

As tradições judaicas do milênio de Apocalipse 20¹

The Jewish traditions of the *millennium* in Revelation 20

*Valtair Afonso Miranda*²

*Janaine Silva Vasconcelos*³

RESUMO

Este artigo examina como João de Patmos apropriou-se de tradições judaicas para construir a narrativa milenar de Apocalipse 20. Situado nos conflitos sociopolíticos e religiosos do Império Romano, o texto retrata o reinado milenar como uma representação simbólica da vitória divina, enfatizando o martírio como tema teológico central. Com base em tradições literárias judaicas, como o messianismo, a periodização histórica e o retorno ao paraíso, o estudo explora como esses elementos convergem no Apocalipse de João, juntamente com obras paralelas, como 4 Esdras e 2 Baruque. A análise também destaca a influência dos conflitos de liderança comunitária e das tensões relacionadas ao relacionamento com a sociedade romana na emergência do milenarismo entre as primeiras comunidades cristãs. O reino milenar é apresentado como uma esperança escatológica e uma ferramenta retórica para encorajar a solidariedade sectária, o martírio e a resistência contra adversários percebidos, internos e externos.

PALAVRAS-CHAVE

Milenarismo; Apocalipse de João; Tradições Judaicas; Martírio; Império Romano.

ABSTRACT

This article examines how John of Patmos appropriated Jewish traditions to construct the millennial narrative in Revelation 20. Set within the sociopolitical and religious conflicts of the Roman Empire, the text portrays the millennial reign as a symbolic representation of divine victory, emphasizing martyrdom as a central theological theme. Drawing on Jewish literary traditions such as messianism, historical periodization, and the return to paradise, the study

¹ Este texto é parte de uma pesquisa realizada no Programa de Pós-graduação em História Comparada da UFRJ.

² Pós-doutor em Cognição e Linguagem, Doutor em Ciências da Religião, Doutor em História Comparada. É professor de História do Cristianismo da Faculdade Batista do Rio de Janeiro, e professor externo do Programa de Pós-graduação em Cognição e Linguagem da UENF. Contato: valtairmiranda@gmail.com

³ Graduada em Teologia, Mestranda em Cognição e Linguagem. Professora da Faculdade Batista do Rio de Janeiro e pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Cognição e Linguagem da UENF. Contato: janaine@seminariodosul.com.br

explores how these elements converge in the Apocalypse of John, alongside parallel works like 4 Ezra and 2 Baruch. The analysis also highlights the influence of communal leadership disputes and tensions regarding the relationship with Roman society on the emergence of millenarianism within early Christian communities. The millennial kingdom is presented as both an eschatological hope and a rhetorical tool to encourage sectarian solidarity, martyrdom, and resistance against perceived internal and external adversaries.

KEYWORDS

Millennialism; Apocalypse of John; Jewish Traditions; Martyrdom; Roman Empire.

João de Patmos, judeu emigrante da Palestina após a guerra contra os romanos, por meio de narrativas, imagens e símbolos, se apropriou de determinadas tradições religiosas judaicas e construiu um apocalipse que pretendia explicar a conjuntura histórica que o movimento de Jesus experimentou e experimentava no interior da província romana da Ásia. A obra culmina na descrição do juízo final e da nova criação divina. Antes disso, entretanto, o autor apresenta um período de governo messiânico, iminente, terrenal, intra-histórico, por mil anos (Ap 20,1-10). Apesar de curta, a narrativa do milênio acabará no centro dos debates e das interpretações subsequentes do livro joanino.⁴ Queremos, neste artigo, analisar a produção desta perícopé no contexto da obra joanina, a partir de suas apropriações tradicionais e literárias, na direção de novas representações, individuais e coletivas, históricas e milenaristas. Procuramos refletir também sobre a forma como estas representações poderiam interferir no mundo social de João e suas comunidades.⁵

Estrutura literária do Apocalipse

Adela Y. Collins sugeriu que a obra joanina, apesar de apresentar certos sinais que indicariam uma estrutura clara (sete igrejas, sete selos, sete trombetas e sete taças, por exemplo), não é tão transparente assim, deixando a audiência com certa expectativa frustrada. Isso poderia explicar os longos debates a respeito da estrutura da obra de João.⁶ Entre as alternativas, David L. Barr preferiu construir um esboço do livro acompanhando o desenvolvimento de suas narrativas. Por isso, ele dividiu o Apocalipse joanino em três seções principais, emolduradas por uma estrutura epistolar (os versículos 1,1-3 formariam o prefácio; enquanto 22,6-21, a conclusão). Ele as chamou de Seção das Cartas (1,4-3,22), Seção do Culto Celestial (4,1-11,18), e Seção da Guerra Escatológica (11,19-22,5).⁷ Nossa proposta de esboço para o Apocalipse parte das sugestões de Barr, em função da forma como ele compreendeu o desenvolvimento narrativo

⁴ WAINWRINGHT, Arthur W. *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001. p. 21-87; KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher C. *Revelation*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. p. 200-219

⁵ Pensamos aqui nos papéis sociais, instituições sociais e relacionamentos sociais.

⁶ Conferir uma história da estruturação do Apocalipse em COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001. p. 13-44.

⁷ BARR, David L. *Tales of the End: a Narrative Commentary on the Book of Revelation*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998.

do livro joanino, e o enquadramento particular de cada episódio literário no interior da obra como um todo. Por meio deste esboço é possível então verificar o lugar do milênio dentro do Apocalipse. Em termos literários, ele faz parte da narrativa da guerra escatológica, ao descrever a vitória do Jesus exaltado sobre Satanás e as bestas, num evento que termina com o juízo final e a Nova Jerusalém:

- Introdução epistolar (1,1-3)
- Primeira seção – O Filho do Homem e as sete igrejas da Ásia (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 – O rolo selado com sete selos (4,1-11,19)
 - O culto ao Ancião no trono (4,1-11)
 - O culto ao Cordeiro (5,1-14)
 - 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)
 - O anjo das orações (8,1-6)
 - Trombeta 1 – Granito e fogo sobre a terra (8,8-7)
 - Trombeta 2 – Mar se torna em sangue (8,8-9)
 - 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 (9,1-12)
 - Trombeta 6 – Quatro anjos e um exército matam pessoas (9,13-21)
 - Interlúdio (10,1-11,14)
 - Um livro para ser comido (10,1-11)
 - As duas testemunhas (11,1-14)
 - Trombeta 7 – A chegada do reino de Deus (11,15-19)
- Terceira seção – A guerra escatológica (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)
- Os 144.000 guerreiros do Cordeiro (14,1-5)
- O anúncio dos três anjos (14,6-12)
- A bem-aventurança dos mortos (14,13)
- O juízo como uma ceifa (14,14-20)
- As sete taças da ira (15,1-16,21)
 - Os mártires diante de Deus (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: A seca do Rio Eufrates e a coalizão do Dragão (16,12-16)
 - Taça 7: Juízo sobre Babilônia (16,17-21)
- 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 vitória do Jesus exaltado sobre as bestas (19,11-21)
- A prisão do Dragão (20,1-3)
- O reino messiânico milenar (20,4-6)
- A vitória do Jesus exaltado sobre o Dragão (20,7-10)
- O juízo final (20,11-15)
- A Nova Jerusalém (21,1-22,5)
- Conclusão epistolar (22,6-21)

Síntese do Apocalipse de João

Uma das características recorrentes nos apocalipses, segundo John Collins, é a “revelação”.⁸ O próprio termo “apocalipse” (Ἀποκάλυψις) significa “revelação”.⁹ Seus autores se propõem a revelar algo para sua audiência. Em linhas amplas estas revelações poderiam ser divididas em dois eixos: um vertical e outro horizontal. No eixo horizontal, os autores queriam revelar o passado e o futuro. O foco varia de texto a texto, com algumas obras com ênfase no passado, ao descreverem os primórdios da história da humanidade, o início da saga do povo de Deus, ou mesmo uma descrição cosmogônica sobre como as coisas vieram a ser o que são no seu presente momento. Quando o foco estava no futuro, os autores pretendiam descrever a intervenção final de Deus, que promoveria uma inversão escatológica com todas as suas consequências (cataclismos cósmicos e juízo sobre os inimigos de um lado; nova criação e recompensa para os membros do grupo, do outro). Nesta perspectiva, há a construção de um esquema teleológico

⁸ COLLINS, John J. Introduction: towards the morphology of a genre. *Semeia*, Atlanta, n. 14, p. 1-19, 1979, p. 9

⁹ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 66.

da história no qual um fim glorioso resolveria a violência e os traumas do passado e do presente da comunidade destinatária do apocalipse em questão.

No eixo vertical, uma obra apocalíptica se propõe a revelar o que está para além do mundo humano, o que está acima e o que está abaixo, os céus e os submundos, bem como as coisas e seres que existem nestes espaços. Há aqui uma preocupação em entender como o universo funciona, como o mundo sobrenatural interfere no mundo dos seres humanos e na natureza, e como controlar ou pelo menos ter acesso a essas realidades sobrenaturais.

O Apocalipse de João, como outros apocalipses antes dele e depois dele, também possui essas preocupações horizontais e verticais. Como as revelações apocalípticas são transmitidas no formato de narrativas, o conteúdo do livro do profeta de Patmos está apresentado no interior de três histórias distintas, mas inter-relacionadas.¹⁰ A primeira história a ser narrada é a do aparecimento do Filho do Homem, que promove o ditado de sete cartas para um grupo de igrejas da Ásia romana. Nestas cartas, a figura celestial, conhecida das tradições de Daniel¹¹ e 1Enoque,¹² faz ameaças, elogios e promessas, e termina cada carta com um convite para que os leitores se aliem ao grupo dos vencedores. As mensagens das cartas giram em torno de distúrbios entre os próprios membros do movimento de Jesus, por causa das diferentes posturas de relacionamento com a sociedade romana em cada contexto local.¹³

Na segunda seção do livro, o narrador das revelações é levado em espírito (“ἐν πνεύματι”) por uma porta aberta no céu. Neste lugar, ele presencia uma sucessão de atos litúrgicos, e é apresentado aos principais personagens celestiais: o Ancião sobre o trono, os Quatro Videntes, os Vinte e Quatro Presbíteros Celestiais e vários seres angelicais. A figura fundamental, entretanto, é descrita como o Cordeiro (ἀρνίον). É ele que recebe um rolo selado com sete selos, estratégia simbólica para interpretar eventos e fenômenos históricos. A cada selo corresponde uma revelação, até o sétimo que, por sua vez, se desdobra em outro grupo de sete elementos, desta vez sete trombetas. 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 conta a história de uma guerra, que começa quando uma figura demoníaca, o Dragão vermelho, fracassa no seu propósito de destruir uma criança e sua mãe, sendo por isso expulso do céu para a terra. Sua reação é instaurar uma guerra contra outros filhos da Mulher por meio do levantamento de duas bestas. Em contrapartida, o Cordeiro reúne

¹⁰ Interpretamos as narrativas do Apocalipse à luz do contexto em que ele foi composto. Isso significa que as analogias que constrói, as imagens que utiliza, os símbolos recorrentes na obra serão compreendidos como referência a eventos históricos do seu tempo, ou como elementos escatológicos próprios ao movimento de Jesus no final do século I, especialmente no contexto da região Ásia-Síria-Palestina. Cf. COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism*. Leiden: E. J. Brill, 1996. p. 198. Diversas outras formas de interpretar o mesmo conteúdo são resumidas e analisadas em WAINWRIGHT, 2001.

¹¹ Daniel 7 narra a sucessão de reinos e governos na forma de quatro animais mitológicos. No interior desta revisão histórica apocalíptica, o texto descreve a figura do Ancião celestial e o Filho do Homem que o representa. Cf. COLLINS, John J. *Daniel: with an introduction to apocalyptic literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984. p. 83.

¹² Em 1Enoque 71.14-17, Enoque ascende aos céus, onde encontra o próprio Deus. Ali o patriarca recebe a informação que ele é realmente o Filho do Homem, figura que teria um papel significativo na salvação escatológica dos eleitos de Deus. Cf. OLSON, Daniel C. Enoch and the Son of Man in the Epilogue of the Parables. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Thousand Oaks, n. 18, p. 27-38, 1998.

¹³ 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. 58.

seu exército, convocando 144.000 guerreiros dispostos a lutar até a morte. O confronto resulta no número determinado de mártires necessários para instaurar a intervenção escatológica de Deus, na forma de sete taças de ira. Após o derramamento das taças, Jesus, agora como um cavaleiro celestial, desce do céu com uma hoste de anjos para derrotar o Dragão e seus aliados. Num primeiro ato, as bestas são lançadas num lago de fogo, todo o exército adversário é morto e o Dragão é aprisionado por mil anos. O segundo ato coloca fim à guerra, quando o Dragão é novamente solto somente para ser vencido e lançado no mesmo espaço de juízo onde já estavam as duas bestas. Entre os dois atos, a narrativa apresenta o reino messiânico, com a participação da figura exaltada de Jesus e os mártires ressuscitados, agora como reis e sacerdotes de Deus. Com o fim do milênio e da guerra escatológica, o autor do Apocalipse descreve o fim da história, marcada pelo juízo final e a chegada da Nova Jerusalém.

O contexto narrativo do reino milenar

A sequência narrativa e temporal da terceira seção (12,1-22,5) não é linear. Há muitas duplicatas que poderiam ser entendidas como repetições ou incidentes similares. Existe um íntimo paralelo entre a sequência das taças (16,1-21) e a sequência das trombetas (8,8-11,19), bem como várias cenas que parecem interromper o fio narrativo. Normalmente, estas interrupções funcionam para apresentar uma interpretação de algum aspecto da narrativa. Mesmo assim, ainda existe um sentido de movimento para frente. O primeiro episódio apresenta o nascimento de uma criança descrita em termos messiânicos (12,5), o que parece ser alusão ao nascimento de Jesus nove décadas antes do Apocalipse surgir em Patmos, e termina com o juízo final e a restauração de toda a criação, agora descrita como a Nova Jerusalém. A primeira cena está no passado da audiência do Apocalipse, e a última está no futuro. Isso parece evidenciar o desenvolvimento de uma narração contínua, com princípio, meio e fim, nos moldes dos chamados apocalipses históricos da tipologia de John Collins.¹⁴

Em 12,1-18, João narra uma guerra no céu, e a expulsão do Dragão para a terra. Este tenta destruir a criança messiânica, mas falha no momento em que ela é arrebatada para o céu. Diante disto, o Dragão procura destruir a Mulher, que é protegida no deserto. Depois de fracassar na perseguição da Mulher, o Dragão parte para a perseguição dos outros filhos da Mulher (σπέρματος αὐτῆς), aqueles que “guardam os mandamentos de Deus e sustentam o testemunho de Jesus” (τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). Tal descrição pretendia explicar para sua audiência que uma iminente perseguição das igrejas teria como causa um conflito fora do mundo humano, que envolveu o fracasso de Satanás em destruir Jesus e sua consequente expulsão para a terra.¹⁵

¹⁴ Segundo Collins, há tipos diferentes de apocalipses. Uns, como Daniel 7-12, 4Esdras e 2Baruque, focam em descrições históricas e descrevem julgamentos cósmicos. Outros, como 2Enoque ou 3Baruque, se concentram em viagens celestiais e revelações sobre a realidade da alma após a morte. O Apocalipse de João, enfatiza o autor, é um apocalipse de tipo misto, que apesar de apresentar algum tipo de revelação de mundo sobrenatural, se concentra na reflexão histórica. Cf. COLLINS, John J. *Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica. Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 2, p. 4-22, 2005. p. 4; COLLINS, 1979, p. 13.

¹⁵ HENTEN, Jan Willem. *Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13*. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. p. 181-203, p. 202.

Um próximo estágio na narrativa apresenta os aliados do Dragão: dois monstros (θηρία), descritos em termos que apontavam para o Império Romano e suas estruturas na província da Ásia como agentes demoníacos.¹⁶ Com esta estratégia, o profeta de Patmos queria indicar que uma guerra cósmica já começara e o conflito iria se acentuar enormemente, mas em breve Deus iria intervir nos acontecimentos por meio de Jesus. Para o Apocalipse, as igrejas da Ásia e seus membros se encontravam no meio da luta, depois do levantamento das bestas, mas antes que elas instaurassem a perseguição generalizada.

O estágio seguinte da guerra pode ser denominado de “resposta do Cordeiro”. Este começa sua reação com a reunião de um exército de oposição sobre o monte Sião (14,1-5), provavelmente uma descrição dos seguidores de Jesus, logo martirizados. Como resultado dessas mortes, completa-se o número dos mártires mencionados no quinto selo (6,9-11), dando início às sete pragas finais sobre a terra na forma de sete taças. O clímax das taças de julgamento está na descrição da queda da Babilônia, caracterização simbólica de Roma.

Finalmente, chega a fase final da guerra. O cavaleiro celestial aparece do céu e alcança vitória sobre as bestas. Um anjo desce do céu e prende o Dragão. Um período interino de paz por mil anos é estabelecido, durante o qual os martirizados retornam à vida como juizes, reis e sacerdotes de Cristo. Após o milênio, Satã é novamente libertado. Ele reúne um exército demoníaco, mas é derrotado definitivamente.

O episódio do reino milenar

Texto Grego ¹⁷	Tradução própria
¹ Καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἄλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ.	¹ E vi um anjo ¹⁸ descendo do céu tendo a chave do abismo ¹⁹ e uma grande corrente em suas mãos.
² καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη ²⁰	² E prendeu o Dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satanás, ²¹ aprisionando-o por mil anos.

¹⁶ COLLINS, 2001, p. 232.

¹⁷ ALAND, Kurt. et. al. *The Greek New Testament*. 4. ed. rev. London: United Bible Society, 2008. p. 737-738. *O texto grego apresenta muitas dificuldades em função de deficiências e imprecisões sintáticas. Faltam sujeitos, há um acusativo solto, um nominativo no lugar de um acusativo, um pronome relativo que poderia não ter vínculos com seu antecedente mais óbvio. A tradução proposta reflete uma tentativa de ordenação.* Cf. MILLOS, Samuel Pérez. *Apocalipsis: comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial Clie, 2010, p. 1213.

¹⁸ expressão aparece indefinida: “um anjo”. Não há qualquer ênfase ou destaque no papel do anjo que prende Satã. Todo o destaque da narrativa vai para o Cristo que reina, e os martirizados ressuscitados. Cf. POHL, Adolf. *Apocalipse de João*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2001. 2v., V. II, p. 221.

¹⁹ O abismo não é idêntico ao lago de fogo, e parece ser referência à morada dos seres demoníacos. Cf. PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 363.

²⁰ A expressão “χίλια ἔτη” só aparece no Novo Testamento nesta passagem do Apocalipse e em 2Pedro 3.8.

²¹ Todos os títulos aqui mencionados apareceram antes nos episódios do confronto entre o Dragão e a Mulher, e o Dragão e Miguel, em Apocalipse 12. Lá Satã foi lançado para a terra. Aqui, ele é jogado no abismo. Cf. FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Revelation: vision of a just world*. Edinburgh: Augsburg Fortress, 1991, p. 107.

<p>³ καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη. μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον.</p>	<p>³ E lançou-o para o abismo, fechou e selou o abismo, para que não engane mais as nações até que se complete os mil anos. Depois destas coisas é necessário que ele seja solto por pouco tempo.</p>
<p>⁴ Καὶ εἶδον θρόνους καὶ ἐκάθισαν ἐπ’ αὐτοῦς καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν. καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.</p>	<p>⁴ E vi tronos, e sentaram neles, e [autoridade de] julgamento foi dada a eles;²² também as almas dos decapitados²³ por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus, e todos²⁴ que não adoraram a besta, nem sua imagem, e não receberam a marca dela na fronte e na mão. Viveram e reinaram com Cristo por mil anos.</p>
<p>⁵ οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη. αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη.</p>	<p>⁵ Os demais mortos não viveram até que terminasse os mil anos. Esta é a primeira ressurreição.²⁵</p>
<p>⁶ μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ· ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλ’ ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ βασιλεύσουσιν μετ’ αὐτοῦ [τὰ] χίλια ἔτη.</p>	<p>⁶ Bendito e santo o que tem parte na primeira ressurreição. Sobre estes a segunda morte²⁶ não tem poder, porém serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele por mil anos.</p>
<p>⁷ Καὶ ὅταν τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ Σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ</p>	<p>⁷ E quando concluir os mil anos, será solto Satanás da sua prisão.</p>

²² Literalmente: “e julgamento foi dado a eles”. Pode significar que finalmente um julgamento terminou em favor dos mártires, ou, como aqui optamos, que o julgamento foi confiado a eles, ou seja, a autoridade para exercer o juízo. Cf. PRIGENT, 1993, p. 365.

²³ Literalmente: “degolados por um machado”. Termo arcaizante, já que este tipo de suplício, usado na República Romana, não era comum nos tempos do Império. Cf. PRIGENT, 1993, p. 366.

²⁴ Alguns autores argumentam que o pronome relativo οἵτινες daria margem para dois grupos de exaltados (os ressuscitados, e os que não adoraram a besta). Cf. PRIGENT, 1993, p. 366-367. Acompanhamos, entretanto, o argumento de David Aune, que entende a cláusula relativa como uma descrição de um único grupo: os martirizados. A expressão fornece as causas positivas para o martírio (testemunho de Jesus e da Palavra de Deus) e as negativas (não adoraram a besta e não receberam sua marca). Cf. AUNE, David E. Revelation 17-22. Word Biblical Commentary. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998. p. 1088-1089.

²⁵ Segundo este episódio do Apocalipse, apenas os mártires participam da primeira ressurreição. O livro de Daniel localizou a ressurreição dos mortos no início do reino messiânico. 4Esdras e 2Baruque a localizam no final. Aparentemente o Apocalipse harmonizou duas tradições diferentes, afirmando duas ressurreições, uma no início do reino milenar, outra no final. Cf. AUNE, 1998, p. 1090-1091.

²⁶ Segundo Aune, a expressão “segunda morte” pode significar a exclusão da ressurreição do final dos tempos, ou a eterna danação. Ele sugere a segunda opção como mais plausível neste contexto da narrativa do Apocalipse. Cf. AUNE, 1998, p. 1093.

<p>⁸ καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, τὸν Γὼγ καὶ Μαγὼγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον, ὃν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης.</p>	<p>⁸ E virá a enganar as nações²⁷ que estão nos quatro cantos da terra, Gog e Magog,²⁸ e reuni-las para a guerra, das quais o número é como a areia do mar.</p>
<p>⁹ καὶ ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς καὶ ἐκύκλευσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἡγαπημένην, καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτούς.</p>	<p>⁹ E subiram²⁹ então pela superfície da terra e cercaram o acampamento dos santos e a cidade amada. Mas desceu fogo do céu e os queimou.</p>
<p>¹⁰ καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου ὄπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.</p>	<p>¹⁰ E o diabo, o enganador deles, foi jogado para o lago³⁰ de fogo e enxofre, onde também estão o animal e o falso profeta, e serão atormentados dia e noite para todo o sempre.</p>

O episódio do milênio pode ser dividido em três partes: a prisão do Dragão (versículos 1-3); os mártires ressuscitados (versículos 4-6); a condenação do Dragão (versículos 7-10). São três partes, contudo apenas duas histórias, que se unem pela expressão temporal “mil anos” (χίλια ἔτη), aqui narradas como parte da revelação vertical, ou seja, eventos que ocorrerão no futuro em relação ao tempo da audiência. A narrativa do juízo sobre Satanás segue do versículo 1 ao 3, e é retomada nos versículos 7-10. No meio dela está a narração do reinado dos mártires.³¹ Se narrada de forma linear, sem a interrupção, este seria o episódio da prisão e destruição do Dragão:

E vi um anjo descendo do céu tendo a chave do abismo e uma grande corrente em suas mãos. E prendeu o Dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satanás, aprisionou-o por mil anos. E lançou-o para o abismo, fechou e selou o abismo, para que não enganasse mais as nações até que se completasse os mil anos. Depois destas coisas é necessário que ele seja solto por pouco tempo. E quando concluir os mil anos, Satanás será solto da sua prisão. E virá a enganar as nações que estão nos quatro cantos da terra, Gog e Magog, e reuni-las para a guerra,

²⁷ As nações aqui seduzidas oriundas dos quatro cantos da terra, que precisam subir pela superfície para cercar o acampamento dos santos, parecem aludir a um exército de seres demoníacos que estavam no submundo com Satã. Cf. FIORENZA, 1991, p. 106; POHL, 2001, p. 236.

²⁸ Alusão a Ezequiel 38-39, que vaticinou um ataque de nações hostis aos habitantes da Palestina nos últimos dias. No Apocalipse, entretanto, Gog e Magog não são descrições de povos ou nações, mas referência metafórica ao exército demoníaco de oposição final. Cf. POHL, 2001, p. 237.

²⁹ Há nos versículos 9 e 10 uma curiosa inconsistência verbal. Os verbos que descrevem a prisão inicial de Satã estão no aoristo indicativo, traduzidos normalmente pelo pretérito. A partir do versículo 7 as cláusulas temporais passam para o futuro (“enganará as nações”, “reunirá para a guerra”), mas retornam para o aoristo no relato do confronto final (“subiram pela superfície”, “cercaram o acampamento”, “desceu fogo” etc.). Possivelmente isto tenha origem na já mencionada desordenação gramatical da passagem. Cf. MILLOS, 2010, p. 1213.

³⁰ O termo λίμνην pode significar lago, tanque, ou, neste caso específico, charco, pântano ou lodaçal. A expressão λίμνην τοῦ πυρὸς parece fazer referência ao lugar conhecido como γέεννα, descrita em Mateus 5.22 como γέενναν τοῦ πυρὸς. Era um vale que se estendia para fora da muralha sul de Jerusalém, conhecido também como Vale de Hinom, local que servia nos tempos de Jesus como depósito de lixo. O portão para o vale chegava a ser chamado de Portão do Esterco. O lixo era constantemente incendiado, fazendo do vale um espaço de fumaça e fedor. Alguns judeus o tinham como o lugar mais asqueroso do mundo. Daí a relação com a descrição do sofrimento escatológico ser feita com traços do Vale de Hinom. Cf. POHL, 2001, p. 219.

³¹ FIORENZA, 1991, p. 107.

das quais o número é como a areia do mar. E subiram então pela superfície da terra e cercaram o acampamento dos santos e a cidade amada. Mas desceu fogo do céu e as queimou. E o diabo, o enganador delas, foi jogado para o lago de fogo e enxofre, onde também estão o animal e o falso profeta. E serão atormentados dia e noite para todo o sempre.

A prisão e condenação de Satanás concluem a cena da vitória de Jesus sobre seus adversários, que aparece em 19,11 como um cavaleiro montado sobre um cavalo branco. Aparentemente, toda a seção posterior ao aparecimento do Jesus exaltado está estruturada segundo um esquema encontrado em Ezequiel.³² É possível relacionar, por exemplo, a ressurreição dos mártires com o levantamento dos ossos secos de Ez 37, o confronto final de Satanás com o ataque de Gog, de Magog (Ez 38),³³ a nova Jerusalém de Apocalipse com o novo templo e a nova cidade de Ez 40-48.³⁴

No interior desta longa cena de conquista dos adversários, Satanás é aprisionado provisoriamente. A noção de uma prisão temporária para seres sobrenaturais não era desconhecida do Judaísmo antigo. O autor do Mito dos Vigilantes (1Enoque 1-36), em algum momento do século II antes da Era Comum, após descrever a transgressão dos vigilantes celestiais, narra o destino deles em duas versões. Em 1Enoque 10.4-6:

- Deus envia o anjo Rafael;
- Azazel é amarrado por um anjo;
- Azazel é lançado na escuridão e aprisionado para sempre;
- o tempo do aprisionamento é descrito como o grande dia do julgamento;
- Azazel é lançado no fogo no grande dia do julgamento.

Logo depois, outra versão do juízo é narrada em 1Enoque 10.11-13:

- Deus envia o anjo Miguel;
- o anjo amarra Semjaza e seus associados;
- eles são aprisionados sob a terra;
- o período de prisão é limitado a 70 gerações;
- no dia do julgamento eles serão lançados no abismo de fogo.

Esta narrativa dupla parece ser o resultado da fusão de tradições que vinculavam a presença dos males no mundo a seres demoníacos que receberam de Deus uma dupla sentença: o aprisionamento em alguma região do cosmos, e a destruição no final dos tempos. Nestas tradições judaicas, os adversários sobrenaturais possuem nomes diferentes, mas são condenados igualmente à prisão, enquanto aguardam a destruição final (Jubileus 5.6; 10.7-11; 2Enoque 7.2; 2Apocalipse de Baruque 56.13; Judas 6).

³² ULFGARD, Hakan. Biblical and para-biblical origins of millenarianism. *Religiologiques*, Montreal, n. 20, p. 25-49, 1999, p. 34.

³³ A passagem de Ezequiel 38.2 fala do rei Gog, da terra de Magog. Apocalipse, entretanto, nivelou as duas expressões, como se fossem dois reis, ou dois povos: Gog e Magog. Esta apropriação joanina do texto de Ezequiel parece refletir a expectativa presente em alguns apocalipses antigos que o povo de Deus seria atacado por um ajuntamento de forças inimigas no final dos tempos. Cf. PRIGENT, 1993, p. 371.

³⁴ Cf. também PRIGENT, 1993, p. 350; POHL, 2001, p. 235.

David Aune sugeriu que a base comum a essas tradições poderia ser uma releitura de Is 24.21-22: “Naquele dia, o Senhor castigará, no céu, as hostes celestes, e os reis da terra, na terra. Serão ajuntados como presos em masmorra, e encerrados num cárcere, e castigados depois de muitos dias”.³⁵ Na adaptação joanina, entretanto, a história do aprisionamento dos seres demoníacos aparece seccionada em duas partes, pois entre elas o Apocalipse apresentou o reinado dos mártires exaltados (versículos 4-6).

Estes mártires aparecem em diversas passagens do Apocalipse. Uma das mais significativas é a cena do quinto selo (6,9-11). Debaxo do altar, estão pessoas que morreram por causa da “palavra de Deus e do testemunho que dela tinham prestado”. Elas querem saber quando é que o seu sangue será vingado por Deus. Como resposta, ouvem uma espécie de enigma apocalíptico: “foi-lhes dito que repousassem por mais um pouco de tempo, até que se completasse o número de seus companheiros e irmãos, que iriam ser mortos como eles foram” (6,11). O autor do Apocalipse argumenta que Deus vai trazer justiça sobre todos os que mataram seus seguidores, porém antes é preciso que se complete uma determinada cota de discípulos que deverão morrer. O juízo virá quando um número específico de pessoas tiver morrido da mesma forma como aqueles que já estão debaixo do altar o foram.

João promete que estes mártires serão recompensados por Deus mais do que os outros discípulos de Jesus. Afinal, somente eles ressuscitariam para reinar com Jesus na terra.³⁶ Esta expectativa já aparecera bem no início da segunda seção. Quando o Cordeiro pegou o livro selado, os Vinte e Quatro Presbíteros Celestiais cantaram a canção: “Digno és de tomar o livro e de abrir-lhe os selos, porque foste morto e com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação e para o nosso Deus os constituíste reino e sacerdotes; e reinarão sobre a terra.” (Apocalipse 5.9-10) Na narrativa do Apocalipse, o milênio seria o cumprimento deste hino cantado no céu por figuras sobrenaturais.

Segundo Aune, a cena dos tronos em contexto escatológico é uma cena típica de julgamento, apesar de estar em estado fragmentário. Afinal, os mártires sentam em tronos, mas nenhum julgamento é descrito neste contexto. Eles sentam para julgar, todavia o julgamento não ocorre. Também não há a identificação de quem será julgado. Isso dá à cena o papel de exaltação dos mártires em vez da descrição de algum ofício escatológico.³⁷

Neste mesmo sentido, Fiorenza argumenta que João descreve o reinado interino dos mártires para garantir à sua audiência que aqueles que morressem durante o confronto contra as forças romanas seriam exaltados no futuro como co-governantes com Cristo.³⁸ Ao indicar que os mártires receberão um tipo de recompensa especial, diferente de todos os outros, a cena dos mártires no trono desejava incentivar a participação no martírio.

Para João, mais do que reis, os mártires seriam juizes e sacerdotes. O episódio do milênio, entretanto, não menciona a identidade de quem servirá aos reis, de quem será julgado pelos juizes, ou de quem será ministrado pelos sacerdotes. Não há ninguém para ser condenado, oprimido ou orientado, porque, segundo o profeta de Patmos, todos os que voltarem à vida no reino milenar serão reis, juizes e sacerdotes.

³⁵ AUNE, 1998, p. 1078.

³⁶ AUNE, 1998, p. 1084.

³⁷ AUNE, 1998, p. 1085.

³⁸ FIORENZA, 1991, p. 109.

O milênio, então, como descrito pelo Apocalipse, parece ser a junção de dois episódios, nos quais a ênfase de um está na destruição dos inimigos de Deus, e do outro na exaltação dos mártires.

O reinado messiânico interino na terra

Além do Apocalipse, duas outras obras judaicas, igualmente produzidas no final do século I, apresentam a expectativa de um reino messiânico provisório na terra: 4Esdras e 2Apocalipse de Baruque. A primeira³⁹ registrou:

Pois eis que virá o tempo em que os sinais que tenho predito para você acontecerão; a cidade que agora não é vista aparecerá, e a terra que agora está escondida será revelada. E todo aquele que for libertado dos males que eu anunciei verá as minhas maravilhas. Porque meu filho, o Messias, será revelado junto com aqueles que estão com ele, e estes que permanecerem regozijar-se-ão por quatrocentos anos. E depois desses anos, meu filho, o Messias, morrerá, e todos os seres humanos. E o mundo voltará ao silêncio primordial por sete dias, como foi nos primórdios; de modo que ninguém será deixado. E depois de sete dias o mundo que ainda dormia será despertado, e o que for corruptível, perecerá (4Esdras 7.26.31).⁴⁰

Posteriormente, a narrativa é complementada em 4Esdras 12.32-34:

[...] este é o Messias que o Altíssimo guardou até o fim dos dias, que surgirá da posteridade de Davi, e virá e falará para eles; ele os denunciará por seus erros e por suas maldades, e lançarão diante dele seus desprezos. Primeiramente, ele os trará para julgamento diante de seu tribunal, e quando forem reprovados, então ele os destruirá. Mas ele livrará com misericórdia o remanescente do meu povo, aqueles que estiverem salvos do meu lado, ele os tornará alegres até o fim, o dia do juízo, do qual falei com você no início.

A outra obra, 2Apocalipse de Baruque, surgiu na mesma conjuntura posterior à guerra na Judéia, possivelmente também originada na Palestina. Seu autor anônimo tratou do futuro período messiânico nos capítulos 29-30. Segue o texto:

Ele falou-me: O que vai acontecer atingirá toda a terra; dessa forma, experimentá-lo-ão todos os que estiverem em vida. Mas naquele tempo eu protegerei apenas aqueles que nesses dias se encontrarem neste país. Uma vez cumprido aquilo que deve acontecer nos períodos do tempo, o Messias começará a sua revelação. Também Behemoth virá dos seus domínios, e Leviatã se levantará do mar; os dois imensos monstros marinhos por mim criados no quinto dia da Criação, e que reservo para aqueles dias; eles servirão de alimento para todos os que sobreviverem. Então a terra produzirá os seus frutos ao cêntuplo; numa cepa de videira haverá mil ramos, um ramo carregará mil racimos, e um racimo mil bagos, e um bago dará até quarenta litros de vinho. Os que sofreram fome comerão regiamente, e a cada dia lhes estão reservadas novas maravilhas. Pois de mim procederão ventos que trarão todas as manhãs o

³⁹ 4Esdras foi escrito em algum lugar da Palestina no período posterior à guerra judaico-romana (66-70). Cf. COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 281.

⁴⁰ As citações de 4Esdras vem de: METZGER, B. M. *The Fourth Book of Ezra*. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday and Company Inc., 1983. 2v., V. 1, p. 517-559.

perfume de frutos saborosos, e farão gotejar ao final do dia o orvalho salvífico. Do alto cairá de novo grande quantidade de maná; dele comerão eles naqueles anos, por haverem participado do final dos tempos. Terminado o tempo vigente do Messias, ele voltará de novo à glória do céu. Então haverão de ressuscitar todos aqueles que outrora adormeceram na sua esperança. Naquele tempo acontecerá que se abrirão as câmaras onde se demoram as almas dos piedosos; elas sairão, e todas essas numerosas almas, como legião de um só coração, aparecerão todas juntas, abertamente. As que foram as primeiras, alegrar-se-ão; as que foram as últimas, não estarão tristes. Cada uma delas sabe que foi chegado o tempo, previsto como o fim de todos os tempos. As almas dos pecadores perder-se-ão em angústia, ao presenciarem tudo isso. Pois elas já sabem que o tormento as atingirá, e que a hora da sua condenação é chegada.⁴¹

O autor anônimo retoma o assunto mais à frente, ao descrever a prisão e destruição dos adversários do Messias (2Apocalipse de Baruque 39.7-40.4). Apesar de algumas diferenças em ênfase, Apocalipse de João, 4Esdras e 2Apocalipse de Baruque descrevem o aparecimento de uma figura messiânica no fim dos tempos para inaugurar um período interino de bênção especial para o povo de Deus na terra antes do juízo final. Entretanto, a função e o papel do messias variam entre os textos. Segundo 4Esdras, o messias avançará sem armas contra seus inimigos e os vencerá com um rio de fogo que sairá de sua boca (4Esdras 13.5). Depois de quatrocentos anos de tranquilidade, ele e todos os seus seguidores morrerão durante uma semana de silêncio primordial. 2Apocalipse de Baruque, por sua vez, descreve o messias trazendo vingança militar, com um governo limitado no tempo. Já no Apocalipse, a figura messiânica surge sobre um cavalo branco, derrota seus adversários, e reina com os mártires ressuscitados durante o período milenar da prisão de Satanás.

Apesar das divergências nos detalhes, as três obras possuem a mesma perspectiva de um interlúdio de felicidade, no interior da história, antes do final dos tempos. Segundo Kovacs e Rowland, isto sugeriria que esta expectativa de dois estágios escatológicos era comum entre grupos judaicos da Palestina no período entre as duas guerras judaicas contra os romanos (66-136).⁴² Estes autores ainda argumentam que o surgimento do montanismo na metade do segundo século poderia ser indício de que a espera por um reino messiânico terreno estava bem espalhada pela Ásia menor, e não somente pela província da Ásia.⁴³ Teríamos então um fenômeno difundido pelas regiões da Palestina, Síria e Ásia menor, pelo menos no período em questão, resultado da fusão de antigas noções judaicas: o messianismo; a reflexão apocalíptica sobre as etapas da história; o retorno ao paraíso.⁴⁴ Estas noções surgiram em contextos históricos e literários distintos, mas foram reunidas para formar o milenarismo como encontrado no Apocalipse de João, e parcialmente em 4Esdras e 2Apocalipse de Baruque.

A primeira noção, a crença numa figura messiânica que promoveria a restauração do povo de Deus, tem relação histórica com as diversas aspirações judaicas de restauração de Israel posteriores ao domínio helenista da Palestina (século IV A.E.C.).⁴⁵ Alguns grupos combinavam

⁴¹ As citações de 2Apocalipse de Baruque vêm de TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos: os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 1995. 4v., V. III, p. 303-348.

⁴² KOVACS; ROWLAND, 2004, p. 210. Leva-se em conta que o Apocalipse, surgido na província da Ásia, teve um autor que emigrou da Palestina durante a guerra de 66-70.

⁴³ KOVACS; ROWLAND, 2004, p. 211.

⁴⁴ A sugestão da fusão destas três noções vem de: ULFGARD, 1999, p. 25-49.

⁴⁵ Charlesworth prefere colocar como ponto de partida as guerras dos macabeus do século II A.E.C. Cf. CHARLESWORTH, James H. From messianology to christology: problems and prospects. In: CHARLESWORTH,

passagens das Escrituras judaicas para produzir a expectativa de uma restauração política de Israel na terra, sob a liderança de uma figura ungida por Deus.⁴⁶

O segundo elemento, a reflexão sobre as etapas da história, reflete o interesse de grupos apocalípticos judaicos em compreender o desenvolvimento da história. O fenômeno pode ser encontrado particularmente nas tradições de Enoque e de Daniel. O texto chamado Apocalipse das Semanas (1Enoque 93.1-10; 91.12-17) é um exemplo deste fenômeno, quando o passado e o futuro aparecem divididos em dez semanas. O autor subjacente a este antigo apocalipse escreve da perspectiva da sétima semana, esperando a restauração do povo de Deus para a oitava semana.

Altas expectativas escatológicas originadas de uma conjuntura de deterioração de condições políticas e sociais, às vezes de perseguição e sofrimento, podem promover nesta reflexão sobre os períodos da história a ideia de que se vive perto do fim do mundo. É assim que esta noção aparece nos apocalipses de Dn 7-12, produzidos no contexto da Guerra dos Macabeus (167-163 A.E.C.). Daniel 9, por exemplo, faz uma releitura de Jeremias (Jr 25,11; 29,10) acerca da desolação de Jerusalém por 70 anos. Os setenta anos são interpretados como semanas de anos. O apocalipse de Daniel garante que faltam poucas destas semanas para o fim dos tempos.

Estas antigas tradições judaicas representadas por 1Enoque e Daniel exemplificam o interesse pela periodização da história mundial, e manifestam a convicção de seus autores, provavelmente compartilhada com a comunidade destinatária do texto, de que eles viviam a última e crucial fase da história antes da intervenção final de Deus, que trará a salvação e o julgamento.⁴⁷ A história é imaginada linearmente, como uma sucessão de tempos determinados de adversidades antes que venham dias de felicidade.⁴⁸

A terceira noção é o retorno às condições paradisíacas, quando o paraíso dos tempos primordiais (*urzeit*) seria restabelecido no fim dos tempos (*endzeit*). Os benefícios esperados seriam aqueles que o ser humano experimentara em suas origens.⁴⁹ Esta ideia foi desenvolvida nos textos apocalípticos por meio de vaticínios acerca da restauração da prosperidade da criação, da fertilidade e da paz no mundo. 1Enoque 10-11, por exemplo, ao falar da queda dos vigilantes, combina estruturação da história com a expectativa de um retorno às condições do paraíso na era da salvação. É possível notar que este texto tem elementos que serão apropriados de várias maneiras posteriormente, como a fertilidade da terra, a destruição das forças demoníacas, e os justos ressuscitados. Segue o texto:

James H. (ed.) *The Messiah: developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1987, p. 3-35, p. 3.

⁴⁶ Desroche define o messianismo, em termos restritos, como o conjunto de crenças judaicas relacionadas com um ungido de Deus proclamado no antigo Testamento. Num sentido mais largo, porém, designa ensinamentos ou movimentos que prometem a chegada de um enviado divino para trazer ordem ao mundo, com justiça e paz edêmicas. Neste último sentido, o fenômeno ultrapassa as tradições religiosas judaico-cristãs. Cf. DESROCHE, Henri. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000, p. 22.

⁴⁷ ULFGARD, 1999, p. 44.

⁴⁸ Frankfurt sugeriu que tal conceito de história é dependente de tradições zoroastrianas, que apresentavam a história dividida em períodos alternados de domínio entre as figuras divinas de Ahura Mazda e Angra Mainyu, que culminariam no fim na vitória do bem sobre o mal. Cf. FRANKFURTER, David. Early Christian Apocalypticism: literature and social world. In: COLLINS, John J. (ed.) *The Encyclopedia of Apocalypticism: the origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 1999. p. 415-456, p. 441.

⁴⁹ PRIGENT, 1993, p. 353.

E a Raphael disse o Senhor: Amarra Azazel de mãos e pés, e lança-o nas trevas! Cava um buraco no deserto de Dudael e atira-o ao fundo! Deposita pedras ásperas e pontiagudas por baixo dele e cobre-o de escuridão! Deixa-o permanecer lá para sempre e veda-lhe o rosto, para que não veja a luz! No dia do grande Juízo ele deverá ser arremessado ao tremedal de fogo. Purifica a terra, corrompida pelos Anjos, e anuncia-lhe a Salvação, para que terminem os seus sofrimentos e não se percam todos os filhos dos homens, em virtude das coisas secretas que os Guardiões revelaram e ensinaram aos seus filhos! Toda a terra está corrompida por causa das obras transmitidas por Azazel. A ele atribui todos os pecados! E a Gabriel disse o Senhor: Levanta a guerra entre os bastardos, os monstros, os filhos das prostituídas e extirpa-os do meio dos homens, juntamente com todos os filhos dos Guardiões! Instiga-os uns contra os outros, para que na batalha se eliminem mutuamente! Não se prolongue por mais tempo a sua vida! Nenhum rogo dos pais em favor dos seus filhos deverá ser atendido; eles esperam ter vida para sempre, e que cada um viva quinhentos anos. A Michael disse o Senhor: Vai e põe a ferros Semjaza e os seus sequazes, que se misturaram com as mulheres e com elas se contaminaram de todas as suas impurezas! Quando os seus filhos se tiverem eliminado mutuamente, e quando os pais tiverem presenciado o extermínio dos seus amados filhos, amarra-os por sete gerações nos vales da terra, até o dia do seu julgamento, até o dia do Juízo Final! Nesse dia, eles serão atirados ao abismo de fogo, na reclusão e no tormento, onde ficarão encerrados para todo o sempre. E todo aquele que for sentenciado à condenação eterna seja juntado a eles, e seja com eles mantido em correntes, até o fim de todas as gerações. Extermina os espíritos de todos os monstros, juntamente com todos os filhos dos Guardiões, porque eles maltrataram os homens! Purga a terra de todo ato de violência! Toda obra má deve ser eliminada! Que floresça a árvore da Verdade e da Justiça. O sinal da bênção será o seguinte: as obras da Verdade e da Justiça sempre serão semeadas na alegria verdadeira. Então florescerão os justos e haverão de viver até gerarem mil filhos, e completarão em paz todos os dias da sua juventude e da sua velhice. Então toda a terra será cultivada com a Justiça, inteiramente plantada de árvores, e cheia de bênção. Toda espécie de árvore boa será plantada sobre ela, igualmente videiras; e as videiras produzirão uvas em abundância. De todas as sementes que forem semeadas uma medida produzirá mil outras; e uma medida de olivas dará dez cubas de óleo. Purifica a terra de todo ato de violência, de toda injustiça, de todo pecado e impiedade; elimina toda a impudícia que sobre ela se pratica! Todos os homens serão justos, todos os povos lhe prestarão honra e glória, e todos lhe adorarão. A terra então ficará expurgada de toda maldade, de todo pecado, de toda praga, de todo tormento; e nunca mais mandarei sobre ela um dilúvio, ao longo de todas as gerações, por toda a eternidade. Naqueles dias eu abrirei as câmaras dos depósitos da bênção do céu e deixá-las-ei derramar-se sobre a terra, sobre as obras e os trabalhos dos filhos dos homens. Então a Verdade e a Paz juntar-se-ão por todos os dias da terra e por todas as gerações dos homens. (1Enoque 10.12-11.2)⁵⁰

Assim, a expectativa do reino messiânico interino na história parece ser uma combinação de antigas noções sobre o messias, o retorno ao paraíso e a periodização dos tempos. 4Esdras falou em quatrocentos anos de duração; o Apocalipse de João registrou mil anos.

Ulfgard sugeriu que o caminho para compreender o tempo do reino messiânico na terra estaria no uso tipológico do Sl 90,15: “Alegra-nos pelos dias em que nos afligiste, e pelos anos em que vimos o mal”. Esta era uma fórmula usada por grupos judaicos para calcular os dias do messias. Deus iria recompensar o povo na terra pelo tempo em que ele foi maltratado sobre ela. Alguns propunham 40 anos, para fazer frente ao tempo que o povo passou no deserto antes de entrar em Canaã. Outros sugeriam quatrocentos anos, correspondente ao período de

⁵⁰ A citação de 1Enoque veio de TRICCA, 1995, p. 117-202.

permanência no Egito. A sugestão dos mil anos, entretanto, poderia ter relação com o versículo 4 deste mesmo Salmo 90: “porque mil anos aos teus olhos são como o dia de ontem que passou, e como uma vigília de noite”.⁵¹ De qualquer forma, tanto em 4Esdras quanto no Apocalipse de João as expressões temporais não são o elemento principal. Afinal, em ambas as obras, o governo messiânico na terra tem um fim. A ênfase dos autores destes textos está na expectativa de que a terra experimentará, ainda dentro da história, um último período de paz.

Dentro do contexto narrativo maior que começa em 19,11 e conclui em 22,5, João inseriu a expectativa do reino messiânico na terra, quando o Jesus glorificado retornaria para vencer seus inimigos, ressuscitaria seus seguidores martirizados e viveria com eles por um período de mil anos. Tomamos esta expectativa como a objetivação de um conjunto de representações, não apenas derivado de práticas sociais, mas também promotor de outras tantas. Enquanto tal, o milênio pode ser visto como uma arma nas lutas de representações entre certas comunidades religiosas do final do primeiro século, a resposta de um líder religioso às práticas plurais do movimento de Jesus diante das conjunturas históricas da província romana da Ásia. O que buscamos nos parágrafos a seguir são fatores, ou condições de emergência, para este determinado sistema de representações.

Fatores e condições de emergência

Já tratamos no capítulo anterior a respeito dos conflitos de liderança do movimento de Jesus no período do Apocalipse numa fase de consolidação das comunidades dentro da sociedade romana e de construção de uma identidade separada do Judaísmo. Aparentemente, o tema da prisão e destruição de Satanás,⁵² no interior do complexo narrativo da destruição dos adversários do Jesus glorificado, pode ter relação justamente com essa conjuntura conflitiva.

David Frankfurt analisou vários apocalipses judaicos e cristãos no período entre 200 anos antes e 200 depois da Era Comum, tentando construir uma tipologia geográfica dos textos apocalípticos.⁵³ Segundo ele, o milenarismo sectário é um traço significativo do apocalipsismo asiático, em função da atuação privilegiada de figuras proféticas, com performances orais itinerantes, a necessidade de forte legitimação carismática, e o envolvimento eventual em conflitos de liderança. Ele o denomina como “milenarismo sectário” porque o seu proponente se entende representar não a totalidade da sociedade, ou mesmo do seu grupo social, mas uma parcela dentro dele. As demais pessoas e grupos são vistos como adversários e destinados à destruição escatológica. Este milenarismo é geralmente centrado em figuras proféticas, e manifesta algum tipo de luta pela liderança nas comunidades, quando líderes carismáticos usam a estigmatização

⁵¹ ULFGARD, 1999, p. 49. Prigent, por sua vez, sugere que o tempo messiânico poderia ser uma alusão a Jubileus 4.30. Aqui, a morte de Adão com 930 anos é entendida como consequência dele não ter alcançado a idade perfeita de 1000 anos. Além do mais, seria cumprimento da profecia de Genesis 2.17, que declarou que no dia que ele comesse da árvore ele morreria. Nestes termos, Apocalipse 20.4-6 simbolizaria a restauração da vida humana ideal nos moldes do paraíso na era messiânica. No reino messiânico, as consequências do pecado de Adão são canceladas Cf. PRIGENT, 1993, p. 358.

⁵² Como já argumentamos, o episódio do milênio relata duas narrativas ligadas entre si pelo marco temporal (mil anos). A narrativa da prisão de Satanás faz parte de uma cena maior que descreve a vitória do Jesus glorificado sobre seus adversários. A outra narrativa descreve a exaltação dos mártires.

⁵³ FRANKFURTER, 1999.

para deslegitimar os adversários e afirmar a própria autoridade.⁵⁴ Neste contexto de disputa, como Elaine Pagels tentou demonstrar, a oposição é frequentemente associada a seres demoníacos e aos monstros do caos.⁵⁵

O bispo Inácio de Antioquia, ao passar pela Ásia menor, registrou em uma carta uma justaposição entre Cristianismo e Judaísmo (Carta aos Magnésios, X). Ele parece evidenciar, assim, que pelo menos alguns seguidores de Jesus naquela região e naquele período tinham a percepção de que faziam parte de um movimento independente, e mesmo superior, ao Judaísmo. Esse debate sobre a identidade das comunidades poderia ser ampliado ainda pelas distinções já feitas pelos magistrados romanos (como as cartas de Plínio já mencionadas), e por pressões de sinagogas locais que não queriam ser identificadas com as igrejas.⁵⁶ Possivelmente, pouco mais de uma década antes de Inácio, quando as igrejas da Ásia já viviam um momento de instabilidade identitária, os projetos distintos das lideranças geraram uma crise de legitimidade, e a consequente percepção de que o mal poderia vir de dentro da comunidade.

A pequena obra canônica conhecida como 3João, entre os anos 90-110, registra um embate entre seu autor anônimo e um líder adversário conhecido como Diótrefes: “Escrevi alguma coisa à igreja; mas Diótrefes, que gosta de exercer a primazia entre eles, não nos dá acolhida.” (3João 1.9) Situações como essa geravam respostas diferentes para os mesmos problemas entre os líderes das igrejas. Não bastava a um profeta dar a orientação para a comunidade, já que ele precisava também atacar quem divergia de seu posicionamento. Este senso de mal interno foi trabalhado por João de duas maneiras. Ele desejava purgar a comunidade de membros que dele divergiam, vinculando-os a adversários externos da comunidade (membros de sinagogas locais e magistrados romanos). Ao mesmo tempo ele projeta o conflito para o mundo celestial, indicando laços entre seus desafetos e figuras demoníacas tradicionais, como Satã.⁵⁷

Este parece ser o caso da polêmica contra “Jezabel” no Apocalipse (2,18-29). A mulher assim intitulada por João era uma das líderes da comunidade de discípulos de Tiatira. As acusações contra ela indicam que o cerne do conflito estava em aspectos sociais. “Jezabel” defendia o engajamento com a sociedade maior, e João recomendava o afastamento na direção de um gueto religioso. Em termos religiosos, é possível que Jezabel possuísse uma vantagem sobre o profeta de Patmos, já que ela tinha amparo no ensino que o apóstolo Paulo deixara trinta anos antes para as igrejas da região.⁵⁸ Como argumenta Duff, uma das estratégias de João neste confronto foi conectar sua rival com Babilônia e, por implicação,

⁵⁴ FRANKFURTER, 1999, p. 435.

⁵⁵ PAGELS, Elaine. *As origens de satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

⁵⁶ Uma evidência neste sentido pode ser o uso do termo “minim” para descrever os membros do movimento de Jesus em maldições pronunciadas em sinagogas em período tão recuado quanto 80-85. Para que pudesse ser disseminada por diversas comunidades judaicas, uma maldição foi inserida entre as 18 bênçãos conhecidas como “birkat-hamminim”, que dizia: “Que os nosrim (nazarenos) e os minim (hereges) morram subitamente, e sejam excluídos do livro da vida para que não sejam ali recordados juntamente com os justos. Bendito sejas Tu, ó Senhor, que abaixas os orgulhosos.” Cf. BAGATTI, Bellarmino. *A igreja da circuncisão: história e arqueologia dos judeu-cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 44.

⁵⁷ DUFF, 2001.

⁵⁸ DUFF, 2001, p. 71.

com Satã.⁵⁹ Em escala maior, os membros do movimento de Jesus que João considerava desviantes passaram a ser rotulados, como chamou Pagels, de “agentes secretos” de forças demoníacas sobrenaturais.⁶⁰

Portanto, João não demoniza apenas a sociedade romana em sua manifestação asiática, ou o Império, na figura dos monstros de Ap 13. Ele também entende que mesmo dentro das igrejas existiam aliados de Satanás, os “inimigos íntimos”.⁶¹ Este tipo de perspectiva poderia explicar o grande espaço dado às descrições dos poderes demoníacos no Apocalipse, bem como a necessidade de um milênio que tem como pano de fundo a destruição destas mesmas forças de oposição.

Um reino milenar precedido pelo sangue dos adversários pode refletir, então, um contexto social cheio de tensões: dentro das próprias igrejas (divergências sobre a identidade do movimento), entre as igrejas e grupos judaicos (hostilidade contra sinagogas locais); entre as comunidades de Jesus e a sociedade romana (demandas por acomodação cultural); e entre os seguidores de Jesus e o Império (interação entre religião, sociedade e política).⁶²

Nosso argumento é que a situação das comunidades, envolvidas em distúrbios identitários com sinagogas locais, e em conflitos de liderança, acabou se tornando um fator plausível no surgimento do milênio do Apocalipse, ao provocar a expectativa de um tempo em que todos os inimigos, internos e externos, seriam destruídos violentamente.

Um segundo aspecto frequentemente sugerido pelos autores é a oposição de João a Roma.⁶³ A forma como o Apocalipse ataca a sociedade romana o coloca ao lado de outros grupos judaicos anti-romanos posteriores ao conflito que terminou com a destruição do templo e da cidade de Jerusalém (66-70), como os zelotes da Palestina.⁶⁴ Nestes grupos e movimentos manifestou-se a perspectiva crítica de que o Império Romano era incompatível com o reino de Deus, frequentemente traduzida por uma forte rejeição dos símbolos e imagens do poder romano, entre eles, o culto imperial. Outros fatores ainda poderiam ter atuado para produzir esta oposição, como expectativas religiosas de um Israel independente de poderes estrangeiros ou medidas financeiras dos procuradores romanos.⁶⁵

De qualquer forma, Pagels, historiadora da religião, chamou o Apocalipse de “literatura de guerra”,⁶⁶ porque João teria saído da Judéia, sua terra natal, logo após testemunhar o início

⁵⁹ DUFF, 2001. p. 72.

⁶⁰ PAGELS, Elaine H. The Social History of Satan, part three. John of Patmos and Ignatius of Antiochi: Contrasting Visions of “God’s People”. *Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 99, n. 4, p. 487-505, 2006. p. 489.

⁶¹ PAGELS, 2006, p. 494.

⁶² COLLINS, Adela Yarbro. *Crisis and Catharsis: the power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984. p. 84-99; SILVA, David A. de. The social setting of the Revelation to John: conflicts within, fears without. *Westminster Theological Journal*, Philadelphia, n. 54, p. 273-302, 1992. p. 287.

⁶³ 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; KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004; MESTER, 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, p. 72-82, 2001; PAGELS, Elaine. *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation*. Londres: Penguin Books, 2013.

⁶⁴ COLLINS, 1996, p. 213.

⁶⁵ Uma análise dos conflitos entre judeus e romanos no século I pode ser encontrada em GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*. London: Penguin Books, 2007. Especificamente sobre a guerra de 66-70, cf. REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 282-294.

⁶⁶ PAGELS, 2013, p. 7.

do confronto de seus conterrâneos judeus contra as forças romanas em 66. Mesmo ausente, ele pode ter ouvido falar dos 60 mil soldados romanos que cercaram Jerusalém e destruíram a cidade. Quando finalmente o cerco terminou, eles a invadiram e a deixaram em ruínas. O templo judaico, que terminara de ser reformado poucos anos antes, foi destruído junto com a cidade. O responsável inicial pelo cerco, o general Vespasiano, acabou como o Imperador de Roma. No tempo em que João escreveu seu Apocalipse, era seu filho, Domiciano, que dirigia o Império. O impacto da destruição do Templo e de Jerusalém foi significativo para diversos setores do Judaísmo, mas teve um impulso particular em João, e pode ser considerado mesmo como ponto de partida para sua oposição a Roma.

Para o Apocalipse, então, o Império era um peso opressor que deveria ser eliminado antes que o mundo viesse a conhecer a justiça. Seu milênio pode ser visto como a manifestação do desejo pelo fim da “Roma eterna”. Por isso, como em outros apocalipses judaicos, a história no Apocalipse é uma sequência de poderes. Aquele era o tempo de Roma, mas ela iria passar para ser sucedida pelo reino milenar do Messias. Este “ódio” pela sociedade do presente histórico parece ser assim mais um fator na promoção da expectativa milenarista de João de que um novo reino se levantaria em breve para substituir o atual.

O milênio de João, o futuro reino do Messias, expressa a condenação joanina da presente ordem romana. Nos termos de John Collins, “em nenhum outro lugar a queda dos poderosos é imaginada com tal alegria como neste apocalipse cristão, onde um anjo de pé sobre o sol convida os pássaros a comer a carne dos reis, dos capitães e dos poderosos (19,18)”.⁶⁷

Outro fator de emergência do milênio joanino pode ter relação com a situação perigosa de vida dos membros da comunidade de Jesus,⁶⁸ com a já mencionada memória de mortes violentas de discípulos na guerra judaico-romana e na crise nerodiana da década de 60, e com a crucificação de Jesus. Isso parece estar subjacente à representação dos mártires no episódio do milênio. Afinal, mesmo que não haja evidências de uma perseguição e morte generalizada dos membros das igrejas no período do Apocalipse, e o livro faça referência a apenas uma morte (2,13), o milênio gira em torno dos mártires.

O contexto mais amplo do aparecimento dos apocalipses judaicos foi de rejeição ao domínio pagão.⁶⁹ A resistência poderia vir em forma ativa, como a revolta dos Macabeus, ou em forma passiva, como a elaborada nos apocalipses de Dn 7-12, no qual se anseia pela destruição dos poderes estrangeiros por forças sobrenaturais, mas sem qualquer participação humana no confronto. Um tipo de resistência intermediária envolve a expectativa de sinergismo entre forças divinas e humanas na destruição escatológica dos adversários, como aparece na frase de Assunção de Moisés: “nosso sangue será vingado pelo Senhor” (9,7). Esperava-se que a morte voluntária do judeu piedoso provocaria a vingança de Deus.⁷⁰ É neste sentido que o Apocalipse descreve um número fixado de mártires que devem encontrar a morte antes que chegue o fim.

João advoga uma ruptura das comunidades de Jesus com a sociedade romana, o que, na sua ótica, provocaria a perseguição e morte dos membros das igrejas. Contudo seria justamente

⁶⁷ COLLINS, 2005, p. 18.

⁶⁸ A correspondência entre Plínio e Trajano na província vizinha alguns anos após o Apocalipse pode ser evidência de que as comunidades já corriam risco no final do século I.

⁶⁹ Esta análise da relação entre Apocalipse e política pode ser encontrada em COLLINS, Adela Yarbro. The political perspective of the Revelation to John. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 96, n. 2, p. 241-256, 1977.

⁷⁰ COLLINS, 1996, p. 209.

essa perseguição que, ao promover o martírio dos discípulos, iria apressar a chegada do reino messiânico de Jesus.⁷¹ O milênio, assim, pode ser visto como uma propaganda martirológica. Afinal, os mártires são os mais abençoados seguidores de Jesus e as consequências de seus atos continuam mesmo após suas mortes. Nos termos do Apocalipse: “Felizes os mortos que, desde agora, morrem no Senhor. Sim, diz o Espírito, para que descansem das suas fadigas, pois as suas obras os acompanham” (14,13). O tema da morte violenta domina muitas visões de João. De várias formas, forças demoníacas ameaçam o movimento de Jesus: a besta que persegue as duas testemunhas (11,1-13); o Dragão que persegue a Mulher e sua semente (12,1-17); as bestas do mar e da terra que perseguem os “santos” (13,1-14,12); a Babilônia que persegue as testemunhas de Jesus (Apocalipse 17,1-19,5).⁷²

É neste contexto que se entende a memória da crucificação de Jesus. João vê paralelos entre a situação dos fiéis e do fundador do movimento, e com isso constrói uma narrativa que idealiza a imitação de Cristo através do sofrimento e martírio. Um significativo texto neste sentido é 12,10-12, onde os santos imitam Cristo vencendo o Dragão pelo sangue do Cordeiro (τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου), e pela palavra do testemunho (διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν), porque não amaram a própria vida mesmo diante da morte (οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου). Segundo essa formulação joanina, a vitória sobre os poderes demoníacos está ligada diretamente à morte (de Jesus e dos discípulos). Para Thompson, esta identificação com “o Cordeiro crucificado” (ἀρνίον ἐστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον – 5,6) tinha como objetivo promover uma específica identidade no fiel, e suportar determinados comportamentos.⁷³

Este imaginário de tribulação funciona independente das experiências concretas de perseguição das comunidades de discípulos, já que deriva da construção de vínculos com traumas no passado do movimento (a morte de Jesus, as perseguições de Nero em Roma, as guerras na Judéia, a morte de Antipas). Assim, a memória de mortes passadas, e a expectativa de muitas outras, pode ser considerado mais um fator para o surgimento do milênio sectário de João, ao aguardar a participação seletiva de um grupo especial de fiéis, os martirizados, no reino do Jesus exaltado.⁷⁴

Assim, diante de fatores como estes então apontados, a resposta de João veio na forma de apropriação de tradições apocalípticas a respeito do messias, da periodização da história e do retorno ao paraíso, e da construção de um conjunto de representações milenaristas que convidava ao levantamento dos muros da comunidade, a ruptura sectária com membros divergentes, a espera ansiosa pelo martírio, e, finalmente, o governo vitorioso dos mártires durante o milênio.

Existiam outros líderes, como a líder estigmatizada Jezabel (2,20), que propunham práticas diferentes, por entenderem que o relacionamento com a sociedade era necessário para a sobrevivência da comunidade.⁷⁵ Para estes, a sociedade romana era o espaço de sobrevivência e não do confronto. Mesmo que as categorias propostas por João tenham sido eventualmente abraçadas

⁷¹ Frankfurt descreve o período entre a produção do evangelho de Marcos e o Apocalipse de João (70-100) como um período de “fascínio com o martírio e a necessidade de imaginar a perseguição” entre algumas igrejas. Cf. FRANKFURTER, 1999, p. 436.

⁷² THOMPSON, Leonard. A sociological analysis of tribulation in the Apocalypse of John. *Semeia*, Atlanta, n. 36, p. 147-174, 1986. p. 148.

⁷³ THOMPSON, 1986, p. 170.

⁷⁴ Em Daniel 12,3, também, apenas um grupo especial de fiéis, os sábios, passaria pela ressurreição. Cf. COLLINS, 1984, p. 103.

⁷⁵ DUFF, 2001, p. 77.

em subsequentes apropriações sectárias do milênio,⁷⁶ isso não promoveu necessariamente a ruptura com a sociedade.⁷⁷ Isso levou Thompson a afirmar, com certa ironia, que a continuidade do movimento de Jesus foi viabilizada porque seus membros não conseguiram objetivar as representações do Apocalipse.⁷⁸

Conclusão

João encerra seu Apocalipse com a narrativa daquilo que ele entendia ser o fim do mundo e da história. Antes disso, entretanto, ele descreve um período de governo milenar do Jesus Glorificado e seus mártires ressuscitados. O milênio aparece no livro joanino como o tempo do aprisionamento de Satanás e do reinado messiânico interino na terra. Estas expectativas parecem ter origem em tradições literárias judaicas que combinavam noções sobre um redentor ungido por Deus, um retorno aos tempos paradisíacos e periodizações da história. Estas antigas noções parecem ter se reunido de uma forma muito semelhante, na região da Ásia-Síria-Palestina no final do século I, nas obras Apocalipse de João, 4Esdras e 2Apocalipse de Baruque, por causa, entre outros fatores, dos traumas da guerra judaico-romana. No caso específico da versão joanina, sua emergência ainda pode ter relação com conflitos de liderança das comunidades de Jesus em função de respostas diferentes à questão do relacionamento com a sociedade romana.

Referências

- ALAND, Kurt. *et. all. The Greek New Testament*. 4. ed. rev. London: United Bible Society, 2008.
- AUNE, David E. *Revelation 17-22*. Word Biblical Commentary. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- BAGATTI, Bellarmino. *A igreja da circuncisão: história e arqueologia dos judeu-cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BARR, David L. *Tales of the End: a Narrative Commentary on the Book of Revelation*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998.
- CHARLESWORTH, James H. From messianology to christology: problems and prospects. In: CHARLESWORTH, James H. (ed.) *The Messiah: developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1987. p. 3-35.
- COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

⁷⁶ Como os movimentos milenaristas analisados em: COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

⁷⁷ Como a apropriação do milênio em Agostinho. Cf. 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.

⁷⁸ THOMPSON, Leonard L. Ordinary Lives: John and his First Readers. In: BARR, David L. (ed.) *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 25-47. p. 46.

- _____. *Crisis and Catharsis: the power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- _____. *The Combath Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- _____. The political perspective of the Revelation to John. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 96, n. 2, p. 241-256, 1977.
- COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COLLINS, John J. *Daniel: with in introduction to apocalyptic literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
- COLLINS, John J. Introduction: towards the morphology of a genre. *Semeia*, Atlanta, n. 14, p. 1-19, 1979.
- _____. Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 2, p. 4-22, 2005.
- DESROCHE, Henri. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- DUFF, Paul B. *Who rides the beast? Prophetic rivalry and the rhetoric of crisis in the churches of the Apocalypse*. Oxford: University Press, 2001.
- 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.
- _____. *Revelation: vision of a just world*. Edinburgh: Augsburg Fortress, 1991.
- FRANKFURTER, David. Early Christian Apocalypticism: literature and social world. In: COLLINS, John J. (ed.) *The Encyclopedia of Apocalypticism: the origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 1999, p. 415-456.
- GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*. London: Penguin Books, 2007.
- HENTEN, Jan Willem. Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12-13. In: BARR, David L. (ed.) *The Reality of Apocalypse: Rethoric and politics in the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. p. 181-203.
- KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher C. *Revelation*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- 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.
- MESTER, 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, p. 72-82, 2001.
- METZGER, B. M. The Fourth Book of Ezra. In: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday and Company Inc., 1983. 2v., V. 1, p. 517-559.
- MILLOS, Samuel Pérez. *Apocalipsis: comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial Clie, 2010. p. 1213.

- OLSON, Daniel C. Enoch and the Son of Man in the Epilogue of the Parables. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Thousand Oaks, n. 18, p. 27-38, 1998.
- PAGELS, Elaine H. The Social History of Satan, part three. John of Patmos and Ignatius of Antiochi: Contrasting Visions of “God’s People”. *Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 99, n. 4, p. 487-505, 2006.
- PAGELS, Elaine. *As origens de satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- _____. *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation*. Londres: Penguin Books, 2013.
- POHL, Adolf. *Apocalipse de João*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2001. 2v.
- PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993.
- REICKE, Bo. *História do tempo do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1996.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SILVA, David A. de. The social setting of the Revelation to John: conflicts within, fears without. *Westminster Theological Journal*, Philadelphia, n. 54, p. 273-302, 1992.
- THOMPSON, Leonard L. Ordinary Lives: John and his First Readers. In: BARR, David L. (ed.) *Reading the Book of Revelation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 25-47.
- THOMPSON, Leonard. A sociological analysis of tribulation in the Apocalypse of John. *Se-meia*, Atlanta, n. 36, p. 147-174, 1986.
- TRICCA, Maria Helena de Oliveira. *Apócrifos: os proscritos da Bíblia*. São Paulo: Mercuryo, 1995. 4v., V. III, p. 303-348.
- ULFGARD, Hakan. Biblical and para-biblical origins of millenarianism. *Religiologiques*, Montreal, n. 20, p. 25-49, 1999.
- WAINWRINGHT, Arthur W. *Mysterious Apocalypse: Interpreting the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

Submetido em 12/12/2024

Aprovado em 18/06/2025