

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

MARCIO LUIZ PRIORI

OS CRISTÃOS, DE ONTEM E DE HOJE, ANTE A TENTAÇÃO DE SE
ACOMODAREM AO MUNDO.

UMA ABORDAGEM A PARTIR DE APOCALIPSE 2-3

São Leopoldo

2011

MARCIO LUIZ PRIORI

OS CRISTÃOS, DE ONTEM E DE HOJE, ANTE A TENTAÇÃO DE SE ACOMODAREM
AO MUNDO. UMA ABORDAGEM A PARTIR DE *Ap* 2-3

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Leitura e
Ensino da Bíblia.

Orientador: Carlos A. Dreher

São Leopoldo

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P958c Priori, Marcio Luiz

Os cristãos, de ontem e de hoje, ante a tentação de se acomodarem ao mundo: uma abordagem a partir de Ap 2-3 / Marcio Luiz Priori ; orientador Carlos A. Dreher. – São Leopoldo : EST/PPG, 2011.

77 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2011.

1. Literatura apocalíptica. 2. Bíblia. N.T. Apocalipse 2-3 – Crítica, interpretação, etc.. 3. Gnosticismo. 4. Igreja e o mundo. I. Dreher, Carlos A.(Arthur), 1949-. II. Título.

RESUMO

Este estudo trata sobre os cristãos, de ontem e de hoje, ante a tentação de se acomodarem ao mundo. Ele toma como ponto de apoio o *Ap 2-3*. Na primeira parte, a pesquisa estabelece um paralelo entre o Apocalipse de São João, a Apocalíptica judaica e o movimento profético que precedeu o movimento apocalíptico, em Israel. Embora aproximem-se mais da literatura profética, devido ao otimismo demonstrado com relação à história presente, as *cartas* dirigidas às Igrejas da Ásia Menor, segundo *Ap 2-3*, são marcadas por uma linguagem simbólica associada a momentos de crise, uma vez que o contexto dessas Igrejas, no final do primeiro século, é marcado pelo conflito com o Império Romano e com o Judaísmo. Assim, na segunda parte, a pesquisa nos mostra que a pressão exercida sobre as populações dominadas pelo Império Romano era muito forte, e a tentação de adaptar-se ao sistema imperial era muito grande. Jogava a favor do Império o movimento gnóstico, cujas teorias penetravam nas Igrejas com o apoio de lideranças e de membros das próprias comunidades cristãs. Ao dirigir-se então às sete Igrejas da Ásia Menor, o autor de *Ap 2-3* pretende despertar as comunidades para uma “ameaça” que não era só externa, mas também interna, a saber: a penetração da heresia gnóstica, que favorecia a adaptação do cristianismo ao ambiente do Império Romano. Na terceira parte, constatamos que essa tentação de adaptar-se ao mundo continua muito presente em nossos dias. Continua muito atual, portanto, a mensagem contida nas *cartas* dirigidas às comunidades da Ásia Menor, que têm como primeira finalidade despertar os cristãos de sua acomodação e de seus compromissos com a ordem presente. Aos cristãos de hoje, “seduzidos” pela cultura atual e tão bem adaptados à sociedade, que já não percebem as contradições presentes nelas, o apelo é para que voltem a Jesus Cristo e “retomem a conduta de outrora” (cf. *Ap 2,5*), o que significa, muitas vezes, colocar-se na “contramão” da história, para testemunhar, no seio de uma comunidade cristã, que um outro mundo é possível.

Palavras-chave: Literatura Apocalíptica. Comunidades cristãs. Gnosticismo. Acomodação ao mundo. Conversão.

ABSTRACT

This study gets down to Christians from the beginning to today in the presence of the temptation to accommodate themselves to the world. It takes as point of support Revelation, chapter 2 and 3. In the first part, the research establishes a parallel between Apocalypse of John and the Jewish apocalyptic and the prophetic movement that preceded the apocalyptic movement in Israel. Although the letters written to the churches of Asia Minor, according to The Rev. 2-3, due to the optimism shown with respect to the present history, they are marked by a symbolic language associated with a crisis, since the context of these churches, at the end of the first century, is marked by conflict with the Roman Empire and Judaism. Thus, in the second part, the research shows that the pressure on the populations dominated by the Roman Empire was very strong, and the temptation to adapt them to the imperial system was too great. The Gnostic movement was in favour of the Empire, whose theories penetrated the churches with the support of leaders and members of their communities. In addressing the then seven Churches of Asia Minor, the author of Revelation 2-3 intended to arouse interest the communities to a "threat" that was not only external but also internal, namely the penetration of the Gnostic heresy, which favored adaptation of Christianity to the environment of the Roman Empire. In the third part, we found that the temptation to adapt to the world is still very present today. It's still very current, so the message contained in the letters addressed to the communities of Asia Minor, whose first purpose awaken Christians of their accommodation and their commitment to the present order. For today Christians, "seduced" by the current culture and so well adapted to society, they no longer perceive the contradictions in them, the appeal is to come back to Jesus Christ and "resume the conduct of old" (cf. Rev. 2,5), which means often put in the "opposite" of history, to witness, within a Christian community, that another world is possible.

Keywords: Apocalyptic Literature. Christian communities. Gnosticismo. Accommodation to the world. Conversion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	05
1 O APOCALIPSE COMO LITERATURA	07
1.1 A Apocalíptica Judaica	07
1.1.1 Características da Literatura Apocalíptica	08
1.2 A literatura profética e os apocalipses	10
1.2.1 O Apocalipse de João	11
1.3 Ap 2-3	15
1.3.1 Cartas?	15
1.3.2 Cartas independentes?	18
1.3.3 Estrutura	20
1.3.4 Elementos comuns	21
1.4 Conclusão	27
2 O GRANDE “PERIGO” PARA AS COMUNIDADES CRISTÃS DA ÁSIA MENOR, SEGUNDO Ap 2-3	29
2.1 Análise da seção “ <i>oida</i> ”	29
2.1.1 À Igreja que está em Éfeso	29
2.1.2 À Igreja que está em Esmirna	30
2.1.3 À Igreja que está em Pérgamo	32
2.1.4 À Igreja que está em Tiatira	34
2.1.5 À Igreja que está em Sardes	36
2.1.6 À Igreja que está em Filadélfia	37
2.1.7 À Igreja que está em Laodicéia	38
2.2 Os conflitos vividos pelas Comunidades da Ásia Menor, à luz da seção “ <i>oida</i> ”	39
2.2.1 O conflito com o Império Romano	40
2.2.2 O conflito com o Judaísmo	45
2.2.3 O conflito com o gnosticismo	46
2.3 Consequências da seção “ <i>oida</i> ”	48
2.3.1 Apelo à conversão	48
2.3.2 Apelo para manter-se firme na caminhada	50
2.4 Conclusão	51
3 OS CRISTÃOS DE HOJE CONFRONTADOS COM Ap 2-3	52
3.1 O mundo em transformação: desafio para católicos e evangélicos	52
3.1.1 Mudanças no pentecostalismo: flexibilização e ajustamento à sociedade	56
3.1.2 Reações e críticas à postura adotada pelos neopentecostais	59
3.2 A conversão como saída para as Igrejas	62
3.2.1 Andar na “contramão” da história	63
3.2.2 A comunidade cristã: relações sobre novas bases	65
3.3 Conclusão	67
CONCLUSÃO FINAL	68
REFERÊNCIAS	70
ANEXO 1 - Estrutura das cartas de Ap 2-3	75
ANEXO 2 - Localização das Comunidades da Ásia Menor, segundo Ap 2-3	77

INTRODUÇÃO

Percebe-se que, de tempos em tempos, aumenta o interesse das pessoas pelo Apocalipse de São João. Tal interesse torna-se mais forte, no entanto, quando aproxima-se o final de uma época, pois muitos acreditam que o apocalipse contenha revelações terrificantes acerca dos destinos da humanidade. Contudo, apesar dos “profetas” do terror e do medo, percebe-se que há, neste livro, uma mensagem capaz de comunicar ânimo e esperança aos homens e às mulheres que, em todas as épocas, lutam para viver com fidelidade a sua fé em Jesus Cristo.

O nosso trabalho, que se baseia em pesquisa bibliográfica, tem como foco o texto de *Ap 2-3*, ou seja, as mensagens dirigidas às sete Igrejas da Ásia Menor, por acreditarmos que o conhecimento das “forças” e das “fraquezas” dessas Igrejas, na sua relação com o ambiente cultural do Império Romano, nos dá um referencial importante para analisarmos o agir das comunidades cristãs de hoje e ajudá-las a perceber os “perigos” que o momento atual oferece aos cristãos e cristãs de todas as denominações.

No primeiro capítulo, voltaremos a nossa atenção às origens e às características da literatura apocalíptica, procurando estabelecer um paralelo entre o Apocalipse de São João, a Apocalíptica judaica e o movimento profético que precedeu o movimento apocalíptico, em Israel. Ainda neste primeiro momento, procuraremos analisar a estrutura literária das sete *cartas* presentes em *Ap 2-3*, pois acreditamos que a escolha do um gênero literário determinado pode nos revelar algo sobre a intenção do autor.

Num segundo momento, dedicar-nos-emos ao estudo dos textos das cartas às Igrejas, sobretudo da seção chamada “*oida*”, que trata da realidade de cada comunidade, com suas virtudes e suas limitações, e da seção seguinte, que trata das “consequências ou providências decorrentes da seção ‘*oida*’”.¹ Procurando decifrar a linguagem simbólica utilizada pelo autor do Apocalipse, pretendemos chegar o mais próximo possível da realidade vivida pelos cristãos da Ásia Menor, no contexto do primeiro século, para aí identificar aqueles elementos que representavam grande “perigo” às comunidades, na medida em que as afastavam do Evangelho e impediam o testemunho cristão.

No terceiro e último capítulo, procuraremos atualizar a mensagem contida nas cartas às sete Igrejas, estabelecendo um paralelo entre as comunidades da Ásia Menor e as comunidades cristãs de nossos dias, as quais se encontram numa nova encruzilhada histórica –

¹ Segundo um esquema adotado por Nestor Paulo Friedrich e Ana Cláudia Figueroa, conforme está posto no final do primeiro capítulo do nosso trabalho.

uma “mudança de época”, segundo os bispos católicos reunidos na Conferência de Aparecida –², na qual se vive sob a influência do sistema capitalista, de corte neoliberal e globalizado, em que a busca da felicidade se dá, muitas vezes, pela via do bem-estar econômico e da satisfação hedonista.³

O objetivo maior desta abordagem é provocar uma reflexão sobre o modo como os cristãos se relacionaram, no passado, com o mundo, e sobre como se relacionam, no presente, com a sociedade na qual estão inseridos, tendo que lidar, muitas vezes, com a tentação de se acomodarem, pura e simplesmente, ao ambiente circundante; situação esta que, ao nosso ver, coloca em risco o potencial crítico-transformador da fé cristã.

“Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas” (Ap 2,7).

² Trata-se da 5ª Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, ocorrida nos dias 13 a 31 de maio, de 2007, em Aparecida – SP.

³ Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida (DA)*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007. n. 44 e n. 50.

1 O APOCALIPSE COMO LITERATURA

Embora esteja longe de haver unanimidade entre os autores sobre a definição do gênero literário apocalíptico, Jean-Pierre Prévost⁴ afirma que o conhecimento dos apocalipses progrediu muito desde o começo do século XX, e a interpretação exclusiva do Apocalipse canônico (*Ap*), que é o de João, só pode beneficiar-se com os estudos comparativos com os outros apocalipses. Alguns autores, por exemplo, procuram demonstrar que existem muitos traços em comum entre o *Ap* de João e a literatura produzida pela apocalíptica judaica, conforme veremos a seguir.

1.1 A apocalíptica judaica

O termo “apocalipse” aparece primeiramente em *Ap* 1,1: “Revelação (*apo-kálypsis*) de Jesus Cristo sobre as coisas que devem acontecer muito em breve”. Segundo Martinus de Boer,⁵ não é claro se o termo “apocalipse” denota um tipo especial de literatura ou se é usado mais geralmente no sentido de revelação. Em todo caso, de acordo com George Eldon Ladd,⁶ o termo tem sido emprestado e aplicado por autores modernos ao gênero da literatura judaico-cristã chamado “apocalíptico”. Trata-se de todo um conjunto de obras que se desenvolveram sobretudo do início do segundo século a.C. até o final do primeiro século da era cristã,⁷ dentro de um movimento que, segundo Werner Georg Kümmel,⁸ possui como característica fundamental a expectativa de um fim dos tempos próximo como uma catástrofe mundial. Tal literatura, por apresentar visões e sonhos e fazer uso de símbolos bizarros e fantásticos para falar da iminente intervenção de Deus na história, possui traços muito semelhantes ao *Ap*. Assim, para Ladd, “o *Ap* está no mesmo nível dos apocalipses judaicos como *Enoque*, *A Assunção de Moisés*, *IV Esdras*, *O Apocalipse de Baruque* e outros”.⁹

⁴ Cf. PRÉVOST, Jean-Pierre. In: MAINVILLE, Odette (Org.). *Escritos e ambiente do Novo Testamento: uma introdução*. Petrópolis, Vozes, 2002. p. 288.

⁵ Cf. BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo: UMESP, v. 14, n. 19, 2000. p. 15.

⁶ Cf. LADD, George Eldon. *Apocalipse – Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1980. p. 17.

⁷ Alguns dos apocalipses mais conhecidos: Séc. II a.C.: Livro de Henoc (será completado mais tarde), Livro dos Jubileus; Testamento dos doze patriarcas. Séc. I a.C.: Salmos de Salomão; Livro da Sibila. Séc. I d.C.: A Assunção de Moisés, Livros dos Segredos de Henoc; 4º Livro de Esdras; Apocalipse de Baruc; Apocalipse de Abraão; Apocalipse de Moisés (Cf. GRIOLET, Pierre et al. *Uma leitura do Apocalipse*. Tradução de Monjas Dominicanas. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986 (Cadernos Bíblicos, 22). p. 7.

⁸ Cf. KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1982. p. 595.

⁹ LADD, 1980, p. 17.

De acordo com Kümmel, predições de tipo apocalíptico já haviam penetrado nos livros proféticos mais antigos (cf. *Isaias 24-27; Ezequiel; Joel*, entre outros). Porém, a expectativa de um fim dos tempos próximo, como catástrofe mundial, vai, aos poucos, ocupando a vanguarda.¹⁰ Um dos mais importantes exemplares da literatura apocalíptica em Israel é o livro de *Daniel*, escrito em 165/164 a.C., na época da revolta dos Macabeus, período em que a apocalíptica judaica atingiu o seu auge.

Segundo Yves Saoût,¹¹ esse gênero apocalíptico é como que uma modificação progressiva e tardia da grande profecia, pois, num dado momento da história de Israel, a profecia pareceu impossível e desapareceu. A respeito dessa provável linha sucessória entre o movimento profético e o movimento apocalíptico em Israel, Kümmel afirma que, embora os apocalípticos se considerem os sucessores dos profetas, o desenvolvimento de uma literatura apocalíptica pressupõe também a penetração de elementos estranhos ao judaísmo, como elementos iranianos e helenistas, que introduzem entre os judeus alguns conceitos, principalmente os de *dualismo* e de *demonologia*.¹² Segundo Eduardo Lohse,¹³ uma das explicações para esta influência “oriental” sobre a literatura judaica é que, no reino persa, judeus e fiéis da religião iraniana coexistiram pacificamente, o que possibilitava diversos contatos. De acordo com Lohse, a religião iraniana era marcada por um forte dualismo: o Deus bom em confronto com o Deus mau. Contudo, no judaísmo não se podia conceber um “deus do mal” contrapondo-se no mesmo nível ao Deus do bem. Daí que, segundo Lohse, o pensamento iraniano foi alterado, surgindo a figura de Satã como anjo decaído, detentor de muito menos poder do que o próprio Deus.¹⁴

1.1.1 Características da Literatura Apocalíptica

Com base em Kümmel, podemos enumerar algumas características comuns aos apocalipses judaicos, embora não existam, segundo este autor, leis formais que se apliquem a todos os apocalipses.¹⁵

(a) *O recurso da pseudonímia*. É bastante utilizado na literatura apocalíptica. Os apocalípticos judeus ocultavam-se por trás da autoridade de alguns grandes homens piedosos dos primeiros tempos, tais como Henoc, Noé, Abraão etc. Como exemplo, podemos citar o

¹⁰ Cf. KÜMMEL, 1982, p. 595.

¹¹ Cf. SAOÛT, Yves. *Não escrevi o Apocalipse para assustar ninguém: Por João de Patmos*. Tradução de Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 2004. p. 49-50.

¹² Cf. KÜMMEL, 1982, p. 595.

¹³ Cf. LOHSE, Eduardo. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 56.

¹⁴ Cf. LOHSE, 2000, p. 57.

¹⁵ Cf. KÜMMEL, 1982, p. 595-597.

livro de *Daniel*, os livros de *Henoc*, os *Testamentos dos Doze Patriarcas*, os *Oráculos da Sibila judaica*, a *Ascensão de Moisés*, *4Esd* e o *Apocalipse sírio de Baruc*.

(b) *A descrição de visões através de linguagem simbólica*. As visões – ocorridas durante sonhos ou êxtases, através das quais os apocalípticos recebem suas revelações – são transmitidas através de recursos como a parábola (alegoria) e o símbolo: as pessoas são representadas com aspecto semelhante a animais; os acontecimentos históricos à semelhança de fenômenos naturais; as cores e os números possuem sentidos secretos e, no caso dos números, tais sentidos se acham relacionados com a visão do mundo comum no Oriente antigo. As próprias imagens carregam frequentemente uma história atrás de si e provêm de tradições astrológicas, cosmológicas e mitológicas do Oriente bem como do Ocidente.

(c) *O dualismo ético-histórico*. Segundo Kümmel, por influência de outras religiões, a apocalíptica possui um grande pessimismo com relação à história: a visão, por exemplo, de que o tempo presente está sob o domínio dos demônios, e o mundo jaz na perversidade e na maldade. O que se pode esperar então é que Deus intervenha para criar um mundo novo, céus e terras novos.¹⁶ De acordo com Kümmel, o curso da história é visto como algo que já foi predito segundo fundamentos firmes, dentro de um plano divino significativo. Dentro desta visão, resta pouca ou nenhuma liberdade aos seres humanos.¹⁷

(d) *Situar algum personagem importante num tempo mais antigo, mais memorável*. Trata-se de uma estratégia utilizada pelos autores para que a obra possa ser divulgada e lida, sem o risco de ser compreendida pelos representantes do poder opressor. Saoût, por exemplo, recorda que o autor de *Daniel* situa o seu herói no tempo de Nabucodonosor, para poder falar, com maior liberdade, dos acontecimentos trágicos de seu tempo (400 anos mais tarde).¹⁸

Além das características mencionadas acima, Ana Cláudia Figueroa¹⁹ apresenta uma outra característica, que é a de se apresentar como *texto secreto*, reservado aos iniciados. E com base em Croato, a autora afirma que os conteúdos da literatura apocalíptica poderiam ser divididos em *seis temas* básicos: “(1) acontecimentos primordiais (teogonia e/ou cosmogonia);

¹⁶ Cf. KÜMMEL, 1982, p. 595 e p. 597. Cf. também: LOHSE, 2000, p. 50; SAOÛT, 2004, p. 50-51; BOER, 2000, p. 12-13.

¹⁷ Há quem não concorda totalmente com os autores que associam a apocalíptica às ideias de “pessimismo” e de “determinismo” históricos. Pablo Richard, por exemplo, afirma que a exegese liberal interpretou mal a apocalíptica, e entendeu a pregação sobre o Reino de Deus em termos de uma escatologia totalmente extramundana, cósmica, fora da história. Segundo este autor, é a apocalíptica, e não o zelotismo, que explica a resistência dos pobres frente ao Império Romano nos tempos de Jesus (Cf. RICHARD, Pablo. *Apocalipse – reconstrução e esperança*. Tradução de Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 28).

¹⁸ Cf. SAOÛT, 2004, p. 50.

¹⁹ FIGUEROA, Ana Cláudia. *Comunidade e heresia na Ásia Menor: Um estudo sobre as variações teológicas de alguns escritos neotestamentários do final do século I*. 1993. (Dissertação de Mestrado). Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1993. p. 109.

(2) a história do mundo, ou de Israel; (3) salvação presente (somente na apocalíptica gnóstica); (4) uma crise escatológica; (5) juízo ou destruição dos maus; (6) a salvação escatológica”.²⁰

1.2 A literatura profética e os apocalipses

É muito interessante perceber a evolução que houve, no judaísmo, da literatura profética à apocalíptica. Também é importante distinguir entre as duas literaturas.

Segundo Pablo Richard,²¹ a transição de um tipo de literatura ao outro foi lenta. Trata-se de uma evolução, onde o profético se mescla ainda com o apocalíptico durante certo tempo. Segundo o mesmo autor, a literatura profética se desenvolve normalmente num mundo organizado, dentro do qual o profeta proclama a Palavra de Deus. A apocalíptica, por outro lado, nasce quando esse mundo organizado foi destruído ou quando o crente é excluído dele.

Na história de Israel, o movimento profético clássico se dá principalmente antes da destruição de Jerusalém, no ano de 586. Antes desta data, o povo possui a terra, tem uma monarquia e uma classe dirigente (sacerdotes, escribas, funcionários...), existe a capital, Jerusalém, e outras cidades, há um templo e um culto. No ano de 586, todo este mundo desmorona, e o “povo da terra” fica sem qualquer referência econômica, política, cultural ou religiosa. Nesse momento nasce a apocalíptica, que busca reconstruir a consciência criando símbolos e mitos novos que tornem possível a reconstrução do povo.²²

De acordo com Saoût, a profecia se fundamenta sobre mudanças possíveis no interior do coração da pessoa humana – pela conversão – ou na sucessão dos acontecimentos históricos – volta do exílio –, pois, à primeira vista, o mal não parece ultrapassar as responsabilidades humanas. Sendo assim, nos momentos de prosperidade – pelo menos para os grandes –, mas de idolatria e de injustiça, os profetas denunciam, chamam à conversão, ameaçam com o castigo; nos momentos de desgraça, de exílio, de desespero, eles exortam, oferecem consolo, convidam à esperança.²³ Porém, fica a questão: e quando o povo se mantém fiel e, mesmo assim, é perseguido por causa de sua fé, como chamá-lo à conversão? Quando ele é esmagado por um império totalitário, como lhe propor esperança? Segundo Saoût, é aí que entra a apocalíptica:

O gênero apocalíptico não considera nenhuma mudança no plano humano; a iniciativa humana já não é possível. Somente a iniciativa divina de uma grande mudança cósmica pode pôr fim ao presente estado do mundo. E as visões do fim "de

²⁰ FIGUEROA, 1993, p. 109.

²¹ Cf. RICHARD, 1996, p. 23.

²² RICHARD, 1996, p. 23-24.

²³ Cf. SAOÛT, 2004, p. 50.

um mundo" podem ser com facilidade confundidas com a visão do fim "do mundo"; elas levam normalmente, aliás, a conceber o fim da história.²⁴

De acordo com Saoût, o livro de *Daniel* apareceu justamente no momento em que um dos reinos provenientes da divisão do Império de Alexandre, por seus generais, quis impor os deuses gregos aos judeus, quando os enviados do rei condenavam à morte os que possuíam o livro da Lei de Moisés e as mulheres que haviam mandado circuncidar o filho.

1.2.1 O Apocalipse de João

Os autores, de um modo geral, concordam que o cristianismo primitivo recebeu forte influência da apocalíptica judaica. Kümmel, por exemplo, afirma que no discurso escatológico de Jesus, na expectativa de Paulo em face do fim dos tempos, e em *1 e 2Jo*, encontramos ecos das ideias do livro de *Daniel* e da apocalíptica judaica posterior. Porém, a mais antiga e a mais importante das obras apocalípticas de procedência cristã é o *Ap*.²⁵ Nesta mesma linha, D. S. Russel²⁶ afirma que o melhor exemplo de influência da apocalíptica no Novo Testamento (NT) encontra-se justamente no livro do *Ap*, “onde a forma visionária de revelação dificilmente se pode distinguir da dos apocalipses judaicos”.

De fato, o *Ap* tem muito em comum com os apocalipses judaicos: o material mitológico (cf. *Ap* 20,7-10), os números misteriosos (cf. *Ap* 13,18), as visões e aparições como principais meios de revelação divina, certas imagens bizarras (cf. *Ap* 9,7-10.19), a atenção especial pelo fim dos tempos.²⁷ Mas, por outro lado, o *Ap*, em muitos aspectos, distingue-se da apocalíptica judaica.

Em primeiro lugar, o Apocalipse não é uma obra anônima. O autor não se esconde atrás da máscara de algum grande homem do passado (Henoc, os Doze Patriarcas, Daniel etc), mas assina com o seu próprio nome (cf. 1,1.4.9; 22,8). Além disso, o Apocalipse apresenta semelhanças com o gênero epistolar do cristianismo primitivo, não apenas por conter as sete cartas às igrejas da Ásia (2-3), mas sobretudo por causa do início e do final epistolares (cf. 1,4-5; 22,21). O Apocalipse também não se dirige em tom misterioso a um círculo esotérico de leitores, comunicando-lhes algum conhecimento secreto com relação ao fim do mundo [...] seu livro deve ser lido publicamente nas igrejas (1,3.4; 22,16.18). Afinal, em contraste com a literatura apocalíptica, que se interessa principalmente pelos mistérios de um futuro esperançoso, o autor do Apocalipse ocupa-se em primeiro lugar com a atualidade da comunidade de Deus que ele quer confortar e advertir.²⁸

²⁴ SAOÛT, 2004, p. 50.

²⁵ Cf. KÜMMEL, 1982, p. 597-598.

²⁶ RUSSEL D.S. *Desvelamento Divino: Uma introdução à apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 171.

²⁷ Cf. LEMMERS, A.C.A. João. Apocalipse de. In: VAN DEN BORN, A. (Red.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 3. ed. Tradução de Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 799.

²⁸ LEMMERS, 1987, p. 799.

Para Russel, a diferença marcante entre o *Ap* e seus correspondentes judaicos reside não só na forma, mas também no conteúdo, “que se interessa do começo ao fim pela pessoa e pelas obras de Jesus, o Filho de Deus crucificado, ressuscitado e exaltado”.²⁹ Neste mesmo sentido, Kümmel afirma que, através do aparecimento histórico de Jesus – principalmente por sua morte redentora (1,4; 7,14; 12,11) e sua exaltação triunfante (3,21; 5,5; 7,14; cf. 1,7) – temos uma total recriação da visão apocalíptica da história.³⁰ Por esta razão, ao contrário do que ocorre com os apocalipses judaicos, a mensagem do *Ap* é fundamentalmente otimista: “No Cristo Ressuscitado, Deus já é vencedor!” – eis a grande proclamação presente neste livro! De fato, aqui está, segundo Lohse, a grande diferença do *Ap* em relação à apocalíptica judaica:

Na apocalíptica judaica, a passagem do antigo para o novo mundo pode ser pensada sem a colaboração de uma figura messiânica. A esperança final dos cristãos, porém, define-se por sua fé no Messias crucificado e ressuscitado, que o esperam como aquele que está por vir [...] Os cristãos [...] leram os escritos apocalípticos, interpretando as promessas neles feitas no sentido da salvação revelada em Cristo.³¹

Nestor Paulo Friedrich³² afirma que o autor do *Ap* estabelece coordenadas fundamentais para a interpretação de sua obra já no início da mesma (*Ap* 1,1-3) e, embora a palavra “apocalipse” (*Ap* 1,1) sugira que o livro pertence ao gênero da apocalíptica judaica-cristã, a bem-aventurança contida em *Ap* 1,3 indica que a palavra à qual os v. 1-2 se referem é “palavra profética”. De forma que estamos diante de “uma profecia apocalíptica em forma de carta para sete Igrejas localizadas na província romana da Ásia”.³³

Segundo Prévost, o *Ap* é o único livro do NT que reclama explicitamente o estatuto de profecia, e é nos profetas do Antigo Testamento (AT) que encontramos uma chave decisiva para a interpretação da mensagem de João:

À maneira dos profetas bíblicos, João faz uma leitura profética da história. Como eles [...] João surgiu para denunciar as pretensões monstruosas ou até diabólicas do poder imperial romano, assim como a tibieza ou enfado da fé das comunidades. Mas ele surgiu também para exortar à coragem e à esperança, como prova a palavra de ordem que ele dirige à sua comunidade: “É hora da perseverança e da fé dos santos” (13,10; ver também 14,12).³⁴

²⁹ RUSSEL, 1997, p. 172.

³⁰ Cf. KÜMMEL, 1982, p. 606-607.

³¹ LOHSE, 2000, p. 58.

³² FRIEDRICH, Nestor Paulo. Apocalipse 2-3: sete cartas? Uma análise literária. *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo, ano XIV, n. 19, dez. 2000. p. 149-173.

³³ FRIEDRICH, 2000, p. 150-151.

³⁴ PRÉVOST, 2002, p. 293-294.

Nesta mesma linha, Paulo Augusto de Souza Nogueira afirma que o autor do *Ap* utiliza a difícil linguagem da apocalíptica para fazer uma leitura crítica da sociedade onde vive, e condena com veemência o culto imperial como sendo uma prática idolátrica satânica.

Ele não só critica essa prática, como também faz uma releitura dos profetas da Bíblia Hebraica e de apocalipses judaicos para fazer uma crítica radical da violência e do lucro do império. No capítulo 18, por exemplo, ele descreve o luxo da Grande Cidade que lucra com os comerciantes e com os reis da terra, além de responsabilizá-la pelo “sangue dos profetas, de santos e de todos os que foram mortos sobre a terra” (18,24).³⁵

Assim, muitos veem no *Ap* um documento de resistência espiritual para a Igreja, no momento em que ela vai tornar-se a Igreja dos mártires. Neste sentido, o *Ap* foi um livro atual, pois, no tempo em que João escreveu havia já sinais de que tempos mais difíceis haveriam de chegar – em 64 a explosão sob Nero, em Roma; Antipas, a "testemunha fiel" (cf. *Ap* 2,13); medidas punitivas contra cristãos sob Domiciano –; mas também foi profético, na medida em que João conseguiu antever conflitos ainda maiores com o poder romano:

João diagnosticou as tendências anticristãs ainda latentes no império romano com o seu crescente absolutismo estatal e sua divinização do imperador que pululava especialmente na Ásia Menor, e predisse a luta inevitável da "Babilônia" contra a esposa do Cordeiro. No estilo do vidente apocalíptico, ele contempla esse conflito entre Roma e a igreja na sua essência mais profunda e segundo o seu sentido definitivo, escatológico, e o vê como o conflito entre Deus e o poder antidivino, satânico, conflito esse cujo resultado não pode ser duvidoso para o crente.³⁶

Boer, por sua vez, ao analisar o *Ap* a partir da escatologia apocalíptica de João, diz acreditar que a primeira finalidade do livro seria despertar os cristãos da sua postura benevolente perante o Império; despertá-los de seus compromissos e de sua assimilação com a ordem presente – conforme se pode verificar especialmente em *Ap* 2-3. Por outro lado, o livro pretende também consolá-los “*por antecipação*, na medida em que faz referência à perseguição que ele sabe que virá”.³⁷

De acordo com Richard, o que temos no NT é uma síntese entre profecia e apocalipse. Assim, com relação ao AT é normal a distinção entre profecia e apocalíptica, uma vez que houve uma mudança profunda no gênero literário e na teologia. Porém, nas origens do cristianismo, o movimento profético e o apocalíptico são convergentes:

³⁵ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cristianismos na Ásia Menor: um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 29, 1998. p. 135.

³⁶ LEMMERS, 1987, p. 799. Sobre esta visão do *Ap* como documento de resistência espiritual, cf. WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 194.

³⁷ BOER, 2000, p. 20-21.

Em Jesus e nas primeiras comunidades descobre-se uma síntese entre a profecia e a apocalíptica, tanto nas comunidades judaico-cristãs como nas helenísticas. Nos escritos paulinos existe uma forte dimensão apocalíptica, ao passo que no Apocalipse de João existe uma tendência muito forte de ser profecia cristã.³⁸

Para ilustrar esse movimento de convergência entre o gênero apocalítico e a profecia, no livro do *Ap*, com base no trabalho de Griolet,³⁹ reunimos, no quadro abaixo, algumas características da literatura profética e da apocalíptica, em paralelo com o *Ap*:

Literatura Profética	Literatura Apocalíptica	Apocalipse de João
O profeta fala em seu verdadeiro nome.	O autor utiliza um pseudônimo.	A exemplo do que ocorre com os profetas, o autor se nomeia a si mesmo: João.
O profeta atua dentro do mundo. Sua mensagem, geralmente, é dura, pois os tempos são difíceis. Mas é otimista. Ele atua no sentido de reconstruir o mundo que está na terra.	Os apocalípticos são, em geral, pessimistas, pois surgem quando esse mundo ou já está destruído ou está tão profundamente corrompido que Deus irá destruí-lo. Por isso, o apocalíptico anuncia a construção de outro mundo.	Admite-se o desencadear de Satã sobre o tempo presente e espera-se uma nova criação, porém, as visões estão centralizadas no Cristo Ressuscitado. Nele o mal e a morte já foram vencidos.
O profeta consola, mas também corrige e exorta o povo a voltar à Aliança, convidando-o à conversão, e isso porque ela é possível, mesmo se haja previsão de que apenas um “resto” se converterá.	O apocalíptico busca reconstruir a consciência com relação ao plano eterno de Deus (com visões, símbolos e mitos). Ele conduz à esperança num mundo diferente, que está por vir.	Anuncia que, no evento pascal de Cristo, o fim dos tempos já chegou. E isso não é um convite à acomodação, e sim para que o crente batalhe a fim de que aquilo que Jesus levou a cabo de uma vez por todas se torne cada dia mais verdadeiro em nossa história.
Os profetas proclamam que Deus tem um Plano sobre o mundo. Mas não é um plano rígido que suprime qualquer liberdade. Pelo contrário, ao chamar os homens à conversão, manifestam que Deus está sempre pronto para “desistir de sua decisão” de punir.	Os apocalipses, geralmente, são deterministas: seus autores expressam como se tudo tivesse sido escrito nos livros celestes, e que, por decorrência, não há mais nem acaso nem liberdade, até mesmo para os perseguidores.	Aqui também João se aproxima dos profetas. Não escreve uma inexorável execução de um plano eterno, mas o itinerário dos homens com seu Deus, que os acompanha, fala-lhes e espera uma resposta.

³⁸ RICHARD, 1996, p. 29.

³⁹ Cf. GRIOLET, 1986, p. 10-15.

Portanto, podemos dizer que, por um lado, a obra de João insere-se num gênero literário bastante conhecido, o “apocalipse”; por outro, difere desse tipo de literatura para se aproximar da mensagem dos profetas; e o fato determinante que provoca esta nítida mudança entre os apocalipses judaicos e o *Ap* é a morte e a ressurreição de Cristo. E este caráter profético do *Ap* tem consequências práticas para a caminhada das comunidades. De acordo com Griolet, o *Ap* impele a um engajamento no mundo, como faziam os profetas: “Se o fim dos tempos já chegou no evento do mistério pascal, não se trata mais de cruzar os braços, mas antes de fato trata-se de arregaçar as mangas a fim de que aquilo que Jesus levou a cabo de uma vez por todas se torne cada dia mais verdadeiro em nossa história”.⁴⁰

1.3 *Ap* 2-3

Como o presente trabalho concentrar-se-á nos capítulos 2-3 do *Ap*, para aí detectar os “perigos” existentes no ambiente das comunidades cristãs da Ásia Menor, no final do primeiro século da nossa era, convém deter-nos um pouco no estudo do gênero literário encontrado nesta parte do livro, seguindo a pesquisa atual.

1.3.1 *Cartas?*

Um assunto bastante discutido entre os autores modernos é se as referidas *cartas* de *Ap* 2-3 poderiam realmente ser chamadas de “cartas”, uma vez que, as mesmas, apresentam muitas diferenças com relação ao gênero epistolar.

Robert Muse,⁴¹ por exemplo, levanta a seguinte questão: Se *cartas* são um meio comum na literatura do cristianismo primitivo, porque não encontramos em *Ap* 2-3 os elementos constitutivos das cartas da Antiguidade? Faltam as saudações pessoal e final, elementos que fazem parte do modelo padrão das cartas da Antiguidade.

Segundo Figueroa, a *carta* como forma de instrução provém da literatura grega, e é anterior ao período cristão. Na época do NT, as *cartas* desempenharam um importante papel na administração romana, sendo também utilizadas pelo cristianismo para manter a comunicação entre as comunidades.⁴²

De acordo com Figueroa, costuma-se fazer uma distinção entre “carta” e “epístola”: a *carta* serve para manter um contato e troca de pensamentos entre remetente e destinatário, sempre numa situação determinada, e falando para uma realidade específica; a *epístola*, por

⁴⁰ GRIOLET, 1986, p. 12-14.

⁴¹ MUSE, 1986 apud FRIEDRICH, 2000, p. 161-162.

⁴² Cf. FIGUEROA, 1993, p. 112.

sua vez, não se dirige a um destinatário específico, mas tem por objetivo falar a um círculo mais amplo de leitores.⁴³ Assim, no caso específico de *Ap* 2-3, se seguíssemos esta orientação, teríamos sete *cartas* que, mesmo apresentando uma caráter ecumênico, de utilidade ampliada, são dirigidas ao “Anjo” – representante individual de cada comunidade – e lidam com problemas específicos de cada comunidade (cf. *Ap* 2,2-4.9.13-15; 3,2-4.8-10.15-18). Contudo, segundo a autora, estamos lidando com um estilo literário que não pode ser classificado exclusivamente como “carta”, e isso devido às diversas características apresentadas pelo texto em questão:

A simbologia abundante, no estilo apocalíptico; os paralelos constantes (“ao anjo”, “conheço sua conduta”, “ouve o espírito” etc.); o uso do imperativo predominante nas frases introdutórias (“escreva”) e conclusivas (“ouça”); o autor não se dirige pessoalmente, mas se faz portador da palavra de Deus. Estas características se aproximam ao estilo profético.⁴⁴

Friedrich, por sua vez, afirma que uma comparação das proclamações de *Ap* 2-3 com as *cartas* do Apóstolo Paulo revela que o tom e o estilo de ambos são bem diferentes: “A saudação nas *cartas* de Paulo é pessoal e informal. O estilo de João é formal e o texto tem uma estrutura literária com estilo e composição bem definidas”.⁴⁵

Para William Mitchel Ramsay,⁴⁶ João usa a forma de *carta* porque este é o grande veículo de comunicação no cristianismo das origens. Porém, de acordo com este autor, essas sete *cartas* estão mais distantes do tipo de “cartas verdadeiras” do que outras composições no NT. Trata-se, segundo o autor, de “‘epístolas literárias’ no sentido restrito, imitações deliberadas e intencionais de uma forma literária que estava firmemente estabelecida no uso cristão”.

Para David Aune,⁴⁷ as *cartas* são, muitas vezes, veículos para a comunicação de revelações divinas. Um exemplo são as “*cartas* proféticas” que encontramos no AT e na literatura judaica primitiva – sobretudo em Jeremias e Baruque, seu secretário; também o livro profético de Naum deve ter sido originalmente uma carta profética. Com base nessas informações, Klaus Berger⁴⁸ concluiu: “Por isso as cartas do Apocalipse devem ser consideradas como exemplares daquele gênero de carta profética, jamais plenamente extinto, aqui todavia em associação com a aparição e ordem de escrever [...]”.

⁴³ Cf. FIGUEROA, 1993, p. 113.

⁴⁴ FIGUEROA, 1993, p. 113-114.

⁴⁵ FRIEDRICH, 2000, p. 162.

⁴⁶ RAMSAY, 1904 apud FRIEDRICH, 2000, p. 161.

⁴⁷ AUNE, 1997 apud FRIEDRICH, 2000, p. 162-163.

⁴⁸ BERGER [s.d.] apud FRIEDRICH, 2000, p. 163.

Existem, portanto, vários estudos que, de forma convincente, apontam para a dimensão profética de *Ap* 2-3. Friedrich cita ainda Ferdinand Hahn e Ulrich B. Müller e a tese defendida por eles de que as sete proclamações têm raízes nos discursos proféticos do cristianismo das origens, sendo que a evidência para tanto é a “*tade legeri*” (“Estas coisas diz...”), fórmula dos mensageiros proféticos da profecia do AT; cita também Aune, que identifica as sete proclamações com oráculos perenéticos de salvação e julgamento, um tipo de discurso profético que tem suas raízes no judaísmo das origens, mas que, no cristianismo, desenvolveu características próprias.⁴⁹

Friedrich vê nessas sete proclamações uma intensa atividade literária do autor, que produziu um texto *sui generis*, e o fez com uma finalidade específica. Segundo este autor, *Ap* 2-3 vai além de uma simples introdução ao bloco seguinte – *Ap* 4-22 – ou então uma preparação para os futuros sofrimentos: a forma adotada tem algo a dizer sobre a polêmica com o Império Romano.⁵⁰ Em conformidade com Aune – que caracteriza as sete proclamações de *Ap* 2-3 como *editos-proféticos* –, Friedrich afirma que o autor do Apocalipse, além de ter emoldurado sua obra em uma estrutura epistolar e de ter se inspirado nos profetas do AT, produziu algo semelhante aos *editos reais e imperiais*: cada uma das sete proclamações começa com uma *praescriptio* (introdução) semelhante às encontradas nos *editos imperiais*; também há semelhanças em outras partes: como a *narratio*, que tem o caráter de relatório de informação, correspondendo à secção “*oida*” (“conheço...”); a *dispositio*, que expressa as providências a serem tomadas; e, finalmente, a *sanctio*, cuja função é corroborar o edito e levar ao seu cumprimento. Esta última parte tem o seu paralelo na promessa condicional de vitória, presente nas sete proclamações. Quanto ao conteúdo, as *narrationes* e *dispositiones* exibem características da profecia do cristianismo das origens que, por sua vez, recebeu influência da profecia do AT. Assim, para Friedrich, temos em *Ap* 2-3 *editos-proféticos*, através das sete proclamações, que não têm apenas uma dimensão funcional ética para as Igrejas, mas também uma dimensão crítica da realidade. Trata-se, segundo Friedrich, de uma forma de resistência que se servia da mesma estrutura de comunicação utilizada pelo Império Romano, mas que tinha por objetivo transmitir esperança e segurança, num contexto sócio-político e cultural de sofrimento. Porém, ao fazer uso de uma forma oficial de comunicação, João está apontando para um poder paralelo ao oficial, de modo que a polêmica com o poder político estabelecido não se dá apenas na segunda parte do *Ap* (*Ap* 4-22), mas já está presente na forma contundente com que *Ap* 1-3 veicula a palavra do Cristo

⁴⁹ Cf. FRIEDRICH, 2000, p. 163-165.

⁵⁰ Cf. FRIEDRICH, 2000, p. 166-170.

ressurreto. De acordo com Friedrich, parece que João buscava resgatar o caráter profético e combativo da Igreja, ao apresentá-la como o campo ou espaço de articulação de uma proposta que oferece resistência ao poder estabelecido, no caso, ao Império.⁵¹

1.3.2 *Cartas independentes?*

Uma outra discussão é se as sete *cartas* de *Ap* 2-3 existiram e circularam pelas comunidades, separadamente, antes de passarem a figurar no conjunto do livro.

A Bíblia de Jerusalém, na introdução ao livro do Apocalipse, trabalha com a hipótese de que o texto de *Ap* 1-3, embora destinado a ser lido junto com os demais textos, deve ter existido primeiro na condição de texto separado – embora se admita, na mesma introdução, que tal suposição não consegue levar-nos à evidência.⁵²

Para R. H. Charles⁵³ temos, em *Ap* 2-3, *cartas* que foram escritas antes da última redação e edição do *Ap* e que foram enviadas individualmente para cada Igreja, perto do final do governo de Vespasiano (69-79 d.C.), quando ainda não havia perseguição; posteriormente, ao concluir a sua obra, João fez várias adições às *cartas* com o objetivo de coordená-las com os conteúdos de *Ap* 4-22. Segundo Friedrich, porém, é muito improvável que *Ap* 2-3 tenha existido separadamente, ou como *cartas* independentes.⁵⁴

Richard, por sua vez, lembra que o simbolismo existente em torno do número sete – que no *Ap* indica plenitude – leva boa parte dos comentaristas a pensarem numa plenitude eclesial e a verem nas *cartas* dirigidas às sete comunidades da Ásia Menor mensagens abstratas dirigidas a toda a Igreja de todos os tempos.⁵⁵ Jacques Ellul⁵⁶ também é dessa opinião. Segundo ele, é provável que as sete *cartas* tenham relação com a situação concreta da Igreja da Ásia, mas o caráter dessas *cartas*, o número sete, a advertência solene e geral que cada uma contém – “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas” – indicam que se trata de um ensino dado para sempre e para toda a Igreja. Ladd concorda com isso, afirmando que esta advertência solene, repetida sete vezes, dá a ideia de que a mensagem contida em cada *carta* é destinada a um público maior que só a Igreja local.⁵⁷ Compartilha

⁵¹ Cf. FRIEDRICH, 2000, p. 172.

⁵² Cf. O APOCALIPSE – Introdução. In: A BÍBLIA de Jerusalém. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002, p. 2141.

⁵³ CHARLES, 1994 apud FRIEDRICH, 2000, p. 160; FIGUEROA, 1993. p. 114.

⁵⁴ Cf. FRIEDRICH, 2000, p. 161.

⁵⁵ Cf. RICHARD, 1996, p. 95.

⁵⁶ Cf. ELLUL, Jacques. *Apocalipse: Arquitetura e movimento*. Tradução de Maria Luísa de Albuquerque Silva. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 139

⁵⁷ Cf. LADD, 1980, p. 29.

ainda desta opinião Hans Schwarz,⁵⁸ ao afirmar que, se sete comunidades são mencionadas isoladamente, então a totalidade da Igreja está sendo abordada:

No fundo, os escritos destinam-se a todas as comunidades. Assim como entre nós o conceito Igreja designa tanto a Igreja local como a Igreja total, assim toda a Igreja está sendo abordada aqui com o número sete. Esses escritos não são *cartas* que de fato deviam ser enviadas a essas comunidades, mas elas se tornam transparentes para todas as comunidades e para toda a Igreja.

Pierre Prigent,⁵⁹ nesta mesma linha, afirma que não se deve buscar nos capítulos 2 e 3 do *Ap* sete *cartas* individuais efetivamente enviadas a sete comunidades:

Diversamente do *corpus* das cartas de Inácio, que reúne cartas dirigidas a várias comunidades da Ásia Menor pelo futuro mártir conduzido por uma escolta a Roma, *Ap* 2-3 contém cartas que manifestamente foram redigidas para figurar na coleção. Os finais insistem cada vez nos destinatários que são as Igrejas, e em 2,23 são todas as Igrejas que devem descobrir a intervenção do próprio Deus no castigo infligido aos heréticos de Tiatira.

Prigent analisou as introduções e os finais das *cartas* e concluiu que, pelas introduções, se pode afirmar que as *cartas* foram redigidas para dar continuidade à visão do cap. 1; e, pelas conclusões, se pode verificar que, nelas, aparecem imagens que se aclaram à luz dos desenvolvimentos ulteriores do *Ap*, por exemplo: a *árvore da vida* (2,7; 22,2.14;), a *segunda morte* (2,11; 21,8), o *nome novo* que ninguém conhece (2,17; 19,12), a *Jerusalém celeste* (3,12; 21,2) etc. Segundo Prigent, “este fato mostra bastante claramente que o nosso autor já redigira o corpo do *Ap* quando escreveu as *cartas*”.⁶⁰ E é assim que Prigent justifica o acréscimo das sete *cartas* (*Ap* 2-3): “Em algum momento da redação do livro, o autor, subitamente, sensibilizado por um aspecto particular e difícil da vida das Igrejas da Ásia Menor, sentiu a necessidade de completar sua mensagem mostrando as implicações dela em uma situação nova”.⁶¹ Trata-se, segundo Prigent, de um perigo “novo” em relação aos assuntos abordados no restante do *Ap*, de forma que a “ameaça” não é somente externa: “encontramo-la dentro das próprias Igrejas, onde ela esconde insidiosamente seu caráter demoníaco sob traços aparentemente cristãos. Trata-se da heresia”.⁶² Voltaremos a esse tema no próximo capítulo.

⁵⁸ Cf. SCHWARZ, Hans. *O mistério das sete estrelas: Uma interpretação do Apocalipse de João*. Tradução de Hans A. Trein. São Leopoldo: Sinodal, 1997. p. 39.

⁵⁹ PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Loyola, 1993 (Col. Bíblica Loyola, 8). p. 44.

⁶⁰ PRIGENT, 1993, p. 45.

⁶¹ PRIGENT, 1993, p. 41.

⁶² PRIGENT, 1993, p. 46.

1.3.3 Estrutura

Existem várias maneiras de organizar o conteúdo dessas sete *cartas* ou sete *proclamações*. Cada autor tem a sua maneira de dividir o conteúdo e de apresentá-lo. Figueroa, por exemplo, em conformidade com Wikenhausen, prefere uma forma mais genérica,⁶³ como a que segue:

- a. Fórmula introdutória: destinatário e remetente;
- b. Corpo: Louvores, exortações e convite à conversão ou advertência à fidelidade;
- c. Fechamento convocatório: exortação e promessa.

Friedrich, por sua vez, ao analisar a carta à Tiatira, segue a proposta de Aune – também citado por Figueroa –, que propõe uma divisão em oito partes,⁶⁴ como segue:

- I. Destinatário(s) (*adscriptio*) – “Ao Anjo da Igreja em...”;
- II. A ordem para escrever;
- III. A fórmula “*tade legei*”;
- IV. Os predicados cristológicos – identificação do remetente com uma série de títulos cristológicos;
- V. Seção “*oida*” (*narratio*) – constituída por frases esterióticas, que ocorrem em algumas proclamações: “*sou tá érga*” (“tuas obras”), que ocorre imediatamente depois de “*oida*” (“conheço”); “*allá écho catá sou (hólíga) hótí*” (“mas tenho contra ti [poucas coisas] que...”);
- VI. Consequências ou providências decorrentes da seção “*oida*” (*Dispositio*) – seção central da proclamação que constroem disposições para prática nas Igrejas. São caracterizadas pelo uso de “imperativos”: por exemplo, “*metanóeson*” (“arrepende-te”) em 2,5.16; 3,19; e “futuro do indicativo”: por exemplo, “*hidoù bállo*” (“jogarei”) em 2,22, “*hidoù didô*” (“darei”) e “*hidoù poiéso*” (“farei”) em 3,9;
- VII. Promessa ao vencedor – que não tem fórmula prévia e apresenta estrutura variada;
- VIII. Fórmula de proclamação: “Aquele que tem ouvidos ouça”: 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.

⁶³ Cf. FIGUEROA, 1993, p. 118.

⁶⁴ Cf. FRIEDRICH, 2000, p. 152-153; FIGUEROA, 1993, p. 117-118.

Convém notar que alguns pontos deste esquema – como, por exemplo, o endereço e a fórmula de proclamação (“Aquele que tem ouvidos ouça”) – são fórmulas propriamente ditas. Noutros pontos pode haver variações de carta para carta, com, por exemplo, na seção “*oida*”: na carta dirigida a Esmirna (cf. 2,8ss) não há reprovações; na última carta, a Laodicéia (cf. 3,14ss), não há elogio à comunidade. Nos dois últimos pontos (VII e VIII), a ordem apresentada acima é a das quatro últimas *cartas*; nas três primeiras, a ordem é inversa.

1.3.4 Elementos comuns

Para analisar os pontos em comum que aparecem nas sete *cartas*, utilizaremos a estrutura de Aune,⁶⁵ porém, procedendo como em alguns comentários que trabalham conjuntamente a parte I e II, como também a parte III e IV.⁶⁶

a) Destinatário(s)

- Anjo(s):

Todas as sete proclamações têm como destinatário um anjo. Em nível literário, portanto, os endereçados são os anjos e não os membros das respectivas Igrejas. Segundo Friedrich, este artifício é sem paralelos. O autor destaca, contudo, que uma leitura atenta nos faz perceber que o esquema não foi mantido de forma rígida:

O autor ocasionalmente muda os pronomes e os verbos da segunda pessoa do singular para a segunda e terceira pessoas do plural, como se aqueles a quem se dirige fossem um grupo particular dentro da igreja (2,10; 2,14; 2,15; 2,20-22; 2,24). Outras vezes dá a impressão de que esqueceu que estava escrevendo para o anjo e se dirige à igreja diretamente, na forma da segunda pessoa do plural (2,13.20).⁶⁷

Antonio Lazarini Neto,⁶⁸ baseando-se em um dos trabalhos de Friedrich, afirma que a comunicação para o Anjo e a Igreja acontece em níveis diferentes, pois os “anjos das Igrejas” são seres celestes.⁶⁹ O autor destaca a afirmação de Friedrich de que saber quem é o anjo não vem ao caso, uma vez que o alvo das *cartas* são os membros das Igrejas.

⁶⁵ AUNE, 1997 apud FRIEDRICH, 2000, p. 152-153.

⁶⁶ Cf. FRIEDRICH, 2000, p. 152-153.

⁶⁷ FRIEDRICH, 2000, p. 154.

⁶⁸ NETO, Antonio Lazarini. A Carta à Igreja de Tiatira – Liderança Profética em Conflito. *Theós - Revista de Reflexão Teológica*. Campinas: Faculdade Teológica Batista, v. 1, n. 1, 2004, p. 69.

⁶⁹ De acordo com Russell Norman Champlin, os “Anjos” seriam grandes poderes espirituais encarregados de dar proteção e orientação às comunidades. Assim, por decorrência, as comunidades cristãs contariam com seus próprios Anjos guardiões, tal qual sucede no caso das nações e dos crentes individuais. Os pastores humanos, neste caso, seriam apenas instrumentos especiais desses seres angelicais, seus representantes nas assembléias locais (cf. CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Hagnos, 2002. v. 6. p. 385-386). Mas, numa interpretação um pouco diferente, os “Anjos das Igrejas” seriam, simplesmente, os responsáveis pelas comunidades – coordenadores ou bispos (cf. MESTERS, Carlos;

- As localidades:

Como destinatárias das mensagens de *Ap* 2-3 aparecem também sete comunidades (Igrejas) localizadas na zona costeira e pré-costeira da Ásia Menor. Já em *Ap* 1,11 se diz que João deve escrever tudo o que vê para enviar às sete Igrejas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia.

Uma questão é colocada aqui: por que essas sete localidades, e não as outras? Prigent, por exemplo, afirma que havia muitas outras Igrejas na região, como: Mileto, Trôade, Colossas, Hierápolis, Trales, Magnésia, que nos são conhecidas, seja pelos escritos do NT (Cl 1,2; 21,1; 4,13; At 20,5ss.), seja pelas cartas de Inácio de Antioquia.⁷⁰

Para Daniel Godoy Fernández,⁷¹ o endereçamento a sete Igrejas deve ser entendido a partir da *gematria*,⁷² como um número simbólico, justamente porque se sabe que na região da Ásia Menor havia outras comunidades cristãs. Assim, segundo este autor, as sete comunidades mencionadas seriam representantes e protótipos das outras comunidades espalhadas pela região.⁷³

Hans Shwarz, por sua vez, destaca que as sete cidades especificamente mencionadas nas *cartas* sediavam repartições administrativas e jurídicas do Império Romano, onde se praticava de modo especial o culto ao imperador, e onde se encontrava também o centro intelectual do Império.⁷⁴ Nessas cidades, segundo Schwarz, cultivava-se a verdadeira herança da cultura grega, ficando claro, com isso, que os cristãos procuravam marcar presença em cidades que, de alguma forma, se destacavam no contexto da época.

Segundo Prigent, existe uma explicação bastante aceita, que está ligada ao nome de W. M. Ramsay, segundo a qual haveria uma razão mais de natureza geográfica para justificar a escolha dessas localidades:

As sete Igrejas estariam mencionadas na ordem na qual um mensageiro que desembarcasse em Éfeso as encontraria seguindo a estrada circular que unia as diferentes partes da província. Ramsay *supunha* também (esta suposição é hoje mantida como verdade de evidência, sem haver contudo jamais sido mais amplamente demonstrada) que a Ásia fora na época decomposta em sete distritos eclesiásticos à

OROFINO, Francisco. *Apocalipse de João: Esperança, Coragem e Alegria*. Círculos Bíblicos. 2. ed. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2002. p. 36).

⁷⁰ Cf. PRIGENT, 1993, p. 32.

⁷¹ Cf. FERNÁNDEZ, Daniel Godoy. Apocalipse 2 e 3 – Comunidades proféticas, de resistência e martirizadas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, Vozes, n. 59, 2008. p. 108.

⁷² Termo hebraico, derivado do grego *gheometria* ou *grammatéia*. Consiste em estabelecer a equivalência entre palavras de mesmo valor numérico, resultante da soma dos seus componentes alfabéticos – cada letra do alfabeto hebraico indica também um número (cf. ASSOCIAÇÃO LAICAL DE CULTURA BÍBLICA. *Vademecum para o estudo da Bíblia*. Tradução: José Afonso Baraldin. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 42-43).

⁷³ Sobre essa maneira de interpretar, cf. também: MESTERS; OROFINO, 2002, p. 30.

⁷⁴ Cf. SCHWARZ, 1997, p. 25 e 40.

semelhança dos distritos postais. A enumeração nos restituiria os nomes dos sete centros a partir dos quais a informação era difundida para cada distrito. A hipótese talvez seja sedutora, mas permanece hipótese.⁷⁵

Champlin, por sua vez, afirma que os intérpretes têm argumentado pelos menos acerca de três significados:

1. Seriam igrejas históricas, com as condições ali descritas. 2. Profeticamente, representariam sete estágios da história eclesiástica. 3. Representariam condições que podem e realmente existem em qualquer era da história da igreja, até certo ponto. Por conseguinte, representam a igreja universal, e essas sete mensagens se aplicam à igreja toda, de uma ou de outra maneira.⁷⁶

No comentário introdutório referente ao capítulo 2 de *Ap*,⁷⁷ Champlin diz acreditar que o Espírito Santo tenha orientado na escolha dessas localidades, uma vez que as condições ali existentes eram particularmente instrutivas para todas as épocas. Champlin, contudo, pende para a segunda linha de interpretação, que encara as sete proclamações de *Ap* 2-3 como sete *cartas* proféticas acerca de sete estágios da história da Igreja,⁷⁸ interpretação esta criticada por Adolf Pohl,⁷⁹ para quem, tal visão das coisas, não faz justiça nem ao texto nem à história, pois seduz de forma que não se encare a seriedade plena de cada uma dessas mensagens.

Prigent, em conformidade com W. Bauer e M. Goguel, acredita que a escolha das sete Igrejas estaria diretamente ligada a uma questão interna, que representava uma verdadeira ameaça à vivência do cristianismo por parte das comunidades: a heresia. Prigent se baseia no fato de que, ao se ler atentamente as sete *cartas* às Igrejas, constata-se, em cada uma delas, de maneira explícita ou implícita, a presença de heréticos, que, às vezes, são banidos pela Igreja (que é felicitada por isto), ou que são suportados por ela (neste caso, a Igreja é advertida), ou então que são aceitos e até seguidos (e, neste caso, ressoam ameaças).⁸⁰

⁷⁵ PRIGENT, 1993, p. 32.

⁷⁶ CHAMPLIN, 2002, p. 394.

⁷⁷ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 385.

⁷⁸ De acordo com esta interpretação, a história da Igreja estaria assim representada: 1. Éfeso: a Igreja apostólica (século I d.C.); 2. Esmirna: a Igreja perseguida (séculos II e III d.C.); 3. Pérgamo: a Igreja sob favor imperial (312 a 500 d.C.); 4. Tiatira: a Igreja da Idade das Trevas (500 d.C. ao século XVI); 5. Sardes: a Igreja da Reforma e da renascença (séculos XVI e XVIII); 6. Filadélfia: a Igreja das missões modernas (séculos XIX até primórdios do século XX); 7. Laodicéia: a Igreja do tempo do fim (meados do século XX até à vinda de Cristo). Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 385.

⁷⁹ Cf. POHL, Adolf. *Apocalipse de João (1): Comentário Esperança*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Ed. Evangélica Esperança, 2001. p. 97.

⁸⁰ Cf. PRIGENT, 1993, p. 32.

b) A fórmula “*táde légei*” e os títulos de Jesus

Com base em Mazzaferri e Friedrich, Antônio Lazarini Neto destaca que a fórmula “*táde légei*” (“Assim diz...”) equivale na LXX a “assim diz Yahweh”, ocorrendo 250 vezes na literatura profética do AT – o que reforça a ideia de que se trata, aqui, de proclamações proféticas e não meras epístolas exortativas.⁸¹

Ellul, por sua vez, afirma que a expressão aponta para uma relação direta entre o Ressuscitado que apareceu a João e aquele que é o Senhor na e para a sua Igreja:

Ele dita as *cartas* enquanto Ressuscitado. Está presente nas Igrejas [...] Anda no meio delas (2,1): Cristo não está no céu, está nas suas Igrejas, age sobre elas e deve agir por meio delas. Julga-as sem cessar, pronto mesmo a destruí-las, se for necessário (2,5) [...] Mas julga unicamente pela sua Palavra que separa o que é vivo e morto (2,12), transmitindo à Igreja a sua própria vida (2,17,18).⁸²

Quanto aos títulos de Jesus, cada uma das sete comunidades locais recebeu um título ou uma descrição especial da parte de Cristo, que retoma a visão inaugural do cap. 1, sendo que a maneira de apresentar Jesus, em cada caso, tem a ver com a situação concreta da comunidade.⁸³

c) A seção “*oida*”:

Esta seção é caracterizada pelo verbo *οἶδα* (“*oida*” = “conheço”). Segundo Prigent, a afirmação deste “conhecimento” é o elemento constante nas *cartas*, e o verbo empregado em todas elas é “*oida*” e não “*ginosko*” – o primeiro aponta um conhecimento muito mais amplo do que o segundo, como vemos em *Jo* 21,17: “Senhor, tu sabes (*oidas*) todas as coisas, tu sabes (*ginoskeis*) que eu te amo”.⁸⁴

O termo “conheço” se liga à expressão “as tuas obras” (“conheço as tuas obras”), que aparece em seis das sete *cartas*, seguida de termos que especificam o seu sentido, positivo ou negativo. Segundo Pohl, “obras” não significam apenas atos isolados, nem tampouco a atuação em geral, mas o fruto vital das comunidades propriamente dito, como, por exemplo, a fé (2,19), a perseverança e o suportar (2,2), a sonolência (3,2), bem como diversas disposições espirituais (3,8.15).⁸⁵ Nesta mesma linha, Champlin afirma que as “obras” representam não apenas aquilo que chamamos de “serviço ativo”, mas as “condições espirituais em geral” da

⁸¹ NETO, 2004, p. 70. Cf. também: MESTERS; OROFINO, 2002, p. 35; Cf. POHL, 2001, p. 98.

⁸² ELLUL, 1980, p. 139.

⁸³ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 386; MESTERS; OROFINO, 2002, p. 35-36.

⁸⁴ Cf. PRIGENT, 1993, p. 49.

⁸⁵ Cf. POHL, 2001, p. 98.

Igreja.⁸⁶ De acordo com Prigent, deve-se dar à palavra “obra” um sentido neutro, bem traduzido em português pela palavra “conduta”.⁸⁷

Nesta seção, aparece a realidade das comunidades, com suas virtudes, mas também com suas fraquezas. Como num inquérito judicial, as comunidades são objetos de “acusações” – apenas duas delas não recebem algum tipo de acusação (Esmirna e Filadélfia); por outro lado, aparecem os elogios – apenas uma não recebe elogio (Laodiceia). De acordo com Pohl, a acusação é introduzida por meio da formulação típica “tenho contra ti” (cf. 2,4.14.20) que, segundo Mt 5,23, significa apresentar-se como adversário no processo. “No AT Deus frequentemente fala contra o seu povo como adversário litigioso. Aqui Cristo o faz em relação à sua Igreja”.⁸⁸ Porém, de acordo com Pohl, Jesus não se apresenta diante das comunidades com ira, mas com amor – e isso acontece até mesmo quando não é possível externar nenhum tipo de louvor, como no caso de Laodiceia.

A seção “*oida*”, por conter a realidade de cada uma das Igrejas, é a que mais interessa à nossa pesquisa. No próximo capítulo, nos dedicaremos a ela, analisando os versículos que correspondem a esta parte em cada uma das sete proclamações.

d) As consequências da seção “*oida*”

David Aune e Harald Ulland⁸⁹ propõem uma distinção entre o que consideram, por um lado, a constatação da realidade da Igreja, descrita na seção “*oida*”, e, por outro, as consequências decorrentes da leitura que João faz desta realidade. A seção narrativa (seção “*oida*”) corresponde aos seguintes textos: (1) 2,2-4.6; (2) 2,9; (3) 2,13-15; (4) 2,19-21; (5) 3,1b.4; (6) 3,8; (7) 3,15. O que segue já não são elementos descritivos, ou a constatação da realidade das Igrejas, e, sim, as consequências decorrentes desta constatação. Aune – ao contrário de Ferdinand Hahn –⁹⁰ considera que a parte central das sete proclamações não é a seção “*oida*”, e sim a parte que segue, ou seja: a parte que apresenta as consequências da seção “*oida*”. Para Friedrich, no entanto, uma parte não exclui a outra, uma vez que ambas se complementam e uma não é compreensível sem a outra.

Vários aspectos poderiam ser destacados, pois cada uma das *cartas* se apresenta de forma bastante variada no que diz respeito a esta parte. Mas, para a nossa pesquisa, o que mais interessa são as exigências apresentadas em torno do termo “*metanóeson*” (“arrepende-

⁸⁶ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 387.

⁸⁷ Cf. PRIGENT, 1993, p. 49.

⁸⁸ POHL, 2001, p. 98.

⁸⁹ AUNE, 1997 e ULLAND, 1997 apud FRIEDRICH, 2000, p. 157.

⁹⁰ HAHN, 1971 apud FRIEDRICH, 2000, p. 157.

te”) também traduzido como “converte-te”. O termo aparece nas mensagens das cinco comunidades que recebem “advertências”: Éfeso (2,5), Pérgamo (2,16), Tiatira (2,21s), Sardes (3,3) e Laodiceia (3,19). Voltaremos a este assunto, no próximo capítulo.

e) A promessa ao vencedor

Em cada uma das sete *cartas* há um “vencedor”. E as *promessas* ao “vencedor” apontam para uma vitória, que é a vitória de Cristo e de todos aqueles que, por causa de Jesus Cristo, aceitam entrar em combate.

De acordo com Prigent, *Ap* 3,21 desenvolve explicitamente a ideia de que os cristãos estão associados à vitória de Cristo, e *Ap* 12,11 especifica o caráter desta vitória: os cristãos que não hesitam em desafiar a morte através do martírio. Contudo, deve-se evitar identificar pura e simplesmente os vencedores com os mártires.⁹¹ Champlin, por exemplo, afirma que todo crente genuíno é um vencedor. Com base em Ef 6,11, ele afirma que não existe um crente verdadeiro que também não seja um soldado. E o soldado “conta com a armadura de Deus e a usa. Domina e vence o mal”.⁹²

Segundo Pohl, “vencer” é o termo preferido de João (ele é responsável por 24 das aproximadamente 30 ocorrências no NT): por um lado, ele menciona a vitória consumada de Cristo (Jo 16,33; *Ap* 3,21; 5,5), da qual os fiéis já participam (1Jo 2,13.14; 4,4; 5,4.5); por outro lado, ela fala de uma vitória ainda por chegar (*Ap* 12,11; 15,2; 17,14; 21,7).⁹³ Como entender isso? De acordo com Ellul, trata-se, em primeiro lugar, de uma vitória espiritual, “chamada a inscrever-se, em seguida, em todas as formas humanas. Além disso, é uma vitória alcançada no nosso plano, no nosso nível, mas que leva mais longe: para a vida eterna (2,7), para a comunhão com Deus (2,2) [...] em todos os casos, trata-se de uma afirmação da vida, do triunfo da Vida”.⁹⁴

Segundo Mesters e Orofino, é na carta à Tiatira que se percebe melhor quem é o vencedor: é “aquele que observar a minha conduta até o fim” (2,26). E a conduta de Jesus, segundo estes autores, passa pela cruz, pela resistência contra a ideologia dominante.⁹⁵

⁹¹ Cf. PRIGENT, 1993, p. 52.

⁹² CHAMPLIN, 2002, p. 393.

⁹³ Cf. POHL, 2001, p. 101.

⁹⁴ ELLUL, 1980, p. 140-141.

⁹⁵ Cf. MESTERS; OROFINO, 2002, p. 62.

f) A fórmula de proclamação

Observa-se ainda nas *cartas* uma estreita relação com o Espírito de Deus. Cada *carta* é dirigida como palavra de Jesus Cristo, mas sempre termina com a proclamação: “Quem tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às Igrejas”.

De acordo com Pohl, isso está em conformidade com a doutrina joanina do Espírito Santo, pois, de certa forma, o Espírito é o “outro Cristo” (cf. Jo 14,16), e o Cristo é um “consolador” (cf. 1Jo 2,1). Assim, através do Espírito, a Igreja depara-se novamente com o Cristo (cf. Jo 6,63), mas de si mesmo não traz palavras novas (cf. Jo 14,26; 16,13).⁹⁶ Nesta mesma linha, Champlin afirma que, no *Ap*, tal como no NT inteiro, o Espírito Santo é o “*alter ego* de Cristo”, o seu porta voz, o poder divino que dá prosseguimento à sua obra.⁹⁷

Já Ellul compreende a fórmula de proclamação da seguinte maneira: “tudo é simultaneamente testemunho de Jesus Cristo e profecia do Espírito. A ‘verdade objetiva’ está em Jesus Cristo; a personificação da palavra (com apelo à ação e ao arrependimento) e a compreensão individualizada vêm do Espírito”.⁹⁸

Prigent, por sua vez, observa que esta fórmula de proclamação, presente em cada uma das sete *cartas*, comporta a certeza de que a mensagem dirigida a cada Igreja em particular não é destituída de importância para as demais Igrejas.⁹⁹

1.4 Conclusão

Podemos concluir dizendo que João adotou o estilo apocalíptico – bastante em voga no seu tempo – por tratar-se de uma linguagem simbólica associada a momentos de crise, e que se tornou bem apropriada para o autor, pois o mesmo viveu e atuou numa época difícil, como se pode ler nas linhas e nas entrelinhas dos autores supracitados. Porém, mesmo adotando o estilo apocalíptico, o *Ap* de João aproxima-se bastante da literatura profética. Ocorre que, nas origens do cristianismo, houve uma espécie de síntese entre a profecia e a apocalíptica. Assim, apesar da linguagem e das imagens apocalípticas, o *Ap* é um livro profético que vê no presente e no passado a obra salvífica de Deus sendo executada e, na base desse presente, cheio de esperança, abre uma perspectiva para o futuro, podendo também transmitir conforto e consolação aos que ainda têm de passar pela “grande tribulação” (*Ap* 7,14).

⁹⁶ Cf. POHL, 2001, p. 99-100.

⁹⁷ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 393.

⁹⁸ ELLUL, 1980, p. 140.

⁹⁹ Cf. PRIGENT, 1993, p. 52.

O que se afirma do *Ap* como um todo, pode-se também dizer dos cap. 2 e 3, particularmente: estamos lidando com um estilo literário que não pode ser classificado simplesmente como “carta”, pois, além de toda a simbologia no estilo apocalíptico, temos o uso do imperativo predominante nas frases introdutórias (“escreva”) e a fórmula de proclamação que cada uma das mensagens contém (“ouça o que o Espírito diz às Igrejas”), entre outras características que fazem *Ap* 2-3 aproximar-se do estilo profético.

Assim sendo, as sete proclamações de *Ap* 2-3 não podem ser tomadas como sete *cartas* individuais. Mesmo que tenham relação com a situação concreta das comunidades da Ásia Menor do primeiro século, o caráter dessas *cartas* indica que se trata de um ensino dado para toda a Igreja, e válido para todas as épocas. E se esta parte (*Ap* 2-3) foi inserida tardiamente no conjunto do livro, como afirma boa parte dos pesquisadores, temos que concordar com Prigent que, num dado momento da redação do livro, o autor percebeu alguma coisa nova a respeito da conduta das Igrejas da Ásia Menor, algum aspecto particular e difícil da vida das comunidades, alguma ameaça bem concreta, e sentiu a necessidade de completar sua mensagem, com o objetivo de alertar os cristãos sobre o problema.¹⁰⁰ É disso que vamos tratar no próximo capítulo. Afinal, se o livro do *Ap*, como um todo, é uma mensagem profética que, apesar das dificuldades, convida os cristãos a se conduzirem como vencedores, sem pactuar com o inimigo, teremos que perguntar qual é a cor particular que assume esta mensagem nos capítulos 2 e 3.

¹⁰⁰ Cf. PRIGENT, 1993, p. 41.

2 O GRANDE “PERIGO” PARA AS COMUNIDADES CRISTÃS DA ÁSIA MENOR, SEGUNDO *Ap* 2-3

Neste estudo, vamos analisar apenas dois pontos do esquema adotado por Aune (veja capítulo anterior): a seção “*oida*” e a seção seguinte, que trata das “consequências ou providências decorrentes da seção ‘*oida*’”. A razão de ater-nos a esses dois pontos é que, em primeiro lugar, o nosso trabalho segue normas técnicas que limitam o número de páginas; em segundo, porque acreditamos que a análise desses dois elementos constitutivos das sete *cartas* às Igrejas já nos fornecerá elementos suficientes sobre a realidade dos cristãos e das cristãs da Ásia Menor, situados no contexto do final do primeiro século, com suas virtudes e também com suas limitações e seus conflitos. Acreditamos ainda que, com este estudo, seja possível detectar aquilo que o autor do *Ap* quis, especialmente, destacar ao escrever as *cartas* às sete Igrejas, e que está relacionado às “coisas presentes” que ele viu e que devia pôr por escrito (cf. *Ap* 1,19).

2.1 Análise da seção “*oida*”

2.1.1 À Igreja que está em Éfeso (*Ap* 2,2-4.6):¹⁰¹

2. Conheço tua conduta, tua fadiga e tua perseverança: sei que não podes suportar os *malvados*¹⁰²: puseste à prova os que se diziam apóstolos — e não são — e os descobriste mentirosos. 3. És perseverante, pois sofreste por causa do meu nome, mas não esmoreceste. 4. Devo reprovar-te, contudo, por teres abandonado teu primeiro amor.¹⁰³ [...] 6. Tens de bom, contudo, o detestares a conduta dos *nicolaítas*,¹⁰⁴ que também eu detesto.

A comunidade de Éfeso tem muitos pontos positivos. É uma comunidade que até sofreu por causa do nome de Jesus (cf. 2,3). Portanto, a comunidade não é advertida por falta de fé ou de obras. Não se afirma, por exemplo, que ela deixou de praticar as boas obras. A

¹⁰¹ Para a apresentação dos textos bíblicos, utilizamos a versão da BÍBLIA de Jerusalém. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. Porém, o grifo (em itálico) é nosso.

¹⁰² Ou “maus”. Segundo Prigent, os “maus” são os falsos apóstolos dos quais se fala em seguida. Trata-se de missionários itinerantes. Existem várias alusões antigas aos problemas que a pregação desses apóstolos devia suscitar: cf. *ITs* 5,19-22. Inácio (Ef 9,1) sabe que a Igreja de Éfeso foi visitada por pregadores heréticos. É provável que os *nicolaítas*, mencionados no v. 6, sejam esses mesmos “falsos apóstolos” (Cf. PRIGENT, 1993, p. 50).

¹⁰³ Segundo Prigent, o texto remete a *Jr* 2,2, onde Javé diz: “Eu me lembro, em teu favor, do amor de tua juventude, do carinho do teu tempo de noivado, quando me seguias pelo deserto...” (Cf. PRIGENT, 1993, p. 50).

¹⁰⁴ Duas vezes é mencionado este grupo: aqui em 2,6, e em 2,15, na comunidade de Pérgamo. Era um grupo que alimentava ideias gnósticas para defender e legitimar uma posição mais branda do cristianismo frente à religião do Império (cf. MESTERS; OROFINO, 2002, p. 43). Segundo Champlin, não pode haver dúvidas de que tanto os *nicolaítas*, mencionados aqui, quanto os seguidores de *Balaão*, mencionados na carta à comunidade de Pérgamo, eram ramos representativos do gnosticismo (cf. CHAMPLIN, 2002, p. 392).

queixa presente na carta é que a comunidade não ama mais como antigamente (cf. 2,4), como afirma Ellul:

Trata-se, portanto, não da fé e do seu conteúdo, mas do amor. Ou seja, trata-se talvez da espontaneidade do vínculo com Deus, da preocupação em agradar em tudo ao Senhor, de uma ligação sempre nova, brilhante, renovada, da capacidade de novidade em ação que caracteriza o amor, e do élan da paixão [...] Tudo esfriou, relaxou [...].¹⁰⁵

Segundo Ladd, a perda do amor não era um assunto sem importância; é tratado, inclusive, como uma queda na vida cristã.¹⁰⁶

Para Prigent, o texto do v. 4 pode ser interpretado da seguinte maneira:

[...] voltava-te inteiramente para Deus, e só para ele, como outrora Israel na íntima e única relação que o unia a Javé. Desta vez, abandonaste esta dileção: tua consagração não é mais total [...] nem a tua fidelidade permaneceu intacta. Começastes a pactuar, evidentemente por um efeito segundo e indireto da pregação desses maus que, no entanto, sabes rechaçar.¹⁰⁷

Num ambiente que respira a idolatria (favorecida pelos *nicolaítas*), o abandono do primeiro amor pode ser fatal, pois só quem ama é capaz de ser fiel. Neste sentido, José Bortolini¹⁰⁸ diz que a situação da comunidade que “abandonou o primeiro amor” é comparável à situação do povo de Deus do AT quando abandonava o projeto de Deus; e isso pode ter tido como consequência a perda de resistência frente ao imperialismo romano. Schwarz, por sua vez, afirma que “religião cultural, tolerância, liberalidade e adaptação ao mundo, [...] foram uma tentação grande demais, a ponto de não levarem mais tão a sério a verdade a respeito de Jesus Cristo”.¹⁰⁹

2.1.2 À Igreja que está em Esmirna (Ap 2,9):

9. Conheço tua tribulação,¹¹⁰ tua indignância — és rico, porém!¹¹¹ — e as blasfêmias¹¹² de alguns dos que se afirmam judeus mas não são — pelo contrário, são uma sinagoga de Satanás!¹¹³

¹⁰⁵ ELLUL, 1980, p. 141.

¹⁰⁶ Cf. LADD, 1980, p. 32.

¹⁰⁷ PRIGENT, 1993, p. 51.

¹⁰⁸ Cf. BORTOLINI, José. *Como ler o Apocalipse - Resistir e denunciar*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 33.

¹⁰⁹ SCHWARZ, 1997, p. 43.

¹¹⁰ Segundo Champlin, no grego o termo usado é “*thlipsis*”, derivado de “*thlibo*”, que significa “pressionar”, “pressionar junto”. Mas essa palavra era usada metaforicamente para indicar “opressão”, “aflição”, e nas páginas do NT normalmente tem o sentido de “perseguição” (cf. CHAMPLIN, 2002, p. 395). Prigent concorda que a palavra “tribulação” deve ser entendida no sentido de perseguição (cf. PRIGENT, 1993, p. 55).

¹¹¹ A “indignância”, de ordem material, é oposta, segundo um binômio clássico, à verdadeira riqueza, que é de ordem espiritual (cf. PRIGENT, 1993, p. 56). Segundo Champlin, aqui se pode ver o oposto do que ocorreu com a Igreja de Laodiceia, que era rica quanto às riquezas materiais, mas era “paupérrima” espiritualmente (cf. CHAMPLIN, 2002, p. 395).

A comunidade de Esmirna está numa condição de perseguição e de indigência (cf. 2,9a). Segundo Bortolini, talvez seja por isso que a carta nada aponte de negativo na comunidade.¹¹⁴ Para Richard, a condição de indigência desta comunidade é consequência da sua tribulação, uma vez que os cristãos do *Ap* não levam a marca da Besta e, portanto, não podem comprar nem vender (cf. 13,17).¹¹⁵ Daí que pode tratar-se de pessoas marginalizadas e empobrecidas. Ellul e Ladd também veem aqui uma relação entre pobreza e perseguição.¹¹⁶ Pohl, por sua vez, vê exatamente nesta situação de indigência um motivo para os judeus proferirem “blasfêmias” (“difamações”, “calúnias”) contra a comunidade, uma vez que, no judaísmo, a pobreza material é encarada como maldição.¹¹⁷

Portanto, além de sofrer tribulações e pobreza, a comunidade é vítima de calúnias por parte dos judeus. Há informações de que havia na cidade uma importante colônia judaica, e sabe-se, através do martírio do Bispo Policarpo (em 155 d.C.), que ali nasciam e prosperavam os movimentos de hostilidade em relação aos cristãos. Através de Justino (*Dial.* 16,4; 47,5; 96,2) sabe-se também que nas sinagogas eram pronunciadas maldições e sentenças de anátema contra os cristãos.¹¹⁸

Segundo Champlin, a expressão “alguns dos que se afirmam judeus mas não são” poderia também se referir a hereges gnósticos, que talvez estivessem afirmando ser o “novo Israel”, tendo tanto a Moisés como a Cristo como seu progenitores espirituais. Contudo, segundo este autor, é mais provável que João se referia a judeus de real nacionalidade que ajudavam os romanos na perseguição aos cristãos e que, por essa razão, tinham perdido todo o direito de serem chamados de Israel de Deus.¹¹⁹

Como não há nenhum tipo de crítica à comunidade, supõe-se que Esmirna era fiel à Palavra, e este deve ser o motivo da sua tribulação (= perseguição). Mas a comunidade resiste, e essa é sua maior riqueza (cf. 2,9a).

¹¹² Segundo Ladd, “blasfêmia” é a tradução incorreta da palavra grega. O significado literal da palavra grega é este, mas não se refere a blasfêmias contra Deus, mas a acusações caluniosas contra pessoas (cf. LADD, 1980, p. 35).

¹¹³ O termo “Satanás” é uma simbolização das forças “espirituais” do Império. Uma “sinagoga de Satanás” é uma sinagoga dominada política e espiritualmente pelo Império (cf. RICHARD, 1996, p. 99 e 104). Trata-se, portanto, de membros do povo judeu, mas que deixaram de sê-lo espiritualmente. Aqui teríamos então uma afirmação implícita de que, agora, o verdadeiro Israel são os cristãos (cf. ELLUL, 1980, p. 143). Essa distinção entre “judaísmo exterior” e “judaísmo interior” também é apresentada por Georg Ladd (cf. LADD, 1980, p. 35). Sobre este conflito com os judeus, podemos ver ainda: CHAMPLIN, 2002, p. 396; SCHWARZ, 1997, p. 39-43; MESTERS; OROFINO, 2002, p. 50; FIGUEROA, 1993, p. 129 e POHL, 2001, p. 111.

¹¹⁴ Cf. BORTOLINI, 1994, p. 36.

¹¹⁵ Cf. RICHARD, 1996, p. 104.

¹¹⁶ Cf. ELLUL, 1980, p. 143; LADD, 1980, p. 34.

¹¹⁷ Cf. POHL, 2001, p. 110.

¹¹⁸ Cf. PRIGENT, 1993, p. 54 e 56. Cf. Também: RICHARD, 1996, p. 103; CHAMPLIN, 2002, p. 396.

¹¹⁹ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 396.

2.1.3 À Igreja que está em Pérgamo se diz (Ap 2,13-15):

13. Sei onde moras: é onde está o trono de Satanás.¹²⁰ Tu, porém, seguras firmemente o meu nome,¹²¹ pois não renegaste a minha fé, nem mesmo nos dias de Antipas, minha testemunha fiel,¹²² que foi morto junto a vós, onde Satanás habita. **14.** Tenho, contudo, algumas reprovações a fazer: tens aí pessoas que seguem a doutrina de Balaão,¹²³ o qual ensinava Balac a lançar uma pedra de tropeço aos filhos de Israel, para que comessem das carnes sacrificadas aos ídolos¹²⁴ e se prostituíssem.¹²⁵ **15.** Do mesmo modo tens, também tu, pessoas que seguem a doutrina dos nicolaítas.¹²⁶

A Carta contém um grande elogio, pois a comunidade já sofreu por causa do nome de Jesus (cf. 2,13). Porém, a comunidade é duramente advertida, pois em seu meio existem pessoas que seguem a doutrina de Balaão – representante da idolatria –, e outras que aderiram ao grupo dos *nicolaítas* (cf. 2,14-15). Muitos autores acreditam, inclusive, que se trata do mesmo grupo, ou então seriam dois ramos representativos do gnosticismo. Champlin, por exemplo, afirma que o gnosticismo é o responsável pela heresia na Ásia Menor, contribuindo para que a “mentalidade pagã” se tornasse a mentalidade prática da Igreja de Pérgamo.

¹²⁰ O que o autor chama de “trono de satanás” pode indicar o trono do imperador. Isto porque nesta cidade foi construído um famoso templo dedicado a César, localizado numa alta colina (cf. RICHARD, 1996, p. 104; LADD, 1980, p. 37). A expressão pode também indicar o templo de Zeus Salvador, principal divindade da religião grega (cf. MESTERS; OROFINO, 2002, p. 53). Pohl, por sua vez, afirma que a expressão pode ter relação com o então florescente culto à serpente salvadora (*Asklepios – Soter*), que naquela época mantinha duzentos santuários no mundo inteiro, e cuja sede central era representada por Pérgamo (cf. POHL, 2001, p. 110). Para Champlin, várias interpretações são possíveis, uma vez que em Pérgamo existia uma colina com trezentos metros de altura, na qual havia muitos templos e altares. Segundo Champlin, a cidade havia se tornado um centro de propagação de religiões iníquas, tendo, porém, o culto ao imperador como manifestação central da religião ímpia (Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 400).

¹²¹ Esse nome é “Senhor”, “Cristo”, título que o imperador dava a si próprio, mas que os cristãos atribuíam somente a Deus (cf. BORTOLINI, 1994, p. 38; CHAMPLIN, 2002, p. 401). Segundo Ellul, aqui se pode ver uma recusa da comunidade de Pérgamo ao culto imperial: “Esta Igreja recusa transigir no que diz respeito à Soberania de Cristo” (ELLUL, 1980, p. 145).

¹²² A comunidade já sofreu perseguição e possui um mártir: Antipas (cf. RICHARD, 1996, p. 104). Prigent menciona um relato do martírio – de caráter legendário – segundo o qual Antipas era bispo de Pérgamo no tempo do imperador Domiciano. Morto por confessar a fé em Jesus, Antipas é qualificado como “testemunha fiel”, um dos títulos de Cristo, conforme Ap 1,5 (cf. PRIGENT, 1993, p. 61). Champlin, no entanto, afirma que Eusébio, em sua História Eclesiástica, menciona a existência de mártires em Pérgamo, porém, em época posterior (cf. CHAMPLIN, 2002, p. 401).

¹²³ No AT, na época do deserto, um tal Balaão tinha levado o povo a se desviar do bom caminho para a prática da “prostituição com as filhas de Moab” e dos “sacrifícios aos deuses de Moab” (cf. Nm 25,1-2; 31,16). Na comunidade de Pérgamo, havia um grupo que praticava os mesmos desvios, e, por isso, o líder desse grupo recebeu o apelido pejorativo de “Balaão” (cf. MESTERS; OROFINO, 2002, p. 54; PRIGENT, 1993, p. 61; CHAMPLIN, 2002, p. 402).

¹²⁴ A questão “do comer carne sacrificada” não é uma questão exclusiva de Pérgamo (ou de Tiatira). O tema aparece também em 1Cor 8,1.4.7.10; 10,19-21; At 15,20.29; 21,25.

¹²⁵ A “prostituição”, aqui censurada, poderia ser interpretada num sentido mais religioso (a idolatria) do que moral (cf. PRIGENT, 1993, p. 68). A maioria dos autores interpretam nesta linha. A ideia de “prostituição espiritual”, aliás, está muito presente no AT (cf. Is 1,21; Ez 23,37). Porém, não está descartado completamente que o texto se refira também à prostituição física (cf. CHAMPLIN, 2002, p. 402 e 408; PRIGENT, 1993, p. 46).

¹²⁶ Os *nicolaítas* aparecem também na comunidade de Éfeso. Para Pohl, tanto os *nicolaítas* como os *balaamitas* e o grupo de *Jezebel*, que aparece mais adiante (cf. Ap 2,20), são três variações do mesmo perigo: o gnosticismo (cf. POHL, 2001, p. 108 e 119). Figueroa também interpretam nesta linha (cf. FIGUEROA, 1993, p. 135).

Segundo este autor, o gnosticismo tornou-se uma verdadeira praga para as Igrejas locais, e nada menos que oito livros do NT foram escritos para combatê-lo.¹²⁷ É assim que a heresia penetra na comunidade, favorecendo a prática da idolatria.¹²⁸

A atuação dos grupos heréticos favorece o “comer das carnes sacrificadas aos ídolos” e o “prostituir-se” (cf. 2,14). Como entender essas duas expressões?

Segundo Ladd, "comida sacrificada a ídolos" no grego é uma palavra só (ειδωλόθυτος) e pode se referir tanto à carne comprada no mercado, que antes fora sacrificada em algum templo pagão e depois vendida ao mercado, como às festas organizadas nos templos em honra aos diversos deuses.

O problema com a carne que os cristãos compravam no mercado público tinha surgido em Corinto, e Paulo se estendeu sobre o assunto, dizendo que nada é em si impuro, e, enquanto alguém não tiver problemas de consciência, não há nada de errado em comer esta carne (1Cor 8,7-13). Ao mesmo tempo Paulo diz que é impossível beber o cálice do Senhor e o cálice dos demônios (1Cor 10,21), referindo-se neste caso sem dúvida à participação nas festas nos templos, que implicavam na adoração do deus em questão. Parece que esta é a situação em Pérgamo. Seria difícil entender esta proibição como sendo contra a compra de carne no mercado público; refere-se, isto sim, à participação ativa nas festas em honra a deuses pagãos.¹²⁹

Nesta mesma linha, Pohl afirma que o consumo de carne sacrificada aos ídolos refere-se às refeições no contexto de cultos gentílicos, onde os participantes usufruíam da comunhão com os deuses. Ao mesmo tempo, essas celebrações significavam compromissos sociais, sendo, portanto, difícil não participar quando os parentes ou conhecidos convidavam.¹³⁰ Neste sentido, Nestor Paulo Friedrich,¹³¹ em conformidade com David Aune, enfatiza que, no antigo mundo mediterrâneo, compartilhar comida era talvez a forma mais comum de estabelecer uma relação entre indivíduos e divindades. E tal procedimento, segundo Figueroa, leva à convivência com a dominação romana.¹³²

É a partir dessas considerações que devemos interpretar o termo “prostituir-se”, na sequência da frase, não tomando-o ao pé da letra. Trata-se de uma imagem frequente no AT,

¹²⁷ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 392, 401-402.

¹²⁸ Conforme veremos mais adiante, o pensamento gnóstico encara a matéria de forma muito negativa, e os cristãos gnósticos souberam tirar consequências bem práticas disso (cf. PRIGENT, 1993, p. 46).

¹²⁹ LADD, 1980, p. 38.

¹³⁰ Cf. POHL, 2001, p.117-118.

¹³¹ Cf. FRIEDRICH, Nestor Paulo. *O Edito para a Igreja em Tiatira (Apocalipse 2,18-29): Uma análise literária, sócio-política e teológica*. 2000. 364 f. Tese (Doutorado) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2000. p. 275.

¹³² Cf. FIGUEROA, 1993, p. 157.

segundo a qual ir até os ídolos é o mesmo que prostituir-se.¹³³ Seguindo nesta linha de interpretação, Friedrich afirma que o termo “prostituição”, além de caracterizar a idolatria por parte do povo de Deus, pode ainda referir-se à relação comercial do povo de Deus com os povos pagãos.¹³⁴

Portanto, em Pérgamo, temos uma comunidade que, por um lado, recusa transigir no que diz respeito à Soberania de Cristo (“seguras firmemente o meu nome” – 2,13b), mas, por outro lado, é tolerante frente às falsas doutrinas que são difundidas em seu meio e acabam favorecendo a prática da idolatria.¹³⁵ Aos olhos do autor do *Ap*, trata-se de um problema grave, que precisa ser sanado.

2.1.4 À Igreja que está em Tiatira se diz (*Ap 2,19-20*):

19. Conheço tua conduta: o amor, a fé, a dedicação, a perseverança e as tuas obras mais recentes, ainda mais numerosas que as primeiras. 20. Reprovo-te, contudo, pois deixas em paz Jezabel,¹³⁶ esta mulher que se afirma profetisa:¹³⁷ ela ensina e seduz meus servos a se prostituírem,¹³⁸ comendo das carnes sacrificadas aos ídolos.

Como no caso de Pérgamo, encontramos uma comunidade que recebe elogios, pois tem muitas qualidades: as obras não param de crescer, a prática de amor, a fé verdadeira, a pureza de sua doutrina (cf. 2,19.24). Mas a comunidade tem um problema sério: uma mulher que se diz profetiza, e é qualificada de *Jezabel* – nome que está associado à prática da idolatria no AT –, frente à qual a comunidade não toma posição (cf. 2,20).

¹³³ Cf. ELLUL, 1980, p. 145; PRIGENT, 1993, p. 62; POHL, 2001, p.118; BORTOLINI, 1994, p. 40; WENGST, 1991, p. 179.

¹³⁴ Cf. FRIEDRICH, 2000 (Tese de Doutorado), p. 272.

¹³⁵ Cf. ELLUL, 1980, p. 145; PRIGENT, 1993, p. 61.

¹³⁶ Esta “Jezabel” está associada à Jezabel do AT, filha do rei de Tiro, e casada com Acab, rei de Israel. Ela tornou-se uma fervorosa divulgadora da religião do deus Baal. Enfrentou o profeta Elias, mas foi derrotada por ele (cf. 1Rs 16,31; 19,1-2; 21,1-15). De acordo com Prigent, deve-se rejeitar a tese de que Jezabel seria apenas uma espécie de Sibila local, pois “o texto nos diz que ela está dentro da Igreja” (cf. PRIGENT, 1993, p. 68). Figueroa, por sua vez, nos leva a um questionamento sobre a utilização do termo “Jezabel”: não seria uma forma de depreciar uma liderança feminina que, de um modo geral, era bem aceita pela comunidade de Tiatira? (cf. FIGUEROA, 1993, p. 135 e 138).

¹³⁷ Segundo Ladd, os profetas gozavam de alto conceito na Igreja primitiva, e são mencionados em relacionamento estreito com os apóstolos (cf. 1Cor 12,28; Ef 4,11). Em Rm 12,6 a profecia é o primeiro da lista dos dons do Espírito. No entanto, a função principal do profeta não era a de predizer acontecimentos futuros; ele era antes um mestre inspirado (cf. LADD, 1980, p. 41). De acordo com Prigent, as profetisas, que não estão ausentes no AT, encontram-se aqui e acolá no cristianismo primitivo (cf. PRIGENT, 1993, p. 69). Figueroa destaca, no entanto, que o autor do Apocalipse fala de *Jezabel* como “a que diz de si mesma”, e não a nomeia diretamente como “profetisa”, numa clara intenção de minimizar o lugar provavelmente ocupado por *Jezabel* na comunidade, como professora e profetiza (cf. FIGUEROA, 1993, p. 135 e 138).

¹³⁸ Como no caso de Pérgamo, aqui, deve-se evitar uma interpretação literal. Segundo Nogueira, “não nos são conhecidos grupos cristãos que praticassem algum tipo de prostituição cultural, pelo menos no período do NT. O mais provável é que *Jezabel* [...] não adotasse a ética sexual rigorosa de João e ainda tolerasse que os ‘fortes’ comessem carne sacrificada aos deuses” (NOGUEIRA, 1998, p. 137-138).

Para Pohl e Figueroa, o grupo de *Jezabel* pode ser associado ao grupo dos *nicolaítas* de Éfeso e Pérgamo (2,6.15) e ao grupo dos *balaamitas* (2,14).¹³⁹ Nesta mesma linha, Champlin afirma que *Jezabel* é apenas outra manifestação da mesma *heresia gnóstica*. Segundo este autor, *Jezabel* tornou-se um símbolo apto para o surgimento do gnosticismo na Igreja cristã, por tratar-se de uma religião misteriosa estrangeira, mas que procurava apresentar-se como se fosse a verdadeira fé cristã, mediante a mistura com o cristianismo.¹⁴⁰

De acordo com Mesters e Orofino, o emprego do nome *Jezabel* por si mesmo já indica uma dura crítica não só àquela liderança que estava induzindo a comunidade à “prostituição” com os ídolos, mas também à própria comunidade, por permitir que alguém como *Jezabel* atuasse livremente em seu meio.¹⁴¹ Para Ladd, o problema em Tiatira era justamente essa “tolerância” frente à *Jezabel*, algo muito nocivo à comunidade: “Aqui temos uma Igreja com muito e crescente amor e fé, que tolera falsos profetas em seu próprio prejuízo”.¹⁴² De acordo com Ladd, o erro de *Jezabel* – como o dos *nicolaítas* – era a adaptação completa aos costumes pagãos.

Ladd afirma que existiam em Tiatira as corporações de comércio que em muito favoreciam a participação dos cristãos em refeições no estilo dos pagãos.¹⁴³ E, segundo Friedrich, para participar da vida comercial e social, nas cidades da Ásia Menor, os cristãos precisavam também participar das religiões idolátricas, incluindo a religião estatal romana.¹⁴⁴ Assim, de acordo com este autor, os *nicolaítas*, aparentemente ativos em outras Igrejas (2,6.15), e a profetisa *Jezabel* em Tiatira, estavam evidentemente advogando que tal acomodação era possível (2,20):

Jezabel está, portanto, imersa na realidade urbana da cidade e sua dinâmica econômica, política e cultural. Esta dinâmica, por sua vez, tem reflexos profundos na vida da Igreja. Aqui João estaria, pela radicalidade da acusação a Jezabel e seu grupo, rompendo com uma lógica que parece ter algum consenso também na Igreja como um todo, qual seja, a dinâmica das relações no comércio e das associações que, provavelmente, foi intensa em Tiatira.¹⁴⁵

Segundo Friedrich e Figueroa, a posição adotada por *Jezabel* parece estar mais próxima da linha adotada pelo Apóstolo Paulo do que a proposta do autor do *Ap*, que está em

¹³⁹ Cf. POHL, 2001, p. 108; FIGUEROA, 1993, p. 135.

¹⁴⁰ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 403 e 408.

¹⁴¹ Cf. MESTERS; OROFINO, 2002, p. 61-62.

¹⁴² LADD, 1980, p. 41.

¹⁴³ Cf. LADD, 1980, p. 41.

¹⁴⁴ Cf. FRIEDRICH, 2000 (Tese de Doutorado), p. 273.

¹⁴⁵ FRIEDRICH, 2000 (Tese de Doutorado), p. 274.

conformidade com as orientações do Concílio de Jerusalém (cf. At 15,20).¹⁴⁶ Mas há quem afirme – Friedrich cita Thompson – que *Jezabel* foi mais liberal que o Apóstolo Paulo e ainda mais liberal que os coríntios que Paulo criticou.¹⁴⁷ Trata-se, evidentemente, de uma postura interessante para os cristãos da Ásia Menor, pois permitia-lhes participar da vida social, comercial e política daquela sociedade, mas que o autor do *Ap* rechaça completamente.

2.1.5 À Igreja que está em Sardes se diz (*Ap 3,1b.4a*):

1. [...] Conheço tua conduta: *tens fama de estar vivo, mas estás morto.*¹⁴⁸ **4.** Em Sardes, contudo, há algumas pessoas que não sujaram as vestes [...].¹⁴⁹

A comunidade de Sardes está viva apenas aparentemente, pois na realidade está morta (cf. 3,1b). Era uma Igreja até conhecida por suas boas obras, mas, diante de Deus, está morta. E o que pode ter matado a comunidade, segundo Richard, é a idolatria propagada pelos *nicolaítas*, pelos *balaamitas* e pelos *gnósticos*.¹⁵⁰ Para Figueroa, esse “estado de morte” refere-se ao comportamento da comunidade que reproduz valores éticos e sociais presentes na sociedade em geral, e que não são compatíveis com a ética cristã exigida no *Ap*.¹⁵¹ Segundo Ladd, o quadro que temos aqui é o do cristianismo nominal: “próspero externamente, ocupado com as coisas externas da atividade religiosa, mas sem vida e poder espiritual”.¹⁵²

Não há nada de positivo na Igreja de Sardes,¹⁵³ a não ser um grupo de pessoas que “não sujaram as vestes” (3,4). Havia um grupo de pessoas que permanecia leal a Cristo – um “resto”, como havia, mesmo nas piores crises, em Israel.¹⁵⁴ A expressão “pessoas que não sujaram (contaminaram) as vestes”, segundo Ladd, é um indicativo de que a letargia espiritual dos cristãos de Sardes provinha da influência maléfica do ambiente pagão: “A indiferença espiritual era causada pelo fato de que os cristãos desejavam adaptar-se à luxúria e aos prazeres do seu ambiente pagão, apesar de estarem efetuando boas obras e continuando com

¹⁴⁶ Cf. FRIEDRICH, 2000 (Tese de Doutorado), p. 275; FIGUEROA, 1993, p. 139.

¹⁴⁷ Cf. FRIEDRICH, 2000 (Tese de Doutorado), p. 275.

¹⁴⁸ A imagem da vida e da morte espiritual é clássica no cristianismo primitivo (cf. *Lc* 15,24.32; *Jo* 5,25; *Rm* 6,13; *Ef* 5,14). E também a da aparência oposta à realidade (*2Tm* 3,5). A combinação das duas encontra-se em *Tg* 2,17: “A fê, se não tiver obras, é morta em si mesma”. Segundo Prigent, este é o julgamento mais severo das sete cartas (cf. PRIGENT, 1993, p. 74).

¹⁴⁹ Em *Ap* 7,14 e 22,14 encontramos outras referências sobre “vestes limpas no sangue do Cordeiro”. Segundo Figueroa, “as vestes” podem significar personalidade/reputação. Comentaristas relacionam com a imoralidade (cf. FIGUEROA, 1993, p. 140). Para Prigent, “não sujaram as vestes” pode referir-se à idolatria. Mas tudo depende da interpretação que se dá às “vestes brancas” (cf. PRIGENT, 1993, p. 77).

¹⁵⁰ Cf. RICHARD, 1996, p. 108.

¹⁵¹ Cf. FIGUEROA, 1993, p. 143.

¹⁵² LADD, 1980, p. 44.

¹⁵³ Cf. BORTOLINI, 1994, p. 42.

¹⁵⁴ Cf. ELLUL, 1980, p. 148-149; MESTERS; OROFINO, 2002, p. 69.

suas atividades cristãs”.¹⁵⁵ De acordo com Figueroa, alguns pretendem reduzir o problema à questão da imoralidade sexual. Porém, segundo a autora, é preciso considerar outros elementos da conduta social da época que são criticados pela ética do *Ap*, como a avareza, o roubo, e a idolatria.¹⁵⁶

2.1.6 À Igreja que está em Filadélfia se diz (*Ap* 3,8s):

8. Conheço tua conduta: [...] tens pouca força,¹⁵⁷ mas guardaste minha palavra e não renegaste meu nome. 9. [...] os da sinagoga de Satanás, que se afirmam judeus mas não são, pois mentem [...].

A Igreja de Filadélfia tem muita coisa em comum com a de Esmirna. Contra as duas não existe nenhuma crítica. A comunidade de Esmirna é pobre; a de Filadélfia é sem poder (“tem pouca força”). Segundo Figueroa, porém, existe a tendência de espiritualizar o termo “pouca força”, remetendo a uma fragilidade das doutrinas vividas pela comunidade.

No entanto, devemos recordar que a fraqueza não pode estar relacionada à doutrina uma vez que a comunidade “guarda a palavra e não nega o nome”. Pode referir-se à fragilidade econômica que a própria cidade experimentava, apesar de ser uma cidade importante nas rotas terrestres do Império Romano.¹⁵⁸

Ambas as comunidades (Filadélfia e Esmirna) têm problemas com a “sinagoga de Satanás” (cf. 2,9; 3,9). A crítica que aparece na carta dirige-se justamente a este grupo denominado “sinagoga de Satanás”. Para Prigent, pode tratar-se aqui de uma referência aos “cristãos influenciados pela gnose, e que integram à sua fé numerosos elementos hauridos do judaísmo”.¹⁵⁹ Porém, a maioria dos autores preferem acreditar que, aqui, trata-se do conflito entre judaísmo e cristianismo, assim como ocorria em Esmirna.¹⁶⁰

¹⁵⁵ LADD, 1980, p. 45.

¹⁵⁶ Cf. FIGUEROA, 1993, p. 141.

¹⁵⁷ Segundo Ladd, “que tens pouca força” é a melhor tradução. Aparentemente, trata-se de uma Igreja pequena, fraca e sem influência (cf. LADD, 1980, p. 47).

¹⁵⁸ FIGUEROA, 1993, p. 146. A autora baseia-se num estudo de Ramsay, segundo o qual, devido às consequências de vários terremotos que se abateram sobre várias cidades da Ásia Menor, Filadélfia ficou reduzida a uma política econômica de subsistência. Richard também menciona os terremotos que se abateram sobre a cidade. Segundo este autor, em 17 d.C., Filadélfia ficou totalmente destruída, sendo reconstruída, em seguida, por Tibério. Por isso, chamava-se Neocesaráia. Sob o imperador Vespasiano, chamou-se Flávia (cf. RICHARD, 1996, p. 109).

¹⁵⁹ PRIGENT, 1993, p. 81.

¹⁶⁰ Cf. FIGUEROA, 1993, p. 145; LADD, 1980, p. 47; MESTERS; OROFINO, 2002, p. 76; RICHARD, 1996, p. 110; POHL, 2001, p.134.

2.1.7. À Igreja que está em Laodiceia se diz (Ap 3,15.17):

15. Conheço tua conduta: não és frio nem quente.¹⁶¹ Oxalá fosses frio ou quente!¹⁶² 17. Pois dizes: sou rico, enriqueci-me e de nada mais preciso.¹⁶³ Não sabes, porém, que és tu o infeliz: miserável, pobre, cego e nu!¹⁶⁴

A comunidade de Laodiceia não apresenta nenhum ponto positivo, por isso é tratada com muita severidade. Porém, a repreensão que ela sofre é expressa através de imagens cujo caráter não permite chegar a uma interpretação precisa.

Segundo Prigent, para não cairmos no puro subjetivismo ao interpretarmos esta carta, é necessário situá-la em relação ao conjunto das seis primeiras, que nos deram uma pintura relativamente precisa do perigo que ameaça as Igrejas: “trata-se de um cristianismo que, influenciado pela *gnose*, não considera necessário marcar de maneira nítida as fronteiras entre a fé cristã e a cotidianidade marcada pela idolatria”.¹⁶⁵ De acordo com esta postura, a intransigência não é uma virtude cristã, podendo-se perfeitamente pactuar com o mundo idólatra.¹⁶⁶ Segundo Mesters e Orofino, a comunidade aderiu ao sistema que lhe garantia riqueza, e é por isso que ela não se define frente à ideologia do Império.¹⁶⁷ Para Richard, os laodicenses queriam viver ao mesmo tempo como romanos ricos e como cristãos e, no final, não conseguiram ser nem uma coisa nem outra:

¹⁶¹ Segundo Richard, a expressão “nem frio nem quente, mas morno” não expressa somente uma atitude psicológica de indiferença ou de entusiasmo, mas há aqui uma oposição de duas categorias: o frio simboliza a indiferença do mundo pagão e rico frente aos cristãos; o quente simboliza a indignação apocalíptica dos cristãos pobres frente às estruturas opressoras do Império Romano (cf. RICHARD, 1996, p. 112).

¹⁶² Normalmente, o caminho intermediário entre os extremos é considerado o “equilíbrio áureo”. Contudo, o cristão “nem a favor nem contra” (“morno”) na verdade não se encontra no meio, mas, sim, no ponto mais baixo da escala de valores (cf. POHL, 2001, p.138). Segundo Champlin, a “mornidão” deles se deve ao fato que sua fonte de satisfação e razão de vida está fora de Cristo, embora não se disponham a rejeitar a Cristo abertamente (cf. CHAMPLIN, 2002, p. 431).

¹⁶³ Segundo Mesters e Orofino, Laodiceia era a cidade mais rica da região; vivia da indústria de um tecido especial, feito de lã preta; era também um importante centro bancário e centro medicinal: produzia um famoso colírio para os olhos e uma pomada milagrosa para os ouvidos. Tudo isso fez de Laodiceia uma cidade auto-suficiente (cf. MESTERS; OROFINO, 2002, p. 82-83). Segundo Ladd, além de se orgulhar do seu suposto bem-estar espiritual, a Igreja se orgulhava de ter conseguido sua riqueza com o próprio esforço. “Acomodação espiritual estava acompanhada de orgulho espiritual” (cf. LADD, 1980, p. 51).

¹⁶⁴ Esta é a condição espiritual real da Igreja (cf. LADD, 1980, p. 52). O julgamento da carta segue um critério que é exatamente o oposto: apesar de ser rica em dinheiro, a comunidade de fato é infeliz, miserável e pobre (cf. MESTERS; OROFINO, 2002, p. 83). Segundo Champlin, a Igreja de Laodiceia avaliava a si mesma segundo os padrões de riqueza material. Por essa razão, era totalmente ignorante a respeito de sua verdadeira situação espiritual: “Imaginavam que ‘a piedade é fonte de lucro’, como se a prosperidade fosse sinal da aprovação divina às suas vidas” (CHAMPLIN, 2002, p. 432).

¹⁶⁵ PRIGENT, 1993, p. 89.

¹⁶⁶ Cf. PRIGENT, 1993, p. 90. Richard também concorda que a “mornidão” dos laodicenses seja uma atitude gnosticizante de quem procura viver um cristianismo espiritualista e bem integrado ao sistema do Império Romano (cf. RICHARD, 1996, p. 112).

¹⁶⁷ Cf. MESTERS; OROFINO, 2002, p. 83.

São como os nicolaítas (gnósticos), que procuram viver um cristianismo espiritualista, individualista e a-histórico, que seja compatível com uma vida integrada ao Império Romano. Procuram “inculcar” o cristianismo nas estruturas opressoras do Império, e terminam sendo nem seguidores verdadeiros da Besta, nem seguidores verdadeiros de Jesus. São tábios e Jesus os vomita de sua boca.¹⁶⁸

De acordo com Champlin, com esta política de “adaptação” frente ao sistema do Império, os laodicensenses obtiveram duas vantagens: evitaram a perseguição e, ao mesmo tempo, participaram das riquezas da cidade. Porém, transformaram-se numa espécie de “igreja cristã-pagã”, nem quente nem fria. Segundo Champlin, a atitude assumida pela comunidade de Laodiceia é pior do que repúdio franco da religião, pois, se este fosse o caso, poderia se fazer algo em prol da comunidade; haveria esperança para ela, pois não estaria sob ilusão acerca de sua real relação para com a fé. Mas o que se pode fazer com pessoas que se transformaram em cristãos nominais, incapazes de reconhecer que Jesus, na realidade, está fora das vidas deles?¹⁶⁹ Para Bortolini, uma comunidade envolvida com o poder econômico, com o prestígio e com o poder da ideologia, não é capaz de abrir a porta para Jesus.¹⁷⁰ Ellul, por sua vez, concorda que o estado de mornidão da comunidade é muito grave, pois o “morno” é aquele que não deseja nada e não aspira a nada: “o morno, que se satisfaz com o que é, é levado a nada fazer para mudar, visto que a situação atual lhe parece satisfatória”.¹⁷¹

2.2 Os conflitos vividos pelas comunidades da Ásia Menor, à luz da seção “*oida*”

As sete *cartas* do *Ap* oferecem um quadro amplo e variado dos grupos, tendências e conflitos que existiram nas comunidades da Ásia Menor. Em Éfeso havia líderes que se apresentavam como apóstolos e não eram (cf. 2,2) – tratando-se, provavelmente, de pregadores heréticos.¹⁷² Na carta à Igreja de Éfeso menciona-se ainda os seguidores da doutrina dos *nicolaítas* (cf. 2,6), que foram rejeitados por aquela comunidade. Em Esmirna e Filadélfia, havia um grupo que se apresentava como judeu, mas não passava de uma “sinagoga de satanás” (cf. 2,9; 3,9), sendo que os intérpretes tendem a ver nesta expressão (“sinagoga de satanás”) uma alusão aos judeus que, por pactuarem com o Império Romano, tornaram-se “acusadores” daqueles que deveriam ser seus irmãos (os judeus-cristãos).¹⁷³ Em

¹⁶⁸ RICHARD, 1996, p. 112-113.

¹⁶⁹ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 431.

¹⁷⁰ Cf. BORTOLINI, 1994, p. 46.

¹⁷¹ ELLUL, 1980, p. 154.

¹⁷² Cf. PRIGENT, 1993, p. 50

¹⁷³ Cf. ELLUL, 1980, p. 143 e RICHARD, 1996, p. 104; CHAMPLIN, 2002, p. 396; SCHWARZ, 1997, p. 39-43; MESTERS; OROFINO, 2002, p. 50.

Pérgamo, havia tanto os seguidores da doutrina dos *nicolaítas* (cf. 2,15) como também os seguidores de *Balaão* (cf. 2,14), ambos considerados, por vários autores, como representantes do gnosticismo.¹⁷⁴ Em Tiatira, havia uma profetiza com o nome de *Jezabel*, da qual se diz que seduzia as pessoas à idolatria (cf. 2,20), sendo ela a representante do mesmo “perigo” que havia em Éfeso (*nicolaítas*) e Pérgamo (*balaamitas/nicolaítas*): a heresia gnóstica.¹⁷⁵

Esse quadro variado de tendências era gerador de muitos conflitos no seio das comunidades. Porém, segundo Mesters e Orofino, o problema de fundo era o conflito cada vez mais forte das comunidades com a ideologia do Império que se infiltrava por todos os cantos e por todos os meios.¹⁷⁶ Pablo Richard, por sua vez, fala em *oponentes internos* e *oponentes externos*, havendo uma relação entre eles. Os *oponentes externos*, de acordo com este autor, seriam basicamente dois: O Império Romano – visto como *oponente externo global*, presente em todo o *Ap* – e uma determinada tendência dos judeus, que nos textos é chamada de “sinagoga de Satanás” (cf. 2,9; 3,9). Trata-se, segundo Richard, de uma sinagoga “entregue” ao Império, ou seja: é dominada pela política e espiritualidade do Império.¹⁷⁷ Quanto aos *oponentes internos*, de acordo com Richard, constituem-se pelos *nicolaítas*, pelos *balaamitas* e pelos seguidores de *Jezabel*; os mesmos que o Apóstolo Paulo, em *1Cor*, combateu: uma corrente gnóstica ou pré-gnóstica.¹⁷⁸

Portanto, temos basicamente três conflitos: o conflito global com o Império, o conflito com os judeus e o conflito com os grupos gnósticos. Na sequência do nosso trabalho, vamos olhar de perto para cada um desses conflitos.

2.2.1 O conflito com o Império Romano

Nos capítulos 2 e 3 do *Ap* não há praticamente referências ao Império Romano, a não ser algumas poucas, de forma muito indireta: na carta dirigida à Igreja de Pérgamo temos a expressão “onde está o trono de Satanás” (2,13a) que, provavelmente, refere-se ao trono do imperador, uma vez que, nesta cidade, fora construído um famoso templo dedicado a César;¹⁷⁹ no mesmo versículo, menciona-se Antipas, “minha testemunha fiel, que foi morto junto a vós, onde Satanás habita” (2,13b): trata-se, provavelmente, de um mártir, da época de

¹⁷⁴ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 392, 401, 403 e 408; POHL, 2001, p.119.

¹⁷⁵ Cf. POHL, 2001, p. 108; CHAMPLIN, 2002, p. 403 e 408; FIGUEROA, 1993, p. 135 e 139.

¹⁷⁶ Cf. MESTERS e OROFINO, 2002, p. 42-43.

¹⁷⁷ Cf. RICHARD, 1996, p. 98-99.

¹⁷⁸ Cf. RICHARD, 1996, p. 97.

¹⁷⁹ Cf. RICHARD, 1996, p. 104; LADD, 1980, p. 37; CHAMPLIN, 2002, p. 400.

Domiciano;¹⁸⁰ nas *cartas* às Igrejas de Esmirna e de Filadélfia, temos a expressão “sinagoga de satanás” (cf. 2,9; 3,9), tratando-se, provavelmente, de uma alusão aos judeus que pactuavam com o Império Romano, conforme vimos acima. Mas é percorrendo as demais páginas do *Ap* que perceberemos melhor o conflito com o poderoso Império Romano, conflito este que está na base de muitos outros conflitos, e que perpassa todo o livro.¹⁸¹ Segundo Wengst, além de Antipas, ao longo do *Ap* aparecem muitas outras vítimas da dominação e da violência romana, porém anônimas:

Assim, em 6,9, na abertura do quinto selo, João vê “sob o altar as vidas dos que tinham sido mortos por causa da Palavra de Deus e do testemunho que dela tinham prestado”. Na visão do reino de mil anos, em 20,4, vê sentadas as vidas daqueles “que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da Palavra de Deus”. Segundo ele, Roma move realmente guerra contra todos “os que observam os mandamentos de Deus e mantêm o testemunho de Jesus” (12,17). Roma está “embriagada com o sangue dos santos e com o sangue das testemunhas de Jesus” (17,6). Indo ainda mais longe, ele pode dizer, finalmente, que “o sangue de profetas e santos e de todos os que foram imolados sobre a terra” está colado em Roma (18,24). Aqui o olhar vai além dos mártires cristãos e abrange as restantes vítimas do domínio assassino de Roma.¹⁸²

Se, por um lado, no *Ap*, Roma é a grande acusada de estar em guerra contra os que mantêm o testemunho de Jesus (cf. 12,17), por outro lado, não se pode falar numa perseguição generalizada.¹⁸³ De acordo com Mesters e Orofino, quando se fala de perseguição por parte do Império Romano, não é só a perseguição direta e sangrenta que deve ser considerada, pois existiram outras formas de perseguição e pressão, muito mais sutis:

Não falamos só das grandes perseguições deflagradas pelo governo central de Roma. Estas até que não foram muitas, ao menos no primeiro século. Mas sim de todo tipo de conflito que os cristãos tiveram com o sistema do Império, mantido no mundo inteiro através da observância estrita das leis do Império, através da propaganda e da manipulação da religião do povo e através da força das armas. Isto é, conflitos com a polícia, com a justiça, com a opinião pública, com a propaganda, com a religião oficial, com as autoridades locais, com os grupos de interesse ou de pressão, com os vizinhos.¹⁸⁴

Segundo Mesters e Orofino, a “propaganda imperial” dispunha de muitos canais para atingir o povo na vida diária:

[...] através do comércio, favorecido por uma administração eficiente com cobrança de tributos, taxas e impostos; através da cultura grega com seu estilo de vida e com a

¹⁸⁰ Cf. RICHARD, 1996, p. 104; PRIGENT, 1993, p. 61.

¹⁸¹ Cf. WENGST, 1991, p. 174.

¹⁸² WENGST, 1991, p. 176.

¹⁸³ Cf. WENGST, 1991, p. 176; FIGUEROA, 1993, p. 151.

¹⁸⁴ MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. A violência do Império Romano e a sua influência na vida das comunidades cristãs do fim do primeiro século. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 2001, n. 69. p. 78-79.

organização característica das suas cidades; através dos ginásios de esporte e banhos públicos; através da difusão das novas ideias, propagadas pelos filósofos ambulantes: gnósticos, epicureus e outros; através dos costumes bem populares do *Circo e Pão*, dos jogos olímpicos a cada quatro anos e da distribuição da carne oferecida aos ídolos; através da estratégia militar e da truculência na repressão aos revoltosos; através da religião com seu *pan-theon*, templos, estátuas, práticas de magia, procissões, festas, sua mitologia e o culto aos heróis [...]¹⁸⁵

De acordo com Mesters e Orofino, os capítulos 13, 17 e 18 do *Ap* confirmam e completam este quadro, mostrando como a ideologia do Império entrava na vida do povo:

[...] através das grandes obras de impacto, causando admiração (cf. *Ap* 13,13-14); através de artigos de luxo para a classe dominante (cf. *Ap* 18,11-13); através do controle econômico (cf. *Ap* 13,16-17); através do culto obrigatório ao imperador (cf. *Ap* 13,15); através da aliança do poder central do império com as lideranças locais, os reis da terra (cf. *Ap* 17,12-13); através das armas e da perseguição (cf. *Ap* 17,6).¹⁸⁶

Para Wengst, a situação no tempo em que o *Ap* foi escrito tinha se tornado um pouco pior, pois, no reinado de Domiciano, o culto ao imperador ganhou uma acentuação até então desconhecida. Segundo este autor, é justamente na Província da Ásia que o culto ao imperador florescia de um modo todo especial. Em Éfeso, por exemplo, havia um templo dedicado ao imperador com a imagem de culto de Domiciano. Wengst afirma inclusive que a segunda “Besta”, mencionada em *Ap* 13,11-14, nada mais era do que os sumos sacerdotes do culto ao imperador, encarregados “da ideologia, da metafísica, do culto e do simbolismo do Estado”.¹⁸⁷

De acordo com Mesters e Orofino, o Império Romano soube usar a religiosidade popular como fator de unidade do imenso Império. Ensinava-se então que a *Paz dos Deuses* tinha irrompido no mundo através da *Pax Romana*, cujo promotor divino era o próprio Imperador, chamado *Deus et Dominus*, Deus e Senhor. “A propaganda fazia do Imperador um ser divino. A terra inteira o adorava, como se fosse um deus (cf. *Ap* 13,4.12.14). Ele chegava a ser apresentado como se fosse um ressuscitado (cf. *Ap* 13,3)”.¹⁸⁸

Pablo Richard, por sua vez, ao tratar do problema da idolatria na Bíblia, quando escreve especificamente sobre o *Ap*, afirma que o autor do livro distingue entre a Besta e a “imagem” ou “ídolo” da Besta. Segundo Richard, sem a Besta o ídolo não é nada, mas a Besta

¹⁸⁵ MESTERS e OROFINO, 2001, p.75.

¹⁸⁶ MESTERS e OROFINO, 2001, p.75.

¹⁸⁷ WENGST, 1991, p. 177-178.

¹⁸⁸ MESTERS e OROFINO, 2001, p.75.

necessita do ídolo para impor e legitimar o seu poder opressor.¹⁸⁹ Assim, de acordo com Richard, naquele contexto, confessar que Jesus era o único Senhor significava uma radical desidolatrização do Império Romano. De maneira que, segundo Richard, confessar a fé em Jesus como único Senhor não implicava diretamente numa prática política contra o imperador, mas unicamente em sua ilegitimação e na negação de toda dimensão transcendente, sobrenatural ou divina manipulada pelo imperador em função da dominação e da opressão.¹⁹⁰

Para Elisabeth S. Fiorenza,¹⁹¹ a lealdade ao Império Romano não incluía necessariamente uma declaração de fé, mas, principalmente, a participação em certos atos cômicos e cerimônias, o que possibilitou a participação dos cristãos na vida social, comercial e política daquela sociedade sem a negação da fé no verdadeiro Deus e Jesus Cristo.

O fato é que era muito difícil, naquela situação, alguém viver sem participar do culto aos ídolos. Segundo Mesters e Orofino, na Ásia Menor havia até uma certa concorrência entre as cidades para conseguir o privilégio de ser proclamada cidade-campeã do culto ao imperador. A cidade eleita, chamada *neokoros*, recebia benefícios e vantagens. Mas para poder ser eleita, ela tinha que dar provas de que os seus habitantes eram a favor do culto ao imperador. Caso, na cidade, houvesse um grupo contrário, este era perseguido e hostilizado por ser contrário ao “progresso” da cidade.¹⁹²

É neste contexto que se deve entender toda a questão do consumo de carne sacrificada, que vinha de abatimentos rituais do templo. Segundo Wengst, havia a necessidade de comunicação e integração social. Quem, como cristão, abstinha-se de tudo isso agia de modo estranho ao mundo e marginalizava-se. Tal comportamento, de acordo com Wengst, quando praticado não por indivíduo isoladamente, mas por todo um grupo, era econômica e politicamente relevante.¹⁹³ Por esta razão, segundo Friedrich, os cristãos envolvidos em responsabilidades econômicas e civis, diferentemente dos membros pobres das Igrejas, tinham ainda mais necessidade de participar dessas ceias que aconteciam em ambientes cômicos.¹⁹⁴

Como vimos anteriormente, o Apóstolo Paulo já havia enfrentado o problema do consumo de carne sacrificada aos ídolos nos anos 50, quando procurou orientar as comunidades no sentido de encarar o problema do ponto de vista da liberdade da consciência dos filhos de Deus, criando um espaço de liberdade para as próprias pessoas poderem

¹⁸⁹ RICHARD, Pablo. Nossa luta é contra os ídolos. In: *A luta dos deuses*. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 36.

¹⁹⁰ RICHARD, 1982, p. 36.

¹⁹¹ FIORENZA [s.d.] apud FRIEDRICH, 2000 (Tese de Doutorado), p. 275.

¹⁹² Cf. MESTERS e OROFINO, 2001, p.76.

¹⁹³ Cf. WENGST, 1991, p. 178.

¹⁹⁴ Cf. FRIEDRICH, 2000 (Tese de Doutorado), p. 277.

discernir, por elas mesmas, se comiam ou não da carne oferecida aos ídolos (cf. *1Cor* 8,1-13; 10,23-33; *Rm* 14,1-8).¹⁹⁵ Porém, de acordo com Paulo Augusto de Souza Nogueira, diferentemente do que ocorria nos anos 50 com as comunidades paulinas, nos anos 80/90 o clima era tenso, e os cristãos buscavam formas de se relacionar com o Império, seja por meio de crítica profética de resistência, seja por meio de adaptação e demonstração de lealdade.¹⁹⁶ Daí que, percebendo, por um lado, o avanço ameaçador da ideologia imperial e, por outro, a confusão de ideias existentes entre os próprios cristãos, o autor do *Ap* reage com força, e chama de “prostituição” (cf. *Ap* 2,14.21) todo ato que favoreça a comunhão com o Império.¹⁹⁷

Segundo Wengst, naquele contexto, participar do consumo de carne sacrificada aos ídolos, ou seja, viver nos moldes comuns habituais, significava necessariamente cumplicidade com Roma; ao passo que recusar-se à participação, na contradição e na resistência, era o mesmo que negar que o mundo pertence àqueles que se arrogam o domínio sobre ele.¹⁹⁸ Da mesma forma, para Champlin, provar os vinhos das libações oferecidas aos deuses pagãos, ou comer das carnes a eles oferecidas, em tempos de perseguição, era um sinal claro de que o indivíduo renunciava ao cristianismo.¹⁹⁹

Assim, de acordo com Wengst, o autor do *Ap* não vê convivência possível entre o cristianismo e o Império Romano, e o que deseja é que os cristãos percebam “a contradição fundamental entre a comunidade e Roma, entre Cristo e o imperador, e que eles aceitem e percebam esta contradição numa existência cristã coerente”.²⁰⁰

¹⁹⁵ Cf. MESTERS e OROFINO, 2001, p.76.

¹⁹⁶ Cf. NOGUEIRA, 1998, p. 132.

¹⁹⁷ Cf. MESTERS e OROFINO, 2001, p.77.

¹⁹⁸ Cf. WENGST, 1991, p. 195-196.

¹⁹⁹ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 402.

²⁰⁰ WENGST, 1991, p. 176-177. Uma proposta bem mais branda com relação ao Império Romano pode ser encontrada nos escritos de Lucas, em *Rm* 13,1-7 (lido isoladamente) e na primeira carta de Clemente. Em Lucas, de acordo com Wengst, encontramos uma atitude positiva com relação ao Império, onde se realça, de modo especial, o comportamento correto das instâncias romanas, sempre em conformidade com o Estado de Direito; em *Rm* 13,1-7 percebe-se uma aceitação leal das condições políticas englobantes; já na primeira carta de Clemente, embora a mesma possa ter surgido no mesmo contexto das medidas persecutórias no reinado do imperador Domiciano, temos a postura que mais se distancia do *Ap*: nela, o poder que garante a ordem exterior, torna-se até modelo para a comunidade (cf. WENGST, 1991, p. 199-200). Friedrich, por sua vez, destaca que a proposta profético-apocalíptica permaneceu como teologia marginal. Citando Paulo Nogueira, Friedrich recorda que o tipo de cristianismo que se sobressaiu foi aquele modelo que encontramos nas Pastorais: apostólico, não carismático (institucional), politicamente conservador. Este não era o melhor, mas era o modelo que mais tinha chance de sobreviver, por não ameaçar Roma, por ser internamente mais organizado e, ao mesmo tempo, por ser indiferente a mudanças (cf. FRIEDRICH, 2000 [Tese de Doutorado], p. 290-291).

2.2.2 O conflito com o Judaísmo

Nas *cartas* dirigidas às comunidades de Esmirna e de Filadélfia (cf. 2,9; 3,9), sobretudo pela expressão “sinagoga de Satanás”, temos uma provável alusão aos judeus que, por pactuarem com o Império Romano, denunciavam seus irmãos (os judeus-cristãos).²⁰¹

Para entender este conflito, temos que retroceder no tempo, até os anos 60 d.C., quando estourou a revolta dos judeus contra Roma. Ao contrário de muitos grupos judaicos, os fariseus e os cristãos não viram nesta revolta algo que pudesse apressar a chegada do *Dia de Javé*. Daí que nem o primeiro e nem o segundo grupo envolveu-se na rebelião contra os romanos, que culminou no massacre dos revoltosos e na destruição de Jerusalém, em 70 d.C.. Foi então que, a partir deste fato trágico para o povo judeu, ambos os grupos, judeus e cristãos, passaram a considerar-se os legítimos herdeiros e começaram a lutar entre si pela posse da herança que vinha desde Abraão. Com o passar dos anos, aumentou a tensão entre os dois grupos, o que levou, aos poucos, a uma ruptura definitiva.²⁰²

A ruptura entre cristianismo e judaísmo deu-se no final do primeiro século, deixando os cristãos numa situação ainda mais delicada frente ao Império. De acordo com Nogueira, os judeus não tinham obrigação de sacrificar ao imperador, e o culto imperial tornou-se um problema para os cristãos na medida em que estes foram sendo expulsos da sinagoga.²⁰³

Segundo Mesters e Orofino, o conflito entre judeus e cristãos repercutiu no conflito entre os cristãos e o Império, seja pela influência dos judeus junto às autoridades (cf. *At* 13,50; 14,5; 16,20; 17,5-6) seja pela confusão que identificava cristãos e judeus como sendo da mesma religião, de modo que um conflito influenciava e fazia aumentar o outro.²⁰⁴

Para Figueroa, os judeus que estavam adaptados ao sistema do Império talvez não quisessem mais ser confundidos com o cristianismo, que ainda podia ser visto como uma facção do judaísmo:

É bem possível que tenha desencadeado um conflito aberto. Era possível que os judeus fizessem denúncias de cristãos que se opunham ao culto ao imperador. Essa oposição remete à ética do *Ap* que condena os que são coniventes com o Império e coloca a “tribulação e aflição” dos santos como lugar de salvação.²⁰⁵

²⁰¹ Cf. ELLUL, 1980, p. 143 e RICHARD, 1996, p. 104; SCHWARZ, 1997, p. 39-43; MESTERS; OROFINO, 2002, p. 50.

²⁰² Cf. MESTERS, Carlos et al. *Raio-X da Vida*. Círculos Bíblicos do Evangelho de João. [S.l.] CEBI, 2000. p. 10; cf. também: SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. *Caminhamos na história de Deus: comunidades cristãs e sua organização*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 42-44 (Visão Global, 15).

²⁰³ Cf. NOGUEIRA, 1998, p. 132.

²⁰⁴ Cf. MESTERS e OROFINO, 2001, p.74; cf. também: FIGUEROA, 1993, p. 129.

²⁰⁵ FIGUEROA, 1993, p. 158. Cf. também: NOGUEIRA, 1998, p. 132.

Para Champlin, a atitude dos judeus, aliados ao Império, contra os cristãos gera uma grande hostilidade entre eles, um verdadeiro anti-semitismo. Segundo este autor, o fato de uma comunidade judaica ser chamada de “sinagoga de Satanás” revela a que profundidade chegou esse conflito.²⁰⁶ É esse clima de polêmica que vemos refletido nas *cartas* às Igrejas da Ásia Menor.

2.2.3 O conflito com o gnosticismo

Vimos, acima, que na carta à Igreja de Éfeso são mencionadas pessoas que se apresentavam como apóstolos e não eram (cf. 2,2), tratando-se, possivelmente, de pregadores heréticos,²⁰⁷ e também os seguidores da doutrina dos *nicolaítas* (cf. 2,6), que foram rejeitados pela comunidade. Os *nicolaítas* aparecem também na carta à Igreja de Pérgamo (cf. 2,15), assim como os seguidores de *Balaão* (cf. 2,14), ambos considerados, por vários autores,²⁰⁸ como representantes do mesmo movimento gnóstico. Em Tiatira, havia uma profetiza com o nome de *Jezebel*, da qual se diz que seduzia as pessoas à idolatria (cf. 2,20), e é também considerada, ao lado dos *nicolaítas* e *balaamitas*, uma representante da heresia gnóstica.²⁰⁹

Está em foco, portanto, o movimento gnóstico, cuja doutrina tem a sua origem na filosofia grega e em diversas religiões e correntes espirituais, sendo uma mistura de ideias desde a cultura do Irã, da Babilônia, do Judaísmo e do Egito, incluindo o pensamento grego.²¹⁰

Eduardo Arens²¹¹ lembra que o platonismo é uma das raízes do gnosticismo e que, portanto, uma das características marcantes desta corrente de pensamento é a exaltação do espiritual, por um lado, e o menosprezo da matéria – e do corpo –, por outro lado. Lohse, nesta mesma linha, afirma que o gnosticismo evidencia ao homem que ele não pertence a este mundo e deve se afastar dele.

Esse desapego pelas coisas materiais pode levar ao abandono do mundo e à renúncia ascética a tudo o que ele oferece, ou à convicção de que o eu verdadeiro detentor do correto conhecimento não pode ser afetado por coisa alguma de que goza neste mundo. Portanto, o desdém pelo mundo pode acarretar uma atitude de libertinagem,

²⁰⁶ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 396.

²⁰⁷ Cf. PRIGENT, 1993, p. 50.

²⁰⁸ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 392, 401, 403 e 408; POHL, 2001, p.119; RICHARD, 1996, p. 97-98; FIGUEROA, 1993, p. 123; PRIGENT, 1993, p. 62 e 68.

²⁰⁹ Cf. POHL, 2001, p. 108; CHAMPLIN, 2002, p. 403 e 408; FIGUEROA, 1993, p. 135 e 139; RICHARD, 1996, p. 97-98; PRIGENT, 1993, p. 68.

²¹⁰ Cf. GASS, Ildo Bohn (Org.). *As comunidades cristãs a partir da segunda geração*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005, (Uma Introdução à Bíblia, 8). p. 94.

²¹¹ ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. São Paulo, Paulus, 1998. p. 193.

pautada pelo princípio da permissividade dos prazeres, visto que nada do que é mundano pode afetar o eu do gnóstico, que pertence à esfera divina.²¹²

Segundo Prigent, os cristãos gnósticos souberam tirar consequências bem práticas disso tudo: “Se a vida terrestre não tem nenhuma importância para a salvação eterna, pode-se então pactuar com o mundo, com a idolatria, com as religiões pagãs e mágicas. Seria, portanto, até estupidez arriscar-se à prisão, ao suplício e à morte por motivos de consciência religiosa”.²¹³ As ideias gnósticas, portanto, jogavam a favor do Império Romano, pois, segundo esta corrente de pensamento, não haveria problema algum em participar de algum banquete servido com carnes sacrificadas aos ídolos ou em queimar um pouco de incenso em honra do imperador.

De acordo com Mesters e Orofino, o conflito básico das comunidades com o império não era tanto a perseguição direta e sangrenta – que, como vimos, não foi tão generalizada no primeiro século –, mas a infiltração crescente da ideologia do Império no modo de pensar e de viver das comunidades, graças à atuação de lideranças como *Balaão* e *Jezabel*.²¹⁴ Segundo Richard, o problema é que alguns cristãos – ricos e poderosos – sentiam a necessidade de transformar o cristianismo para poderem participar da vida econômica, política e social do Império. São estes os *oponentes internos* – *nicolaítas/balaamitas/seguidores de Jezabel* – cujas ideias contribuía para uma “espiritualização” do cristianismo, a fim de que os cristãos pudessem participar das estruturas do Império, sem problemas de consciência.²¹⁵

Assim, para Prigent, a finalidade das *cartas* às sete Igrejas foi justamente chamar a atenção das Igrejas para o fato de que a maior ameaça, aos cristãos, não vinha de fora, mas encontrava-se dentro das próprias comunidades, onde ela escondia insidiosamente seu caráter demoníaco: trata-se da heresia; e a heresia, segundo Prigent, é representada pelos *nicolaítas*, dos quais se fala várias vezes na literatura heresiológica dos primeiros séculos.²¹⁶

²¹² LOHSE, 2000, p. 249-250.

²¹³ PRIGENT, 1993, p. 46.

²¹⁴ Cf. MESTERS e OROFINO, 2001, p.76-77.

²¹⁵ Cf. RICHARD, 1996, p. 97-98.

²¹⁶ De acordo com Prigent, os Padres que falam deles não sabem exatamente quem são os *nicolaítas*, mas têm uma certeza a respeito deles: trata-se de cristãos seduzidos pela gnose e que, em virtude do dualismo que dela haurem, pensam que a conduta do homem neste universo material não tem nenhuma importância (cf. PRIGENT, 1993, p. 45-46). Como vimos anteriormente, os autores, em geral, concordam que os *nicolaítas*, os *balaamitas* e o grupo de *Jezabel* são três variações do mesmo problema: a heresia gnóstica (cf. POHL, 2001, p. 108; CHAMPLIN, 2002, p. 403 e 408; FIGUEROA, 1993, p. 135,137 e 139).

2.3 Consequências da seção “*oida*”

2.3.1 Apelo à “conversão”

Desta parte, interessa-nos, particularmente, o apelo à “conversão” (μετάνοια), que aparece de maneira explícita em cinco *cartas*.

No quadro abaixo apresentamos as ocorrências do verbo μετανοέω em *Ap* 2-3:

Μετανοέω	Significado: mudar de opinião, mudar de pensamento, mentalidade, converter-se, arrepende-se, recuar, voltar atrás. ²¹⁷
2,5 - Éfeso	Recorda-te, pois, de onde caíste, converte-te e retoma a conduta de outrora.
2,16 - Pérgamo	[...] Converte-te, pois! Do contrário, virei logo contra ti [...]
2,21-22 - Tiatira	21. Dei-lhe um prazo para que se converta; ela, porém, não quer se converter da sua prostituição. 22. Eis que a lançarei num leito, e os que com ela cometem adultério, numa grande tribulação, a menos que se convertam de sua conduta.
3,3 - Sardes	Lembra-te, portanto, de como recebeste e ouviste, observa-o, e converte-te!
3,19 - Laodiceia	Recobra, pois, o fervor e converte-te!

O termo ocorre também em *Ap* 9,20-21; 16,9 e 16,11:

9,20-21	20. Os outros homens, que não foram mortos por estes flagelos, não renunciaram sequer às obras de suas mãos, para não mais adorar os demônios, os ídolos de ouro, de prata, de bronze, de pedra e de madeira, que não podem ver nem ouvir ou andar. 21. Não se converteram também de seus homicídios, magias, devassidão e roubos.
16,9	Os homens, então, abrasados por um calor intenso, puseram-se a blasfemar contra o nome do Deus que tem poder sobre tais pragas. Mas não se converteram para lhe tributar glória.
16,11	e blasfemaram contra o Deus do céu por causa de suas dores e úlceras. Mas não se converteram de sua conduta.

Segundo o Dicionário Bíblico Universal, no AT, a palavra “conversão” exprime a ideia de “retorno”. O verbo utilizado é *shub*, que exprime essa “meia volta”. Essa é a ideia que encontramos, por exemplo, em *Amós* (cf. 5,4) e *Jeremias* (cf. 3,1; 8,4-7; 13,23) – apesar do pessimismo desses profetas com relação à possibilidade do povo retornar a Javé. Mais

²¹⁷ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução de Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2003. p. 305.

otimista é o profeta *Isaías* (cf. 1,10-20) e também os *escritores deuteronomistas* (cf. *Dt* 30,1-10; *IRs* 8,33-36.46-51; *2Rs* 17,13; 23,1-24 etc). No NT aparece também a ideia de “retorno” (*epistrefhein*), mas acrescenta-se a ideia de “mudança de mentalidade”.²¹⁸

O Dicionário Enciclopédico da Bíblia, por sua vez, resume bem essa questão, ao afirmar que no NT a palavra “conversão” ganha um sentido muito mais amplo: trata-se não apenas de arrepende-se ou de fazer penitência, mas de uma reviravolta interna, que tem as suas consequências para todos os campos da ação humana: “É uma nova forma da pregação profética da conversão, mas agora na perspectiva da iminência dos tempos messiânicos, exigindo de todos uma conversão interna radical [...]”.²¹⁹

De acordo com José Antônio Jorge, o apelo à conversão é próprio da linguagem dos profetas: para os que estão no caminho errado, significa mudança radical de vida; “para os que trilham o caminho da perfeição, é um esforço de perseverança e abertura aos desígnios de Deus [...]”.²²⁰

Friedrich, por sua vez, destaca que o termo μετανοέω, em cinco momentos diferentes no *Ap*, ocorre em sentido negativo, o que se evidencia pela preposição εκ + genitivo oblato (2,21-22: καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς [...] ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς; 9,20-21: [...] οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν [...] καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν; 16,11: καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν), de modo que, diferentemente da tradição sinótica, μετανοέω não se dá apenas num voltar-se a Deus, mas também no afastar-se de determinadas obras.²²¹

Quanto à ocorrência do termo μετανοέω nas *cartas* às Igrejas (cf. 2,5.16.21-22; 3,3.19), Mesters e Orofino afirmam que, para se chegar ao significado do mesmo, é preciso considerar a situação particular de cada comunidade que é advertida pela sua má conduta:²²²

- Para as comunidades de Éfeso e de Sardes, a *conversão* consiste em reviver o *primeiro amor*, *retomar a conduta de outrora* (cf. *Ap* 2,5), *lembrar de como recebeu e ouviu o primeiro anúncio da Boa Nova* (cf. *Ap* 3,3). João se expressa como os profetas do AT, que

²¹⁸ MONLOUBOU, Louis; DU BUIT, F. M. *Dicionário Bíblico Universal*. Tradução de Gentil Tilton et al. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1997. p. 151-152. Cf. também Champlin: para quem o termo “conversão”, no NT, adquire muito mais o sentido de “mudança de alma”, o que se evidencia por meio de atitudes e ações novas (cf. CHAMPLIN, 2002, p. 391).

²¹⁹ HULSBOSCH, A. Conversão. In: VAN DEN BORN, A. (Red.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 3. ed. Tradução de Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 292-294.

²²⁰ JORGE, José Antônio. *Dicionário Informativo Bíblico, Teológico e Litúrgico*. Com aplicações práticas. Campinas: Átomo, 1999. p. 98-99.

²²¹ Cf. FRIEDRICH, 2000 (Tese de Doutorado), p. 292-293.

²²² Cf. MESTERS e OROFINO, 2002, p. 84-45.

sempre levavam o povo a lembrar o início, o tempo da juventude, o tempo do noivado, do primeiro amor, o tempo do deserto (cf. *Jr* 2,2-3; *Os* 11,1-4; 12,10);

- Para as comunidades de Pérgamo e de Tiatira, onde havia pessoas que tinham aderido aos grupos de *Balaão* e dos *nicolaítas*: a *conversão* da comunidade consiste em fazer um trabalho junto a essas pessoas, e não deixá-las viver em paz até que não tenham abandonado as falsas doutrinas (cf. *Ap* 2,14-15; 2,20);

- Para a comunidade de Laodiceia, aquela que se tornou autossuficiente na sua riqueza e que recebeu a mais severa crítica: a *conversão* consiste em encher-se novamente de zelo e de fervor (cf. *Ap* 3,19).²²³

Mesters e Orofino concluem dizendo que a conversão, naquele contexto, “era o mesmo que se manter na contramão da sociedade, com seus ídolos, suas festas, sua economia, sua religião, suas instituições. Era o mesmo que assumir uma vida de tensões permanentes, conflitos com os parentes, com os vizinhos, com as autoridades, com todos os que se sentiam incomodados pelo tipo de vida dos cristãos”.²²⁴

2.3.2 *Apelo para manter-se firme na caminhada*

Às duas comunidades que não apresentam pontos negativos (Esmirna e Filadélfia), a mensagem é para se manterem firmes na caminhada. No caso de Esmirna, porém, a comunidade precisava também estar atenta e prevenida, pois momentos mais difíceis viriam pela frente (cf. 2,10). Quanto a Filadélfia, da mesma forma, a comunidade recebe uma palavra de encorajamento a respeito do momento de tribulação que virá (cf. 3,10) e o convite para segurar firme o que já conquistou (cf. 3,11). Segundo Masters e Orofino, se o conflito de que se fala na mensagem a Filadélfia é entre cristãos e judeus, a carta aponta para a possibilidade de “conversão” dos judeus, não no sentido deles se tornarem cristãos, mas de reconhecerem perante a comunidade: “Deus te ama”.²²⁵ Richard, por sua vez, vê aqui a possibilidade de uma “conversão” dos opositores no sentido de deixarem de ser “idólatras” pró-império.²²⁶

Com relação aos “outros” de Tiatira (cf. *Ap* 2,24), os que não seguem a doutrina de *Jezabel*, a orientação segue nessa mesma linha: “o que tendes, todavia, segurai-o firmemente até que eu venha” (*Ap* 2,25). Alí se afirma que outra carga não ser-lhes-á imposta (cf. *Ap* 2,24). Segundo Champlin, talvez haja aqui uma referência às normas baixadas pelo Concílio

²²³ Cf. MESTERS e OROFINO, 2002, p. 85.

²²⁴ MESTERS e OROFINO, 2002, p. 85.

²²⁵ Cf. MESTERS; OROFINO, 2002, p. 76-77.

²²⁶ Cf. RICHARD, 1996, p. 110.

de Jerusalém (cf. At 15,28-29), segundo o qual os cristãos deveriam resguardar-se da idolatria e da imoralidade.²²⁷ Da mesma forma, para Ladd, “em vez de acrescentar uma nova lista de exigências aos crentes de Tiatira, Cristo somente os exorta a continuar em sua fidelidade na vida cristã e a evitar as festas pagãs com sua imoralidade”.²²⁸

2.4 Conclusão

À luz do que foi exposto acima, podemos afirmar que o contexto das comunidades cristãs da Ásia Menor, no final do primeiro século, é o do Império Romano que estendia o seu domínio sobre inúmeros povos e exercia forte pressão sobre as populações dominadas, sendo que, no interior das comunidades cristãs, o quadro era o seguinte: ao lado de cristãos que viviam com radicalidade a sua opção por Jesus Cristo, procurando manter a distância de qualquer coisa que, de alguma maneira, estivesse relacionada com o culto aos ídolos, havia outros cristãos bem mais adaptados à sociedade, que buscavam nas ideias gnósticas uma justificativa para não se oporem publicamente ao Império.

Assim, podemos dizer que o grande perigo denunciado por *Ap* 2-3 é a penetração de ideias gnósticas que, de certa forma, “anestesiavam” as consciências e promoviam uma espécie de “espiritualização” do cristianismo, possibilitando a comunhão com o Império Romano e seus sacrifícios idólatras. Tal estado de coisas era favorecido pela atuação dos heréticos *nicolaítas*, os *balaamitas* e o grupo de *Jezebel*, que em certos casos eram rejeitados pela comunidade (como em Éfeso), mas em outros casos eram perfeitamente tolerados (como em Pérgamo e Tiatira). Percebendo o perigo, que estava mais no interior das comunidades do que fora delas, o autor do *Ap* reage com força e chama esse comportamento de *prostituição*.²²⁹

Os inúmeros apelos à “conversão” presentes nas mensagens às Igrejas da Ásia Menor não deixam dúvidas sobre a postura do autor do *Ap*, o qual não vê convivência possível entre o cristianismo e o sistema do Império, e exige das comunidades cristãs uma postura coerente, sem meios-termos. Trata-se, portanto, de uma postura radical frente ao Império Romano; postura esta necessária naquele momento, como forma de se evitar o esvaziamento da mensagem de Cristo de seu conteúdo “revolucionário” frente a um sistema imperial que pretendia dominar a todos.

²²⁷ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 413.

²²⁸ LADD, 1980, p. 42.

²²⁹ Cf. MESTERS e OROFINO, 2001, p.77.

3 OS CRISTÃOS DE HOJE CONFRONTADOS COM *Ap* 2-3

Após termos olhado com bastante atenção as Cartas destinadas às sete Igrejas da Ásia Menor, segundo o esquema de *Ap* 2-3, procurando detectar a mensagem do autor do *Ap* às comunidades do primeiro século da nossa era, pretendemos, neste capítulo, atualizar a sua mensagem.

Aqui se coloca o problema da relação da Igreja com a sociedade. De acordo com Hans Schwarz, a Igreja está intimamente ligada a Jesus Cristo e, por esta razão, a sua incumbência é representá-lo onde quer que se faça presente. Porém, tomando por base *Ap* 2-3, Schwarz afirma que a Igreja nem sempre consegue dar conta dessa incumbência: ela, muitas vezes, se deixa influenciar demasiadamente pelo mundo e se esquece de viver no mundo de acordo com a sua incumbência.²³⁰ De que maneira isso estaria ocorrendo hoje? É a primeira pergunta que se coloca no presente capítulo.

Passaremos então a analisar o contexto atual, procurando perceber os desafios que se lançam às comunidades cristãs. Trata-se, principalmente, de perguntar-nos se a mensagem de *Ap* 2-3 tem alguma relevância para as Igrejas do nosso tempo.

3.1 O mundo em transformação: desafio para católicos e evangélicos

Inúmeros autores têm ressaltado que estamos vivendo numa época de mudanças drásticas.²³¹ No Documento de Aparecida, os bispos católicos afirmam que não se trata simplesmente de uma época de mudança, mas de uma mudança de época, cujo nível mais profundo é o cultural.²³² De acordo com o documento, estamos passando para um novo período da história, caracterizado pela difusão de uma nova cultura, distante e hostil à tradição cristã, e pela emergência de variadas ofertas religiosas.²³³ Neste contexto, segundo os bispos, observa-se uma sobrevalorização da subjetividade individual, que tem provocado o enfraquecimento dos vínculos comunitários: “Deixa-se de lado a preocupação pelo bem

²³⁰ Cf. SCHWARZ, 1997, p. 41.

²³¹ Muitos recorrem à expressão “pós-modernidade” para se referirem à época contemporânea; outros preferem falar em “hipermodernidade” (Gilles Lipovetsky), “hiper-realidade” (Jean Baudrillard) e “modernidade líquida” (Zygmunt Bauman). Contudo, de acordo com Reginaldo José dos Santos Junior – Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo –, independente dessas controvérsias conceituais, parece ser possível afirmar que, de um modo geral, há concordância entre os estudiosos da cultura no que se refere à percepção de que pelo menos os últimos 100 anos, e mais acentuadamente o final do século passado, têm sido caracterizados por cosmovisões e comportamentos bastante diferentes do período que se convencionou chamar de “modernidade” – compreendendo o século XVI até parte de século XX (Cf. JUNIOR, Reginaldo José dos Santos. *Reflexões sobre Evangelização na Pós-modernidade*. Disponível em: <http://www.revistatheos.com.br/Artigos/Artigo_04_04.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2011).

²³² Cf. DA, n. 44.

²³³ Cf. DA, n. 10.

comum para dar lugar à realização imediata dos desejos dos indivíduos...”.²³⁴ De acordo ainda com os bispos católicos, a autorreferência do indivíduo conduz à indiferença frente ao outro, de quem não necessita e por quem não se sente responsável: “Prefere-se viver o dia a dia, sem programas a longo prazo nem apegos pessoais, familiares e comunitários”.²³⁵

Embora reconheçam como positiva a valorização da liberdade e dignidade da pessoa humana, os bispos alertam para o perigo do “consumismo hedonista e individualista”, que coloca a vida humana em função do prazer imediato e sem limites.²³⁶

Para Mesters e Orofino, será muito difícil conter a onda consumista, que avança inclusive sobre os cristãos. Mesters e Orofino recordam a fala de um pastor luterano, por ocasião da queda do Muro de Berlin, em 1989: “Conseguimos resistir durante 40 anos contra o avanço do comunismo. Não sei se vamos ser capazes de resistir um único ano contra o avanço do consumismo”. De acordo com Mesters e Orofino, como ocorria na comunidade de Sardes, onde havia um grupinho que continuava fiel (cf. *Ap* 3,4), são poucos os grupos que hoje resistem. “São as ‘minorias abraâmicas’ de que falava dom Helder Câmara”.²³⁷

Em artigo publicado sobre a Teologia da Prosperidade, Cláudio de Oliveira Ribeiro²³⁸ afirma que a ideologia neoliberal, disseminada por intermédio da globalização da informação, também contribui para o crescimento do individualismo e o enfraquecimento dos laços de solidariedade, na medida em que leva as pessoas a acreditarem que o mercado e o consumo sejam a solução para a humanidade.

Em primeiro lugar, tanto no campo protestante como no católico romano, crescem somente as propostas religiosas que possuem a base no intimismo emocional (“consagração”), no consumo privado de bens religiosos (“vida na bênção”) e na promessa de melhoria pessoal da qualidade de vida material (“prosperidade”).²³⁹

No documento de Aparecida, os bispos católicos afirmam que, em nossa sociedade, a busca da felicidade se dá, muitas vezes, através do bem-estar econômico e da satisfação hedonista,²⁴⁰ e, neste contexto, a riqueza, o poder e o prazer efêmero são encarados como verdadeiros ídolos e colocados acima da pessoa humana, o que contraria a natureza e a

²³⁴ DA, n. 44.

²³⁵ DA, n. 46.

²³⁶ Cf. DA, n. 357.

²³⁷ MESTERS; OROFINO, 2002, p. 69.

²³⁸ Doutor em Teologia, pela PUC – Rio de Janeiro. Professor de Teologia e História; Coordenador de cursos de extensão, graduação e pós-graduação da Faculdade de Teologia – Umesp.

²³⁹ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *O que um cristão precisa saber sobre a teologia da prosperidade*. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-19/caminhando-19-1/o-que-um-cristao-precisa-saber-sobre-a-teologia-da-prosperidade-1>>. Acesso em: 27 mar. 2011.

²⁴⁰ Cf. DA, n. 50.

dignidade dos seres humanos.²⁴¹ É assim, de acordo com Tomaz Hughes, que os contravalores da sociedade vão sendo assimilados de maneira totalmente acrítica, e “a subjetividade vira individualismo, a liberdade se transforma em anarquia ética, o respeito e a valorização dos bens materiais vira materialismo”.²⁴² Segundo Hughes, *Balaão* têm outros nomes hoje: o consumismo, o comodismo, o materialismo, o individualismo.

Ao mencionar as “sombras” que pairam sobre a Igreja, os bispos afirmam que “alguns católicos se têm afastado do Evangelho, o qual requer um estilo de vida mais simples, austero e solidário, mais fiel à verdade e à caridade [...]”.²⁴³ E, com razão, os bispos católicos demonstram preocupação com aquela que, até pouco tempo atrás, foi uma das grandes prioridades pastorais da Igreja Latino-americana: a “opção preferencial pelos pobres”. O risco é que, daqui para frente, a mesma fique só no papel:

Nesta época costuma acontecer de defendermos de forma demasiada nossos espaços de privacidade e lazer, e nos deixamos contagiar facilmente pelo consumismo individualista. Por isso, nossa opção pelos pobres corre o risco de ficar em um plano teórico ou meramente emotivo, sem verdadeira incidência em nossos comportamentos e em nossas decisões [...].²⁴⁴

Nesse contexto de mudança, ninguém está livre da influência que a cultura exerce sobre os indivíduos. Segundo Tomaz Hughes, há uma mudança de comportamento até mesmo entre as pessoas “consagradas”, com votos de pobreza, obediência, castidade e tudo mais:

Enfraqueceu-se a voz profética, o testemunho evangélico, e deixamos de ser a presença inquietante, questionadora e libertadora de Jesus numa sociedade classista de opressão e exclusão. É a versão moderna da “carne sacrificada aos ídolos” e da “prostituição idolátrica”.²⁴⁵

No Documento de Aparecida, os bispos demonstram grande preocupação com os jovens, que na sociedade são os mais vulneráveis diante do poder de sedução dos meios de comunicação social, incluindo os jovens que se preparam para o ministério presbiteral:

Os jovens são vítimas da influência negativa da cultura *pós-moderna*, especialmente dos meios de comunicação, trazendo consigo a fragmentação da personalidade, a incapacidade de assumir compromissos definitivos, a ausência de maturidade

²⁴¹ Cf. DA, n. 387.

²⁴² HUGHES, Tomaz. A refundação da vida religiosa à luz das sete cartas do apocalipse. *Revista Convergência*. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), ano 36, n. 343, jun. 2001. p. 269.

²⁴³ DA, n. 100h.

²⁴⁴ DA, n. 397.

²⁴⁵ HUGHES, 2001, p. 268.

humana, o enfraquecimento da identidade espiritual, entre outros, que dificultam o processo de formação de autênticos discípulos e missionários.²⁴⁶

Com relação aos presbíteros, já em 2002, o Instrumento Preparatório para o 9º Encontro Nacional dos Presbíteros do Brasil, ao tratar do novo perfil de presbítero, questionava sobre a nova referência ou modelo de ação pastoral para os padres, sobretudo para os mais jovens: seriam pessoas com o perfil dos profetas bíblicos ou dos mártires latino-americanos – como Josimo, Ezequiel Ramin, Dom Oscar Romero, Dom Hélder Câmara e Dom Pedro Casaldáliga? Ou seriam os astros das missas-show, preocupados em conquistar mais gente para as celebrações? Diz o documento:

Seria lamentável que a Igreja Católica, seguindo o estilo pós-moderno de mais apreço pela estética do que pela ética, visse reduzido o seu papel a uma função litúrgica, exercida de um modo que, nos tempos do Concílio (Vaticano II), era considerado “sacramentalismo”. As celebrações perdem seu caráter profético, característica do Evangelho, e se tornam atos religiosos quase folclóricos.²⁴⁷

De acordo com Cláudio de Oliveira Ribeiro, o deslocamento da “ética” para a “estética” é motivo de preocupação tanto para católicos quanto para evangélicos:

Todavia, perceber que os cultos e as missas nas igrejas tendem a perder o aspecto celebrativo (para o da apresentação) e também a centralidade da Palavra de Deus (para o “momento de louvor”) é algo que tem preocupado pastores(as), padres e lideranças leigas que intencionam uma prática pastoral com maior substancialidade bíblica e teológica. Essas preocupações ainda se encontram pouco sistematizadas nas produções teológico-pastorais, mas estão presentes em debates informais nos diferentes fóruns das igrejas.²⁴⁸

Assim como ocorre na Igreja Católica, a formação das novas gerações para o serviço eclesial também é motivo de preocupação no meio evangélico. O Rev. Carlos Eduardo Brandão Calvani,²⁴⁹ pastor da Igreja Anglicana, num desabafo, em artigo publicado amplamente pela Internet, em 2008, fala sobre o que está acontecendo com muitos candidatos que ingressam nos seminários evangélicos:

Tenho trabalhado como professor em seminários evangélicos presbiterianos, batistas, da Assembléia de Deus e interdenominacionais desde 1991 [...] No início de meu ministério docente, recordo-me que os alunos chegavam aos seminários bastante preparados bíblicamente, com uma visão teológica razoavelmente ampla, com conhecimentos mínimos de história do cristianismo e com uma sede intelectual

²⁴⁶ DA, n. 318.

²⁴⁷ COMISSÃO NACIONAL DO CLERO. *Presbítero Pessoa e Missão*. Instrumento Preparatório ao 9º Encontro Nacional de Presbíteros do Brasil. Brasília: CNC, 2002. p. 10-11.

²⁴⁸ RIBEIRO, disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-19/caminhando-19-1/o-que-um-cristao-precisa-saber-sobre-a-teologia-da-prosperidade-1>>. Acesso em: 27 mar. 2011.

²⁴⁹ Doutor em Ciências da Religião; Professor de Teologia na UNIFIL (Londrina – PR) e Coordenador do Centro de Estudos Anglicanos da IEAB. É autor do livro “Teologia e MPB”, São Paulo, Loyola, 1998.

muito grande por penetrar no fascinante mundo da teologia cristã. Ultimamente, porém, aqueles que se matriculam em seminários refletem a pobreza e mediocridade teológica que tomaram conta de nossas igrejas evangélicas [...] Na maioria dos Seminários hoje, os alunos sabem o nome de todas as bandas gospel, mas não sabem quem foi Wesley, Lutero ou Calvino. Talvez até já tenham ouvido falar desses nomes, mas são para eles como que personagens de um passado sem importância e sobre o qual não vale a pena ler ou estudar.²⁵⁰

Isaltino Gomes Coelho Filho,²⁵¹ por sua vez, afirma que os anos sessenta foram anos de muitas discussões sobre a realidade social, pois havia uma preocupação enorme com a pobreza e com a política. A ênfase dominante, hoje, segundo este autor, é dada pela Teologia da Prosperidade, ou seja: “as pessoas estão preocupadas com cura, saúde, riqueza, resolução dos seus problemas e pouco com a transformação do mundo [...] A própria igreja evangélica se tornou pós-moderna [...]”.²⁵²

3.1.1 Mudanças no pentecostalismo: flexibilização e ajustamento à sociedade

Ricardo Mariano, sociólogo renomado que desenvolveu extenso trabalho de pesquisa sobre as mudanças que vêm ocorrendo no pentecostalismo brasileiro, afirma que, diante das mudanças na sociedade e das novas demandas do mercado religioso, diversas lideranças pentecostais optaram por ajustar gradativamente sua mensagem e suas exigências ao público. Para este autor, “o sectarismo e o ascetismo cederam lugar à acomodação ao mundo [...]”.²⁵³ Segundo Mariano, tomando por base a experiência atual, já se pode vislumbrar o futuro do pentecostalismo: flexibilização, ajustamento, assimilação, aculturação.²⁵⁴

De acordo com Mariano, nos EUA, esse processo de flexibilização e ajustamento teve início há mais tempo, já por volta dos anos 60. No Brasil, ele principia pelos anos 70 e se aprofunda com o nascimento e o crescimento do chamado “neopentecostalismo” – corrente pentecostal liderada por um clero jovem, avesso ao ascetismo e cuja adolescência transcorreu em plena revolução cultural.²⁵⁵

²⁵⁰ CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. *Sobre levitas, apóstolos e outros modismos: desabafo de um professor de teologia*. Disponível em: <<http://missao-integral.blogspot.com/2008/02/sobre-levitas-apstolos-e-ouros.html>>. Acesso em: 20 mar. 2011.

²⁵¹ Pastor da Igreja Batista, Bacharel em Filosofia, Mestre em Teologia, com formação em Psicanálise e Educação, e com especialização em Antigo Testamento e Metodologia do Ensino Superior.

²⁵² COELHO FILHO, Isaltino Gomes. *A pós-modernidade: um desafio à pregação do Evangelho*. Disponível em: <http://www.luz.eti.br/es_aposmodernidadeumdesafio.html>. Acesso em: 20 mar. 2011.

²⁵³ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1999. p. 148.

²⁵⁴ Cf. MARIANO, 1999, p. 238.

²⁵⁵ Cf. MARIANO, 1999, p. 149.

Segundo Mariano, o neopentecostalismo inverte a postura pentecostal tradicional de rejeição à busca da riqueza, de rejeição à procura por status social e distanciamento dos prazeres deste mundo. Assim, os neopentecostais se afastaram da escatologia pentecostal clássica, baseada na eterna e resignada espera do retorno de Cristo. Em vez disso, seguem a Teologia da Prosperidade, doutrina que defende que o crente está destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo. Em decorrência disso, afirma Mariano, “a velha ‘mensagem da cruz’ [...] caiu por terra e, sem qualquer compadecimento, foi sumariamente soterrada”.²⁵⁶ Assim, pode estar ocorrendo com setores do pentecostalismo o mesmo que Hughes afirma a respeito do catolicismo: muitos estão substituindo Jesus de Nazaré, o profeta perseguido, por um Cristo sem cruz, sem projeto concreto; um Cristo “*light*”, que funciona mais como analgésico para suavizar as consciências, criando, assim, uma religião intimista, sem compromisso com a transformação da sociedade.²⁵⁷

De acordo com Mariano, neste contexto de “ajuste” do pentecostalismo à sociedade, a Teologia da Prosperidade encaixou-se como luva, pois responde à demanda imediatista por solução de problemas financeiros e desejo de consumo, tanto dos mais pobres – que é a imensa maioria dos que frequentam os cultos neopentecostais – quanto dos demais que almejavam legitimar seu modo de vida, sua fortuna e felicidade.²⁵⁸

Num parágrafo, Mariano resume o pensamento dos teólogos da Prosperidade:

[...] a expiação do Cordeiro libertou os homens da escravidão do Diabo e das maldições da miséria, da enfermidade, nesta vida, e da segunda morte, no além. Os homens, desde então, estão destinados à prosperidade, à saúde, à vitória, à felicidade. Para alcançar tais bênçãos, garantir a salvação e afastar os demônios de sua vida, basta o cristão ter fé incondicional e inabalável em Deus, exigir seus direitos em alta voz e em nome de Jesus e ser obediente e fiel a Ele no pagamento dos dízimos.²⁵⁹

Segundo Mariano, a Teologia da Prosperidade está ligada à Confissão Positiva, crença segundo a qual os cristãos detêm o poder de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em voz alta. E a Confissão Positiva, por sua vez, de acordo com Mariano, bebe na fonte do *New Thought* – Movimento Novo Pensamento – que promete o mesmo, com a diferença de que coloca o pensamento no lugar da palavra.²⁶⁰

²⁵⁶ MARIANO, 1999, p. 9.

²⁵⁷ Cf. HUGHES, 2001, p. 269.

²⁵⁸ Cf. MARIANO, 1999, p. 149.

²⁵⁹ MARIANO, 1999, p. 160.

²⁶⁰ Cf. MARIANO, 1999, p. 152-153.

Uma das perguntas que ficam, porém, é a seguinte: por que muitos crentes não tomam posse das bênçãos que Deus colocou à sua disposição? Segundo Mariano, prevenidos quanto às possíveis frustrações, os defensores dessa teologia alegam que a responsabilidade pelos males é do homem, do Diabo e das legiões de demônios. Ou seja: “as bênçãos não são alcançadas pela inabilidade do fiel em confessá-las, por sua falta de fé, pelo cometimento de pecados ou por sua escravidão a Satanás [...]”²⁶¹

Aliás, a ênfase no Diabo e na guerra espiritual contra os demônios – “guerra santa”, para a Igreja Universal do Reino de Deus – é uma outra característica do neopentecostalismo. Segundo Mariano, os neopentecostais creem que o que se passa no mundo material decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no mundo espiritual, de forma que os males existentes nesse mundo – doenças, misérias, desastres etc – são atribuídos à ação dos demônios.²⁶² É assim que, para muitos pentecostais, a solução para os males que afligem a nação brasileira consiste simplesmente no seguinte: amarrar e repreender verbalmente, em nome de Jesus, o Diabo e os demônios atuantes no “maior país espírita do mundo”.²⁶³ De acordo com Mariano, sintoma desta “guerra espiritual” é uma expressão imperativa que se tornou corriqueira nos cultos neopentecostais: “Tá amarrado!”, dirigida ao Diabo para bloquear ou impedir sua ação.²⁶⁴

Prato cheio para os políticos evangélicos, segundo Mariano, tem sido a crença nos espíritos territoriais, vinculada à Teologia do Domínio – *Dominion Theology* –, nascida nos EUA, no final dos anos 80, e que proliferou rapidamente entre os segmentos evangélicos brasileiros, em especial no neopentecostal. Nesta nova formulação, a guerra é feita contra demônios específicos, os espíritos territoriais e hereditários, identificados, no Brasil, com os santos católicos, em razão de muitos deles darem nomes a cidades, e com as entidades das religiões mediúnicas.²⁶⁵ Segundo os seus defensores, a eleição de evangélicos pode atrair bênçãos sem fim à sociedade brasileira.

Além de desalojar parlamentares infieis, idólatras, macumbeiros e adeptos de práticas pagãs, parcialmente culpados pelas terríveis maldições que recaem sobre o país, os políticos evangélicos, eleitos, teriam a privilegiada oportunidade de poder interceder, nos planos material e espiritual, diretamente no próprio local onde se alojam poderosos demônios territoriais que tanto oprimem os brasileiros.²⁶⁶

²⁶¹ MARIANO, 1999, p. 155.

²⁶² Cf. MARIANO, 1999, p. 113.

²⁶³ Cf. MARIANO, 1999, p. 143-144.

²⁶⁴ Cf. MARIANO, 1999, p. 145.

²⁶⁵ Cf. MARIANO, 1999, p. 137.

²⁶⁶ MARIANO, 1999, p. 144.

Assim, ao mesclar o social com o espiritual, diz Mariano, as igrejas neopentecostais propõem militância religiosa em vez de militância política, engajando o fiel ora num processo de santificação, ora num combate espiritual. “Engajados na causa do Senhor dos Exércitos, esses religiosos não têm alternativa senão permanecer atentos e fortes na linha de frente da guerra contra o Diabo.”²⁶⁷

3.1.2 Reações e críticas à postura adotada pelos neopentecostais

Devido à sua cosmologia dualista – que tenta explicar tudo o que acontece no mundo a partir da guerra espiritual entre Deus e o Diabo –, aliada à Teologia da Prosperidade – que promete soluções “mágicas” no campo financeiro –, os neopentecostais têm sido alvo de muitos questionamentos. Para Flávia Luiza Gomes Costa,²⁶⁸ por exemplo, ao colocar o Diabo como responsável por todos os males, considerando-o o exterminador da riqueza, desviam-se os olhos sofridos do povo do alvo concreto de sua luta.²⁶⁹ Segundo a autora, os pobres, nesse universo religioso, são duplamente penalizados, pois, além de sofrer privações por causa da pobreza, acabam por serem responsabilizados por tal situação, posto que a pobreza é vista como um sinal de falta de fé ou de alguma desobediência a Deus, o que torna a pessoa totalmente vulnerável à ação do Diabo.²⁷⁰ De acordo com a autora, este sistema religioso acaba por provocar a alienação dos pobres:

Apesar da ênfase dada aos problemas cotidianos que ameaçam a vida humana, a maneira de lidar com os referidos problemas parece sem sentido, pois se observa pouca ou nenhuma atenção à análise do que ocorre no mundo, sejam realidades sociais, políticas ou econômicas causadoras dessa destruição da vida.²⁷¹

De fato, segundo Mariano, a Teologia da Prosperidade não tece nenhuma crítica ao capitalismo, nem à injustiça e à desigualdade sociais, nem aos desequilíbrios econômicos do mundo globalizado. “Mais pró-capitalista impossível”.²⁷²

A Teologia da Prosperidade foi um dos assuntos discutidos no 11º Intereclesial das CEBs, em 2005, que teve como tema: “CEBs: Espiritualidade Libertadora”. Na ocasião, procurou-se mostrar como a “espiritualidade da prosperidade” se adapta bem ao “clima

²⁶⁷ MARIANO, 1999, p. 146.

²⁶⁸ Mestre em Ciências da Religião, PUC – Minas.

²⁶⁹ COSTA, Flávia Luiz Gomes. *Recebi um rhema de Deus: Uma análise das interpretações e dos usos da Bíblia no universo pentecostal*. 2010. 98 p. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. p. 67. Disponível em: <http://www.pucminas.br/.../DOC_DSC_NOME_ARQUI2010112416_0513.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2011.

²⁷⁰ Cf. COSTA, 2010, p. 67.

²⁷¹ COSTA, 2010, p. 68.

²⁷² MARIANO, 1999, p. 185.

dominante da cultura pós-moderna a serviço do neoliberalismo”.²⁷³ Ela oferece aos fiéis o caminho rápido do sucesso. Nela, os bens materiais são vistos como privilégio e bênção para alguns escolhidos de Deus, e não para todos, e a riqueza é vista como valor em si mesmo, sem nenhuma responsabilidade social: “Nessa espiritualidade, não há lugar para a solidariedade nem para a opção pelos pobres. É estritamente individualista. É uma espiritualidade dos resultados [...]”.²⁷⁴ No encontro, procurou-se ainda mostrar que essa espiritualidade da prosperidade esqueceu-se de que Jesus veio dar o verdadeiro sentido à bênção de Deus:

Os verdadeiros bens para o cristão encontram-se retratados por Jesus no sermão da montanha e na sua vida [...] Jesus proclama bem-aventurados os pobres e não aqueles que nadam em riqueza e a ambicionam para si [...] Jesus refere-se diretamente à fragilidade dos bens terrestres que as traças e os vermes corroem, que os ladrões roubam [...] O ensinamento de Jesus sobre o seguimento situa-se em posição diametralmente oposta à espiritualidade da prosperidade. Na base está o desprendimento e não a acumulação. “Qualquer um de vós que não renuncia a tudo o que lhe pertence não pode ser meu discípulo” (Lc 14,33).²⁷⁵

De acordo com o Texto Base do 11º Intereclesial de CEBs, só uma cegueira absoluta a respeito do Evangelho poderia levar alguém a propor a espiritualidade da prosperidade como expressão do Projeto de Deus.

A espiritualidade da prosperidade inverte o sentido cristão. É materialista, pagã [...]. É a espiritualidade que justifica a injustiça social, tranquilizando a consciência com tintura religiosa. Camufla a verdade de injustiça social [...], fruto do sistema econômico, ao menos, na forma atual.²⁷⁶

Cláudio de Oliveira Ribeiro, ao tratar da relação existente entre o sistema econômico neoliberal e a Teologia da Prosperidade, afirma que a lógica desse sistema econômico e o seu discurso teórico – que por si já revelam aspectos de uma religiosidade –²⁷⁷ quando somados à Teologia da Prosperidade, formam um amálgama que cientistas, teólogos e pastoralistas identificam como idolátrico. Segundo Ribeiro, a influência do sistema econômico neoliberal

²⁷³ SECRETARIADO NACIONAL DO 11º INTERECLESIAL DE CEBs. *CEBs: Espiritualidade Libertadora – Seguir Jesus no Compromisso com os excluídos*. Texto-Base. Belo Horizonte: O Lutador, 2004. p. 21.

²⁷⁴ SECRETARIADO NACIONAL DO 11º INTERECLESIAL DE CEBs, 2004, p. 20-21.

²⁷⁵ SECRETARIADO NACIONAL DO 11º INTERECLESIAL DE CEBs, 2004, p. 21-22.

²⁷⁶ SECRETARIADO NACIONAL DO 11º INTERECLESIAL DE CEBs, 2004, p. 22.

²⁷⁷ Segundo Ribeiro, alguns desses aspectos seriam: a necessidade de se ter “fê” no mercado, a defesa de seu caráter auto-regulador (de sua “mão invisível”) e a sua “perspectiva salvífica” que destina à exclusão e/ou à morte aqueles que não se ajustam ao sistema (cf. RIBEIRO, disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-19/caminhando-19-1/o-que-um-cristao-precisa-saber-sobre-a-teologia-da-prosperidade-1>>. Acesso em: 27 mar. 2011). Para Frei Beto, no entanto, certos “dogmas” dessa religião laica – que é o capitalismo – merecem pouca credibilidade, pois, em muitos períodos da história, o sistema entrou em colapso, obrigando o governo a intervir na economia para regular o mercado (cf. FREI BETO. *O que é neoliberalismo*. Disponível em: <<http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=20¬icialId=2015>>. Acesso em: 21 maio de 2011).

sobre a prática de muitas Igrejas pode ser notada até pela forma como o pastorado vem sendo exercido:

[...] a vocação para o pastorado cede lugar ao profissionalismo do pastor – característica própria do sistema neoliberal. Essa mudança se reflete no novo estilo gerencial, de ascensão e de resultados (cifras, números e status social), ao contrário do antigo relacionamento pessoal do pastor e da pastora com as famílias e com a comunidade, em gratuidade e despojamento.²⁷⁸

Neste sentido, Coelho Filho afirma que a descrença em relação às instituições sociais – uma marca da nossa época, pelo fato de terem falhado em seu propósito de prover um mundo melhor – estende-se agora às Igrejas, pois as mesmas, nas últimas décadas, não conseguiram produzir homens e mulheres santos, mas apenas pessoas preocupadas com dinheiro:

O vulto mais importante que a igreja evangélica dos anos sessenta legou à humanidade foi o pastor batista Martin Luther King Jr, Prêmio Nobel da Paz. A igreja evangélica dos anos oitenta apresentou ao mundo o bispo anglicano Desmond Tutu, que também recebeu o Prêmio Nobel da Paz. A igreja evangélica dos anos noventas é mais conhecida por Edir Macedo que por qualquer outro personagem. Este não ganhará nenhum Nobel [...].²⁷⁹

Com relação ainda à Teologia da Prosperidade, o ex-pastor da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) e ex-divulgador da Teologia da Prosperidade, Ronaldo Didini, que hoje atua na Igreja Mundial do Poder de Deus, em entrevista à Revista Cristianismo Hoje, chega a afirmar que essa teologia é demoníaca, e que os líderes evangélicos deveriam se unir para dar um basta nesse ensino.

A teologia da prosperidade bateu no fundo do poço e já deveria haver uma conscientização de muitos líderes acerca disso. Todos que optam por esse caminho ficam satisfeitos apenas em ir bem financeiramente, não ter sofrimento de nenhum tipo. Querem ficar independentes, achando que não precisam de mais nada [...] O homem não tem que ditar regras a Deus e dizer a ele como e a que horas fazer o milagre. Minha crítica a essa teologia é que ela proclama aquilo que é terreno e não o que é sagrado, sobrenatural. Com o tempo, tal mensagem se desgasta e o resultado está aí. Eu fui missionário em nações muito pobres da África. Por que a teologia da prosperidade não funciona lá? Para responder essa questão, o teólogo da prosperidade não está preparado. Se não funciona lá, ela é antibíblica. Jesus falou que é mais fácil um camelo passar pelo fundo da agulha do que um rico entrar no Reino dos Céus. Ora, se a teologia da prosperidade fosse bíblica, todos seriam ricos e quase ninguém acabaria salvo [...].²⁸⁰

²⁷⁸ RIBEIRO, disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-19/caminhando-19-1/o-que-um-cristao-precisa-saber-sobre-a-teologia-da-prosperidade-1>>. Acesso em: 27 mar. 2011.

²⁷⁹ COELHO FILHO, disponível em: <http://www.luz.eti.br/es_aposmodernidadeumdesafio.html>. Acesso em: 20 mar. 2011.

²⁸⁰ REVISTA CRISTIANISMO HOJE. Entrevista com Ronaldo Didini. Disponível em: <http://www.cristianismohoje.com.br/interna.php?id_conteudo=581>. Acesso em: 03 maio 2011.

3.2 A conversão como saída para as Igrejas

Pelo que vimos até aqui, temos, hoje, uma situação parecida com a das Igrejas da Ásia Menor, sobretudo a de Laodiceia, onde, segundo Champlin, a adaptação frente ao sistema do Império trouxe vantagens materiais – “[...] sou rico, enriqueci-me e de nada mais preciso” (*Ap* 3,17a) –, mas também trouxe muitas desvantagens no sentido espiritual e pastoral, pois os laodicenses transformaram-se numa espécie de “igreja cristã-pagã”, uma igreja morna.²⁸¹ E o que se pode esperar de pessoas que se transformaram em cristãos nominais? É preciso dizer a elas a mesma verdade que, outrora, fora dita a respeito dos laodicenses: “Não sabes, porém, que és tu o infeliz: miserável, pobre, cego e nu!” (*Ap* 3,17).

Assim, há cristãos tão adaptados ao ambiente que os circunda que já não fazem nenhuma diferença no mundo; deixaram de ser “fermento na massa”, sendo, estes, merecedores das duras advertências dirigidas, outrora, às comunidades da Ásia Menor – “Conheço tua conduta: tens fama de estar vivo, mas estás morto” (*Ap* 3,1b) ou “Não és frio nem quente [...] Assim, porque és morno, nem frio nem quente, estou para te vomitar de minha boca” (cf. *Ap* 3,15s). De fato, no Documento de Aparecida, os bispos católicos admitem que “a nossa maior ameaça é o medíocre pragmatismo da vida cotidiana da Igreja na qual, aparentemente, tudo procede com normalidade, mas na verdade a fé vai se desgastando e degenerando em mesquinhez”.²⁸²

De acordo com Coelho Filho, a fé precisa ser viva numa Igreja, e deve expressar o caráter cristão nas suas relações e no seu ambiente. Segundo ele, o pós-moderno necessita ver a Igreja como uma instituição séria, espiritual, coerente em sua fé, pois está cansado de dicotomia entre conduta e fé.²⁸³

Michelson Borges,²⁸⁴ por sua vez, em artigo que trata da atuação dos cristãos no mundo pós-moderno, afirma que os pós-modernos – por serem resistentes às verdades reveladas e às instituições religiosas – precisam ver na vida dos cristãos a diferença e a relevância que estes afirmam encontrar no evangelho.

Apenas o evangelho vivido sincera, genuína e experimentalmente na vida dos cristãos poderá atrair os desesperançados e desesperados pós-modernos, sempre em

²⁸¹ Cf. CHAMPLIN, 2002, p. 431.

²⁸² DA, n. 12.

²⁸³ COELHO FILHO, disponível em: <http://www.luz.eti.br/es_aposmodernidadeumdesafio.html>. Acesso em: 20 mar. 2011.

²⁸⁴ Mestre em Teologia pelo Unasp; Jornalista, formado pela UFSC; Editor da Casa Publicadora Brasileira.

busca dos prazeres, do consumismo e das experiências místicas que, na verdade, só fazem aumentar o vazio existencial.²⁸⁵

Continuam, portanto, muito atuais os inúmeros apelos dirigidos às comunidades da Ásia Menor para que se convertessem – “Recorda-te, pois, de onde caíste, converte-te e retoma a conduta de outrora” (*Ap* 2,5); “Recobra, pois, o fervor e converte-te” (*Ap* 3,19) etc. Tais apelos estão implícitos no Documento de Aparecida, sobretudo quando os bispos afirmam que é necessário “recomeçar” a partir de Cristo, “uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva”.²⁸⁶ E a conversão pessoal deve refletir-se na conversão pastoral: todos, na Igreja, de acordo com os bispos, “são chamados a assumir uma atitude de permanente conversão pastoral, que implica escutar com atenção e discernir ‘o que o Espírito está dizendo às Igrejas’ (*Ap* 2,29)”.²⁸⁷

3.2.1 Andar na “contramão” da história

O convite à conversão nos impele, hoje, a estarmos em permanente atitude de alerta para que a mentalidade consumista e hedonista não nos afaste do caminho de Cristo, colocando em risco o próprio sentido da vida, conforme alertam os bispos, no Documento de Aparecida:

[...] O consumismo hedonista e individualista, que coloca a vida humana em função de um prazer imediato e sem limites, obscurece o sentido da vida e a degrada. A vitalidade que Cristo oferece nos convida a ampliar nossos horizontes e a reconhecer que abraçando a cruz cotidiana entramos nas dimensões mais profundas da existência [...].²⁸⁸

O Documento de Aparecida lembra que as condições de vida de muitos abandonados, excluídos e ignorados em sua miséria e dor, contradizem o projeto do Pai.

O Reino de vida que Cristo veio trazer é incompatível com essas situações desumanas. Se pretendemos fechar os olhos diante destas realidades, não somos defensores da vida do Reino e nos situamos no caminho da morte [...] É necessário sublinhar “a inseparável relação entre o amor a Deus e o amor ao próximo”, que “convida a todos a suprimir as graves dificuldades sociais e as enormes diferenças no acesso aos bens”.²⁸⁹

²⁸⁵ BORGES, Michelson. *Cristãos no mundo pós-moderno*. Disponível em: <http://outraleitura.com.br/web/artigo.php?artigo=243:Cristaos_no_mundo_pos-moderno>. Acesso em 28 fev. 2011.

²⁸⁶ DA, n. 12.

²⁸⁷ DA, n. 366.

²⁸⁸ DA, n. 357.

²⁸⁹ DA, n. 358.

Em artigo recente sobre a crise do sistema neoliberal, Leonardo Boff apresenta dados que nos mostram claramente a incompatibilidade existente entre esse sistema e a prática do Evangelho.

Há muito que se operou a “grande transformação” (Polanyi), colocando a economia como o eixo articulador de toda a vida social, subordinando a política e anulando a ética. Quando a economia entra em crise, como sucede atualmente, tudo é sacrificado para salvá-la [...] o sistema neoliberal tende a radicalizar sua lógica e a explorar mais ainda a força de trabalho. Ao invés de mudar de rumo, faz mais do mesmo, colocando pesada cruz sobre as costas dos trabalhadores [...].²⁹⁰

Neste mesmo artigo, Leonardo Boff comenta sobre uma pesquisa realizada pela médica especialista em saúde do trabalho, Margarida Barreto, que, em 2010, ouvindo 400 pessoas, observou que cerca de um quarto delas teve ideias suicidas por causa da excessiva cobrança no trabalho. Uma pesquisa de 2009, segundo Leonardo Boff, realizada pelo professor Marcelo Augusto Finazzi Santos, da Universidade de Brasília, apurou que entre 1996 a 2005, a cada 20 dias, um bancário se suicidava, por causa das pressões por metas, excesso de tarefas e pavor do desemprego. “Os gestores atuais mostram-se insensíveis ao sofrimento de seus funcionários, acrescentando-lhes ainda mais sofrimento”, conclui.

Deste modo, se a conversão, para as comunidades da Ásia Menor – conforme vimos no capítulo anterior –, era o mesmo que se colocar na contramão da sociedade, com seus ídolos, suas festas, sua economia, sua religião, suas instituições,²⁹¹ para os cristãos de hoje não deve ser muito diferente disso. Conversão significa assumir uma atitude crítica frente ao sistema econômico neoliberal e sua lógica de mercado, que gera escravidão e exclusão social. Já na década de 80, Pablo Richard dizia: “Vivemos esmagados pelos ídolos de um sistema opressor e injusto”. Para este autor, expressar a fé, nesse contexto, “não constitui um simples ato ‘piedoso’ ou pessoal, mas implica necessariamente um confronto radical com o sistema”.²⁹²

Portanto, conversão significa assumir uma postura profética, que indique um novo rumo à humanidade. Na prática, significa deixar a tranquilidade de quem já se acomodou ao ambiente, para unir-se aos que ainda acreditam que é possível construir um mundo diferente, onde a vida abundante seja assegurada para todos.

²⁹⁰ BOFF, Leonardo. *Crise neoliberal e sofrimento humano*. Disponível em: <<http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=20¬iciaId=2016>>. Acesso em: 21 maio de 2011.

²⁹¹ Cf. MESTERS e OROFINO, 2002, p. 85.

²⁹² RICHARD, 1982, p. 37.

3.2.2 A comunidade cristã: relações sobre novas bases

Segundo Mesters e Orofino, a conversão e a vivência do ideal cristão, no caso das comunidades cristãs da Ásia Menor, só era possível de ser mantida através de uma vida comunitária muito intensa, pois “as celebrações e os encontros, as orações e a fração do pão ajudavam a manter viva a memória de Jesus e a certeza da presença no meio da comunidade”.²⁹³ Hoje também, a existência de pequenas comunidades favorece o testemunho cristão, como afirma o Documento de Aparecida, referindo-se especificamente às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs):

[...] as Comunidades Eclesiais de Base têm sido escolas que têm ajudado a formar cristãos comprometidos com sua fé, discípulos e missionários do Senhor, como o testemunha a entrega generosa, até derramar o sangue, de muitos de seus membros. Elas abraçam a experiência das primeiras comunidades, como estão descritas nos Atos dos Apóstolos (At 2,42-47) [...].²⁹⁴

Neste sentido, o Pe. José Comblin – de saudosa memória –, em artigo publicado originariamente pela Revista Eclesiástica Brasileira (janeiro de 2007), afirma que os cristãos precisam de uma mística para agir no mundo, e esta mística, como nos primeiros tempos, deve ser vivida em meio à sociedade, onde todos são rivais e todos podem ser machucados, despedidos, abandonados. Para Comblin, as comunidades cristãs podem ajudar na construção de uma mística que dê suporte àqueles e àquelas que estão na luta pela superação da economia neoliberal que, segundo o autor, não é inevitável:

Há um despertar, mas ainda falta a participação dos cristãos nesse despertar. Os homens e as mulheres que ali estão já praticam vida evangélica. São da Igreja, mas precisam reconhecer-se, conhecer-se e mutuamente solidarizar-se em vista de mútuo apoio. Este será o papel das pequenas comunidades. Sem pequenas comunidades os heróis irão se cansar e desanimar. Com uma Igreja viva, os heróis podem multiplicar-se e mudar este mundo.²⁹⁵

Stanley J. Grenz,²⁹⁶ por sua vez, dizia que uma das tarefas da comunidade cristã é avaliar todos os novos espíritos que moldam a cultura na qual os cristãos são chamados a viver como povo de Deus. Para Grenz, um dos objetivos dessa tarefa consiste em “equipar a igreja de modo que ela expresse claramente o Evangelho e o encarne no contexto daquela

²⁹³ MESTERS e OROFINO, 2002, p. 85.

²⁹⁴ DA n. 178.

²⁹⁵ COMBLIN, José. *As grandes incertezas na Igreja atual*. Disponível em: <<http://www.estef.edu.br/zugno/?p=47>>. Acesso em: 03 maio 2011.

²⁹⁶ Doutor em Teologia pela Ludwig-Maximilians-Universität, München, Alemanha. Além de acadêmico renomado e escritor prolífico, também era Pastor. Grenz desenvolveu um grande trabalho no campo filosófico sobre a pós-modernidade, tendo por objetivo ajudar pastores e líderes que queriam dar relevância à proclamação do Evangelho em tempos de pós-modernidade.

cultura”.²⁹⁷ A situação pós-moderna, de acordo com Grenz, exige que encarnemos o Evangelho de modo “pós-individualista”. E para superarmos o individualismo, segundo este autor, o papel da comunidade cristã é de fundamental importância, pois o que atrai os membros da nova geração é a vivência do Evangelho:

Os membros da nova geração, geralmente, não se impressionam com nossas apresentações verbais do evangelho. O que desejam ver são pessoas que vivenciam o evangelho em relacionamentos integrais, autênticos e terapêuticos. Centrando-se no exemplo de Jesus e dos apóstolos, o evangelho cristão da era pós-moderna convidará outras pessoas a participarem da comunidade daqueles cujo alvo de lealdade maior é o Deus revelado em Cristo.²⁹⁸

De acordo com o Documento de Aparecida, a pertença a uma comunidade cristã, na qual podemos viver uma experiência permanente de discipulado e de comunhão, é uma dimensão constitutiva do acontecimento cristão. Para os bispos católicos, a experiência de pertença a uma comunidade concreta ajuda a vencer a tentação do individualismo religioso, tão presente hoje:

Diante da tentação, muito presente na cultura atual, de ser cristãos sem Igreja e das novas buscas espirituais individualistas, afirmamos que a fé em Jesus Cristo nos chegou através da comunidade eclesial e ela nos dá uma família [...] A fé nos liberta do isolamento do eu, porque nos conduz à comunhão [...].²⁹⁹

A existência da Igreja como “comunidade de amor”, afirmam os bispos, é fundamental para a evangelização. Neste ponto, os bispos recordam uma frase do Papa Bento XVI, proferida durante a homilia na Eucaristia de inauguração da 5ª Conferência: “A Igreja cresce, não por proselitismo, mas por ‘atração’: como Cristo ‘atrai tudo a si’ com a força de seu amor”; e concluem: “A Igreja ‘atrai’ quando vive em comunhão, pois os discípulos de Jesus serão reconhecidos se amarem uns aos outros como Ele nos amou (cf. Rm 12,4-13; Jo 13,34)”.³⁰⁰

Portanto, o apelo à conversão, em nossos dias, aponta também na direção das pequenas comunidades cristãs, unidas e fraternas, no seio das quais é possível superar o individualismo e construir uma mística capaz de sustentar a caminhada daqueles homens e daquelas mulheres que desejam viver de forma coerente a sua fé em Jesus Cristo.

²⁹⁷ GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo: Um guia para entender a filosofia de nosso tempo*. Tradução de Antivan Guimarães Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 238.

²⁹⁸ GRENZ, 2008, p. 240.

²⁹⁹ DA, n. 156.

³⁰⁰ DA, n. 159.

3.3 Conclusão

A partir do que foi apresentado neste terceiro capítulo, podemos afirmar que a tentação de acomodar-se ao mundo (religião cultural, tolerância, liberalidade), tão presente no seio das comunidades da Ásia Menor, repete-se em nossos dias.³⁰¹ No primeiro século, a difusão de ideias gnósticas dentro das comunidades cristãs favoreceu de tal forma a adaptação ao ambiente que muitos cristãos já não viam problema algum em acender uma vela para Cristo e outra para o imperador de Roma. Hoje, temos que nos perguntar seriamente sobre que “teorias” repousam aqueles cristãos que, de tão adaptados à sociedade, já não percebem, por exemplo, a incompatibilidade existente entre o Evangelho e os sistemas que oprimem e excluem as pessoas. Temos que nos perguntar realmente se determinados setores das igrejas cristãs – os que se fiam na Teologia da Prosperidade, por exemplo – não estariam, hoje, desempenhando o mesmo papel que os cristãos gnósticos desempenharam no primeiro e segundo séculos da era cristã, ou seja, o de “suavizar” a proposta de Jesus, favorecendo a “adaptação” do cristianismo ao mundo, com todas as consequências negativas que esse comportamento possa acarretar à caminhada da Igreja.

Deste modo, por mais radical que pareçam, continuam relevantes aos cristãos de hoje as mensagens presentes nas cartas dirigidas às comunidades da Ásia Menor, com o forte apelo à conversão, o que significa, muitas vezes, colocar-se na “contramão” da história e, no seio de uma comunidade cristã – onde a base das relações não é o interesse econômico, mas o amor e a gratuidade –, testemunhar que um outro mundo é possível.

³⁰¹ Cf. SCHWARZ, 1997, p. 43-44.

CONCLUSÃO FINAL

As sete *cartas* dirigidas às comunidades da Ásia Menor, segundo *Ap* 2-3, apresentam um quadro amplo e variado dos grupos, de tendências e doutrinas, gerador de muitos conflitos para essas comunidades, no final do primeiro século da era cristã. E o problema maior, considerado o pano de fundo desses conflitos, era o confronto cada vez mais forte das comunidades cristãs com a ideologia do Império Romano, que se infiltrava por todos os meios, inclusive por uma religião imperial idolátrica, cuja propagação, em ambiente cristão, era favorecida pela atividade dos *nicolaítas* e de lideranças como *Balaão* e *Jezabel*.

Naquela época, como a pressão sobre as populações dominadas pelo Império Romano era muito forte, a tentação de se “adaptar” ao sistema imperial era muito grande, inclusive para os cristãos. Ao dirigir-se então às “sete” Igrejas da Ásia, o que o autor de *Ap* 2-3 pretendia era despertar as comunidades cristãs para uma “ameaça” que não era só externa, mas também interna, a saber: a penetração da heresia gnóstica, que favorecia a adaptação do cristianismo ao ambiente do Império Romano; ao mesmo tempo em que apontava uma saída às comunidades que já haviam se “prostituído” com os ídolos, ou estavam em vias de fazê-lo: “retornar” ao primeiro amor, retornar a Jesus Cristo (cf. *Ap* 2,5; 3,19).

Essa reflexão sobre caminhada das comunidades da Ásia Menor, segundo o *Ap* 2-3, convida-nos a olhar para o que está acontecendo com as comunidades cristãs de hoje. Quase dois mil anos se passaram, vivemos num contexto histórico totalmente diferente, porém, os cristãos se veem novamente diante do mesmo problema: a tentação de adaptar o cristianismo ao ambiente, distanciando-se de sua vocação de ser fermento na grande massa da sociedade. É necessário então nos perguntarmos sinceramente sobre que teorias e argumentos se apoiam aqueles grupos e Igrejas que simplesmente assumiram uma postura de acomodação à sociedade atual, postura esta que acaba por legitimar e perpetuar desigualdades e injustiças próprias de uma sociedade que se assenta sobre o lucro e o consumo ilimitado, com consequências muito nocivas à pastoral das Igrejas, a saber: o abandono das causas sociais e dos ideais comunitários.

A nossa pesquisa constatou que, nessa questão, a cultura é um fator determinante, uma vez que a cultura atual seduz e envolve a todos, e pode levar facilmente ao “consumismo hedonista”,³⁰² sendo ela a responsável pela tendência atual, tanto no meio católico quanto no meio evangélico, de valorização mais da estética do que da ética, o que gera dicotomia entre

³⁰² Cf. DA, n. 357.

fé e vida. Constatamos ainda que a Teologia da Prosperidade contribui igualmente para o afastamento das causas sociais e dos ideais comunitários, na medida em que esta teologia favorece o individualismo religioso, sendo esta teologia a melhor expressão da mudança de postura dentro do pentecostalismo, que, nos últimos tempos, tem se ajustado ao ambiente cultural do neoliberalismo econômico.

Acreditamos então que, embora estejam marcadas por um certo radicalismo, devido ao contexto histórico em que foram transmitidas, continuam muito atuais as mensagens contidas nas *cartas* dirigidas às comunidades da Ásia Menor, segundo *Ap* 2-3, enquanto proclamações proféticas que têm como primeira finalidade despertar os cristãos de sua acomodação e de seus compromissos com a ordem presente. Continuam válidas, portanto, aquelas “advertências” dirigidas às comunidades da Ásia Menor, bem como o forte apelo à conversão: “Recorda-te, pois, de onde caíste, *converte-te* e retoma a conduta de outrora” (*Ap* 2,5); “Lembra-te, portanto, de como recebeste e ouviste, observa-o, e *converte-te!*” (*Ap* 3,3); “Recobra, pois, o fervor e *converte-te!*” (*Ap* 3,19).

Aos cristãos “seduzidos” pela cultura atual o apelo é para que voltem a Jesus Cristo e recomecem a partir dele,³⁰³ o que significa, muitas vezes, assumir uma postura crítica e colocar-se na “contramão” da história. Na sociedade atual, em que até mesmo os espaços religiosos são invadidos pela mentalidade mercadológica, as comunidades cristãs, chamadas a viver no amor e na gratuidade, tornam-se espaços privilegiados para o ensaio de novas relações, e para o testemunho cristão de que um outro mundo é possível: um mundo de justiça, de paz e de vida abundante para todos.

*“Não se pode fazer acordos com qualquer opinião ou tendência; [...] muitas vezes, é imperativo viver em contradição com a cultura secular predominante”.*³⁰⁴

³⁰³ Cf. DA, n. 12.

³⁰⁴ SCHWARZ, 1997, p. 45.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. São Paulo, Paulus, 1998. 209 p.

ASSOCIAÇÃO LAICAL DE CULTURA BÍBLICA. *Vademecum para o estudo da Bíblia*. Tradução de José Afonso Baraldin. São Paulo: Paulinas, 2000. 363 p.

BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo: UMESP, v. 14, n. 19, p. 11-24, 2000.

BORGES, Michelson. *Cristãos no mundo pós-moderno*. Disponível em: <http://outra-leitura.com.br/web/artigo.php?artigo=243:Cristaos_no_mundo_pos-moderno>. Acesso em 28 fev. 2011.

BORTOLINI, José. *Como ler o Apocalipse: resistir e denunciar*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2005. 190 p.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. *Sobre levitas, apóstolos e outros modismos: desabafo de um professor de teologia*. Disponível em: <<http://missao-integral.blogspot.com/2008/02/sobre-levitas-apostolos-e-outros.html>>. Acesso em: 20 mar. 2011.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Hagnos, v. 6. 2002. 666 p.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. *A pós-modernidade: um desafio à pregação do Evangelho*. Disponível em: <http://www.luz.eti.br/es_aposmodernidadeumdesafio.html>. Acesso em: 20 mar. 2011.

COMBLIN, José. *As grandes incertezas na Igreja atual*. Disponível em: <<http://www.estef.edu.br/zugno/?p=47>>. Acesso em: 03 maio 2011.

COMISSÃO NACIONAL DO CLERO. *Presbítero: Pessoa e Missão*. Instrumento Preparatório ao 9º Encontro Nacional de Presbíteros do Brasil. Brasília: CNC, 2002. p. 10-11.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007. 180 p.

COSTA, Flávia Luiz Gomes. *Recebi um rhema de Deus: Uma análise das interpretações e dos usos da Bíblia no universo pentecostal*. 2010. 98 f. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <http://www.pucminas.br/.../DOC_DSC_NOME_ARQUI2010_112416_0513.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2011.

ELLUL, Jacques. *Apocalipse: Arquitetura e movimento*. Tradução de Maria Luísa de Albuquerque Silva. São Paulo: Paulinas, 1979. 286 p.

FERNÁNDEZ, Daniel Godoy. Apocalipse 2 e 3 – Comunidades proféticas, de resistência e martirizadas. *Revista de Interpretação Bíblia Latino-Americana*. Petrópolis, Vozes, n. 59, 2008. p. 106-132.

FIGUEROA, Ana Cláudia. *Comunidade e heresia na Ásia Menor: Um estudo sobre as variações teológicas de alguns escritos neotestamentários do final do século I*. 1993. 185 f. (Dissertação de Mestrado). Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1993.

FREI BETO. *O que é neoliberalismo*. Disponível em: <<http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=20¬iciaId=2015>>. Acesso em: 21 maio de 2011.

FRIEDRICH, Nestor Paulo. Apocalipse 2-3: sete cartas? Uma análise literária. *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo, ano XIV, n. 19, p. 149-173, dez. 2000.

_____. *O Edito para a Igreja em Tiatira (Apocalipse 2,18-29): Uma análise literária, sócio-política e teológica*. 2000. 364 f. Tese (Doutorado) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2000.

GASS, Ildo Bohn (Org.). *As comunidades cristãs a partir da segunda geração*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005. 171 p. (Uma Introdução à Bíblia, 8).

GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo: Um guia para entender a filosofia de nosso tempo*. Tradução de Antivan Guimarães Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2008. 256 p.

GRIOLET, Pierre et al. *Uma leitura do Apocalipse*. Tradução de Monjas Dominicanas. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986. 92 p. (Cadernos Bíblicos, 22).

HUGHES, Tomaz. A Refundação da Vida Religiosa à Luz das Sete Cartas do Apocalipse. *Convergência*, Rio de Janeiro: CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil), ano 36, n. 343, p. 265-276, jun. 2001.

HULSBOSCH, A. Conversão. In: VAN DEN BORN, A. (Red.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 3. ed. Tradução de Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 292-294.

JORGE, José Antônio. *Dicionário Informativo Bíblico, Teológico e Litúrgico*. Com aplicações práticas. Campinas: Átomo, 1999. 562 p.

JUNIOR, Reginaldo José dos Santos. *Reflexões sobre Evangelização na Pós-modernidade*. Disponível em: <http://www.revistatheos.com.br/Artigos/Artigo_04_04.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2011.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982. 797 p. (Nova Coleção Bíblica, 13)

LADD, George Eldon. *Apocalipse – Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1980. 224 p.

LEMMERS, A.C.A. João. Apocalipse de. In: VAN DEN BORN, A. (Red.) *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 3. ed. Tradução de Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 799.

LOHSE, Eduardo. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 2000. 302 p.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1999. 246 p.

MESTERS, Carlos et al. *Raio-X da Vida*. Círculos Bíblicos do Evangelho de João. [S.l.] CEBI, 2000, 150 p.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. A violência do Império Romano e a sua influência na vida das comunidades cristãs do fim do primeiro século. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 69, p. 72-81, 2001.

_____. *Apocalipse de João: Esperança, Coragem e Alegria*. Círculos Bíblicos. 2. ed. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2002. 271 p.

MONLOUBOU, Louis; DU BUIT, F. M. *Dicionário Bíblico Universal*. Tradução de Gentil Tilton et al. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1997. 827 p.

NETO, Antonio Lazarini. A Carta à Igreja de Tiatira – Liderança Profética em Conflito. *Theós - Revista de Reflexão Teológica*. Campinas: Faculdade Teológica Batista, v. 1, n. 1, p. 65-78, 2004.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cristianismos na Ásia Menor: um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 29, p. 122-141, 1998.

_____. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. 244 p.

POHL, Adolf. *Apocalipse de João (1): Comentário Esperança*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Ed. Evangélica Esperança, 2001. 201 p.

PRÉVOST, Jean-Pierre. O Apocalipse. In: MAINVILLE, Odette (Org.). *Escritos e ambiente do Novo Testamento: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 278-295.

PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Loyola, 1993. 455 p. (Col. Bíblica Loyola, 8).

REVISTA CRISTIANISMO HOJE. Entrevista com Ronaldo Didini. Disponível em: <http://www.cristianismohoje.com.br/interna.php?id_conteudo=581>. Acesso em: 03 maio 2011.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *O que um cristão precisa saber sobre a teologia da prosperidade*. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-19/caminhando-19-1/o-que-um-cristao-precisa-saber-sobre-a-teologia-da-prosperidade-1>>. Acesso em: 27 mar. 2011.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução e esperança*. Tradução de Attílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1996. 293 p.

_____. Nossa luta é contra os ídolos. In: *A Luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 9-38.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução de Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2003. 540 p.

RUSSEL D.S. *Desvelamento Divino: Uma introdução à apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 1997. 196 p.

SAOÛT, Yves. *Não escrevi o Apocalipse para assustar ninguém: Por João de Patmos*. Tradução de Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 2004. 212p.

SCHWARZ, Hans. *O mistério das sete estrelas: Uma interpretação do Apocalipse de João*. Tradução de Hans A. Trein. São Leopoldo: Sinodal, 1997. 123 p.

SECRETARIADO NACIONAL DO 11º INTERECLESIAL DE CEBs. *CEBs: Espiritualidade Libertadora – Seguir Jesus no Compromisso com os excluídos. Texto-Base*. Belo Horizonte: O Lutador, 2004. 191 p.

SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. *Caminhamos na história de Deus: comunidades cristãs e sua organização*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. 101 p. (Visão Global, 15).

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991. 227 p.

Estrutura das cartas de *Ap* 2-3

		Éfeso 2,1-7	Esmima 2,8-11	Pérgamo 2,12-17	Tiatira 2,18-29	Sardes 3,1-6	Filadélfia 3,7-13	Laodiceia 3,14-22
Destinatário + ordem para escrever		Ao anjo da Igreja em Éfeso escreve [...] (v. 1a).	Ao anjo da Igreja em Esmima, escreve [...] (v. 8a).	Ao anjo da Igreja em Pérgamo, escreve [...] (v. 12a).	Ao anjo da Igreja em Tiatira, escreve [...] (v. 18a).	Ao anjo da Igreja em Sardes, escreve [...] (v. 1a).	Ao anjo da Igreja em Filadélfia, escreve [...] (v. 7a).	Ao anjo da Igreja em Laodiceia [...] (v. 14a).
A fórmula tade legei + Título de Jesus		Assim diz aquele que segura as sete estrelas [...], o que anda em meio aos sete candelabros de ouro (v. 1b).	Assim diz o Primeiro e o Último, aquele que esteve morto, mas voltou à vida (v. 8b).	Assim diz aquele que tem a espada afiada, de dois gumes (v. 12b).	Assim diz o Filho de Deus, cujos olhos parecem chama de fogo, e cujos pés são semelhantes ao bronze (v. 18b).	Assim diz aquele que tem os sete Espíritos de Deus e as sete estrelas (v. 1b).	Assim diz o Santo, o Verdadeiro, aquele que tem a chave de Davi [...] (v. 7b).	Assim fala o Amém, a Testemunha fiel e verdadeira, o Princípio da criação de Deus (v. 14b).
Seção oida (“conheço”)	Elogio	Conheço tua conduta, tua fadiga e tua perseverança, sei que não podes suportar os malvados, puseste à prova os que se diziam apóstolos [...] (v. 2). És perseverante, pois sofrestes por causa do meu nome [...] (v.3). Tens de bom, contudo, o detestares as obras dos nicolaítas [...] (v. 6).	Conheço a tua tribulação, tua indignação – és rico, porém! – as blasfêmias de alguns dos que se afirmam judeus, mas não são – pelo contrário, são uma sinagoga de Satanás! (v. 9).	Sei onde moras: é onde está o trono de Satanás. Tu, porém, seguras firmemente o meu nome, pois não renegaste a minha fé, nem mesmo nos dias de Antipas, minha testemunha fiel, que foi morto junto a vós, onde Satanás habita (v. 13).	Conheço tua conduta: o amor, a fé, a dedicação, a perseverança, e as tuas obras mais recentes, ainda mais numerosas que as primeiras (v.19).	Conheço tua conduta [...]: Em Sardes, contudo, há algumas pessoas que não sujaram as vestes (v. 4).	Conheço tua conduta [...] tens pouca força, mas guardaste minha palavra e não renegaste meu nome (v. 8).	Conheço tua conduta [...]
	Crítica	Devo reprovar-te, contudo, por teres abandonado teu primeiro amor (v. 4).		[...] Tens aí pessoas que seguem a doutrina de Balaão [...] para que comessem das carnes sacrificadas aos ídolos e se prostituíssem. [...] Tens, também tu, pessoas que seguem a doutrina dos nicolaítas (v. 14-15).	Reprovo-te, contudo, pois deixas em paz Jezabel, esta mulher que se afirma profetisa: ela ensina e seduz meus servos a se prostituírem, comendo das carnes sacrificadas aos ídolos (v. 20).	[...] tens fama de estar vivo, mas estás morto (v. 1)	[...] não és frio nem quente (v. 15). [...] dizes: sou rico, enriqueci-me e de nada mais preciso. Não sabes, porém, que és tu o infeliz: miserável, pobre, cego e nu! (v. 17).	

Estrutura das cartas de Ap 2-3 (continuação)

	Éfeso 2,1-7	Esmima 2,8-11	Pérgamo 2,12-17	Tiatira 2,18-29	Sardes 3,1-6	Filadélfia 3,7-13	Laodiceia 3,14-22
Consequências ou providências decorrentes da seção oída	Recorda-te, pois, de onde caíste, <i>converte-te</i> e retoma a conduta de outrora (v. 5a). Do contrário, virei a ti e, caso não te <i>convertas</i> , removerei teu candelabro de sua posição (v. 5b).	Eis que o diabo vai lançar alguns dentre vós na prisão, para serdes postos à prova. Tereis uma tribulação de dez dias. Mostra-te fiel até a morte [...] (v. 10).	<i>Converte-te</i> , pois! Do contrário, virei logo contra ti, para combatê-los com a espada da minha boca (v. 16).	Dei-lhe um prazo para que se converta; ela, porém, <i>não quer se converter</i> da sua prostituição (v. 21a). Eis que a lançarei num leito, e os que com ela cometem adultério, numa grande tribulação, a menos que se <i>convertam</i> [...] (v. 22). Farei também com que seus filhos morram [...] (v. 23). Quanto a vós, porém, os outros de Tiatira [...] o que tendes, todavia, segurai-o firmemente até que eu venha (v. 25).	Torna-te vigilante e consolida o resto que estava para morrer [...] (v. 2). Lembra-te, portanto, de como recebeste e ouviste, observa-o, e <i>converte-te!</i> Caso não vigies, virei como ladrão, sem que saibas em que hora venho te surpreender (v. 3).	Segura com firmeza o que tens, para que ninguém tome a tua coroa (v. 11).	Aconselho-te a comprares de mim ouro purificado no fogo [...] vestes brancas para que te cubras [...] e colírio para que unjas os olhos e possas enxergar (v. 18). Recobra, pois, o fervor e <i>converte-te!</i> (v. 19b).
Promessa ao vencedor	[...] conceder-lhe-ei comer da árvore da vida que está no paraíso de Deus (v. 7).	[...] eu te darei a cora da vida (v. 10d). O vencedor de modo algum será lesado pela segunda morte (v. 11).	[...] darei do maná escondido, e lhe darei também uma pedrinha branca, uma pedrinha na qual está escrito um nome novo, que ninguém conhece, exceto aquele que o recebe (v. 17).	[...] ao que observar a minha conduta até o fim, conceder-lhe-ei autoridade sobre as nações; com cetro de ferro as apascentará [...] (v. 26s).	[...] se trajará com vestes brancas e eu jamais apagarei seu nome do livro da vida. Proclamarei seu nome diante do meu Pai e dos seus Anjos (v. 5).	[...] farei dele uma coluna no templo do meu Deus [...] Escreverei nele o nome do meu Deus [...] e o meu novo nome (v. 12).	[...] concederei sentar-se comigo no meu trono [...] (v. 21).
Fórmula de Proclamação	Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas (v. 7).	Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas (v. 11).	Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas (v. 17).	Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas (v. 29).	Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas (v. 6).	[...] ouça o que o Espírito diz às Igrejas (v. 13).	[...] ouça o que o Espírito diz [...] (v. 22).

Localização das Comunidades da Ásia Menor, segundo Ap 2-3

