocalipse 14.1-5). Este tipo de vida seria derivado do formato de atividade religiosa que Jesus desenvolveu com os seus discípulos. Nos Evangelhos, eles são vistos constantemente viajando, de lugar para lugar, sem casa fixa. Ditos dos Evangelhos ainda reforçam essa postura que foi chamada por Gerd

⁷ LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 249.

⁸ BOVON, François. John’s Self-presentation in Revelation 1.9-10. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, n. 62, p. 693-700, 2000, p. 700.

⁹ COLLINS, 1984, p. 34.

Theissen de carisma itinerante, com a expectativa de uma vida sem pátria, sem família, sem posses e sem proteção¹⁰.

Viajar de lugar para lugar rompia com os laços locais de estabilidade social. Os discípulos de Jesus foram chamados a um tipo de vida ascética, e mesmo após a morte do fundador do movimento, alguns continuaram na vida andarilha. Talvez seja por isso que o autor do Didaqué, no início do século II, chamou a itinerância de “modo de vida do Senhor” (Didaqué 11.8). Além dos laços sociais, os andarilhos também renunciavam à família. Um logia de Jesus encontrado no Evangelho de Marcos aponta neste sentido:

Tornou Jesus: Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, ou irmãos, ou irmãs, ou mãe, ou pai, ou filhos, ou campos por amor de mim e por amor do evangelho, que não receba, já no presente, o cêntuplo de casas, irmãos, irmãs, mães, filhos e campos, com perseguições; e, no mundo por vir, a vida eterna. (Marcos 10.29-30)

Poucos dos missionários destacados pelo autor dos Atos dos Apóstolos são descritos em atividade familiar. Não há qualquer referência à família de Paulo. Estes itinerantes renunciavam, também a propriedades ou recursos financeiros, o que dava ao pregador condições de fazer a crítica contra a riqueza. Quem perambulava pela Palestina, Síria e Ásia Menor em pobreza demonstrativa poderia criticar a prosperidade dos ricos sem cair em descrédito¹¹. Por isso, o pregador itinerante precisava da caridade das comunidades de Jesus localmente constituídas, para ter uma porção mínima para sobreviver. Isso lhes parecia, bem como aos olhos das comunidades locais, uma demonstração da bondade divina que não deixava o itinerante carismático morrer de fome ou sede.

De qualquer forma, a prática do carisma itinerante demandava abraçar um estilo radical de vida religiosa, com nítidas consequências ascéticas, e combinava amplamente com um tipo de perspectiva escatológica de fim iminente da história, como provavelmente pregada por Jesus¹².

¹⁰ THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 18.

¹¹ Na análise da atividade carismática itinerante, cf.: THEISSEN, 1997, p. 16-22.

¹² ALLISON, Dale C. *Jesus of Nazareth: Millenarian prophet*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 60-61.

Além do seu papel religioso como profeta, autores sugerem que João era judeu por nascimento, um nativo da Palestina, onde passou um bom tempo de sua vida¹³. Há possibilidade de ele ter residido na Judéia até a instauração da guerra contra os romanos (66-70), que terminou com a destruição de Jerusalém e do templo judaico¹⁴. Esse tipo de identificação ilumina a forma como João compreendia a relação entre Israel e Igreja. Ele não entendia o movimento de Jesus e suas comunidades como uma religião nova e independente do grande e plural fenômeno religioso que os estudiosos chamam de Judaísmo¹⁵.

João reivindica o uso do termo “judeu” para os seguidores de Jesus (Apocalipse 2.9; 3.9), e demonstra tensão com sinagogas locais, que poderia indiciar mais uma crise interna do que um conflito entre religiões distintas. Seu uso das Escrituras judaicas, o grego semitizante do Apocalipse¹⁶, o domínio da tradição religiosa do período do Segundo Templo, como apocalipses e oráculos, indicam uma pessoa fortemente envolvida com as tradições do antigo Israel. Muitas de suas perspectivas sociais e políticas poderiam derivar de determinadas tradições judaicas, mais do que de correntes específicas do movimento de Jesus.

Um aspecto significativo da identidade social do autor do Apocalipse tem relação com o movimento de Jesus. O Judaísmo no período que vai da ascensão hasmoneana (167 a.C.) até pelo menos a guerra contra os romanos (66-70 d.C.) abarcava diversos partidos e grupos religiosos¹⁷. Um destes grupos teve início com a atuação da pessoa de Jesus de Nazaré, entre 27-30, inicialmente na Galileia, para terminar com sua morte em Jerusalém. O autor do Apocalipse afirma ser seguidor de Jesus (Apocalipse 1.9), de quem recebeu a sua revelação.

¹³ COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 276.

¹⁴ COLLINS, 1984, p. 47.

¹⁵ Sobre a pluralidade de perspectivas no interior do Judaísmo, cf.: BAUMGARTEN, Albert I. Ancient Jewish Sectarianism. *Judaism*, 2001, p. 387-403.

¹⁶ Para uma discussão da linguagem do Apocalipse, sua sintaxe e seu vocabulário, cf.: CALLAHAN, Allen Dwight. The Language of Apocalypse. *Harvard Theological Review*, vol. 88, n. 4, 1995, p. 453-470.

¹⁷ Para uma análise ampla sobre a questão da identidade judaica na antiguidade, cf.: GOODMAN, Martin. *Judaism in the Roman World: Collected essays*. Leiden: Brill, 2007, p. 21-32.

Apesar de choques eventuais entre os grupos, eles se reconheciam mutuamente como herdeiros das mesmas tradições religiosas antigas, das alianças dos patriarcas, das Escrituras judaicas e da Lei de Moisés.

Provavelmente, João se via como um judeu e membro do fenômeno religioso judaico¹⁸. O mesmo poderia ser afirmado a respeito das comunidades que receberam o Apocalipse. Elas faziam parte de um movimento que ainda se entende judaico¹⁹, apesar da identificação com um grupo específico dentro do Judaísmo, aquele que nasceu da atividade de Jesus. Duas décadas depois, na mesma região do Apocalipse, Inácio de Antioquia falará em suas cartas de “Cristianismo” e descreverá seus membros como “cristãos”, o que indica que o movimento, naquele período e na sua expressão asiática, já construíra uma identidade autônoma em relação ao Judaísmo. Nos termos de Inácio, “é melhor ouvir o cristianismo de homem circuncidado do que o judaísmo de incircunciso” (Inácio. *Carta aos Filipenses*, 6.1)²⁰.

Quando escreveu

O Apocalipse de João é uma obra escrita no chamado grego *koinê*, língua comum aos territórios do antigo Império de Alexandre o Grande. A obra, de grande porte para os padrões do período, começa desta forma: “Revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu, para mostrar aos seus servos as coisas que devem acontecer em breve, e enviou por intermédio do seu anjo para o seu servo João” (Apocalipse 1.1).

Como boa parte das fontes antigas, a obra não tem um título ou marca de identificação. Mas durante seu uso, logo passou a ser identificada

¹⁸ COHN, 1996, p. 277.

¹⁹ Enquanto categoria religiosa, e não étnica, já que não era preciso ser etnicamente judeu para fazer parte do Judaísmo.

²⁰ Noutro lugar: “É preciso não só levar o nome de cristão, mas ser de fato” (Inácio. Carta aos Magnésios 4). A respeito do cristianismo e judaísmo em oposição nas cartas de Inácio, cf.: COHEN, Shaye J. D. Judaism without Circumcision and “Judaism” without “Circumcision” in Ignatius. *Harvard Theological Review*, Cambridge, vol. 95, n. 4, p. 395-415, 2002.

por meio da sua primeira palavra: apocalipse, transliteração simples do termo grego que pode ser traduzido como “revelação”²¹.

No momento de definir a data da obra, o testemunho de Irineu é novamente invocado pelos estudiosos. Ele registrou que “o Apocalipse foi visto não há muito tempo, em nossa própria geração, no fim do reinado de Domiciano” (Irineu, *Contra as Heresias*, 5.30.3). Grande parte dos comentaristas da atualidade acompanha esta antiga definição, entendendo que mesmo que o testemunho de Irineu quanto ao nome do autor não seja confiável, a data ainda pode ser mantida para o fim do reinado de Domiciano, em meados de 95-96²². Segundo Adela Y. Collins, não existe nenhuma boa razão para duvidar da sugestão de Irineu quanto à época do Apocalipse²³. Ela pressupõe, neste caso, que a obra, na sua forma atual, é o resultado de um único autor. O Apocalipse apresenta uso de fontes, tradicionais ou literárias, mas ainda possui uma unidade coerente subjacente a uma única autoria. Nos termos de Collins: “a unidade de estilo e a cuidadosa, complexa e deliberada estrutura do livro como um todo torna supérflua a hipótese da compilação de extensas fontes escritas ou uma série de edições”²⁴.

Além de Irineu, Vitorino de Pettau, morto em 303, escreveu o mais antigo comentário completo do Apocalipse a sobreviver. Ao comentar a passagem do Apocalipse em que João come um livro (Apocalipse 10.3), Vitorino escreveu:

João teve esta visão quando estava na ilha de Patmos, condenado às minas por Cesar Domiciano. Parece, pois, que João escreveu dali o Apocalipse, quando já era um ancião. Depois de seus sofrimentos, quando foi assassinado Domiciano, e anulados todos os seus decretos, foi João liberado das minas e transmitiu este mesmo Apocalipse que recebeu do Senhor. (Vitorino, *Comentário ao Apocalipse*, 10.3)

Eusébio de Cesaréia faz comentário parecido com o de Vitorino: “É tradição que, neste tempo, o apóstolo e evangelista João, que ainda

²¹ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 67.

²² KÜMMEL, 1982, 613-617.

²³ COLLINS, 1984, p. 57.

²⁴ COLLINS, 1982, p. 54.

vivia, foi condenado a habitar a ilha de Patmos por ter dado testemunho do Verbo de Deus” (Eusébio, *História Eclesiástica*, III. VIII. 1). Ainda: “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” (Eusébio, *História Eclesiástica*, III. XX. 9).

Estes dois bispos entenderam o Apocalipse foi escrito durante o reino de Domiciano. Ambos acrescentam que João foi banido para Patmos pelo Imperador, tendo sido liberado após a morte do mesmo. A tradição neles preservada do desterro de João, ou de Patmos como uma colônia penal, não é apoiada pela historiografia²⁵. Mesmo assim, o testemunho de Vitorino e Eusébio é importante para definir a data do Apocalipse, mais até do que para descrever o contexto em que isso se deu.

Em termos de evidência interna, Adella Collins indicou alguns elementos que reforçam a hipótese da década de 90. Um primeiro pode ser encontrado no uso muito específico que o Apocalipse faz do nome “Babilônia” (Apocalipse 14.8; 16.19; 17.5; 18.2, 10, 21). É muito difícil que o autor da obra esteja fazendo referência à antiga cidade da Mesopotâmia, presente fortemente nas tradições literárias judaicas por ter destruído o reino de Judá, em 586 a.C., derrubado a capital Jerusalém e o templo de Salomão. Em Apocalipse 17, João descreve Babilônia como uma mulher, e pelo menos duas marcas na fala do anjo indicam que a mulher representa a cidade de Roma. O versículo nove descreve-a assentada sobre sete montanhas: “Aqui está o sentido da sabedoria: as sete cabeças são sete montanhas, onde a mulher está assentada. Também são sete reis” (Apocalipse 17.9). O versículo 18 a apresenta como uma cidade “que tem poder sobre os reis da terra”. Estas indicações, para uma audiência da Ásia no final do primeiro século indicariam que Babilônia era um símbolo para a cidade de Roma. A capital do Império aparece freqüentemente como a cidade das sete montanhas (Capitólio, Quirinal, Viminal, Esquilino, Célio, Aventino e Palatino), e era a cidade mais importante politicamente do Mediterrâneo.

E o que essa associação entre Babilônia e Roma poderia indicar em termos de datação para o Apocalipse? A maioria das ocorrências de

²⁵ Cf. THOMPSON, Leonard L. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Babilônia como nome simbólico para Roma na literatura judaica está no Apocalipse de Esdras (4 Esdras), o Apocalipse Siríaco de Baruque (2 Apocalipse de Baruque) e no quinto livro dos Oráculos Sibílicos. Nestas obras, Roma é chamada de Babilônia porque ela, como a antiga cidade mesopotâmica, destruiu Jerusalém e o Templo. Ou seja, o nome simbólico de Roma, Babilônia, é forte indício de que o Apocalipse foi escrito após a destruição de Jerusalém e o Templo no ano 70²⁶.

Além do uso simbólico do termo Babilônia para descrever Roma, típico de obras judaicas posteriores ao ano 70, Collins aponta outros elementos internos:

- 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 d.C. e ao aparecimento da tradição de que ele retornaria para retomar o poder²⁷.
- 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 d.C.)²⁸.

Outros elementos, como os indícios de conflitos com sinagogas locais em Esmirna e Filadélfia, as referências a perseguições por parte do Império Romano ou a crise com a instituição do Culto Imperial, são muito vagas para precisar melhor a datação do Apocalipse.

A partir dos dados internos, muito provavelmente o livro é posterior ao ano 70, e à destruição de Jerusalém e do templo judaico. Se a hipótese de que o autor saiu da Palestina em função do conflito for autêntica, era preciso algum tempo para que ele consolidasse uma atuação profética fora da sua terra, na Ásia Menor, e especificamente na província proconsular da Ásia. Dado o conhecimento que Papias teve da obra, seria

²⁶ COLLINS, 1984, 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”. *Harvard Theological Review*, vol. 4, n. 99, 2006, p. 494.

²⁷ COLLINS, 1984, p. 58-64.

²⁸ COLLINS, 1984, p. 64-69.

preciso algum tempo entre sua produção e circulação entre as igrejas. Isso nos leva a tomar o testemunho de Irineu realmente como a hipótese mais provável, localizando o livro no fim do governo do Imperador Titus Flavius Domitianus, assassinado no dia 18 de setembro de 96. Segundo o bispo de Lion (Irineu, *Contra as Heresias*, 5.30.3), foi em algum momento anterior à morte do Imperador que João escreveu o Apocalipse.

De onde e para onde escreveu

João recebeu a série de visões que deu origem à obra enquanto estava na ilha de Patmos, no mar Egeu: “Eu, João, irmão vosso e companheiro na tribulação, no reino e na perseverança, em Jesus, achei-me na ilha chamada Patmos, por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus.” (Apocalipse 1.9)

Patmos é uma ilha pequena. Em termos gerais, são treze quilômetros de extensão por oito de largura. Mas sua costa recortada reduz consideravelmente suas dimensões. Sua margem fica a 64 quilômetros da foz do rio Maeander, o ponto mais próximo da Península da Ásia Menor²⁹. No final do primeiro século, 60 quilômetros a separavam de Mileto, seu principal vínculo com o continente. Das cidades mencionadas no Apocalipse, entretanto, a mais próxima era Éfeso, distante da ilha cerca de 100 quilômetros.

A associação de Patmos com Mileto era formal, fazendo parte do seu território, junto com as ilhas de Lipsos e Leros. Nas três ilhas havia algum tipo de povoamento. Em Patmos, especificamente, seu povo era conhecido como *frouroi*, e seus líderes, *frouarchoi*, atuando como parte do governo de Mileto para a população local³⁰.

Patmos não era uma ilha deserta, ou mesmo uma colônia penal. O professor David Aune argumenta neste sentido e aponta como evidência duas inscrições encontradas na ilha. Uma, datada para o século II a.C., faz referência a uma associação local de atletas, à presença de um *gym-*

²⁹ HEMER, Colin J. *The letters to the seven churches of Asia in their local setting*. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1986, p. 27.

³⁰ AUNE, David E. *Revelation 1-5*. Dallas: Word Books, 1997, p. 76.

nasium, e à figura de um *gymnasiarcha* eleito sete vezes para a mesma função. Outra, de duzentos anos depois, já na Era Comum, fala de uma *hidrophore*, sacerdotisa de Artemis, e a presença de um templo local bem estabelecido para esta deusa³¹.

João escreve de uma ilha pertencente à cidade de Mileto, a cidade mais próxima de onde ele se achava. Curiosamente, entretanto, ela está ausente da lista de cidades mencionadas no Apocalipse. Talvez a resposta a esta questão tenha relação com a falta de uma comunidade do movimento de Jesus em Mileto. O livro Atos dos Apóstolos, escrito de um lugar indeterminado entre os anos 80 e 90³², contém uma narrativa que parece indicar a ausência de uma comunidade na cidade. Nela (Atos 20.17-38), Paulo se prepara para fazer uma viagem a Roma. Entre seus preparativos está uma visita à igreja de Jerusalém. Durante sua viagem, ele pára em Mileto para conversar não com discípulos da cidade, mas com líderes que vieram da igreja de Éfeso. O autor anônimo explicita que “de Mileto, mandou a Éfeso chamar os presbíteros da igreja.” (Atos 20.17) Não há qualquer menção à presença de seguidores do movimento de Jesus, pelo menos perto do ano 60, quando os eventos narrados por Atos se deram³³. Neste sentido, a omissão do Apocalipse pode indicar que as três décadas que separam a parada de Paulo na cidade e a passagem de João por ela não foram suficientes para o surgimento de uma igreja no lugar.

As sete cidades de destino do Apocalipse faziam parte da grande península conhecida como Ásia Menor, parte do continente asiático que se estende para o Oeste na direção do Mar Egeu, cercada ao norte pelo Mar Negro e ao sul pelo Mar Mediterrâneo. A península é separada da Europa pelo Mar de Mármara e dois pequenos estreitos: o estreito de Bósforo, na direção do Mar Negro, e o Helesponto, na direção do Mar Egeu. De qualquer forma, quer nos tempos romanos, quer em períodos anteriores, a região não chegou a constituir uma unidade política ou cultural. Nem mesmo a geografia ou o clima eram homogêneos. A região ocidental, dominada por muito tempo pelos ageus, fazia parte da Magna

³¹ AUNE, 1997, p. 77.

³² KUMMEL, 1982, p. 238.

³³ GALBIATTI, Enrico Rodolfo; ALETTI, Aldo. *Atlas histórico da Bíblia e do Antigo Oriente*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 216.

Grécia, e possuía um clima tipicamente Mediterrâneo. O platô central era seco, com clima marcado por temperaturas extremas, e atravessado por uma cadeia de montanhas. Essa região permaneceu largamente rural, com um reduzido índice demográfico, e pouco receptiva às influências ocidentais. A costa norte e a costa sul, quase isoladas da Península por barreiras montanhosas, se envolveram rapidamente em atividades relacionadas com o mar. No norte, grãos e metais do sudeste do Mar Negro atraíram comerciantes e colônias gregas. No sul, região banhada pelo Mediterrâneo, os contatos maiores eram com os povos semitas³⁴.

A Península, durante sua história, acabou se tornando uma ponte entre povos, sempre sujeita a novos conquistadores, invasores e culturas. Antes de Alexandre o Grande atravessar o Helesponto, em 334 a.C., a região inteira estava sob o domínio persa. Antes que terminasse o ano 333 a.C., entretanto, toda a Ásia Menor já se encontrava sob o controle helenista. Após a morte de Alexandre (323 a.C.), e a dificuldade dos seus sucessores em manter o governo da região, novos reinos começaram a se constituir, sendo os dois mais fortes o Reino da Bitínia e o Reino de Pérgamo. O rei da Bitínia, Nicomedes I, em 278 a.C., trouxe um exército da Gália para a região para servir como aliado, mas rapidamente perdeu o controle sobre o grupo, que se fixou na região central da península, dando a ela o nome de Galácia³⁵.

A principal dinastia de Pérgamo foi instaurada por Atalus I (241-197 a.C.), que, junto com seus sucessores, promoveu um estável reinado. Em 133 a.C., quando Atalus III morreu, ele entregou o governo e controle do seu reino para o Senado Romano em testamento. Apesar de uma eventual resistência local, os romanos assumiram a região de Pérgamo e a transformaram na primeira província romana oriental (126 a.C.), com o nome de Ásia Proconsular³⁶. A província comportava uma porção ocidental da península e algumas ilhas do Egeu.

Em 102 a.C., os romanos também organizaram a província da Cilícia para ajudar a guardar as fronteiras do leste da ainda República romana.

³⁴ KYLE, Melvin Grove (ed.) *The International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. (4 Volumes). Vol. I, p. 322-323.

³⁵ KYLE, Melvin Grove (ed.) *The International Standard Bible Encyclopedia*, p. 325.

³⁶ MAGIE, David. *Roman rule in Asia Minor to the end of third century after Christ*. Princeton: Princeton University Press, 1950, p. 32-33.

No ano 74 a.C., Nicomedes IV legou o reino da Bitínia para Roma, transformado então na província de mesmo nome. Um grande adversário romano na região, Mitridates VI, do Ponto, foi derrotado pelo general Pompeu em 63 a.C., que adicionou grande parte do reino de Ponto à província da Bitínia. No ano 25 a.C., já no período do Império, a Galácia era um reino cliente de Roma, mas com governo próprio. Quando seu rei, Amintas, morreu, Augusto transformou o reino em uma nova província. Após a anexação da Capadócia como província em 17 d.C., a maior parte da Península estava finalmente sob o controle direto de Roma³⁷.

Apesar de uma ou outra pequena alteração no arranjo geográfico e político das províncias, a Ásia Menor, no final do primeiro século, estava dividida da seguinte forma: no oeste, região do Helisponto, local do antigo reino de Pérgamo, banhada pelo Mar Egeu, a província da Ásia. No norte, região do Bósforo, banhada pelo Mar Negro, separada do restante da Península por uma cadeia de montanhas, a província da Bitínia e Ponto. Na região central da Península, numa zona predominante rural, com número reduzido de cidades, marcada por clima áspero, a região habitada pelos antigos gauleses é a província da Galácia. No Sul, na região banhada pelo Mar Mediterrâneo, marcadas por uma forte cadeia montanhosa na fronteira com o centro da Península, estavam: a Cilícia, com fronteira leste para a província da Síria, e a Lícia e Panfília ao centro, com fronteira para a Ásia e a Galácia³⁸.

Se, como sugere a historiadora Elaine Pagels, João de Patmos era realmente um nativo da Palestina que transitou para a Ásia Menor no período posterior à Guerra Judaico-romana (66-70 d.C.)³⁹, ele pode ter passado por um circuito muito semelhante ao que o antigo missionário do movimento de Jesus, Paulo de Tarso, passou na década de 50-60 do primeiro século, e tido contato com quase todas as províncias e cidades da Península.

A língua predominante na região era o grego, apesar do uso do latim para as deliberações oficiais e políticas das cidades e governos, e línguas

³⁷ KYLE, Melvin Grove (ed.). *The International Standard Bible Encyclopedia*, p. 326.

³⁸ PRICE, Simon R. F. *Rituals and Power: The Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. xxi.

³⁹ PAGELS, Elaine. *Revelations: visions, prophecy and politics in the Book of Revelation*. New York: Penguin Books, 2012, p. 7.

próprias de grupos étnicos, como o gaulês, falado na Galácia pelo menos até o quinto século⁴⁰. Em linhas bem amplas, o ocidente da Península e as regiões costeiras eram bem helenizados, e receptivos com a cultura grega, enquanto o centro e a Capadócia ainda manifestavam alguma resistência cultural.

Nas regiões mais helenizadas, a população girava em torno das cidades. Como precisou Bekker-Nielsen, o mundo antigo é “impensável sem a cidade. O mundo da Grécia clássica era um mundo de cidades-estado; o Império Romano foi um império de cidades”⁴¹. Entretanto, os direitos e deveres de cada cidade variavam bastante em função dos diferentes status que cada uma possuía e mantinha com o Império. De uma maneira geral, as sete cidades mencionadas pelo Apocalipse, com exceção de Filadélfia, eram grandes cidades com população que giravam em torno dos 200 mil habitantes, todas localizadas dentro da principal província da Península, a Ásia. Com alguma probabilidade, saindo de Pátmos, o Apocalipse teria desembarcado em Mileto, a cidade continental mais próxima. Depois, seria levado para Éfeso. Posteriormente, ele seguiria para o norte e iniciaria uma viagem quase circular, em sentido horário, tendo como próxima parada a cidade de Esmirna. Em seguida, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia.

Por quê escreveu

Se aceitarmos as indicações do Apocalipse, ele foi escrito para ser encaminhado para sete igrejas da província proconsular da Ásia: “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

⁴⁰ FREELY, John. *Children of Achilles: the Greeks in Asia Minor since the days of Troy*. London: I. B. Tauris, 2010. p. 83. Sobre as diversas etnias e línguas da Península, cf.: WOODARD, Roger D. (ed.) *The ancient languages of Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 1-5.

⁴¹ BEKKER-NIELSEN, Tonnes. *Urban life and local politics in Roman Bithynia: the small world of Dion Chrysostomos*. Aarhus: Aarhus University Press, 2008, p. 13. Cf. também: ROSTOVITZ, Mikhail Ivanovich. *História de Roma*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 217.

sete igrejas: Para Éfeso, Para Esmirna, Para Pérgamo, Para Tiatira, Para Sardes, Para Filadélfia e Para Laodicéia (Apocalipse 1.10-11).

As cartas em questão aparecem um pouco depois na estrutura da obra:

- 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.

As cartas, escritas como oráculos proféticos, terceirizaram o remetente e o destinatário. É um instrumento retórico de legitimação, o que denuncia algum tipo de conflito ou tensão entre João, o autor, e membros das igrejas. Concretamente, é o profeta João que escreve; mas, retoricamente, são palavras diretas do Cristo exaltado entre os candelabros (Apocalipse 1.13). É uma mensagem para os membros das igrejas, mas dirigidas aos anjos que estão ali presentes (Apocalipse 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 exaltado⁴².

Ao usar este forte esquema literário para atingir o seu público, João indica toda a dificuldade que enfrentava para se fazer ouvir⁴³. 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. Segundo Friedrich:

⁴² Conferir, neste sentido, FRIEDRICH, Paulo Nestor. Apocalipse 2–3: Sete cartas? Uma análise literária. *Estudos de Religião*, São Bernado do Campo, n. 19, 2000, p. 149-73.

⁴³ 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.

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 Antigo Testamento⁴⁴.

As cartas indicam tensões internas e temores externos⁴⁵. Internamente, há algum tipo de conflito entre João e a liderança de algumas igrejas, e algum tipo de tensão com sinagogas locais.⁴⁶ Externamente, a sociedade urbana da Ásia poderia representar algum desconforto, especialmente em função das demandas relacionadas com as interações sociais.

Para as tensões internas entre os líderes das igrejas, Paul Duff sugeriu a seguinte tipologia⁴⁷:

- Igrejas divididas entre a liderança de João e alguma outra liderança local: Éfeso, Pérgamo, Tiatira. Para estas igrejas, João fornece nas respectivas cartas uma elaboração dos problemas da comunidade. Consistiriam no principal foco de João.
- Igrejas onde João tem pouca ou mesmo nenhuma influência: Sardes e Laodicéia. É provável que ele tenha aliados em potencial nessas comunidades, mas estão em número muito pequeno. Por isso, o seu tom menos conciliador. Para elas, o autor 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,

⁴⁴ 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.

⁴⁵ DE SILVA, David A. The social setting of the Revelation to John: Conflicts within, fears without. *Westminster Theological Journal*, v. 54, 1992, p. 273-302.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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.

ao mesmo tempo em que recebem fortes louvores. São igrejas simpáticas à liderança de João e ao tipo de pregação que João defendia.

Com relação a membros das sinagogas locais, João assim se expressou: “se dizem judeus, mas não o são”. Para o autor do Apocalipse, eles não eram verdadeiros judeus, mas “sinagoga de Satanás” (Apocalipse 2.9; 3.9)⁴⁸. O professor Nogueira argumenta que essa crise parece ter se acentuado 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”⁴⁹.

O Apocalipse fala da morte de Antipas (Apocalipse 2.13), que pode ter se dado em função de algum conflito com a sociedade. Segundo João, entretanto, o mesmo fenômeno que promoveu a morte de um membro da igreja, proverá, dentro em breve, a prisão e a morte de muitos outros (Apocalipse 2.10)⁵⁰. Para Thompson, “a descrição do visionário de guerra e conflito contem 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”⁵¹. 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”⁵².

⁴⁸ FRANKFURTER, David. Jews or Not? Reconstructing the “Other” in Rev 2:9 and 3:9. *Harvard Theological Review*, Cambridge, vol. 4, n. 94, 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.

⁴⁹ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, p. 137.

⁵⁰ HOWARD-BROOK, Wes; GWYOTHER, Anthony. *Desmascarando o imperialismo: interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 120-155.

⁵¹ THOMPSON, Leonard. A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John. *Semeia*, n. 36, 1986, p. 148

⁵² 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.

Em termos concretos, entretanto, Domiciano não parece ter instigado uma perseguição oficial aos seguidores de Jesus. Existe pouca evidência de que ele tenha perseguido diretamente as igrejas e, segundo Thompson, nenhuma evidência de que ele tenha banido João para a Ilha de Patmos⁵³.

Isso não significa que conflitos locais não pudessem se manifestar dentro de cada cidade da Ásia, conflitos estes que poderiam ter ligação com o relacionamento dos membros do movimento de Jesus e a instituição do culto imperial⁵⁴. Possivelmente, ao falar do culto às bestas, João entra em polêmica com a prática do culto ao Imperador no contexto urbano da província, onde a primeira Besta (Apocalipse 13.1-10) representa o Império Romano ou o próprio Imperador, e a segunda Besta (Apocalipse 13.11-18) é, provavelmente, o sacerdote do culto imperial⁵⁵. Acompanhar a posição do Apocalipse neste sentido poderia gerar suspeição e hostilidade por parte da população local, e gerar as acusações subjacentes aos processos contra cristãos descritos por Plínio o Jovem ao Imperador Trajano pouco mais de uma década depois de João, na província de Bitínia e Ponto, vizinha das igrejas da Ásia (Plínio, *Epístola*, 10.96.5).

Pagels tenta resumir este processo. Para ela, anteriormente os membros do movimento de Jesus 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

⁵³ 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.

⁵⁴ Para uma análise das distintas formas que o culto imperial poderia assumir nas diferentes regiões do Império, cf.: SCHERRER, Steven J. Signs and Wonders in the Imperial Cult: a New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13-15. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, vol. 4, n. 103, 1984, p. 599-610; SORDI, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. London and New York: Routledge, 1994. Sobre a relação das comunidades judaicas com o culto imperial, conferir MCLAREN, James S. Jews and the Imperial Cult: from Augustus to Domitian. *Journal for the Study of the New Testament*, n. 27, 2005, p. 257-278.

⁵⁵ KRAYBILL, J. Nelson. Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 34.

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”⁵⁶.

O cenário descrito por Pagels parece descrever bem a situação da Bitínia e Ponto dos tempos de Plínio, mas não o tempo do Apocalipse. A ênfase na ruptura que aparece nas visões e narrativas do Apocalipse indica que boa parte dos membros das igrejas da Ásia, na época em que João está em Patmos, ainda vivia suas vidas com seus vizinhos sem grandes conflitos.

É João que espera por tensão e crise. Ele aguarda uma violenta perseguição contra as comunidades para um futuro próximo⁵⁷. 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, consideradas como adversários por João. 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 o Império⁵⁸. Assim, diante da diferença de respostas existente entre os próprios líderes sobre a interação com a sociedade, João reage com força. Para ele, qualquer acomodação social é prostituição e idolatria, categorias religiosas retiradas da antiga profecia judaica.

Como sintetizou Norman Cohn, “o propósito de João era estimular os cristãos a se verem em conflito com círculos mais amplos da sociedade”⁵⁹. Para tanto, ele descreveu o governo romano não como reflexo de uma ordem divina, mas do poder de Satã. A aliança com o Jesus Glorificado do Apocalipse inviabilizaria qualquer relacionamento com a sociedade romana. Através de sua obra, o visionário de Patmos demonizou

⁵⁶ 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.

⁵⁷ SILVA, David A. de. The Revelation to John: a case study in Apocalyptic propaganda and the maintenance of sectarian identity. *Sociological Analysis*, vol. 4, n. 53, p. 375-395, 1992.

⁵⁸ 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. p. 368.

⁵⁹ COHN, 1996, p. 280.

práticas de interação social, política e religiosa com o Império⁶⁰. Sua estratégia foi exacerbar a situação para promover uma crise na sua audiência⁶¹, e inviabilizar os relacionamentos significativos com pessoas de fora da comunidade. Essa postura de isolamento não era o suficiente para impedir que as perseguições das bestas se abatessem sobre os seguidores de Jesus, mas era o caminho necessário para fazer parte do grupo que ingressaria na Nova Jerusalém.

Referências

- ALLISON, Dale C. *Jesus of Nazareth: Millenarian prophet*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- AUNE, David E. *Revelation 1-5*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1997.
- BAUMGARTEN, Albert I. Ancient Jewish Sectarianism. *Judaism*, 2001, p. 387-403.
- BEKKER-NIELSEN, Tonnes. *Urban life and local politics in Roman Bithynia: the small world of Dion Chrysostomos*. Aarhus: Aarhus University Press, 2008.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1980.
- BIGUZZI, Giancarlo. Ephesus, its Artemision, its Temple to the Flavian Emperors, and idolatry in Revelation. *Novum Testamentum*, vol. 3, n. 40, 1998, p. 276-290.

⁶⁰ MESTERS, Carlos e OROFINO, Francisco. A violência do Império Romano e a sua influência na vida das comunidades cristãs do fim do primeiro século. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 69, 2001, p. 77. Conferir também BIGUZZI, Giancarlo. Ephesus, its Artemision, its Temple to the Flavian Emperors, and idolatry in Revelation. *Novum Testamentum*, vol. 3, n. 40, 1998, p. 276-290.

⁶¹ Segundo Paul Duff, “por causa da fragilidade da fonte do seu poder, líderes carismáticos, através da história, têm usado uma variedade de estratégias para combater as ameaças à perda do controle. Uma destas estratégias é o fomento das crises, ou seja, criar crises ou exacerbar uma situação instável ao ponto que isso resulte numa crise.” Cf.: 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. 164-165.

- BOVON, François. John's Self-presentation in Revelation 1.9-10. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, n. 62, p. 693-700, 2000.
- CALLAHAN, Allen Dwight. The Language of Apocalypse. *Harvard Theological Review*, Cambridge, vol. 88, n. 4, 1995. p. 453-470.
- COHEN, Shaye J. D. Judaism without Circumcision and "Judaism" without "Circumcision" in Ignatius. *Harvard Theological Review*, Cambridge, vol. 95, n. 4, p. 395-415, 2002.
- COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis and Catharsis: the power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- DE SILVA, David A. The Revelation to John: a case study in Apocalyptic propaganda and the maintenance of sectarian identity. *Sociological Analysis*, vol. 4, n. 53, p. 375-395, 1992.
- DE SILVA, David A. The social setting of the Revelation to John: Conflicts within, fears without. *Westminster Theological Journal*, v. 54, 1992, p. 273-302.
- 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.
- 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. 164-165.
- DUFF, Paul B. *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*. Oxford: University Press, 2001.
- FRANKFURTER, David. Jews or Not? Reconstructing the "Other" in Rev 2:9 and 3:9. *Harvard Theological Review*, Cambridge, vol. 4, n. 94, 2001, p. 403-425.
- FREELY, John. *Children of Achilles: the Greeks in Asia Minor since the days of Troy*. London: I. B. Tauris, 2010.
- 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.

- FRIEDRICH, Nestor Paulo. Apocalipse 2–3: Sete cartas? Uma análise literária. In: *Estudos de Religião*, 19, 2000, p. 149-173.
- 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.
- GALBIATTI, Enrico Rodolfo; ALETTI, Aldo. *Atlas histórico da Bíblia e do Antigo Oriente*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- GOODMAN, Martin. *Judaism in the Roman World: collected essays*. Leiden: Brill, 2007.
- HEMER, Colin J. *The letters to the seven churches of Asia in their local setting*. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1986.
- HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHYR, Anthony. *Desmascarando o imperialismo: interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Paulus, 2003.
- KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- KUMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Isabel L. Ferreira e J. P. Neto. São Paulo: Paulinas, 1982.
- KYLE, Melvin Grove (ed.) *The International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. (4 Volumes).
- LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Sino-dal, 1985.
- MAGIE, David. *Roman rule in Asia Minor to the end of third century after Christ*. Princeton: Princeton University Press, 1950.
- MCLAREN, James S. Jews and the Imperial Cult: from Augustus to Domitian. *Journal for the Study of the New Testament*, n. 27, 2005, p. 257-278.
- 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.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- PAGELS, Elaine. *As origens de satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- PAGELS, Elaine. *Revelations: visions, prophecy and politics in the Book of Revelation*. New York: Penguin Books, 2012.

- PAGELS, Elaine. The Social History of Satan, Part Three: John of Patmos and Ignatius of Antioch: Contrasting Visions of “God’s People”. *Harvard Theological Review*, Cambridge, vol. 4, n. 99, 2006.
- PRICE, Simon R. F. *Rituals and Power: The Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- PRIGENT, P. O Apocalipse. In: COTHENET, E., *et. al. Os escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- ROSTOVITZ, Mikhail Ivanovich. *História de Roma*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- RUIZ, Jean-Pierre. Hearing and Seeing but not Saying: a Rhetoric of 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*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SCHERRER, Steven J. Signs and Wonders in the Imperial Cult: a New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13-15. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, vol. 4, n. 103, 1984, p. 599-610.
- SORDI, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. London and New York: Routledge, 1994.
- THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- 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.
- THOMPSON, Leonard L. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- THOMPSON, Leonard. A Sociological Analysis of Tribulation in the Apocalypse of John. *Semeia*, n. 36, 1986.
- WOODARD, Roger D. (ed.) *The ancient languages of Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Submetido em: 30/11/2015

Aceito em: 28/03/2016