

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
HENRIQUE SOUZA SANTOS

**A SOBERANIA DO CORDEIRO: TEOLOGIA POLÍTICA A PARTIR DO
APOCALIPSE DE JOÃO.**

São Leopoldo

2024

HENRIQUE SOUZA SANTOS

**A SOBERANIA DO CORDEIRO: TEOLOGIA POLÍTICA A PARTIR DO
APOCALIPSE DE JOÃO.**

Dissertação de Mestrado
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião, Teologias e
Sociedade
Linha de Pesquisa: Religiões, Teologias e
movimentos sociais

Pessoa Orientadora: Marcelo Ramos Saldanha

São Leopoldo

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S237s Santos, Henrique Souza

A soberania do Cordeiro : teologia política a partir do Apocalipse de João / Henrique Souza Santos ; orientador Marcelo Ramos Saldanha. – São Leopoldo : EST/PPG, 2024.

176 p. : il. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2024.

1. Teologia política. 2. Bíblia. Apocalipse – Crítica, interpretação, etc. 3. Cristianismo e política. 4. Soberania. 5. Reino de Deus. I. Saldanha, Marcelo Ramos, orientador. II. Título.

HENRIQUE SOUZA SANTOS

**A SOBERANIA DO CORDEIRO: TEOLOGIA POLÍTICA A PARTIR DO
APOCALIPSE DE JOÃO**

Dissertação de Mestrado
Para a obtenção do grau de Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião, Teologias e
Sociedade

Data de Aprovação: 19 de dezembro de 2023

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF. DR. VALÉRIO GUILHERME SCHAPER (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. KENNER ROGER CAZOTTO TERRA (FUV)
Participação por webconferência

Assinado
digitalmente por:
Marcelo Ramos
Saldanha
Data: 31/01/2024
19:41:07 -03:00



Assinado digitalmente
por:
VALERIO GUILHERME
SCHAPER,519323186
15
Data: 27/02/2024
11:52:17 -03:00



*Esta pesquisa é dedicada ao meu sobrinho Noah,
que neste ano (2023) partiu para o Senhor. Sei que
ele está diante do Cordeiro, e um dia eu o verei na
cidade do meu Deus*

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer à minha esposa Pâmela, cujo amor e cuidado são a razão e a inspiração para as minhas ações na vida;

À toda a minha família, pais e irmãos, que acreditam em mim e me apoiam de todas as maneiras possíveis;

À minha igreja, onde encontro o rosto de Cristo;

Ao meu amigo e orientador, o Prof. O Dr. Marcelo Saldanha, que acreditou em mim e me encorajou sempre que necessário;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pelo apoio financeiro.

“Il significato del tempo apocalittico consiste in questo: che in ogni istante il singolo è chiamato a tale decisione, che in ogni istante egli è chiamato a decidere di fronte a un aut-aut ultimo, faccia a faccia con l’eschaton”

Massimo Cacciari

RESUMO

A presente dissertação propôs-se a investigar a relação entre o livro do Apocalipse de João e a Teologia Política, evidenciando que o livro possui uma vocação teopolítica e pode servir como fonte essencial para a construção de uma Teologia Política aplicável a questões que transcendem seu contexto de produção. Esse propósito foi realizado por meio do seguinte processo: no primeiro capítulo, buscou-se realizar uma revisão multidisciplinar no entrecruzamento entre religião e política, considerado como condição fundamental para a Teologia Política em seus diversos usos. Em seguida, procurou-se fazer uma delimitação sobre o desenvolvimento histórico e semântico do termo "Teologia Política", qualificando-o conceitualmente para os propósitos da pesquisa. No segundo capítulo, realizou-se uma abordagem introdutória ao livro do Apocalipse, por meio de uma análise histórica e literária, destacando razões pelas quais o livro pode ser recebido como expressão de Teologia Política, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo. No terceiro e último capítulo, a critério de síntese, foi feito o levantamento de temáticas contemporâneas trabalhadas à luz de uma Teologia Política cujo parâmetro conceitual é o próprio livro do Apocalipse. As conclusões dos dois primeiros capítulos serviram como subsídios e aparato conceitual para essa análise. Como tópico perpassante da dissertação, a legitimação teológica da soberania política foi refletida à luz da soberania do Cordeiro, uma imagem apocalíptica representativa de Jesus Cristo no livro do Apocalipse de João. Dessa forma, compreendeu-se como a linguagem e o conteúdo do livro proporcionam constatações sobre a história, a capacidade de corrupção das autoridades políticas e o comportamento dos leitores e ouvintes em relação às estruturas de poder, levando à conclusão de que a reprovação divina sobre as instituições políticas ocorre, sobretudo, quando estas se elevam à condição de Deus e assumem posturas messiânicas. Em última análise, esta pesquisa não apenas esclareceu a relação entre Teologia Política e o Apocalipse de João, mas também destacou as implicações profundas desse entendimento para a interpretação da história e das dinâmicas políticas.

Palavras-chave: Teologia Política; Apocalipse de João; Religião Política; Soberania.

ABSTRACT

This dissertation aimed to investigate the relationship between the Book of Revelation of John and Political Theology, demonstrating that the book possesses a theopolitical vocation and can serve as a crucial source for constructing a political theology applicable to issues that transcend its production context. This purpose was accomplished through the following process: in the first chapter, a multidisciplinary review was conducted at the intersection of religion and politics, considered a fundamental condition for political theology in its various uses. Subsequently, an outline of the historical and semantic development of the term "political theology" was undertaken, conceptualizing it for the research's purposes. In the second chapter, an introductory approach to the Book of Revelation was carried out through a historical and literary analysis, highlighting reasons why the book can be regarded as an expression of political theology, both in its form and content. In the third and final chapter, for the sake of synthesis, contemporary themes were surveyed in light of a political theology whose conceptual parameter is the Book of Revelation itself. The conclusions from the first two chapters served as support and conceptual apparatus for this analysis. As a pervasive theme throughout the dissertation, the theological legitimation of political sovereignty was reflected in the light of the sovereignty of the Lamb, an apocalyptic image representative of Jesus Christ in the Book of Revelation of John. Thus, it was understood how the language and content of the book provide insights into history, the potential for corruption among political authorities, and the behavior of readers and listeners regarding power structures. This led to the conclusion that divine disapproval of political institutions occurs, above all, when they elevate themselves to the status of God and assume messianic postures. Ultimately, this research not only elucidated the relationship between political theology and the Book of Revelation of John but also highlighted the profound implications of this understanding for the interpretation of history and political dynamics.

Keywords: Political Theology; Book of Revelation of John; Political Religion; Sovereignty

LISTA DE FIGURAS E TABELAS

FIGURA 1 - Esquema metódico para a Teologia Política	60
FIGURA 2 - Visão dos Profetas Exilados	73

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TGNT	Tyndale House Greek New Testament
NAA	Nova Almeida Atualizada
Calvino, <i>Inst.</i>	Institutas da Religião Cristã
Aristóteles, <i>Pol.</i>	Política
Aristóteles, <i>Rhet.</i>	Retórica
Agostinho, <i>Civ. Dei.</i>	Cidade de Deus
Varrão, <i>Ant.</i>	Antiguidades
Tácito, <i>Ann.</i>	Anais
Justino, <i>Dig.</i>	Diálogo com Trifão
Plínio, <i>Epíst.</i>	Epístolas
Suetónio, <i>Cl.</i>	Calígula: A Vida dos Doze Césares
Suetónio, <i>Dom.</i>	Domiciano: A Vida dos Doze Césares
Eusébio, <i>Hist. Ecles.</i>	História Eclesiástica
Dião Cássio, <i>Hist. Rom.</i>	História Romana

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	19
2 TEOLOGIA POLÍTICA.....	23
2.1 DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA.....	24
2.1.1 DEFINIÇÕES DE TERMOS.....	25
2.1.2 BERGER, BOURDIEU E WEBER - UMA BREVE INVESTIGAÇÃO SOCIOLÓGICA	28
2.1.3 DA PERSPECTIVA TEOLÓGICA	34
2.1.4 POLÍTICA COMO RELIGIÃO	38
2.1.5 A PERMANÊNCIA DO RELIGIOSO	40
2.2 LIDANDO COM A POLISSEMIA DO TERMO	47
2.2.1 DO USO DO TERMO “TEOLOGIA POLÍTICA”	47
2.2.2 PARÂMETROS E DEFINIÇÕES.....	52
2.3 DO MÉTODO DA TEOLOGIA POLÍTICA	57
2.3.1 UMA PROPOSTA DE MÉTODO PARA TEOLOGIA POLÍTICA	58
2.4 RECAPITULAÇÃO.....	61
3 UMA VISÃO TEOPOLÍTICA	63
3.1 APONTAMENTOS METODOLÓGICOS PARA ESTE CAPÍTULO	63
3.2 <i>PAX ROMANA</i> E AS CONTURBAÇÕES DA FÉ: O AMBIENTE SÓCIO-POLÍTICO DO LIVRO.....	66
3.2.1 DATA E AUTORIA	67
3.2.2 PERFIL SOCIAL DO AUTOR	69
3.2.3 O IMPÉRIO ROMANO, JUDEUS E CRISTÃOS.....	75
3.2.4 CONTEXTO RELIGIOSO E PROBLEMAS IDENTITÁRIOS E SOCIAIS.....	81
3.2.5 SOBRE O CULTO IMPERIAL - A RELIGIÃO POLÍTICA DO IMPÉRIO	86
3.2.6 CONCLUSÃO PARCIAL	89
3.3 DESNUDANDO O MUNDO: UMA LITERATURA TEOPOLÍTICA	90
3.3.1 DO GÊNERO DO APOCALIPSE	91
3.3.2 LINGUAGEM	99
3.3.3 MITO, HISTÓRIA E POLÍTICA	103
3.3.4 LITURGISMO.....	106
3.3.5 RETÓRICA E O EFEITO PRETENDIDO	108
3.3.4 CONCLUSÃO PARCIAL	112
3.4 RECAPITULAÇÃO.....	113
4 A SOBERANIA DO CORDEIRO.....	116
4.1 HISTÓRIA, ESCATOLOGIA E UTOPIA	117
4.1.1 POLÍTICAS DA HISTÓRIA.....	117
4.1.2 ESCATOLOGIA E RESPONSABILIDADE HUMANA.....	123
4.2 SOBERANIA	137
4.1.1 IMPÉRIO E IMPERIALISMO.....	140
4.1.2 DEMOCRACIA.....	143
4.1.3 MESSIANISMO	144

4.3 IGREJA COMO POLIS	148
4.1.2 JUSTIÇA, VIOLÊNCIA E SACRIFÍCIO	149
4.2.2 <i>COMMUNITAS</i>	153
4.4 RECAPITULAÇÃO.....	156
5 CONCLUSÃO.....	158
REFERÊNCIAS.....	160

1 INTRODUÇÃO

Quando surgiu a ideia de elaborar uma pesquisa sobre este tema, houve entusiasmo pela "evidente" conexão entre os tópicos: o Apocalipse de João e a Teologia Política. Seja pela recepção do livro e suas repercussões políticas, ou pelas inquirições acadêmicas mais recentes acerca do livro, no gênero, retórica, contexto, entre outros. No entanto, à medida que elaborava o projeto de pesquisa, observou-se que o que era verdadeiramente evidente nessa conexão era o fato de ela existir, e não em que moldes ela existe.

Isso se manifesta inicialmente na complexidade em torno do termo/conceito "Teologia Política", passando pela rica história da interpretação e uso do Apocalipse, bem como nas diversas propostas hermenêuticas no ambiente acadêmico. Contudo, é importante salientar que esse anticlímax diante de uma complexidade "não esperada" não é surpreendente nem peculiar; é parte integrante da vida de quem se dedica à pesquisa. Apesar da crise momentânea, surge o estímulo para adentrar na riqueza dos temas e tópicos, bem como para compreender os limites do que pode ser realizado.

Diante de tudo isso, foi necessário realizar um corte para articular a relação entre os tópicos. Com o intuito de conectar o livro ao que pode ser compreendido como Teologia Política – tema do primeiro capítulo –, a pesquisa se concentrará exclusivamente na realização da análise histórico-literária do Apocalipse. Mesmo apenas se tratando de uma introdução ao livro, buscou-se extrair desse processo subsídios essenciais para alcançar o objetivo primordial desta pesquisa: chegar ao *entendimento de como o texto do Apocalipse de João serve como fonte para formulação de Teologia Política e se constitui como tal, em seu contexto e na atualidade.*

(I) Resumindo os capítulos:

- **Teologia Política:** neste primeiro capítulo, se propôs a inquirição sobre a Teologia Política como termo, conceito e tema. Desde o início, destacou-se a complicação em torno da polissemia da palavra. No entanto, antes de adentrar propriamente nisso, explorou-se aquilo que, em meio à diversidade, é tido como consensual em relação à natureza da Teologia Política: o entrecruzamento entre religião e política. A primeira parte do capítulo, portanto, dedicou-se a realizar uma revisão multidisciplinar sobre a relação entre religião e política. A segunda parte se dedica a uma revisão histórico-temática em torno da Teologia Política, bem como a definir parâmetros de categorização

conceitual e semântica, para que, então, fosse possível levantar pontos de contato a serem relacionados ao Apocalipse de João.

- **Uma visão teopolítica:** neste capítulo foi introduzido, pela revisão das críticas históricas e literárias, o livro do Apocalipse, direcionando os elementos para estabelecer sua relação com a Teologia Política. Por estes motivos alguns aspectos que são abordados em introduções convencionais não foram detalhados, pois não contribuíram para o objetivo específico da dissertação. Ao final, foi demonstrado como as informações levantadas posicionaram o livro do Apocalipse de João dentro das definições apresentadas no capítulo anterior.
- **A Soberania do Cordeiro:** neste último capítulo, foi empenhado um esforço de síntese, para que, tendo de forma qualificada o que se quer por Teologia Política, bem como as características do livro que possam ser conectadas a ela, levar a cabo objetivo final da pesquisa que tem por vocação propor, e não apenas descrever, uma Teologia Política a partir do Apocalipse de João para temas que transcendem seu próprio contexto de produção.

(II) Do método:

- Por que esta dissertação pertence à área da teologia sistemática? Talvez, neste ponto, alguém já tenha se questionado se o foco do trabalho está na teologia bíblica, reservando algum espaço para contribuições à teologia prática, ou se, inversamente, a ênfase é dada a esta última. Isso decorre da amplitude do tema, que se revela desde o próprio título. Por essa razão, a presente dissertação segue em direção a uma sistematização teológica, buscando sintetizar, por meio de tematizações, o conteúdo bíblico e confessional com inferências a posteriori. O objetivo é fomentar um conjunto de princípios coerentes, utilizando diversas ciências para auxiliar na intermediação dos tópicos e na elaboração dos sistemas de ordem teológica¹. Além disso, no subcapítulo 2.3.1, a partir de uma

¹ Confira: PANNENBERG, Wolfhart. **Theology and the philosophy of science**. Philadelphia: Westminster Press, 1976. p. 403-423; LONERGAN, Bernard. **Método em Teologia**. São Paulo: É realizações, 2012. p. 371-390; THISELTON, Anthony C. **Systematic theology**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2015, p. 1-5.

definição de "Teologia Política", apresentou-se um esquema que revela de forma mais detalhada o percurso metodológico desta dissertação

- Questões epistêmicas: em algum momento, o pesquisador corre o risco de ser "acusado" de ingenuidade em relação a certas declarações e conclusões. Isso ocorre, talvez, devido à falta de consciência dos pressupostos epistemológicos de quem escreve. Diante disso, a crítica em direção a determinada construção teórica surge em razão de posicionamentos intelectuais que precedem consideravelmente o produto final do conteúdo proposto. Embora que o presente autor reconheça que não seja obrigatório explicitar esses pressupostos em todas as elaborações teóricas, trata-se de uma questão que me persegue e que considero de alta importância. Pede-se licença, portanto, para deixar claro quais são os pressupostos do presente autor. É sabido que o dissertador tem a responsabilidade de trabalhar com teóricos e teóricas de matizes diversas. No entanto, em algum momento, o texto da pesquisa será permeado por conclusões e sínteses autorais. Então, para sintetizar de qual lugar o presente autor parte, epistemologicamente falando, faz-se uso do conceito de *realismo crítico*², especialmente nos moldes do teólogo N.T Wright, que em suas palavras se define da seguinte maneira:

Uma maneira de descrever o processo de 'conhecer' que reconhece a realidade da coisa conhecida como algo diferente do conhecedor (daí o 'realismo'), ao mesmo tempo em que reconhece plenamente que o único acesso que temos a essa realidade ocorre ao longo do caminho espiral do diálogo apropriado ou da conversa entre o conhecedor e a coisa conhecida (daí 'crítico'). Esse caminho leva à reflexão crítica sobre os produtos de nossa investigação sobre 'realidade', de modo que nossas afirmações sobre 'realidade' reconheçam sua própria provisoriabilidade. O conhecimento, em outras palavras, embora em princípio relacionado a realidades independentes do conhecedor, nunca é em si mesmo independente do conhecedor.³

Na pesquisa, portanto, toda a construção conceitual e a análise do referencial teórico partirão destes princípios epistemológicos que assumem como possível propor algo de objetivo em relação à realidade, e isso pode ser em matéria de história, sociedade, teologia, etc. Mas sempre resguardando o fato de que não existe acesso puro à realidade,

² Não se trata de um conceito uniforme, a linha adotada é a de Wright e Ben F. Meyer: WRIGHT, Nicholas Thomas. **The New Testament and the people of God**. Minneapolis: Fortress Press, 1992. p. 32-46; MEYER, Ben F. **Critical realism and the New Testament**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1989. p. 195-207.

³ "This is a way of describing the the process of 'knowing' that acknowledges the reality of the thing known, as something other than the knower (hence 'realism'), while also fully acknowledging that the only access we have to this reality lies along the spiralling path of appropriate dialogue or conversation between the knower and the thing known (hence 'critical'). This path leads to critical reflection on the products of our enquiry into 'reality', so that our assertions about 'reality' acknowledge their own provisionality. Knowledge, in other words, although in principle concerning realities independent of the knower, is never itself independent of the knower.". WRIGHT, 1992, p. 35, tradução própria.

e a verdade, ainda que seja possível de acessá-la, sempre será acessada parcialmente, e quando acessada, sempre no horizonte do diálogo do intérprete com o interpretado.

- Questões semânticas: outra dificuldade na articulação teórica diz respeito ao sentido dos termos e suas diferentes aplicações, especialmente aqueles dotados de maior robustez conceitual. A crítica, nesse contexto, consiste em apontar possíveis anacronismos ou ambiguidades na qualificação de determinada palavra. O primeiro capítulo aborda imediatamente um problema dessa natureza, e constantemente busca-se clareza na definição do que se pretende expressar com determinado termo. No entanto, nem sempre pode-se fazer uma digressão para lidar com a polissemia dos termos. Por isso a presente pesquisa irá recorrer ao princípio de *Semelhança Familiar* de Ludwig Wittgenstein⁴, que mostra que os diferentes sentidos não são determinados por limites precisos. Existe uma continuidade e descontinuidade semântica que flui através de uma palavra ou termo, cujo sentido será composto e proposto pelo contexto. De certa maneira, isso é importante de ser destacado para que se mantenha a responsabilidade em relação a rigorosidade científica, ao passo que se apela à colaboração do leitor para se sensibilizar aos contextos quando faltar uma qualificação semântica mais explícita.

⁴ Ele trabalha o princípio durante toda sua obra, "Investigações Filosóficas", no entanto quero atentar para os capítulos/parágrafos 62-73: WITTGENSTEIN, **Ludwig. Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 50-54.

2 TEOLOGIA POLÍTICA

Se a pergunta fundamental da presente dissertação se trata de como relacionar "Teologia Política" com o Apocalipse de João, então, faz-se necessário responder a outras perguntas, entre elas: o que é Teologia Política? Tal questão, que é assaltada de relativa abstração quando tomada isoladamente, é investida de urgência e relevância no mundo contemporâneo, já que, conspirando contra algumas projeções, este mundo, neste tempo, [ainda] apresenta exemplos claros que colocam em discussão a intersecção entre o teológico e o político, desde os eventos do 11 de setembro de 2001, com as motivações religiosas e políticas por trás de ações terroristas, até a divisão na igreja ortodoxa e o seu envolvimento na legitimação de narrativas políticas no conflito Rússia-Ucrânia.⁵ Ora, se os projetos de separação da esfera política da religiosa se mostram cada vez mais infrutíferos, tanto mais torna-se urgente que se discuta, o que quer que seja, "Teologia Política". E que se tenha como certo que, por mais que se dispute a natureza da relação de teologia com a política, não resta dúvidas que ela existe.

Portanto, se é o caso de a presente pesquisa ter [também] como incumbência reagir a urgência posta acima, será necessário, portanto, dedicar um capítulo com o objetivo de compreender do que se trata "Teologia Política", já que o conceito/termo em si é complexo e precisa ser elucidado, mesmo que seja para evidenciar essa mesma complexidade. Além disso, é importante definir como a dissertação utilizará esse conceito de acordo com o objetivo maior da pesquisa. Portanto, embora o limite e a intenção da dissertação não permitam uma exploração exhaustiva, será feito o mínimo necessário para manter a integridade e a clareza da pesquisa. A abordagem deste capítulo é multidisciplinar, que se propõe a fazer uma revisão temática e bibliográfica, de teor comparativo. Os tópicos serão: Teologia Política e a relação entre religião e política.

A respeito da complexidade, Douglas Ferreira Barros⁶ comprova e mostra o quanto o conceito de Teologia Política carece de definição, mais do que isso, o quanto é difícil defini-lo, mesmo que de forma abrangente, dados os seus diferentes usos e contextos, expondo o quanto o conceito é diversificado em termos de significado e uso, ao ponto do pesquisador dizer o seguinte: "Tão elástico é o seu emprego que, à medida que mais se estuda o tema, constata-se que é inócua qualquer tentativa de formulação da sua definição exata, a formulação cuja

⁵ **Guerra na Ucrânia: os sacerdotes da Igreja Ortodoxa russa que estão se rebelando contra Moscou.** BBC. Disponível em: [<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61145428>]. Acesso em: 9 JAN 2023.

⁶ BARROS, D. F. Teologia Política. INTERAÇÕES, v. 15, n. 1, p. 12-41, 10 jul. 2020.

significação seja unívoca”⁷. Portanto, todo esforço por definição precisará lidar com a polissemia. Hent De Vries⁸ constata a mesma pluralidade e dificuldade por definição do conceito, pois este implica em diferentes definições, não somente a respeito de teologia e política, mas também de religião, estado, poder civil, etc. Por isso, para ele é melhor falar em "teologias políticas", dada as múltiplas compreensões e usos de tais conceitos.

No entanto, o caminho de Barros é iluminado por aquilo que ele vê como um “consenso entre os acadêmicos”: o fato de que o religioso não se ausenta da arena pública, mesmo quando se leva em conta as mudanças mais recentes que implicam no modo como as instituições religiosas se comportam numa sociedade secular e com estado laico⁹.

Este consenso de que o religioso é inevitável para o espaço público, não define o que é Teologia Política, mas mostra a razão de existir, ou continuar a existir, algo que possa ser considerado “Teologia Política”. Isto é: pelo fato de religião, fé e política serem assuntos que se entrecruzam e persistem nisto, viabilizam-se as “teologias políticas”, e suas diferentes definições. O “consenso acadêmico” apontado por Barros, portanto, se estabelece como um objeto de interesse da pesquisa. Por isso, é necessária uma introdução temática, mesmo que breve, para expor e revisar diferentes ângulos desta intersecção, a princípio existente e inevitável, entre religião e política. No decorrer dela, serão feitos apontamentos sobre temas possíveis que podem ser melhor trabalhados à luz do Apocalipse de João na parte final da dissertação. Mais adiante, será necessário lidar com a pluralidade semântica do termo 'Teologia Política'; antes disso, contudo, a pesquisa se ocupará de realizar esta introdução.

2.1 DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA

Que todos estejam sujeitos às autoridades superiores. Porque não há autoridade que não proceda de Deus, e as autoridades que existem foram por ele instituídas.

(Paulo, Apóstolo: Rm 13.1 NAA)

Historicamente, religião e política sempre estiveram relacionadas. As primeiras organizações sociais, as primeiras autoridades constituídas, as leis e até as formas mais antigas

⁷ BARROS, 2020, p. 13.

⁸ DE VRIES, Hent. Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political In: DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence Eugene (Ed.). **Political theologies: Public religions in a post-secular world**. New York: Fordham Univ Press, 2006. p.1-90.

⁹ BARROS, 2020. p. 14

de sistema econômico estão influenciadas ou até mesmo amparadas na religião ou no fenômeno religioso¹⁰, de maneira que talvez seja difícil traçar uma linha tão clara e precisa entre política e religião nas civilizações antigas, tal qual é feita na sociedade contemporânea¹¹. Pode ser que só se discuta uma diferenciação tão grande entre as duas devido à forma como foram construídas diferentes noções do que essas duas coisas significam. Existe também uma problemática semântica na avaliação dessa relação. Inclusive, é justamente através desta problemática em que será iniciada, aqui, a delimitação das possíveis compreensões deste entrecruzamento. Vale ressaltar também, o quão importante entender os diferentes ângulos desta interação para definição de Teologia Política, como mostra Jan Assmann, diferentes maneiras de determinar como funciona a relação da política com a religião, afetaram o modo em que a expressão “Teologia Política”, de Spinoza à Carl Schmitt, foi usada e para onde ela foi direcionada¹².

2.1.1 DEFINIÇÕES DE TERMOS

A inquirição sobre a relação entre política e religião já se inicia a partir de uma questão semântica. A exemplo dessa certa complexidade conceitual, que não pode ser ignorada, permita que seja inserida uma tese para adicionar mais um traço à esta discussão: Timothy Fitzgerald vai argumentar que "religião" é um termo que, dá modernidade para cá, se tornou numa peça retórica, apenas para representar uma “categoria de poder” que se opõe a "política" (outra categoria de poder), de modo que o termo não se caracteriza tanto pelo que ele significa, mas por aquilo que ele “não significa”. Sendo uma palavra para apontar tudo o que não é racional e civilizado. Neste sentido, “política”, também desde a modernidade, igualmente não quer dizer muita coisa, tida apenas como algo antagônico à religião, que é uma superação civilizada da

¹⁰ JHONSTON, Saral Ilies (ed) et al. **Religions of the ancient world**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004. p. 547-563; Jan Assmann, em relação às civilizações antigas (mas não somente), vai trabalhar com o conceito de identidade cultural e imaginação política: a imaginação política de uma comunidade ou civilização está ligada com sua capacidade de criar uma identidade cultural. A religião é um dos componentes mais importantes neste empreendimento social, que estabelece os parâmetros de cultura, através do rito, mito, da sabedoria, que produzem e fazem a manutenção de um senso de pertencimento e membresia, e, por isso, dão a base dos ideais de um povo, que eram reproduzidas, portanto, na formulação de leis, na forma em que se estruturava uma sociedade e a forma em que as comunidades com suas diferentes culturas percebiam e recebiam uma outra a outra: ASSMANN, Jan. **Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011. p. 111-141.

¹¹ CAVANAUGH, William T. Religious violence as modern myth. **Political theology**, v. 15, n. 6, p. 486-502, 2014.

¹² ASSMANN, Jan. Political Theology: Religion as legitimizing fiction in antique and early modern critique, In: GIESEN, Bernhard; ŠUBER Daniel (Ed.). **Religion and Politics**. Leiden: Brill, 2005. p. 193-203.

paixão religiosa, esta última deve ser mantida no âmbito privado e ter uma área de atuação muito estreita, apenas na forma em que estabelece certa influência na moral particular dos cidadãos da *polis*. É por isso que quando alguém quer caracterizar uma ideologia ou movimento político como algo irracional, desequilibrado e até violento, costuma o chamar de “religioso”¹³. E assim Fitzgerald resume sua tese:

Religião e política como conceitos genéricos surgiram simultaneamente no mundo no final do século XVII. Embora tenham sido descritos como fundamentalmente diferentes ao longo de vários contrastes, como "ou é religião ou é política, ou é fé ou é razão, ou é espiritualidade ou é materialismo, não pode ser legitimamente ambos", essas categorias têm algumas características em comum. Uma delas é que ambas combinam uma universalidade abstrata com uma origem histórica específica, o que faz com que ideias ideológicas modernas sejam vistas como senso comum e parte natural da vida. Outra característica comum é que, para a maioria das pessoas, esses termos parecem óbvios. Todos nós entendemos o que queremos dizer com "religião" e "política" e sabemos como usá-los, até que alguém questione o significado dessas palavras.¹⁴

Pode-se considerar, no entanto, que, mesmo que seja normal que termos sofram mutações, e que conceitos sejam usados de forma diferentes do que foram usados em outros contextos históricos e sociais, isso não deslegitima que eles sejam direcionados para descrever fenômenos do passado (veja o cap. 2.2.2, no qual se expõe a diferença entre as abordagens *ética* e *êmica*). Mesmo assim, o mérito da análise de Fitzgerald, que é um tanto construtivista, é a sugestão de que oposição entre religião e política [também] se verifica na evolução semântica de ambos os termos. Se tal evolução justifica-se pode ser objeto de discussão.

No que mais a tese de Fitzgerald contribui para esta introdução? Pode-se dizer que ao propor uma crítica a construção semântica de ambos conceitos, ele provoca a importância de esclarecer os termos dentro de uma elaboração teórica, o que serve também, evidentemente, para a presente pesquisa. O primeiro passo, portanto, é dar uma qualificação mínima entre o que se diz com política e religião: o uso conceito de *política* nesta pesquisa, como nas obras que estão sendo referenciadas, o prevê como algo que dispõe de uma certa abertura e é igualmente polissêmico. Etimologicamente, do grego πολιτικός (*políticos*), que pode

¹³ FITZGERALD, Timothy. Critical religion and critical research on religion: Religion and politics as modern fictions. **Critical Research on Religion**, v. 3, n. 3, p. 303-319, 2015.

¹⁴ "Religion and politics as generic abstractions came into the world at the same historical moment in the late 17th century. Though they have been constructed rhetorically as essentially different, along the axis of various either-or binaries—it is either religion or it is politics, it is either faith or it is reason, it is either spirit or it is matter, it cannot legitimately be both—these categories do share some common features. One is that they both combine a vacuous universality with a historically specific genealogy, a combination that has the effect of inscribing particular modern ideological formation into the common sense and universal nature of things. Another common feature is that both terms seem, for the vast majority of people, self-evident. We all know what we mean by “religion” and by “politics,” we know how to use these terms, until the unexpected moment when someone questions what we mean”: FITZGERALD, 2015, p. 306, tradução própria.

simplesmente “significar tudo o que se refere à cidade e, conseqüentemente, o que é urbano, civil, público, e até mesmo sociável e social”¹⁵, a “política” é objeto de uma longa tradição de disputa conceitual, que vai de Aristóteles até Hannah Arendt (claro, que a citação destes nomes é meramente exemplar, longe de ser exaustiva) e os dias de hoje, em que se discutiu desde do significado até a natureza e o propósito dela¹⁶. Como um aporte completo nestas diferentes abordagens é um empreendimento demasiado extenso e complexo para ser feito nesta pesquisa, esclarece-se desde-já, que o uso que será feito do termo “política” nesta pesquisa pode ser expressado nas seguintes palavras: *aquilo que pertence ao âmbito da comunidade/solidariedade civil, da gestão pública, a relação entre estes dois, e as ideias que envolvem esta relação*¹⁷. No curso disso, faz-se também necessário qualificar o termo “religião”, que aqui será tratado como *fenômeno individual e social que envolve crenças, práticas e rituais que visam relacionar-se com o divino (ou transcendente)*¹⁸ ou/e qualquer coisa que confira o sentido último e fundamental para a existência¹⁹. Definições mais estreitas irão variar de autor para autor, disciplina para disciplina, por isso, permanece em aberto também o questionamento em relação a como qualificar “religião”, além de “política”. E a depender a forma em que é feita a definição mais estreita, diferente será a forma em que se compreende a relação das duas e, por consequência, a definição de Teologia Política²⁰: a polissemia persiste,

¹⁵ BOBBIO, Norberto. Política In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Ed.). **Dicionário de Política. Brasília.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1 ed., 1998. p. 954.

¹⁶ BOBBIO, 1998, p. 954, 955.

¹⁷ Definição feita com base em: WARREN, Mark E. What is political?. **Journal of theoretical politics**, v. 11, n. 2, p. 207-231, 1999. p. 218. GIANTURCO, Adriano. **A Ciência da Política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. p.83-90; BOBBIO, 1998, 954-962. Uma outra noção mais estreita pode ser usada no final desta dissertação (para fins argumentativos), que é diferente em termos de grau mas não de natureza, que está apenas relacionado à capacidade dos sujeitos de se organizar em torno de interesses comuns em busca de consensos para estabelecer os termos de relacionamento. “Política” aqui está mais para uma adjetivação positiva em relação a civilidade potencial e prática dos seres humanos. Confira: BRETHERTON, Luke. **Christ and the common life: political theology and the case for democracy.** Wm. B. Eerdmans Publishing, 2019 [livro digital].

¹⁸ Aqui já temos o primeiro entrave: Cavanaugh estressa também os termos “divino” e “transcendente”, pois eles estão semanticamente dependentes da tradição cristã e judaica, que concebem uma fronteira bem estabelecida entre criador e criação, o que pode causar um certo desentendimento na forma em que outras religiões concebem a si mesmas: CAVANAUGH, William T. The myth of religious violence in MURPHY, Andrew R (ed). **The Blackwell Companion to Religion and Violence**, 2011. p. 24.

¹⁹ Religião é um termo também muito disputado semanticamente e interdisciplinarmente, para um escopo mais abrangente sobre as dificuldades de definir religião e algumas definições possíveis (que estabelecem a descrição genérica feita no texto): FIGUEIREDO, Nestor. Sobre a definição de religião: historiografia, críticas e possibilidades. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 19, n. 2, p. 271-294, 2019; STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (Ed.). **The Oxford handbook of the study of religion.** Oxford, UK: Oxford University Press, 2016.p. 9-29; FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões.** São Paulo: Paulus, 2010. p. 253-282; NEVILLE, Robert Cummings. **Defining religion: Essays in philosophy of religion.** Albany, NY: SUNY Press, 2018. p. 1-72; CAVANAUGH, 2011, p. 23-29.

²⁰ DE VRIES, 2006, p.1-90.

por isso, nos capítulos que seguem, algum ou outro problema da ordem semântica serão apontados.

2.1.2 BERGER, BOURDIEU E WEBER - UMA BREVE INVESTIGAÇÃO SOCIOLÓGICA

Trazendo pro campo da sociologia, Peter Berger percebe a atuação da religião na ordem social (inclui-se a esfera da política) de três maneiras: (i) na construção do mundo; (ii) na manutenção do mundo; (iii) e na alienação em relação ao mundo – tem uma quarta, que será trazida no final²¹. A (i) religião é um meio de estabelecer um *nomos*, uma normativa social, um sistema de significado para a sociedade, com a função de dar, da perspectiva do sagrado e o do transcendente, uma contribuição para o estabelecimento cósmico das estruturas sociais de sentido. Em outras palavras, *para a construção (humana) do mundo*: “A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou então, “a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”²².– Roy R. Rappaport, antropologicamente, defende um entendimento parecido, por meio da sua *ritual theory*, em que ele vai argumentar que o rito ou ritual, especialmente o religioso, é a forma mais elementar de sociabilidade, o rito seria o ato social primário²³. Nas suas palavras: “Ao enunciar, aceitar e estabelecer convenções morais, o ritual contém em si não apenas uma representação simbólica do contrato social, mas o próprio contrato social tácito.”²⁴, por isso: “Nesse sentido, o ritual, que também estabelece, guarda e conecta fronteiras entre sistemas públicos e processos privados, é o ato social fundamental.”²⁵. Tendo isso por perspectiva, o rito/liturgia, portanto, é uma das maneiras pela qual, usando a linguagem de Berger, a religião constrói o mundo²⁶.

²¹ BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.

²² BERGER, 1985, p. 49.

²³ RAPPAPORT, Roy A. **Ritual and Religion in the Making of Humanity**. Cambridge/UK: Cambridge University Press, 1999. p 107-138.

²⁴ "In enunciating, accepting and making conventions moral, ritual contains within itself not simply a symbolic representation of social contract, but tacit social contract itself": RAPPAPORT, 1999, p.137, tradução própria.

²⁵ "As such, ritual, which also establishes, guards, and bridges boundaries between public systems and private processes, is the basic social act": RAPPAPORT, 1999, p.137, tradução própria.

²⁶ Este tipo de compreensão, guardada as devidas diferenças, de que a religião é um fenômeno, entre outras coisas, que tem o propósito de promover coesão social, é antecipada em Émile Durkheim – que, em virtude de espaço, não será trazido para pesquisa com mais detalhamento –, ver: DURKHEIM, Émile **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Mas além disso (ii) a religião vai ser igualmente importante como legitimadora destes “mundos” construídos pelo empreendimento humano, para que eles não percam sua capacidade de afirmarem-se se por gerações: “A religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens vivem suas vidas cotidianas”²⁷. Este segundo ponto toca numa ideia antiga de religião como instrumento da política para estabelecer a ordem e credibilizar a lei e a autoridade²⁸. A (iii) religião também ajuda no processo de alienação, que segundo Peter Berger, se trata da provocação de uma consciência que não compreende ou não consegue compreender que o mundo sociocultural também é fruto do esforço humano; é uma consciência que perdeu a dimensão dialética da construção do mundo entre o indivíduo e o social. A alienação faz com que processos humanos sejam concebidos como sobre-humanos, de onde encontram sua legitimação. A pessoa alienada neste caso recebe como “sagradas” coisas e instituições que são frutos do processo social²⁹. A religião constrói sistemas de significado, os legitima e torna as pessoas alienadas para que recebam estes sistemas de significado como dados por poderes que transcendem a experiência humana³⁰.

Na esfera do poder, uma das instituições religiosamente legitimadas é a instituição política. A religião tem forte tendência de servir como alienante em relação à política pois ela mistifica o poder, e o concebe como autorizado pelo divino. Nas palavras de Berger:

Todas as sociedades defrontam-se com o problema da distribuição de poder entre seus membros e, em consequência, desenvolvem instituições políticas. A legitimação dessas instituições exige que se explique e justifique o emprego indispensável da violência física, emprego este que, na verdade, dá a “majestade” peculiar às instituições da vida política. Novamente, a mistificação do caráter empírico da organização política em questão transforma essa “majestade” que é uma propriedade humana, em algo mais que humana. Uma apreensão realística de base empírica, concernente às pessoas que têm o poder de cortar cabeças é transformada numa reverência numinosa ante a “terrível soberania” daqueles que representam a vontade divina na terra.³¹

Ele não compartilha de uma “negatividade” absoluta sobre a religião, no sentido de pô-la *sub judice* definitivamente (ver nota 30). O motivo pelo qual ele não assume uma posição definitiva sobre a religião é porque ela pode, além de alienar, desalienar, na medida em que, por meio do discurso, desmistifica as instituições estabelecidas. Isso ocorre ao apelar para a

²⁷ BERGER, 1985, p. 67.

²⁸ BERGER, 1985, p. 57-59.

²⁹ BERGER, 1985, p. 115-138.

³⁰ Apesar do tom de Berger parecer negativo, assim o faz apenas por estar propondo, segundo ele mesmo argumenta, uma constatação de ordem sociológica, pois a sociologia não tem capacidade de dizer se a experiência religiosa é verdadeira ou não, pois se trata de “mundos” não verificáveis pela ciência, que não podem ser analisados empiricamente: BERGER, 1985, p.126.

³¹ BERGER, 1985, p. 127, 128.

autoridade divina para deslegitimar a autoridade humana. Este fenômeno é especialmente percebido na tradição judaica e cristã, na qual, desde Moisés até João (o visionário), a religião serviu como meio de desmoralização do poder temporal³²:

Por fim, e paradoxalmente, toda teia de mistificações religiosas jogada sobre a ordem social pode, em alguns casos, ser drasticamente removida – por meios religiosos –, deixando que aquela ordem seja novamente apreendida com apenas artifícios humanos. Tanto a depreciação radical do mundo empírico em várias tradições místicas quanto a transcendência radical de Deus na religião bíblica têm sido capazes de conduzir a esse resultado.³³

Em suma: para Berger, religião pode tornar a consciência do ser humano alienada, bem como pode libertá-la, pode acomodá-la a ser subserviente às instituições e convenções humanas, bem como pode ser um caminho para a revolução. Religião pode ser resistência ao poder político, não apenas seu instrumento de consolidação.

Já Max Weber vai estabelecer uma diferenciação entre aquilo que ele chama de a “religião de deidades funcionais” em relação às “religiões universalistas (ou “de salvação”)”. A primeira se refere às religiões em que as deidades adoradas tinham especificidades e responsabilidades distintas em diferentes “setores” das comunidades: deus da guerra; deus da lei; deus da colheita, etc. Nesse tipo de religião, politeísta e/ou de caráter tribal, não havia um embate com as questões políticas, pois estas estavam sob o cuidado dos deuses. As divindades eram concebidas de maneira funcional. A tensão entre política e religião se deu com, na linguagem de Weber, as religiões universalistas e de salvação, que são monoteístas e pregam uma ética fraterna e universal³⁴:

O problema só surgiu quando as religiões universalistas, com um Deus único para todos, apagaram estes limites entre populações, tribos e comunidades políticas. E só surgiu de maneira completa quando esse Deus foi um Deus de “amor”. Foi a exigência básica de fraternidade que enfrentou às religiões de salvação com o problema das tensões com o ordenamento político; e, da mesma forma que no campo econômico, essas tensões agravaram-se ao desenvolver-se a racionalidade do ordenamento político.³⁵

Mais tarde, então, o estado burocrático trouxe consigo sua própria razão e neutralidade, o que fez com que se tornasse impermeável às moralidades tradicionais, arrogando para si mesmo o uso legítimo da violência, acabando por estabelecer uma tensão com a ética do amor e da fraternidade, trazida pelo cristianismo, em especial³⁶. Esta tensão, para Weber, tem dois jeitos

³² BERGER, 1985, p. 133-138.

³³ BERGER, 1985, p. 137.

³⁴ WEBER, Max. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ícone Editora, 2015. p. 60-66.

³⁵ WEBER, 2015, p. 60.

³⁶ WEBER, 2015, p. 60-66.

de serem manejadas, pelo *misticismo* e, então, a completa alienação de um para outro – é a religião se resguardando para o âmbito da antipolítica –, ou pelo *puritanismo*, uma forma de religião que encontra viabilidade relacional com o estado burocrático e impessoal, ao abrir mão de uma ética do amor incondicional. Isso ocorre sob a justificativa de que a lei de Deus deve ser imposta sobre toda a sociedade, e, para que isso seja realizado, é admitido o uso da violência³⁷. Para Weber, o puritanismo encara o estado como uma instituição legítima, que se necessário usará da violência, pelo qual a lei de Deus pode ser imposta.

É importante lembrar que Weber faz uma análise mais com base na situação moderna, e da forma que a religião (partindo do ponto de vista que a religião hegemônica é a “de salvação”) e política se relacionam na era do estado burocrático. É igualmente importante dizer que Weber usa a binaridade puritanismo/misticismo de forma muito particular, visto que teológica e historicamente³⁸ não se confirma este antagonismo, Weber pode estar usando um recorte muito pequeno para articular os termos. Mas a despeito de ter usado os termos de forma não precisa, ou não adequada a depender do ponto de vista, pode-se ir além deles, e considerar que o que o autor faz é mostrar dois estilos religiosos de comportamento e envolvimento político. Ainda assim, estes dois estilos devem ser considerados dentro do contexto específico no qual Weber estava envolvido.

Pierre Bourdieu também compartilha da ideia de que a religião serve o poder político, e assim o faz concedendo-o capital simbólico, uma linguagem de legitimação³⁹. Sua reflexão repousa especialmente na relação dos poderes, o religioso e o político. A Igreja, enquanto institucionalização da religião, pode contribuir para a solidificação da autoridade política e civil por meio da realização de sua função, que consiste na promoção da manutenção da ordem simbólica. Isso ocorre, sobretudo, de duas maneiras:

- (i) pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estrutura a legitimação suprema que é a "naturalização", capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem, que utiliza a eficácia simbólica dos símbolos religiosos com vistas a reforçar sua eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficácia; (ii) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica.⁴⁰

³⁷ WEBER, 2015, p. 63.

³⁸ Para ver uma abordagem mais aberta: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. p. 35-44.

³⁹ BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

⁴⁰ BOURDIEU, 2007, p. 69, 70.

Essa segunda maneira apontada por Bourdieu, indica a igreja como auxiliar do poder político, pois pode fazer o que este não pode, que, por dispor de autoridade de ordem simbólica, retrai por sua linguagem, as revoltas que por ventura podem ser provocadas, nas palavras de Bourdieu, hereticamente ou profeticamente.

Mas essa relação de apoio não impede que a esfera religiosa e a esfera do poder não sejam postas numa situação de embate e controvérsia. Para isso, o autor traz aqui justamente a figura do *profeta*: enquanto a religião ordinária estabelece um relacionamento ordenado com as estruturas de poder vigentes, garantindo-as a sacralidade, o profeta pode provocar uma desestabilização entre essas duas como um exercício igualmente sagrado, pois ele atua no campo do religioso também⁴¹. O profeta se estabelece pela sua habilidade de falar em meio às crises, pois possui um repertório discursivo capaz de descrever e significar a realidade em tempos de crise. O que, nas palavras de Bourdieu, se trata da

aptidão para formular e nomear o que os sistemas simbólicos vigentes afastam para o domínio do informulado ou do inominável, deslocando assim a fronteira entre o pensado e o impensado, entre o possível e o impossível alia-se frequentemente a uma extração social elevada e, ao mesmo tempo, a uma posição inconsistente na estrutura do campo religioso e na estrutura das relações de classe. Tal aptidão constitui o capital inicial que permite ao profeta exercer uma ação de mobilização sobre uma fração suficientemente poderosa dos leigos, simbolizando por seu discurso e por sua conduta extraordinários o que os sistemas simbólicos ordinários são estruturalmente incapazes de exprimir, em especial no caso das situações extraordinária.⁴²

O capital simbólico do profeta é de ordem religiosa e política, com o potencial de provocar a revolução simbólica que necessita a revolução política para efetivar-se. Sem um profeta para dar significação discursiva para revolução política, cativando a consciência das pessoas para tal, ela não acontece: “Enquanto a crise não tiver encontrado seu profeta, os esquemas com os quais se pensa o mundo invertido continuam sendo o produto do mundo a ser derrubado”⁴³. E continua: “O profeta é quem pode contribuir para realizar a coincidência da revolução consigo própria, operando a revolução simbólica que a revolução política requer”⁴⁴.

Já Daniel Levine⁴⁵, um pouco diferente dos outros autores, ao propor uma contribuição metodológica para a análise histórica e sociológica da relação entre religião e política, bem como das suas confluências, aponta as metodologias mais tradicionais como reducionistas, especialmente em relação ao papel da religião e seu funcionamento, tratando-a apenas como

⁴¹ BOURDIEU, 2007.

⁴² BOURDIEU, 2007, p.73.

⁴³ BOURDIEU, 2007, p.77,78.

⁴⁴ BOURDIEU, 2007, p.78. Grifo nosso.

⁴⁵ LEVINE, Daniel H. Religion and Politics in Comparative and Historical Perspective. In: MADELEY, John T. S. **Religion and Politics**. London: Routledge, 2019. p. 3-30.

um elemento instrumental em relação à política. Ele considera isso um erro, pois não leva em conta a religião (incluindo movimentos orgânicos e altamente populares) como um fenômeno em si, com suas próprias linguagens, propósitos, rituais e crenças que nem sempre são intencionadas *per se* para fins políticos. Para ilustrar essa perspectiva, ele usa como exemplo os movimentos milenaristas que tiveram impacto político ao longo da história, mas cujo motivo fundamental é de ordem religiosa. Ele destaca que a religião tem uma força vital que pode exercer um efeito significativo na política, não apenas como algo a ser instrumentalizado, mas como um movimento de oposição ou influência orgânica⁴⁶. Para Lavine não existe uma única forma ou padrão de avaliar a relação entre as duas, cada caso carrega consigo suas particularidades. Esse entendimento encontra certa concordância com a declaração de Mark Lilla, que lembra que diferentes entendimentos de Deus repercutem em diferentes entendimentos de como relacionar este Deus com a política:

Se Deus for considerado passivo, uma força silenciosa como o céu, nada autoritário pode resultar. Sabemos que há algo divino lá fora, e o conhecimento disso pode nos ajudar a entender nosso ambiente, mas não há razão para que isso, necessariamente, dite nossos fins. Um Deus assim pode ser considerado parte da estrutura do ser, ou além do ser, mas em ambos os casos, ele não determina como devemos viver. Ele é uma hipótese da qual podemos prescindir. No entanto, se levarmos a sério a ideia de que Deus é uma pessoa com intenções, e que a ordem cósmica é resultado dessas intenções, então muitas coisas podem seguir. As intenções de um Deus assim não são fatos mudos, elas expressam uma vontade ativa. Elas são autoritárias. E é aí que a política entra em cena.⁴⁷

Parece-me que Levine quer se desprender uma categoria demasiadamente generalista de enxergar a relação política e religião, em que normalmente elas são tidas como motivo e propósito fundamental uma da outra. O que se estabelece como importante, pois não reduz a experiência religiosa e política a estruturas de compreensão muito imutáveis ou formas/fórmulas muito rígidas. No entanto, vale dizer que, religião e política são fatos sociais tão fixados na realidade – sem precisar apelar para dimensão ontológica das duas, que será vista a seguir –, e aqui se faz uso da ideia de Berger e Luckmann de "fatos socialmente

⁴⁶ LEVINE, 2019.

⁴⁷ "If God is thought to be passive, a silent force like the sky, nothing authoritative may follow. We know there is something divine out there, and knowledge of it might help us understand our environment, but there is no reason why it should necessarily dictate our ends. Such a God may be considered part of the structure of being, or beyond being, but in neither case does he determine how we should live. He is a hypothesis we can do without. But if we take seriously the thought that God is a person with intentions, and that the cosmic order is a result of those intentions, then a great deal can follow. The intentions of such a God are not mute facts, they express an active will. They are authoritative. And that is where politics comes in." LILLA, Mark. **The stillborn god: Religion, politics, and the modern west**. New York: Vintage, 2007, p 21, 22, tradução própria. Aqui Lilla dá dois exemplos "grosseiros" de concepção de Deus, um passivo, indiferente, outro ativo e interessado, no entanto, pode-se adicionar ao exemplo que entre um e outro existem muitas nuances.

normalizados"⁴⁸, que seja qual for o tipo de relação entre os dois, ainda assim se terá uma relação inevitável. Em outras palavras, até um tipo de religião extremamente isolada e antipolítica, ou uma política feita de forma secularista e neutra, de alguma maneira serão respectivamente política e religiosa, o posicionamento de uma em relação a outra, mesmo que seja de completa negação e isolamento, se constituirá como um vínculo de relacionamento e entrecruzamento. Não se trata de dizer que "tudo é política", apenas mencionar que, partindo da realidade social da qual se compartilha, os assuntos da *polis* e a dimensão da fé estão sempre se implicando. Isso garante que modelos de análise mais tradicionais, mesmo que não contemplem cada caso em sua peculiaridade, como apontou Levine, ainda possam jogar luz para compreender esta relação em suas mais variadas manifestações.

2.1.3 DA PERSPECTIVA TEOLÓGICA

O grande pressuposto para fazer uma crítica teológica da dimensão política, como já foi antecipado anteriormente, é que a fé religiosa tem algo a dizer sobre as estruturas terrestres, de que ela não está desvinculada das dimensões sociais e políticas da experiência humana. Uma certa separação irredutível entre sagrado e profano, natureza e graça, céu e terra, torna a fé infrutífera para dizer qualquer coisa sobre as questões "não religiosas"⁴⁹. Aqui, pretende-se mostrar, de forma muito didática, três maneiras ou argumentos para que por meio da teologia, se supere essa ameaça de separação do discurso religioso das questões e dilemas da dimensão política da realidade. E, claro, deve-se admitir que aqui se parte, sobretudo, do ponto de vista da tradição cristã protestante.

- 1) Do ponto de vista de algumas perspectivas teológicas, a relação entre religião e política se dão constitucionalmente porque o homem nunca vai deixar de ser religioso e político⁵⁰. No entanto, aqui surge novamente a problemática semântica. Neste caso, a noção de religião está relacionada a uma concepção da antropologia teológica ou da filosofia da religião⁵¹, que busca descrever a condição inerente do ser humano na busca pelo transcendente, de modo que por trás de tudo que o sujeito humano pensa e faz na

⁴⁸ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge**. Harmondsworth, 1985, p. 65-146.

⁴⁹ Aqui Milbank promove uma complexa reflexão sobre formas de superar esta separação: MILBANK, John. **Theology and social theory: Beyond secular reason**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006, p. 206-256.

⁵⁰ Aqui cabe a concepção (clássica) aristotélica do ser humano como "animal político" por natureza (Aristóteles, *Pol.* 1.2).

⁵¹ Confira estas duas referências: NEVILLE, 2018, p 1-72. HESCHEL, Abraham Joshua. **Man is not alone: A philosophy of religion**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1976. Neste segundo, Heschel oferece o conceito de "senso do inefável", como aquilo que é constitutivo da experiência humana.

vida, sua “visão de mundo”, existem pressupostos de fé. Em outras palavras, é inevitável que desejo último do ser humano, a última e principal instância de significado, não influencie todas as esferas da vida do sujeito⁵², inclusive dentro da esfera da política. A partir desta perspectiva é “impossível” que religião e política não estejam relacionadas, pois é inexorável à existência humana⁵³. Então, “religião” ou a “crença religiosa” em alguns discursos teológicos tem uma função lexical para descrever mais do que apenas um fenômeno social e cultural, mas a qualidade espiritual do ser humano. Por isso que os discursos não estão necessariamente em confronto com as abordagens históricas e socioantropológicas⁵⁴ referenciadas anteriormente, pois estão trabalhando com outras categorias de análise e igualmente os termos estão descrevendo outros aspectos. Mesmo que as diferentes concepções de significado não sejam excludentes, essa diferença não precisa ser de natureza, mas de extensão do fenômeno religioso. Em outras palavras, quando vista do ponto de vista ontológico, o ser humano, como diz James K.A. Smith, é tanto *zoon politikon* quanto *homo adorans*; este é o motivo fundamental pelo qual política e religião não podem ser divorciadas⁵⁵. A perspectiva exposta neste parágrafo será chamada de argumento antropológico⁵⁶ da integralização da religião e política: é pela consideração de certas características constitutivas do ser humano, em que se percebe que fé e cidadania acontecem no coração e na mente de cada um de nós, e lá elas estão indissociáveis.

- 2) Outra constatação do campo da teologia, é a concepção da própria prática comunitária como sendo política (ou seja, a comunidade de fé como *polis*), assim o faz Oliver

⁵² Herman Dooyeweerd responde o que para ele é religião: "O impulso inato do indivíduo humano que o direciona para uma verdadeira ou pretensa Origem absoluta de diversidade de significado, que se encontra centrado em si mesmo": "the innate impulse of human selfhood to direct itself toward the true or toward a pretended absolute Origin of all temporal diversity of meaning, which it finds focused concentrically in itself". DOOYEWEERD, Herman. **A New Critical of Theoretical Thought**. V.1. The Necessary Presuppositions of Philosophy. Phillipsburg, NJ: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969. p. 57, tradução própria. Perpassa pelo pensamento filosófico de Dooyeweerd que tudo que o ser humano faz na vida será condicionado a quem ele define como Origem absoluta de todo significado; Paul Tillich, que é de uma tradição diferente, traça um entendimento parecido: ver TILLICH, Paul; ADAMS, James Luther. **What is religion?**. New York: Harper & Row, 1969; para uma análise da relação política e religião em Tillich, ver: PINHEIRO, Jorge. **Teologia Política: Paul Tillich, Enrique Dussel e a Experiência Brasileira**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p.33-41. No entanto, a fonte deste tipo de pensamento é muito antiga na tradição cristã, talvez ela possa ser resumida no conceito de *sensus divinitatis*, proposto por João Calvino (Calvino, *Inst.* 1.3).

⁵³ SMITH, James K.A. **Aguardando o Reino**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2020.

⁵⁴ Rudolf Otto faz sua definição de religião contemplando também, de forma semelhante aos igual aos teóricos citados na nota 52, essa dimensão condicional e inexorável do ser humano por busca de significado, religião para ele é uma condição *a priori*. Para um melhor detalhamento: OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.

⁵⁵ SMITH, 2020. p. 32.

⁵⁶ Antropológico no sentido de *teologia do ser humano*.

O'Donovan. Ele mostra como a agenda religiosa de Israel é constitucionalmente política, pois sendo Deus o provedor das leis e dos mediadores, todo ato de culto comunitário religioso é um ato político. A adoração a Jeová é o fator essencial para definir a identidade política de Israel:

A comunidade é, por natureza, uma comunidade política, pois é uma comunidade de adoração. Por isso, a adoração do crente individual, restaurado de alguma aflição e desejando agradecer a Deus, deve ser, por assim dizer, politizada ao ser levada para a esfera pública da 'grande congregação' (Salmos 35:18; 40:9f.) nos 'portões da filha de Sião' (Salmo 9:14). Caso contrário, adverte o poeta, a justiça, fidelidade, salvação, amor e verdade do Senhor ficariam 'ocultos' e 'escondidos' (Salmo 40:10).⁵⁷

Faz parte do empreendimento teológico de O'Donovan fazer o trânsito desta realidade política de Israel para a comunidade cristã multiétnica e escatológica do Novo Testamento⁵⁸, e isso é de interesse para esta dissertação, pois o que está sendo posto sob análise é um livro neotestamentário, portanto, é algo que também será explorado ao longo da pesquisa. Ainda no que se refere a comunidade da fé, a igreja, como cidade, vale mencionar que este tipo de perspectiva tem sido muito reivindicado por correntes contemporâneas da teologia cristã, tal como a ortodoxia radical e, e de maneira ainda mais especial, na *Teologia Pós-liberal*, em que o valor da tradição e do caráter formador da liturgia tem um papel central, de onde os fiéis são moldados para praticarem sua cidadania de acordo com a perspectiva, imaginação ou cosmovisão cristã⁵⁹. Vou chamar isso de argumento eclesiológico de integralização da religião com a política.

- 3) Dentro da tradição da teologia cristã, outro argumento para o envolvimento teológico na avaliação e crítica sobre a dimensão política da realidade, é aquele que recorre à soberania de Deus sobre todas as coisas. Uma vez que tudo está debaixo do regimento de Deus e do seu Cristo, então, a teologia pode se ocupar de entender a vontade divina para as coisas em torno da política. Mas é claro que diferentes teólogos e teólogas vão

⁵⁷ "The community is a political community by virtue of being a worshipping community; while the worship of the single believer, restored from some affliction and desiring to thank God, must, as it were, be politicized by being brought into the public arena of 'the great congregation' (Pss. 35:18; 40:9f.) in 'the gates of the daughter of Zion' (Ps. 9:14). Otherwise, the poet says, Yhwh's righteousness, faithfulness, salvation, love and truth would be 'hidden' and 'concealed' (Ps. 40:10)". O'DONOVAN, Oliver. **The Desire of the Nations: Rediscovering the roots of political theology**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999. p. 47, tradução própria.

⁵⁸ O'DONOVAN, 1999.

⁵⁹ Por exemplo: SMITH, 2020, p.75; HAUERWAS, Stanley. **In good company: The Church as polis**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995. Smith transita entre a ortodoxia radical e a teologia pós liberal, já Stanley Hauerwas é um importante "teólogo pós liberal".

articular esta relação de distintas maneiras. Ao que pese esta grande diversidade⁶⁰, será citado três formas (não as únicas, por óbvio) a pretexto de ilustração – mesmo que não sejam completamente excludentes – de conceber a soberania de Deus sobre a política: (i) teologia dos dois reinos, Martinho Lutero⁶¹; (ii) a soberania das esferas, Abraham Kuyper⁶²; (iii) teologia da esperança, Jurgen Moltmann⁶³. Na primeira Lutero, grosso modo, defende que Deus rege o mundo através do reino espiritual, a igreja, e através do reino secular, autoridade civil, e para cada um dos reinos Deus tem propósitos específicos. Na segunda, Kuyper propõe que a sociedade é dividida em diferentes esferas (estado, igreja, escola, mercado, etc.) cada esfera tem a sua função e autoridade, e sobre todas elas Deus é soberano de forma igual. E na última, a teologia da esperança (ou a escatologia transformadora) de Moltmann, concebe a soberania de Cristo em perspectiva escatológica. Uma vez que Cristo há de reinar de forma plena, no futuro e sobre todas as coisas – redimindo todas elas –, a igreja por meio desta esperança, antecipa o futuro, promovendo os princípios do reino de Deus conforme apresentado por Jesus, hoje e em qualquer lugar, inclusive no envolvimento social e político. Enfim, mesmo flertando com o simplismo, procurei mostrar essas três diferentes formas (todas elas, eu sei, situadas no contexto protestante⁶⁴) apenas a título de exemplo, há muito a ser discutido sobre isso, no entanto, será interessante saber como isso é percebido ou concebido no Apocalipse de João.

Dentro da teologia cristã [protestante], defendo — ou pelo menos percebo — que esses três argumentos (antropológico, eclesiológico e relacionado à soberania de Deus) e as implicações que deles decorrem, normalmente foram e são usados para superar a separação

⁶⁰ Para uma perspectiva mais abrangente: O'DONOVAN, Oliver; LOCKWOOD, Joan Lockwood (Ed.). **From Irenaeus to Grotius**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

⁶¹ Wilhelm Wachholz mostra que a expressão "teologia dos dois reinos" (no que se propõe) é posterior a Lutero, ele mesmo não promoveu o uso desta expressão, mesmo que o conteúdo do que se quer dizer como se faz uso dela, é convencionalmente associado a uma 'Teologia Política' de Lutero. Wachholz prefere falar de "dois regimentos" como mais adequado à linguagem de Lutero: WACHHOLZ, Wilhelm. O SER HUMANO COOPERADOR COM DEUS:: ÉTICA CRISTÃ A PARTIR DOS DOIS REGIMENTOS E TRÊS ESTAMENTOS NA TEOLOGIA DE MARTIM LUTERO. **Estudos Teológicos**, v. 57, n. 1, p. 14-29, 2017. Ver também: DA ROSA, Wanderley Pereira. Teologia Política em Martinho Lutero. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 1210-1229, 2016.

⁶² Veja o capítulo especialmente o capítulo iii da seguinte obra: KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2022 [livro digital].

⁶³ MOLTSMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**. São Paulo: Edições Loyola, 1971, p.379-454; MOLTSMANN, Jürgen. **Ética da esperança**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2012.

⁶⁴ A obra referenciada na nota 49 lida com uma discussão do mesmo tipo mas [quase] unicamente dentro da tradição católica recente.

absoluta entre religião e política, como também para tipificar esta relação, a partir de uma perspectiva própria da teologia.

2.1.4 POLÍTICA COMO RELIGIÃO

Outra chave de análise para verificar a relação entre religião e política é olhar para o fenômeno da política como religião – diferente de “religião civil”⁶⁵–. Isso acontece, de uma perspectiva histórica e sociológica, quando a política absorve o papel do religioso, e promove-se sob empréstimo de categorias que são próprias da religião, que a caracterizaram historicamente: mito, adoração, rito⁶⁶. Não é o mesmo que ser influenciado por essas coisas, mas de produzi-las para si mesmo⁶⁷. Emilio Gentile e Robert Mallet vão falar de uma *sacralização da política*:

A sacralização da política ocorre quando a política é concebida, vivida e representada por meio de mitos, rituais e símbolos que exigem fé na entidade secular sacralizada, dedicação na comunidade de crentes, entusiasmo para a ação, um espírito guerreiro e sacrifício para garantir sua defesa e triunfo.⁶⁸

E do ponto de vista teológico, como descrito anteriormente, acontece quando as coisas que são próprias do campo político são motivo de contemplação dos anseios religiosos da condição humana. Neste caso, o indivíduo não usa sua religiosidade apenas no campo da influência, enquanto lida com as questões políticas, mas faz da instância política a sua própria fé e *thelos*. O que pode ser chamado de “idolatria política”: quando a política deixa de ser “valor penúltimo” para se tornar o “valor último” da vida⁶⁹.

Isso, política como religião, não é novo, pode ser observado de forma bem explícita e caracterizada no Império romano, em que Cezar (título dos imperadores) adquiriu conotações divinas, de onde surgiu o conhecido “culto ao imperador”⁷⁰ – Importante pontuar que a

⁶⁵ Diferente na medida em que "Religião civil" for percebida como uma religião já existente vinculada a valores e instituições públicas. Por exemplo, a "democracia cristã norteamericana": SCATOLLA, Merio, **Teologia Política**. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 30-34; GENTILE, Emilio; MALLETT, Robert. The Sacralisation of politics: Definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism. **Totalitarian movements and political religions**, v. 1, n. 1, p. 18-55, 2000, p. 24-25.

⁶⁶ GENTILE, Emilio. **Politics as religion**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006. p. 1.

⁶⁷ GENTILE; MALLETT, 2000.

⁶⁸ "The sacralisation of politics takes place when politics is conceived, lived and represented through myths, rituals and symbols that demand faith in the sacralised secular entity, dedication among the community of believers, enthusiasm for action, a warlike spirit and sacrifice in order to secure its defense and its triumph.": GENTILE; MALLETT, 2000, p. 21, 22. tradução própria.

⁶⁹ SMITH, 2020, p. 40-43.

⁷⁰ FRIESEN, Steven J. et al. **Imperial cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the ruins**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 122-131; MAIER, Hans. Political religion–state religion–civil religion–political theology. In: MAIER, Hans (ed). **Totalitarianism and Political Religions, Volume III**, New York: Routledge, 2007. p. 197-201.

divinização de autoridades públicas já acontecia em contextos ainda mais antigos, como no antigo Egito e na antiga Mesopotâmia⁷¹. Mas na modernidade isso acontece de forma mais ou menos sutil. Alguns teóricos – como Eric Voegelin e Raymond Aron – vão vincular esse fenômeno aos regimes totalitários do século XX, nazismo e fascismo, bem como no comunismo soviético⁷². Ou seja: regimes totalitários que exploram o engajamento idolátrico e a linguagem mítica para o estabelecimento de projetos de poder⁷³. Em uma situação menos explícita, esse tipo de dinâmica pode facilmente se desenvolver em situações em que o líder político (ou instituições políticas) adota uma postura altamente carismática, cativando a população. Nesse cenário, o líder pode explorar um discurso messiânico e escatológico, enquanto a população assume um comprometimento absoluto e acrítico, tratando-o como se fosse Deus ou um enviado divino, mesmo em regimes democráticos⁷⁴. Teologicamente, a análise torna-se mais personalizada, pois não se trata apenas de determinar se uma dinâmica social estabelece a política como religião, mas sim se o indivíduo, “de coração”, assim o faz. Neste caso, a idolatria não surge necessariamente da autoridade ou instituição política, mas da própria pessoa. Todas essas abordagens indicam a facilidade com que a esfera política pode tornar-se a própria religião para comunidades e/ou indivíduos.

⁷¹ COLLINS, Adela Yarbro; COLLINS, John J. **King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature**. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008 [livro digital].

⁷² GENTILE, 2006. Veja também: MAIER, Hans; SCHÄFER, Michael. ‘Political religion’: The potentials and limitations of a concept In: MAIER, Hans (ed). **Totalitarianism and Political Religions, Volume II**. New York: Routledge, 2007. p. 284-294.

⁷³ Por isso que uma religião secular, segundo Gentile, não precisa necessariamente rivalizar com as religiões tradicionais, porque pode cooptá-las para fornecerem capital simbólico (num vocabulário “bourdieuriano”) para ser realocado no seu próprio discurso de engajamento político: GENTILE, 2000; SCATTOLLA, 2009, p. 31-34.

⁷⁴ GENTILE, Emilio. **God's Democracy: American Religion after September 11: American Religion after September 11**. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2008. p. 126-129. O messianismo político é um tema altamente vinculado com Teologia Política, e o livro do Apocalipse de João pode ser muito frutífero para compreender o tema de uma perspectiva teológica, a frente se retornará a este tema.

2.1.5 A PERMANÊNCIA DO RELIGIOSO

Para entender a política moderna, devemos deixar de lado a ideia de que os movimentos seculares e religiosos se opõem.

(John Gray)⁷⁵

Diferentes ângulos foram expostos para qualificar e descrever o entrecruzamento entre religião e política, de diferentes metodologias e pressupostos. Mas em meio a toda essa diversidade, conclui-se que a religião mantém um relacionamento tão diverso quanto inevitável com a política. Acontece que, desde a modernidade, esse “inevitável” tem sido questionado, posto que talvez seja desejável que as duas coisas não se misturem. Agora, portanto, examinar-se-á o tópico do secularismo e da permanência do religioso na era moderna, relacionando-o com as perspectivas já trazidas – aqui se juntaram diferentes ângulos, dando preferência a autores e autoras que não dispõem da intenção explícita de fazer uma defesa da religião.

Bom, que nas sociedades antigas religião e política estavam em constante cruzamento parece ser consensual. O que tem a ser verificado é se a era do secularismo isolou religião da política de fato, ou se tal secularismo não é, ele mesmo, uma ilusão (em certos aspectos ou pretensões), e o religioso, então, permanece no político – e aqui uma pequena digressão: é importante que se ponha que objeto desta discussão são os modelos de *governo laico*, e quase sempre democrático e liberal; ainda existem governos no mundo em que a religião tem proeminência direta no governo e na legislação, nestes a relação religião e política é evidente, por isso não serão discutidos neste subcapítulo especificamente –. A respeito desse dilema, escreveu (e provocou) Claude Lefort⁷⁶:

Podemos dizer que a religião simplesmente desapareceu diante da política (e sobrevive apenas à margem da política) sem nos perguntarmos o que seu envolvimento no âmbito político significava antes? E não precisamos supor que ela estava tão profundamente envolvida a ponto de se tornar irreconhecível para aqueles que acreditam que seus efeitos foram esgotados? Não podemos admitir que, apesar de todas as mudanças que ocorreram, o religioso sobrevive sob a forma de novas crenças e novas representações, e que, portanto, pode retornar à superfície, seja em formas

⁷⁵ GRAY, John. **Sete tipos de ateísmo**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2012 [livro digital].

⁷⁶ "Can we say that religion has simply disappeared in the face of politics (and survives only on the periphery of politics) without asking ourselves what its investment in the political realm once meant? And do we not have to assume that it was so profoundly invested therein as to have become unrecognizable to those who believe its effects to have been exhausted? Can we not admit that, despite all the changes that have occurred, the religious survives in the guise of new beliefs and new representations, and that it can therefore return to the surface, in either traditional or novel forms, when conflicts become so acute as to produce cracks in the edifice of the state?": LEFORT, Claude. The Permanence of the Theologico-political? In: DE VRIES (Ed.); SULLIVAN (Ed.), 2006, p.149, tradução própria.

tradicionais ou novas, quando os conflitos se tornam tão agudos a ponto de produzir rachaduras na estrutura do estado?

Para responder à pergunta feita por Lefort sobre a permanência do religioso na política, apesar das mudanças modernas nas sociedades contemporâneas, podemos considerar outra pergunta feita por José Casanova: "Alguém ainda acredita no mito do secularismo?"⁷⁷. O fato de que estado e a igreja se tornaram instituições separadas em boa parte das sociedades modernas é inegável, mas isso não significa que o religioso não permaneceu na política, mesmo nas democracias liberais e laicas. Pode-se dizer, inclusive, que laicidade, a separação do estado e igreja, e a própria democracia sejam conquistas religiosas, ou pelo menos necessitam da religião para se consolidarem⁷⁸. Se com secularismo se pretende dizer que a religião desapareceu do âmbito público, então Casanova está certo no mérito da sua provocação, pelo menos para os teóricos que logo mais serão abordados.

Michael Oakeshott diz que o primeiro mérito daquilo que ele chama “política do ceticismo” é separar de vez a religião da política, o que é avaliado positivamente por ele, visto que a “política do ceticismo” assim o faz na medida que se desprende do impulso idealista daquilo que ele chama de “política da fé” – mesmo que não seja necessariamente religiosa em *stricto sensu* –. Diante disso, importa que seja feita a verificação do que ele quer dizer com religião – retorna-se ao problema da semântica –, ele não faz definições explícitas e contundentes, mas pode ser percebido que ele está se referindo tanto a dimensão institucional quanto a importação para política de categorias que são próprias da religião, como os anseios escatológicos e utópicos. No entanto, o próprio Oakeshott afirma que a política do ceticismo tem origem no próprio cristianismo, com o conceito de *secular* trazido por Santo Agostinho, ao qual é devido tal separação entre religião e política⁷⁹. Isso exemplifica que, a depender do ângulo, religião e política permanecem ligadas, nem que seja para estabelecer que tais, sob outro ângulo, pelo menos, devam permanecer separadas, especialmente do ponto de vista institucional (igreja e estado).

Portanto, pode-se afirmar que podem estar separadas religião e política em práticas e ideologias, especialmente nas democracias liberais e laicas, mas isso não quer dizer uma separação absoluta. Levine, por exemplo, vai dizer que religião na medida em que o seu significado é considerado de maneira mais profunda do que apenas o aspecto institucional, é

⁷⁷ "Who still believes in the myth of secularization?": CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago press, 2011. p.11, tradução própria.

⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion In: DE VRIES; SULLIVAN (Ed.), 2006, p. 251-260.

⁷⁹ OAKESHOTT, Michael. **A política da fé e a política do ceticismo**. São Paulo: É Realizações Editora, 2018. p.132.

impossível de que esteja separada da política (haja às vistas as análises do ponto de vista sociológico e antropológico expostas no subcapítulo anterior), mesmo na sociedade moderna, pelo motivo de que religião afeta profundamente os atores sociais, aqueles que participam da vida política. Estes têm a sua religião, e por mais que neguem, ela vai interferir, em alguma medida, em todas as áreas da sua vida – em relação ao motivo da inseparabilidade sob perspectiva teológico-filosófica (cap. 2.1.3) o motivo trazido por Levine encontra semelhança⁸⁰.

O secularismo, modernamente, é um termo usado para anunciar ou descrever o tempo no qual a religião, particularmente na sociedade ocidental, perdeu o força hegemônica de influência e construção de significado, e é reposicionada para permanecer no âmbito privado apenas⁸¹. Contudo, tem que ser questionado se uma sociedade secular realmente conseguiu extinguir o religioso da esfera pública. Berger e Luckmann mostram como o mundo de hoje deveria ser caracterizado menos como *secular*, e mais como *plural*, no qual que a religião não acabou ou perdeu a sua força, mas se pluralizou, se realocou para um espaço de competitividade dentro de um esquema de sociedade capitalista⁸². Casanova⁸³, sociologicamente, vai fazer um amplo questionamento a partir desta linha de percepção – que não será tratado detalhadamente aqui, dada a abrangência –. Ele admite que de fato houve e há uma agenda de privatização da religião, isto é fundamental para mundo moderno e ocidental, contudo, pode-se dizer que de alguma maneira “Enquanto a religião no mundo moderno continua a se tornar cada vez mais privatizada, ao mesmo tempo, está se observando o que parece ser um processo de “desprivatização” da religião.”⁸⁴. Como entender esta aparente “anomalia”? O autor em questão procura mostrar que, em um certo sentido, secularismo é a promoção paradigmática da diferenciação/dicotomia entre o público e o privado, que, em sua visão, atravessou as ciências sociais a partir do iluminismo, vocabulariamente inclusive, e que não corresponde tanto a um resultado de análise empírica da sociedade mas é fruto de uma agenda política nas produções

⁸⁰ LEVINE, 2019.

⁸¹ TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, p.13; ver também: CASANOVA, 2011, p.11-39.

⁸² BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Editora Vozes, 2019, p. 39-66.

⁸³ Ao que pese a data das primeiras edições de *Public Religions in The Modern World*, veja também a revisão mais recente (2012) do mesmo autor sobre os levantamentos do livro, em que ele atualiza alguns pontos a partir de novos dados, mas mantém a tese central: CASANOVA, José. Rethinking Public Religions In: SHAH, Timothy Samuel; STEPAN, Alfred; TOFT, Monica Duffy (Ed.). **Rethinking religion and world affairs**. New York: OUP USA, 2012. p. 25-35.

⁸⁴ "while religion in the modern world continues to become ever more privatized, one is also witnessing simultaneously what appears to be a process of “deprivatization” of religion”. CASANOVA, 2011, p. 41, tradução própria.

que visavam refletir o social. Só que em outro sentido⁸⁵, no qual a diferenciação público/privado é relativizada – ou no qual a noção de neutralidade do espaço público não é percebida como a superação da religião –, pode-se notar que tal "privatização" do religioso se estabelece com a liberdade religiosa e, portanto, a oportunidade assegurada de vocalização dos interesses religiosos diversos no espaço público. Em outras palavras, a diferenciação de esferas que o secularismo propõe, conforme o autor assegura, não é necessariamente um problema para a religião e seu crescimento⁸⁶. É nesta dinâmica em que as instituições religiosas estão (em alguns lugares) readaptando sua voz e influência por consequência, e por isso, paradoxalmente ou não, tornam-se cada vez mais públicas ou “desprivatizadas”⁸⁷. Nas palavras de Casanova:

O que eu chamo de "desprivatização" da religião moderna é o processo pelo qual a religião abandona seu lugar designado na esfera privada e entra na esfera pública indiferenciada da sociedade civil para participar no processo contínuo de contestação, legitimação discursiva e redesenho das fronteiras.⁸⁸

Lefort, no artigo "*The Permanence of the Theologico-Political?*", no qual ele realizou a indagação que foi posta como norteadora deste subcapítulo, elabora uma minuciosa e complexa provocação filosófica com o fim de mostrar como a religião é uma questão inevitável e constante para ordem social e para o regime político que for, e isso inclui a própria democracia. Sua provocação é sobretudo para os filósofos políticos, apontando a importância de não retirar o aspecto religioso do empreendimento de análise e proposição filosófica do político, nem de presumir que exista uma maneira “coerente” de conceber um sistema de poder e de organização social sem ele. E isso, no final das contas, oferece a urgência e a importância de abordar e não retirar o elemento teológico-político para o debate público.

Seu argumento principal gira em torno de mostrar que numa configuração de estado democrática, em que o poder, nas suas palavras, assume um “lugar vazio”, pois ele não pertence a ninguém especificamente, que é promovido meramente de forma instrumental para fazer a manutenção do contrato entre indivíduos, o motivo religioso permanece em aberto e não

⁸⁵ Para Casanova, secularismo e a diferenciação entre público/privado não são conceitos que devem ser jogados fora, mas devem ser repensados para não serem uma forma de alocar todo fenômeno religioso dentro do âmbito privado. O autor relativiza conceitos tradicionais de secularismo, que pela análise sociológica daquilo que ele chama desprivatização da religião, os mostra como antiquados e insuficiente para lidar com a relação política e religião no mundo moderno: CASANOVA, 2011, p. 3-66; p 211-234.

⁸⁶ Veja também: **As religiões estão se tornando cada vez mais globais**. Ihuonline, 2012. Disponível em: [https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4343-jose-casanova]. Acesso em: 29 setembro 2023.

⁸⁷ CASANOVA, 2011, p. 211-234.

⁸⁸ "What I call the “deprivatization” of modern religion is the process whereby religion abandons its assigned place in the private sphere and enters the undifferentiated public sphere of civil society to take part in the ongoing process of contestation, discursive legitimation, and redrawing of the boundaries.": CASANOVA, 2011, p. 66,65, tradução própria.

contemplado. Não basta dizer que isto (religião) seja uma mera ilusão ou que esta nova configuração se estabelece como uma nova religião, a fim de suprimir as formas religiosas tradicionais⁸⁹. A pretexto de resumo, o que Lefort faz, entre outras coisas, é mostrar que a permanência do teológico é, no mínimo, uma possibilidade que se mantém pela ineficácia que um arranjo político tem de fornecer a si mesmo todo repertório simbólico e imaginativo, pelo qual se constitui o fundamento de legitimação do poder e do ordenamento da busca pela unidade social. Não que a religião deva ou consiga (re)assumir o centro do poder – até porque, mesmo que Lefort admita a permanência do *theologico-political*, e ele faz o uso do termo dentro de uma perspectiva schmittiana, mas diferente deste último, não o considera algo positivo, mas algo que deve ser superado –, no entanto, ela, através de uma certa sensibilidade entremeada no imaginário social, permanece sempre a espreita e implicada nas maneiras diversas de imaginar a sociedade⁹⁰. Ao comentar o texto de Lefort, De Vries resume, com mais objetividade, de que maneira essa *permanência* acontece, mostrando que apesar de Lefort apontar a constante presença do religioso, mostra a sua fraqueza e o porquê não deve ser mais o fundamento pelo qual se constrói as estruturas políticas:

A teológico-político encontra sua "permanência" no que parece ser uma latência irrevogável, ou seja, na reativação do religioso - uma transcendência na imanência -, mas apenas "nos pontos fracos do social", cuja "instituição" pode, na modernidade, ser experimentada de uma maneira nova, desincorporada. O teológico-político irrompe como a dificuldade que essa nova experiência tem em dar sentido a si mesma, uma dificuldade que Lefort chama de "inevitável" e "ontológica". O religioso não pode mais reivindicar ter um funcionamento "simbólico", apenas um "imaginário", o que significa que não tem mais força para estruturar o político e não pode mais ocupar o centro - o lugar vazio - do que um dia foi um poder encarnado e corporificado. Onde quer que tente fazer isso, transforma a "tragédia" da condição humana em uma farsa.⁹¹

Em tempo, ainda na esteira da reflexão filosófica, Jürgen Habermas, foi um filósofo que sofreu uma mudança na sua maneira de pensar e propor a religião na esfera pública. De uma primeira fase crítica, que propunha a superação da religião, em qualquer medida, para o processo civilizatório; passando pela defesa da permanência dela, mas apenas no âmbito

⁸⁹ LEFORT, 2006, p.148-187.

⁹⁰ LEFORT, 2006, p.148-187.

⁹¹ "The theologico-political finds its "permanence" in what seems an irrevocable latency, that is to say, in the reactivation of the religious—a transcendence in immanence—but only "at the weak points of the social," whose "institution" can, in modernity, be experienced in a novel way, one that is disincorporated. The theologico-political erupts as the difficulty this novel experience has in making sense of itself, a difficulty Lefort calls both "unavoidable" and "ontological." The religious can no longer claim to have a "symbolic" working, only an "imaginary" one, meaning that it has no further force in structuring the political and can no longer occupy the center—the empty place—of what was once an embodied, incarnate power. Wherever it tries to do so, it turns the "tragedy" of the human condition into a farce": DE VRIES, 2006, p. 41, tradução própria.

privado; até chegar na sua fase final, em que ele defendia a publicização da religião⁹². Sua linha de argumento começa por estressar a ideia de “razão pública” – amplamente divulgado por outro filósofo: John Rawls⁹³ –, que seria a base de legitimação e justificação do estado secular –, que consiste em dizer que a razão religiosa (por si só) não teria mais o papel de legitimação das instituições políticas, apenas razões que são compartilhadas e aceitas por todos os cidadãos, independente das suas crenças religiosas. Mesmo que Habermas esteja longe de advogar pela dissolução da separação entre Igreja e Estado, ou de que a religião deva reger todos os aspectos da vida pública e civil, ela, no entanto, não deve ser excluída da influência na esfera pública. Isso se deve ao fato de que a razão secular ou pública não se sustenta por si só e não fornece os fundamentos necessários, tanto para o Estado quanto para os cidadãos, na tomada de decisões civis, sem levar em consideração os valores contidos nas tradições religiosas⁹⁴. Contudo, por causa que o estado deve se manter neutro para não privilegiar uma religião em detrimento da outra, a linguagem religiosa deve passar por um processo de “tradução institucional”, o qual mantém o mérito religioso e ao mesmo tempo a integridade da imparcialidade estatal. Para Habermas, a presente era é a era da pós-metafísica, o que entre outras coisas, implica que:

o pensamento pós-metafísico está disposto a aprender com a religião, mas permanece agnóstico no processo. Ele insiste na diferença entre as certezas da fé, por um lado, e as reivindicações de validade que podem ser criticadas publicamente, por outro; mas evita a presunção racionalista de que pode decidir por si próprio qual parte das doutrinas religiosas é racional e qual parte é irracional. Os conteúdos que a razão a própria por meio da tradução não devem ser perdidos para a fé.⁹⁵

No final das contas Habermas compartilha de uma posição equilibrada, ressalta a importância da laicidade e da liberdade religiosa, contudo, diferente da sua fase inicial, ele não espera – e nem deseja – que o religioso desapareça da esfera pública, visto que uma razão pública não se mantém sozinha e pura, sem que os valores religiosos atravessem-na⁹⁶.

Confirma-se, pelo menos de acordo com os teóricos abordados, o consenso apontado por Barros. A despeito das diferentes dimensões de entrecruzamento entre religião e política e diferentes formas de avaliá-las (mais ou menos negativas), desde a questão semântica até as possíveis formas em que isso acontece, agora e na história, pode-se dizer que o religioso cruza

⁹² PORTIER, Philippe. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. *Numen*, v. 16, n.1, 2013.

⁹³ RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, p. 212-254.

⁹⁴ HABERMAS, 2006.

⁹⁵ "In short, post-metaphysical thought is prepared to learn from religion, but remains agnostic in the process. It insists on the difference between the certainties of faith, on the one hand, and validity claims that can be publicly criticized, on the other; but it refrains from the rationalist presumption that it can itself decide what part of the religious doctrines is rational and what part irrational. The contents which reason appropriates through translation must not be lost for faith.": HABERMAS, 2006, p.16, tradução própria.

⁹⁶ PORTIER, 2013.

o político e vice e versa, desde antes e permanece – e este é o maior interesse até agora, não necessariamente apegar-se a uma ou outra teoria –. Conforme Barros, como já foi dito, é na intersecção entre o religioso e o político onde a Teologia Política mora e se manifesta, independente das suas diferentes definições e aplicações. Nas palavras de outro teórico, Heinrich Heis:

A causa da Teologia Política, é claro, não deve ser confundida com o aumento de destaque do conceito, nem surgiu no mundo com a articulação da teoria de Schmitt. A Teologia Política é tão antiga quanto a fé na revelação e continuará a existir, na medida em que a fé em um Deus que exige obediência permanecer.⁹⁷

Mark Lilla também concorda que este seja um motivo fundamental, no entanto, não é o único, porque teologia é um exercício racional e conceitual⁹⁸, e segundo ele, nem todas as religiões têm uma teologia – aqui Lilla lança mão de uma perspectiva em que a religião é um fenômeno pré-teórico e pré-racional –. O religioso e o político se atravessarem é necessário, mas não é suficiente para Teologia Política, pois é necessária também uma construção teórica e reflexiva para juntar os dois. É Lilla também que defende que a Teologia Política está quase morrendo num mundo como o de hoje, o que iria contra a ideia de que o entrecruzamento é a viabilização constante dela. No entanto, Nicholas Wolterstorff, argumenta o contrário: "A Teologia Política não está tão próxima da morte como Lilla sugere. Não é vivaz, mas também não está moribunda. A razão pela qual Lilla e a maioria dos outros estudiosos e intelectuais o consideram quase morto é que ela tem passado despercebido por eles."⁹⁹. Ou seja: o tópico permanece em discussão, mesmo que seja para mostrar sua quase derrocada. Ou é mais do que isso, talvez ele permaneça em discussão porque o projeto que se iniciou em Hobbes, segundo Lilla, de provocar a separação completa da religião da política, ainda não se concretizou, e sua demora para realizar-se talvez seja um atestado que isso não irá acontecer.

Diante disso tudo, do ponto vista metodológico surge, portanto, mais algumas perguntas para esta dissertação: De que modo o Apocalipse de João faz (se o faz realmente) essa costura? E o que teria (e se teria) a dizer uma Teologia Política a partir do apocalipse de João para o mundo político-religioso atual, já que o religioso permanece a falar? Delinear sobre o

⁹⁷ "The cause of political theology is, of course, not to be equated with the concept's gain in prominence nor entered into the world with the articulation of Schmitt's theory. Political theology is as old as faith in revelation and it will continue to exist, as far as human beings can tell, as long as faith in a God who demands obedience continues to exist." MEIER, Heinrich. What is political theology?. **Interpretation: A Journal of Political Philosophy**. New York, v. 30, n. 1, p. 79-92, 2002, p.79.

⁹⁸ Confira na introdução (1) a discussão sobre a palavra/conceito "teologia".

⁹⁹ "Political theology is not as near-dead as Lilla suggests. It's not vivacious, but it's also not moribund. The reason Lilla and most other scholars and intellectuals regard it as neardead is that it's been flying under their radar": WOLTERSTORFF, Nicholas. **The mighty and the almighty: An essay in political theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p.3, tradução própria.

pertencimento do religioso na esfera pública se constitui como relevante para o progresso da dissertação pois estabelece o princípio epistêmico e metodológico pelo qual, enquanto se provoca a relação entre o Apocalipse de João e Teologia Política, pode ser traçado um caminho de atualização do livro bíblico para o contemporâneo.

2.2 LIDANDO COM A POLISSEMIA DO TERMO

Feitas as considerações sobre o relacionamento multifacetado, mas existente (e permanente), entre religião e política, pretende-se, agora, inquirir mais propriamente sobre o desenvolvimento histórico do termo "Teologia Política" em si, bem como encontrar parâmetros que ajudem na categorização das diferentes "teologias políticas". E, por fim, definir de fato quais serão os limites semânticos que estabelecerão a maneira pela qual a expressão será usada nesta dissertação.

2.2.1 DO USO DO TERMO “TEOLOGIA POLÍTICA”

Por mais que o que se pretenda fazer é delinear o conceito (ou conceitos) além de apenas analisar a história da aplicação do termo *ipsis litteris*, a realização deste último também ajuda a explicitar esta diversidade de uso e significado que caracteriza o conceito¹⁰⁰. O primeiro uso [mais notável] do termo “Teologia Política” se deu com Agostinho (354-430) quando em *De Civitas Dei* (4. 27, 31; 6. 12), ele comenta sobre a forma tripartida da teologia concebida pelo jurista estoico do período pré-clássico Quinto Muzio Scevola (140-82 a.C.) relatada e recapitulada por Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.) em *Antiquitates rerum divinarum*, que consiste em dizer que existem três tipos de deuses: o dos poetas, dos filósofos, e dos políticos; e respectivamente existem três teologias: a mítica, a física e a política. A *theologia civilis* foi a expressão que Agostinho (antes dele, Varrão, *Ant.* 1. 6,7) usou para o terceiro tipo de teologia criado por Scevola. Essa expressão na forma grega é exatamente *theologia politike* (Agostinho, *Civ. Dei.* 6.12). À época, a interpretação foi de forma negativa por Agostinho, justamente por rejeitar essa repartição na teologia¹⁰¹.

No que segue a idade média não foi muito explicitado o uso do termo e nem do conceito, que quando muito, foi usado da mesma maneira que Agostinho, para apontar uma forma pagã de teologia¹⁰². O que não quer dizer que não houve Teologia Política (no sentido mais

¹⁰⁰ Para uma compreensão mais detalhada: SCATOLLA, 2009, p. 17-40

¹⁰¹ SCATOLLA, 2009, p.17-19. DE VRIES, 2006, p. 25

¹⁰² SCATOLLA, 2009, p. 20; CAVANAUGH; SCOTT, 2019, p. 5.

contemporâneo da expressão) na idade média, mas que não houve o uso do termo e junto dele tentativas defini-lo. Contudo, produziu-se muita Teologia Política no sentido das aproximações e reflexões a respeito do poder espiritual (igreja) e o poder temporal/civil, especialmente no âmbito cristão¹⁰³.

Foi no século XVII que a expressão foi revitalizada, mas mais dentro de uma linguagem jurídica do que teológica, no sentido de apontar a jurisprudência do príncipe sobre os assuntos que envolviam religião¹⁰⁴. A partir daí, o termo passou por algumas evoluções, especialmente com a obra de Baruch Espinoza, que publicou, inicialmente de forma anônima, o *Tractatus Theologico-Politicus*. Nessa obra, ele refletiu de maneira minuciosa e robusta sobre os limites e a relação entre fé, razão, política, os fundamentos da liberdade, entre outros temas, mas não forneceu uma definição exatamente precisa do termo no sentido de uma descrição direta¹⁰⁵. Além disso, durante esse período, a expressão foi usada, ora pejorativamente, ora positivamente, por teólogos e filósofos, mas ainda assim, “por mais complexos e intrincados que fossem os significados que agitaram o termo *theologico-politicus* no século XVII, eles nunca chegaram a produzir uma Teologia Política [de forma consciente].”¹⁰⁶.

O século XVIII marca a recapitulação da forma tripartida de teologia: civil (política), física e mítica, primeiro com o projeto de *ciência nova* de Giambattista Vico, e depois, pelos iluministas - entenda-se: de Rousseau aos jacobinos -, reconfigurada dentro de um esquema deísta. Contudo, ainda de uma maneira muito instrumental e em alguma medida idiossincrática, usando teologia civil/política como um termo retórico para dissertar sobre modelos de religião natural e civil¹⁰⁷. Outro teórico que abordou o termo antes do século XX, ou seja, antes do termo começar a constituir-se nos moldes semânticos em que se assume hoje, foi Mikhail Bakunin, que usou “Teologia Política” como um “termo depreciativo para indicar tudo aquilo que na política tem uma qualquer referência religiosa”¹⁰⁸. Segundo Cavanaugh e Scott: “Para Bakunin, “Teologia Política” era um termo de reprovação, parte de sua crítica à religião e sua tendência a mistificar e distorcer a base material “real” na qual a política deveria estar situada.”¹⁰⁹. No final das contas, até esse ponto da história, pode-se dizer, de forma geral, que a expressão

¹⁰³ Para verificar isso de forma abrangente: KANTOROWICZ, Ernst. **Os Dois Corpos do Rei: Um estudo sobre Teologia Política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁰⁴ SCATOLLA, 2009, p. 20-23.

¹⁰⁵ SCATOLLA, 2009, p. 23; DE VRIES, 2006, p. 26.

¹⁰⁶ SCATOLLA, 2009, p. 24.

¹⁰⁷ SCATOLLA, 2009, p. 24-30.

¹⁰⁸ SCATOLLA, 2009, p. 36.

¹⁰⁹ “For Bakunin, “political theology” was a term of reproach, part of his critique of religion and its tendency to mystify and distort the “real” material basis on which politics should be situated”. CAVANAUGH; SCOTT, 2019, p. 5, tradução própria.

carrega certa negatividade, pois, em geral, é uma maneira de adjetivar a instrumentalização da religião pela política, como resumido por Jan Assmann:

Portanto, não é inadequado abranger todo o debate sobre a instrumentalização política ou a invenção da religião sob o termo "Teologia Política". De Spinoza a Bakunin, a Teologia Política é um termo polêmico que denuncia a teologia ou religião como serviçal da política.¹¹⁰

Mas somente no século XX em que “Teologia Política” se tornou um termo técnico (*term of art*)¹¹¹, para o que Bakunin se faz importante também, porque foi a ele que Carl Schmitt responde na sua obra *Politische Theologie* (vol.1), que, diferente do primeiro, "Teologia Política" significa uma maneira de explorar o teológico que permeia todas as ideologias políticas, através de uma espécie de sociologia dos conceitos jurídicos. Secularização não seria como uma eliminação do teológico, mas um processo de tradução de paradigmas teológicos para a política. Dentro disso, destaca-se que o conceito de legitimação teológica da soberania da autoridade civil é o assunto primordial das suas articulações¹¹². A teologia, de acordo com a sua perspectiva, toma proeminência na forma de investigar a política, pois como ele mesmo diz:

Todos os conceitos significativos da teoria moderna do estado são conceitos teológicos secularizados, não apenas por causa de seu desenvolvimento histórico, no qual foram transferidos da teologia para a teoria do estado, tornando, por exemplo, o Deus onipotente o legislador onipotente, mas também por causa de sua estrutura sistemática, cujo reconhecimento é necessário para uma consideração sociológica desses conceitos. A exceção na jurisprudência é análoga ao milagre na teologia. Somente ao estarmos cientes dessa analogia podemos apreciar a maneira como as ideias filosóficas do estado se desenvolveram nos últimos séculos.¹¹³

Nas palavras de Scatolla: “a jogada de Carl Schmitt na Teologia Política é a de assumir por completo os resultados da sociologia crítica invertendo-os: se é verdade que por detrás das categorias da política existem sempre imaginações religiosas, então, a teologia deve ser a verdade da política”¹¹⁴.

¹¹⁰ "It is thus not inadequate to subsume the whole debate on the political instrumentalization or invention of religion under the term 'Political theology.' From Spinoza to Bakunin, political theology is a polemical term, denouncing theology or religion as the handmaid of politics." ASSMANN, 2005, p. 196, tradução própria.

¹¹¹ CAVANAUGH; SCOTT, 2019, p. 5.

¹¹² HOLLERICH, Michael. Carl Schmitt In: CAVANAUGH; SCOTT (Ed.), 2019, p. 111-123.

¹¹³ "All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts not only because of their historical development—in which they were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver—but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts. The exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology. Only by being aware of this analogy can we appreciate the manner in which the philosophical ideas of the state developed in the last centuries." SCHMITT, Carl. **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Chicago: University of Chicago Press, 2010, p. 36, tradução própria.

¹¹⁴ SCATOLLA, 2009, p.187.

Schmitt responde o anarquismo de Bakunin com uma teoria forte de “soberania”¹¹⁵, com apelo à teologia para legitimar a soberania do estado. Que depois se reproduziu num alinhamento ideológico às experiências fascistas do meio do século XX¹¹⁶. Apesar de ele ser uma figura controversa, foi a partir dele que o termo passou a ter mais substância, e provocou os debates que se seguiram, seja para afirmar, recapitular, modificar, debater, rebater, ou oferecer novas articulações do conceito¹¹⁷. Erik Peterson, um teólogo católico, foi o primeiro notável oponente a Schmitt, que, também em resposta a alguns católicos que almejavam a volta do “império cristão”, entende que a ideia de Teologia Política é inviável com a teologia cristã, visto que um monoteísmo trinitário não necessita de nenhum intermediador civil ou político. Em outras palavras, para Peterson política e teologia cristã não funcionam juntas.

Sobre estas duas formas antagonistas de enxergar o termo “Teologia Política”, entre Schmitt e Peterson, Moltmann, um nome importante da *Neue politische Theologie*, diz o seguinte: “Nem Peterson nem Schmitt discutiram uma Teologia Política do Cristo crucificado, embora Jesus tenha sido crucificado em nome da *Pax Romana*”¹¹⁸.

A *Nova Teologia Política* é o movimento definitivo para tornar “Teologia Política” uma disciplina teológica¹¹⁹. Sendo reacendida por Johann Baptist Metz¹²⁰, que de alguma maneira propôs uma forma diferente de encarar a relação entre teologia e política, do que as propostas por Schmitt e Peterson. Portanto, a utilização do termo "nova" se justifica pelo fato de que,

¹¹⁵ "Para Schmitt, existe um claro paralelo estrutural entre a autoridade absoluta de Deus e a autoridade absoluta do soberano; da mesma forma, o estado de exceção - no qual a constituição legal é suspensa pela decisão do soberano - é semelhante ao milagre de Deus que suspende as leis da natureza.": “for Schmitt, a clear structural parallel between the absolute authority of God and the absolute authority of the sovereign; similarly, the state of exception – in which the legal constitution is suspended by the sovereign's decision – is similar to God's miracle that suspends the laws of nature.”. NEWMAN, Saul. **Political theology: A critical introduction**. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018 [livro digital], tradução própria.

¹¹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *European Political Theology* In: HOVEY, Craig; PHILLIPS, Elizabeth (Ed.). **The Cambridge companion to Christian political theology**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015, p. 7-8. Saul Newman diz o seguinte: "Na verdade, eu iria tão longe a ponto de sugerir que todo o aparato político-teológico de Schmitt e sua teoria do estado soberano de exceção são mobilizados precisamente contra a ameaça representada pelo tipo de política revolucionária ateísta e materialista que Bakunin representa.": “In fact I would go as far as to suggest that Schmitt's whole politico-theological apparatus and his theory of the sovereign state of exception are mobilised precisely against the threat posed by the kind of atheistic and materialist revolutionary politics that Bakunin represents.”. NEWMAN, 2018. tradução própria.

¹¹⁷ SCATOLLA, 2009, p.194.

¹¹⁸ "Neither Peterson nor Schmitt discussed a political theology of the crucified Christ, though Jesus was crucified in the name of the *Pax Romana*". MOLTSMANN, 2015, p.7, tradução própria.

¹¹⁹ PHILLIPS, Elizabeth. **Political Theology**. London: T & T Clark International, 2012, p. 42.

¹²⁰ Acabou-se fazendo na presente dissertação mais referência, no que se refere a *Neue politische Theologie*, a Moltmann do que Metz, no entanto, este último é de tão ou maior importância do que o primeiro, então a critério de justiça, deixo aqui registrado duas obras que expõem sua percepção sobre a [nova] Teologia Política: METZ, John B. *Religion and Society in the Light of a Political Theology*. **Harvard Theological Review**, v. 61, n. 4, p. 507-523, 1968; METZ, John B. *Political Theology: A New Paradigm of Theology* In: ROUNER, Leroy S. **Civil religion and political theology**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986, p. 141-153.

devido à associação negativa com o primeiro teórico, tal teologia demanda uma renovação. Esta nova abordagem visa integrar perspectivas contemporâneas sobre como a igreja deve posicionar-se politicamente num mundo pós-Segunda Guerra Mundial, após Auschwitz. Nesse cenário, ocorreu uma reflexão sobre o papel político dos cristãos diante do mal, da violência e da ausência de esperança¹²¹. Qual é a diferença derradeira entre a nova e velha Teologia Política? Moltmann responde:

O que diferenciou a Nova Teologia Política das antigas teologias políticas foi o sujeito determinante: enquanto nas antigas teologias políticas o foco era a religião política associada ao poder do Estado ou aos movimentos revolucionários, na Nova Teologia Política, os objetos centrais são a igreja e as comunidades cristãs na sociedade.¹²²

Teologia Política, então, passa a ser um termo mais presente na própria teologia (e não apenas como um conceito jurídico-filosófico¹²³), não como um termo em disputa apenas, mas como um ramo, uma disciplina, uma forma de descrever o empreendimento teológico que deve discutir ativamente a dimensão política do ser humano, do cristão, do evangelho, da bíblia, da igreja e por fim da própria teologia. É crucial observar que foi durante esse período, no qual o termo adquiriu esse novo significado, que as teologias de libertação nas Américas, na África, a teologia feminista, e várias outras teologias críticas e contextuais surgiram. Essas correntes foram consideradas exemplos concretos do que poderia ser uma nova maneira de conceber a Teologia Política¹²⁴. Gustavo Gutierrez, na sua obra "*Teologia de la liberación*", por exemplo, expoente da teologia da libertação, faz algumas considerações sobre a "*Nova Teologia Política*", apontando méritos e alguns deméritos, mas termina resumindo:

A nova Teologia Política representa, no entanto, um esforço fecundo em pensar a fé levando em consideração sua dimensão política, ou seja, tomando consciência dos problemas mais globais e agudos que o homem enfrenta hoje. Isso também significa uma reconsideração original da função da igreja no mundo atual. Isso tem sido um sopro de ar fresco na teologia europeia.¹²⁵

¹²¹ MOLTSMANN, 2015; METZ, 1986.

¹²² "What distinguished the New Political Theology from the old political theologies was the determining subject: the subject of the old political theologies was the political religion of the power of the state or of revolutionary movements; the subjects of the New Political Theology are the church and Christian communities in society." MOLTSMANN, Jürgen In: HOVEY, Craig; PHILLIPS, Elizabeth, 2015, p.9, tradução própria.

¹²³ BARROS, 2020, p.

¹²⁴ PHILLIPS, Elizabeth, 2012, p. 42-50. BARSALINI, Glauco. A Teologia Política no Brasil. *Interações*, v. 15, n. 1, p. 8-11, 2020. Ver também: BOFF, Clodovis. Teologia e prática. *REB*, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 789-810, 1976, p. 808-110.

¹²⁵ "La nueva Teologia Política representa, no obstante, un fecundo esfuerzo por pensar la fe teniendo en cuenta su dimensión política, vale decir tomando conciencia de los problemas más globales y más agudos que vive el hombre de hoy. Significa también un replanteamiento original de la función de la iglesia en el mundo actual. Esto ha representado un sopro de aire fresco en la teología europea." GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia de la Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975. p. 297, tradução própria.

Por fim, deve-se dizer que a polissemia ainda permanece,¹²⁶ e por isso que a alternativa dada por Barros, que o termo em questão no mínimo se refere a uma "disciplina de estudos"¹²⁷ pode ser bem elucidativa, por uma série de motivos: o sentido que é dado por Schmitt ainda é muito recapitulado, especialmente por teólogos não cristãos;¹²⁸ mesmo que a *Nova Teologia Política* tenha estabelecido uma contribuição importante em como situar semanticamente a expressão, muitos não têm aderido alguns aspectos metodológicos e de conteúdo, o que faz que Teologia Política, mesmo que não Schmittiana, não necessite ser crítica ou “de libertação”; e porque tomando um novo sentido, o conceito passou a ser aplicado retroativamente para descrever qual era a Teologia Política de determinado teórico ou teórica na história, mesmo que este ou esta nem se quer tenha usado a expressão, ou pelo menos não nos sentidos novos que foram adquiridos até agora, o que faz surgir uma série de discursos diferentes alinhados ao termo. Em tempo, os múltiplos significados não indicam que quaisquer significados sejam legítimos, existe um núcleo de *continuidade semântica*¹²⁹, e neste ponto reside a importância de parte do presente capítulo (2.1), em que se fez o exame conceitual da relação política-religião. É neste contexto que mora a Teologia Política, nos intercursos discursivos e teóricos que ocorrem nesta relação.

2.2.2 PARÂMETROS E DEFINIÇÕES

O subcapítulo subsequente mostrou uma breve digressão do uso do termo especificamente, já que durante a história ele foi usado de diferentes maneiras. Diante dessa grande variação, alguns parâmetros serão explanados para explorar pontos de convergência e divergência entre as diferentes definições, e levantar alguns temas que normalmente surgem quando se fala de Teologia Política.

Um ponto de partida é estabelecer que o significado que um termo tenha adquirido posteriormente pode ser usado retrospectivamente para descrever algo em um tempo em que o

¹²⁶ SCATOLLA, Merio, 2009, p. 9.

¹²⁷ A motivação para sustentar a Teologia Política como disciplina de estudos reside na necessidade de fornecer um roteiro analítico que permita aprofundar a compreensão da complexidade, nuances e especificidades das diversas teologias políticas. Barros propõe a disciplina como um espaço que possibilita a exploração detalhada de distintos métodos de investigação, reconhecendo que essa compreensão mais nítida sobre a singularidade de cada método permite explicar de maneira mais fundamentada como diferentes filiações teóricas influenciam intenções, apropriações e repercussões da teologia e das religiões no espaço público. BARROS, 2020, p. 35-37. De certa forma, Teologia Política está sendo usada dessa maneira também na presente pesquisa.

¹²⁸ CAVANAUGH; SCOTT, 2019, p.3.

¹²⁹ Na introdução (1) expus um aparato conceitual pelo qual esta pesquisa procura enfrentar os problemas de polissemia.

mesmo termo tinha outro significado. Para elucidar melhor: Santo Agostinho usou "Teologia Política" de uma forma negativa (x), para o que ele julgava ser um tipo de teologia condenável, mas de acordo com algumas definições que serão vistas adiante, a própria obra *De Civitas Dei* se caracteriza como uma obra de Teologia Política (y). Por isso é importante diferenciar as abordagens *êmica* e *ética*, dois conceitos da antropologia, mas que podem ser usados aqui como recursos para esclarecimento metodológico: quando se pretende abordar termos e conceitos a partir do ponto de vista em que determinado grupo ou pessoa enxergavam estes mesmos, faz-se, então, uma descrição do tipo *êmica*; é o que acontece no caso "x" no exemplo citado acima. Faz-se uma descrição do tipo *ética* quando pretende-se usar termos para explicar fenômenos num momento da história, independente se as pessoas neste mesmo período concebiam estes termos e conceitos desta maneira; se trata do caso "y" do exemplo acima¹³⁰. Este esclarecimento é importante para evitar o anacronismo, mas sobretudo, para mostrar que o que se pode dizer de "Teologia Política" vai muito além do uso que se faz da palavra durante a história. É por isso também que é necessário que se dê preferência a algumas conceituações em detrimento de outras, para a elucidação da presente dissertação. Então, partindo de parâmetros analíticos e definições abstratas e conceituais que se realizará a conexão entre teologia política e o Apocalipse de João, contemplando desta maneira uma abordagem ética e evitando o máximo conclusões anacrônicas.

2.2.2.1 ALGUNS PARÂMETROS

Cavanaugh e Scott definem dois parâmetros para categorizar Teologia Política: cristã ou secular; pós marxista ou pós hobbesiana.

- No primeiro parâmetro, podem ser definidas dois tipos de Teologia Política, a *teológica/cristã* (para os autores a Teologia Política quando feita por religiosos, se trata de um tema predominantemente cristão), que se trata de uma teologia feita por teólogos com fim de analisar o político, tendo a confissão e a própria teologia como ponto de partida do empreendimento em questão. E a *Teologia Política secular*, que seria aquela feita por teóricos não confessionais. Nela, Deus é meramente artefato cultural,

¹³⁰ STERN, Fábio L. Metodologia em ciência da religião. *Revista Relegens Thréskeia*, v. 9, n. 1, p. 138-160, 2020, p. 146-149.

normalmente tomando como temas de investigação aqueles lançados por Carl Schmitt¹³¹.

- O segundo parâmetro é o da fonte conceitual em que se situam os pressupostos do fazer Teologia Política, mais especificamente dentro do contexto da Teologia Política teológica/cristã. Eles definem dois tipos: *pós-hobbesiana* e *pós-marxista*, que diferem na forma como concebem o conceito de política, nas preferências por referenciais ideológicos, na maneira de entender a relação do estado com a igreja, mas, especialmente, na forma de conceber o papel da autoridade e as possibilidades de mudanças significativas no tempo presente (tempo secular)¹³². No subcapítulo 4.1.1.2, será retomado o debate a respeito das distinções entre os dois tipos, de forma mais detalhada.

Seguindo, Elizabeth Phillips constata que além da *Nova Teologia Política*, outras teologias políticas, ou maneiras de fazê-las, surgiram fortemente no século passado, mesmo que não tenham feito uso do termo, que são a *Teologia da libertação* e *Teologia pública*¹³³. E assim, de forma didática, ela resume as diferenças: “Se o inimigo da Teologia Política era o cristianismo burguês impotente e os inimigos da Teologia da Libertação eram a pobreza e a opressão, os inimigos da Teologia Pública eram o cristianismo sectário e a perda do consenso moral na sociedade.”¹³⁴. Estas três, segundo ela, compõem a primeira geração da Teologia Política como disciplina. A segunda geração é composta por desenvolvimentos que, de uma forma ou de outra, podem estar relacionados às três teologias da primeira geração: O *Pós-liberalismo*, *A Ortodoxia Radical* e as *Teologias Contextuais*¹³⁵. A explanação de Phillips é pertinente para reafirmar que a existência de diferentes teologias políticas abrange aspectos semânticos, metodológicos e objetos de análise distintos. No entanto, todas elas se mantêm como teologias políticas, pois, à sua maneira, refletem sobre a relação entre teologia, política e religião.

¹³¹ CAVANAUGH; SCOTT, 2019 p. 3.

¹³² CAVANAUGH; SCOTT, 2019, p. 8-10; SCOTT, Peter Manley. Politics and The new visibility of theology In: WARD, Graham; HOELZL, Michael (Ed.). **The new visibility of religion: Studies in religion and cultural hermeneutics**. New York Bloomsbury Publishing, 2008. p. 172-182.

¹³³ PHILLIPS, 2012, p. 42-51.

¹³⁴ "if the enemy of Political Theology was impotent bourgeois Christianity and the enemies of Liberation Theology were poverty and oppression, the enemies of Public Theology were sectarian Christianity and the loss of societal moral consensus". PHILLIPS, 2012, p. 48, tradução própria.

¹³⁵ PHILLIPS, 2012, p. 51-53.

Ao constatar que a Teologia Política se estabeleceu como disciplina a partir dessas abordagens teológicas, especialmente com a emergência da Nova Teologia Política, é inevitável reconhecer que esta dissertação está inserida historicamente nesses contextos. No entanto, ela não está rigidamente vinculada a nenhum deles, pelo menos inicialmente. Isso se deve ao fato de que o objetivo primordial desta dissertação não é examinar como o livro do Apocalipse se encaixa nas diversas 'teologias políticas', mas compreender como ele realiza e tem a capacidade de realizar teologia política em seus próprios termos. O livro em si serve como o principal referencial para a promoção de uma Teologia Política. É evidente que o Apocalipse não se pronuncia, em termos de definição semântica, sobre a expressão “teologia política”, que não é mencionada em momento algum do livro. No entanto, em relação ao conteúdo, considerando definições posteriores de natureza abstrata, como será abordado no próximo subcapítulo, é possível afirmar que o livro efetua ou se caracteriza como “teologia política”. Assim, não se busca uma definição do termo baseada no livro, mas sim uma maneira de realizar uma teologia política, conforme as definições adotadas por esta pesquisa.

2.2.2.2 ALGUMAS DEFINIÇÕES *IPSIS LITTERIS*

A proposta de Barros de que a Teologia Política é melhor definida como uma "disciplina de estudos" é assumida nesta pesquisa, especialmente quando se considera os fatores trazidos pelos teóricos e teóricas abordados anteriormente. Ela pode ser resumida da seguinte maneira: “e um modo de se pesquisar as tensões entre religião, teologia e política e suas influências sobre o pensamento, a cultura e o espaço público.”¹³⁶. Desta maneira, a relação com o livro do Apocalipse, num sentido mais amplo, significa trazer conexões com temas descritos há pouco, e que de certa forma foram trabalhados na primeira parte do presente capítulo. No entanto, afim de uma um estreitamento maior, será analisado algumas outras definições, que quando combinadas podem traduzir o que se pretende na presente dissertação com o uso do termo/conceito “Teologia Política”.

Lilla, respondendo uma pergunta a respeito do seu livro *The Stillborn God*, no qual ele trabalha o tema, descreve Teologia Política nos seguintes termos: "Eu defino Teologia Política de forma restrita como uma doutrina que legitima o uso da autoridade pública através do apelo

¹³⁶ BARROS, 2020, p. 36.

à revelação divina."¹³⁷. Por outro lado, Massimo Cacciari, na sua definição, abre mais o escopo, ao dizer que

A expressão ‘Teologia Política’ não pode limitar-se a significar a influência das ideias teológicas sobre as formas de soberania mundana, pressupondo uma separação originária entre as duas dimensões, deve na verdade captar a orientação ou a destinação política imanentes à vida religiosa, que está na base da própria elaboração teológica.¹³⁸

Parecido com Cacciari, Moltmann, resume bem o espírito do que ele, ao lado de Metz, defendia ser a “*Nova Teologia Política*”:

A Teologia Política, portanto, não é simplesmente ética política, mas vai além, questionando a própria consciência política da teologia. Não busca tornar as questões políticas o tema central da teologia ou dar apoio religioso a sistemas políticos e movimentos. Em vez disso, a Teologia Política designa o campo, o ambiente e o meio nos quais a teologia cristã deve ser articulada hoje.¹³⁹

Moltmann com essa definição quis dizer que teologia política é trazer uma reflexão e, então uma proposição teológica, a respeito das implicações políticas da teologia, inclusive e sobretudo, no mundo de hoje¹⁴⁰. Por fim, uma definição que se propõe a ser ampla – mesmo que não tão ampla quanto a de Barros –, que foi proposta por Cavanaugh e Scott: "Teologia Política é, portanto, a análise e crítica dos arranjos políticos (abrangendo aspectos culturais, psicológicos, sociais e econômicos) a partir de diferentes interpretações sobre a forma como Deus interage com o mundo."¹⁴¹.

Estas quatro definições, cada qual com as suas peculiaridades – que não quer dizer que se contradizem – definem os limites semânticos e conceituais de como esta dissertação aplicará o termo “Teologia Política”. Tendo por perspectiva isso, dissertar a respeito da relação da Teologia Política com o Apocalipse de João, se trata de explorar a orientação política contida na teologia do Apocalipse (Cacciari), de descrever como João, pela sua visão, analisou e/ou criticou teologicamente o poder político estabelecido, o legitimando ou não (Lilla; Cavanaugh

¹³⁷ "I define political theology narrowly as a doctrine that legitimates the use of public authority by appeal to divine revelation.". KESSLER, Michael Jon (Ed.). **Political Theology for a Plural Age**. Nova York: Oxford University Press, 2013, p. 15, tradução própria.

¹³⁸ CACCIARI, Massimo. **O Poder que Freia**, Belo Horizonte: Editora Ayme, 2013, p. 15.

¹³⁹ "Political theology is therefore not simply political ethics but reaches further by asking about the political consciousness of theology itself. It does not want to make political questions the central theme of theology or to give political systems and movements religious support. Rather, political theology designates the field, the milieu, the environment, and the medium in which Christian theology should be articulated today". MOLTSMANN, Jürgen. Political theology. **Theology Today**, v. 28, n. 1, p. 6-23, 1971, p. 6, tradução própria.

¹⁴⁰ MOLTSMANN, 1971, p. 7-8.

¹⁴¹ "Political theology is, then, the analysis and criticism of political arrangements (including cultural–psychological, social, and economic aspects) from the perspective of differing interpretations of God’s ways with the world.". CAVANAUGH; SCOTT, 2019, p. 1, tradução própria.

e Scott¹⁴²). Envolve também abordar o Apocalipse para, enquanto se apreende sua orientação e análise política em seu próprio contexto, recolher dele subsídios para a construção propositiva de um pensamento teologicamente (do) político para o hoje (Moltmann)¹⁴³. Assim sendo, a pesquisa constitui-se como uma tarefa tanto descritiva quanto propositiva, e, sobretudo, sistemática¹⁴⁴. Mas, em tempo, conforme mencionado no final do subcapítulo anterior, vale dizer que o uso das definições está comprometido com os limites da própria definição em sua incipiência, e não necessariamente com as interpretações, método, e o produto da tarefa teórica dos autores delas.

2.3 DO MÉTODO DA TEOLOGIA POLÍTICA

Quero trazer um tópico que está mais relacionado com o teor da própria dissertação. Olhando para o que se propõe fazer nesta pesquisa, será que não se deveria fazer uso de um método específico da Teologia Política? Bom, de acordo com tudo que foi colocado até aqui, não tem como eleger um único método para Teologia Política, até porque a depender da definição, nem faz sentido falar de um método. Por exemplo, olhando para o que Phillips elencou como as formas de "teologias políticas" a nível de disciplina teológica, a teologia da libertação e a ortodoxia radical dispõem de métodos completamente diferentes¹⁴⁵. Isso dá porque a categorização de Phillips é feita em termos de "adjetivação" (ou, de forma semelhante, para

¹⁴² Mesmo assim, a definição de Cavanaugh e Scott é bastante geral e maleável, ao meu ver. Direta e indiretamente, ela abraça as dimensões que pretendem ser alcançadas nesta dissertação. Se, em algum momento durante a pesquisa, o leitor tiver dificuldade de entender o que quis dizer por Teologia Política, pode ir seguramente para a descrição.

¹⁴³ Uma definição que se aproxima dessas duas dimensões: "A Teologia Política percebe a consonância e dissonância entre a forma de governo encarnada e inaugurada por Jesus Cristo e as ordens e autoridades que moldam esta era entre a ascensão e o retorno de Cristo. Em alguns momentos, identifica como as autoridades penúltimas obedecem a Cristo, enquanto em outros momentos detecta como são anticristãs. A Teologia Política auxilia nosso discernimento sobre como agir apropriadamente neste tempo, tanto em seu registro histórico quanto escatológico.": "Political theology discerns the consonance and dissonance between the form of rule incarnated and inaugurated by Jesus Christ and the orders and authorities shaping this age between Christ's ascension and return. At times, it identifies how penultimate authorities obey Christ, while at other times it detects how they are anti-Christic. Political theology aids our discernment of how to act appropriately in this time, in both its historical and its eschatological register": BRETHERTON, 2019, tradução própria.

¹⁴⁴ Barros vai propor, com base em outro teórico Rasch [RASCH, William. Political theology and political form: power, contingency, authority, belief. **Journal for Cultural Research**, v. 20, n. 3, p. 217-234, 2016.], que a melhor forma de repartir os gêneros da Teologia Política é em *descritiva* e *crítica*. A primeira é o trabalho de descrever as teologias políticas na história, nos discursos, nas ideologias, etc.; a segunda é a maneira consciente de propor uma Teologia Política para analisar/criticar os fenômenos da política e da religião, quaisquer que forem: BARROS, 2020, p. 19-24.

¹⁴⁵ A ideia de mediação pelas ciências sociais para julgar os problemas e dilemas da condição humana, que é explorada por Clodovis Boff [BOFF, Clodovis. **Teologia e Prática. A Teologia do Político e suas mediações**. Petrópolis: Vozes, 1978] é diametralmente confrontada por John Milbank, um dos pioneiros e proponentes da ortodoxia radical, que defende a autonomia de teologia para fazer por ela mesma este julgamento e avaliação dos arranjos políticos. MILBANK, 2006, p. 206-256.

usar o vocabulário de Boff, uma teologia do genitivo¹⁴⁶). Ou seja, ela interpreta estas correntes teológicas como teologias do político (ou da política), mais pelo objeto do que pelo procedimento metódico.

De forma semelhante, ao analisarmos a definição de Barros e de Cavanaugh e Scott, a Teologia Política não é considerada uma disciplina uniforme; ao contrário, é vista como uma orientação no próprio fazer teórico/teológico. Isso ocorre independentemente do método e, até mesmo, da consciência de se estar engajado na Teologia Política – aliás, conforme se compreende a relação entre política e discurso religioso, pode-se questionar se toda teologia não é, de alguma forma, política. Considere, por exemplo, uma teologia dos sacramentos, dependendo da forma e orientação, pode ser considerada uma Teologia Política, na medida em que faz constatações diretamente vinculadas aos elementos próprios do político e de seus arranjos. Esse exercício pode ser aplicado a qualquer teologia. No final, o que se tem são teólogos e teólogas específicos com seus respectivos trabalhos, os quais empregam seus próprios métodos. São métodos distintos, todos eles originados de diferentes matrizes epistêmicas, seja para a aplicação na sistematização teológica, seja para a compreensão dos fenômenos políticos, seja para a abordagem do texto bíblico e da tradição da igreja, entre outras tarefas.

2.3.1 UMA PROPOSTA DE MÉTODO PARA TEOLOGIA POLÍTICA

Mas antes de concluir de forma peremptória, permita que se proponha uma descrição metódica, reproduzida em sequência lógica de pontos, com base na definição de Cavanaugh e Scott, vinculando com o objeto da presente pesquisa. Não se trata de uma elaboração complexa e minuciosa, mas de um exercício de ordem didática e experimental – absolutamente incipiente –, para estabelecer um [possível] caminho metodológico mínimo – em que qualquer empenho teológico pode se tornar Teologia Política. Isso será feito com base em uma das conceitualizações escolhidas para esta pesquisa: "Teologia Política é, portanto, a análise e crítica

¹⁴⁶ Boff argumenta que a Teologia Política é uma teologia como qualquer outra teologia do tipo 2. O que isso quer dizer? Para ele existem dois tipos de teologia, 1 e 2: a do tipo 1, é aquela que fala sobre as coisas da fé, e a do tipo 2, a que fala das coisas seculares. Ex: uma teologia da salvação é do tipo 1, uma teologia do trabalho, é do tipo dois: BOFF, Clodovis. Teologia e prática. REB, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 789-810, 1976, p. 809. Não farei uma avaliação desta divisão de forma profunda, no entanto, de forma didática serve. Vale ressaltar que o próprio Boff tem, durante o desenvolvimento da sua obra, uma relação "conturbada" com essa diferenciação, mas aparentemente, sua posição final é de (re)assumir estas categorias: BRIGHENTI, Agenor. A epistemologia e o método da Teologia da Libertação no pensamento de Clodovis Boff (The epistemology and method of liberation theology according to Clodovis Boff). **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 1403-1435, 2013.

das estruturas políticas (abrangendo aspectos culturais, psicológicos, sociais e econômicos) a partir de diferentes interpretações sobre a forma como Deus interage com o mundo."¹⁴⁷.

De que maneira, portanto, pode-se explorar um procedimento metódico, ainda que simples, com base em informações implicadas nesta descrição?

- Primeiro ponto (I): qual tipo de tarefa está em foco? Se trata de uma análise, portanto, uma tarefa fundamentalmente analítica.
- Segundo ponto (II): análise do que? Dos arranjos políticos, isto inclui aspectos culturais, psicológicos, sociais e econômicos.
- Terceiro ponto (III): de que ponto de vista? Teológico: interpretações (divergentes) da forma em que Deus lida com o mundo.

Agora, aplicando o tópico da pesquisa

- Quarto ponto (IV): qual será o referencial teológico? O livro do Apocalipse de João.
- Quinto ponto (V): quais arranjos políticos? Os do contexto do livro e do contemporâneo.
- Qual disciplina teológica será utilizada para concretizar os dois pontos anteriores e efetuar a análise pretendida? A abordagem envolverá uma teologia do tipo sistemática, valendo-se do aporte da exegese, teologia bíblica, teologia prática, filosofia e ciências humanas. Isso permitirá a realização de uma sistematização dos temas que compõem a Teologia Política do e a partir do Apocalipse, contemplando desde o horizonte dos arranjos políticos no contexto do livro até o horizonte dos arranjos políticos na atualidade.
- Sétimo ponto (VII): Qual é o processo desta análise teológica de teor sistemático? (a) Através da crítica histórica (incluindo a incursão nos aspectos políticos e sociais do seu contexto) e literária do livro, de onde se compreenderá qual é a Teologia Política do Apocalipse e como o livro pode ser enquadrado na categoria de Teologia Política; (b) Através da indicação de temas comuns que envolvem os arranjos políticos do contexto atual, que serão analisados a partir dos subsídios captados na primeira tarefa (a). Fazendo desta maneira uma Teologia Política a partir do Apocalipse de João.

¹⁴⁷ "Political theology is, then, the analysis and criticism of political arrangements (including cultural–psychological, social, and economic aspects) from the perspective of differing interpretations of God’s ways with the world.". CAVANAUGH; SCOTT, 2019, p. 1, tradução própria.

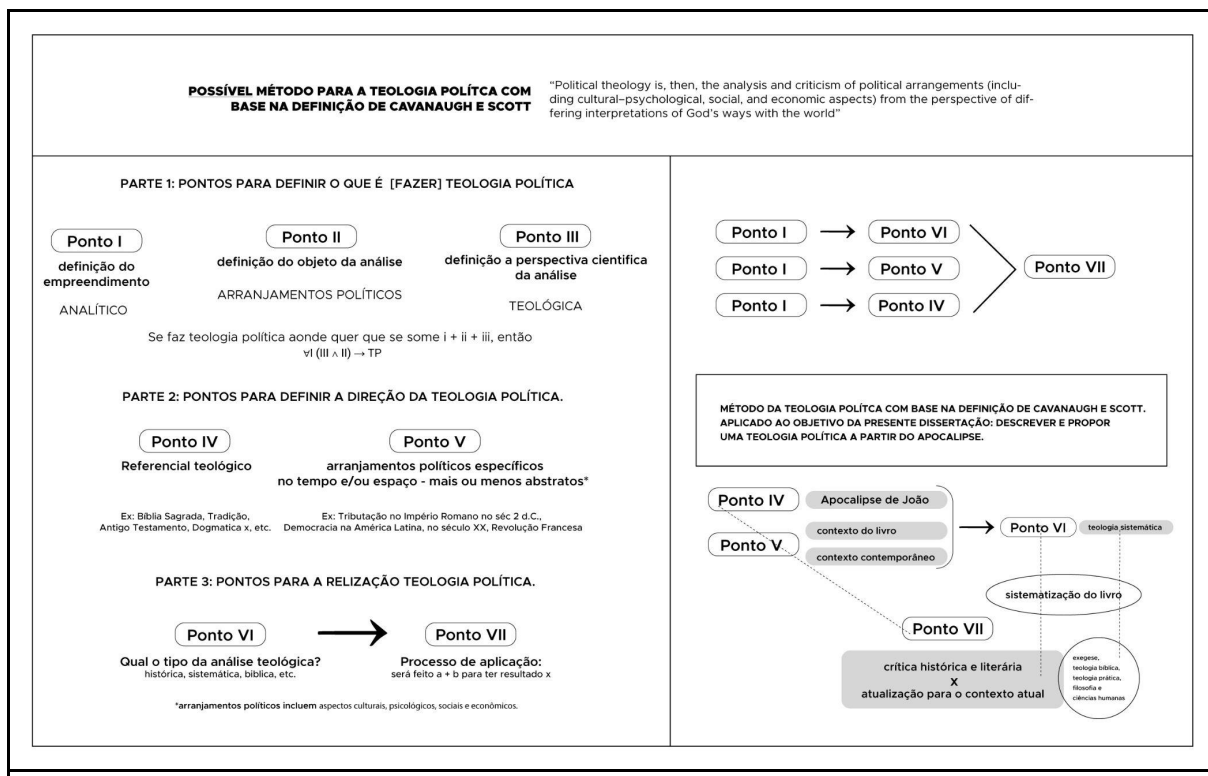


Figura 1 - Esquema metódico para a Teologia Política (do autor)

Por fim, deve ser reafirmado que se trata de apenas uma descrição metódica simples. Serve tão somente para **ilustrar** o processo sistemático desempenhado nesta pesquisa¹⁴⁸.

O que isso importa para a presente dissertação? Uma vez que se trata de uma dissertação de teologia sistemática, será feito o uso de uma variedade de métodos, na medida que couberem dentro desta disciplina, conforme visto na introdução (veja o capítulo 1), e que ao final do trabalho pode ser classificado/adjetivado como Teologia Política, já que terá dissertado sobre meios pelos quais o texto do Apocalipse de João serve como fonte para formulação de Teologia Política e se constitui como tal, em seu contexto e na atualidade. Em outras palavras, *o objetivo desta pesquisa é realizar uma análise da análise teológica do Apocalipse sobre os arranjos políticos do seu contexto e, a partir disso, uma análise dos arranjos políticos contemporâneos à luz do Apocalipse*, abrangendo tanto a dimensão descritiva quanto propositiva da tarefa, conforme delineado no subcapítulo anterior.

Outro ponto pertinente neste contexto é que ao final do trabalho poderá ser feita a revisão de que maneira o Apocalipse de João pode lançar luz a discussão envolvendo o método

¹⁴⁸ Em outras palavras – e que fique bem claro: não pretendo reivindicar ou apresentar uma metodologia, fiz este exercício só para mostrar que, além de tudo, a própria dissertação pode ser colocada na categoria de Teologia Política.

(e princípios epistêmicos) da Teologia Política: além de procurar entender como o livro em questão faz uma análise teológica dos arranjos políticos, a pesquisa buscará verificar, mesmo que não de forma extensa, como o resultado disso pode qualificar alguns temas que estão na gênese daquilo que se entende ser Teologia Política como disciplina (ver subcapítulo 2.1.3).

2.4 RECAPITULAÇÃO

Foi feito neste capítulo uma revisão da relação entre religião, teologia e política. Assim se fez ao explorar, de forma relativamente breve, o entrecruzamento entre religião e política, que desde o começo foi apontado como condição, considerada consensual, para o que poderia vir a ser a "Teologia Política" em todo o escopo de significados e abordagens. Em seguida, foi traçado uma digressão do desenvolvimento histórico-semântico do termo "Teologia Política". Depois, foi feito o levantamento de algumas categorias para melhor compreender as diversas teologias políticas e, então, expus a preferência conceitual da presente pesquisa sobre o termo. Neste empreendimento, buscou-se definir uma delimitação semântica em dois níveis, um mais abrangente e outro mais estreito, com o objetivo de promover uma clareza discursiva, sem abrir mão de certa elasticidade no uso do termo, dentro de uma dimensão em que seja possível a não contraditoriedade. Dessa maneira, produzindo um relacionamento crítico-descritivo do livro do Apocalipse com a Teologia Política. Lembrando sempre que o uso do termo/conceito em relação ao livro bíblico é de ordem *analítica* e *ética*, a partir de definições conceituais e abstratas, a fim de evitar resoluções anacrônicas, algo que já foi mencionado anteriormente, mais uma vez aqui reafirmado.

Por fim, foi proposto um caminho metodológico, com intenção pedagógica em primeiro lugar, no qual foi demonstrado um passo a passo do que seria realizado nesta dissertação, a partir de uma das definições de Teologia Política. Dessa forma, estabeleceu-se a coincidência entre a sistematização teológica que aqui se apresenta e o conceito de Teologia Política, reivindicando, assim, que a presente dissertação, ela mesma, será também uma proposta de Teologia Política.

A dissertação busca não apenas compreender as implicações políticas do livro do Apocalipse em seu contexto de produção, mas diferencia-se ao incorporar a exploração do termo/conceito "Teologia Política". Através da análise, foi possível perceber a profundidade semântica e os temas que o envolvem ao longo da história. Assim, entender a relação entre o Apocalipse de João e a Teologia Política significa lidar com uma complexidade conceitual e semântica. Mesmo ao tentar restringir significados e usos, a complexidade persiste. Portanto, o

objetivo da dissertação estende-se desde a compreensão das implicações políticas do livro até a consideração do Apocalipse de João como um texto teológico-político por excelência. Ao relacionar o livro a temas como teoria da soberania do estado, igreja e estado, democracia e religião, intolerância religiosa, entre outros – i.g. promover uma aplicação do conteúdo do livro a estes temas –, a pesquisa revela seu caráter sistêmico, em certa medida multidisciplinar. Trata-se de um empreendimento que abrange um livro bíblico em seu contexto e sua aplicação/atualização a questões contemporâneas. Dessa forma, a dissertação explora a polissemia do termo, afirmando-a e mantendo-a até certo ponto, justificando assim a extensão do objetivo proposto.

3 UMA VISÃO TEOPOLÍTICA

O que se pretende fazer aqui é uma introdução ao livro do Apocalipse, histórica e literária, direcionando os elementos para que ajudem a estabelecer a relação do livro com a Teologia Política. Em outras palavras, se trata de uma introdução enviesada, não no sentido de distorção, mas por omissão de aspectos – que geralmente são trazidos nas introduções comuns – que não terão "utilidade" para objetivo posto da dissertação. Ao final será visto como, a partir do que foi levantado, o livro do Apocalipse de João pode ser situado nas definições do capítulo anterior.

3.1 APONTAMENTOS METODOLÓGICOS PARA ESTE CAPÍTULO

Como previsto na introdução, o que se pretende fazer nesta dissertação é abordar o Apocalipse de João diretamente, isso significa que a história da sua recepção ficará em segundo plano, sendo trazida apenas lateralmente. Em outras palavras, o objeto que será posto em conexão com a Teologia Política é o livro em si mesmo, o que demandará da presente pesquisa um empenho com implicação hermenêutica, conforme foi antecipado no subcapítulo 2.3.1. Ao que pese a variedade de métodos exegéticos e pressupostos hermenêuticos (e epistêmicos¹⁴⁹)¹⁵⁰ – e é sabido o quão caro é esse campo de conhecimento, e quão abrangentes e disputados são os conceitos que nele habitam –, o que pretende-se neste capítulo é produzir uma introdução ao livro que seja, metodológica e disciplinarmente falando, *agregadora*, tendo por perspectiva o que Anthony Thiselton diz na seguinte declaração: "Hermenêutica, incluindo aqui a hermenêutica bíblica, não pode ser fiel à sua tarefa a menos que seja genuinamente multidisciplinar e interdisciplinar"¹⁵¹. Ressaltando, porém, que tal empreendimento não é peculiar e nem inovador, pois é bem sabido que os métodos não são estanques e excludentes entre si, pelo contrário, são intercambiáveis e de limitações não tão precisas.

¹⁴⁹ Confira o tópico sobre realismo crítico na Introdução (1).

¹⁵⁰ Para um olhar abrangente, e ainda assim minucioso, sobre a filosofia hermenêutica e interpretação bíblica: THISELTON, Anthony. **New Horizons in Hermeneutics**. Zondervan: Grand Rapids, Michigan, 1992; THISELTON, Anthony, **Hermenêutica**. Campinas, SP: Editora Aldersgate, 2022; BOXALL, Ian; GREGORY, Bradley C. (Ed.). **The new Cambridge companion to biblical interpretation**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2022, p 15-152. Sobre a questão de pressupostos epistêmicos, eu já os antecipei na introdução (1).

¹⁵¹ THISELTON, 2022, p. 48.

O presente capítulo propõe-se a fornecer uma introdução [geral] ao livro, tanto histórica quanto literária, focando nos aspectos que melhor podem contribuir para os propósitos da pesquisa. Assim, será dividido em duas partes. A primeira se ocupará de trazer informações históricas e sociais do contexto do livro que ajudem a lançar luz sobre a delimitação do seu teor político. Buscará compreender como as inferências do contexto de produção podem conduzir a uma melhor delimitação da Teologia Política presente no livro do Apocalipse.

A segunda parte se dedicará às questões propriamente do perfil literário do Apocalipse. Assim o fará na medida que articula sobre o gênero literário¹⁵², sobre questões envolvendo linguagem, estrutura, elementos retóricos, estratégias de discurso¹⁵³, entre outras coisas. E com isso também se abordará tópicos envolvendo o potencial de significado e de atualização do livro.

Da dependência do Realismo Crítico: desde a introdução foi anunciado o “Realismo Crítico” como um princípio epistemológico assumido nessa pesquisa, durante toda ela, mas agora tal pressuposto é integrado mais diretamente para traçar uma linha de congruência entre as duas abordagens, a histórica-social e a literária. Pode ser que essas duas maneiras abordar o livro possam ser vistas como excludentes, sob ponto de vista dos pressupostos e ambições hermenêuticas. No entanto, o Realismo Crítico, especialmente o desenvolvido por N.T. Wright, propõe-se a utilizar inquirições tanto históricas quanto literárias, para interpretação bíblica quanto para resoluções teológicas¹⁵⁴. Propondo uma leitura bíblica integradora, conciliando aspectos de ordem histórica e literária para chegar na “melhor” compreensão do texto – claro, desde que se resguarde os outros aspectos constitutivos do Realismo Crítico (veja a Introdução). Esse empenho é por ele chamado de “hermenêutica do amor”, que significa um caminho interpretativo que promova uma dinâmica dialogal entre as considerações históricas, literárias, e os pressupostos do autor, texto e interprete, cada qual dando a sua contribuição para as

¹⁵² Quando faço menção a críticas "literárias mais recentes", não faço apenas menção às teorias narrativas, mas incluo também a crítica retórica e (em certa medida) a análise de discurso. Ver: LOZADA JR, Francisco. Literary Criticism In: BOXALL (Ed.); GREGORY (Ed.), 2022, p.73-89; CAREY, Craig. Rhetorical Criticism In: BOXALL (Ed.); GREGORY (Ed.), 2022, p. 90-109; ALTER, Robert (org); KERMODE, Frank (org). **Guia Literário da Bíblia**. Editora Unesp: São Paulo, 2001, p. 24-43.

¹⁵³ Quero ressaltar a importância da *Análise de Discurso* para algumas conclusões da dissertação, e faço referência aqui a um método abrangente que sobrepõe métodos mais específicos. Quem o aplica, leva em consideração certos aspectos – tais como a análise do aspecto verbal, marcadores textuais de proeminência, funcionalidade semântica social das sentenças, etc. –, cujo detalhamento é impossível que seja realizado aqui, no entanto, no que se refere a questões estruturais e funções ideológicas articuladas no texto, tal método vai propor certa influência, direta ou indiretamente. Para saber mais: PORTER, Stanley E. **Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice**. Grand Rapids: Baker Academic, 2015, p. 135-144.

¹⁵⁴ WRIGHT, 1992, p. 31-80.

conclusões e aplicações possíveis da leitura do texto bíblico¹⁵⁵. Diante disso, será possível observar na abordagem desta dissertação uma integralização de métodos em coerência com tal princípio epistemológico.

Importante salientar (mais uma vez) que a pesquisa não pretende apresentar um trabalho exegético via de fato – detalhamento técnico de cada texto, considerando exaustivamente o texto original, questões sintáticas, crítica textual, etc. – pelo menos não de maneira incisiva ou técnica, seja neste ou no próximo capítulo. No entanto, abordagens desse tipo serão devidamente apontadas nas notas de rodapé. Portanto, o presente capítulo se dedicará a realizar explorações e revisões bibliográficas que proporcionem recursos para servir ao objetivo principal desta dissertação.

Recapitulando, pode-se dizer que neste primeiro capítulo será abordado o Apocalipse de João de maneira introdutória, situando-o no contexto histórico e sócio-político, bem como em sua tradição literária, além de reunir inferências a respeito da sua linguagem, estrutura interna, estratégia discursivas e potência de significado. Explorando o livro desta maneira, pretende-se encontrar como resultado desta análise, subsídios que estabeleçam o perfil histórico, social, literário e discursivo do livro, que igualmente serão os subsídios pelos quais, no progresso da pesquisa, servirão para entender as características que no livro poderão ser relacionadas com a Teologia Política.

Digressão sobre a abordagem teológica: Historicamente, 4 formas de abordagem hermenêutica/teológica são tidas como as principais e mais tradicionais formas de ler o Apocalipse de João: preterista, futurista, histórica e idealista (às vezes se modifica estas classificações)¹⁵⁶. Pode-se questionar se eu deveria optar por uma em detrimento de outra, mas, pelo menos por enquanto, a exploração estará descomprometida com estas categorias. Veja, com isso não se propõe uma nova categoria, apenas significa que a intenção não é reforçar uma em oposição a outra, mesmo que acabe fazendo indiretamente. Greg Beale em seu comentário, também não satisfeito em ficar recluso a nenhuma destas abordagens, definiu a sua como *forma histórico-redentiva de um idealismo modificado*¹⁵⁷. Michael J. Gorman, que também não planeja se restringir, defende sua posição como *pastoral-profética*¹⁵⁸, outra forma de captar um pouco de cada – embora, as duas propostas tenham o idealismo como chave principal –. Se

¹⁵⁵ WRIGHT, 1992, p.64

¹⁵⁶ KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher. **Revelation: the apocalypse of Jesus Christ**. Oxford: John Wiley & Sons, 2004, p. 7-10.

¹⁵⁷ BEALE, Gregory K. **The book of Revelation**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999, p. 48.

¹⁵⁸ GORMAN, Michael J. **Lendo o Apocalipse com Responsabilidade**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2022, p. 97.

fosse para escolher entre alguma classificação já existente, seria escolhida uma das duas, até porque como será visto adiante, a estrutura e intenção literária do livro já propõe mais de uma maneira de captar o sentido.

Talvez fosse importante, se for para dar preferência a uma forma de leitura, escolher entre duas disposições de leitura que transitam entre estas categorias: (i) o Apocalipse como um código a ser decifrado ou (ii) como uma lente pelo qual se vê o mundo. Mesmo que o presente autor esteja mais propenso à segunda maneira, não dá para descartar completamente a primeira. Toda essa discussão tem uma preocupação teológica sobretudo, de como atualizar a mensagem do livro: como interpretar os eventos? Usá-los arquetipicamente ou entender que estão reclusos ao passado ou ao futuro? De novo, não é preciso radicalizar em um ponto ou outro.

O caminho metodológico da presente pesquisa é recepcionar o texto em seu próprio contexto histórico e literário e depois encontrar formas de atualizá-lo. E é para esta segunda tarefa que toda essa discussão se torna mais pertinente, especialmente para o capítulo 4 desta pesquisa – lá será estendido o tema. Cabe dizer, no entanto, a caráter de antecipação, pelo resultado da crítica que neste capítulo será feita, que a melhor maneira (não a única) de atualizar seria através de um idealismo que respeita às dimensões históricas do livro (tal como Beale e Gorman fazem), do futuro e do passado. Este idealismo não é assumido a despeito do gênero e da estratégia literária, um idealismo como o de Orígenes e Agostinho, mas por causa dela, como a abordagem de Richard Hays [o livro do apocalipse como *teopoética*]¹⁵⁹. Essa é a forma, segundo a percepção do presente autor, mais eficaz de ler o livro como Teologia Política, no passado e no presente. Ademais, essas questões serão melhor trabalhadas e definidas no começo do capítulo 4, no qual, com a introdução histórica-literária pronta, farão mais sentido.

3.2 PAX ROMANA E AS CONTURBAÇÕES DA FÉ: O AMBIENTE SÓCIO-POLÍTICO DO LIVRO

Este subcapítulo tem como objetivo apresentar o contexto histórico, social e político que envolveu a produção do livro do Apocalipse¹⁶⁰. Essa exposição subsidiará a exploração posterior nos próximos capítulos e oferecerá informações fundamentais para a delimitação dos contornos políticos que o livro traz em si. Portanto, poderá ser utilizada como fonte para a

¹⁵⁹ HAYS, Richard. **Moral vision of the New Testament: A contemporary introduction to New Testament ethics**. Nova York: Harper Collins, 2004, p. 170-173.

¹⁶⁰ Abordagem é basicamente de documentação histórica sob perspectiva social e política.

construção da ponte entre o Apocalipse de João e a Teologia Política. Dar-se-á preferência historiadores/teólogos que consideram o paradigma do *perspectivismo*¹⁶¹ em suas conclusões.

3.2.1 DATA E AUTORIA

Para iniciar uma exploração no mundo social e político do Apocalipse de João é necessário optar por uma data – há de se dizer, no entanto, que muitas conclusões podem ser compatíveis mesmo que partam de datações diferentes –. Neste caso, se tem duas possibilidades, as mais famosas pelo menos: (i) a que é situada aproximadamente entre 68 a 70 d.C.¹⁶² (antes da morte de Nero), e (ii) a outra que é situada aproximadamente entre 81 a 96 d.C. (governo do imperador Domiciano). Mas, claro, lembrando que existem variações e recortes mais específicos a depender do estudioso ou estudiosa¹⁶³. Esta pesquisa assume a datação mais tardia, atrelada ao governo do Imperador Domiciano, o que é a escolha de boa parte dos autores e autoras envolvidos nas discussões. Mesmo que não se faça um relato dos argumentos de cada proposta, – e, aliás, há de se dizer que existem boas evidências para ambas –, "quando se examinam todos dados e se consideram as duas opções, parece provável que uma data em meados da década de 90, sob Domiciano, apresenta evidências mais convincentes"¹⁶⁴.

Dito isto, trata-se, portanto, de um período após a morte do imperador Nero, mais especificamente durante o governo de Domiciano, provavelmente já para o final deste. É importante destacar desde já que, embora o argumento das evidências exteriores seja usado com certa frequência, como o testemunho dos pais da igreja em favor da datação tardia, o motivo da escolha aqui se baseia nas evidências internas, como a lenda do retorno de Nero, algo que será mencionado mais à frente.

Sobre o autor: há quem defenda que o livro do Apocalipse é um conglomerado de vários textos de vários autores – e aqui entra em questão a datação de novo –, o problema com esta

¹⁶¹ Veja Bernard Lonergan defendendo esta abordagem para o teólogo que faz inferências históricas ou a partir de historiadores: LONERGAN, 2012, p. 239-247.

¹⁶² Já antecipo que, a despeito de não ser a posição da presente pesquisa, dois teóricos defensores da datação que antecede a morte de Nero, serão usados de forma relativamente importante para produção da pesquisa: Christopher Rowland [ROWLAND, Christopher. **The open heaven: A study of apocalyptic in Judaism and early Christianity**. London: SPCK, 1998] e Pablo Richard [RICHARD, Pablo, **Apocalipsis: Reconstrucción de la Esperanza**. San José de Costa Rica: DEI, 1994.].

¹⁶³ Existem ainda outras hipóteses menos conhecidas. Para um panorama abrangente sobre o tópico em questão: KOESTER, Craig R.. **Revelation: a new translation with introduction and commentary**. London: Yale University Press, 2015, p. 71-79. DESILVA, David A. **Discovering Revelation: Content, Interpretation, Reception**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2021 [livro digital]; AUNE, Dr. David. **Revelation 1-5, Volume 52A**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 1998, p. LVII–LXX.; WOOD, Shane J. **The alter-imperial paradigm: Empire studies & the Book of Revelation**. Leiden: Brill, 2015, p. 112-131; OSBORNE, Grant R. **Apocalipse: comentário exegético**. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 6-11.

¹⁶⁴ OSBORNE, 2014, p.11.

hipótese, no entanto, é que a forma final da revelação é tão uniforme¹⁶⁵ que, como diz Elisabeth Fiorenza a respeito disso, "Se esse for o caso, então qualquer reconstrução da pré-história de Apocalipse deve permanecer no âmbito da conjectura"¹⁶⁶. Por isso que a hipótese mais afirmada é que realmente se trata de um único autor. Mas que autor?

A autoria do livro é disputadíssima, especialmente entre quatro possibilidades: (i) João, o Apóstolo; (ii) João, o Presbítero; (iii) João, o Visionário; (iv) um pseudônimo. Beale acredita que a possibilidade de que seja o apóstolo não deve ser tão rechaçada quanto a do pseudônimo, mas ele mesmo não bate o martelo, pode ser tanto o apóstolo quanto qualquer outro João, seja o presbítero ou o visionário¹⁶⁷. Já Adela Yarbro Collins¹⁶⁸ é mais taxativa e mostra motivos pelos quais não se trata de nenhuma das alternativas a não ser a terceira: há questões históricas que separam o autor do apocalipse do apóstolo, como provavelmente o fato de que o apóstolo deveria ter morrido muito antes do período do final do império de Domiciano, que é a datação defendida por quem defende a autoria do apóstolo, mesmo que uma coisa não precise necessariamente estar vinculada a outra. Além disso, João não faz menção ao seu título de apóstolo (se ele assim o fosse), o que daria muito mais credibilidade ao livro, visto que o nível de autoridade de um apóstolo no final do primeiro século já tinha crescido consideravelmente em relação a tempos anteriores. A mesma questão serve, guardadas as devidas proporções, em relação à possibilidade de ser o ancião, não tem nada no texto que indique isto. Em relação a diferenças de linguagem e teologia, segundo Collins, o autor também não é o mesmo do evangelho, seja ele o apóstolo, ou o ancião ("ou presbítero"), ou qualquer outro¹⁶⁹. Não se trata também de um pseudônimo, apesar de ser comum nos apocalipses judaicos. Isto porque a ideia de pseudonímia era não apenas pegar por empréstimo o nome de outra pessoa, mas transparecer que esta outra pessoa havia escrito, e assim o fazia colocando uma série de atribuições sobre "si mesmo" no texto, algo que o livro não dispõe¹⁷⁰ – não da maneira em que acontecia em textos deste tipo. Dentro da linha de Collins, muito provavelmente João é o nome autêntico do

¹⁶⁵ KOESTER, 2015, p. 69-71.

¹⁶⁶ "If this is the case, then any reconstruction of the pre-history of Rev. must remain in the sphere of conjecture". FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **The book of Revelation: justice and judgment**. Philadelphia: Fortress press, 1985. p.17, tradução própria.

¹⁶⁷ BEALE, 1999, p. 34-36.

¹⁶⁸ Veja todo argumento em: COLLINS, Adela Yarbro. **Crisis and catharsis: The power of the Apocalypse**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1984. p. 25-34.

¹⁶⁹ Em tempo, muito dessa "confusão" envolvendo diferentes sujeitos com o mesmo nome, que disputam a autoria do evangelho, das cartas e do Apocalipse, pode ser explicado através de uma escola (ou círculo) Joanina, que está por trás da produção desses textos. Uma hipótese tão disputada quanto ascendente nos estudos bíblicos das últimas décadas. Veja: FIORENZA, 1985, p. 86-108; Collins é contra esta hipótese: COLLINS, 1984, p. 33; Koester no seu comentário diz que o círculo joanino pode estar associado ao evangelho e as cartas, mas não ao apocalipse: KOESTER, 2015, p. 82.

¹⁷⁰ COLLINS, 1984, p. 27-28.

autor, alguém, que não o Apóstolo, conhecido pela comunidade da Ásia Menor. Um profeta que gozava de certa autoridade.

Resguardando a posição de Collins como a mais provável, conclue-se com as palavras de Buist Fanning que, ao defender esta mesma hipótese em seu comentário, faz importantes ressalvas:

A questão da autoria, portanto, envolve intérpretes cuidadosos e fiéis que seguem em direções diversas. Muitos afirmam a autoria do apóstolo João com diferentes níveis de confiança. Alguns, após apresentarem as questões, deixam a pergunta essencialmente sem resposta. Outros concluem que o texto não foi escrito pelo apóstolo, mas por outro líder da igreja, um profeta conhecido nas comunidades da Ásia Menor, também chamado João e influenciado pelo apóstolo. A opção final adotada neste comentário é essa. No entanto, é crucial notar que todas essas perspectivas concordam com o ponto defendido no início desta discussão: nenhuma delas compromete nossa capacidade de interpretar o livro em seu contexto original ou de atribuir autoridade inspirada ao seu ensinamento.¹⁷¹

Fanning aponta para o fato de que, a despeito de assumir uma posição, especialmente no sentido de determinar com precisão a figura histórica específica, ela não é um fator tão definitivo para a interpretação do texto ou para reconhecer a autoridade divina – para quem o assim confessa.

3.2.2 PERFIL SOCIAL DO AUTOR

Conforme diz Richard Bauckham: "Basicamente, tudo que sabemos sobre João, autor do Apocalipse, é que ele foi um judeu, cristão¹⁷² e profeta"¹⁷³, no entanto, estas atribuições podem, além de serem bastante exploradas, indicar muito sobre o perfil social do autor. O que se apresenta como relevante para entender certas características da visão de mundo e do imaginário que ele reproduz na sua visão.

Bom, se por um lado a normalidade do nome "João" leva à dificuldade de definir quem precisamente é o autor, por outro lado dá uma pista muito importante sobre a etnicidade do autor. O nome muito provavelmente indica um escritor judeu, visto ser comum em tal contexto:

¹⁷¹ "The authorship question, then, finds careful, faithful interpreters going in different directions. Many affirm authorship by the apostle John with varying degrees of confidence. Some, after setting forth the issues, leave the question essentially unresolved. And some decide that it was written not by the apostle but by another church leader, a prophet known to the churches of Asia Minor, also named John and influenced by the apostle. The final option is the conclusion followed in this commentary. However, all of these would agree with the point argued at the outset of this discussion: none of these conclusions impair our ability to interpret the book within its original setting or to assign inspired authority to its teachings". FANNING III, Buist M. **Revelation**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020. p. 28, tradução própria.

¹⁷² A despeito da titulação "cristão/cristã", como se concebe hoje, parecer ser anacrônica sob filtro rigoroso da crítica histórica, mantém-se o termo com o propósito de didatismo.

¹⁷³ BAUCKHAM, Richard. **A Teologia do Livro do Apocalipse**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2022, p. 14.

O nome "João", ou *Iōannēs*, representa uma forma grega do hebraico *Yohanan* (cf. LXX *Iōanan*; 2 Reis 25.23; 1 Crônicas 3.15, 24). No período greco-romano, *Iōannēs* é atestado em fontes literárias judaicas, papiros e inscrições (1 Macabeus 2.1–3; 13.53; 4 Macabeus 4.11; 11.17; Josefo, Guerra Judaica 2.568; 4.145; Ilan, *Lexicon*, 1.34; 3:105–8). O nome de João sugere que ele tinha uma origem judaica.¹⁷⁴

Mas além do nome, ele dispõe de outras características, como 'ser judeu', não apenas etnicamente, mas também religiosamente. Até o segundo século, o judaísmo é visto como um movimento plural e multiforme, em que o movimento de Jesus estava situado; não havia, portanto, se consolidado uma diferença contundente entre o movimento cristão e o judaísmo, como se o primeiro não fizesse parte do último, – ainda, que o livro do Apocalipse já estivesse sinalizando uma ruptura –. Portanto, João carrega consigo a convicção que ele é judeu e o é verdadeiramente (é uma possibilidade que ele se refira a isso em Ap 2.9)¹⁷⁵. Literariamente, o livro reproduz a tradição profética de Israel e da apocalíptica judaica, e está a todo momento reverberando textos que pertencem àquilo que se conhece por Bíblia hebraica ou antigo testamento – bem como características que são próprias da literatura judaica intertestamentária –. Muitos estudiosos inclusive deduzem que João era pertencente à Palestina, pelo menos até 70 d.C.¹⁷⁶. E Assim Miranda resume o traço judaico da identidade social de João:

Seu uso das Escrituras judaicas, o grego semitizante do Apocalipse, o domínio da tradição religiosa do período do Segundo Templo, como apocalipses e oráculos, indica uma pessoa fortemente envolvida com as tradições do antigo Israel. Muitas de suas perspectivas sociais e políticas poderiam derivar de determinadas tradições judaicas, mais do que correntes específicas do movimento de Jesus.¹⁷⁷

Além disso, o consenso é que ele desempenha um papel de profeta. Há discussões sobre a natureza desse papel, se ele pertence a uma escola específica de profetas, se ele é itinerante ou não, de como tipificar este itinerantíssimo, etc.¹⁷⁸ Contudo, pode-se afirmar com clareza que ele faz parte de uma tradição de profetas próprios do movimento cristão primitivo (ou "movimento de Jesus"; às vezes o termo "cristão" ou "cristianismo" pode distanciar o movimento do judaísmo, que não é o caso, aqui usa-se de forma didática). Embora não estivesse

¹⁷⁴ "The name "John" or *Iōannēs*, is a Greek form of the Hebrew *Yohanan* (cf. LXX *Iōanan*; 2 Kgs 25:23; 1 Chr 3:15,24). In the Greco-Roman period, *Iōannēs* is attested in Jewish literary sources, papyri, and inscriptions (1 Macc 2.1–3; 13:53; Macc 4:11; 11:17; Josephus, J.W. 2.568; 4.145; Ilan, *Lexicon*, 1:34; 3:105–8). John's name suggests that he was of Jewish background". KOESTER, 2015, p. 68, tradução própria.

¹⁷⁵ MIRANDA, Valtair A. Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João. **REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 9, n. 14, p. 389-416, 2015.

¹⁷⁶ COLLINS, 1984, p.46-50; MIRANDA, 2015.

¹⁷⁷ MIRANDA, 2015, p. 339.

¹⁷⁸ A discussão sobre como situar João no profetismo do cristianismo primitivo é longa. Parece consenso de que João era itinerante, no entanto se discute se ele pertencia a uma escola ou círculo de profetas, ou fazia seu ministério de forma mais "individual": COLLINS, 1984. Veja também: FIORENZA, 1985, p. 133-152; ver também: AUNE, David Edward. **Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1983.

separado do judaísmo nas primeiras décadas, o movimento "cristão" incipiente tinha características próprias, como a prática de um profetismo que refletia o papel profético do Antigo Testamento de uma maneira especial¹⁷⁹. João era um profeta itinerante, do tipo que pode ser percebido na Didaquê (cap. XIII)¹⁸⁰. Ele próprio, provavelmente, visitou cada uma das sete comunidades às quais endereçou sua revelação, indicando que não estava fixo em um lugar específico, mas estabeleceu seu ministério vagueando de comunidade em comunidade. Sua familiaridade com os destinatários de sua revelação, juntamente com seu "ofício", provavelmente foram a fonte de sua autoridade¹⁸¹. Conclui-se aqui assim como fez Collins:

Embora devamos admitir que não podemos identificar o autor do Livro da Revelação com qualquer pessoa historicamente conhecida, podemos inferir bastante sobre sua identidade social. Ele desempenhou o papel de profeta; ou seja, sua função era mediar uma mensagem inteligível para seus companheiros cristãos, uma mensagem que ele afirmava derivar em última instância de Deus. Ele foi claramente influenciado pelos registros escritos e tradições orais sobre os profetas clássicos de Israel, mas ao mesmo tempo deve ser considerado como parte do fenômeno da profecia cristã primitiva. A profecia cristã primitiva era evidentemente muito difundida na época de Paulo.¹⁸²

Situar o autor do Apocalipse num certo movimento profético - um movimento que tem em João Batista um modelo embrionário, que seria uma espécie de figura transicional entre o profetismo do judaísmo de então para o do movimento de Jesus¹⁸³ - das primeiras comunidades cristãs, pode apresentar algumas pistas sobre a relação de João com o Império. Se, assim como outros profetas cristãos, ele procurava recapitular a tradição profética do antigo Israel, e além disso, percebe-se como estando no clímax de toda esta tradição, como sugere Bauckham¹⁸⁴, pode-se concluir que autor desempenha sua vocação também tendo como alvo as estruturas políticas, assim como fizeram os antigos profetas. Da mesma forma que Jesus e Paulo, João, é apontado por Christopher Rowland como precursor, na medida que realizava sua vocação

¹⁷⁹ Quando se menciona de maneira especial, isso ocorre porque, embora a noção de "profeta" e "profecia" tenha sido herdada da tradição de Israel tanto para o profetismo cristão quanto para o judaísmo em geral, no movimento cristão, esses termos ganharam novas conotações devido ao evento de Cristo e à descida do Espírito. Para uma delimitação das características dos primeiros profetas no contexto cristão: AUNE, 1983, p. 195-217. Ver também: COLLINS, 1984, p. 46; FIORENZA, 1985, 139-152; BORING, M. Eugene. **The continuing voice of Jesus: Christian prophecy and the gospel tradition**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991, p. 35-47.

¹⁸⁰ DESILVA, 2021.

¹⁸¹ DESILVA, 2021; COLLINS, 1984.

¹⁸² "Although we must admit that we cannot identify the author of Revelation with any historical person otherwise known, we can infer a great deal about his social identity. He played the role of prophet; that is, his function was to mediate an intelligible message to his fellow Christians, a message that he claimed derived ultimately from God. He was clearly influenced by the written records and oral traditions about the classical prophets of Israel, but at the same time he should be seen as part of the phenomenon of early Christian prophecy. Early Christian prophecy was evidently very widespread in Paul's time". COLLINS, 1984, p. 49, tradução própria.

¹⁸³ AUNE, 1983, p.195-198.

¹⁸⁴ BAUCKHAM, Richard. **Climax of Prophecy**. Scotland: T&T Clark Ltd, 1993. p. X.

profética, do radicalismo cristão¹⁸⁵. Uma breve digressão: com radicalismo cristão, Rowland está propondo que a fé cristã dispõe (ou deve dispor) de uma postura radical contra as estruturas de poder¹⁸⁶. Pode-se discutir o mérito do *radicalismo* de Rowland, inclusive como Teologia Política, mas ainda assim, é interessante citar que para ele a raiz disso que ele defende como o aspecto radical da fé cristã, que se manifesta em homens e mulheres durante a história, encontra-se no próprio movimento de Jesus do primeiro século, incluindo (e em especial) João e seu apocalipse.

Este aspecto do profético também pode ficar ainda mais estreito com a disposição ativista de João, na medida que é percebido pela chave da abordagem de Bourdieu a respeito da figura profética (ver subcapítulo 2.1.2), na qual ele a destaca como figura paradigmática para que a função do discurso religioso não seja apenas de manutenção da autoridade civil, mas de emprestar capital simbólico para viabilizar a revolução política/civil. E se for o caso de ler a vocação profética de João a partir de Bourdieu, mesmo assim deve-se discutir que tipo de revolução João está querendo promover, o que será explorado mais a frente – nota-se que a linguagem de Bourdieu é de caráter generalista, por isso que o exercício de aplicação precisa resguardar as peculiaridades do profetismo do tipo exercido por João, a começar respeitando a diferença entre abordagem *êmica* e *ética* (ver subcapítulo 2.2.2).

Cabe, portanto, tão somente dizer que João, como profeta (pode-se adicionar "apocalíptico"), judeu e que fazia parte do movimento de Jesus, tinha um relacionamento intrincado com as estruturas políticas do seu tempo, vide experiência traumática com a destruição do templo¹⁸⁷. Aliás, o lugar de onde ele teve sua revelação, indica que o Império não gostava tanto do que ele falava e fazia.

Sobre Patmos: "Eu, João, que também sou vosso irmão, e companheiro na aflição, e no reino, e paciência de Jesus Cristo, estava na ilha chamada Patmos, por causa da palavra de Deus, e pelo testemunho de Jesus Cristo." (Ap 1.9 NAA). O que fazia João em Patmos? O que é Patmos (Πάτμος)? E, sobretudo, qual é o papel da descrição do local da visão para o livro? Para começar observe a seguinte tabela feita por Ian Boxall (figura 2), nela, ele demonstra o nível de similaridade no relato da visão de João com outros dois profetas importantes da bíblia hebraica.

Então, ele resume da seguinte maneira:

Todos esses paralelos sugerem que a interpretação de Patmos pode ser enriquecida quando se presta atenção aos predecessores visionários de João e aos lugares

¹⁸⁵ ROWLAND, Christopher. **Radical Prophet: The Mystics, Subversives and Visionaries Who Foretold the End of the World**. London: Bloomsbury Publishing, 2017, p 23-33.

¹⁸⁶ ROWLAND, 2017, p 23-33.

¹⁸⁷ COLLINS, 1984, p. 99.

proeminentes em suas narrativas visionárias. Em particular, se Apocalipse 1.9 for lido através do paradigma padrão de exílio/banimento, o contexto babilônico de Daniel e Ezequiel fornece uma lente distintiva pela qual se pode visualizar o próprio 'exílio' de João em Babilônia, e Patmos passa a compartilhar significado com o Tigre e o Quebar como lugar de revelação, embora seja uma localização distante da cidade sagrada, onde se esperaria encontrar a glória de Deus.¹⁸⁸

João interpreta o local em que ele está a partir da condição exílica dos profetas do povo de Israel. O que difere, no entanto, é o fato de ele estar numa ilha. É bom que se faça a menção de que a ilha exerce um papel literário e teológico, mais do que apenas de registro histórico e geográfico¹⁸⁹. No contexto bíblico a imagem da ilha desempenha um papel de distanciamento da terra prometida, pelo que se entende as extremidades do território pagão, ao passo que num contexto mais "grego" ela tinha um papel maior de conexão e centralidade¹⁹⁰. Então, contra esse duplo *background*, Boxall diz que Patmos pode desempenhar igualmente uma dupla função: isolamento e conectividade¹⁹¹. Pode-se sugerir que Patmos não seja uma indicação literal, e sim mítica, que tenha apenas função retórica, Boxall, no entanto, vê que a possibilidade de ser os dois é muito plausível¹⁹².

Table 1.1. Visions of Exiled Prophets

	<i>Rev. 1:9-11</i>	<i>Ezek. 1:1-4</i>	<i>Dan. 10:2-5</i>
'I was . . .'	1:9 Ἐγὼ Ἰωάννης . . . ἐγενόμην	1:1 LXX ἐγὼ ἦμην ἐν μέσῳ . . .	10:2 LXX ἐγὼ Δαυιηλ ἦμην πενθῶν
Seer's name	1:9	1:3	10:2
Place of exile	1:9 Patmos, surrounded by water	1:3 River Chebar	10:4 River Tigris
Day of vision	1:10	1:1, 2	10:4
Seeing/hearing	1:10 (hear) 1:11 (see)	1:1-4 (see) 1:24 (hear)	10:5 (see) 10:9 (hear)
Word of God/Lord Spirit	1:9 τὸν λόγον τοῦ θεοῦ 1:10	1:3 LXX λόγος κυρίου 1:4 (LXX πνεῦμα); cf. 1:20-21; 2:2	

¹⁸⁸ "All these parallels suggest that the interpretation of Patmos might be fruitfully informed by attention to John's visionary predecessors and prominent places in their visionary stories. In particular, if Rev. 1:9 is read through the standard paradigm of exile/banishment, Daniel's and Ezekiel's Babylonian context provides a distinctive lens through which to view John's own 'exile' in Babylon, and Patmos comes to share significance with the Tigris and Chebar as place of revelation, albeit a location far from the holy city where one would expect to encounter the glory of God". BOXALL, Ian. **Patmos in the Reception History of the Apocalypse**. Oxford UK: Oxford, 2013. p. 14-15, tradução própria.

¹⁸⁹ BOXALL, 2013, p.16-18.

¹⁹⁰ BOXALL, 2013, p.16-18.

¹⁹¹ BOXALL, 2013, p.18.

¹⁹² BOXALL, 2013, p.19-21.

Figura 2: Visão dos Profetas Exilados. Fonte: BOXALL, 2013, p. 15.

O mesmo serve para o porquê João está na ilha: "ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένη Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ." (Ap 1.9b, TGNT, sublinhado nosso). Em relação às interpretações conhecidas, que basicamente variam entre aqueles que afirmam que (i) "a palavra de Deus" e o "testemunho de Jesus" são os motivos pelos quais João foi banido para lá (sendo essa a interpretação mais aceita), (ii) aqueles que dizem que na verdade se trata da missão de João, que ele tenha ido para ser "testemunha de Jesus" propositalmente, e (iii) aqueles que afirmam que Deus o enviou, Boxall propõe que a partícula *δια* (neste caso) pode ter sido usada para denotar ambiguidade, e, portanto, os três motivos podem ser verdadeiros, mas pelo contexto, o primeiro (i) é o mais plausível¹⁹³. No entanto, em qualquer circunstância, segundo ele, a perseguição é a possibilidade mais clara e consensual¹⁹⁴. Craig Koester argumenta que, provavelmente, *λόγον τοῦ θεοῦ* e *μαρτυρίαν Ἰησοῦ* significam para as autoridades provincianas "superstição" contra o Império¹⁹⁵. Este era um grande motivo de banimentos (Tácito, *Ann*, IV, 44; Justino, *Dig*, 48.30), tudo indica que a forma em que João profetizava e testemunhava de Jesus era tão radical que foi visto como conspiração contra o poder.

Em resumo, embora haja disputas em relação ao local e ao motivo que levaram à revelação, a conclusão mais recorrente e consensual é que Patmos é um lugar verdadeiro, mas que também desempenha um papel retórico e teológico, e além disso, há mais indícios de que o exílio e a perseguição foram os fatores que levaram João a Patmos, do que qualquer outro fator. E se assim for, se João quis mostrar de que ele estava lá por causa da imposição governamental (muito provavelmente de autoridades provincianas), então a circunstância política fica relativamente mais interessante e importante para entender seu Apocalipse. Porque, sob esta circunstância, se trata da *visão mística de um exilado político*, de alguém que sofreu perseguição religiosa por parte do Império. Isso poderia ser algo irrelevante caso o autor não quisesse expor, mas tudo indica que ele quis.

¹⁹³ FANNING III, 2020, p. 99.

¹⁹⁴ BOXALL, 2013, p. 22-25; Para uma exegese mais detalhada, veja: AUNE, 1998, p. 75-82.

¹⁹⁵ KOESTER, 2015, p. 243.

3.2.3 O IMPÉRIO ROMANO, JUDEUS E CRISTÃOS

Obviamente que uma apresentação exaustiva do antigo Império¹⁹⁶ romano não pode ser realizada no contexto da presente pesquisa¹⁹⁷. No entanto, é importante mencionar algumas características evidentes antes de se concentrar no período específico em que o Apocalipse foi escrito. O que pode ser dito é que o antigo Império romano existiu por cerca de 500 anos e tinha um sistema de estado relativamente multifacetado, devido à sua extensão¹⁹⁸. O imperador era a autoridade máxima, e as divisões mais significativas se davam entre as cidades, que possuíam uma série de diferenças culturais e étnicas. O imperialismo permitia, portanto, um trânsito intenso de culturas, práticas, filosofias e religiões.

Entretanto, cabe destacar também o caráter impositivo e conquistador do Império, que explorou inúmeros povos e comunidades¹⁹⁹. Apesar de que o maior trunfo do Império e seu maior artífice de propaganda era a "estabilidade social" que havia promovido, conhecida ideologicamente como *Pax Romana*²⁰⁰ – que acabou recebendo até conotação religiosa –, essa pacificação não veio sem imposição bélica e a força da punição do Império. A dita paz romana não se estabeleceu sem, resumindo o que diz Martin Goodman, um *terror de estado*²⁰¹:

O terror de Estado é eficaz apenas se for implacável. Nesse aspecto, os imperadores simplesmente continuaram uma característica bem estabelecida da política romana. A expansão de Roma sobre o leste do Mediterrâneo foi em parte alcançada pela recusa dos romanos em aceitar noções diplomáticas cavalheirescas gregas. As cidades que se opunham a Roma corriam o risco de aniquilação. Táticas desse tipo haviam funcionado excepcionalmente bem; por exemplo, a destruição de Corinto em 146 a.C. tornou-se lendária. Foi útil que os súditos do imperador percebessem que ele também poderia agir de maneira semelhante.²⁰²

¹⁹⁶ Se usará "Império" para se referir especificamente ao Império romano. E se usará "império" para o uso genérico ou para se referir a outros impérios

¹⁹⁷ Para um panorama completo: GARNSEY, Peter; SALLER, Richard (Ed). **The Roman Empire: economy, society and culture**. Berkeley, C.A.: Univ of California Press, 2015 [livro digital. Para um recorte de tempo mais específico que engloba o datação do Apocalipse: GOODMAN, Martin. **The Roman World 44 BC-AD 180**. Nova York: Routledge, 2003.

¹⁹⁸ GOODMAN, 2003, p. 87-99.

¹⁹⁹ GOODMAN, 2003.

²⁰⁰ DESILVA, 2020; GOODMAN, 2003.

²⁰¹ GOODMAN, 2003, 81-86

²⁰² "State terror is only really effective if it is ruthless. In this respect the emperors simply continued a well-established trait of Roman policy. Rome's expansion over the eastern Mediterranean had been partly achieved by the Romans' refusal to accept gentlemanly Greek notions of diplomacy. Those cities which opposed Rome ran the risk of annihilation. Such tactics had worked exceptionally well, for instance, the destruction of Corinth in 146 BC became legendary. It was helpful that the emperor's subjects realized that he too could act similarly." GOODMAN, 2003, p. 85, tradução própria.

Além disso, isso não significa que não tenha havido turbulências, incluindo revoltas, mas estas não foram frequentes, em virtude do medo e do senso de impotência geral do povo²⁰³. Uma delas foi significativa para o judaísmo primitivo, incluindo o movimento cristão, que causou uma grande diáspora. Trata-se da revolta entre de 66 d.C. a 70 d.C., na qual algumas lideranças religiosas se rebelaram contra Roma e tomaram o comando da região e do templo – tal rebelião foi relatada por Flávio Josefo, historiador judeu do primeiro século, na obra "Guerra dos Judeus". Uma combinação de fatores serviu como motivos, mas um deles era, evidentemente, a insatisfação de estar sob o domínio do Império. A revolta terminou com uma ação definitiva de quem viria a ser o imperador, Tito Vespasiano. O que culminou inclusive na destruição do templo²⁰⁴, servindo como uma bandeira, quase que como mito fundador, na dinastia flaviana²⁰⁵.

O relacionamento dos judeus e cristãos primitivos com o Império foi, em alguns momentos, bem tensionado e em outros nem tanto. O certo é que não se pode conceber essa relação de forma superficial, sem que se considere as nuances e contradições. Primeiro, sob a perspectiva dos judeus: de modo geral, e especialmente os palestinos, eles não tinham uma percepção positiva do Império, mesmo em seus momentos mais amenos, assim como não tinham dos impérios anteriores. Sempre ressaltando, no entanto, que há diversidade no judaísmo (especialmente no primeiro século), o que implica em diversas posturas na forma de lidar com o fato de estarem sob o jugo de Roma²⁰⁶. As expectativas messiânicas e milenaristas estavam presentes, embora fossem articuladas de formas diferentes. Cultivava-se fortemente a esperança de que Deus iria intervir para salvar seu povo e estabelecer seu reino²⁰⁷. Mesmo assim, como pontua Goodman, a revolução de 66 d.C. não tinha na religião seu motivo fundamental, embora possa ter se utilizado dela. A hostilidade para com o Império tem uma raiz social mais do que apenas religiosa, no sentido de que foi a insatisfação com administração e exploração imperial que estimulou as revoltas. Claro que o aspecto religioso não é colocado fora da equação, no

²⁰³ GOODMAN, 2003, p. 159-164; GOODMAN, Martin. *Enemies of Rome* In: GARNSEY; SALLER (Ed), 2015 [livro digital].

²⁰⁴ COLLINS, John J.; HARLOW, Daniel. *Early Judaism. A Comprehensive Overview*, Grand, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2012. p. 56-62. Ver também: GOODMAN, Martin. **The ruling class of Judaea: the origins of the Jewish revolt against Rome, AD 66-70**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

²⁰⁵ WOOD, 2015, p. 150-153.

²⁰⁶ HORSLEY, Richard A. *Renewal movements and resistance to empire in ancient Judea* In: SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. (Ed.). **The postcolonial Biblical reader**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2005. p. 69-77. Ver também: GRUEN, Erich S. *Roman Perspectives on the Jews in the Age of the Great Revolt* In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, J. Andrew. **The First Jewish Revolt: archaeology, history and ideology**. London/New York: Routledge, 2003. p. 41-56. COLLINS, 1984, p. 90.

²⁰⁷ WRIGHT, Nicholas Thomas; BIRD, Michael F. **The New Testament in its world: An introduction to the history, literature, and theology of the first Christians**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2019 [livro digital]. HORSLEY, 2003, p. 41-56.

entanto, sozinho talvez não provocasse comoção significativa²⁰⁸. Além das esporádicas revoltas, os manifestos se davam por meio de literaturas de resistência, estas sim de motivo fundamentalmente religioso, que denunciavam a estrutura imperial, e nisso incluem-se os textos apocalípticos e oráculos sibilinos²⁰⁹. Cabe dizer que, apesar de tensões por motivos religiosos, sociais e econômicos, por não haver um posicionamento hostil em especial para com os judeus, em muitos lugares havia um clima muito mais pacífico e de conformidade, como nas comunidades alocadas na Ásia Menor.

Em relação aos cristãos e sua postura para o Império pode-se dizer o seguinte: o movimento de Jesus, ou o cristianismo primitivo, era um movimento judaico altamente messiânico, visto que se constituiu no fato de confessar que Jesus de Nazaré é o Messias aguardado que trouxe o Reino de Deus. Apesar de não ser do jeito em que o restante dos judeus esperava, com força e tomada de poder. Disto se conclui a razão da postura não conciliadora com o Império, mas também sempre pacífica, o Reino de Deus conforme Jesus trouxe não avançaria pelo poder bélico, mas sobretudo por uma agenda ética de resistência à espera do *eschaton*²¹⁰. Mesmo que os textos do Novo Testamento (e estes são os documentos que servem como a melhor fonte para descrever o movimento de Jesus no primeiro século, no qual os cristãos não haviam se destacado dos restante dos judeus de forma significativa²¹¹) possam dispor de uma certa diferença de ênfase em relação ao posicionamento perante às autoridades civis, mantém-se sempre o entendimento de que o reino de Deus é antagônico ao Império²¹² – o evangelho de Jesus não é o evangelho de César –, e em especial no Apocalipse de João, que é o foco desta pesquisa.

Da parte do Império algumas perseguições específicas aconteceram aos judeus e aos cristãos, como o imperador Cláudio expulsando todos os judeus de Roma (Suetônio, *Cl.* xxv), ou Nero culpabilizando os cristãos por terem ateado fogo em Roma (*Ann.*, xiv), mas não muito mais do que isso²¹³. Pode-se dizer para concluir, que o Império nunca gostou de uma mensagem

²⁰⁸ GOODMAN, 2015.

²⁰⁹ DOBRORUKA, Vicente. Josefó, a literatura apocalíptica e a Revolta de 70 na Judéia. **PHOÏNIX**, v. 8, n. 1, p. 372-391, 2002; COLLINS, 1984, p. 90-94.

²¹⁰ WESTFALL, Cynthia Long. Running the Gamut: The Varied Responses to Empire in Jewish Christianity In: PORTER, Stanley E.; WESTFALL, Cynthia Long (Ed.). **Empire in the New Testament**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011, 230-258.

²¹¹ Esta constatação é mais do que histórica, pois é teológica também, que configura campo grande de disputa, poder-se-ia colocar uma lista grande de bibliografia que embasasse esta descrição, mas dado o grande volume, será escolhida uma obra de caráter sintético, bíblico e atualizado: SCHNELLE, Udo. **Theology of the new testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2009. p. 86-111.

²¹² WESTFALL, 2011. p. 230-258.

²¹³ No entanto, pelo menos como sugere Wood, mais especificamente no recorte histórico em que foi escrito o Apocalipse, Domiciano intensificou a imagem de soberania da dinastia flaviana, que tem como mito fundador justamente a vitória sobre os judeus em 70 d.C. O que de certa maneira enfraquecia a imagem dos conquistados;

que desafiava seu poderio e a soberania, mas foi só a partir do segundo século em que a perseguição realmente se intensificou em relação aos cristãos, na medida que o cristianismo crescia e se distinguia do judaísmo, o que não era visível até então para o Império. Visto que os judeus não encontram tanta dificuldade (até certa medida) da parte do Império e das autoridades locais num sentido de uma hostilidade direcionada, – apesar de [possível] menosprezo sob a dinastia flaviana –²¹⁴, enquanto os cristãos fossem apenas mais uma seita judaica, também não sofreram maiores desconfortos, até que, mais a frente, fosse demarcada de forma mais contundente a identidade dos seguidores de Jesus em relação aos judeus. No entanto, mesmo neste período posterior, há de se considerar que muitos atos contra os cristãos foram fomentados localmente e são resultados de pressão social às autoridades civis, e não uma ação direta, seja de Roma ou dos governadores locais.²¹⁵

3.2.3.1 PERSEGUIÇÃO NO PERÍODO DO IMPERADOR DOMICIANO

Historicamente tem se atribuído a Domiciano uma grande perseguição, e isso é alimentado por uma perspectiva pejorativa do imperador em questão. Foi Eusébio de Cesaréia, no século IV, quem fez a primeira menção categórica de que no período do Apocalipse, Domiciano tinha promovido uma grande perseguição (Eusébio, *Hist. Eccles.* 3, xviii, xix)²¹⁶. No entanto, tem-se questionado o quanto isso é real²¹⁷. Algumas fontes do final do primeiro século para o segundo século são fortemente usadas para defender um retrato altamente negativo de Domiciano²¹⁸, o que subsidia a crença nesta perseguição massiva, mas também é verdade que elas devem ser colocadas sob desconfiança pela imparcialidade das suas descrições:

Plínio em seu *Panegyricus*; Tácito em sua biografia a respeito de seu sogro, Agrícola; Suetônio em sua biografia de Domiciano; e Juvenal nas Sátiras empregam a mesma "espécie de degradação da imagem" contra Domiciano [...] Eles retratam Domiciano como malévolo, cruel, insano, tirânico ao lidar com opositores, suspeito e ganancioso, com paixões descontroladas e exigindo honra. Terror, desordem, gastos econômicos excessivos e repressão marcam seu reinado. Essa imagem severa contrasta com as

em contrapartida, também fez surgir uma certa animosidade vinda de alguns judeus: WOOD, 2015, p. 150-184.

²¹⁴ Ver nota anterior.

²¹⁵ GOODMAN, 2012, p. 324-329.

²¹⁶ THOMPSON, Leonard L. **The book of Revelation: Apocalypse and empire**. Oxford/New York: Oxford University Press on Demand, 1990, p.136.

²¹⁷ Para um resumo da história desta hipótese: CARTER, Warren. Revelation and Roman Rule in First-Century Asia Minor In: KOESTER, Craig (Ed.). **The Oxford Handbook of the Book of Revelation**. New York: Oxford University Press, 2020, p. 136-138.

²¹⁸ THOMPSON, 1990, p. 97-101.

representações positivas e lisonjeiras feitas por escritores durante o reinado de Domiciano (Martial, Estácio, Sílio Itálico).²¹⁹

Leonard L. Thompson foi um dos teóricos que ajudou a divulgar a hipótese de que o contexto das igrejas da Ásia Menor, e as igrejas no geral, não estavam debaixo de uma grande crise ou perseguição na mão de Domiciano. No que se refere a esse retrato negativo dado por Plínio, o Jovem (Epístolas), Tácito (Histórias; Germania; Agrícola), Suetônio (A vida dos Césares, *Dom*), Dião Cássio (História Romana) e entre outros, a respeito do imperador em questão, Thompson mostra alguns motivos de desconfiança²²⁰, mas a razão fundamental é que a literatura possui uma grande imparcialidade justamente por disputa política e ideológica – em resumo: se trata de propagandismo para contrastar Domiciano com Trajano, de quem eles eram apoiadores. Thompson chama estes mesmos de "retóricos da nova era": quanto mais negativa for a imagem do primeiro, mais positiva será a imagem do último²²¹–. Seu comentário para resumir sobre essas fontes é o seguinte:

Esta representação convencional de Domiciano claramente não é elaborada por observadores neutros. Em cada oportunidade, os escritores difamam Domiciano enfatizando suas ações malignas, atribuindo motivações maliciosas a boas ações ou omitindo aspectos favoráveis de seu reinado. Eles apresentam informações privadas e motivações psicológicas sobre Domiciano às quais eles não poderiam ter acesso. Além disso, a difamação de Domiciano por parte deles é contradita em quase todos os casos por evidências epigráficas e numismáticas, bem como pela prosopografia, o estudo das biografias e carreiras públicas dos senadores durante o reinado de Domiciano. As fontes padrão distorcem virtualmente todas as áreas da atividade pública e estatal de Domiciano durante seu tempo como imperador.²²²

O argumento de Thompson se apoia fortemente em outras fontes, anteriores a estas por ele comentadas, que fizeram uma descrição diametralmente oposta, que retratavam Domiciano de uma maneira bem mais positiva, longe de ser um "monstro"²²³. Diante de tudo isso, o autor não encontra motivos para uma perseguição organizada da parte do imperador para com as igrejas remetentes do Apocalipse²²⁴. E para ele, os cristãos vivem relativamente confortáveis com a situação em que se encontravam, de maneira que Collins, que vai na linha de Thompson, argumenta que a *crise* no apocalipse não é *percebida* pelos destinatários. João está querendo

²¹⁹ "Pliny in his Panegyricus; Tacitus in his biography of his father-in-law, Agricola; Suetonius in his biography Domitian; and Juvenal in the Satires employ the same "kind of denigration" against Domitian [...] They present Domitian as evil, cruel, mad, tyrannical in killing opponents, suspicious, and greedy, with unbridled passions, and demanding honor. Terror, disorder, economic overspending, and repression mark his reign. This harsh picture differs from the positive flattering depictions by writers during Domitian's reign (Martial, Statius, Silius Italicus". CARTER, 2020, p. 136-137, tradução própria.

²²⁰ THOMPSON, 1990, p. 102-104.

²²¹ THOMPSON, 1990, p. 111-115.

²²² THOMPSON, 1990, p. 102, tradução própria.

²²³ THOMPSON, 1990, p. 102.

²²⁴ THOMPSON, 1990.

provocar uma perspectiva diferente, sob ponto de vista celestial, das circunstâncias nas quais eles viviam na Ásia Menor em relação ao aparato imperial e social²²⁵. O problema destas comunidades, no entanto, não era uma perseguição massiva, mas alienação. Diante disso, diz David DeSilva: "A tendência na academia que considera consistentemente o apocalíptico como uma resposta ao sofrimento e perseguição não fornecerá mais resultados frutíferos."²²⁶ A ideia super pejorativa de Domiciano e dele, portanto, ter estabelecido uma perseguição oficial e massiva aos cristãos pode levar a uma leitura infrutífera, que não enxerga que questão não tem a ver com consolo apenas, mas com encorajamento e desalienação.

Entretanto, ao oferecer um contraponto ao cenário sugerido por Thompson, Beale lembra que não tem o porquê de rejeitar a neutralidade dos opositores do imperador sem duvidar da neutralidade de quem os apoiava: não é porque ele não era um "monstro" que ele era um "anjo"²²⁷. E mais, a despeito de não haver uma ação direta e oficial do Império para com as comunidades remetentes, há, contudo, uma grande pressão social, seja ela religiosa ou econômica – aqui entra a questão do culto ao imperador, que será visto adiante –, e de que existia um nível de perseguição a quem não cedesse a certos padrões sociais. Collins concorda que no contexto específico das comunidades há um isolamento (ostracismo) dos cristãos em relação aos [outros] judeus e dos gentios, o que traria um desconforto, mas longe de ser algo grandioso e absolutamente evidente (ela aponta outros pontos de desconforto recapitulados por João, mas nada extraordinário)²²⁸. Mas Beale, assim como Osborne²²⁹, vai insistir que essa pressão já era visível e sentida, e as perseguições, mesmo que esporádicas, são reais, ainda que não partam diretamente de Roma²³⁰. Para Osborne, deve se manter a ideia de que João traz contornos a mais para realçar tal crise sob o ponto de vista espiritual, mas ela não é absolutamente surpreendente²³¹.

Mesmo assim, estes dois, ao apresentar o contraponto, preferindo não conceber um contexto tão pacífico, também compartilham da linha de que a revelação, sobretudo, provoca

²²⁵ COLLINS, 1984, p. 85,106.

²²⁶ "The trend in scholarship that regards apocalyptic consistently as a response to suffering and persecution will no longer afford fruitful results". DESILVA, David A. The social setting of the Revelation to John: Conflicts within, fears without. *Westminster Theological Journal*, v. 54, n. 2, p. 273-302, 1992, p. 301, tradução própria.

²²⁷ BEALE, 1999, p. 12. Também argumenta fortemente neste sentido Shane Wood, atentando especialmente para o fato que os retóricos da nova era que aponta Thompson, "curiosamente" retalham a imagem de Domiciano, mas não faz o mesmo com os outros membros da dinastia flaviana: WOOD, 2015, p. 137-139.

²²⁸ COLLINS, 1984, p. 85-107.

²²⁹ OSBORNE, Grant R. Tendências recentes nos estudos do livro do Apocalipse In: MCKNIGHT, Scott; OSBORNE, R. Grant (Ed.). *Faces do Novo Testamento: Um exame das pesquisas recentes*. Rio Janeiro: CPAD, 2018, p. 511-512.

²³⁰ BEALE, 1999, p. 30-33; também segue nessa linha equilibrada Wood: WOOD, 2015, p. 140-147.

²³¹ BEALE, 1999, p. 33.

um chamado para o posicionamento para não aderir os padrões que aparentemente os colocavam em uma "boa situação"²³². Beale chega a dizer que mesmo que haja perseguição, não é contra isso que o Apocalipse foca sua exortação, mas no encorajamento para que os cristãos não cedam à idolatria política em busca de adequação social²³³. Retornando para DeSilva, para ele este é o propósito do livro do Apocalipse, provocar os cristãos a reagir à pressão (ou sedução) da dinâmica social, posicionando sua identidade e mantendo sua honra e seus princípios²³⁴.

Todo este debate continua em torno da forma em que se concebe o culto ao imperador e outras questões de ordem religiosa, que aconteciam neste período, e a partir das avaliações destes pontos, pode-se justificar uma ou outra posição. No entanto, reafirma-se, com base nos teóricos e teóricas abordados, que a imagem completa e especialmente negativa de Domiciano e uma perseguição intensa e oficial direcionada aos cristãos, têm pouquíssimo amparo histórico – ainda que haja perseguição em algum nível –, o que resguarda o caráter *desalienador* da revelação, independente se análise acaba inclinando-se completamente ao outro lado do espectro ou é mais equilibrada, que são os casos de Thompson e Beale respectivamente.

3.2.4 CONTEXTO RELIGIOSO E PROBLEMAS IDENTITÁRIOS E SOCIAIS

O contexto religioso da antiga Ásia Menor reúne uma série de características interessantes para serem postas sob perspectiva política. Como já foi mencionado, é muito provável que João pertencia à antiga Palestina até pelo menos meados de 70 d.C. Pode ser também que as comunidades das sete cidades também tenham vindo de lá, e isso pode aguçar a judaicidade destas igrejas, mesmo que não seja um pré-requisito definitivo para tal, pois já haviam muitos judeus espalhados nos contornos do Império romano, há muito tempo inclusive, e nisto inclui-se a Ásia Menor²³⁵. Juntando esta identidade judaica com as questões religiosas próprias daquela cidade, percebe-se um contexto complexo, plural e em alguma medida conflituoso.

Do conflito com os judeus: Apesar de, ao final do século I, os cristãos começarem a diferenciar-se do restante dos judeus, especialmente sob o ponto de vista dos gentios e das autoridades provincianas²³⁶ – o que seria mais para frente o motivo de maiores perseguições –, ainda era um movimento muito incipiente. O primeiro relato externo a respeito de cristãos como

²³² OSBORNE, 2018, p. 512.

²³³ BEALE, 1999, p. 30-33.

²³⁴ DESILVA, 1992, p. 273-302; ver também: DESILVA, David A. Honor discourse and the rhetorical strategy of the Apocalypse of John. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 21, n. 71, p. 79-110, 1999.

²³⁵ KOESTER, 2015, p. 87-88.

²³⁶ THOMPSON, 1990, p.130; KOESTER, 2015, p. 87-89; DESILVA, 1992, p.289-291.

um grupo separado, foi feito por Plínio, o Jovem, em uma carta ao imperador Trajano (Plínio, *Epíst.*, 10.96.5), aproximadamente uma década depois da redação do Apocalipse. Muitos cristãos provavelmente são judeus de nascimento, que agora, diferente dos demais, creem que Jesus é o Messias, e o seguem. Repercutindo a uma série de comportamentos que os diferenciavam, especialmente nos critérios para o proselitismo, na forma de culto e na concepção de comunidade²³⁷. Mas ainda não era o caso de ter se tornado uma nova religião. A associação com o judaísmo é muito forte e é provável que João estivesse, inclusive, reivindicando esta identidade.

Os judeus nestas cidades, provavelmente, não viviam em conflito constante com as autoridades, não tinham problemas para se desenvolver e possivelmente muitos deles possuíam cargos importantes na estrutura social daquelas cidades²³⁸ – apesar de uma certa hostilidade religiosa dos gentios –. E nesta dinâmica podem ser incluídos os judeus cristãos, por isso, o ponto é: o quanto se distinguir fará que os cristãos sejam tratados de forma diferente? E, na medida que uma diferenciação entre os dois grupos ainda não havia consolidado neste momento da história, a questão não é deixar de ser judeu, mas que tipo de judeu ser. A depender da forma em que se concebe esta identidade, os cristãos podem se deparar com problemas no entorno social e político, que não estavam estabelecidos *a priori* – talvez o que fez que os cristãos atraíssem maiores tensões, não foi o desprendimento do judaísmo, mas a radicalização em alguns pontos da fé judaica, que são exatamente aqueles que tinham o maior potencial de desconforto com o Império.

Para Collins, um ponto crucial nesta relação no livro do Apocalipse é a definição de identidade: o que é ser verdadeiramente judeu?²³⁹ Mas por enquanto, essa discussão será pausada e será transportada para o próximo capítulo, onde será avaliada a identidade da comunidade de Cristo no livro do Apocalipse.

Mas de antemão, três coisas podem ser colocadas, e agora já em perspectiva do conteúdo do livro do Apocalipse: (i) é provável que os cristãos, inclusive os que são judeus, estivessem caindo num certo ostracismo, sendo reprovados tanto pelos gentios quanto pelo restante dos judeus²⁴⁰; (ii) estivessem pressionados a se adaptar, ou talvez já estavam adaptados de fato, a

²³⁷ TELLBE, Mikael. Relationships among Christ-Believers and Jewish Communities in First-Century Asia Minor In: KOESTER (Ed.), 2020, p.156-159.

²³⁸ KOESTER, 2015, p. 92; TELLBE, 2020, p.156-159. Um relato mais abrangente da condição dos judeus na antiga Ásia Menor: BARCLAY, John MG. **Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE 117 CE)**. California: Univ of California Press, 1996. p. 256-281.

²³⁹ COLLINS, Adela Yarbro. Vilification and Self-Definition in the book of Revelation. **Harvard theological review**, v. 79, n. 1-3, p. 308-320, 1986.

²⁴⁰ COLLINS, 1984, p. 87; KOESTER, 2015, p. 92-96;

um tipo de comportamento para que fossem aprovados socialmente, abrindo mão de pontos importantes da mensagem de Jesus (o Cordeiro) e apostólica, pelo menos sob ponto de vista de João²⁴¹; (iii) alguns judeus – é difícil falar de "todos", dada a grande diversidade –, além das diferenças teológicas, tinham uma postura conflituosa com os cristãos. Isso ocorre em virtude do comportamento considerado radical dos seguidores de Jesus, o qual provoca a hostilidade tanto dos gentios quanto do estado em relação a todos os judeus²⁴², colocando em risco o status, a condição financeira e os direitos destes diante do Império²⁴³. Portanto, ao que pese os detalhes desta relação, em linhas gerais, existe uma grande disputa em termos de *identidade*, favores do estado e adequação social.

Mas quais seriam as práticas que os cristãos não deveriam realizar, que lhes roubaria a identidade que os distinguem? A partir de agora, até o final do próximo subcapítulo, serão apontadas com mais clareza os pontos de estresse entre o contexto social, os gregos, os judeus e as comunidades remetentes.

Da solidariedade religiosa: o contexto religioso nos limites do Império romano, inclusive na antiga Ásia Menor, é diverso e intenso. Se manifesta, sobretudo, no cultivo das crenças da mitologia greco-romana, especialmente no contexto das comunidades remetentes, o que por si só estabelece uma forma de religiosa completamente diferente daquela cultivada pelo judaísmo (mesmo em sua diversidade), que confessava um único deus a ser adorado (sem entrar no debate a respeito monoteísmo e monolatria), fazendo com que rejeitassem os cultos plurais e politeístas que eram completamente comuns nestas sociedades²⁴⁴. Desde muito cedo, os judeus no Império romano (e até antes) tiveram seus direitos religiosos e sociais sempre resguardados²⁴⁵, mas seu convívio social com os gentios recebeu uma série de desafios, a começar pelo fato de que o monoteísmo (ou monolatria) do judaísmo primitivo se estabelecia pela postura negativa e restritiva em relação às outras práticas e crenças religiosas, sobretudo em direção a um esforço de conservação de identidade. Isso inclui, além da adoração ao único deus, a guarda do sábado e dietas específicas – pode-se adicionar o *imposto judaico* (Dião

²⁴¹ DESILVA, 1992, p. 289-291; KOESTER, 2015, p. 96-103.

²⁴² TELLBE, 2020, p.158-162; KOESTER, 2015, p. 279-280.

²⁴³ Essa necessidade de separação se torna ainda mais interessante quando se levar em conta, conforme aponta Wood, um certo antissemitismo por parte da dinastia flaviana, incluindo o imperador Domiciano: WOOD, 2015, p. 150-184. Diante desta relação cheia de camadas e ângulos, proponho a seguinte conclusão: se é verdade que a indistinção dos cristãos com os judeus, os puseram debaixo do mesmo preconceito, também é verdade que a radicalidade do discurso cristão alimentou a hostilidade; o que talvez serviu de motivo para a denúncia que fizeram os judeus a respeito dos cristãos. Assim, ao reafirmar lealdade, tentar amenizar o preconceito e resguardar o status de segurança: A denúncia que me refiro tem a ver com o que diz em Ap 2.9, sobre a blasfêmia/denúncia feita pelos "falsos" judeus: KOESTER, 2015, p. 274-275; TELLBE, 2020, p. 161, 162.

²⁴⁴ BARCLAY, 1996, p. 429-443; TELLBE, 2020, p.157.

²⁴⁵ BARCLAY, 1996, p. 429-443; THOMPSON, 1990, p.138.

Cássio, Hist. Rom. 66.7)²⁴⁶—, que substituiu o imposto do templo depois da sua destruição²⁴⁷—. Então, não bastava adorar apenas o deus de Israel, deveria ser desqualificado e denunciado como falso ou errado todo e qualquer culto, e isso, claro, poderia trazer um desconforto social numa sociedade de religiosidade plural. John Barclay dá um exemplo interessante desta tensão, no que diz respeito a fazer refeição conjunta:

Era possível para os judeus compartilharem refeições com os gentios sem transgredir suas leis se, por exemplo, os judeus fossem os anfitriões, ou trouxessem sua própria comida para as casas dos gentios, ou se alimentassem apenas de certos alimentos fornecidos pelos gentios, ou se as libações normais fossem dispensadas. No entanto, dada a exigência de reciprocidade na oferta e recebimento da hospitalidade, era praticamente impossível fortalecer amizades sem aceitar convites dos gentios, e a escolha de alimentos separados ou selecionados não condizia com as noções comuns de sociabilidade.²⁴⁸

Por isso, Barclay em seguida afirma que "Assim, a pressão sobre judeus socialmente ambiciosos deve ter sido grande, e nossa literatura diaspórica indica, abertamente ou implicitamente, que nem todos os judeus eram fiéis à sua tradição nesse aspecto"²⁴⁹. Este é um ponto importante, a pressão social realmente poderia resultar em relativização da própria identidade (jeito de viver) em alguns judeus, ainda que tudo indique que, em sua maioria, eles mantivessem o esforço por demarcação²⁵⁰.

Tudo isso fez que eles recebessem, em alguma medida, o status de "não sociáveis". Conforme constata Larry Hurtado: "Podemos pensar em "religião" como algo que você faz, por exemplo, aos domingos, ou, se você é judeu, no sábado. Mas no Império romano, o que os modernos chamam de "religião" estava virtualmente em todos os lugares, uma parte regular e integral do tecido da vida."²⁵¹, percebe-se que religiosidade e a solidariedade cívica eram coisas

²⁴⁶ BARCLAY, 1996, p.429-433; TELLBE, 2020, p.159.

²⁴⁷ TELLBE, Mikael In: KOESTER, Craig (Ed.), Oxford, 2020, p.159. O *fiscus Iudaicus* (imposto judaico) é um tema bem importante sobre os problemas identitários apontados antes. Uma queixa possível dos judeus é que gentios cristãos estavam se beneficiando deste marcador social, o imposto, para reafirmar uma identidade judaica. Tal imposto se trata de um particular dos judeus, que o império passou a cobrar após a queda do templo.

²⁴⁸ "It was possible for Jews to eat with Gentiles without transgressing their laws if, for instance, Jews were the hosts, or brought their own food to Gentile homes, or ate only certain foods from the fare provided by Gentiles, or if the normal libations were dispensed with. But given the requirement of reciprocity in giving and receiving hospitality, it was hardly possible to cement friendships without accepting Gentile invitations, and choosing separate or select food did not accord with common notions of sociability.". BARCLAY, 1996, p. 435, tradução própria.

²⁴⁹ "Thus the pressure on socially ambitious Jews must have been great, and our Diaspora literature indicates, openly or by implication, that not all Jews were faithful to their tradition on this score". BARCLAY, 1996, p.435, tradução própria.

²⁵⁰ BARCLAY, 1996, p. 429-443.

²⁵¹ "We may think of "religion" as something you do, for example, on Sundays, or, if you are Jewish, on Sabbath. But in the Roman Empire what moderns call "religion" was virtually everywhere, a regular and integral part of the fabric of life". HURTADO, Larry W. Destroyer of the Gods. **Early Christian Distinctiveness in the Roman World**, Texas: Waco, 2016, tradução própria.

completamente ligadas num contexto como esse do antigo Império romano. Todas as sete cidades do Apocalipse tinham importantes monumentos, templos e intensas atividades religiosas ocupando o espaço público. A adoração e devoção aos diferentes deuses era um forte vínculo de cidadania, ou como chama DeSilva, "solidariedade religiosa"²⁵². Ele destaca:

A prosperidade humana era fundamentada na benevolência dos deuses. A responsabilidade de cada cidadão incluía expressar-lhes gratidão adequada, não apenas para o benefício individual, mas também para o bem da cidade - e até mesmo do império - como um todo. A devoção aos deuses e a solidariedade com os compatriotas eram inseparáveis.²⁵³

O fato de o Império garantir aos judeus o direito de não participar na dinâmica religiosa do seu contexto, incluindo não apenas a devoção aos deuses, mas também o culto ao imperador, eventualmente causava inveja e desgosto entre os gentios para com eles. Isso se intensificava ainda mais ao considerar que essa situação de direitos assegurados permitiu que os judeus prosperassem²⁵⁴. Contudo, apesar de certos desconfortos sociais e religiosos, isso não significa que em alguma medida, e de tempos em tempos, estes entraves não fossem superados, inclusive com a ajuda das autoridades²⁵⁵, e que os judeus, em virtude disso, não viviam "tranquilamente" nestas cidades. Especialmente no contexto da Ásia Menor, e neste tempo, é provável que a relação era mais tranquila ainda, no sentido de conseguir provocar um bom fluxo social com o tempo²⁵⁶, nas palavras de Craig Koester:

Os judeus estavam bem integrados na sociedade. Falavam grego, praticavam várias profissões e se envolviam no comércio. Participavam de associações profissionais, que incluíam membros não judeus, e alguns tinham cidadania romana [...] no início do segundo século d.C., os judeus em Mileto tinham espaços reservados no teatro da cidade. Em Esmirna, alguns faziam contribuições para a cidade, assim como outros grupos [...]. Embora os judeus não participassem do culto imperial, ofereciam orações em nome do imperador.²⁵⁷

Mas isso também não quer dizer que não se deva resguardar o fato de que, mesmo com clima ameno, havia um espaço de contradição, que poderia tornar-se em motivo de conflito, e

²⁵² "The gods' favour was held to be the bedrock for human flourishing. Showing them the proper gratitude was the responsibility of every citizen, for the good not only of each individual but also of the city – even the empire – as a whole. Piety towards the gods and solidarity with one's fellow citizens went hand in hand." DESILVA, 2020, tradução própria.

²⁵³ TELLBE, 2020, p. 154-155.

²⁵⁴ TELLBE, 2020, p.154-155; DESILVA, 2020; BARCLAY, 1996, p. 259-281.

²⁵⁵ BARCLAY, 1996, p. 277-281.

²⁵⁶ KOESTER, 2015, p. 92. BARCLAY, 1996, p. 259-281.

²⁵⁷ "Jews were well integrated into society. They spoke Greek, practiced various trades, and engaged in commerce. They took part in professional associations, which included non-Jewish members, and some had Roman citizenship [...] By the early second century CE, the Jews at Miletus had reserved spaces in the city's theater. At Smyrna some made contributions to the city, as did other groups [...]. Though Jews did not participate in the imperial cult, they did offer prayers on behalf of the emperor." KOESTER, 2015, p. 92, tradução própria.

é exatamente isso que alguns judeus, especialmente os que vivem nestas cidades, queriam evitar, e o que em alguma medida os cristãos pudessem provocar com o seu comportamento dissidente²⁵⁸.

É neste ambiente ambíguo e dinâmico, sob o ponto de vista religioso e, por consequência, cívico, em que se encontram as comunidades remetentes da revelação. Um questionamento surge, portanto, para as igrejas das sete cidades: acomodar-se para evitar os transtornos e gozar da segurança de poder prosperar, ou radicalizar-se na denúncia dos ídolos, na reivindicação da soberania de Cristo sobre César e no desprendimento da postura amistosa dos judeus para com Império, sob pena de sofrer hostilidade tanto dos gentios, como dos judeus, como do Império?

3.2.5 SOBRE O CULTO IMPERIAL - A RELIGIÃO POLÍTICA DO IMPÉRIO

O culto imperial era uma das práticas religiosas mais intensas na Ásia Menor, uma prática de devoção ao imperador como uma forma de expressar gratidão e lealdade a ele. Inclusive, o culto imperial surgiu nesta região, e tem muito a ver com as cidades que dela fazem parte, incluindo as sete cidades do Apocalipse. Os povos da Ásia Menor sofreram muito com guerras durante o período do império macedônico. Depois, com a morte do rei Átalo III, último monarca da dinastia atálide, que legou seu reino a Roma, ainda não imperial – marcando o início da relação Romana de domínio com esses povos –, a situação precária se agravou devido à exploração econômica romana. Até que com o advento do Império, o estabelecimento do poder de Otávio Augusto César, aquela região definitivamente foi pacificada econômica e socialmente, disto procede alta imagem de Roma e de César²⁵⁹.

Dião Cássio (*Hist.* 51.20) fornece um relato sobre como se iniciou a adoração imperial, em que ele mostra que o culto foi permitido, não promovido, pelo imperador. Mesmo que, como Steven Friesen observa, o "romacentrismo" e a distância de tempo, cerca de mais de 140 anos antes do relato de Dião Cássio, sejam motivos de desconfiança da precisão de detalhes, é completamente plausível entender que culto foi fruto da vontade povo asiático, como expressão gratidão e lealdade (mesmo que outros interesses possam estar por trás, como bajulação para fins diplomáticos)²⁶⁰, que foi requisitado através de uma certa elite (um conselho provinciano).

²⁵⁸ TELLBE, 2020, p.154-155; DESILVA, 2020; BARCLAY, 1996, p. 259-281.

²⁵⁹ KRAYBILL, John N. **Culto e comércio imperiais no apocalipse de João**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 78-79; PRICE, Simon RF; PRICE, Simon RF. **Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 54-55; GOODMAN, Martin, Nova York, 2012, p. 229-231. ADRIANO FILHO, José; DE SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto. O culto imperial e o Apocalipse de João. **Estudos de religião**, v. 33, n. 1, p. 149-171, 2019, p. 152.

²⁶⁰ Estes termos não devem ser interpretados subjetivamente, as práticas religiosas nas sociedades antigas tem mais a ver com a ritual e com a linguagem, do que com o aceite emocional individual, é difícil dizer quais eram

Ainda que possam existir motivos pelos quais Augusto teria visto vantagem política na permissão do culto, é muito difícil precisar o quanto esse culto agradava ou não anseios do imperador no primeiro momento²⁶¹.

O que se sabe é que Augusto permitiu a construção de um templo em Pérgamo, em 29 a.C. (datação escolhida por Friesen), para a adoração de Roma e do imperador²⁶². O culto imperial que surge na Ásia parte de um outro paradigma de divinização, diferente do que se fazia em Roma – apenas na morte o imperador era deificado²⁶³, próprio daquela região e da cultura (grega) que dispunha de uma longa tradição de adoração a reis e autoridades, e da própria cidade de Roma²⁶⁴. A força do Império tal como se apresentava, mesclada com o histórico de adoração helênica, fez surgir uma prática nova e importante no contexto do Império Romano, gerando grande comoção na Ásia Menor e outros lugares. Isso evoluiu para a construção de mais templos, para destacar novos cargos de importância naquelas cidades, para a elevação da imagem de César²⁶⁵, e na promoção de uma ideologia (ou mitologia) imperial²⁶⁶, articulando simbolicamente vínculo entre o Império e seus habitantes. Desta maneira, consolidando o poder e a autoridade imperial²⁶⁷.

O culto imperial não era uniforme, talvez se devesse falar de cultos imperiais (no plural). Era diferente dependendo de cidade para cidade, de um momento histórico para outro, de um regime para o outro, se era provinciano ou municipal. De qualquer maneira, a adoração ao

os motivos pessoais de cada um no envolvimento do culto, no entanto, eles faziam o que faziam por comoção social e postura política, reproduzindo o comportamento religioso que os acompanhavam durante séculos: PRICE, 1986, p. 7-22. O ritual precede o significado, ver: RAPPAPORT, 1999.

²⁶¹ FRIESEN, Steven J **Imperial cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the ruins**. New York: Oxford University Press, 2001, p. 31-35; MCINTYRE, Gwyneth. Imperial cult. **Brill Research Perspectives in Ancient History**, v. 2, n. 1, p. 1-88, 2019, p.49; ADRIANO FILHO, DE SOUZA NOGUEIRA, 2019, p. 52.

²⁶² FRIESEN, 2001, p. 21-35.

²⁶³ PRICE, 1986, p. 23-47. Ainda existe um certo espaço de disputa para entender as raízes do culto imperial, no sentido de o quanto ele pode ser situado em uma tradição prévia em Roma, ou apenas uma adaptação do culto helênicos, para uma revisão atualizada dos debates, com esse e outros, em relação ao culto imperial Romano: MCINTYRE, 2019.

²⁶⁴ FRIESEN, 2001, p. 21-31.

²⁶⁵ Um exemplo disso é a comemoração do aniversário de César promovida pelo conselho provinciano da Ásia Menor, 9 a.C., que promoveu o seu aniversário como primeiro dia do ano, reforçando a ideia de que Augusto é o marco de uma nova era, de um novo tempo, e elevando o status de divinização de César. FRIESEN, 2001, p. 32-36. A exemplo disso: "Uma adaptação importante foi que o primeiro mês do ano, anteriormente nomeado em homenagem a Zeus (Dios), seria renomeado em honra a Augusto (Kaisareios)": "One important adjustment was that the first month of the year formerly named for Zeus (Dios) would be renamed in honor of Augustus (Kaisareios)": FRIESEN, 2001, p. 35, tradução própria.

²⁶⁶ A construção mítica da imagem do Império é resultado de produções poéticas, esculturas, propagação de histórias fundacionais e de conquistas militares, se valendo sempre do rearranjo de imagens mitológicas greco-romanas. Para isso, veja: ZANKER, 1988; FOX, Matthew. *The Myth of Rome* in: DOWDEN, Ken; LIVINGSTONE, Niall (Ed.). **A companion to Greek mythology**. John Wiley & Sons, 2014. p. 243-264. O culto imperial é mais um aspecto nesta construção.

²⁶⁷ FRIESEN, Steven J. Myth and symbolic resistance in Revelation 13. **Journal of Biblical Literature**, v. 123, n. 2, p. 281-313, 2004, p. 287-303; FRIESEN, 2001, p. 21-31; GOODMAN, 2012, p. 229-231.

imperador, em sua "diversidade", incluía rituais, mitos, sacerdotes, festas e ceias; além de templos, monumentos, moedas e estátuas²⁶⁸. De fato, se tratou de uma grande ferramenta ideológica, o principal *capital simbólico*, retroalimentado pela ideia ou ideal da *Pax Romana*, que sustentou o imperialismo de Roma. Mas antes de terminar este parágrafo, vale trazer a seguinte constatação de Simon Price: "O reinado de Augusto marcou o fim de todos os novos cultos divinos públicos de indivíduos, fossem eles cidadãos de cidades gregas ou funcionários romanos."²⁶⁹, a Ásia Menor que cultivou no passado cultos esporádicos a personalidades políticas importantes, passou com o tempo – e o historiador menciona que isso aconteceu a partir da segunda década do primeiro século a.C., provavelmente por pressão do próprio Império também – a não adorar mais nenhuma autoridade civil, apenas um rei, um imperador, um senhor, César.

Com o tempo, o status de divindade dos imperadores foi progredindo, especialmente na Ásia Menor, novos templos foram construídos, inclusive as cidades disputavam neste sentido²⁷⁰. O que se questiona, no entanto, é o quanto isso partiu do próprio imperador, e o quanto isso era policiado pelo estado. Muito provavelmente, se partir sempre da perspectiva de Roma, o culto sempre será tido como expressão voluntária e popular, mas na medida em que se considera, no fazer historiográfico, outras perspectivas, é muito provável que houvesse uma certa pressão, nem que seja apenas explícita no convívio social, para que as pessoas se envolvessem na adoração ao imperador, se não pelo Império diretamente, por autoridades provinciais e municipais. Até porque, o culto imperial era sinal de lealdade, pelo que também favorecia a imagem dos cidadãos, comunidades e cidades dentro do Império²⁷¹, e por isso era uma forte demarcação de vínculo e estreitamento social. É uma questão de orgulho público/civil.

A imagem [demasiadamente] pejorativa de Domiciano, imperador à época da escrita do livro do Apocalipse, está ligada à ideia de que ele foi o primeiro imperador a exigir ser tratado como deus (*dominus et deus*), e o primeiro que exigiu o culto imperial aos que viviam sob o domínio imperial, sob pena de serem perseguidos oficialmente²⁷². Mas essa perspectiva foi fortemente enfraquecida nos últimos tempos²⁷³. Os relatos mais próximos são enviesados, e

²⁶⁸ ADRIANO FILHO; DE SOUZA NOGUEIRA, 2019, p. 156-158; ver também: ZANKER, Paul. **The power of images in the age of Augustus**. Detroit: University of Michigan Press, 1988. p. 297-233.

²⁶⁹ "The reign of Augustus marked the end of all new public divine cults of individuals, whether citizens of Greek cities or Roman officials". PRICE, 1986, p. 49, tradução própria.

²⁷⁰ FRIESEN, 2001, p. 55.

²⁷¹ As cidades que sediaram os templos provincianos, ganharam o título de *neokoros* (guardiões do templo), que conferia status da cidade diante do império: FRIESEN, 2001, p. 69.

²⁷² CARTER, 2020, p.136.

²⁷³ CARTER, 2020, p.136-138; FRIESEN, 2001, p. 147-150.

dentro da literatura cristã foi apenas Eusébio que fez a primeira referência a Domiciano como um grande perseguidor. Thompson defende que Domiciano, em relação ao culto imperial, não fez nada além do que fizeram os outros imperadores que o antecederam. No entanto, também é verdade que os imperadores que os antecederam não tiveram problemas com o culto – sempre lembrando que, existem diferenças na forma em que foram honrados os diferentes imperadores²⁷⁴ –. O mesmo se deve a outras acusações. Domiciano não é especialmente tirano, mal, vaidoso, autoritário, ainda assim era tirano, mal, vaidoso e autoritário²⁷⁵.

No tempo em que foi escrito o Apocalipse, não havia perseguição especial, mas haviam perseguições pontuais, banimentos, silenciamento de inimigos²⁷⁶. O culto imperial serviu também para anestésiar o povo em relação ao fato de que os césares, cada um a sua maneira, são autoritários, que a Paz Romana é proveniente do terror do estado, e que prosperidade é fruto de exploração²⁷⁷. Por isso que o culto imperial, mesmo que aparentemente não tenha sido encomendado pelo Império em um primeiro momento, é, ou passou a ser, bem aceito e incentivado por ele²⁷⁸. Qualquer pessoa que se colocasse contrário a ele, ao culto, poderia não enfrentar perseguição oficial, mas enfrentaria problemas sociais e econômicos, especialmente na antiga Ásia Menor.

3.2.6 CONCLUSÃO PARCIAL

O anjo, porém, me disse: — Por que você ficou admirado? Vou lhe explicar o mistério da mulher e da besta que tem as sete cabeças e os dez chifres e que leva a mulher.
(Apocalipse 17:7 NAA)

A mera exposição do ambiente sócio-político do Apocalipse não dirá muito a respeito da relação com a Teologia Política, a menos que se verifique no texto como ele interagiu com

²⁷⁴ Para uma panorama do desenvolvimento do culto imperial na dinastia flaviana, na qual inclui-se Domiciano – aqui, também, Friesen fala de forma detalhada do Templo dos *Sebasteoi* em Éfeso: FRIESEN, 2001, p. 43-55.

²⁷⁵ THOMPSON, 1990, p.110-111; CARTER, 2020, p.138.

²⁷⁶ WOOD, 2015, p. 140-147.

²⁷⁷ O *background* econômico do Apocalipse de João será melhor detalhado no próximo capítulo, quando forem analisados alguns textos em que João condena certas práticas comerciais.

²⁷⁸ Templos foram encomendados pelos próprios imperadores, a fomentação do culto ao imperador foi fortemente usado pelos imperadores para seu próprio benefício e construção de autoimagem, Domiciano encomendou dois templos e terminou o que seu pai havia feito em Éfeso: MCINTYRE, 2019, p. 37-42.

tal contexto. Mas, antecipando o que será visto daqui para frente, é "evidente" que, em todo momento, João está confrontando seu ambiente e discursos de legitimação religiosa ('teologias políticas'), mesmo que [quase] como voz solitária. É claro que João não está sozinho; ele tem consigo a voz dos judeus e cristãos que não se conformam com o poderio do Império e com aqueles que, como ele, foram perseguidos religiosa ou politicamente²⁷⁹ – conforme mencionado por Goodman, a voz dos dissidentes, daqueles que discordam do discurso propagandístico imperial, era intimidada pelo medo ou silenciada completamente²⁸⁰. A crise que João percebe não é percebida pela maioria, o que faz da revelação algo diametralmente contra a percepção de realidade das comunidades endereçadas. O Apocalipse é uma visão desafiadora da legitimidade, extensão e integridade do poder. Ele, profeta, assim o faz ao recapitular toda uma tradição de homens que se levantaram no antigo povo de Israel para desafiar as forças imperiais, bem como a religiosidade atrofiada, causadora de males e negligente com a justiça e a solidariedade com os que sofrem. Sua teologia não é para subsidiar o poder independente da circunstância, mas para o colocar sob o juízo do único rei que reina irrestritamente e pra sempre, que fez da cruz o seu trono. Com isso, pretende levantar uma comunidade que, enquanto leal ao Cordeiro, resista e testemunhe a respeito de um novo mundo e de uma nova *polis*.

3.3 DESNUDANDO O MUNDO: UMA LITERATURA TEOPOLÍTICA

Será feita nos próximos capítulos uma revisão no livro do Apocalipse de João sob a perspectiva literária, olhando para questões de gênero, retórica, estratégia discursiva e as possibilidades de aplicação diante do arranjo das imagens. Aproveita-se este preâmbulo também, por não achar outro lugar para fazê-lo, para já deixar explícito um esquema simples – servindo apenas para ponto de partida – para a estrutura geral do livro, que se trata deste feito por Gorman:

- I. Apocalipse 1—3 / visão inicial do Senhor ressurreto e suas sete mensagens profético-pastorais
- II. Apocalipse 4 e 5 / Visão central e centralizadora de Deus e do Cordeiro

²⁷⁹ "A impressionante profecia do autor do Livro da Revelação sobrevive porque se tornou um texto sagrado na contínua tradição cristã. Ninguém sabe quantos outros habitantes do Império romano oraram com igual veemência pelo fim da sociedade corrupta em que viviam, sem deixar registro de suas opiniões. Mas é certo que o autor do Livro da Revelação não estava sozinho.": "The impressive prophecy of the author of Revelation survives because it became a sacred text in the continuing Christian tradition. No-one knows how many other inhabitants of the Roman Empire prayed with equal vehemence for the end of the corrupt society in which they lived, without leaving behind any record of their views. But it is certain that the author of Revelation was not alone.": GOODMAN, 2012, p. 328.

²⁸⁰ GOODMAN, 2012, 159-164; GOODMAN, 2015.

III. Apocalipse 6—20 / Visões do juízo de Deus, com intervalos
 IV. Apocalipse 21 e 22 / Visão final da nova criação²⁸¹

3.3.1 DO GÊNERO DO APOCALIPSE

O Apocalipse de João é um dos livros mais fascinantes e enigmáticos do cânon bíblico, senão o mais fascinante. Especialmente para aqueles que estão separados por quase dois mil anos da produção deste livro e não compartilham exatamente das mesmas circunstâncias culturais, históricas e linguísticas do autor e dos primeiros destinatários desta rica visão. Este livro encerra a lista de livros que, para os cristãos, ou para a grande maioria deles, representa a palavra de Deus.

Neste caso, antes de entender o potencial do impacto literário do Apocalipse de João, precisa-se situá-lo em seu próprio mundo literário, ou das tradições literárias que João faz uso. E para isso, refletir seu gênero é importantíssimo. Mesmo que o texto do Apocalipse disponha de um gênero majoritário, que seria *apocalíptico*, ele (assim como outros apocalipses) reproduz traços literários diversos, – aliás, para John J. Collins é justamente porque o Apocalipse é um apocalipse que ele carrega consigo marcas que são próprias de "outros gêneros" – ²⁸². Bauckham, similar a George Eldon Ladd²⁸³, defende que o Apocalipse de João é um apocalipse profético, que o difere de outros textos chamados apocalípticos²⁸⁴. Em outra obra, Bauckham é mais contundente em relação à singularidade do texto, dizendo o seguinte: “O Apocalipse merece uma apreciação literária nos seus próprios termos.”²⁸⁵. Com isso, é pertinente lembrar que é comum que os textos antigos, e isso inclui o livro em questão, não estejam tão preocupados em limitar-se literariamente na mesma medida que as produções modernas. Para efeito de didatismo, será separado o livro em três gêneros literários: apocalipse, profecia e epístola.

O primeiro gênero literário no qual o será situado é o que os estudiosos chamam de apocalíptica ou gênero apocalíptico. É importante colocar que se trata nomenclatura posterior, que faz referência a um conjunto de textos (e movimentos) que compartilham de uma série de

²⁸¹ GORMAN, 2022, p. 88.

²⁸² COLLINS, John J. **The apocalyptic imagination: An introduction to Jewish apocalyptic literature**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2016. p.10-11.

²⁸³ LADD, George Eldon. Why not prophetic-apocalyptic?. **Journal of Biblical Literature**, p. 192-200, 1957.

²⁸⁴ BAUCKHAM, 2022, p. 19-22.

²⁸⁵ "Revelation demands literary appreciation in its own terms.". BAUCKHAM, 1993, p. XII, tradução própria.

características, e é da própria revelação de João que se tira o termo²⁸⁶ – *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ χριστοῦ* (Ap 1.1 TGNT, sublinhado nosso) –. As pesquisas mais focadas no que seria uma literatura apocalíptica começaram no século XIX com Friedrich Lücke, nas quais ele levantou questões envolvendo marcadores literários, história, tradições, teologia dos apocalipses, servindo para conduzir os estudos que vieram posteriormente²⁸⁷. No começo do século XX, o termo apocalíptico foi usado, de acordo com J. Collins²⁸⁸, de forma ampla e agregadora²⁸⁹. Não se tratando apenas de um gênero literário, mas de uma teologia, uma visão de mundo e um movimento social. Este uso pode ser exemplificado na famosa frase de Ernst Käsemann: "A apocalíptica é a mãe de toda teologia cristã"²⁹⁰. Com o tempo, no entanto, foi se fazendo a diferenciação sobre o gênero, a teologia e o movimento. Cada teórico e teórica assim o fez à sua maneira. Klaus Klock faz a divisão da apocalíptica em literatura e em movimento histórico, como duas coisas que dependem entre si, mas não são estanques²⁹¹. Já Paul Hanson faz uma diferença entre gênero apocalíptico, escatologia apocalíptica e apocalipsismo como movimento²⁹². J. Collins reconhece essas divisões, mas concentra o seu trabalho na unidade literária do que se trata um apocalipse. Podendo implicar em uma ou mais escatologias, teologias e movimentos por trás dessas produções. O seu caminho metodológico é perceber as afinidades entre diferentes apocalipses na exploração literária. Sobretudo, buscar definir um gênero, por meio do qual se podem perceber certas conexões de propósito, conteúdo, cosmologia e situação social, que de alguma maneira envolvem todos estes textos²⁹³. Mas como definir aquilo que une literariamente esses textos, os quais podem ser chamados de apocalipses, se não se trata de um único movimento, teologia ou orientação escatológica?

²⁸⁶ STURM, Richard E. et al. Defining the word "apocalyptic": a problem in biblical criticism. **Apocalyptic and the New Testament**, v. 24, p. 17-48, 1989, p.18-20; COLLINS, 2016, p. 1-2. Isso não significa que o Apocalipse de João seja o texto mais paradigmático do que hoje se formula como gênero literário apocalíptico, ainda que a partir dele tenha se iniciado a discussão; o que se pretende com a concepção do gênero vai além/se desprende da Revelação de João.

²⁸⁷ STURM, 1989, p. 19.

²⁸⁸ COLLINS, 2016, p.2.

²⁸⁹ Uma retomada recente neste tipo de abordagem mais abrangente: REYNOLDS, Benjamin E.; STUCKENBRUCK, Loren T. (Ed.). **The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of New Testament Thought**. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

²⁹⁰ "Apocalyptic is the mother of all christian theology". KÄSEMANN, Ernst. **New Testament questions of today**. Philadelphia: Fortress Press, 1979, p. 102, tradução própria.

²⁹¹ KLAUS, Koch. **The rediscovery of Apocalyptic**: a polemical work on a neglected area of Biblical studies and its damaging effects on theology and philosophy. Naperville: A.R. Allenson, 1972, p.18-35.

²⁹² HANSON, Paul D. **Apocalypse, Genre and Apocalypticism**. The Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume, p. 27-34, 1976. Gorman lembra de uma divisão que ajuda também, e compreender que "apocalíptico(a)" pode ser um adjetivo (literatura) e um substantivo (a visão de mundo que se expressa no gênero literário): GORMAN, 2022, p. 37.

²⁹³ Entre os documentos literariamente apocalípticos, pode-se citar: Daniel, 1 e 2 Enoch, 2 e 3 Baruque, o Apocalipse de Abraão, o Apocalipse de Sofonias, o Testamento de Levi, Testamento de Abraão, Apocalipse de João (Revelação), o Pastor de Hermas, o Apocalipse de Pedro, a Ascensão de Isaías, etc. COLLINS, 2016, p. 3.

Para começar a responder, deve ser feita a consideração de que J. Collins parte de um conceito de gênero literário para construir suas definições. No *semeia 14*, ele lançou mão desta definição de gênero: "Um grupo de textos escritos marcados por características distintas e recorrentes que constituem um tipo de escrita reconhecível e coeso"²⁹⁴. Para ele a *similaridade* é o critério fundamental para o estabelecimento do gênero, mas não se trata de uma similaridade histórica, mas fenomenológica. Não quer dizer que o aspecto histórico e social não seja importante, apenas não é o mais importante. O que deve ter proeminência é o texto: forma e conteúdo²⁹⁵. Retornando à pergunta do outro parágrafo, o que, então, define um apocalipse literariamente? Quais são as características que por todos são compartilhados, das quais surgem um gênero literário? Nas palavras de J. Collins:

Um gênero de literatura revelatória com uma estrutura narrativa, na qual uma revelação é mediada por um ser de outro mundo a um receptor humano, revelando uma realidade transcendente que é ao mesmo tempo temporal, na medida em que contempla a salvação escatológica, e espacial, na medida em que envolve um outro mundo, sobrenatural.²⁹⁶

Ou seja, o gênero literário apocalíptico se define por ser: revelatório; narrativo; mediado por um ser humano; com a intenção de desvendar uma realidade transcendental; simultaneamente situado no tempo com um viés escatológico; e situado no espaço, recorrendo um outro mundo, do tipo sobrenatural. As características aqui são basicamente de conteúdo e forma. A partir daí, J. Collins fez uma diferença interna entre os textos que se enquadram nesse gênero, os *históricos* e os que se tratam de uma *jornada sobrenatural*²⁹⁷: "Parece haver dois fios de tradição nas apocalipses judaicas, sendo um deles caracterizado por visões, com interesse no desenvolvimento da história, enquanto o outro é marcado por jornadas para o além, com um interesse mais forte na especulação cosmológica."²⁹⁸. Ele coloca o Apocalipse de João entre os históricos (assim como outros textos: Daniel, 1 Enoque, 3 Baruque, etc.)²⁹⁹. O que caracteriza um apocalipse histórico? Se trata de uma (re)visão sobre a história a partir de uma perspectiva

²⁹⁴ "a group of written texts marked by distinctive recurring characteristics which constitute a recognizable and coherent type of writing". COLLINS, John J. Introduction: Towards the Morphology of a Genre in COLLINS, John J. *Semeia 14: The Morphology of a Genre*. Missoula: Scholars Press, 1979, p. 1.

²⁹⁵ COLLINS, 1979, p. 4.

²⁹⁶ "a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.". COLLINS, 1979, p. 9, tradução própria.

²⁹⁷ COLLINS, 2016, p. 7.

²⁹⁸ "It would seem that there are two strands of tradition in the Jewish apocalypses, one of which is characterized by visions, with an interest in the development of history, while the other is marked by otherworldly journeys with a stronger interest in cosmological speculation". COLLINS, 2016, p. 7, tradução própria.

²⁹⁹ COLLINS, 2016, p. 7-9.

sobrenatural por meio de uma revelação celestial, incluindo os aspectos gerais sobre tempo e espaço referidos na definição geral³⁰⁰.

A perspectiva de J. Collins sofreu algumas críticas, seja do ponto de vista de tentar definir apocalipse como um gênero literário, ou por aqueles que admitem ser possível definir o gênero, mas que discutem as características elencadas, questionando a "desconsideração" de Collins a respeito do contexto histórico e social por trás da produção destes textos³⁰¹. Serão feitas rápidas considerações nestes dois tipos de crítica, e depois será proposto uma síntese.

Primeiro, o esforço de J. Collins (e não só dele) pode ser posto em xeque e criticado só pelo fato de pressupor a ideia de gênero literário, no sentido de ser um exercício que fere a autonomia e singularidade do texto. Quem faz uma crítica neste sentido é Carol A. Nelson, que revela alguns pontos cegos nas tentativas tradicionais de formular o gênero apocalíptico, pois partem de uma ideia de gênero "antiquada", que não considera certos desenvolvimentos entre as teorias de gênero literário, nos quais é colocado sob suspeita uma ideia mais rígida para definir os limites do gênero³⁰². J. Collins vê a crítica de forma proveitosa³⁰³, e argumenta que ela não deve ser direcionada à formulação do gênero em si, mas a tentativa de aplicação rígida deste, porque deve-se manter a autonomia do texto. Contudo, ele reforça seus pressupostos sobre gênero agregando ao seu argumento, justamente uma das teorias apontadas por Nelson: *prototypical theory*, sobretudo pelas lentes de John Frow³⁰⁴, que conduz J. Collins a enfatizar a abertura literária dos textos que ele agrupa entre os apocalipses, sem que se prescreva a ideia que todo texto é *sui generis*, mas que um texto pode igualmente fazer parte de um gênero e incorporar elementos que dele não são típicos. Disto entende-se que a singularidade do Apocalipse de João não está em contradição com o esforço de situá-lo nisso que J. Collins, e outros, chamam de gênero literário apocalíptico.

Em segundo lugar, os outros questionamentos que são feitos estão relacionados aos critérios usados para definir tal classificação literária. David Hellholm, no *semeia 36*, faz uma complexa crítica à proposta tradicional de J. Collins, e, ao que pese sua profundidade e

³⁰⁰ COLLINS, 2016, p. 7-9.

³⁰¹ J. Collins faz um apanhado destas críticas em uma introdução recente (2014): COLLINS, John Joseph. What is apocalyptic literature? In: COLLINS, John Joseph (Ed.). **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 1-16.

³⁰² Aqui ela faz referência desde uma tendência pós-estruturalista, passando por uma teoria baseada nas propostas de Wittgenstein, *family resemblance*, até a abordagem de Mikhail Bakhtin: NEWSOM, Carol Ann. Spying out the land In: TROXEL, Ronald L.; FRIEBEL, Kelvin G.; MAGARY, Dennis R. (Ed.). **Seeking out the Wisdom of the Ancients: Essays offered to honor Michael V. Fox on the occasion of his sixty-fifth Birthday**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005, p. 437-450.

³⁰³ COLLINS, 2014, p.1-3.

³⁰⁴ Sobre a *prototypical theory*: FROW, John. **Genre**. New York: Routledge, 2014 [livro digital].

diversidade de tópicos³⁰⁵, uma coisa que destaca-se é a necessidade de privilegiar a função (aspecto pragmático do texto) como um critério importante, ao lado da forma (aspecto sintático do texto) e do conteúdo (aspecto semântico do texto), para traçar um gênero literário³⁰⁶. Ou seja: o gênero literário não dirá nada sobre o propósito do texto? E ao que interessa a presente pesquisa: um apocalipse teria uma função intrinsecamente política?

Sobre a função e *sitz im leben* dos apocalipses: sim, é difícil dizer de forma precisa qual o contexto de produção de cada apocalipse, por isso, segundo J. Collins, isso não pode ser um critério fundamental de definição. No entanto, nada impede que o processo contrário possa ser feito: conceber o apocalipse como literatura lançando luz no contexto. Para Helholm, então, o texto apocalíptico tem a função de consolar e exortar um grupo em tempos de crise³⁰⁷. Isso não diz tudo sobre o contexto, mas pode dizer algo³⁰⁸. Existe uma corrente que aponta que a função dos apocalipses, já conectado com o(s) apocalipsismo(s) como movimento(s), é provocar resistência perante ao império³⁰⁹. Anthea Portier-Young defende que os apocalipses são uma literatura de resistência, seu caminho argumentativo passa pela inquirição no contexto dos textos apocalípticos mais antigos, como Daniel e 1 Enoque, que durante o domínio do império selêucida sobre a Judeia, proveram textos que dispuseram de uma linguagem capaz de subverter os mitos de consolidação do poder imperial³¹⁰. Este primeiro cenário e propósito, segundo a autora, define uma função hegemônica que deve ser incluída no gênero³¹¹.

J. Collins encontra uma grande contribuição em Helholm, Portier-Young, e outros, mesmo mantendo a posição de não nivelar a *função*³¹² com a *forma* e o *conteúdo* como critério

³⁰⁵ HELHOLM, David. The Problem of Apocalyptic Genre In: COLLINS, Adela Y. (ed). **Semeia 36: Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting**. Decatur, GA: Scholars Press, 1986, p.13-53.

³⁰⁶ HELHOLM, 1986, p. 25,26.

³⁰⁷ HELHOLM, 1986, p. 27.

³⁰⁸ HELHOLM, 1986, p. 27.

³⁰⁹ Aqui uma revisão deste tipo de posição: PORTIER-YOUNG, Anthea. Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature In: COLLINS (Ed.), 2014, p. 146-162. Philip F. Esler faz uma revisão das abordagens sociocientíficas nos textos apocalípticos, e advoga que ao lado da promoção da resistência ao Império e/ou a denúncia deste, a questão identidade étnica e religiosa, é um motivo bastante presentes nestes textos: ESLER Philip F. Social-Scientific Approaches to Apocalyptic Literature In: COLLINS (Ed.), 2014, p. 124-144.

³¹⁰ PORTIER-YOUNG, Anthea. **Apocalypse against Empire: Theologies of resistance in early Judaism**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.

³¹¹ PORTIER-YOUNG, 2014, p. 149.

³¹² Uma contribuição importante é de Aune, que separa *função literária* de *função social*, a última só pode ser definida com precisão com o conhecimento do contexto social de cada texto; já a primeira pode ser apreendida literariamente, por isso ele defende que a descrição de J. Collins no *semeia 14*, pode ser complementada com a explicitação da função literária que ali está implicada, e que nas suas palavras consiste em: "(a) legitimar a autorização transcendente da mensagem, (b) ao mediar uma nova atualização da experiência reveladora original por meio de dispositivos literários, estruturas e imagens, que funcionam para "ocultar" a mensagem que o texto "revela", de modo que (c) os destinatários da mensagem sejam incentivados a modificar sua postura cognitiva e comportamental em conformidade com perspectivas transcendentais.": "(a) to legitimate the transcendent authorization of the message, (b) by mediating a new actualization of the original revelatory experience through literary devices, structures and imagery, which function to "conceal" the message which the text "reveals," so

de constitucionalidade do gênero. Ele concebe perfeitamente que existe uma tendência, ainda que não determinante, que os apocalipses sejam textos para contradizer o status do império e responder a uma crise (mais ou menos percebida), exortando e consolando, e entre estes apocalipses pode-se tranquilamente incluir o de João³¹³.

Por fim, o que interessa nesta discussão (o papel da *função*) para a presente pesquisa é: o Apocalipse de João é político porque é apocalíptico, ou é apocalíptico porque é político? Qual fator é predominante sobre o outro? Talvez a melhor forma de abordar este dilema é colocando os fatores como interdependentes, que se reforçam e lançam luz um no outro. Em outras palavras: João fez uso de um tipo de escrita para transcrever sua visão, esta por sua vez foi usada desde sua gênese, ainda que não em todos os casos, para fazer confrontos importantes às estruturas políticas. Então, juntando a outros fatores, é provável que ele esteja o usando também desta maneira. Ser apocalíptico por si só não faz da revelação de João um texto de vocação política, mas dada a conjuntura, é um forte sintoma.

Concluindo, mesmo que haja divergências em relação à concepção do gênero apocalíptico, é consenso de que o Apocalipse de João dele faça parte³¹⁴ – e não, não é tão óbvia a conexão –³¹⁵. Aune, inclusive, faz um exercício interessante, no qual ele mostra o Apocalipse de João encaixando-se textualmente na descrição clássica de J. Collins³¹⁶. Por isso não se medirá muitos esforços para provar o quão apocalíptico é o Apocalipse de João, visto que há uma grande aceitação disto. Ele o é em forma e conteúdo, e se considerar as teorias que privilegiam a função (e contexto do social), ele também atende os requisitos – mesmo que deva-se assegurar, mais uma vez, que o livro tem suas particularidades³¹⁷ –. Além disso, a relação do livro com a *apocalíptica* como movimento e visão de mundo será também referenciada no desenvolver da pesquisa.

Apocalipse como profecia: alguns estudiosos e estudiosas fazem a relação entre o profetismo da bíblia hebraica com o apocalipsismo de diferentes maneiras, suscitando, também, a questão das fontes do apocalipsismo, social e literaria³¹⁸. Neste caso, o profetismo

that (c) the recipients of the message will be encouraged to modify their cognitive and behavioral stance in conformity with transcendent perspectives.": AUNE, David Edward. *The Apocalypse of John and the problem of genre* In: COLLINS (Ed), 1986, p. 87, tradução própria.

³¹³ COLLINS, 2014, p.4; COLLINS, **Apocalypse, prophecy, and pseudepigraphy: On Jewish apocalyptic literature**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2015, p. 289-307.

³¹⁴ GORMAN, 2022, p. 33.

³¹⁵ Uma visão dissidente e relevante: MAZZAFERRI, Frederick David. **The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective**. Berlim: Walter de Gruyter, 2010.

³¹⁶ Veja o capítulo sobre gênero (introdução, seção 2): AUNE, 2017.

³¹⁷ Confirma uma análise mais contrabalaneada feita por Koester: KOESTER, 2015, p.104-106.

³¹⁸ Confirma as seguintes revisões no tópico em questão: COLLINS, 2016, p. 24-45. ROWLAND, 1998, p. 191-213.

clássico do antigo Israel é percebido como a fonte ou raiz principal do movimento apocalíptico em todas as suas expressões³¹⁹. Nisto se constitui a relação histórica entre os dois. No entanto, não se segue disso que todos os textos apocalípticos tenham uma vocação profética por si só, pelos menos não como o Apocalipse de João. O profetismo clássico é um antecedente histórico relacionado ao apocalipsismo, isso não é o mesmo que dizer que o último seja apenas o primeiro em uma nova roupagem³²⁰. Então, é preciso sim enfatizar que a revelação de João é profecia também – um apocalipse profético³²¹ –, e isso está mencionado explicitamente nos textos (Ap. 1.3; 22.7, 10,18,19). Além disso, ele faz uso de algumas formas que são mais típicas do profetismo da bíblia hebraica do que da apocalíptica judaica em sentido restrito³²². Alguns pontos surgem como importantes ao apontar que o Apocalipse é profecia também, tais como: O caráter direcionado e exortativo da revelação; as promessas e juízos sendo colocados em perspectiva temporal; e o chamado para mudança por meio dos oráculos específicos. O caráter profético faz que não apenas seu aspecto revelatório seja o motivo para atualizar o livro ao presente, mas também seu aspecto escatológico.

Digressão: isso não quer dizer que apenas uma leitura radicalmente localizada em um tempo específico deve ser adotada, o que é uma tendência que cresce com o advento do dispensacionalismo, que se trata de uma corrente teológica que promoveu uma grande disseminação no meio evangélico da perspectiva futuristas a respeito do Apocalipse, e que com o engajamento do pentecostalismo e as novelas de Tim Lahaye, *left behind*, popularizou-se até como uma forma "hegemônica" da escatologia cristã, altamente futurista e especulativa³²³. Muitos adeptos desta visão, e de outras formas mais tradicionais de futurismo, reivindicam o Apocalipse como profecia para comprovar que os eventos citados na abertura dos selos, ao soar das trombetas e no derramamento dos cálices, estão localizados no futuro, apenas. Gorman lembra, no entanto, que nem na profecia clássica, a projeção sobre o futuro era tida como o propósito único, pois o presente e o futuro estão reunidos nos oráculos – o cumprimento de

³¹⁹ AUNE, 1983, p. 107-120. COOK, Stephen L. **Prophecy & Apocalypticism: The Postexilic Social Setting**. Minneapolis: Fortress Press, 1995; COLLINS, John J. From prophecy to apocalypticism: The expectation of the end. **The Encyclopedia of Apocalypticism**, v. 1, p. 129-161, 2000; NAJMAN, Hindy. The inheritance of prophecy in apocalypse In: COLLINS (Ed.), 2014, p. 37-51.

³²⁰ Até porque os apocalipses têm outras fontes e nem sempre exercem a função profética (olhar notas anteriores).

³²¹ Stephen Cook usa esta expressão para aqueles textos que são tidos como profecias na bíblia hebraica, mas tem porções de textos com linguagem apocalíptica: COOK, Stephen L. *Apocalyptic Prophecy* In: COLLINS (Ed.), New York, 2014, p. 19-35. Assim, como estes textos são uma mistura de profetismo clássico e apocalíptico, o Apocalipse de João também o é.

³²² KOESTER, 2015, p. 108; AUNE, 2017, p. LXXV-LXXVI.

³²³ GORMAN, 2022, p. 43,44; KOESTER, 2015, p. 108; ver também: CLOUSE, Robert G. *Fundamentalist theology* In: WALLS, Jerry (Ed.). **The Oxford handbook of eschatology**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010, p. 263-279; Não são todos os dispensacionalistas que fazem uma leitura predominantemente alarmista e especulativa, mas normalmente estes militam em solo acadêmico.

promessas e juízos acontece e pode acontecer em vários níveis –, isso não quer dizer que se deva adotar uma perspectiva exclusivamente preterista, mas apenas assumir que a profecia contempla mais do que apenas uma dimensão histórica. E quando posta em uma linguagem apocalíptica, a potencialidade da profecia fica muito mais livre para comunicar em vários níveis diferentes, relativizando a linearidade temporal³²⁴. Mesmo os eventos mais precisamente localizados no futuro, como o retorno do Cristo, julgamento final, e recriação do universo, servem para jogar luz nos eventos do presentes, seja das comunidades destinatárias, ou seja do contexto atual³²⁵.

Voltando, deve-se dizer que, do ponto de vista político, o fato do livro ser uma profecia é bastante interessante. João se coloca no *hall* dos profetas do antigo Israel³²⁶, e faz uso desta autoridade para convocar as comunidades para readequarem o seu comportamento em relação ao arranjos políticos, sob pena de serem julgados juntos ao Império. Faz isso, enquanto promete um lugar no reino do Cristo, no futuro, e anuncia juízo e desaprovação vindo do próprio Messias sobre as estruturas imperiais. Isso indica que o visionário esperava que a sua carta profética-apocalíptica, além de causar uma comoção social por decorrência da resistência em relação a governo bestial, estabelecesse um posicionamento público contra as estruturas de poder presentes.

Em tempo, deve-se destacar que a revelação de João é também uma epístola (Ap. 1.4, 5; 2-3). Isso agrega à função literária do texto, evidenciando o público destinatário de forma mais precisa, com quem ele tinha familiaridade e zelo, e também as pretensões retóricas e argumentativas do texto. Além disso, assim como as epístolas pastorais no contexto da comunidade cristã, o livro dispõe de muitos textos litúrgicos. Portanto, a revelação profética de João é pastoral e deve ser lida levando em conta o contexto daquelas comunidades. Para isso, o capítulo anterior lançou sua contribuição. Sabendo da circularidade do seu Apocalipse, é provável que ele tivesse consciência de que isso poderia servir como prova de conspiração contra o Império, mas mesmo assim o fez³²⁷.

³²⁴ GORMAN, 2022, p. 44,45. BAUCKHAM, 2022, p. 168-176. Ver também: HILL, Andrew E.; WALTON, J. H. Panorama do Antigo Testamento. São Paulo: Editora Vida Nova, 2007, p. 454-456.

³²⁵ Inclusive este é um alerta dado por um comentarista, Osborne, que enxerga o livro de maneira mais futurista, mas que sabe que não se deve colocar toda interpretação para o futuro: OSBORNE, 2014, p. 24.

³²⁶ Confira o subcapítulo 3.2.2.

³²⁷ BAUCKHAM, 2022, p. 25-30; KOESTER, 2015, p. 108.

3.3.2 LINGUAGEM

Tendo como perspectiva o que já foi abordado pela revisão do gênero, pode-se dizer que a linguagem do Apocalipse é realmente especial e, dentro do cânone neotestamentário, bastante destoante. O livro conta com uma série de símbolos, alusões intertextuais, estruturas narrativas, textos litúrgicos, circularidades e uma relação complexa com o uso de números, entre outros elementos. Não se trata de um retrato dogmático sobre o mundo espiritual e os últimos dias, mas sim de uma abordagem muito mais poética, fragmentada e sensorial. Aliás, é isso que faz com que a recepção do livro seja tão diversa e cause certo espanto no leitor desavisado, conforme menciona Northrop Frye: "Qualquer um que chegue "a frio" no livro do Apocalipse, sem nenhuma espécie de contexto, provavelmente o consideraria uma simples rapsódia insana"³²⁸. Mas não é sem motivo que João reproduziu sua visão e profecia nesta linguagem que propôs, e um dos motivos pode ser político, o que será visto adiante. Será trazido, agora, algumas considerações sobre aspectos importantes da linguagem do Apocalipse.

3.3.2.1 SIMBOLOGIA E IMAGINÁRIO

Costuma-se dizer sobre um ou outro aspecto do Apocalipse (e da bíblia no geral) "isto é simbólico", como uma maneira de suavizar, ou espiritualizar ou até mesmo recolher um sentido que não está na superfície do texto, muitas vezes, inclusive, de forma arbitrária. O que acontece, no entanto, é que se reflete pouco sobre o papel literário do símbolo no texto e de como a interpretar/recepcionar a simbologia. Bom, diante disso, pode-se questionar: como responder estas questões em relação ao Apocalipse de João?³²⁹ É uma pergunta de não tão breve resposta, até porque o que se entende por simbólico vai variar de um sentido mais estreito para um mais abrangente³³⁰. Porém, normalmente a diferença entre uma definição e outra é de grau e não de natureza. Por isso e, no entanto, dá para dizer livro do Apocalipse é simbólico em

³²⁸ FRYE, Northrop. **O Grande Código da Bíblia**. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2021. p. 206.

³²⁹ Aqui um resumo que pode ser elucidativo: BEALE, 1999, p. 52, 53.

³³⁰ Simbologia pode ser usado num sentido mais amplo, como qualquer coisa que tenha um sentido figurado, ou quaisquer artefatos e objetos que dispõem de mais de um significado, ou, em um nível literário, como um tipo de imagem figurada ao lado de outras, etc. Introdução ao conceito de símbolo: CASSIRER, Ernst. **The philosophy of symbolic forms. Vol. I: Language**. New York: Routledge, 2021, p.1-49. RICOEUR, Paul. **LA SYMBOLIQUE DU MAL**. Paris: Editions Mouton, 1960. p. 17-25.

vários níveis³³¹, mas aqui será lidado mais no sentido literário, mesmo que não exclusivamente. Paul Ricoeur diz que o "símbolo" é diferente do "signo/sinal"; todo símbolo é um signo, nem todo signo é um símbolo³³². Isso porque o símbolo, além de apontar para algo além dele mesmo, como já faz o signo, não o faz de forma direta e literal, ele reúne mais significados e intencionalidades. Sua relação com o objeto a quem se refere é opaca e não transparente, aliás, talvez seja melhor ele mesmo explicar:

Dizer que o símbolo é um signo é traçar um círculo maior que agora precisamos estreitar. Todo signo visa algo além de si mesmo e tem valor para esse algo; no entanto, nem todo signo é símbolo. Diremos que o símbolo contém em sua mira uma intencionalidade dupla [...] Assim, ao contrário dos signos técnicos perfeitamente transparentes, que dizem apenas o que querem dizer ao estabelecer o significado, os signos simbólicos são opacos, porque o sentido literal inicial, patente, aponta analogicamente para um segundo sentido que não é dado senão nele mesmo (voltaremos a isso para distinguir o símbolo da alegoria). Essa opacidade constitui a própria profundidade do símbolo, inesgotável, como se dirá.³³³

Norman Perrin diz que a simbologia na apocalíptica judaica tem mais a ver com que Ricoeur chama de signo (ao invés de símbolo), ou, e usando os termos de outro filósofo, Philip Wheelwright³³⁴, se trata um "*steno-symbol*" ao invés de um "*tensive-symbol*" – no primeiro, o sinal tem uma relação estreita com o referente, no segundo, o significado é aberto, plural e vivo –. O que J. Collins vai discordar, para ele o simbolismo apocalíptico é bastante evocativo e plural (*tensive-symbol* ou *símbolo*)³³⁵. Já Fanning admite que a diferenciação que Perrin propõe faz algum sentido, mas não concorda com a radicalidade e excludência dos dois tipos de símbolos para interpretar a linguagem simbólica. Uma imagem pode reunir em si tanto um sentido mais aberto quanto literal³³⁶. É mais ou menos isso que quer dizer Bauckham, a respeito do Apocalipse, com a seguinte declaração:

³³¹ A simbologia do Apocalipse se anuncia no próprio texto, argumenta Greg Beale, para ele o verbo "σημαίνω" (Ap 1.1), significa comunicar através de símbolos, e tem um paralelo, junto com outros termos, como Daniel 2.28-30,45, no qual Deus revela a Nabucodonosor através de visões o que iria acontecer: BEALE, 1999, p. 50-54.

³³² RICOEUR, 1960, p. 22-25

³³³ "Mais dire que le symbole est signe, c'est tracer un cercle trop grand qu'il faut maintenant resserrer. Tout signe vise au-delà de lui-même quelque chose et vaut pour ce quelque chose; mais tout signe n'est pas symbole; nous dirons que le symbole recèle dans sa visée une intentionnalité double [...] Ainsi, à l'opposé des signes techniques parfaitement transparents qui ne disent que ce qu'ils veulent dire en posant le signifié, les signes symboliques sont opaques, parce que le sens premier littéral, patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui (nous y reviendrons pour distinguer le symbole de l'allégorie). Cette opacité fait la profondeur même du symbole, inépuisable comme on dira". RICOEUR, 1960, p. 22, tradução própria.

³³⁴ WHEELWRIGHT, Philip Ellis. **Metaphor & reality**. Bloomington: Indiana University Press 1962, p. 92-110.

³³⁵ PERRIN, Norman. Eschatology and hermeneutics: Reflections on method in the interpretation of the New Testament. **Journal of Biblical Literature**, v. 93, n. 1, p. 3-14, 1974.

³³⁶ FANNING III, 2020, p. 35-36.

É bom esclarecer que as imagens de Apocalipse são símbolos com poder evocativo, convidando à participação imaginativa no mundo simbólico do livro. Contudo, essas imagens não trabalham meramente como figuras verbais. Sua composição literária precisa ser sempre fundamental para o seu significado.³³⁷

O que Bauckham argumenta é que as imagens do Apocalipse de João são carregadas de sentido, mas não dissociadas do contexto. Não se trata meramente de uma série de abstrações atemporais, assim como também não se trata apenas de código de significados estreitos³³⁸.

Os símbolos estão a serviço de uma visão espiritual da realidade³³⁹, e jogam luz no contexto da experiência visionária e dos seus remetentes, mas ao mesmo tempo faz que este primeiro contexto jogue luz em outros contextos. Em função disso, se tratam de recursos semânticos que dispõem uma grande potencialidade de provocar sentidos, mesmo que não quaisquer sentidos. Também, não tratam-se meramente de códigos a serem desvendados, porque o símbolo encontra seu significado "total" na relação entre a imagem e a(s) referência(s): o símbolo e o simbolizado acrescentam significado um no outro³⁴⁰. Isso vai ao encontro ao que Ricoeur fala sobre o símbolo, e que ajudar na maneira de interpretar a simbologia no Apocalipse: "O símbolo é o movimento do sentido primário que nos faz participar do sentido latente e, assim, nos assimila ao simbolizado sem que possamos dominar intelectualmente a semelhança. Nesse sentido, o símbolo é doador; ele é doador porque é uma intencionalidade primária que, de forma analógica, concede o sentido secundário"³⁴¹.

A simbologia ou imaginário do Apocalipse relaciona-se à nível textual com certas formas literárias: símbolos (em sentido estrito), metáforas, símiles e alegorias³⁴². Essas imagens são empréstimos de referências do contexto cultural, incluindo imagens mitológicas greco-romano, da Bíblia Hebraica e das literaturas religiosas do mundo judaico, como apocalipses, oráculos, livros de sabedoria, etc. A origem da imagem pode dizer algo sobre o significado,

³³⁷ BAUCKHAM, 2022, p. 31,32.

³³⁸ BAUCKHAM, 2022, p. 30-36; o dilema entre abertura e estreitamento do significado envolve discussões mais profundas no âmbito da hermenêutica filosófica, procuro assumir uma postura mais equilibrada que está sintonizada com o realismo crítico. Para uma revisão sobre este tópico em relação à linguagem simbólica, ver: BEALE, Gregory K., Grand Rapids, 1999, p. 65-69.

³³⁹ BANDY, Alan. The Hermeneutics of Symbolism: How to Interpret the Symbols of John's Apocalypse. **The Southern Baptist Journal of Theology**, v. 14, n. 1, 2010; BARR, David L. The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis. **Interpretation**, v. 38, n. 1, p. 39-50; 1984; TERRA, Kenner. O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo Romano. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, v. 9, n. 3, p. 760-784, 2017.

³⁴⁰ ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. **Apocalipsis, la fuerza de la esperanza: estudio, lectura y comentario**. Centro de Espiritualidad Ignaciana, 2000, p. 34, 35; Ver também: RICOEUR, 1960, p. 22-24; HUBER, Konrad. Imagery in the Book of Revelation In: KOESTER (Ed.), 2020, p. 63-64.

³⁴¹ RICOEUR, 1960, p. 22, tradução própria.

³⁴² BANDY, 2010, p. 49.

mas não tudo, pois o contexto redacional (o motivo retórico e a estratégia discursiva) no qual ela é inserida deve ser levado em conta³⁴³.

Esse alto teor figurativo na linguagem do livro serve para narrar realidades históricas e proféticas de uma perspectiva espiritual, que por sua vez provocam/evocam a imaginação do leitor ou ouvinte, e desta maneira, promovem uma nova *percepção de realidade*, como que uma lente pela qual se vislumbra o mundo ao redor e a história³⁴⁴. Neste empreendimento, o Apocalipse joga o jogo dos discursos de legitimação da soberania do Império romano (ver subcapítulo 3.2.5), fazendo usos de símbolos próprios dos mitos imperiais (ou de legitimação da soberania do império), e subvertendo seu significado, o que por consequência apelam para a mudança da disposição epistêmica-afetiva dos destinatários em relação àquilo que era convencional sobre as estruturas de poder, que se consolidaram justamente pelo discurso [altamente] simbólico³⁴⁵.

3.3.2.2 SOBRE O USO DO ANTIGO TESTAMENTO

Um tópico importante no uso de imagens bíblicas (Antigo Testamento) no livro do Apocalipse, como referenciado anteriormente e será referido posteriormente, é a relação hermenêutica-teológica da imagem usada e o novo contexto semântico no qual ela será inserida. João propõe uma relação de cumprimento? Ele está interpretando tais imagens? Se trata de um uso meramente retórico? Steve Moyise vai resumir os posicionamentos sobre o tema em três vertentes: (i) função exegética, (ii) função retórica ou (iii) transcrição da experiência mística³⁴⁶. Na primeira, a sugestão é que João está usando as imagens e alusões de maneira interpretativa, afim de estabelecer uma relação de cumprimento e de compreensão “verdadeira” dos textos; a segunda vertente diz que uso de alusões serve para descrever simbolicamente os objetos da sua visão, com fins argumentativos; a última leva em conta o pressuposto de que as imagens são exatamente o elemento da experiência mística e visionária, entendendo que tal experiência é algo como um sonho³⁴⁷.

Mas dois pontos devem ser observados. Essas três maneira de entender a intextualidade com o texto bíblico não precisam ser excludentes na tarefa hermenêutica, como o próprio Moyise defende³⁴⁸, talvez o mais adequado seria procurar interpretar cada alusão de uma

³⁴³ BANDY, 2010, p. 52; ver também: FIORENZA, 1985, p. 188.

³⁴⁴ BARR, 1984; COLLINS, 1984, p. 141-162.

³⁴⁵ Kenner Terra vai chamar essa dinâmica de "contradiscursos": TERRA, 2017, p. 779.

³⁴⁶ MOYESE, Steve. The Old Testament In The Book of Revelation in: : KOESTER (Ed.), 2020, p. 97-99.

³⁴⁷ MOYES, 2020, p. 97-99.

³⁴⁸ MOYES, 2020, p. 98.

maneira própria. E as conclusões da presente pesquisa não estão dependentes de uma linha ou outra, e é por isso, inclusive, que não se deterá de forma detalhada em tal disputa³⁴⁹. No entanto, é possível admitir que, existe um certo impacto no uso das alusões dentro do imaginário dos seu remetentes, já que estas eram por eles conhecidas, e estabelece uma conexão, de alguma maneira, teológica e histórica com a bíblia hebraica, ao passo que também produz uma interseção semântica entre o contexto de origem e contexto de aplicação, um interpretando o outro. É especialmente interessante aqui o fato de que muitas dessas alusões e imagens dispõem de um forte contexto político (o imaginário do Êxodo e as bestas de Daniel, por exemplo). A recapitulação delas, seja por uso tipológico, retórico, comparativo, etc. faz uso da memória cultural como aprimoramento ou definição de uma perspectiva e identidade política³⁵⁰. Isso por si só, se estabelece como um elemento importante para a tipificação do discurso religioso do Apocalipse em conexão com seu contexto social e político.

3.3.3 MITO, HISTÓRIA E POLÍTICA

Em virtude desta linguagem altamente visual e simbólica da revelação, faz-se a relação do Apocalipse (e do outros apocalipses) com a literatura mítica e/ou a ideia de mito, Paulo Nogueira chega a dizer que "A densidade da linguagem do Apocalipse é tributária das estruturas profundas do mito, que por sua vez é uma linguagem predominantemente visual que compartilha das imagens que estruturam a psiquê"³⁵¹. Parece ser consenso de que o Apocalipse está em todo momento fazendo referência a imagens míticas diversas (especialmente com um fim retórico³⁵²), mas será que o livro, em virtude disso, deva ser reduzido apenas como uma fábula arcaica e fictícia? Como bem lembrou J. Collins, muitas discussões em relação a isso têm a ver com a falta de clareza com o que significa o termo "mito", se é um tipo de história, ou, mais especificamente, um tipo de linguagem literária³⁵³. Mas se mito for tomado em termos abrangentes, como este proposto por Mircea Eliade, de que se trata de

uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade

³⁴⁹ A posição do presente autor é precisamente aquela adotada por Koester: KOESTER, 2015, p. 123-125.

³⁵⁰ Para a relação entre memória e identidade política: ASSMANN, 2011, p. 111-141.

³⁵¹ DE SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto. A linguagem do Apocalipse: Apontamentos para uma interpretação conectiva e polissêmica. **REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 14, n. 2, p. 637-656, 2020, p. 644.

³⁵² BEALE, 1999, p. 67; FIORENZA, 1985, p. 188. COLLINS, 2016, p. 24; BARR, David L. The story John told. Reading Revelation for its plot In: BARR, David L. (Ed.). **Reading the book of Revelation: A resource for students**. Atlanta: Society of Biblical Lit, 2003, p. 11-25.

³⁵³ COLLINS, 2016, p. 22-24.

total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição.³⁵⁴

Então, pode-se dizer, para fins analíticos, que, embora seja difícil afirmar que o livro seja fundamentalmente um mito, ele opera em algum nível de maneira mítica. Ou, pelo menos, sua linguagem é influenciada por uma perspectiva mítica do mundo³⁵⁵. O que não significa, e este é mais um motivo para a controvérsia, que tal relação faça do livro do Apocalipse, necessariamente, uma ficção ou fábula – mito não deveria ser tomado como antagônico de verdade –, pois como lembra Ernst Cassirer, os mitos, mesmo no seu estágio mais primevo, "não são meros produtos da fantasia, que se desprendem da firme realidade empírico-positiva das coisas, para elevar-se sobre elas, como tênue neblina, mas sim, representam para a consciência primitiva, a totalidade do Ser."³⁵⁶. Disso se segue que não pretende a linguagem mítica divagar de forma fictícia sobre a realidade, mas dar um retrato *cósmico* dela. A simbologia, então, serve a intenção transcendental e universalizante dos mitos. Neste caso, pode-se dizer a respeito do Apocalipse de João, que sua simbologia não significa não-realidade e não-história, mas uma realidade transcendental, que propõe uma narração cósmica [teológica e poética³⁵⁷] do mundo e da história, não apesar, mas a partir do seu próprio contexto³⁵⁸.

Mas o levantamento deste tópico não servirá meramente para "resolver" maus entendidos, se faz relevante quando se pensa na conexão histórica e fenomenológica do(s)

³⁵⁴ ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p.11.

³⁵⁵ Embora possa-se conceber isso de maneiras diferentes: BORING, M. Eugene. **Revelation**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1982. p. 51-53; BEALE, 1999, p. 65-67. Vale conferir também como Ricoeur articula o desenvolvimento uso do mito no Israel Antigo, o que, de alguma maneira, pode lançar luz na função "mítica" do Apocalipse: RICOEUR, Paul. **Hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 256-265; Sobre a diferença entre mito e apocalíptica, Stefan Beyerle diz o seguinte: "embora o mito tenha uma orientação profunda para o passado, o apocalípticismo coloca mais ênfase no mundo presente do autor implícito para construir esse mundo a partir de uma perspectiva voltada para o futuro, tornando os mitos "escatologizados". Em termos práticos, a visão de mundo examinada sugere que o público desempenhe um papel mais ativo, principalmente voltado para a resistência, em vez de buscar justificação teológica ou consolação". "while myth shows a profound past orientation, apocalypticism lays emphasis on the present world of the implied author(s) in order to construe this world within a future-focused perspective: the myths become "eschatologized." In terms of pragmatics, the examined worldview rather calls for a more or less active role for the audience, more for resistance than for theodicy or consolation.". BEYERLE, Stefan. BEYERLE, Stefan. *The Imagined World of the Apocalypses*, In: COLLINS (Ed), 2014, p. 380, tradução própria.

³⁵⁶ CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019, p.23. Vale destacar que Cassirer está, neste contexto, aludindo a um estágio mais primário e originário do mito, no qual o Apocalipse, devido ao seu enquadramento histórico, já se "despreendeu". Não obstante, essa observação pode ser estendida a uma fase mais evoluída da mitologia do que aquela que Cassirer prioriza nesta obra.

³⁵⁷ Se for o caso de achar polêmico demais associar o texto do Apocalipse ao termo "mito", pode-se usar outra expressão: "teopoética". Diante disso, pode se dizer o seguinte: o Apocalipse de João é uma profecia, dada apocalípticamente, promovendo uma narração teológica e poética da realidade, não deixando de referenciar eventos históricos (do passado e do futuro), como se fossem apenas abstrações absolutamente atemporais, mas, e ao mesmo tempo, os colocando em perspectiva cósmica e transcendental.

³⁵⁸ BORING, 1982, p. 51-53; GORMAN, 2022, p. 41, 42; BEYERLE, 2014, p. 380; WRIGHT, N.T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural**, Rio de Janeiro: Vida Nova, 2021, p. 217

mito(s) com a política. Uma relação de legitimação (ou deslegitimação) dos poderes públicos³⁵⁹. Friesen, inclusive, acredita que o conceito de "ideologia" não seria o melhor para descrever a sustentação religiosa e simbólica das estruturas políticas antigas, mas sim, o conceito de "mito".³⁶⁰ Por isso, argumenta ele, não será percebida a resistência ao Império romano no Apocalipse sem que este seja "remitologizado", pois em todo momento a revelação está confrontando o uso de imagens míticas que são amplamente reproduzidas para sustentar simbolicamente o culto ao imperador, seja oferecendo novas imagens ou subvertendo àquelas já conhecidas³⁶¹. Além disso, alguns teóricos e teóricas argumentam que o "mito de combate", ou, como prefere Friesen, o "padrão mítico de combate", está bem presente no livro do Apocalipse. Se trata de uma dinâmica ou padrão que se repete em vários mitos antigos, retratando uma guerra cósmica entre deuses ou entre o bem e o mau³⁶². Desta maneira, João está trabalhando com um padrão conhecido de judeus e gentios, no qual ele traz uma porção de imagens que já estavam plantadas no imaginário social e que eram arranjadas para sustentação simbólica do domínio imperial³⁶³, e dá sua própria "versão" a partir da sua visão.

Em função disso, Friesen argumenta que o Apocalipse promove uma resistência simbólica ao uso mítico e imagético para legitimação do culto imperial. Ele faz uma análise especial no capítulo 13 do livro. Reunindo o plano de fundo de Daniel 7, as figuras míticas Leviatã e Beemote³⁶⁴ e a mitologia do culto imperial, João relata a visão de duas bestas, uma que sai do mar e outra que sai da terra. O visionário neste capítulo faz uso da tradição Leviatã-Beemote – no capítulo 12 a figura do Leviatã já havia sido usado, mas de uma maneira diferente³⁶⁵ –, que tem antecedentes na tradição judaica (sobretudo em 1Enoque 60; 2Esdras e 2Baruque 29, além do exemplo mais conhecido que é o livro de Jó 40-41)³⁶⁶; tais figuras são amplamente conhecidas no imaginário judaico, foram por Deus separadas, uma habita no mar

³⁵⁹ LINCOLN, Bruce. **Discourse and the construction of society: Comparative studies of myth, ritual, and classification**. New York: Oxford University Press USA, 1989, p.15-52; Veja também uma introdução ao conceito de *mito político*: FLOOD, Christopher. **Political myth**. New York: Routledge, 2002, p. 44.

³⁶⁰ FRIESEN, 2004, p. 284, 285.

³⁶¹ Aqui Friesen faz um levantamento de como uma série de mitologias foram usadas para construir certas imagens do Império romano através do culto ao imperador: FRIESEN, 2004, p. 287-303. Sobre como essas imagens são usadas no Apocalipse de João: FRIESEN, 2001, p. 167-179; Ver também: ZANKER, 1988, p. 167-263; 297- 333.

³⁶² Friesen frisa o termo "padrão", porque quando se refere a tal combate cósmico, não se trata de um mito específico, mas justamente um padrão que perpassa uma série de mitos: FRIESEN, 2001, p. 171. Conferir também: COLLINS, Adela Yarbro. **The combat myth in the Book of Revelation**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1976; Ver também: VAN HENTEN, Jan Willem. Dragon myth and imperial ideology in Revelation 12-13 In: BARR, David L. (Ed.), 2006, p. 181-203.

³⁶³ FRIESEN, 2004, p. 287-303; COLLINS, 1976; VAN HENTEN, 2006.

³⁶⁴ FRIESEN, 2004, p. 303-307.

³⁶⁵ FRIESEN, 2004, p. 303-307.

³⁶⁶ FRIESEN, 2004, p. 303-307; ADRIANO FILHO, José. Trabalhando com o mito–Leitura intertextual de Daniel 7 e das tradições de Leviathan Behemoth em Apocalipse 13. Estudos de religião, v. 32, n. 1, p. 141-157, 2018.

(Leviatã) outra na terra (Beemote) segundo o relato criacional de 2Esdras 6.50-53. O uso de Daniel é perceptível pelas características da besta que sai do mar, elas são a recapitulação daquelas encontradas nas quatro bestas que aparecem no capítulo 7, que agora no Apocalipse formam uma única besta – um comentário completar a isso será feito no subcapítulo 4.1.3. Aqui já se percebe como João [re]mitologiza a descrição da ascensão do Império. O que vai especialmente de encontro com a mitologia presente no culto imperial. Além, da besta de Daniel e dos monstros Leviatã-Beemote, o visionário toca em temas e imagens que era usados na mitificação do imperador e de Roma no contexto do culto imperial da antiga Ásia menor. Estas eram especialmente percebidas nos relevos e esculturas dos templos³⁶⁷. Amplamente documentado por Friesen³⁶⁸, figuras e histórias mitológicas importantes aparecem envolvidas em retratos de vitórias militares do Império, como uma maneira dar significado cósmico ao poder imperial e a era de paz por ele instituído, no céu e na terra. João combate os mitos que davam suporte ao culto imperial, com imagens e padrões igualmente mitológicas, mas de uma maneira absolutamente diferente.

Então, e recapitulando o que já foi dito em outro momento, o Apocalipse desafia a legitimação simbólica e mítica do poder do Império com uma linguagem simbólica e *teopoética*, dando aos seus remetentes novas imagens pelas quais eles devem ver o mundo, incluindo, os arranjos políticos. Não se trata de uma argumentação 'filosófica', mas do oferecimento de uma nova percepção cósmica.

3.3.4 LITURGISMO

Por fim, e não menos importante, deve-se constatar que a linguagem do livro é altamente litúrgica. Aliás, provavelmente, o livro o todo era mais usado em contexto de culto. Ora, poucas pessoas liam naquela época, e o acesso ao conteúdo da revelação de boa parte das pessoas que faziam parte daquelas comunidades era pelo ouvir (Ap 1.3; 2.18). Diante do texto do Capítulo 1, verso 3, "Bem-aventurado aquele que lê, e bem-aventurados aqueles que ouvem as palavras da profecia e guardam as coisas nela escritas, pois o tempo está próximo" (NAA), Ugo Vanni conclui o seguinte:

Unindo o leitor e os ouvintes na mesma bem-aventurança, e tendo em mente os papéis respectivos sugeridos pelo significado dos dois termos, este trecho faz pensar nas

³⁶⁷ FRIESEN, 2004, p. 287-303; Ver também ZANKER, 1988.

³⁶⁸ FRIESEN, 2004, p. 287-303; FRIESEN, 2002, p. 171-179.

assembleias litúrgicas da sinagoga e da primitiva igreja cristã, nas quais, como sabemos, ocorria uma espécie de diálogo entre o leitor e os ouvintes.³⁶⁹

Mesmo que se trate de uma narrativa, ou drama, toda revelação pode ser tida como a exposição de culto³⁷⁰, ou para usar a expressão de Gorman, "uma narrativa dramática com propósito litúrgico"³⁷¹. Essa alta linguagem litúrgica, combinada com o provável uso igualmente litúrgico do livro, evidencia que a visão de João desafia o culto imperial também, de forma positiva, pela convocação ao culto ao Cordeiro. O liturgismo da revelação é político, veja o que diz Udo Schnelle:

O local específico da santidade é o serviço de adoração. A orientação litúrgica da obra fica clara em Apocalipse 1:10 e 22:20: o visionário recebe suas visões no Dia do Senhor e menciona a eucaristia para envolver diretamente a congregação no evento revelador [...] durante a adoração, a comunidade da fé realiza sua nova identidade sob o senhorio do Cordeiro e de maneira consciente e intencional rejeita as reivindicações de senhorio feitas por Babilônia/Roma. Como o local onde o novo ser é repetidamente praticado, a adoração também se torna um ponto de resistência contra as potências contrárias a Deus e, uma vez que o Apocalipse foi lido durante a adoração, também se torna um local de audição, visão, aprendizado e compreensão/insight.³⁷²

O que Schnelle escreve aqui não é muito diferente do que Oliver O'Donovan diz em relação a adoração como atividade de formação da identidade política, conforme expus lá no primeira parte da pesquisa (subcapítulo 2.1.3). Como já foi dito mais de uma vez em algum outro lugar desta pesquisa, a religião e a política naquele tempo eram muito mais explicitamente vinculadas uma à outra. Não é de se espantar que a fé de uma pessoa ou comunidade, e por conta disso seus ritos litúrgicos, tenha naturalmente um aspecto político. No contexto do Império, com a cultura do culto ao imperador, esta dinâmica fica muito mais intensa. Em virtude disso, qualquer artefato de culto, como é o caso da revelação de João, que não apenas promova a adoração a um deus específico, mas a um homem que reina nos céus acima de tudo

³⁶⁹ "By uniting the lector and the hearers in the same macarism, and bearing in mind the respective roles suggested by the meaning of the two terms, this passage makes one think of the liturgical assemblies of the synagogue and the early Christian church, in which, as we know, there was a kind of dialogue between lector and hearers." VANNI, Ugo. Liturgical dialogue as a literary form in the Book of Revelation. *New Testament Studies*, v. 37, n. 3, p. 348-372, 1991, p. 348, tradução própria.

³⁷⁰ Observe o argumento de Ugo Vanni: VANNI, Ugo. Liturgical dialogue as a literary form in the Book of Revelation. *New Testament Studies*, v. 37, n. 3, p. 348-372, 1991.

³⁷¹ GORMAN, 2022, p. 60.

³⁷² "The particular locus of holiness is the worship service. The liturgical orientation of the work is apparent in Rev. 1:10 and 22:20: the seer receives his visions on the Lord's Day and refers to the eucharist in order to directly involve the congregation in the revelatory event [...] in worship, the community of faith realizes its new identity under the lordship of the Lamb and under the conscious, intentional rejection of the claims to lordship made by Babylon/Rome. As the place where the new being is repeatedly practiced, worship is also a locus of resistance against the anti-God powers, and, since the Apocalypse was read out in worship, also a place of hearing, seeing, learning, and understanding/insight." SCHNELLE, 2009, p. 776, 777, tradução própria. Ver também: RUIZ, Jean-Pierre. *Between and between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse* In: BARR (Ed.), 2006, p. 221-241.

e irrestritamente, e que deve ser o único senhor a ser adorado – enquanto ridiculariza (e com isso deslegitima) o culto imperial, ao próprio imperador e a Roma –, será um artefato revestido de um caráter altamente não só político, mas também politicamente oposicional.

Diante de tudo o que foi dito sobre a linguagem do Apocalipse, pode-se concluir que ela contém elementos com um alto poder simbólico e que, em seu contexto, talvez seja um dos melhores meios literários e culturais para provocar uma crítica/análise teológica do poder público. Além disso, é a sua linguagem que permite uma maior capacidade de atualização da mensagem para quaisquer contextos, o que acrescenta ao livro do Apocalipse uma utilidade especial na produção de uma Teologia Política para o presente. É importante notar que, mesmo que não seja um texto dogmático, tampouco um tratado filosófico, isso não significa que o livro não esteja investido de racionalidade. Isso fica especialmente evidente ao analisar a retórica presente no livro, como será visto a seguir.

3.3.5 RETÓRICA E O EFEITO PRETENDIDO

O empenho por analisar o Apocalipse pela sua retórica está completamente vinculado com o fato de que a revelação de João foi entregue como epístola, ou seja, ele tem remetentes definidos, um argumento e intenções claras de provocar um tipo de reação. Para isso os capítulos 2 e 3 do livro se mostram importantes, pois o maior "alvo" do visionário com sua revelação, é persuadir as sete igrejas da Ásia menor para algo. Portanto, do que se trata, em um primeiro momento, interpretar o livro desta maneira? Fiorenza, uma das precursoras contemporâneas desta linha de análise, diz o seguinte:

Ao interpretar o livro do Apocalipse como uma obra retórica, devemos, portanto, procurar primeiro a posição estratégica e as relações textuais dos símbolos e imagens dentro do movimento dramático geral do livro. Em segundo lugar, devemos prestar atenção aos "marcadores" retóricos explícitos que buscam "canalizar" as compreensões, emoções e identificações da audiência de tal maneira que ela seja persuadida e movida à ação desejada.³⁷³

Ou seja, perceber retoricamente o texto do Apocalipse será uma tarefa que levará em conta tudo aquilo que já foi falado sobre seu gênero e linguagem. Quando assim se faz, pode-se recolher uma série de coisas importantes sobre a hermenêutica do livro. No entanto, não posso esquecer que o que se faz aqui não é uma introdução geral ao texto, e sim uma abordagem

³⁷³ "In interpreting Rev. as a rhetorical work we must therefore look first for the strategic position and textual relations of the symbols and images within the overall dramatic movement of the book. Second, we must pay attention to the explicit rhetorical "markers" that seek to "channel" the audience's understandings, emotions, and identifications in such a way that it is persuaded and moved to the desired action". FIORENZA, 1998, p. 187, tradução própria.

introdutória que nos dê recursos para entender o "lado" político dele. Dito isso, é claro que não serei exaustivo em tudo que se possa dizer sobre sua retórica (assim como fui em outros tópicos), mesmo assim posso também sublinhar que a retórica do Apocalipse tem muito a oferecer sobre como o visionário faz sua Teologia Política.

DeSilva, assim como outros, usa paradigmas clássicos da retórica (veja: Aristóteles, *Rhet.* I. 1-3) para sua crítica. Os tipos de discurso: deliberativo, forense/jurídico e epidíctico/demonstrativo. Os tipos de emoções/reações em foco para serem evocadas: *pathos*, *ethos* e *logos*³⁷⁴. Bom, é provável que João não seja alguém versado na retórica clássica, pelo menos não tem como afirmar, e muito menos que ele estivesse usando estes recursos conscientemente. No entanto, o uso destas categorias é do tipo analítico, elas são trazidas para auxiliar a delinear o modo como João buscou persuadir e convencer seus remetentes³⁷⁵. Sobre isso, Koester diz o seguinte: "Não há motivo para pensar que João foi treinado em retórica clássica, mas seu texto é projetado para levar os leitores a um compromisso renovado com Deus, Cristo e a comunidade cristã; e o estudo da retórica ajuda a mostrar como ocorre o processo de persuasão."³⁷⁶.

DeSilva, ao contrário de Fiorenza³⁷⁷, acredita que dos três tipos de discursos, dois apenas são usados com ênfase por João, deliberativo e demonstrativo³⁷⁸. No que se refere ao primeiro, percebe-se o seu uso explícito nos oráculos dirigidos com os quais se inicia o livro, quando ele faz menções em relação ao futuro, mostrando possíveis recompensas e juízos de acordo com um determinado comportamento; assim como, trazendo exemplos de um passado para a conversa, como pedir para os crentes de Éfeso lembrar onde eles caíram, pois abandonaram o primeiro amor (Ap. 2.4-5). O discurso deliberativo assim o faz pois busca através disso provocar um tipo de ação³⁷⁹. No que se refere ao restante do livro, DeSilva diz que:

Chamadas explícitas para ação e apelos de apoio são evidentes ao longo das visões dos capítulos 4 a 22 (por exemplo, 14:7, 9–11; 18:4–8). No entanto, uma atenção significativamente maior é dedicada a descrever, em forma narrativa, as consequências de cursos de ação concorrentes, com o objetivo de envolver a reflexão

³⁷⁴ DESILVA, David. Rhetorical Features of the Book of Revelation In: KOESTER (Ed.), 2020, p. 69-82.

³⁷⁵ Para um panorama maior sobre os objetivos de João com sua retórica: DESILVA, David Arthur. **Seeing things John's way: The rhetoric of the Book of Revelation**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009. p. 69-92.

³⁷⁶ "There is no reason to think that John was trained in classical rhetoric, but his text is designed to bring readers to a renewed commitment to God, Christ, and the Christian community; and the study of rhetoric helps to show how the process of persuasion occurs.". KOESTER, 2014, p. 132, tradução própria.

³⁷⁷ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **Revelation: Vision of a Just World**. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p. 26.

³⁷⁸ DESILVA, 2020, p. 69-70.

³⁷⁹ DESILVA, 2020, p. 70-71.

interna dos ouvintes sobre os cursos de ação mais sábios a serem tomados em suas próprias situações. O grau de sucesso de João nesse sentido dependerá em grande medida da eficácia com que ele torna sua narrativa dessas consequências futuras, impactante e, acima de tudo, plausível.³⁸⁰

O uso do discurso demonstrativo está profundamente ligado com a linguagem visual do Apocalipse – com sua narrativa poética –, ao descrever eventos celestiais, no passado, no presente e no futuro, como a adoração a Deus e ao Cordeiro (Ap. 4,5; 7.9-17), o retrato bestial do Império (Ap. 13; 17. 11-13), Roma como a "grande Babilônia" (Ap. 18), a Nova Jerusalém como o destino dos santos (Ap. 21). Com isso, ele busca convencer que aquele que reina nos céus é o mesmo que foi morto como um cordeiro, que o poder do Império é diabólico e que a cidade que se assemelha a uma noiva pura é Jerusalém que desce dos céus, não Roma, que se assemelha mais a uma meretriz³⁸¹. O Apocalipse visa reorientar a imaginação dos seus destinatários, e construir uma forma de ver a realidade que convença a reagirem e se posicionarem corretamente ao poder do Império a exigência social de prestação de culto ao poder, constringendo aquelas sete comunidades a corrigirem suas obras no que for necessário, e resistir a tentação de trocar o Cordeiro por César.

Com o uso de discursos demonstrativo e deliberativo, João arquiteta seu argumento³⁸², realça sua autoridade e credibilidade³⁸³, provocando os sentimentos dos seus leitores/ouvintes: temor, solidariedade, confiança, amor, coragem, repulsa, etc.³⁸⁴. Deve-se sempre lembrar que a lealdade ao Império e legitimação da sua alta imagem se devem pelo engajamento afetivo das pessoas. Não bastaria, talvez, que João escrevesse de uma maneira que não demandasse uma reorientação da alma, quer dizer, dos afetos dos cristãos: a política é uma questão do coração

³⁸⁰ "Explicit calls to action and supportive appeals occur throughout the visions of chapters 4 to 22 (e.g., 14:7, 9–11; 18:4–8), though a great deal more attention is given to tracing out in narrative form the consequences of competing courses of action, with a view to engaging the hearers' internal deliberations about the wisest courses of action to take in their own situations. John's degree of success in this regard will depend largely on the degree to which he succeeds in making his narrative of these future consequences forceful and, above all, plausible". DESILVA, 2020, p. 71, tradução própria.

³⁸¹ DESILVA, 2020, p. 72; FIORENZA, 1998, p 187-192; KOESTER, 2014, p. 133, 134; A nível de estratégia discursiva, é importante perceber como essa construção de imagens antagônicas entre Roma e a Nova Jerusalém, sugere uma certa proeminência na revelação de João: BANDY, Alan S. *The Layers of the Apocalypse: An Integrative Approach to Revelation's Macrostructure*. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 31, n. 4, p. 469-499, 2009, p. 480, 481.

³⁸² DESILVA, David In: COLLINS, John Joseph, New York, 2014, p. 78-81; KOESTER, 2014, p. 133,134.

³⁸³ DESILVA, David In: COLLINS, John Joseph, New York, 2014, p. 72-75; KOESTER, 2014, p. 136, 137. Paul Duff tem uma proposta diferente sobre como perceber a retórica para o estabelecimento de autoridade; para ele, o objetivo principal de João era confrontar e desmoralizar os profetas ou profetisas opositores e os representantes do Império (Jezabel, os balaamitas e nicolaítas), e se estabelecer como fonte única de autoridade naquela comunidade: DUFF, Paul B. **Who Rides the Beast?: Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse**. New York: Oxford University Press, USA, 2001, p. 49. DeSilva não concorda que este seja o principal ponto e nem que ele esteja reivindicando ser a voz profética exclusiva para aquelas comunidades. O estabelecimento de autoridade passa muito mais pelo uso da tradição profética e pela ênfase na autoridade do próprio Cristo: DESILVA, 2014, p. 73, 74; DESILVA, 2009, p. 140-146.

³⁸⁴ DESILVA, 2014, p. 75-78; KOESTER, 2014, p. 134-136.

também (ver subcapítulo 2.1.3). Diante disso, diz Collins: "O apocalipse lida habilidosamente com os pensamentos, atitudes e sentimentos dos seus leitores, usando símbolos eficazes e um enredo narrativo que convida à participação imaginativa. Essa combinação do uso de símbolos poderosos e um enredo sofisticado e engenhoso é a chave do poder retórico apocalíptico"³⁸⁵. E Assim, DeSilva resume as intenções retóricas do Apocalipse:

João busca alcançar uma variedade de objetivos por meio da comunicação chamada Revelação. Um objetivo principal é promover uma distância crítica da ideologia imperial Romana e das práticas econômicas, sociais e políticas do imperialismo Romano, juntamente com testemunhar as maneiras pelas quais essas práticas e essa ideologia se opõem à honra e lealdade devidas ao Único Deus e à realização dos desejos desse Deus para a comunidade humana. João desejava ver essa distância e testemunho realizados nas situações das sete igrejas de diversas maneiras, incluindo: (1) a contínua abstenção de qualquer ambiente onde ritos idólatras, por mínimos que fossem, seriam realizados, ou onde a presença de uma pessoa poderia implicar apoio à religião idólatra; (2) cautela em relação ao envolvimento em um sistema econômico injusto; (3) disposição para sofrer marginalização e até mesmo a morte em vez de comprometer a lealdade ao Único Deus e ao Messias de Deus.³⁸⁶

A análise retórica será abordada no próximo capítulo desta dissertação, mas se há algo que pode ser inferido desse breve resumo é que o foco do visionário não é primariamente apresentar um manifesto público contra Roma (embora certamente o faça), ou contra as autoridades locais. Da mesma forma, não se trata apenas de uma divagação teológica ou filosófica, mas sim de um chamado à ação da igreja. Isso se deve ao dualismo que perpassa o livro, característico da literatura apocalíptica, no qual não há espaço para a neutralidade. O propósito não é derrubar o poder, mas reagir adequadamente a ele, mesmo que isso leve à morte, pois é preferível a morte do que celebrar aquele que mata, preferível a pobreza do que celebrar aquele que a explora. O selo do Cordeiro é mais importante do que a marca da besta. Essa Teologia Política é elaborada, sobretudo, para o povo de Deus.

³⁸⁵ COLLINS, 1984, p 145, tradução própria.

³⁸⁶ "John seeks to accomplish a variety of goals by means of the communication called Revelation. An overarching goal is to foster critical distance from Roman imperial ideology and from the economic, social, and political practices of Roman imperialism, together with witness to the ways in which those practices and that ideology stand opposed to the honor and loyalty due the One God and to the realization of that God's desires for human community. John desired to see this distance and witness realized in the situations of the seven churches in a variety of ways, including (1) continued withdrawal from every setting where idolatrous rites, however minimal, would be performed, or where a person's presence might imply support for idolatrous religion; (2) caution in regard to engaging in an unjust economic system; (3) willingness to suffer marginalization and even death rather than compromise allegiance to the One God and God's Messiah.". DESILVA, 2009, p. 99, tradução própria.

3.3.4 CONCLUSÃO PARCIAL

Todo arcabouço de imagens que o imperialismo usou para sustentar seus mitos de legitimação serve, de alguma maneira, como meio de cosmoficação (para usar a linguagem de Berger). Em contrapartida, o que faz a revelação de João em sua reprodução literária é trazer *caos* ao *cosmos* criado pelo imperialismo³⁸⁷. Sobre isso, Kenner Terra diz algo interessante:

Na semiosfera judaica as narrativas da apocalíptica descreviam a instauração do caos com imagens de seres transgredindo suas fronteiras (1En 1-16 e sua recepção) e a sua neutralização com o aprisionamento no abismo. Na linguagem do livro do Apocalipse essa desordem é novamente pintada de forma narrativa. O mundo no qual o visionário está não vive uma perseguição estrutural. Prevendo e descortinando, ele percebe uma realidade mais oculta, que precisa de uma sabedoria mais celestial para ser acessada³⁸⁸.

A linguagem profética e apocalíptica de João não apenas propõe o desmantelamento da percepção de realidade vigente, mas também oferece uma nova percepção. Eu diria que ele realizou a primeira por meio da última. Revelando do ponto de vista espiritual aquilo que os olhos não veem e fornecendo imagens fortes (que vem desde as escrituras até da mitologia greco-Romana) para interpretar o mundo, a história e o que está por vir. E não se segue disso que João esteja inventando. Aqueles que, como o presente autor, acreditam na experiência de João, podem tranquilamente aceitar que o visionário tenha 'organizado' a sua visão de uma maneira que ela possa repercutir os efeitos pretendidos por quem a lhe proporcionou³⁸⁹. Nesta organização, João entrega uma série de verdades sobre a realidade, incluindo verdades sobre a estrutura política do seu contexto, tocando em temas como *poder*, *violência*, *sofrimento*, *justiça* e a *visão de um mundo ideal*. Ele não aborda esses tópicos lateral ou periféricamente, mas, levando em conta os objetivos pretendidos pelo visionário, a análise da estrutura discursiva e a associação mais evidente entre religião e política naquela época, pode-se afirmar que o teor e a crítica política estão no cerne de sua revelação.

Os temas apontados acima sempre percorreram as variadas formas de ideologias e teorias políticas. Se não bastasse o fato deles serem "atemporais", a linguagem usada para abordá-los no Apocalipse possui uma potência para transcender o seu próprio contexto – ainda que esse contexto tenha proeminência na profecia e crítica de João, por isso que entendê-lo não deixa de ser importante –, que proporciona a nós, no século 21, meios e imagens altamente

³⁸⁷ TERRA, 2017;

³⁸⁸ TERRA, 2017, p. 780.

³⁸⁹ Veja o argumento de DeSilva sobre isso: DESILVA, 2009, 121-124.

vívidos e eficazes para analisar teologicamente os arranjos da dimensão pública e política, especialmente para aqueles que recebem com fé a revelação do profeta exilado. Diante de tudo isso, permita-me finalizar com as seguintes palavras de Hays:

As visões do Apocalipse foram escritas especificamente para as igrejas em suas situações no primeiro século, mas não podem ser lidas necessariamente como representações diretas de pessoas e eventos específicos - ou, pelo menos, sua importância não se limita a tal interpretação. Em vez disso, essas visões desvendam o poder ilusório da política realista e revelam a verdade de Deus sobre a experiência histórica humana. Para aqueles que têm a capacidade de compreender, a ordem atual da cidade terrena, construída sobre exploração e violência, representa uma paródia demoníaca repugnante da cidade de Deus. Já está ocorrendo uma grande batalha pela soberania sobre o mundo, à medida que Deus, por meio da morte de Jesus e do poder da Palavra proclamada, resgata o mundo dos poderes do mal.³⁹⁰

3.4 RECAPITULAÇÃO

O que é Teologia Política? Pergunta complexa de responder, tanto que rendeu um capítulo inteiro da presente dissertação. Mas do que lá foi visto (capítulo 2), o que pode ser relacionado com o livro do Apocalipse de João, às vistas do que foi proposto aqui (capítulo 3)? Se Cacciari afirma que a Teologia Política é o conteúdo político inerente da vida religiosa, que se manifesta, portanto, como parte da elaboração teológica, bom, acredito que este capítulo foi exatamente atrás disso: começou a desvelar o caráter altamente político na visão de João³⁹¹, abordando desde a *forma* até as questões envolvendo o *conteúdo*. Dessa maneira, encaminhou-se a delineação da Teologia Política do livro (no sentido ao qual Cacciari fez referência). Se olharmos para Lilla, pelo que já foi antecipado neste capítulo, pode-se dizer que o que João faz é trazer uma visão legitimadora do poder, não de César, mas do Messias. Isso feito com o propósito de eliminar suspeitas sobre a soberania e o caráter de Jesus quando os seguidores passarem por momentos de perseguição. De alguma forma, João mostra que, além de reinar, Jesus reina de uma maneira diferente do que a do imperador. É um reinado de uma outra ordem. Mas para isso, ele deslegitima, desnudando a força moral e espiritual do imperialismo romano, o poder dragônico e bestial de Roma e seus líderes, e, não só isso, ataca a religião política, expressada, especialmente no contexto da Ásia Menor, através do culto imperial. O texto de

³⁹⁰ "The Apocalypse's visions are written for particular churches in their first-century situation, but they cannot necessarily be read off as one-to-one signifiers of particular persons and events—or at least their significance is not exhausted by such a reading. Rather, the visions unmask the illusory power of realistic politics and disclose God's truth about human historical experience. For those who have eyes to see, the present order of the earthly city, built upon exploitation and violence, is a foul demonic parody of the city of God. A great battle for sovereignty over the world is already being waged as God, through the death of Jesus and the power of the proclaimed Word, reclaims the world from the powers of evil." HAYS, 2004, p. 173.

³⁹¹ E assim também cumpre, de certa forma, com a aspiração da hermenêutica política da bíblia apontada no subcap. 2.2.3.

João se encaixa exatamente naquilo que Berger definiu como função *desalienante* da religião (ver subcapítulo 2.1.2).

O Apocalipse de João é Teologia Política? Nas definições propostas por essa dissertação, sim. Além de conter, se apresenta como uma. Pois, pode-se dizer que João, através da sua visão e revelação, propõe uma perspectiva divina [e discursiva³⁹²] dos fenômenos e arranjos políticos, e, além disso, com isso, expondo a implicação política do anúncio do evangelho e da comunidade do Cristo ressurreto. Seguir o cordeiro é fazer oposição à adoração do poder público. De acordo com Gorman, pode-se dizer que:

Apocalipse é, portanto, um texto *teopolítico*. Ele faz afirmações sobre quem é o verdadeiro Deus e sobre associações corretas e equivocadas entre Deus e a ordem sociopolítica; desafia a Teologia Política do império e a ideologia religiosa que o subscreve; e revela que somente Deus e o Cordeiro são o verdadeiro Soberano, fonte de todas as bênçãos, e o alvo correto da nossa adoração³⁹³

De que maneira faz Teologia Política, o Apocalipse de João? Pode-se dizer que como um profeta e um poeta³⁹⁴, recorrendo a recursos narrativos e litúrgicos que, não apenas reorientam as ideias, mas os afetos – talvez nem tenha como fazer um sem o outro³⁹⁵ –. Ele sustenta seu argumento pela sua autoridade de profeta e pela importância da sua experiência mística, mostrando-se apenas como um porta-voz do próprio Cristo. A mensagem vem dele antes de tudo (ver nota 383). Além disso, o livro todo se dá àquelas igrejas [também] como uma ferramenta litúrgica, que contrapõe as litúrgicas dedicadas a celebrar Cesar e Roma. E também abriga robustez conceitual, ou seja: propõe imagens vividas e com elas, informações, pelas quais se pode formular doutrinas e afirmações propositivas, estas podendo ser indexadas tanto a uma construção teológica mais abrangente, quanto a feitura de uma Teologia Política de temas diversos. Conforme Rowland disse a mim em uma entrevista:

Eu penso que de todos os livros do Novo Testamento e talvez de todos os livros da bíblia, ele é o livro que oferece mais claramente uma perspectiva diferente, isso porque ele é um texto visionário, mas também é uma perspectiva diferente porque ele diz: “olhe, isto é o que Deus pretende, uma era onde os gemidos e as tristezas irão embora, e Deus será tudo em todos.”³⁹⁶

³⁹² O que quero dizer é, que mesmo que seu conteúdo seja oracular, ele está organizado em estratégias discursivas e redacionais que articularam a orientação e o conteúdo de tal visão.

³⁹³ GORMAN, 2022, p. 67.

³⁹⁴ HAYS, 2004

³⁹⁵ Que fique claro desde agora, que para o presente autor, os afetos e o processo de racionalização não podem ser desvinculados mas tomados holisticamente.

³⁹⁶ SANTOS, Henrique Souza. Entre dois mundos: uma entrevista sobre Apocalipse de João e Teologia Política com Christopher Rowland. *Estudos Teológicos*, v. 62, n. 2, p. 405-413, 2022, p. 411.

Certamente, como tudo o que envolve a recepção e a atualização do Apocalipse de João, a realização de uma teologia para a análise dos temas da política contemporânea, com base nos *insights* do livro em questão, não se apresenta como uma tarefa óbvia e inequívoca. Muito já foi debatido e ainda resta muito a ser explorado quanto à diversidade de abordagens do Apocalipse no contexto das teologias políticas. À essa diversidade [também] se dedicará o próximo e derradeiro capítulo, que incluirá também uma síntese e conclusão autoral.

4 A SOBERANIA DO CORDEIRO

Pela análise literária, pode-se observar que a atualização para o contexto do intérprete posterior é um empreendimento facilitado pela própria linguagem do texto. Mesmo se alguém partir de um realismo hermenêutico, tentando delinear a intenção autoral, ainda assim, verá motivos provenientes do "próprio autor" para uma leitura mais aberta (em certa medida) e evocativa do Apocalipse, sendo, portanto, facilmente aplicável³⁹⁷. A linguagem rica e altamente simbólica é usada exatamente com esse propósito universalizante. O que não significa que seja preciso prescindir do contexto redacional para aplicação do livro em qualquer contexto.

É claro que deve-se considerar que o lugar social, político e histórico dos intérpretes posteriores possa dar-lhes um olhar peculiar sobre o texto. E é justamente por isso que a interpretação do livro não é óbvia, e o risco do uso de muitos símbolos por parte de João é deixá-los vulneráveis para serem articulados de maneiras diversas e idiossincráticas. Isso não poderá ser ignorado na feitura deste capítulo. No entanto, como já foi dito em outro lugar, não é o propósito da presente pesquisa delinear e revisar criticamente toda a história da recepção do livro. Sendo assim, o *hall* de teóricos a quem será dado maior ênfase a partir de agora, serão os que atuam no ambiente acadêmico (e em um período mais recente). Ou seja, os que já foram usados no capítulo antecedente, e junto a eles, os teólogos e filósofos que lidam explicitamente com a Teologia Política e a relacionam com o Apocalipse de João de alguma maneira.

Algo que deve ser mencionado também é que o presente capítulo reagirá ao que foi delineado no subcapítulo 2.1, especialmente no 2.1.4, em que se articulou as maneiras pelas quais a religião se relaciona com o meio político, e como essa relação ainda permanece sob novas roupagens, o que faz pertinente a discussão da Teologia Política ainda hoje. Indo além, percebe-se que, em virtude do fato de que as estratégias de legitimação política contemporâneas ainda fazem uso de recursos presentes na época do Império Romano, sobretudo o mito e força do símbolo, o que será melhor trabalhado no decorrer do presente capítulo, pode-se dizer que o Apocalipse contribui para o discurso teológico-político não apenas pelo aporte do seu conteúdo, mas pela estratégia discursiva da sua forma.

Portanto, com o intuito de resumir e esclarecer, o que se realizará daqui em diante contemplará uma análise mais precisa do conteúdo da Teologia Política do Apocalipse e, em decorrência disso, buscará recursos no próprio livro para a elaboração de uma Teologia Política para o presente. Chegando, desta maneira, ao objetivo principal da presente dissertação, qual

³⁹⁷ Conferir os seguintes comentários sobre tal assunto: NOGUEIRA, 2020, p. 637-656; KOVACS; ROWLAND, 1998, p. 7-11; GORMAN, 2022, p. 88-109.

seja: *o entendimento de como o texto do Apocalipse de João serve como fonte para formulação de Teologia Política e se constitui como tal, em seu contexto e na atualidade.*

4.1 HISTÓRIA, ESCATOLOGIA E UTOPIA

Não chore! Eis que o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi, venceu para quebrar os sete selos e abrir o livro

(Ap 5.5 NAA)

Assim como o Apocalipse está relacionado com a política, também está relacionado com a história, e esta, por sua vez, está naturalmente relacionada com a política, e é exatamente a partir desta relação cruzada e frutífera em que começa esse capítulo, no qual se refletirá de forma mais profunda o efeito que o Apocalipse exerce como Teologia Política. De onde, também se entende a implicação escatológica e utópica presente revelação de João, postas como categorias para a interpretação teológica dos fenômenos políticos na história.

4.1.1 POLÍTICAS DA HISTÓRIA

Portanto, a relação entre o que é e o que deveria ser é equivalente, em um nível mais elevado, não tanto de abstração quanto de abrangência, à relação entre a experiência histórica e a vontade política.

Raymond Aron³⁹⁸

Dentre as diversas considerações que podem ser feitas sobre a epistemologia da historiografia, uma das coisas que podem ser destacadas é que, muitas vezes, se não em todas, o processo de relato dos eventos que ocorreram ao longo do tempo é influenciado por pressupostos e preconceitos de várias ordens³⁹⁹, incluindo os de ordem política. Disso, pode-se dizer que uma ideologia política nunca está dissociada de uma maneira de interpretar e contar a história, realizando uma na outra⁴⁰⁰. O Apocalipse pode não ser uma historiografia⁴⁰¹ em

³⁹⁸ "Consequently, the relation between what is and what ought to be is tantamount, at a higher level not so much of abstraction as of scope, to the relation between historical experience and political will." ARON, Raymond. **History and Politics**. New Brunswick: Transaction Books, 1984. p. 238, tradução própria.

³⁹⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. p. 416-436.

⁴⁰⁰ Veja: ARON, 1984, p. 237-248; POCOCK J.G.A. **Political Thought and History: Essays on Theory and Method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 257-271.

⁴⁰¹ Podemos considerar o Apocalipse como uma espécie de "história universal", assim como fez Robert Hamerton-Kelly. Ao fazer uma comparação com a teoria mimética de René Girard, ele enxergou no Apocalipse uma espécie de "historiografia universal" na mesma linha de uma antropologia universal girardiana: HAMERTON-KELLY, Robert. Um ensaio introdutório In: HAMERTON-KELLY, Robert (Org). **Política e Apocalipse: Estudos em Violência, Mimese e Cultura**. São Paulo: É Realizações, 2019. p. 32. Lorenzo Ditommaso defende que a apocalíptica deve ser tida como um tipo historiografia: DITOMMASO, Lorenzo. Apocalypses and

sentido moderno, mas certamente tem algo a dizer, apocalíptica e profeticamente, sobre a história. E com isso, ele também concede categorias para perceber a história, dando um sentido e um rumo a ela.

4.1.1.1 O APOCALIPSE E A HISTÓRIA

A relação do Apocalipse com a história pode ser vista de vários ângulos. No sentido mais restrito ao texto, como já foi constatado, se conclui que o livro é, entre outras coisas, uma narração. Que é peculiar? Sim! Ainda assim, uma narração com começo, meio e fim. Portanto, existe ali pelo menos uma estória. E, ainda que escrito *mitopoeticamente*, pretende ser uma história real, à sua maneira, digamos assim⁴⁰². No que se refere a estrutura do livro, existe uma série de disputas: bom, sabe-se que existe um prólogo (Ap 1.1-8) e um epílogo (Ap 22. 10-21), no entanto, se discute o progresso crônico daquilo que se pretende com oráculos dos *sete* selos (Ap 4.1–8.5), das *sete* trombetas (Ap 8.2–11.18) e as *sete* taças (Ap. 15.19–16.21) – linearidade, recapitulação ou recapitulação progressiva? –, bem como os interlúdios e sua relação com estes ciclos (Ap 7:1-17; 10:1-11; 14:1-20; 16:15; 19:1-10; 20:1-15)⁴⁰³. Outra discussão, um pouco mais avançada, no campo da análise do discurso, toca na maneira pela qual se entende a tensão dos verbos no Apocalipse e semântica do aspecto verbal⁴⁰⁴.

Isso é importante, pois destes estudos mais minuciosos podem surgir subsídios para teorias mais abrangentes de como a revelação de João lida com o tempo, e, por consequência, de como ela interpreta o passado, o presente e o futuro (veja o subcapítulo 3.3.4). E disso, procedem as abordagens de atualização e aplicação do texto no presente: preterista, futurista, historicista, idealista, etc. (veja o subcapítulo 3.1).

No entanto, em virtude da alta linguagem simbólica do livro, pode-se concluir que, independente se o profeta tinha em vista, de forma mais focada, o passado ou o futuro, se os

Apocalypticism in Antiquity: (Part II). *Currents in Biblical Research*, v. 5, n. 3, p. 367-432, 2007, p. 384-390. Moltmann defende que o Apocalipse é historização do cosmo: MOLTSMANN, 2005, p. 175-180.

⁴⁰² Já foi visto em outro momento que mito e história não são divergentes; além disso, nem é o caso de definir o Apocalipse como um mito, mas que usa linguagem mitopoética para descrever eventos históricos no passado, no presente e no futuro. Veja: WRIGHT, 2021, p. 212-215; 217; COOK, 2014, p. 21-24.

⁴⁰³ Para uma revisão recente sobre as formas de compreender as estruturas do Apocalipse: FANNING, 2022, p. 58-64; KOESTER, 2014, p. 112-115; BANDY, 2009;

⁴⁰⁴ Confira uma introdução aos debates recentes em torno da melhor maneira de interpretar a tensão dos verbos no Apocalipse de João, com o propósito de encontrar o ponto de vista histórico do autor por meio da estrutura discursiva e do princípio de proeminência: FANNING, Buist M. 13 Greek Tenses in John's Apocalypse: Issues in Verbal Aspect, Discourse Analysis, and Diachronic Change. In: DOW, Lois K Fuller.; EVANS, Craig A.; PITTS, Andrew W. (Ed.). *The Language and Literature of the New Testament*. Brill, 2017. p. 328-353.

três ciclos de sete são cronologicamente sequenciais ou se eles são sobreposições da mesma realidade temporal, as noções temporais do Apocalipse não são radicalmente precisas. Não que elas não tenham nada a dizer sobre a "realidade concreta" – longe disso, aliás –, mas não falam apenas a um espaço de tempo, a uma única realidade histórica e social⁴⁰⁵. Pode ser que isso soe demasiadamente idealista, e há quem não queira ver o livro desta maneira, então, perceba uma alternativa (entre tantas) da qual pode se apropriar os preteristas, futuristas, historicistas, etc. Examine o que diz Wright:

[...] embora João, sem dúvida, tenha antecipado a queda de Roma, ele a concebia como algo que encapsulava e personificava o modo desastroso e autodestrutivo de vida de todos os impérios humanos, ou pelo menos daqueles que se assemelhavam a um certo tipo. Isso destaca o poder intrínseco de utilizar "Babilônia" como um símbolo, em vez de meramente como um código - um ponto hermenêutico crucial que permeia várias partes do livro. No entanto, não se trata de fazer de Roma um mero exemplo de uma verdade mais ampla. Da mesma forma que Jesus, sua morte e ressurreição não representam meramente exemplos da maior verdade do amor redentor e poderoso de Deus, mas marcam verdadeiramente um ponto de inflexão na história, o momento em que a antiga porta dos desígnios de Deus finalmente se abre para revelar o novo mundo que está por vir. Assim, Roma - o grande império que, naquele momento singular, resumia a rebelião arrogante da humanidade - cairá. Esse evento será o sinal da vitória decisiva de Jesus, independentemente de quantas novas Babilônias ou novas Romas surjam entre aquele momento e a consumação final.⁴⁰⁶

Se essa concepção for recebida, se entenderá que o Apocalipse faz, simultaneamente, uma referência histórica a um objeto definido no tempo e no espaço, e, só então, uma constatação sobre uma verdade maior e universal. E não realiza as duas tarefas desvinculando uma da outra, mas uma através da outra – é isso que Wright quis dizer em outro momento sobre *decifrar sem desmitificar*⁴⁰⁷. Pode-se questionar que isso só funcionaria com uma perspectiva preterista ou historicista, mas os futuristas podem usar a mesma lógica incutida no argumento

⁴⁰⁵ BAUCKHAM, 2022, p. 171-176; GORMAN, 2022, p.102, 103; HAYS, p. 170-176; NOGUEIRA, 2019. Uma perspectiva como essa normalmente transita entre os mais e menos idealistas. Assim como Bauckham e Wright, prefiro entender que o Império romano é o objeto principal de sua profecia. No entanto, devido à linguagem mitopoética, o Apocalipse estabelece, por meio de sua crítica ao Império de sua época, uma crítica a todos os impérios ou formas de governo que incorporam a mesma bestialidade. Seria, desta maneira, um idealismo contextual, não apesar dele.

⁴⁰⁶ "[...] though John certainly envisaged Rome's fall, he saw it as encapsulating and embodying the disastrous and self-destructive way of life of all human empires, or all human empires of a certain type. This is the power of using "Babylon" as symbol, rather than merely as code—a key hermeneutical point in several parts of the book. [...] This is not to make Rome a mere example of a larger general truth. Just as Jesus and his death and resurrection are not mere examples of the larger truth of God's powerful redemptive love but are actually the mid-point of history, the point at which the ancient door of God's purposes swings open at last to reveal the new world that lies ahead, so Rome—the great power that at that unique moment summed up arrogant human rebellion—will fall. That will be the sign that Jesus has won the decisive victory, however many new Babylons, new Romes, appear between that time and the eventual consummation. WRIGHT, N.T., *Revelation and Christian Hope: Political Implications of the Revelation to John* in HAYS, Richard B.; ALKIER, Stephan. **Revelation and Christian Hope: Political Implications of the Revelation to John**. Texas: Baylor University Press, 2012. p 116, 117. tradução própria.

⁴⁰⁷ WRIGHT, 2021, p. 215.

de Wright, e trocar a "queda de Roma" pela "queda do futuro império do Anticristo"⁴⁰⁸. A diferença é que, enquanto no primeiro caso o evento fundamental ecoa através da história, no segundo caso, faz uma sombra sobre a história. Mas mesmo assim, seja no passado ou no futuro, o referente maior e direto da profecia não se isola absolutamente no seu próprio tempo, mas é refletido no curso da história. Disso se segue que não é necessário adotar um idealismo tal qual de Agostinho ou, mais recentemente, Jacques Ellul⁴⁰⁹, para receber a revelação de João como um texto que dá condições de analisar teologicamente a história de forma universal, cosmológica e escatológica.

Seguindo por esse caminho, a história que articula o Apocalipse é uma história de recapitulação sobre o que aconteceu e acontecerá com as "bestas", com a "grande Babilônia", com o "povo de Deus", com os "reis da terra", com os "astros no céu", etc., até a consumação dos tempos ou da era em que vivemos. Se esses referentes se tratam *primordialmente* daquilo que via João no seu próprio contexto, ou a respeito de algo absolutamente reservado ao futuro que antecede imediatamente o milênio messiânico (Ap 20) e/ou a recriação cósmica (Ap. 21, 22), não muda o fato de que suas representações simbólicas, numa perspectiva espiritual da realidade – se for assegurado o critério hermenêutico de Wright –, podem ser tomadas [também] como categorias arquetípicas para se analisar a história dos fenômenos políticos em quaisquer períodos⁴¹⁰.

Por isso que não se deve pressupor uma oposição entre história e o Apocalipse (e a apocalíptica no geral⁴¹¹), uma vez que o livro se apresenta como maneira de contar a história, dando-lhe sentido ao desvelar as forças espirituais por trás dos eventos tais como eles ocorreram, ocorrem e ocorrerão. Servindo como uma teologia da história, e se assim o faz, não poderia não ser [também] uma Teologia Política⁴¹².

⁴⁰⁸ Não sei até que ponto Wright aprovaria essa troca, mas a questão não é essa; trata-se apenas de apropriar-se de maneira restrita da lógica desta parte específica do seu argumento.

⁴⁰⁹ Confira: ELLUL, Jacques. **Apocalipse: arquitetura em movimento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. p. 7-17.

⁴¹⁰ GORMAN, 2022, p. 102-105; Sobre arquetípicos na literatura apocalíptica-profética: COOK, 2014, p. 21-24.

⁴¹¹ Confira: DITOMMASO, 2007, p. 383-390. DITOMMASO, Lorenzo. History and apocalyptic eschatology: a reply to JY Jindo. **Vetus Testamentum**, v. 56, n. 3, p. 413-418, 2006.

⁴¹² Sobre a relação entre o sentido da história de uma perspectiva bíblica e as inferências teopolíticas que dela surgem: NIEBUHR, Reinhold. **Faith and History-A Comparison of Christian and modern views of History**. New York: Charles scribner's sons, 1949; Mais recentemente: PLANT, Raymond. **Politics, theology and history**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001. p 44-78.

4.1.1.2 HISTÓRIA NA TEOPOLÍTICA DO APOCALIPSE

De certa forma, não é estranho o uso do termo "apocalíptico" para adjectivar a orientação de determinada elaboração teórico-política e/ou historiográfica. Geralmente, o termo "apocalíptico" é usado como análogo àquilo que é catastrófico ou fatalista. Nesse contexto, uma Teologia Política apocalíptica não estaria distante dessas características⁴¹³. Mas os estudos recentes no livro do Apocalipse e na apocalíptica judaica têm alterado ligeiramente o viés desse sentido pessimista⁴¹⁴. É evidente que o uso inicial do termo decorre dos estudos bíblicos e literários, e posteriormente, sua aplicação se amplia. No entanto, essa diferença não precisa ser de natureza, mas sim de intensidade. O segundo uso representa uma expansão do primeiro, e é por isso que uma reavaliação do sentido do termo no primeiro caso pode ou deveria provocar uma mudança na compreensão no segundo caso. Partindo dessa melhor qualificação do termo, na teologia e nos estudos bíblicos, em relação a uma compreensão mais popular, Phillips vai argumentar sobre como coincidir o aspecto apocalíptico da fé cristã com a Teologia Política. Em suas palavras:

O primeiro fator para determinar se o apocalíptico é inerentemente divergente da Teologia Política padrão, ou central a ela, é a definição de apocalipse dada por cada um. Tanto os movimentos populares que utilizam o apocalíptico de forma perigosa quanto os estudiosos de teologia e religião que valorizam a escatologia em oposição ao apocalíptico, porque este último é considerado necessariamente perigoso, partem do pressuposto do significado popular de apocalipse, que é o fim cataclísmico da Terra e da história humana. Aqueles que conseguem vislumbrar usos teopolíticos construtivos do apocalíptico enfatizam os significados originais de apocalipse: revelação, desvelamento, exposição. Assim, abraçar o apocalíptico como um gênero e como um modo teológico de raciocinar sobre e relacionar-se com nossas vidas comuns neste mundo não significa ansiar por um futuro transcendental que eclipsa e anula este mundo e sua história, o que é uma preocupação justificada daqueles que se opõem ao apocalíptico na política. Pelo contrário, significa abraçar a abertura para enxergar o que é fundamental no mundo e na ordem social, questionando de forma dramática as alegações de poder do *status quo*.⁴¹⁵

⁴¹³ PHILLIPS, Elizabeth. Eschatology and Apocalyptic In: HOVEY; PHILLIPS, 2015, p. 287; A perspectiva do conceito de apocalíptico (e também de milenarismo como será visto mais à frente) é frequentemente visto como pejorativo, não só atribuindo às más interpretações do Apocalipse, mas ao próprio livro.

⁴¹⁴ É claro que os elementos catalíticos, deterministas e dualistas pertencem à literatura apocalíptica, inclusive ao Apocalipse. No entanto, duas coisas devem ser consideradas: (i) essas categorias devem ser percebidas dentro dos parâmetros contextuais e funcionais dos textos; não podem ser consideradas como fatores preponderantes para definir um apocalipse como gênero literário; (ii) isso está mais relacionado com a teologia de determinado texto, e cada apocalipse tem suas peculiaridades em relação a isso: COLLINS, 2016, p. 14-17; WRIGHT, 2021, p. 215-217. ROWLAND, 1988, p. 37, 38.

⁴¹⁵ "The first factor in whether apocalyptic is inherently divergent from normative political theology or central to it is one's definition of apocalypse. Both popular movements that dangerously wield apocalyptic and scholars of theology and religion who value eschatology over-against apocalyptic because the latter is necessarily dangerous assume the popular meaning of apocalypse, which is the cataclysmic end of the earth and human history. Those who are able to imagine constructive theopolitical employments of the apocalyptic emphasize the original meanings of apocalypse: unveiling, revelation, disclosure. To embrace apocalyptic as a genre as

Esta declaração de Philips também servirá para outros tópicos que serão lidados nos outros subcapítulos, mas no que se refere ao que está sendo trabalhado aqui, pode-se chegar à conclusão de que o aspecto apocalíptico da revelação de João não precisa levar a uma Teologia Política que percebe a história como um processo exclusivamente negativo e catastrófico, já que essa visão da história pode levar a uma postura passiva, indiferente e desengajada em relação aos assuntos públicos⁴¹⁶. O que se deve levar em consideração, portanto, é exatamente este aspecto "revelatório" da apocalíptica, que se propõe a desvendar a dimensão espiritual dos fenômenos políticos, sua lógica e sua habitação na história, que é, aliás, transitória. Sobre isso, J. Collins, vai alegar que o aspecto político do Apocalipse de João está vinculado com sua concepção de tempo, mas não necessariamente com a expectativa a respeito do mundo que está por vir, mas com a certeza que os poderes imperiais e tiranos têm seus dias contados. O que concede àqueles que dão crédito às visões de João, uma maior coragem para dizer *não* para toda forma de poder tirano perpetuador da injustiça, em suas palavras:

Para João de Patmos, Roma não era tão esplendorosa para ser invejada enquanto um peso opressor que tinha que ser removido antes que um mundo livre e justo pudesse mesmo ser imaginado. Ele podia fazer um pouco mais do que proclamar um fim ao império: dizer 'não' a sua demanda por submissão. O 'não' do apocalíptico não é um *nein* barthiano à natureza e a este mundo como tal. Mais que isso, é um 'não' político, uma rejeição de uma ordem particular do mundo. [...] Os propagandistas imperiais e os dissidentes apocalípticos tinham visões similares da estrutura da história – uma sequência de reinos transitórios seguidos por um governo definitivo que duraria para sempre. A diferença crucial era de ponto e local vantajoso na escala temporal. Para o triunfalista, o reino final já chegou; para o visionário, o reino do presente está passando. Se o advento de um reino final é iminente ou adiado para algum tempo no futuro, isto não faz uma diferença essencial tanto quanto é real a convicção de que um fim à presente ordem é assegurado.⁴¹⁷

Em certo sentido, em comparação ao que propõe Wright, J. Collins está certo ao dizer que a volta iminente do Messias ou fim derradeiro da história não era uma preocupação central para os cristãos ou judeus da antiguidade⁴¹⁸. No entanto, o que se diferencia na perspectiva de Wright, é que esse sentimento, particularmente para os cristãos, é devido à convicção que a era vindoura já havia entrado na história com o evento da ressurreição e ascensão de Cristo⁴¹⁹. Levando isso em conta, não se retira da equação a escatologia do livro do Apocalipse como

well as a theological mode of reasoning about and relating to our common lives in this world is not, then, to long for an otherworldly future that eclipses and annuls this world and its history, which is the reasonable anxiety of those who oppose the apocalyptic in politics. Rather, it is to embrace an openness to seeing what is ultimate in the world and the social order through dramatically calling status quo power claims into question." PHILLIPS, 2015, p. 289, tradução própria.

⁴¹⁶ Veja também: ROWLAND, Christopher. Scripture In: HOVEY; PHILLIPS, 2015, p. 168-172.

⁴¹⁷ COLLINS, John J. Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica. **Oracula**, v. 1, n. 2, 2012, p. 18-19.

⁴¹⁸ WRIGHT, 2021, 218- 241.

⁴¹⁹ WRIGHT, 2021, p. 215-241; WRIGHT, 2012.

algo importante para sua Teologia Política. Até porque, a certeza de transitoriedade do Império está vinculada com a vitória final e definitiva no fim da história. Por isso o elemento escatológico e revelatório não precisam estar separados⁴²⁰. O que se entende, no entanto, com essa perspectiva dada por Wright, é que abraçar o apocalipsismo não significa a estagnação esperando pelo iminente fim dos tempos, mas perceber que até lá o uso ilegítimo do poder caíra sempre que se levantar.

Em resumo, levando em conta também o que foi dito no subcapítulo anterior, o Apocalipse proporciona uma perspectiva para interpretar a história. Não como se fosse uma fábula repleta de lições gerais e universais, mas sim, como uma denúncia direta ao Império romano (ou ao Império do anticristo, no desfecho da história, se preferir), profetizando o seu fim mediante um desvelamento cósmico, acompanhado por uma linguagem rica em simbolismo. Essa linguagem estabelece esses eventos de forma transcendental, transformando-os em paradigmas pelos quais compreende-se a dinâmica espiritual que molda e impulsiona o curso da história, assim como os fenômenos políticos que dela emergem⁴²¹.

4.1.2 ESCATOLOGIA E RESPONSABILIDADE HUMANA

A Teologia Política cristã sempre foi orientada por visões das últimas coisas, e em suas melhores aplicações, a escatologia teopolítica concentrou-se nas coisas que perdurarão.

Elizabeth Phillips⁴²²

Se tem um capítulo disputado no livro do Apocalipse é o de número 20, no qual narra um reino milenar de Cristo na terra. O aspecto de disputa gira em torno de que período da história está localizado esse milênio e qual é sua natureza: antes ou depois da *parousia* de Cristo? Se é literal ou não? De qualquer maneira, ele está lá. A expectativa de um milênio futuro não é algo estranho às sociedades antigas, inclusive nos judaísmos, e existem trechos milenaristas similares em outros apocalipses⁴²³. Desta expectativa explícita na cosmovisão dos povos mais antigos – e outros grupos que surgiram ao longo da história –, o termo "milenarismo" tornou-se uma forma [mais genérica] de caracterizar quaisquer movimentos e ideologias que perseguem ou concebem um tempo ideal, uma nova era, o desfecho final dos

⁴²⁰ PHILLIPS, 2015, p. 290, 291.

⁴²¹ Veja o que O'Donovan tem a dizer sobre isso: O'DONOVAN, Oliver. The Political Thought of the Book of Revelation. *Tyndale Bulletin*, v. 37, p. 61-94, 1986, p. 65-67.

⁴²² PHILLIPS, 2015, p. 292, tradução própria,

⁴²³ Para uma revisão nestes textos similares e sua relação com o milênio do Apocalipse: AUNE, 1998, p. 1105-1108.

tempos num mundo que atingiu sua perfeição⁴²⁴. Mas não dá para dizer que os milenarismos funcionam de um jeito igual, existem formas diversas de se relacionar com essa expectativa ou esperança. O ponto em comum entre todos, no entanto, é que a história tem sentido e um *telos*. A história que conta o Apocalipse não pode ser desvinculada da sua escatologia, aquilo que se espera do futuro, e isso é um aspecto fundamental da sua Teologia Política⁴²⁵. Como diz Metz, Teologia Política é, entre outras coisas: "um esforço positivo para formular a mensagem escatológica sob as condições da sociedade contemporânea".⁴²⁶

Eu gostaria de evitar a discussão sobre o amilenarismo, pré-milenarismo (clássico ou dispensacionalista) e pós-milenarismo, mas não o farei, pelo menos por um pouco, pois estas maneiras diferentes de conceber o milênio tiveram reflexos na interpretação e instrumentalização política do Apocalipse. Por exemplo, Agostinho foi um dos primeiros nomes importantes do amilenarismo, que propõe que o milênio está acontecendo no presente momento. Segundo essa visão, o reino de Cristo mencionado no capítulo 20 do Apocalipse não é algo reservado para depois dos três ciclos de sete (selos, trombetas e cálices), mas acontece simultaneamente de forma espiritual. Deve-se mencionar que existem variações destas concepções, como das outras, mas em linhas gerais se trata disso. Em *Civitas Dei* (20.7), Agostinho articula que tal reinado de Cristo é recebido no coração dos cristãos, e que o abismo no qual foi lançado Satanás (Ap. 20.1) é o coração dos descrentes. De que maneira isso tem implicância política? Sabe-se que o Reino de Deus tem um papel fundamental na Teologia Política⁴²⁷. A forma de entender sua atuação na história regula o que se esperar dos arranjos políticos da era presente, e quais são as responsabilidades dos seres humanos diante deles. De alguma forma, essa subjetivação do reino messiânico pode reproduzir uma perspectiva mais "acomodada"⁴²⁸ daquilo que se pode realizar no mundo presente. O que não significa, segundo

⁴²⁴ Confira: COURT, John M. **Approaching the apocalypse: a short history of Christian millenarianism**. London: I.B. Tauris, 2008, p. 113-115. LANDES, Richard. **Heaven on earth: The varieties of the millennial experience**. New York: Oxford University Press, 2011.

⁴²⁵ Escatologia é um tema fundamental das teologias políticas, especialmente as cristãs: PHILLIPS, 2012; MOLTMANN, 1971, p. 15-23; SCATOLLA, 2007, 236-237; MOLTMANN, 1984, p. 97-112; METZ, Johannes B. **Theology of The World**. The New York: Seabury Press, 1973, p. 111-114; SCATOLLA, 2007, p. 212-217; GUTIERREZ, 1978, p. 275-288; JAMES, Tom; TRUE, David. Eschatology and Political Ethics. In: LONG, Stephen; MILES, Rebekah L. (Ed). **The Routledge Companion to Christian Ethics**. New York: Routledge, 2023. p. 312-324.

⁴²⁶ "[I understand this political theology] to be a positive attempt to formulate the eschatological message under the conditions of our present society". METZ, 1973, p. 107, tradução própria.

⁴²⁷ PHILLIPS, 2015, p. 276; SMITH, 2020, p. 88-104; O'DONAVAN. 1999, p. 30-81.

⁴²⁸ Para Pieter De Villiers, esta deve ser a chave para entender a política da leitura espiritualizada de Agostinho e outros: DE VILLIERS, Pieter GR. Reading the Book of Revelation politically. **Stellenbosch Theological Journal**, v. 3, n. 2, p. 339-360, 2017, p. 355, 356. A perspectiva sobre a Teologia Política e a escatologia de Agostinho é bem disputada, mais ou menos positiva, pelos mesmos ou diferentes motivos. Não há espaço para isso nesta dissertação, no entanto, fique com essa revisão geral sobre o tópico: ELSHTAIN, Jean Bethke. Augustine. In: CAVANAUGH; SCOTT (Ed.), 2019, p. 41-53.

alguns comentadores pelo menos, uma adequação aos valores da cidade dos homens⁴²⁹, apenas abdicar da pretensão de transformar a Cidade dos Homens na Cidade de Deus⁴³⁰. Ao que pese a acusação de platonização na leitura de Agostinho, uma perspectiva como a dele, pode tanto desfazer a aspiração por império cristão estabelecido pela igreja, indo contra uma corrente pós-milenarista que mais tarde tornou-se popular, quanto a uma expectativa intensa da iminente da volta de Cristo que, quando combinada uma escatologia especulativa e cronologista, traz animosidade e reproduz posturas radicais⁴³¹. E esse último tipo de perspectiva era muito presente na época de Agostinho, por isso da sua crítica à uma leitura literalista e especulativa dos eventos do fim – no entanto, essa forma de fazer escatologia não foi superada, ela se manifestou de diversas maneiras ao longo da história, e uma destas maneiras é justamente o que se conhece por dispensacionalismo⁴³².

Continuando, é possível, sob certo sentido, que das três correntes citadas, apenas o pré e pós-milenarismo devam ser vistos como movimentos milenaristas, no sentido de que esperam por um milênio literal. O pós-milenarismo, parte da ideia de que a igreja vai instaurar o milênio, e, só então, Jesus retornará, desta forma, a história só progride sob influência da fé cristã⁴³³. Essa linha penetrou em diferentes movimentos ao longo da história da igreja, como com no puritanismo inglês e norte-americano, como também no liberalismo teológico com o evangelho social, dando certo incentivo ao envolvimento político e social, ao mesmo tempo, flertando (ou de fato desejando) com a imposição da fé cristã a todos os povos⁴³⁴. O pré-milenarismo, comum durante os primeiros séculos da patrística, basicamente acredita que ao retornar, antes de inaugurar os novos céus e nova terra, Cristo reinará mil anos na terra. Em uma ambiente hostil, sob crescente perseguição durante os séculos II e III, qualquer ideia de um "reino agora" não seria tão popular⁴³⁵. Contudo, essa perspectiva perdeu força até ser retomada (e reconfigurada) pelo surgimento do dispensacionalismo, que propôs uma nova maneira de repartir as eras dentro história bíblica, como também retomou uma escatologia especulativa, sob base de uma interpretação altamente literalista do Apocalipse. Mesmo sob a crítica de negligenciar a responsabilidade social, o pré-milenarismo, sobretudo o dispensacionista, sendo admitido por

⁴²⁹ PHILLIPS, 2015, p. 277, 278.

⁴³⁰ É o que defende Phillips: PHILLIPS, 2012, p. 277-279. Veja também: SMITH, 2020, p. 243-245.

⁴³¹ DE VILLIERS, 2017, p. 341-351; Para mais: FREDERIKSEN, Paula. Tyconius and Augustine on the Apocalypse In: EMMERSON, Richard Kenneth; MCGINN, Bernard. **The apocalypse in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1992. p. 20-37.

⁴³² DE VILLIERS, 2017, p. 348-351.

⁴³³ PHILLIPS, 2015, p. 282.

⁴³⁴ MENDONÇA, 1984, p. 63; 249-253; COURT, 2008, p. 43. MOLTSMANN, Jurgen. **The coming of God: Christian Eschatology**. London: SCM Press, 1996. p. 129-176.

⁴³⁵ MOLTSMANN, 1996, p. 150-153; COURT, 2008, p. 57.

boa parte do fundamentalismo evangélico, serviu, e não foram poucas às vezes, como instrumentos de discurso político⁴³⁶. A busca para adivinhar quem é o Anticristo, o receio de qual será a marca da besta, bem como o papel de Israel para os eventos do fim, serviram, a partir desta vertente, como recursos frutíferos para todo tipo de discurso e articulação política⁴³⁷. É claro que algum adepto de qualquer uma das linhas citadas pode não concordar com as implicações políticas ligadas às respectivas vertentes. E sim, é perfeitamente possível ser amilenarista, pré ou pós-milenarista e não concordar em como essas três correntes implicaram no comportamento político dos cristãos ao longo da história. No entanto, o que se fez aqui é apenas constatar como essa implicação ocorreu em boa parte das vezes e não como ela deveria ser.

Existem outras teorias, teologias e ideologias políticas durante a história que podem ser destacadas como milenaristas, sendo mais ou menos ligadas com a tradição cristã⁴³⁸. A exemplo disso, vale mencionar que a busca por uma era dourada esteve incutida nos discursos nazistas do século XX⁴³⁹, bem como pode ser percebida numa perspectiva histórica dialética-marxista, que viu na revolução dos trabalhadores e na retomada dos meios de produção a síntese final do percurso da história⁴⁴⁰. Essa maneira de visualizar o futuro, no qual a civilização humana atingirá seu *telos*, sua forma ideal, que formula a concepção do conceito de utopia, absolutamente central para refletir sobre o político.

Antes de trabalhar a ideia de utopia em relação à perspectiva histórica que lega o Apocalipse de João, permita-me fazer mais algumas considerações sobre como [melhor] abordar o milênio, hermeneuticamente falando. Começando pelo que o que diz Gorman: "É inacreditável para alguns intérpretes, entres os quais eu me incluo, que tanta tinta e teologia tenha sido dedicada a um parágrafo de Apocalipse"⁴⁴¹. Para ele, a passagem do milênio é apenas um interlúdio para mostrar que entre a era presente e os novos céus e nova terra, os justos serão

⁴³⁶ HARDING, Susan. Imagining the last days: the politics of apocalyptic language. **Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences**. vol. 42. n. 2. p. 14-44

⁴³⁷ HARDING, 1994; DE VILLIERS, 2017, p. 350-351. REINKE, André Daniel et al. **Paixão por Israel**: aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil. 287 p. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia - Faculdades Est. São Leopoldo, 2022, p. 211-217.

⁴³⁸ LANDES, 2011, p. 215-388; ARON, 1985, p. 242-239; PELLICANI, Luciano. From the Apocalypse to the Revolution. **Telos**, v. 2014, n. 166, p. 25-41, 2014; COURT, 2008; FLANAGAN, Thomas. The politics of the millennium. **Terrorism and Political Violence**, v. 7, n. 3, p. 164-175, 1995; DE CARVALHO, Osiel Lourenço. A força da escatologia. **Pax Domini**, v. 2, n. 2, p. 03-15, 2017.

⁴³⁹ LANDES, 2011, p. 353-388; FLANAGAN, 1995; COHN, Norman. **The pursuit of the millennium**: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. Oxford, UK: Oxford University, 1970. p. 125,126.

⁴⁴⁰ LANDES, 2011, p. 288-318; Isso é defendido por aderentes e críticos do marxismo: FLANAGAN, 1995; ARON, 1985, p. 239-242; DE BLOCH, Ernst. **The Spirit of Utopia**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000, p. 233-277.

⁴⁴¹ GORMAN, 2022, p. 181.

reivindicados e honrados por terem sido fiéis ao Cordeiro⁴⁴². É pouco provável que, dentro da "cronologia" da narrativa, tal período seja simultâneo com aquilo que veio antes⁴⁴³. Disso, não se segue que se deva abraçar toda uma teologia pré ou pós-milenarista. Até porque pouco é dito por João sobre o milênio, que, além da função indicada por Gorman, também serve para mostrar a vitória definitiva de Deus sobre o mal, mesmo quando seu opositor se resigna de aceitar tal derrota⁴⁴⁴. No final das contas, o milênio é uma representação simbólica da transição do reino babilônico para o reino dos santos, que continuará na Nova Jerusalém, enquanto evidencia a vitória dos mártires contra o Império. Nas palavras de Bauckham:

João tomou da tradição apocalíptica judaica a noção de um reinado messiânico temporário na terra antes do juízo final e da nova criação (cf. 2 Baruque 40:34; 4 Esdras 7:28,29; b. Sanh. 99a), mas fez algo diferente disso; ele usou essa percepção para apresentar um aspecto fundamental de seu conceito da vitória dos mártires sobre a besta, atribuindo à imagem do milênio uma função bastante específica [...] Ele esperava que os santos fossem vindicados, mas o milênio representa o sentido, em vez de predizer sua vindicação.⁴⁴⁵

Ainda assim, tal perspectiva um pouco mais minimalista (e um pouco menos especulativa) não se desprende do fato de que Jesus e seus santos, pelo relato da revelação, irão reinar para sempre em uma nova criação e em uma nova cidade – por isso que não se pode retirar o caráter imanente e material da recriação do *cosmos*⁴⁴⁶. Diante disso, é possível afirmar que a convicção de que, em algum momento futuro, o Cordeiro estabelecerá uma plena redenção e restauração, precedida por um juízo contra as obras de toda a humanidade, instaurando uma nova ordem, é compartilhada por [quase] todos, incluindo amilenaristas, pré ou pós-milenaristas. Aliás, se "milenarismo", num sentido mais aberto, for tomado pela expectativa por uma nova era e um novo tempo que supera o presente, então, até um amilenarista, que acredita nas afirmações citadas acima, pode ser entendido como um "milenarista". Por isso, existem perguntas mais relevantes que ajudam a compreender a escatologia do Apocalipse para formular uma Teologia Política, em vez de focar na interpretação específica da posição histórica dos mil anos mencionados por João no capítulo 20. Entre elas: De que natureza é este futuro preparado por Deus? O quanto desse futuro é possível viver no presente? Como ele pode ser vivido no presente? Como a esperança e expectativa por este tempo implicam na visão e postura política de quem as têm? Mais do que

⁴⁴² GORMAN, 2022, p. 181-182.

⁴⁴³ KOESTER, 2014, p. 782, 783; OSBORNE, 2014, p. 790, 791.

⁴⁴⁴ BAUCKHAM, 2022, p. 125.

⁴⁴⁵ BAUCKHAM, 2022, p. 125-126.

⁴⁴⁶ Koester enfatiza especialmente este aspecto: a ideia de um reino terreno do Messias com as suas testemunhas não depende de afirmar que o milênio é literal, porque a recriação cósmica e a descida da Nova Jerusalém (Ap. 21–22) também trabalham com esta ideia de reinado: KOESTER, 2014, p. 787.

precisar as etapas específicas na história universal que o Apocalipse desenvolve, é preciso entender como seu desfecho articula uma “utopia política” e uma maneira de persegui-la ou/e esperá-la⁴⁴⁷.

A utopia tornou-se um conceito fundamental para as ideologias políticas e sua relação com a história. Mas, afinal, o que isso significa? Desde Thomas Moore, o termo tem sido usado para descrever *um estado de perfeição e idealidade situado no futuro*⁴⁴⁸. No entanto, o significado do termo pode variar, alternando entre um sentido mais pejorativo e um mais positivo. Aqui, será abordado o termo de maneira mais abrangente, conforme destacado nos escritos em itálico acima, ou como definido por Leszek Kolakowski, para ele, o termo "utopia" trata-se de "Visões de um mundo no qual o mal é completamente eliminado, todos os valores e desejos humanos reconciliados e efetivamente materializados."⁴⁴⁹. A disputa que interessa, portanto, não é para saber o que é utopia, mas qual tipo de utopia. Essa discussão continuará ao longo do capítulo, mas, por enquanto, vou introduzir dois temas importantes relacionados à utopia própria do Apocalipse: economia e ecologia.

4.1.2.1 UTOPIA E ECONOMIA

Lançaram pó sobre a cabeça e, chorando e pranteando, gritavam: “Ai! Ai da grande cidade, na qual se enriqueceram todos os que possuíam navios no mar, à custa da sua riqueza, porque em uma só hora foi devastada! Alegrem-se por causa dela, ó céus, e também vocês, santos, apóstolos e profetas, porque Deus julgou a causa de vocês contra ela.

(Apocalipse 18.19, 20 NAA)

O Apocalipse não defende explicitamente capitalismo ou socialismo. Por dois motivos: porque esses conceitos sequer existiam na sua época, pelo menos como conhecemos hoje; e porque o Apocalipse não apresenta um tratado econômico político complexo. No máximo, pode-se estabelecer comparações entre uma ou outra forma de organização econômica das sociedades antigas com esses conceitos modernos. Sua denúncia é feita diretamente contra a injustiça e exploração praticada pelo Império, que contava com a participação das pessoas pelo

⁴⁴⁷ Moltmann leva a discussão para essa perspectiva também; ele defende que a questão primordial sobre o milênio se define entre entendê-lo mais historicamente ou escatologicamente. No primeiro caso, o milênio é articulado como uma maneira de imposição da fé cristã na história; no segundo, ele é recebido como uma fonte de esperança para lutar e resistir até que chegue *eschaton*: MOLTSMANN, 2002, p. 192-201. Richard também vai numa direção parecida: RICHARD, 1994, p. 185-195.

⁴⁴⁸ COURT, 2008, p. p 154, 155; MAFFEY, Aldo. Utopia In: BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 1285, 1286. Veja também a provocação sobre definição do conceito por Kolakowski: KOLAKOWSKI, Leszek. Introduction: Need of Utopia, Fear of Utopia Leszek Kolakowski. In: BIALER, Seweryn (ed) SLUZAR, Sophia. **Radicalism In The Contemporary Age**. Volume 2. New York: Routledge, 2019. p. 3-11.

⁴⁴⁹ "visions of a world in which evil is entirely done away with, all human values and desires reconciled and effectively materialized". KOLAKOWSKI, 2019, p. 4, tradução própria.

vínculo do culto imperial. No entanto, é possível extrair princípios do seu manifesto que podem ser aplicados na análise de diversos sistemas econômicos. Além disso, esses princípios podem ser utilizados como critérios para orientar a participação ou não do cristão em práticas e dinâmicas econômicas específicas.

O sistema econômico do Império romano apresenta diversas peculiaridades⁴⁵⁰ que não podem ser minuciosamente abordadas nesta pesquisa. No entanto, vale a pena destacar algumas de suas características, que, aliás, de certa forma mostram que o sistema econômico do contexto do livro não é uma forma primeva de algum sistema moderno, pois dispõe da sua própria complexidade:

- A ascensão de elites provincianas; elas estabeleciam diversos acordos comerciais com o Império, e atuavam como coletoras de impostos. Por isso, desempenhava um papel fundamental no funcionamento da economia imperial⁴⁵¹.
- A riqueza do Império estava intrinsecamente ligada ao seu poderio militar, responsável pela imposição e conquista de reinos e territórios⁴⁵².
- A estratificação social, talvez, não fosse tão rígida como em outros períodos da dominação Romana (pré-Império). Tanto que era possível que indivíduos oriundos de extratos mais humildes pudessem ascender economicamente devido ao estímulo ao comércio, facilitado pelo fluxo ágil de bens e mercadorias promovido pela imposição imperial, tanto por terra quanto por mar. No entanto, essa potencial ascensão estava sujeita à adesão a certas práticas e, de maneira geral, ao sistema de imposição política e econômica do Império⁴⁵³.
- Por fim, é importante mencionar como a cidade de Roma demandava a produção de riqueza por parte dos povos dominados, a fim de atender às extravagâncias e à ostentação de seus habitantes⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ Para uma visão geral: TEMIN, Peter. The economy of the early Roman Empire. **Journal of Economic Perspectives**, v. 20, n. 1, p. 133-151, 2006. HOPKINS, Keith. The political economy of the Roman empire In: MORRIS, Ian; SCHEIDEL, Walter. **The dynamics of ancient empires: state power from Assyria to Byzantium**. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 178-204.

⁴⁵¹ GOODMAN, 2003, p. 101-104; p. 110-112; HOPKINS, 2009, p. 180, 181; 185,186; KRAYBILL, 2004, p. 93-96; CARTER, Warren. **The Roman empire and the New Testament: An essential guide**. Nashville: Abingdon Press, 2006. p. 106.

⁴⁵² HOPKINS, 2009, p. 178-180; 195-202;

⁴⁵³ GOODMAN, 2003, p. 143-147; KRAYBILL, 2004, p. 93-106; TEMIN, 2006, p. 137-140.

⁴⁵⁴ HOPKINS, 2009, p. 186; 190-192; TEMIN, 2006, p. 148; GOODMAN, 2003, p. 146; KRAYBILL, 2004, p. 141-152.

É nos capítulos 17-18 que João apresenta suas críticas mais contundentes à economia do Império, bem como sobre a adesão das pessoas ao tal modelo de economia. No entanto, seu manifesto é apresentado sob a perspectiva de julgamento. Em outras palavras, a oposição ao caráter econômico do imperialismo romano é de natureza escatológica, conforme se vê na previsão do seu fim e no destaque de seu potencial autodestrutivo. E, além disso, existe um contraste discursivo e retórico entre a Grande Babilônia (Roma) com a Nova Jerusalém. A prostituta (Ap 17.1) contra a noiva (Ap 21.9), a Grande Cidade (πόλις ἡ μεγάλη; Ap 18.10) contra a cidade santa (πόλιν τὴν ἁγίαν; Ap 21. 10 NAA); aquela que explora as nações contra aquela que tem a árvore-da-vida, cujo fruto serve de cura para as nações (Ap 22.2). É importante considerar que o contraste entre as duas *polis* envolve tanto as instituições quanto as pessoas que as compõem⁴⁵⁵. Como já foi visto, a exposição altamente imagética das duas serve para trabalhar com as inclinações afetivas dos leitores/ouvintes, fazendo que repudiem uma e almejem pela outra. Desta maneira, a cidade do futuro serve de parâmetro para o julgamento da cidade do presente.

A forma desta crítica é altamente simbólica e seu conteúdo, portanto, é articulado sobre o eixo da caracterização da Grande Babilônia/Roma como prostituta (πόρνη). A imoralidade sexual é usada como figura que tipifica a relação da grande cidade com os "reis da terra"⁴⁵⁶, com os "mercadores" e com os "habitantes da terra". Ap 17.4 revela todo o luxo que ostenta a mulher, a prostituta, às custas da exploração que a elite provinciana e os mercadores praticavam contra os povos dominados pelo Império e à própria terra. Isso é exposto no lamento dos reis da terra e dos mercadores perante a queda da Babilônia, no Ap. 18. 9-20. Carter comentando o trecho mencionado diz o seguinte:

Mas enquanto os comerciantes lamentam a perda de um mercado, os itens na lista revelam as práticas exploratórias de Roma que resultam de seu poder ávido. Derrotas militares, ganância e tributação asseguram a transferência de bens das províncias para Roma. Ouro e prata, por exemplo, eram obtidos da Espanha, onde as minas haviam se tornado propriedade do estado, frequentemente por meio de confiscações. A madeira de citrino crescia ao longo da costa da África do Norte e foi grandemente esgotada no final do primeiro século. A grande demanda e o uso generalizado de marfim tiveram um impacto destrutivo semelhante sobre os elefantes na África do Norte. A canela, assim como outras especiarias e pérolas, provavelmente vinha de fora do império de Roma no Extremo Oriente (Índia, China). No entanto, os romanos acreditavam que ela tinha origem nos mercadores do sul da Arábia, que, aparentemente, enganavam os comerciantes romanos para protegerem seus suprimentos das mãos ávidas dos romanos. O trigo e o vinho eram frequentemente adquiridos por meio de impostos e tributos pagos pelas províncias em espécie. E a referência final aos escravos disfarça tanto a prática do trabalho forçado quanto o imenso comércio de miséria humana

⁴⁵⁵ Confira o quadro comparativo: HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHYR, Anthony. **Desmascarando o imperialismo**: interpretação do Apocalipse ontem e hoje. São Paulo: Paulus, 2003. p. 199.

⁴⁵⁶ Os "Reis da terra" são provavelmente uma referência aos reis provincianos com quem o Império tinha um importante relacionamento comercial: KRAYBILL, 2004, p. 100-101; GOODMAN, 2003, p. 110-112.

envolvendo aqueles que eram feitos prisioneiros na guerra (70.000 da guerra judaica de 66-70, de acordo com Joséfo, JW 6.420), crianças e adultos vendidos como escravos, bebês abandonados e escravizações voluntárias. A lista representa perdas das províncias e muitas vezes o trabalho de inúmeros provincianos que recebiam uma compensação mínima⁴⁵⁷

O ato de prostituir-se extrapola o sentido literal, pois se refere a ideia de idolatria, como pode ser visto em vários textos da bíblia hebraica (Os 2.2; Jr 3.1; Ez 16.15-19; Ez 23.30-37; Is 1.21). Desta maneira, o profeta vincula o envolvimento comercial de Roma com o culto imperial⁴⁵⁸. O uso do símbolo "Grande Babilônia" (17.5) – bem como de Tiro⁴⁵⁹ – também é recuperado da tradição bíblica de Israel, que, de certa maneira, é mais do que apenas um império no passado, mas uma lógica operante desde Babel (Gn 11.1-9)⁴⁶⁰. E assim como este último, o Império romano está fadado a destruir-se a si mesmo, como mostra o capítulo 17.16,17, pois a besta que a conduzia (17.3) se volta contra ela. No fim, diante de tantas coisas que possam ditas, resume-se que João desvela a "deusa Roma"⁴⁶¹, mostrando-a como uma prostituta⁴⁶², que faz alianças para se abastecer, além dos espólios de guerra e das taxações, dos recursos e esforços

⁴⁵⁷ "But while the merchants lament the loss of a market, items on the list reveal Rome's exploitative practices that result from its grasping power. Military defeat, greed, and taxation ensure the transfer of goods from the provinces to Rome. Gold and silver, for instance, were procured from Spain where the mines had become state property, often through confiscations. Citrus wood grew along the North African coast and was greatly depleted by the end of the first century. The huge demand for and widespread use of ivory had a similar destructive impact on elephants in North Africa. Cinnamon, like other spices and pearls, probably derived from outside Rome's empire in the Far East (India, China). Romans, however, thought it originated with southern Arabian merchants who, it seems, deceived Roman merchants so as to protect their supplies from grasping Roman hands. Wheat and wine were frequently procured by taxes and tributes paid by provinces in kind. And the final reference to slaves disguises both the practice of coerced labor and the huge trade in human misery involving those taken as prisoners in war (70,000 from the Jewish war of 66-70, according to Josephus, JW 6.420), children and adults sold into slavery, exposed infants, and voluntary enslavements. The list represents losses from provinces and often the labor of numerous provincials who received minimal compensation.". CARTER, 2006, p. 107, 108, tradução própria. Para uma análise mais abrangente de cada um dos recursos e artigos citados no lamento dos reis da terra e mercadores: BAUCKHAM, 1993, p. 350-371.

⁴⁵⁸ Sobre essa relação: HOWARD-BROOK; GWYTHYR, 2003, p. 206-208; COLLINS, 1984, p. 121; AUNE, 1998, p. 931; RICHARD, 1994, p. 159; BAUCKHAM, 1993, p. 348.

⁴⁵⁹ BAUCKHAM, 1993, p. 344-346; KRAYBILL, 2004,

⁴⁶⁰ WRIGHT, 2012 KOESTER, 2014, p. 675; HOWARD-BROOK; GWYTHYR, 2003, p. 203-206; ADRIANO FILHO, José. Idolatria, poder e comércio. Um estudo de Apocalipse 18, 1-24. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, v. 3, n. 1, p. 137-155, 2011, p. 138, 139. Sobre o uso de "Babilônia" para se referir a Roma no contexto de João, bem como a relação com a datação do livro: FRIESEN, 2004, p. 138-140.

⁴⁶¹ Sobre a adoração a Roma: AUNE, 1998, p. 922.

⁴⁶² Como argumenta Koester, πόρνη é um termo associado às prostitutas da classe baixa da sociedade, tem uma conotação naturalmente pejorativa. Neste caso, o uso de tal imagem em comparação com a alta visão que se tinha de Roma como deusa é completamente subversiva: KOESTER, Craig R. *Babylon and New Jerusalem in the Book of Revelation: Imagery and Ethical Discernment*. In: Zimmerman, Ruben (ed.) and JOUBERT, Stephan (ed.). **Biblical Ethics and Application: Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse**. Kontexte Und Normen Neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, p. 358-361. Existe uma crítica feita por feministas ao possível preconceito de gênero no uso da imagem do feminino por parte do profeta, Fiorenza, no entanto, questiona se é o caso, ela prefere considerar os usos positivos também do gênero feminino no livro, o aspecto teológico, e fato de as cidades serem vistas como mulher no mundo antigo, positiva e negativamente: SCHÜSSLER, Fiorenza, Elisabeth. *Babylon the Great: A rhetorical-political reading of Revelation 17-18* In: BARR (ed.), 2006, p. 243-269.

alheios, se valendo do poderio imperial⁴⁶³. João também revela que aqueles que estão nesta aliança são cúmplices, pois se enriqueceram pela luxúria da Grande Cidade. Por isso que a riqueza para João poderia ser algo perigoso naquela época; tê-la naquele contexto poderia implicar no envolvimento em toda a dinâmica corrupta por ele destacada⁴⁶⁴. Diante disso, destaca-se que é o *meio* pelo qual se adquire, não a riqueza em si, que é o objeto da crítica do profeta, isso também é percebido pelo fato de que símbolos de riqueza também aparecem na Nova Jerusalém⁴⁶⁵. Confira o que diz Collins sobre isso:

A riqueza era um dos pecados de Roma aos olhos de João, presumivelmente porque os líderes Romanos e aliados eram considerados como possuindo riqueza à custa dos outros. A visão da Nova Jerusalém mostra que João não via a riqueza como má em si mesma; em vez disso, ele a via como uma das bênçãos da salvação a ser concedida no futuro.⁴⁶⁶

Mas qual é a grande Babilônia hoje? A resposta a esta pergunta vai ser significativa para um construir um discurso teológico-político para o hoje, pois definirá qual será o objeto de repulsa e resistência. Não parece ser passível de muita discussão que o primeiro referente de tal elemento simbólico é Roma, o centro do Império. Mas indo além disso, começam a ocorrer aquelas discussões a respeito da melhor maneira de interpretar e atualizar o livro, algo que já foi mencionado mais de uma vez na presente pesquisa. A dualidade entre as cidades serviu várias vezes como capital simbólico, partindo de um conceito de política constituído na oposição amigo-inimigo – para usar uma terminologia Schmittiana –, justificando certos movimentos políticos⁴⁶⁷. No que se refere a crítica político-econômica não é diferente. Sistemas econômicos são e foram interpretados como intrinsecamente babilônicos e bestiais. No entanto, na medida que se considera as bases lançadas no subcapítulo anterior, seria difícil radicalizar em dizer que, por exemplo, o feudalismo medieval, ou o capitalismo moderno, ou o comunismo soviético, ou o socialismo latino-americano, ou qualquer outro tipo de modelo econômico, são por si só correspondentes estreitos de uma das duas cidades. O que deve ser feito é estabelecer a visão das cidades do Apocalipse como paradigma de avaliação moral e política, verificando

⁴⁶³ CARTER, 2006, p. 105-109; KRAYBILL, 2004, p. 197-230.

⁴⁶⁴ COLLINS, 1984, p. 132-134;

⁴⁶⁵ KOESTER, 2017, p. 365, 366.

⁴⁶⁶ "Wealth was one of Rome's faults in John's eyes, presumably because Roman leaders and allies were felt to possess it at the expense of others. The vision of the new Jerusalem shows that John did not view wealth as evil in itself; rather, he saw it as one of the blessings of salvation to be granted in the future.": COLLINS, 1984, p. 134, tradução própria.

⁴⁶⁷ Confira: KOVACS; ROWLAND, 2004, p. 178-189.

nos diferentes modelos características do caráter exploratório e idolátrico da Grande Babilônia, ou, em contrapartida, do estado de justiça, dignidade e bem comum da Nova Jerusalém⁴⁶⁸.

A função da utopia política aqui é considerar como imperfeito aquilo do presente que não é congruente com o estado de coisas projetado no futuro, para o qual o desfecho da história está sendo conduzido⁴⁶⁹. Assim lançando um plano de fundo de comparação para avaliar quaisquer sistemas, modelos e políticas econômicas, ao mesmo tempo, que se considera uma certa reserva escatológica e a consciência das [im]possibilidades do presente. Por isso, se mantém a discussão referente à responsabilidade humana em relação a esse processo de condução da história, bem como a capacidade de criar uma forma de governo que abranja integral ou parcialmente os valores da cidade de Deus. Contudo, vale ressaltar mais uma vez que o Apocalipse não propõe uma estrutura econômica (e gestativa) específica e detalhada, mas ataca, recorrendo ao arquétipo da Babilônia, o espírito corrupto e autodestrutivo que permeia as estruturas de poder diversas, contrastando com um futuro no qual esse espírito será julgado por Deus.

4.1.2.2 UTOPIA E ECOLOGIA

Na verdade, as nações se enfureceram; chegou, porém, a tua ira, e o tempo determinado para serem julgados os mortos, para se dar o galardão aos teus servos, os profetas, aos santos e aos que temem o teu nome, tanto aos pequenos como aos grandes, e para destruíres os que destroem a terra.

(Apocalipse 11:18 NAA)

Quando eu perguntei a Rowland sobre o que o livro do Apocalipse pode dizer para os arranjos políticos hoje, ele disse o seguinte:

Bom, eu quero citar um versículo, e é o capítulo 11, versículo 18 do Apocalipse, mesmo que não seja muito usado, mas para mim parece ser muito importante e não mais importante do que em nossos dias, de que há um anúncio de juízo sobre aqueles que destroem a terra. E eu penso que, se qualquer geração é culpada disso, é a nossa geração que se recusou persistentemente a fazer algo necessário para impedir a destruição da terra, e nós não vamos fazê-lo, provavelmente não em minha geração,

⁴⁶⁸ Meu posicionamento aqui tem como base a forma em que Wright articula tal aplicação. Para o argumento completo: WRIGHT, 2012, p. 18-21. Veja também: GORMAN, 2022, p. 66-73; CARVALHO, José Carlos. O Apocalipse e lugares utópicos. *Revista de Cultura Teológica*, v. 26, n. 92, p. 159-170, 2018.

⁴⁶⁹ Kolakowski ao definir a consciência utópica por excelência diz o seguinte: "que o que constitui a consciência utópica é principalmente a idéia de que um certo estado de coisas desejado ou previsto, não é tão-somente desejado ou previsto, mas corresponde às exigências do homem como tal, que com ele realiza não o que desejam os indivíduos empíricos, mas o que reclama o eido da humanidade.": KOŁAKOWSKI, Leszek. **O espírito revolucionário e Marxismo: utopia e antiutopia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 86. Para ver isso posto em relação ao Apocalipse, confira também o argumento de José Carlos Carvalho: CARVALHO, 2018, p. 162-166.

mas talvez a sua geração e a dos meus netos venham a sofrer por causa da nossa falta de vontade em mudar.⁴⁷⁰

O livro do Apocalipse sofre do "preconceito" de ser visto como contendo uma escatologia absolutamente catalítica e fatalista em relação à criação, seja pelo seu gênero, ou pela conotação pejorativa do adjetivo "apocalíptica" ou "apocalíptico". Diante deste tipo de preconcepção conclui-se que a teologia do livro torna as pessoas alienadas em relação às pautas ecológicas, já que tal revelação parece sugerir que o mundo que conhecemos será plenamente destruído, e que a história do mundo é fatalmente marcada pelas catástrofes e devastações, que estão no plano do juízo irrevogáveis de Deus⁴⁷¹.

No entanto, pode-se rebater tais inferências. Ainda que o livro tenha realmente sido interpretado desta maneira durante a história, é possível ir por outra direção. Começando pela questão do juízo. Se, como aponta o texto mencionado por Rowland, um dos motivos pelos quais Deus traz juízo aos homens é por sua irresponsabilidade perante ao cuidado da terra⁴⁷², seria um tanto incoerente se isso servisse como motivo para que as pessoas aceitassem ou repetissem o mesmo comportamento. Mesmo que os juízos sejam irrevogáveis (e literais) – o que pode ser discutido, aliás –, cuidar da terra não deveria ser condicionado, apenas, pelo princípio de utilidade. Seria o mesmo que afirmar que as poluições de grandes proporções que acontecem no mundo inteiro, para as quais não se vislumbra muito retrocesso, deveriam ser motivo para não reciclar o lixo ou poluir o mar.

Além disso, deve-se considerar que a escatologia do Apocalipse dá motivos para uma perspectiva positiva e esperançosa sobre a terra. Seja por um milênio literal ou tão somente pela recriação cósmica narrada no capítulo 21 do livro. Não tem porque imaginar um fim derradeiro para o mundo, mas uma restauração, uma ressurreição⁴⁷³. Gorman resume desta maneira:

A visão de um "novo céu e nova terra" não significa a destruição e substituição do mundo material, mas sua transformação, especialmente a transformação da existência humana dentro deste mundo material. A cultura da besta foi substituída pela cultura do Cordeiro; uma cultura de morte por uma cultura de vida; uma cultura de insegurança e medo por uma cultura de paz e confiança. O novo céu, a nova terra e a nova cidade não são, portanto, algum tipo de névoa etérea, mas bastante reais. Essa realidade escatológica não é uma fuga da materialidade da existência, mas a concretização plena da existência material.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ SANTOS, 2023, p. 411.

⁴⁷¹ Veja a nota 402.

⁴⁷² KOESTER, 2014, p. 517, 521, 522.

⁴⁷³ Sobre a ressurreição de Cristo e da humanidade em relação à ressurreição da terra: WRIGHT, 2021, p. 303-310; Confira também: MOLTSMANN, 2005, p. 267-272.

⁴⁷⁴ GORMAN, 2022, p. 203.

O que de certa forma reafirma o carinho de Deus pela criação. Se, então, a utopia política que surge pela escatologia apocalíptica de João não descarta o aspecto material da realidade, e anuncia juízo para os que destroem a terra, uma Teologia Política baseada na revelação de João não poderia, ou não deveria, considerar como positivos os arranjos políticos que não apenas possibilitam, mas também promovem a exploração desenfreada dos recursos naturais, maus-tratos aos animais, o despejo indiscriminado de plástico nos mares, etc., a menos que haja motivos legítimos, se é que eles existem⁴⁷⁵.

4.1.2.3 UTOPIA E RESPONSABILIDADE HUMANA

A utopia política é frequentemente considerada de forma negativa, sendo vista como uma ilusão irreal que leva seus adeptos a justificarem diversos comportamentos em nome de um futuro prometido. Isso pode ocorrer tanto pela imposição violenta de circunstâncias consideradas necessárias para estabelecer a sociedade conforme o ideal concebido, quanto pela completa passividade em relação aos eventos presentes, uma vez que o rumo da história é tido como inevitável, e não há ação a ser tomada até que o futuro perfeito se materialize de forma [sobre]natural⁴⁷⁶. No entanto, é necessário considerar como o Apocalipse articula sua utopia, mostrando sua função para o presente, sua possibilidade de antecipação pelos esforços daqueles que nela creem, e também compreender como as estruturas políticas atuais podem ser interpretadas à luz do rumo revelado pelo visionário. Será que a utopia do Apocalipse justifica os defeitos apontados para sustentar um uso pejorativo do conceito de utopia, ou demonstra que uma visão de um mundo perfeito no horizonte da história pode ser benéfica e até desejável para refletir sobre política?

Os questionamentos postos acima recorrem ao conhecido paradigma da teologia bíblica e da escatologia, que a tensão entre o *é* e o *ainda não*: a reflexão sobre o quanto de redenção é possível para o presente, o quanto do paraíso pode descer à terra. Politicamente, isso é bastante relevante. Basta lembrar que desde Carl Schmitt, a Teologia Política lida com a figura escatológica-apocalíptica *katechon* (κατέχων), que aparece em uma das cartas de Paulo (2Ts 2. 6-7): nesse contexto, ele se referia àquele que detém o aparecimento do Anticristo. De certa maneira, isso foi usado por Schmitt para legitimar a soberania do império/estado⁴⁷⁷. Portanto, a

⁴⁷⁵ Sobre ecologia e o Apocalipse, algumas visões: KIEL, Micah D. **Apocalyptic Ecology: The Book of Revelation, the Earth, and the Future**. Collegeville: Liturgical Press, 2017; KELLER, Catherine. **Political theology of the earth: Our planetary emergency and the struggle for a new public**. New York: Columbia University Press, 2018, p. 114-116.

⁴⁷⁶ Para uma reflexão sobre isso: KOLAKOWSKI, 2019, p. 3-11

⁴⁷⁷ Para uma revisão no tema: CACCIARI, 2013.

forma de entender o tempo presente e sua relação com a chegada do Reino de Cristo, pode ou não justificar instituições [re]mediadoras, o nível de soberania do estado e o otimismo em relação às estruturas políticas.

Para trazer a discussão para a Teologia Política, quero usar de forma didática as categorias mencionadas no primeiro capítulo (subcapítulo 2.2.2.1), que tipifica dois tipos de Teologia Política: pós-hobbesiana e pós-marxista⁴⁷⁸; lembrando que são categorizações de ordem analítica *à posteriori*, cunhadas por Peter Scott⁴⁷⁹, e usadas por ele e Cavanaugh no *blackwell companion to political theology*⁴⁸⁰. A primeira mantém uma postura mais conservadora e não tão otimista quanto a antecipação da utopia política que está no horizonte da escatologia cristã, que tem seu clímax nos últimos capítulos do Apocalipse. Compreende que as instituições e autoridades políticas são imprescindíveis para a sociedade, e têm um papel fundamental para a história, ainda que temporariamente. Por isso neste tipo de Teologia Política não existe um espaço muito grande para transformação abrangente do mundo no presente; a utopia pode ser sinalizada, mas não realizada, até que chegue o momento da *parousia*⁴⁸¹. A segunda mantém uma posição mais positiva e progressista, acredita que a esperança tem um papel impulsionador para a libertação, mantendo um diálogo importante com Ernst Bloch, historiador marxista que trabalha a *esperança* como um princípio impulsionador da revolução⁴⁸². Na leitura destes teólogos existe um grande espaço de realização do futuro no presente, ainda que não se deseje necessariamente equiparar a utopia do Reino de Deus às utopias geradas pelas ideologias seculares⁴⁸³.

O que pode ser concluído a respeito das duas perspectivas, que servem apenas para categorização abrangente e didática, pois não delimitam precisamente o pensamento dos teólogos e das teólogas, é que ambas normalmente não flertam com ideias de imposição coercitiva da fé cristã às instâncias políticas (como o teonomismo, por exemplo), pois o Reino de Cristo virá nos moldes e no tempo de Deus; e ambas veem na ressurreição de Jesus um princípio importante para pensar escatologicamente o mundo, dar significado a história, e

⁴⁷⁸ O uso dos termos está comprometido com a descrição que Cavanaugh e Scott fazem de cada um deles. Não levando em conta se o uso dos nomes dos teóricos, Hobbes e Marx, faz jus ao pensamento dos respectivos pensadores.

⁴⁷⁹ Veja: SCOTT, 2008, p. 178-180.

⁴⁸⁰ CAVANAUGH; SCOTT, 2019, p. 8-10.

⁴⁸¹ SCOTT, 2008, p. 17; Por exemplo: NIEBUHR, 1949, p. 196-213; O'DONOVAN, 1999, p. 16, 17; WOLTERSTORFF, 2012, p. 18-46.

⁴⁸² Por exemplo: GUTIERREZ, 1978, p. 279-289; MOLTSMANN, 2005, p. 423-453.

⁴⁸³ SCOTT, 2008, p. 178, 179; Por exemplo: MOLTSMANN, 2002, p. 132-134.

antecipar o futuro⁴⁸⁴, mas cada uma à sua maneira, claro. O equilíbrio entre tais convicções parece ser a chave para evitar tendências impositivas ou alienantes.

As categorias de Scott certamente têm limites, mas possuem o mérito de delinear e esclarecer, em certa medida, os impulsos por trás das teologias políticas, especialmente no que diz respeito ao otimismo em relação à antecipação escatológica, à possibilidade de mudanças estruturais e a como esses elementos afetam a ética e a missão cristã. Meu uso destas distinções conceituais aqui possui exatamente esse propósito, o de ser didático.

4.2 SOBERANIA

Vi e ouvi uma voz de muitos anjos ao redor do trono, dos seres vivos e dos anciãos, cujo número era de milhões de milhões e milhares de milhares, proclamando com voz forte: “Digno é o Cordeiro que foi morto de receber o poder, a riqueza, a sabedoria, a força, a honra, a glória e o louvor. (Ap 5.11,12)

Desde Schmitt, o tema da soberania do Estado esteve conectado ao conceito de Teologia Política. O autor argumenta a favor da teologia para subsidiar a legitimidade da autoridade do poder civil, uma vez que apenas ela é capaz de sustentar a soberania necessária para a afirmação do Estado, algo que as filosofias seculares não teriam a capacidade de realizar.⁴⁸⁵ Contudo, há de se considerar como Schmitt faz sua Teologia Política, que define sua tipificação da soberania estatal. E do que já foi antecipado, parece que sua elaboração teórica desaguou em uma concepção totalitária de estado⁴⁸⁶. Mas será que toda Teologia Política, todo discurso que recorre à instância divina para subsidiar a existência do poder público, produzirá uma teoria parecida com a de Schmitt? E, relacionado com o tema da presente pesquisa, qual é a legitimidade do poder e autoridade das instituições políticas à luz do Apocalipse de João?

No curso desta discussão e no empenho de responder as perguntas feitas acima, pode-se dizer com Thomas Soding que a Teologia Política do Apocalipse é uma teologia da santidade de Deus⁴⁸⁷. Para fazer oposição ao culto imperial e aos seus mitos de legitimação, a Revelação, não poucas vezes, faz menções a autoridade, prerrogativa e soberania irrestrita e exclusiva de Deus e do seu Cristo⁴⁸⁸. Nas palavras dele:

⁴⁸⁴ Por exemplo: O'DONOVAN, 1999, p. 141-144; MOLTSMANN, Jürgen. **On human dignity: political theology and ethics**. Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 100-110.

⁴⁸⁵ Para uma revisão sobre o tema, veja o capítulo 12: BRETHERTON, 2019.

⁴⁸⁶ Confira o subcapítulo 2.2.1.

⁴⁸⁷ SÖDING, Thomas. Heilig, heilig, heilig: zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, v. 96, n. 1, p. 49-76, 1999.

⁴⁸⁸ SÖDING, 2019. Confira uma relação do uso de palavras para se referir a soberania de Deus e de Cristo que normalmente eram usadas em alusão a César: ARENS; MATEOS, 2000, p. 455-458.

João, de forma visionária, retrata vividamente as consequências devastadoras de uma Teologia Política que, no contexto do sincretismo da antiguidade tardia, reivindica uma pretensão de eternidade para o Império - suas reivindicações, seu poder, sua justiça e seus objetivos. Em contrapartida, João apresenta sua Teologia Política com base na reivindicação absoluta, na supremacia do poder, na verdadeira justiça e no objetivo último, como pertencendo unicamente a Deus.⁴⁸⁹

Portanto, o desmascaramento espiritual do Império Romano e os juízos direcionados a ele fazem da Teologia Política de João uma crítica e rejeição do poder imperial, tal como se apresentava em seu contexto. No entanto, isso significa uma crítica e rejeição a qualquer tipo de poder público em qualquer circunstância? Para começar a responder, pode-se recorrer à controvérsia a respeito do posicionamento paulino na carta aos Romanos (13.1) em relação às autoridades públicas, em comparação ao posicionamento joanino (o autor do Apocalipse). Há quem diga que João e Paulo são vozes discordantes, uma mais repulsiva e outra mais passiva e amena, respectivamente, em direção à estância política⁴⁹⁰. Sem entrar no mérito se contradições intracanônicas são possíveis ou não, neste caso pode ser que não se trata de uma delas. Wright vai argumentar, que desde o relato da criação, no momento pré-queda, a responsabilidade de cuidado e reinado sobre a terra são dadas ao ser humano, e assumidas, portanto, dentro das tradições bíblicas⁴⁹¹. A autoridade como algo instituído por Deus não é idiosincrasia de Paulo, é um padrão sob a perspectiva da soberania divina sobre a história e as nações. Jeová é aquele que levanta e derruba reinos (Dn 2.21)⁴⁹². Esse padrão, segundo Wright, não é contraposto no Apocalipse, João não profetizou contra poder em si, mas o poder bestializado, que se corrompe⁴⁹³. Em suas palavras:

O povo de Deus, desde Abraão em diante, é constantemente chamado a articular e encarnar a crítica dada por Deus a esse abuso da responsabilidade humana; e, quando tal abuso ocorre dentro do próprio povo de Deus, abordá-lo profeticamente por meio de críticas internas. Mesmo a crítica profética precisa ser criticada: a distinção entre profecia falsa e verdadeira, tão importante para o antigo Israel e para João o Vidente, é a camada final na crítica multiplicadamente estruturada do poder. Mas toda essa crítica acontece, não porque o poder seja intrinsecamente ruim, mas porque ele é abusado.⁴⁹⁴

⁴⁸⁹ "Setzt Johannes hellstichtig die verheerenden Folgen einer politischen Theologie ins Bild, die im Rahmen des spätantiken Synkretismus für das Imperiale - seine Ansprüche, seine Macht, sein Recht und seine Ziele - einen Ewigkeitsanspruch erhebt. Dagegen stellt Johannes seine politische Theologie des absoluten Anspruchs, der überlegenen Macht, des wahren Rechtes und des letzten Zieles Gottes allein." SÖDING, 1999, p. 53, tradução própria.

⁴⁹⁰ Rowland comenta sobre isso: ROWLAND, 2015, p. 163-168; Veja também: ELLIOTT, Neil; HORSLEY, Richard A. Romans 13: 1-7 in the Context of Imperial Propaganda. **Paul and empire**. Harrisburg: Trinity Press International, 1997. p. 184-204.

⁴⁹¹ WRIGHT, 2012, p. 119,120.

⁴⁹² O'DONOVAN, 1999, p. 66-73.

⁴⁹³ WRIGHT, 2012, p. 119 -121.

⁴⁹⁴ "The people of God, from Abraham onwards, are therefore constantly called to articulate and embody the God-given critique of this abuse of human responsibility; and, where such abuse occurs within God's people

Thomas Sanding segue uma abordagem semelhante, contestando Schmitt, que enxerga o estado [sempre] como uma manifestação da vontade de Deus, estabelecendo isso como a base de sua soberania. Sanding argumenta que, com base no Apocalipse, os cristãos não devem esperar que qualquer autoridade humana sirva como mediadora do poder de Deus ou reine em seu nome. Essa função é exclusiva do Messias. Essa perspectiva, de acordo com Sanding, liberta o estado da responsabilidade de resolver todos os dilemas humanos e buscar a promoção de um mundo perfeito. Quando o estado assume essa função, corre o risco de adotar formas totalitárias e idolátricas. Diante disso pode-se entender que a condenação feroz ao culto imperial⁴⁹⁵ é justamente uma forma de João dizer "não eleve à condição de Deus o que não é Deus, César não é o Senhor!".

A ilegitimidade do poder político não reside em sua própria existência, mas em existir numa condição que extrapola seus limites, que não se submete ao seu valor penúltimo e temporário. No livro do Apocalipse, a soberania absoluta de Deus desautoriza a soberania absoluta do estado⁴⁹⁶. Diante disso, é relevante ressaltar a representação do juízo divino no Apocalipse. Uma das suas funções é a manifestação da absoluta soberania do Cordeiro, que julga em favor dos injustiçados, identificando-se com aqueles que foram vítimas de injustiças. A escolha da imagem de um cordeiro como a principal para se referir ao Messias, não apenas indica sua autoridade sobre a vida e a morte, mas também revela seu caráter⁴⁹⁷. Desta maneira, a Teologia Política do Apocalipse proporciona capital simbólico para a resistência contra os diversos mitos políticos e as injustiças que são justificadas por meio deles. Aqui a Teologia Política do Apocalipse coincide com a definição de Luke Bretherton:

A Teologia Política percebe a consonância e dissonância entre a forma de governo encarnada e inaugurada por Jesus Cristo e as ordens e autoridades que moldam esta era entre a ascensão e o retorno de Cristo. Em alguns momentos, identifica como as autoridades penúltimas obedecem a Cristo, enquanto em outros momentos detecta como são anticristãs. A Teologia Política auxilia nosso discernimento sobre como agir apropriadamente neste tempo, tanto em seu registro histórico quanto escatológico.⁴⁹⁸

themselves, to address it prophetically by critique from within. Even the prophetic critique then needs critique: the distinction between false and true prophecy, so important for ancient Israel as for John the Seer, is the final layer in the multiply-structured critique of power. But all this critique happens, not because power is bad in itself, but because it is abused." : WRIGHT, 2012, p. 120, tradução própria.

⁴⁹⁵ Para uma revisão do culto imperial e suas alusões no Apocalipse de João: FILHO; NOGUEIRA, 2017;

⁴⁹⁶ ARENS; MATEOS, 2000, p. 464-468.

⁴⁹⁷ Pode-se interpretar que o sangue que mancha as vestes do messias tingidas de sangue (Ap. 19. 13) na batalha final seja o do seu próprio sacrifício, no sentido de que sua entrega pacífica e solidária à morte é o que define seu caráter como juiz e conquistador, ele vence pela morte. Confira: REDDISH, Mitchell Glen. **Revelation**. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2001. p. 367, 368; GORMAN, 2022, p. 180.

⁴⁹⁸ "Political theology discerns the consonance and dissonance between the form of rule incarnated and inaugurated by Jesus Christ and the orders and authorities shaping this age between Christ's ascension and return. At times, it identifies how penultimate authorities obey Christ, while at other times it detects how they

Mas, se as expectativas em relação às autoridades políticas são limitadas, isso não implicaria na falta de razão para um posicionamento crítico por parte da igreja? Ao contrário, se o Estado não detém características divinas e não é de natureza eterna, torna-se passível de críticas, questionamentos e oposição. Sua soberania relativa não o exime da responsabilidade de agir corretamente, apenas de definir arbitrariamente o que constitui o correto⁴⁹⁹. É a esperança escatológica no reino do Messias, a ressurreição dos mortos e a reivindicação dos mártires, que estimula a resistência. Vale a pena [até] morrer pela justiça quando se sabe que no fim o bem vencerá. No entanto, entender de que maneira deve ser realizada tal crítica e resistência, e o quanto podem trazer resultados e mudanças significativas, é matéria de discussão por "pós-hobbesianos" e "pós-marxistas".

Ademais, pode-se concluir que a revelação de João proporciona mais paradigmas de deslegitimação do poder do que de legitimação. No entanto, ao fazer um acaba por fazer o outro. Quaisquer governos que não se bestializem terão sua legitimidade como administradores da justiça. Mas teria um modelo de governo histórico, até recente, que reúna todas as características não legítimas apontadas por João?

4.1.1 IMPÉRIO E IMPERIALISMO

A ênfase numa leitura anti-imperialista do Apocalipse cresceu nos últimos anos, muito por mérito dos estudos decoloniais aplicados à hermenêutica bíblica⁵⁰⁰, enfatizando o espírito de resistência no Apocalipse de João ao Império romano. Algo que se mostrou eficaz contra as leituras do livro que abasteceram movimentos colonizadores e imperialistas. Ao que pese os ganhos destes processos, deveria se resguardar como critério o respeito ao contexto do livro e suas peculiaridades políticas, sob pena não coincidir de forma peremptória a crítica do livro a um conceito estrito de imperialismo, podendo reduzir o potencial da Teologia Política oriunda do livro, na medida que dirige sua denúncia apenas àquilo que se conhece por império no

are anti-Christic. Political theology aids our discernment of how to act appropriately in this time, in both its historical and its eschatological register": BRETHERTON, 2019, tradução própria.

⁴⁹⁹ Diferentes comentários sobre isso no campo de Teologia Política: MOLTSMANN, 1971, p. 22,23; MOLTSMANN, 2012, p. 228-231; O'DONOVAN, 2003, p. 193-242; O'DONOVAN, Oliver. The just war revisited. Cambridge University Press, 2003. p. 18-32; WOLTERSTORFF, 2007, p. 83-110; MCCAULLEY, Esau. **Uma leitura negra**: Interpretação bíblica como exercício de esperança. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2012. p. 33-51.

⁵⁰⁰ MAIER, Harry O. Post-Colonial Interpretation of the Book of Revelation In: KOESTER (Ed.), 2020, p. 499-511; WOOD, 2015, p. 36-44.

decorrer da história e recentemente⁵⁰¹. Até porque o que se entende por império e imperialismo é bastante disputado em certa medida⁵⁰².

Nesse contexto, é imprescindível considerar que a Revelação não se configura apenas como um panfleto contrário ao Império. Embora desempenhe essa função, sua crítica transcende essa perspectiva, revelando uma manifestação de poder corrompida e idolátrica. A oposição de João ao Império não decorre unicamente de sua natureza imperial, mas, mais especificamente, devido à sua caracterização como uma entidade bestial. No entanto, pode-se argumentar que qualquer tipo de imperialismo é bestializado tal qual o antigo Império romano⁵⁰³. Por exemplo, Wes Howard-Brook e Anthony Gwyther, em "Desmascarando o Imperialismo", sustentam que a abordagem mais eficaz para a atualização do livro em qualquer contexto é identificar os imperialismos que devem ser combatidos, uma vez que esses representam as manifestações babilônicas em qualquer época⁵⁰⁴. O que pode ser evitado, porém, é uma qualificação de mão única, usando categorias críticas modernas para enviesar a caracterização do objeto criticado por João, e não permitir que o livro ofereça uma análise nos seus próprios termos. Como argumenta Gorman:

Ainda assim, embora possamos concordar que Apocalipse é uma crítica ao Império romano, e a impérios de forma mais genérica (visto que "Babilônia" não é em si identificada como Roma), certamente discordaremos acerca do que constitui um império, [...] Não devemos, contudo, permitir que debates sobre a natureza precisa dos impérios, ou sua personificação no contexto americano, nos impeçam de escutar as críticas incisivas de Apocalipse ao *status quo*. É mais importante que enxerguemos Apocalipse como uma crítica ao poder secular onde e como ele se manifeste de forma opressiva e, principalmente, como uma crítica a tal poder quando ele for considerado sagrado e lhe for atribuído devoção e fidelidade.⁵⁰⁵

Aos que possam pensar que isso poderia atenuar a aplicação do texto na elaboração de uma Teologia Política contemporânea, é importante observar que o efeito pode ser exatamente o oposto. Seguindo essa linha de raciocínio, não se deve radicalizar a profecia apenas contra

⁵⁰¹ Duas críticas neste sentido: WRIGHT, 2012, p. 118-119; WOOD, 2015, p. 57-60. Os autores não fazem uma crítica a qualquer leitura decolonial, até porque existem uma porção de possibilidades e métodos para realizar o que se pretende com uma abordagem descolonizadora. O foco da crítica é um certo critério hermenêutico de transformar todo texto em um texto anti-imperialista, o que ao ver dos dois autores citados, pode perder um pouco do texto que quer ensinar no seu próprio contexto. É uma disputa em torno de pressupostos epistêmicos e hermenêuticos, como a minha preferência neste campo é o *realismo crítico*, mantenho um posicionamento parecido com o de Wright e Wood; Veja uma revisão completa desta discussão: DIEHL, Judy. Babylon': Then, Now and 'Not Yet': Anti-Roman Rhetoric in the Book of Revelation. **Currents in biblical research**, v. 11, n. 2, p. 168-195, 2013.

⁵⁰² Gorman vai nesta direção: GORMAN, 2022, p. 70-71.

⁵⁰³ Não só sobre o Apocalipse, mas sobre toda a tradição bíblica, O'Donovan defende que desde a tradição profética de Israel, a idéia de império é por si só pecaminosa, a monarquia de Israel seria uma resposta divina ao ímpeto imperialista: O'DONOVAN, 1999, p. 70-73.

⁵⁰⁴ O argumento é defendido por todo livro, mas especialmente no capítulo 9: HOWARD-BROOK; GWYOTHER, 2003; veja também: RICHARD, 1994, p. 140-144.

⁵⁰⁵ GORMAN, 2020, p. 70,71.

um sistema específico, limitando-se àqueles identificados como imperialistas, pois todos eles podem ser colocados *sub judice* pela Teologia Política do Apocalipse.⁵⁰⁶

Talvez a questão, e estou propondo mais do que afirmando, não seja analisar um arranjo e à medida que se percebe sua estrutura ou inclinação imperialista, torná-lo imediatamente, por isso, objeto da crítica da Teologia Política do Apocalipse. Em vez disso, proponho inverter a lógica e interpretar quaisquer arranjos à luz dos elementos próprios do livro. Portanto, na medida em que se mostram bestializados e incorporam as características negativas do Império romano apontadas pelo livro, torná-los objeto da crítica da Teologia Política que emana do próprio livro. E, então, pode-se encontrar neles, por um motivo de correlação significativa, elementos imperialistas (em sentidos diversos).

Esta abordagem pode corrigir alguns equívocos, pois, por exemplo, se tudo gira em torno de conceitos estritos de imperialismo, alguns teólogos (talvez aqueles referidos como pós-hobbesianos anteriormente⁵⁰⁷) se "contentaram" com as democracias liberais ocidentais, já que não veem nelas elementos imperialistas. Por outro lado, outros teólogos não se contentaram com estes modelos de governo em nenhum caso, justamente por enxergarem neles, ou em alguns deles, elementos imperialistas. No entanto, se os critérios primários forem os teológicos, retirados hermeneuticamente do livro, e não as abstrações filosóficas e sociológicas, juntamente com suas disputas semânticas-conceituais – embora sejam importantes –, qualquer governo, com mais ou menos intensidade, de forma mais ou menos objetiva, pode incorporar as pretensões dragônicas e babilônicas, tornando-se objeto de resistência e oposição⁵⁰⁸.

A um possível questionamento indicando ingenuidade em relação a tal tipo de empreendimento, deve-se destacar que, sim, a hermenêutica e sua aplicação são ideológica e contextualmente guiadas, o que revela o risco do surgimento todo tipo de leitura, inclusive daquelas que usam o livro para justificar exatamente aquilo que ele condena. No entanto, partindo do princípio *realismo crítico* (veja Introdução 1), é possível que nesse diálogo interpretativo não só o horizonte do leitor penetre o horizonte livro, mas o horizonte do livro penetre o horizonte do leitor, e o Apocalipse não seja apenas objeto da recepção ideológica, mas seja ele próprio o produtor de uma visão de mundo⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ WRIGHT, 2012, p. 20, 21.

⁵⁰⁷ Lembrando que, com "pós-hobbesianos", não está se referindo a classe de teóricos que compartilham exatamente das mesmas ideias de Hobbes, como o que ele pensa sobre democracia. A relação tem a ver tão somente com a perspectiva hobbesiana da natureza e função do estado. Ver os subcapítulos 2.2.2 e 4.1.2.3. Confirma também: CAVANAUGH; SCOTT, 2019, p. 8-10; HOVEY, Craig. Liberalism and Democracy In: HOVEY; PHILLIPS (Ed.), 2015, p. 197-200.

⁵⁰⁸ Wright argumenta de maneira parecida: WRIGHT, 2012, p. 118-121.

⁵⁰⁹ A ideia é trabalhar o Apocalipse como lente, como uma epistemologia política própria. Rowland menciona algo neste sentido: ROWLAND, 2015, p. 168; 170. E também defendo isso neste ensaio: SANTOS, Henrique

4.1.2 DEMOCRACIA

Desde a *Nova Teologia Política*, democracia tem sido uma pauta constante entre aqueles e aquelas que se propõem a pensar e desenvolver Teologia Política. Um tópico básico nesta discussão é o quanto e como a fé cristã pode fomentar e qualificar ideais democráticos⁵¹⁰.

Considerando tudo o que foi dito sobre o Apocalipse de João, é um pouco mais difícil afirmar, do ponto de vista histórico e sociológico, se e como a recepção do livro refletiu na ascensão da democracia. No entanto, a partir da leitura feita até aqui, pode-se concluir que, do ponto de vista teológico, a adesão à Revelação não daria motivos para questionar ou rejeitar o regime democrático. Além disso, poderia legitimá-lo. A utopia política apresentada no livro desempenha um papel duplo: serve como um padrão de valores e ideais pelos quais as pessoas podem avaliar as estruturas e ações políticas, e para colocar as autoridades terrenas em uma condição de transitória e relativa soberania, na medida que reserva sua plena realização apenas a prerrogativa de Deus e do Messias⁵¹¹. Por meio dessa função limitada que as autoridades e instituições políticas deveriam assumir, o modelo democrático de governo pode encontrar sua legitimidade na Teologia Política do Apocalipse.

Entretanto, os diferentes posicionamentos sobre o que é democracia, ou qual é o seu estado de idealidade – Uma democracia liberal ou uma democracia radical?⁵¹² – tornam mais complexo o debate. Diante disso, no empenho de deixar o Apocalipse fazer sua teopolítica em seus próprios termos, pode-se dizer que não é o caso de afirmar que João esteja reivindicando a democracia ou um tipo específico dela, que no seu contexto era vista como um regime superado, aliás. A visão da Nova Jerusalém, por exemplo, que contrapõe o Império, utiliza as imagens de uma monarquia (Ap 22.3)⁵¹³ – ainda que nela possa ser percebidas imagens do que seria uma democracia perfeita segundo a perspectiva de alguns, como equidade e distribuição dos bens –. No entanto, a síntese entre o futuro que se espera e as impossibilidades do presente oferecem as condições nas quais a democracia encontra sua legitimidade: dessacralização da autoridade pública, transitoriedade, divisão do poder e promoção da justiça em favor do povo e

Souza. Fake News como Apocalipse: Epistemologia e Teologia Política. *Unus Mundus*, Belo Horizonte, n. 2, jul-dez, 2023.

⁵¹⁰ MOLTSMANN, 2015, p. 8-17; Philips faz um levantamento sobre o tema foi discutido nas diferentes teologias políticas: PHILIPS, 2012, 107-126.

⁵¹¹ Confira: O'DONOVAN, 1999, p. 154-157.

⁵¹² Confira algumas perspectivas diferentes feitas por teólogos políticos: HOVEY, 2015, p. 197-215; O'DONOVAN, 2003, p. 253-284; MILBANK, John. *The last of the last: Theology, authority and democracy*. In: MARKS, Darren C. (ed). **Shaping a Theological Mind**. New York: Routledge, 2002. p. 59-83.

⁵¹³ KOESTER, 2014, p. 835; Confira o que diz Milbank sobre isso: MILBANK, 2002, p. 79.

pelo povo⁵¹⁴. Portanto, ao se desviar desses princípios, também se tornará bestializada – o que pode sutilmente acontecer⁵¹⁵.

O Apocalipse de João pode não ser uma propaganda para a democracia, no entanto, pode fornecer capital simbólico e religioso para sua valorização, enquanto tipifica seu lugar na história, ou seja, estabelece os critérios teológicos de legitimação.

Além disso, conforme a lógica do que tem sido desenvolvido ao longo da dissertação, seria mais apropriado reafirmar que a Teologia Política do Apocalipse não tem como função principal legitimar estritamente uma forma de governo em detrimento de outra, ou, mais particularmente, uma perspectiva de democracia específica, mas sim, fornecer condições abrangentes de legitimação para quaisquer autoridades e arranjos políticos, sobretudo a condição de não se elevarem à condição de Deus e não reivindicarem a si mesmos como messiânicos.

4.1.3 MESSIANISMO

O'Donovan interpreta os capítulos 12 e 13 do Apocalipse como uma manifestação de uma transição paradigmática na narrativa histórica, em razão da ascensão de Jesus aos céus. Agora, os impérios não são apenas oposição a Deus, mas oposição a Cristo. São, portanto, anticristos. Em outras palavras: a maneira pela qual o poder secular se alça à condição de besta é assumindo um papel messiânico⁵¹⁶.

Para entrar mais propriamente no acontece nesses capítulos. pode-se perceber na narrativa da guerra cósmica do capítulo 12⁵¹⁷ que Satanás (σατανᾶς)⁵¹⁸ é lançado à Terra após o filho (o Messias) da mulher (γυνή, que pode ser vista como Israel)⁵¹⁹ ser arrebatado aos céus. A partir daí, ele começa uma série de ações, como perseguir a mulher e, após ser frustrado (12.13-16), perseguir as testemunhas de Jesus (12.17). Então, no capítulo 13, ele aparece concedendo o poder ou autoridade às bestas que surgem do mar e da terra. A figura da besta tem antecedentes na tradição judaica⁵²⁰, especialmente no livro de Daniel (7. 2-8), que, por

⁵¹⁴ O argumento de O'Donovan vai nesse sentido: O'DONOVAN, 1999, p. 268-271.

⁵¹⁵ SMITH, 2020, p. 39-51; WRIGHT, 2012, p. 119-121.

⁵¹⁶ O'DONOVAN, 1986, p. 77-82.

⁵¹⁷ Para comentários exegéticos: KOESTER, 2014, p. 540-567; AUNE, 1998, p. 647-713. Outros: MIRANDA, Valtair. “Por pouco tempo”: uma leitura político-religiosa de Apocalipse 12, 1-18. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 125, p. 106-115, 2015; VAN HENTEN, Jan Willem. Dragon myth and imperial ideology in Revelation 12-13. In: BARR, (Ed.), 2006, p. 181-203; FRIESEN, 2004.

⁵¹⁸ Sobre a figura de σατανᾶς no Apocalipse: KOESTER, 2014, p. 549. Sobre o dragão (δράκοντι): KOESTER, 2014, p. 444, 445; COLLINS, 1976, p. 76-79.

⁵¹⁹ KOESTER, 2014, p. 542-534; AUNE, 1998, p. 680, 681; MIRANDA, 2015, p. 112.

⁵²⁰ KOESTER, 2014, p. 531-532.

sinal, todo ele é apontado como uma literatura de resistência ao Império Selêucida. Por isso, em Daniel, a besta encontra seu correspondente em Antíoco IV Epifânio⁵²¹, um príncipe que paganizou o templo de Jerusalém, levando a revolta dos Macabeus (1Mc 1-4)⁵²². Ao usar tal imagem, João interpreta a besta (θηρίον) recorrendo à imaginação judaica de resistência política, bem como a atrela a uma teia de padrões míticos greco-romanos – por exemplo, o mito de Píton-Apolo-Leto⁵²³–. As duas bestas do capítulo 13 podem ser interpretadas como duas autoridades, uma política e outra religiosa – embora ambas sejam simultaneamente políticas e religiosas –, a que sai do mar e da terra respectivamente. A que sai do mar (1-9) é a recapitulação das bestas de Daniel 7, mas agora formando uma única personagem. Ela possivelmente faz referência a Nero (37 d. C – 68 d. C), imperador romano, por dois motivos: pelo exercício de gematria (sistema de atribuir valores numéricos às letras de um alfabeto) sobre o número 666, que quando calculado dá "Nero César" (נְרוֹן קֶסַר) em hebraico⁵²⁴; e pela lenda do retorno de Nero⁵²⁵, que foi apropriado por João para fazer a referência a uma das cabeças da besta que foi "golpeada de morte" e curada (Ap 13.3 NAA). Neste contexto, diferente do capítulo 17. 8-12⁵²⁶, Bauckham argumenta que o uso da lenda do retorno de Nero é feito retoricamente pelo profeta para se referir a dinastia Flaviana, que revela esse "poder" de revitalização do Império⁵²⁷. Neste sentido, não é necessário esperar pelo retorno ou ressurreição Nero, que aliás, não era bem-visto por boa parte do povo. Seu espírito bestial permanece nos imperadores que vem a seguir, ainda que as pessoas não tenham se dado conta. Portanto, a besta que sai do mar (do caos) é uma representação do Império e dos imperadores, que têm em Nero uma expressão típica do seu caráter⁵²⁸. A besta que sai da terra (Ap 11-14), ainda que disponha de uma interpretação disputada⁵²⁹, pode ser percebida como todo esforço religioso para provocar adoração à primeira besta, ou seja, para promover o culto ao imperador⁵³⁰– é interessante notar como isso tem relação ao apoio religioso a campanhas políticas, que serve justamente para consolidar uma

⁵²¹ PORTIER-YOUNG, 2011, p. 223-279.

⁵²² NEWSOM, Carol A. **Daniel: A Commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014, p. 23-28; PORTIER-YOUNG, 2011, p. 78-175.

⁵²³ Importante perceber como esse mito tem uma proeminência na construção mítica do Império Romano.

⁵²⁴ BAUCKHAM, 1993, p. 384-390; KOESTER, 2014, p. 597-599.

⁵²⁵ BAUCKHAM, 1993, p. 407-431; AUNE, 1998, p. 737-740.

⁵²⁶ BAUCKHAM, 1993, p. 407-431; O argumento de Bauckham é que João usa a lenda do retorno de Nero de duas maneiras, no capítulo 13 é uma paródia da ressurreição, no capítulo 17 é uma paródia da *parousia*; no primeiro caso é para afirmar o poder de reafirmação do Império, no segundo é para profetizar sobre a destruição do Império pela própria besta, cuja a figura de Nero faz todo sentido.

⁵²⁷ BAUCKHAM, 1993, p. 444; KOESTER, 2014, p. 570, 571.

⁵²⁸ BAUCKHAM, 1993, p. 445-449.

⁵²⁹ KOESTER, 2014, p. 589, 590.

⁵³⁰ KOESTER, 2014, p. 589, 590.

perspectiva messiânica de uma ideologia ou personagem política⁵³¹ –. As duas bestas recebem do Dragão autoridade (ἐξουσίαν), o que revela um indício de parodização em relação ao poder que Deus concede ao Messias, e isso é o ponto significativo deste texto: falso messianismo como idolatria política. Confira o resumo de Koester:

Os leitores devem compreender a besta como o contraponto demoníaco ao Cordeiro. O poder do Cordeiro não é apenas superior ao da besta, mas é fundamentalmente diferente. Enquanto o Cordeiro compartilha o trono de Deus, o Criador (3.21; 4.11; 5. 6-13; 7.17), a besta recebe seu trono de Satanás, o destruidor (11.18; 13.12). O Cordeiro alcançou a vitória por meio do sofrimento e da morte em favor dos outros (5.5-6; 7.17), ao passo que a besta conquista causando a morte aos outros (13.7). O Cordeiro foi morto (*esphagmenon*) e, no entanto, está vivo (5.6; 13:8), construindo o reino de Deus ao redimir indivíduos de todas as tribos, povos, nações e línguas (5. 9–10). A besta também foi morta (*esphagmenon*) e, no entanto, está viva (13:3); entretanto, ela estabelece um império tirânico dominando indivíduos de todas as tribos, povos, nações e línguas (13:7). Aqueles que foram adquiridos pelo sangue do Cordeiro são selados em suas testas com os nomes de Deus e do Cordeiro como um sinal de sua identidade (5.9; 7.3; 14. 1–4). Em contraste, aqueles cuja identidade gira em torno do desejo de adquirir bens no mercado são marcados em suas testas ou mãos direitas com o nome da besta (13.16-18; 14.9).⁵³²

Então, O'Donovan continua seu argumento dizendo que o Império após a ascensão e antes da parousia deve ser percebido como "o último recurso" de Satanás contra os propósitos de Deus, promovendo seu próprio messias⁵³³. Por isso, a política bestializada é aquela que exige uma aliança definitiva e absoluta tal qual Cristo exige dos seus seguidores. E se anuncia como solução final aos problemas humanos: se apresenta não apenas como soberano, mas como salvador⁵³⁴. Independente se a interpretação de O'Donovan é a mais acurada, pode-se concluir que o *Evento Cristo* na história, juntamente com sua repercussão na tradição teológica, resulta na divinização da figura messiânica, indicando que o enviado de Deus é também Deus. Portanto, aqueles que adotam tal postura, bem como aqueles que consideram seus líderes políticos como messias, estarão envolvidos em práticas de idolatria política.

⁵³¹ GORMAN, 2022, p. 160, 161; RICHARD, 1994, p. 142.

⁵³² "Readers are to see the beast as the demonic counterpart to the Lamb. The Lamb's power is not merely greater than that of the beast, it is different in kind. The Lamb shares the throne of God the Creator (3.21; 4.11; 5. 6-13; 7.17), whereas the beast receives its throne from Satan the destroyer (11.18; 13.12). The Lamb conquers by suffering death on behalf of others (5.5-6; 7.17), but the beast conquers by inflicting death on others (13.7). The Lamb was slain (*esphagmenon*) and yet is alive (5.6; 13:8), building God's kingdom by redeeming those of every tribe, people, nation, and language (5. 9–10). The beast too was slain (*esphagmenon*) and yet is alive (13.3); but it establishes a tyrannical empire by dominating those of every tribe, people, nation, and language (13.7) Those purchased by the blood of the Lamb are sealed on their foreheads with the names of God and the Lamb as a sign of their identity (5.9; 7.3; 14. 1-4). In contrast, those whose identity centers on the desire to purchase goods in the marketplace are marked on their foreheads or right hands with the name of the beast (13.16-18; 14.9)." KOESTER, 2014, p. 577, tradução própria.

⁵³³ O'DONOVAN, 1986, p. 79, 80.

⁵³⁴ O'DONOVAN, 1986, p. 80.

O conceito de messianismo na política e na história remete a Walter Benjamin, que trabalhou a forma em que, pela figura do messias, a teologia dá condições para interrupção e renovação política, especialmente em uma era em que o secularismo esvaziou o horizonte de possibilidade⁵³⁵. No entanto, sobretudo após os regimes totalitários, outra maneira de perceber o messianismo na política surgiu, concebendo-o de uma maneira mais negativa⁵³⁶. No sentido que propõe José Rodríguez Iturbe:

Os messianismos secularizados, para o poder totalitário, mostram-se capazes de tudo e adequados a todas as situações. Neles, o mito é a referência última de uma decisão totalizadora purificadora ou redentora no âmbito estritamente sociopolítico. É a arrogância da autorreferência. Neles, e somente neles, está a dignidade recuperada e a salvação em termos histórico-políticos. O Estado regido por esses messianismos é o salvador secularizado, o redentor temporal. Daí o mito do Estado: a visão sacralizada do poder político temporal. É sempre uma tentativa de dar concretude temporal ao *escathon* judeocristão. É a tentativa mítica de tornar imanente o transcendente. Esse messianismo secularizado está na raiz mesma das religiões políticas.⁵³⁷

A paródia do Dragão e das bestas no Apocalipse 13 acaba servindo como uma representação simbólica pela qual pode-se interpretar na história essa tentativa, mencionada pelo autor acima, de dar concretude temporal ao *escathon* judeocristão. A singularidade da soberania do Cordeiro não permite que autoridades ou sistemas políticos se apresentem como enviados por Deus com fins redentivos e purificadores⁵³⁸, exigindo uma lealdade acrítica e do tipo religiosa às pessoas para que não sejam excluídas da era salvífica que estão a propor. Aliás, é desta maneira que a oposição Cristo e Anticristo se refaz artificialmente, e os desleais ao falso Messias, são percebidos como anticristos e são retirados da convivência cívica⁵³⁹.

⁵³⁵ SCATTOLA, 2007, p. 212-214; O messianismo de Benjamin contra o *background* da sua obra é algo abrangente demais para ser abordado aqui. Recomenda-se seu ensaio *fragmento teológico-político*, traduzido em: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 [livro digital]; Também este ensaio que explica um pouco do seu conceito de messianismo: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. **Estudos avançados**, v. 13, p. 191-206, 1999; Para situar mais propriamente no tema da dissertação, veja o comentário de Moltmann: MOLTSMANN, 2002, p. 38-41. E sobre o debate com Schmitt a respeito do estado de exceção: BAPTISTA, Mauro Rocha. Sobre o messianismo no fragmento político-teológico de Walter Benjamin. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 16, n. 2, p. 382-397, 2017, p. 388-393.

⁵³⁶ ITURBE, José Rodríguez. **Mitos y Religiones Políticas**. Chía: Universidad de la Sabana, 2022 [livro digital]; GENTILE, 2006, p. 76-89; 104-109. Ver também: TALMON, J. L. **Political Messianism: The Romantic Phase**. New York: Frederick A. Praeger, 1960, p. 15-31.

⁵³⁷ "Los mesianismos secularizados resultan, para el poder totalitario, capaces de todo y aptos para todos. En ellos el mito es el referente último de una totalizante decisión purificadora o redentora en el ámbito estrictamente sociopolítico. Es la soberbia de la autorreferencia. En ellos y solo en ellos está la dignidad recuperada y la salvación en términos históricos políticos. El Estado regido por esos mesianismos es el soter secularizado, el redentor temporal. De ahí el mito del Estado: la visión sacralizada del poder político temporal. Es siempre un intento de dar concreción temporal al eschatón judeocristiano. Es el mítico intento de hacer inmanente lo trascendente. Ese mesianismo secularizado está en la raíz misma de las religiones políticas." ITURBE, 2022, tradução própria.

⁵³⁸ MOLTSMANN, 1984, p. 100-105.

⁵³⁹ O'DONOVAN, 1986, p. 82;

Mas a oposição ao messianismo político do Apocalipse não se dá pelo esvaziamento do horizonte de perspectiva sobre a história e o mundo, mas sim pelo ajuste deste⁵⁴⁰. A leitura crítica do Apocalipse quanto ao caráter messiânico do Império é feita em uma perspectiva escatológica tanto quanto ontológica. É por meio da meta-história apresentada pelo visionário que ele procura convencer seus destinatários de que não vale a pena se submeter às imposições babilônicas nem se render à besta, sobretudo por esses motivos: o discurso de ordem e paz é, pois, mentiroso, e seu estado caótico a conduzirá à destruição; além disso, e mais importante, porque aquele que foi esmagado pelo Império está sentado no trono celestial e há de vir. A soberania de Cristo não se sobressai apenas pela grandeza, mas também por sua natureza. O objeto da esperança direciona-se ao reino que está por vir, bem como à forma como ele se manifesta e ao caráter daquele que reina⁵⁴¹.

É pela esperança e não pela desilusão que a Teologia Política desmascara os falsos messias. Diante disso, pode-se dizer que existe uma maneira de tornar concreto o *eschaton* no tempo e na história. Não pela imposição imperial e totalizante, mas pelo testemunho fiel; não pela espada, mas pelo martírio. É a esperança exclusiva no Cordeiro e a consciência de que ele tem a história em suas mãos, que faz com que o oprimido resista sem se tornar opressor.

4.3 IGREJA COMO POLIS

Digno és de pegar o livro e de quebrar os selos, porque foste morto e com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação e para o nosso Deus os constituíste reino e sacerdotes; e eles reinarão sobre a terra.

(Ap. 5.9 NAA)

Embora se considere como uma certeza que o paraíso será atingido exclusivamente por intermédio do Cordeiro, conferindo uma base para que os leitores e ouvintes de João possam rejeitar e resistir ao poder bestializado, ainda resta a indagação sobre como esse cenário escatológico pode influenciar o presente. Quais benefícios podem-se adquirir da resistência e de que maneira pode-se concretizá-la? Este questionamento ganha particular relevância no âmbito da Teologia Política, uma vez que o desenvolvimento da *Nova Teologia Política* não se restringiu apenas ao debate sobre soberania, mas também abordou a *praxis* pública da fé. Isso

⁵⁴⁰ MOLTSMANN, 1984, p. 101.

⁵⁴¹ BAUCKHAM, 2022, p. 180-181.

implica na consideração da dimensão política das ações e discursos cristãos, fundamentada na esperança escatológica e no elemento messiânico em relação à trajetória histórica⁵⁴². Conforme afirmado por Scattola: "Paradoxalmente, a "política", na "nova Teologia Política" é de segundo grau pois não é uma categoria fundamental da acção, mas uma consequência do imperativo escatológico."⁵⁴³

Mais a frente, através da *Teologia Pós-liberal* e da ortodoxia radical – lembrando que estou usando as categorizações dadas por Philips⁵⁴⁴ –, de certa maneira se afirmou o entendimento de que a comunidade dos santos, a igreja, deveria funcionar como uma *cidade alternativa*, um microcosmo da nova criação. E que pela comunhão e práticas litúrgicas os cristãos deveriam dar sua contribuição política para o mundo, na medida que isso fosse possível⁵⁴⁵. De certa forma, se retorna, aqui, o debate entre posições mais otimistas e as mais pessimistas em relação ao 'é', enquanto o 'ainda não' não chega. Mas não é necessário radicalizar entre um dos dois polos, até porque é sabido que entre os dois radicais existe uma série de nuances e posicionamentos mais sintéticos e agregadores.

Diante disso tudo, para introduzir tais temas, a pesquisa começará revisando apontamentos que podem ser feitos sobre a "teologia de resistência"⁵⁴⁶ presente no Apocalipse.

4.3.1 JUSTIÇA, VIOLÊNCIA E SACRIFÍCIO

Podemos ser a geração que testemunhará o Armagedom.

Ronald Reagan⁵⁴⁷

Collins argumenta que existem dois modelos de resistência diante dos desafios políticos e militares enfrentados pela comunidade judaica, a partir da influência das tradições de *guerra santa*. No primeiro modelo, identificado como a *opção revolucionária*, a linguagem de guerra

⁵⁴² MOLTSMANN, 2015, p. 8-14; MOLTSMANN, 1974; METZ, 1986; METZ, 1973, p. 116-124; SCATOLLA, 2007, p. 232-239.

⁵⁴³ SCATOLLA, 2007, p. 232.

⁵⁴⁴ Confira o subcapítulo 2.2.2.2

⁵⁴⁵ Veja: SMITH, 2020, p. 75-112; Rasmussen, Arne. "The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas". Notre Dame, IN, 2009; HAUERWAS, 1995; BELL JR, Daniel M. Postliberalism and radical orthodoxy In: HOVEY; PHILIPS (Ed.), 2015, p. 121-128; CAVANAUGH, William. Church in: CAVANAUGH; SCOTT (Ed.), 2019, p. 440, 412.

⁵⁴⁶ Tomando por empréstimo o termo (*theologies of resistance*) que Portier-Young usa por toda sua obra: PORTIER-YOUNG, 2011.

⁵⁴⁷ REAGAN RECANTS: His Path From Armageddon to Detente. Los Angeles Times. Disponível em: [<https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1988-01-03-op-32475-story.html>]. Acesso em: 12 SET 2023.

santa é resgatada como uma ideologia para ação. Neste caso, a revolta bem-sucedida dos Macabeus serve como paradigma, incorporando elementos tradicionais de guerra santa, incluindo a participação de seres celestiais na batalha. Essa abordagem revolucionária influenciou os Zelotes, por exemplo. O segundo modelo é o da *resistência passiva*, e Collins o divide em dois tipos: o primeiro tipo, exemplificado por Daniel, propõe um papel passivo dos eleitos diante de poderes opressores, que esperam por um conflito que resulte na destruição do opressor, mas do qual não participam. O segundo tipo, ilustrado pela Assunção de Moisés (o livro apócrifo), mantém igualmente uma postura passiva, mas introduz o sofrimento do justo como um aspecto importante⁵⁴⁸. Diante desse quadro, ela situa o Apocalipse dentro do segundo modelo de resistência. Ela argumenta que no livro os eleitos não exercem um grande papel no conflito final⁵⁴⁹, além de serem desencorajados a fazer uso da violência, como, por exemplo: "Se alguém tem ouvidos, ouça. Se alguém tiver de ir para o cativo, para o cativo irá. Se alguém tiver de ser morto pela espada, pela espada morto será. Aqui está a perseverança e a fidelidade dos santos." (Ap 13. 9,10 NAA)⁵⁵⁰. As considerações de Collins conferem um suporte hermenêutico para entender que, ainda que o Apocalipse disponha uma linguagem altamente violenta, não existem subsídios no livro para provocar uma resistência que "devolva na mesma moeda".

No contexto da Teologia Política, um tópico crucial em debate é sobre como articular os conceitos de guerra santa ou guerra justa, sobretudo para entender quais são os meios legítimos para promover uma guerra, ou se esses meios realmente existem⁵⁵¹. A guerra santa seria aquela movida por motivos religiosos, tal como aparece em escritos apocalípticos no judaísmo antigo, por exemplo⁵⁵²; e a guerra justa⁵⁵³ seria aquela cujo propósito é a intervenção legítima para a manutenção da ordem e da justiça. No entanto, há o risco de que as duas possam ser confundidas e assim ser utilizadas para a legitimação discursiva e simbólica uma da outra. Normalmente os posicionamentos teológicos a respeito disso extrapolam a "pura hermenêutica", considerado uma série de questões filosóficas, e uma abordagem sistemática em

⁵⁴⁸ COLLINS, Adela Yarbro. The political perspective of the Revelation to John. *Journal of Biblical Literature*, v. 96, n. 2, p. 241-256, 1977, p. 242-245.

⁵⁴⁹ COLLINS, 1977, p. 245-252.

⁵⁵⁰ COLLINS, 1977, p. 251-252.

⁵⁵¹ O'DONOVAN, 2003, p. 1-63; MOLTMANN, 2015, p. 231-241; HAUERWAS, Stanley. *Approaching the end: eschatological reflections on church, politics, and life*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2013 [livro digital]; YODER, John Howard. *The politics of Jesus: Vicit agnus noster*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994. p. 228-247.

⁵⁵² BAUCKHAM, 1993, p. 210-237.

⁵⁵³ Sobre o conceito de guerra justa na tradição cristã: O'DONOVAN, 2003, p. 1-17; MOLTMANN, 2015, p. 231-233.

todo material bíblico, na história e na tradição⁵⁵⁴, com o propósito de contemplar, do ponto de vista cristão, questões tais como: o conceito de legítima defesa, o uso de arma de fogo, o limite da oposição pacífica, etc. Por isso que tais problemas seriam dignos de dissertações inteiras. Mas, de forma resumida, talvez o que se pode dizer, por ora, diante das complexidades irreconciliáveis que se apresentam na reflexão profunda sobre esses mesmos temas, é que no fim se tratam daquilo que Moltmann chama de "tristeza metafísica"⁵⁵⁵: uma agonia moral e intelectual perante dilemas insolúveis, frutos de um mundo caótico. Dito isso, o que, porém, o livro do Apocalipse pode acrescentar em relação a tal discussão?

Mesmo que as imagens do livro possam ter sido usadas durante a história como recursos simbólicos para uma violência justificada, as conclusões trabalhadas até aqui na presente dissertação, ainda que contemplem uma grande possibilidade de leituras, não permitem ir por essa direção. Primeiro, porque a linguagem simbólica não deveria ser recebida primária e especialmente de forma literal. Imagens de morte, extermínio e sangue servem para dar conta de uma realidade cruel e muito mais crítica do que se percebe⁵⁵⁶. Segundo, porque deve-se considerar como o Apocalipse trabalha a ética do martírio. Não se trata de uma banalização da vida, que inclusive é uma das críticas feitas ao Império no capítulo 18.13 do livro, quando menciona o comércio de vidas humanas⁵⁵⁷, mas um chamado à lealdade e à solidariedade. É verdade que existe uma conexão sinérgica entre o martírio dos santos com o juízo de Deus e a chegada do reino⁵⁵⁸. Para encorajar a fidelidade diante do fato irreversível que pessoas seriam eventualmente mortas pela espada do Império, é necessário dar (ou revelar) um valor significativo para a morte ocasionada pelo testemunho⁵⁵⁹. No entanto, o visionário não está preocupado com uma "coerência" precisa e/ou explícita. Ele usa imagens contrapostas, para que, por meio de ambiguidades e tensões, consiga atingir seus objetivos retóricos⁵⁶⁰. Por isso, não se pode radicalizar na ênfase no martírio sem olhar para a proeminência da ressurreição, a árvore da vida e a extinção da morte no mundo restaurado.

⁵⁵⁴ Além dos nomes citados na última nota, quero acrescentar um exemplo, C.S. Lewis, no seu ensaio "Porque não sou pacifista", no qual ele faz considerações importantes do porquê os cristãos deveriam apoiar certos atos de guerra, até se envolver neles: LEWIS, C.S. **O Peso de Glória**. São Paulo: Editora Vida, 2008. p. 67-90

⁵⁵⁵ MOLTSMANN, 2015, p. 93.

⁵⁵⁶ BARR, David L. Violence in the Apocalypse of John in: KOESTER (Ed.), 2020, p. 300-303; NOGUEIRA, 2020, p. 664-667.

⁵⁵⁷ Confira: KOESTER, Craig R. Roman slave trade and the critique of Babylon in Revelation 18. **The catholic biblical quarterly**, v. 70, n. 4, p. 766-786, 2008.

⁵⁵⁸ COLLINS, 1977; MIRANDA, Valtair Afonso. Martírio e projeção de violência como estratégias religiosas no Apocalipse de João. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 5, n. 2, jul-dez, p. 115-128, 2014. p. 127.

⁵⁵⁹ BAUCKHAM, 2022, p. 95-96; BAUCKHAM, 1993, p. 228, 229.

⁵⁶⁰ NOGUEIRA, 2020.

A revolução pacífica apocalíptica não é uma ode à morte – como poderia?–, mas um chamado para a interrupção do ciclo da violência, enquanto se promove uma comunidade alternativa onde a vida tem prioridade. A revelação da destruição do Império no horizonte escatológico, sob responsabilidade messiânica, posiciona a convicção de que o esforço por um modo de vida diferente não será em vão. Para isso, o livro realça a "função" transcendental do martírio, especialmente o que seria um "apressamento" escatológico (Ap 6.9-10), como argumenta de Collins⁵⁶¹. Mas no final, levando em conta que o Cristo ressurreto é usado como o maior exemplo de quem morre em decorrência da fidelidade e solidariedade, então, é a ressurreição que tem a palavra final, que se impõe como objeto maior da esperança. E é por isso que a ética do martírio não deve ser desvinculada da ética da vida, suscitada pela esperança da ressurreição⁵⁶².

A partir desse ponto, fica claro que a violência explícita no livro do Apocalipse, que é altamente sensível para os leitores do século XXI, vivendo na era dos direitos humanos e ainda lidando com as consequências de duas guerras mundiais, incluindo as guerras santas contemporâneas, não pode ser separada do simbolismo e do teor poético do livro. O uso de metáforas serve para dar ênfase à maldade dos reinos bestiais, à ganância e à idolatria.⁵⁶³ Embora João, ao revelar os juízos massacrantes, esteja lidando com o ressentimento e o sentimento de vingança de seus destinatários, a figura do Cordeiro, o Messias cujas vestes estão manchadas com seu próprio sangue antes mesmo da batalha, e que vence pela palavra, surge como elemento central⁵⁶⁴, para equalizar os afetos e mostrar a face de um Deus que não maquia o caos, se joga nele, e de dentro dele traz ordem de volta: "Estive morto, mas eis que estou vivo" (Ap 1:18 NAA). Neste caso, as palavras John Howard Yoder vão direto ao ponto:

"O cordeiro que foi morto é digno de receber poder!" Neste contexto, João afirma, não como um paradoxo inexplicável, mas como uma afirmação significativa, que a cruz, e não a espada, o sofrimento, e não o poder bruto, determina o sentido da história. A chave para a obediência do povo de Deus não reside em sua eficácia, mas em sua paciência (13:10). O triunfo do que é correto não é assegurado por um poder auxiliador, que, claro, justificaria o uso de violência e outras formas de poder em todo conflito humano. A certeza da vitória do que é correto não se baseia em cálculos de causas e efeitos, nem na suposta superioridade intrínseca dos defensores do bem, mas sim no poder da ressurreição. A relação entre a obediência do povo de Deus e o triunfo

⁵⁶¹ COLLINS, 1977; MIRANDA, 2014.

⁵⁶² BAUCKHAM, 2022, p. 91-92; confira também: MOLTSMANN, 2015, p. 70-130.

⁵⁶³ BARR, 2020, p. 300-303.

⁵⁶⁴ BARR, David Lawrence. The lamb who looks like a dragon In: BARR (Ed.), 2006, p. 205-220; BARR, 2020, p. 301; BAUCKHAM, 2022, p. 89-91: Sobre a figura sacrificial do Cordeiro e relação com a vocação dos cristãos: BAUCKHAM, 1993, p. 229-237.

da causa divina não segue uma lógica de causa e efeito, mas está fundamentada na dinâmica entre a cruz e a ressurreição.⁵⁶⁵

Para concluir: a contribuição do Apocalipse é ser uma voz entre outras das tradições bíblicas e cristãs, que contribuem para a construção de uma ética de resistência mais abrangente. Essa ética pode ser aplicada em contextos diversos, considerando suas diferenças e peculiaridades em relação ao contexto do livro. No entanto, é importante destacar que, pelos argumentos citados até aqui, o livro definitivamente não endossa (ou não deveria endossar) por razões escatológicas, guerras entre nações, revoluções armadas ou qualquer forma de violência. Ele não sugere que tais ações sejam etapas necessárias para a realização do curso da história redentiva. Segundo esta perspectiva, uma guerra pode até ser justa, mas não usando por justificativa as imagens de guerra santa que aparecem no Apocalipse.

4.3.2 *COMMUNITAS*

DeSilva defende que a retórica do Apocalipse trabalha sobre o eixo de um termo específico: ἐκκλησία – igreja. Se trata das comunidades de pessoas que testemunham a respeito de Jesus, que, segundo o argumento dele, são reivindicadas como o verdadeiro povo de Deus, em contraposição à imagem da sinagoga (συναγωγή)⁵⁶⁶. O chamado de João é para a construção de um vínculo de convivência que serve como alternativa ao modo de vida do Império. Isso se baseia em uma imaginação e perspectiva moldadas por uma percepção diferente da realidade, com outros valores e dinâmicas relacionais⁵⁶⁷. Disso procede o sentido negativo de sinagoga, pois, de certa maneira, ao invés de radicalizar na oposição ao estilo de vida pagão que naquele contexto era engajado no culto imperial, alguns judeus, que não são verdadeiros judeus, segundo João (Ap 2.9), cederam ao espírito da adoração ao imperador e, aparentemente, para garantir a segurança e conforto social, em sinal de lealdade estavam denunciando cristãos para as autoridades provincianas, possivelmente para distinguir os gentios crentes em Jesus dos

⁵⁶⁵ "The lamb that was slain is worthy to receive power!" John is here saying, not as an inscrutable paradox but as a meaningful affirmation, that the cross and not the sword, suffering and not brute power determines the meaning of history. The key to the obedience of God's people is not their effectiveness but their patience (13:10). The triumph of the right is assured not by the might that comes to the aid of the right, which is of course the justification of the use of violence and other kinds of power in every human conflict. The triumph of the right, although it is assured, is sure because of the power of the resurrection and not because of any calculation of causes and effects, nor because of the inherently greater strength of the good guys. The relationship between the obedience of God's people and the triumph of God's cause is not a relationship of cause and effect but one of cross and resurrection." YODER, 1994, p. 232, tradução própria. Pode-se concordar com o que diz Yoder aqui sem necessariamente abraçar todo seu pacifismo.

⁵⁶⁶ DESILVA, 1992, p. 287-289.

⁵⁶⁷ DESILVA, 1992.

[outros] judeus⁵⁶⁸. Embora exegeticamente seja um tema controverso – quem, precisamente, são os falsos judeus? quem são os verdadeiros?⁵⁶⁹ –, é mais crucial considerar o fato de que as ἐκκλησίας, em contraste com as sinagogas, são assembleias cujo critério fundamental de pertencimento não se baseia em aspectos étnicos e sociais, mas exclusivamente na lealdade ao Cordeiro. Essas são comunidades cuja identidade é moldada pela adoração e fortalecida pela resistência. Em relação a este último ponto, é fundamental destacar que a denúncia de João contra os falsos profetas que assediavam essas comunidades ocorre precisamente devido ao "espírito" de conformidade⁵⁷⁰.

Aqui o discurso religioso do livro, especialmente quando incorporado pelas práticas litúrgicas, refaz o *cosmos*, reorganizando imagetivamente a concepção das estruturas e hierarquias. Para que assim, as *ekklesiais* ofereçam ao mundo um outro *nomos* – retornando a discussão lá do primeiro capítulo da pesquisa – uma outra maneira de construção da realidade social, na qual Roma não é uma deusa e César não é o salvador do mundo. Desta maneira, abrindo um espaço de atuação e comportamento político completamente diferentes⁵⁷¹. E quando bem entendida a crítica do visionário e o motivo da sua linguagem altamente simbólica, se percebe que o Apocalipse não é uma sequência de delírios e fábulas, mas talvez seja um dos retratos mais realistas do Império, ainda que as pessoas não pudessem perceber.

Além disso, tem algo absolutamente importante na formação da identidade destas comunidades, que é sua percepção de esperança, a utopia do reino. Isso significa que aquilo que eles são vocacionados a fazer no mundo está atrelado ao que devem esperar do futuro. Então, uma nova palavra se torna crucial: νύμφη – noiva. Parece ser evidente que a imagem da noiva está identificada com o povo de Deus, a comunidade de testemunhas de Cristo (Ap 19.7-9), até chegar no final da revelação, em que a noiva é usada como uma imagem para a *polis* que desce do céu (21.2; 9, 10). Pode-se tentar conciliar esses dois usos dizendo que a Nova Jerusalém é na verdade a igreja, ou que o visionário usa essa imagem de dois modos diferentes para se referir a coisas diferentes. No entanto, a linguagem apocalíptica dispensa a precisão peremptória, pois o símbolo reúne tanto o povo do Messias quanto a cidade de Deus em um vínculo profundo de identificação, que faz ambos objetos sejam coincidentes e confundidos⁵⁷². A *ekklesia*, enquanto noiva, é a manifestação da *polis* eterna no presente⁵⁷³. E por isso, é uma

⁵⁶⁸ DESILVA, 1992, p. 288-289; TELLBE, 2020, p. 161, 162.

⁵⁶⁹ Sobre as possibilidades: KOESTER, 2015, p. 274-275; TELLBE, 2020, p. 161, 162.

⁵⁷⁰ DESILVA, 1992, p. 292-296; COLLINS, 1986, p. 316-318.

⁵⁷¹ DESILVA, 1992; BARR, 1984; HAYS, 2004, p. 181-184.

⁵⁷² KOESTER, 2015, p. 827-828; OSBORNE, 2014, p. 19-20.

⁵⁷³ SCHNELLE, 2009, p. 767,768; KRAYBILL, 2004, p. 298-299; WRIGHT, 2012, p. 121.

comunidade opositora da Babilônia, onde quer que ela apareça. Não apenas por palavras ou manifestos, mas pela própria dinâmica da comunhão, por ser uma cidade em meio às cidades.

Isso não significa um espírito separatista e isolador. Confira as palavras de Bauckham:

O Apocalipse não responde à ideologia dominante promovendo a retirada cristã para um enclave partidário que deixa o mundo passível de julgamento enquanto se consola com sonhos milenares. Como esse é o padrão caricato da mentalidade apocalíptica, deve-se destacar que é oposta à visão do Apocalipse, que é orientada à vinda do reino de Deus em todo o mundo e que chama os cristãos a uma participação ativa nessa vinda do reino. Em sua esperança, ousada pela conversão de todas as nações para a adoração do Deus verdadeiro, ela desenvolve as características mais universalistas da tradição profética bíblica. Em sua concepção do testemunho profético da igreja defendendo o Deus verdadeiro e sua integridade contra as idolatrias políticas e econômicas de Roma, é fiel à convicção profética de que a adoração genuína a Deus é inseparável da justiça e da verdade em todos os aspectos da vida. É no universo público e político que os cristãos darão testemunho a favor do reino de Deus. O louvor, que é tão importante na perspectiva teocêntrica de Apocalipse, em nada se relaciona com o afastamento pietista do mundo público. Ele é a fonte de resistência à idolatria do mundo público, apontando para o reconhecimento do Deus verdadeiro por todas as nações, no culto universal ao qual toda a criação se destina⁵⁷⁴.

E as palavras de Wright:

A visão da esperança, então, confronta os regimes do dragão e das bestas. E a igreja, envolvida nessa esperança e testemunhando-a, deve constantemente se renovar na adoração ao verdadeiro Deus, à verdadeira Trindade, aprendendo assim a evitar a convivência com a besta de uma maneira que será muito mais exigente do que qualquer solução fácil e generalizada permitiria. A igreja deve viver como a *polis* alternativa, não se isolando de forma sectária, mas testemunhando, como Daniel e seus amigos, diante de reis e governantes. O objetivo não é condenar, mas redimir; as folhas na árvore são para a cura das nações, e as portas estão abertas para que os reis da terra tragam seus tesouros. Somente se mantivermos esse objetivo diante de nós é que evitaremos o isolamento que é a imagem espelhada da convivência⁵⁷⁵.

Os seguidores do Cordeiro estabelecem uma contraposição àqueles que se renderam à besta e possuem a sua marca (Ap 13.16,17). Isso quer dizer que, ao contrário daqueles que entregaram seus corações à besta e se sujeitaram aos esquemas imorais do Império em troca de vantagens econômicas e sociais, aqueles que optam pelo caminho do Cordeiro, a *communitas* de Deus, que não faz distinção de raça e etnia (Ap 5.9), renunciam à ganância que alimenta o poder bestial sobre as nações. Eles, por isso, estão dispostos até a morrer em perspectiva de uma

⁵⁷⁴ BAUCKHAM, 2022, p. 181.

⁵⁷⁵ "The vision of hope, then, confronts the regimes of the dragon and the beasts. And the church, caught up within and bearing witness to that hope, must constantly be refreshed in worship of the true God, the real Trinity, and so learn to avoid collusion with the beast in a way that will be much more demanding than any easy-going, one-size-fits-all solution would allow. The church is to live as the alternative polis, not by separating itself into sectarian isolation but by bearing witness, like Daniel and his friends, before kings and rulers. The aim is not to damn, but to redeem; the leaves on the tree are for the healing of the nations, and the gates stand open for the kings of the earth to bring their treasures. Only if we keep that goal before us will we avoid the isolation that is the mirror image of collusion." WRIGHT, 2012, p. 121, tradução própria.

cidade onde a luz da glória de Deus ilumina todas as pessoas. Aqueles que têm a Jesus como Senhor, e não César, escolhem uma ética de solidariedade, abertura e acolhimento.

Quanto mais a comunidade se apropriar dos valores da cidade celestial tanto mais ela se torna profética e apocalíptica: uma Teologia Política ambulante que desafia os arranjos políticos bestiais, a idolatria política e aqueles que a promovem⁵⁷⁶. E como profecia não é uma “determinação fatal” sobre o que vai acontecer, mas uma oportunidade ao arrependimento, as testemunhas de Jesus denunciam o espírito babilônico, sem perder a esperança por mudanças significativas ainda no presente⁵⁷⁷. Estas mudanças não são etapas de um progresso contínuo em direção ao futuro, nem estão a serviços da imposição de um império cristão, mas são frutos de um futuro que se antecipa pelo Espírito do Cristo ressurreto. A igreja é a comunidade que *progride* por *conservar* promessas antigas sobre um futuro que virá.

4.4 RECAPITULAÇÃO

O Livro do Apocalipse suscita debates mais extensos sobre suas implicações políticas, que não puderam ser abordadas aqui. Um exemplo seria o uso controverso do gênero feminino no livro⁵⁷⁸. No entanto, o objetivo da pesquisa foi destacar elementos propositivos de uma Teologia Política relevante para o presente. Não se trata apenas das teologias políticas possíveis, e por isso, inferências sobre a recepção do livro na história estiveram à margem do projeto. Mas sim de uma Teologia Política pertinente. Em outras palavras, a intenção era trazer à tona aquilo que do livro deveria, mais do que poderia, ser aplicável para pensar teologicamente o político hoje. Ainda assim, o que se pôde concluir é que a crítica política mais central do livro, o endeusamento da autoridade pública, é "facilmente" aplicável a uma série de fenômenos e comportamentos políticos, não só ao longo da história, mas também na contemporaneidade.

Através do que foi discutido neste capítulo, pôde-se observar a Teologia Política do Apocalipse em três níveis: (i) uma teologia que proporciona uma epistemologia política; um desvelamento sobre o cosmo em perspectiva histórica e escatológica, na medida que articula uma utopia política. Essa por sua vez produz bem mais do que proposições de ordem dogmática, pois ao adentrar os domínios mais profundos da experiência humana, ajusta os afetos e remodela a imaginação; neste sentido, o livro foi apresentado menos como uma série de códigos a serem decifrados, e mais como símbolos que fazem a mediação do olhar sobre a realidade; (ii) em

⁵⁷⁶ WRIGHT, 2012, p. 121.

⁵⁷⁷ BAUCKHAM, 2022, p. 179-184.

⁵⁷⁸ Para uma revisão sobre o tema: CHUNG, Miyon. Feminist Interpretations of Apocalyptic Symbols in Revelation. *Torch Trinity Journal*, v. 10, n. 1, p. 107-126, 2007.

relação à legitimação da soberania política, o livro apresenta fortes denúncias a idolatria dos poderes e instituições públicas, relativizando a dimensão da soberania do estado, submetendo-a a Cristo, lhe retirando a responsabilidade e prerrogativa de ser Cristo. Assim, a exclusividade do reino de Deus nas mãos do Cordeiro não concede a ninguém o direito de impô-lo em seu nome. Isso, de certa forma, reserva à autoridade pública um papel transitório e de serviço ao bem comum, levando-a a "reconhecer" sua função penúltima na história. *É a religião na política para combater a política como religião.* Porém, a esperança em relação ao futuro não permite um comportamento frio e isolado, mas estimula uma postura em direção à justiça em perspectiva da 'utopia' do reino de Deus. (iii) Em relação ao papel ativo da igreja no contexto político, a perspectiva escatológica e litúrgica do Apocalipse a convida a ser, por meio de sua própria forma de existir, uma oposição constante às formas dragônicas de poder. A igreja é instigada a promover, por meio de suas ações, as virtudes da cidade de Deus. Dessa maneira, ela se torna uma cidade que ilumina o que está ao seu redor, sendo um *apocalipse* do mundo que está por vir.

5 CONCLUSÃO

Depois de propor conclusões parciais em cada passo da pesquisa, o que cabe a esta não vai além de promover uma recapitulação objetiva, seguida de uma síntese igualmente pontual.

No primeiro capítulo foi proposta uma incursão no conceito de Teologia Política, sua polissemia e diferentes usos, bem como à sua condição de existir, qual seja: o entrecruzamento entre a religião e a política. Fez-se uma revisão de múltiplos ângulos nessa relação, que proporcionou temas e chaves analíticas que foram usadas com mais ou menos explicitude no decorrer da dissertação. Pode-se dizer o mesmo a respeito da tarefa de qualificar a definição de "Teologia Política", e à reflexão sobre seu desenvolvimento histórico-conceitual. Com revisões e definições prontas, chegou-se ao segundo capítulo.

Na segunda parte da pesquisa, através de uma introdução histórico-literária no livro, mostrou-se sobretudo, o aspecto altamente evocativo do Apocalipse, e como suas visões apresentam imagens fortes para confronto da ideologia e discursos simbólicos legitimadores do Império romano. Em virtude disso, se concluiu que o livro em si é uma elaboração teopolítica, e assim o faz através de um discurso de remodelação do imaginário e da percepção de realidade dos seus remetentes. Em outras palavras, o Apocalipse como Teologia Política é uma proposta de refundação epistemológica, antes de tudo.

Na terceira parte, foi desempenhado um esforço para produzir do Apocalipse uma Teologia Política para análise de questões e conceitos que transcendem o contexto de produção do livro. Buscando entender de que maneira as refundações epistêmicas propostas pelo livro servem como ferramentas de crítica e compreensão de fenômenos e arranjos políticos. A escatologia do livro confere um significado à história, apresentando razões confessionais e teológicas para a rejeição de qualquer forma de poder que se estabeleça por meio de um discurso de resolução última. Isso implica em recusar lealdade a qualquer autoridade que exige uma devoção absoluta e final. No curso disso, deve-se dizer também que a idolatria política, que desmascara e condena o Apocalipse, não se dirige apenas àquelas autoridades que se autointitulam deuses, mas sim àquelas que tomam por empréstimo prerrogativas que pertencem apenas a Deus e ao seu Cristo. E, a critério de aplicação prática, deve-se pontuar que tal disposição idolátrica pode não ocorrer objetivamente por parte da autoridade, mas da interpretação individual e subjetiva do sujeito.

No que se refere ao papel político da igreja, a Teologia Política do Apocalipse informará aos cristãos e cristãs seu papel profético e sua responsabilidade política como garantia de que o mundo conheça e experimente a justiça da cidade de Deus. Esse testemunho prático servirá como motivo para evitar a idolatria política e os projetos de sociedade que são impostos de cima para baixo. As sinalizações libertadoras do reino no presente tornam-se paradigmas políticos e morais pelos quais se cobra das instituições políticas o respeito à dignidade humana, o uso justo da "espada" e sua relação de subserviência ao bem comum, e não ao bem próprio.

Resumindo, aqui estão as principais funções da Teologia Política do Apocalipse que têm algo a dizer ainda hoje: reorientar os afetos e a condição epistêmica dos seus adeptos, proporcionando-lhes uma postura simultaneamente cética e esperançosa, ao recobrar um processo contínuo de autocrítica e aperfeiçoamento, estimulados pela esperança de que um dia esse processo irá terminar. Ao mesmo tempo, a Teologia Política do Apocalipse repercute em vigilância e ceticismo em relação às formas draconianas de poder e a projetos messiânicos alternativos. Pela desdivinização do poder em perspectiva escatológica, pode provocar mudanças significativas, considerando que, segundo o relato do Apocalipse, o pior que a autoridade política pode realizar está atrelado à sua elevação à condição divina, independentemente de ocorrer de forma mais ou menos explícita.

REFERÊNCIAS

- ADRIANO FILHO, José. Idolatria, poder e comércio. Um estudo de *Apocalipse* 18, 1-24. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, v. 3, n. 1, p. 137-155, 2011.
- ADRIANO FILHO, José; DE SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto. O culto imperial e o Apocalipse de João. **Estudos de religião**, v. 33, n. 1, p. 149-171, 2019.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Org.). **Guia Literário da Bíblia**. Editora Unesp: São Paulo, 2001.
- ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. **Apocalipsis, la fuerza de la esperanza: estudio, lectura y comentario**. Lima: Centro de Espiritualidad Ignaciana, 2000.
- ARON, Raymond. **History and Politics**. New Brunswick: Transaction Books, 1984.
- As religiões estão se tornando cada vez mais globais**. Ihuonline, 2012. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4343-jose-casanova>>. Acesso em: 29 setembro 2023.
- ASSMANN, Jan. **Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- ASSMANN, Jan. Political Theology: Religion as legitimizing fiction in antique and early modern critique, In: GIESEN, Bernhard; ŠUBER Daniel. **Religion and Politics**. Leiden: Brill, 2005. p. 193-203.
- AUNE, David E. Apocalypse renewed: An intertextual reading of the Apocalypse of John In: BARR, David L. (Ed.). **The reality of Apocalypse: Rhetoric and politics in the book of Revelation**. Society of Biblical Lit. Boston: Brill, 2006. p. 43-70.
- AUNE, David Edward. **Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1983.
- AUNE, David Edward. The Apocalypse of John and the problem of genre In: COLLINS, Adela Y. (ed). **Semeia 36: Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting**. Decatur: Scholars Press, 1986. p. 65-95.
- AUNE, Dr. David. **Revelation 1-5, Volume 52A**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 1998.
- AUNE, Dr. David. **Revelation 17-22, Volume 52C**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 1998.
- AUNE, Dr. David. **Revelation 6-16, Volume 52B**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 1998.
- BANDY, Alan S. The Layers of the Apocalypse: An Integrative Approach to Revelation's Macrostructure. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 31, n. 4, p. 469-499, 2009.

BANDY, Alan. The Hermeneutics of Symbolism: How to Interpret the Symbols of John's Apocalypse. **The Southern Baptist Journal of Theology**, v. 14, n. 1, 2010.

BAPTISTA, Mauro Rocha. Sobre o messianismo no fragmento político-teológico de Walter Benjamin. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 16, n. 2, p. 382-397, 2017, p. 388-393.

BARCLAY, John MG. **Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE 117 CE)**. California: Univ of California Press, 1996.

BARR, David L. The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis. **Interpretation**, v. 38, n. 1, p. 39-50, 1984.

BARR, David L. The story John told. Reading Revelation for its plot In: BARR, David L. (Ed.). **Reading the book of Revelation: A resource for students**. Atlanta: Society of Biblical Lit, 2003. p. 11-25.

BARR, David L. Violence in the Apocalypse of John in: KOESTER, Craig (Ed.). **The Oxford Handbook of the Book of Revelation**. New York: Oxford University Press, 2020. p. 300-303.

BARR, David Lawrence. The lamb who looks like a dragon In: BARR (Ed.). **The reality of Apocalypse: Rhetoric and politics in the book of Revelation**. Society of Biblical Lit. Boston: Brill, 2006, p. 205-220.

BARROS, Douglas Ferreira. Teologia Política. **Interações**, v. 15, n. 1, p. 12-41, 10 jul. 2020.

BAUCKHAM, Richard. **A Teologia do Livro do Apocalipse**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2022.

BAUCKHAM, Richard. **Climax of Prophecy**. New York: T&C Clark, 1993.

BEALE, Gregory K. **The book of Revelation**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. [livro digital].

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge**. Harmondsworth, 1985.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Editora Vozes, 2019.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.

GRUEN, Erich S. Roman Perspectives on the Jews in the Age of the Great Revolt In: BERLIN, Andrea M; OVERMAN, J. Andrew (Ed.) **The First Jewish Revolt: archaeology, history and ideology**. London/New York: Routledge, 2003, p. 41-56.

BEYERLE, Stefan. The Imagined World of the Apocalypses In: COLLINS, John Joseph (Ed.). **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. New York: Oxford University Press, 2020. p. 373-387.

BOBBIO, Norberto In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Geanfranco (Ed.). **Política** in: **Dicionário de Política. Brasília.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1 ed., 1998. p. 954-962.

BOFF, Clodovis. **Teologia e Prática. A Teologia do Político e suas mediações.** Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Clodovis. Teologia e prática. **REB**, Petrópolis, v. 36, n. 144, p. 789-810, 1976, p. 808-110.

BORING, M. Eugene. **Revelation.** Louisville: Westminster John Knox Press, 1982.

BORING, M. Eugene. **The continuing voice of Jesus: Christian prophecy and the gospel tradition.** Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOXALL, Ian. **Patmos in the Reception History of the Apocalypse.** Oxford UK: Oxford, 2013.

BOXALL, Ian; GREGORY, Bradley C. (Ed.). **The new Cambridge companion to biblical interpretation.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2022, p 15-152.

BRETHERTON, Luke. **Christ and the common life: political theology and the case for democracy.** Wm. B. Eerdmans Publishing, 2019. [livro digital].

BRIGHENTI, Agenor. A epistemologia e o método da Teologia da Libertação no pensamento de Clodovis Boff (The epistemology and method of liberation theology according to Clodovis Boff). **HORIZONTE: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 1403-1435, 2013.

CACCIARI, Massimo. **O Poder que Freia,** Belo Horizonte: Editora Ayme, 2013.

CAREY, Craig. Rhetorical Criticism In: BOXALL; GREGORY (Ed.). **The new Cambridge companion to biblical interpretation.** Cambridge: Cambridge University Press, 2022. p. 90-109.

CARTER, Warren. Revelation and Roman Rule in First-Century Asia Minor In: KOESTER, Craig (Ed.). **The Oxford Handbook of the Book of Revelation.** New York: Oxford University Press, 2020, p. 133-147.

CARTER, Warren. **The Roman empire and the New Testament: An essential guide.** Nashville: Abingdon Press, 2006.

CARVALHO, José Carlos. O Apocalipse e lugares utópicos. **Revista de Cultura Teológica**, v. 26, n. 92, p. 159-170, 2018.

CASANOVA, José. Rethinking Public Religions In: SHAH, Timothy Samuel; STEPAN, Alfred; TOFT, Monica Duffy (Ed.). **Rethinking religion and world affairs.** NEW YORK: OUP USA, 2012, p. 25-35.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago press, 2011.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

CASSIRER, Ernst. **The philosophy of symbolic forms. Vol. I: Language**. New York: Routledge, 2021.

CAVANAUGH, William T. Religious violence as modern myth. **Political theology**, v. 15, n. 6, p. 486-502, 2014.

CAVANAUGH, William T. The myth of religious violence in MURPHY, Andrew R (Ed.). **The Blackwell Companion to Religion and Violence**, 2011.

CAVANAUGH, William T.; SCOTT, Peter Manley, Introduction, In: CAVANAUGH, William T.; SCOTT, Peter Manley (Ed.). **Wiley Blackwell companion to political theology**. New Jersey: John Wiley & Sons, 2019.

CHUNG, Miyon. Feminist Interpretations of Apocalyptic Symbols in Revelation. **Torch Trinity Journal**, v. 10, n. 1, p. 107-126, 2007.

COHN, Norman. **The pursuit of the millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages**. Oxford, UK: Oxford University, 1970

COLLINS, Adela Yarbro. **Crisis and catharsis: The power of the Apocalypse**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1984.

COLLINS, Adela Yarbro. **The combat myth in the Book of Revelation**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1976.

COLLINS, Adela Yarbro. The political perspective of the Revelation to John. **Journal of Biblical Literature**, v. 96, n. 2, p. 241-256, 1977.

COLLINS, Adela Yarbro. Vilification and Self-Definition in the book of Revelation. **Harvard theological review**, v. 79, n. 1-3, p. 308-320, 1986.

COLLINS, Adela Yarbro; COLLINS, John J. **King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature**. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008. [livro digital]

COLLINS, **Apocalypse, prophecy, and pseudepigraphy: On Jewish apocalyptic literature**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2015.

COLLINS, John J. From prophecy to apocalypticism: The expectation of the end. **The Encyclopedia of Apocalypticism**, v. 1, p. 129-161, 2000.

COLLINS, John J. Introduction: Towards the Morphology of a Genre in COLLINS, John J. **Semeia 14: The Morphology of a Genre**. Missoula: Scholars Press, 1979.

COLLINS, John J. Temporalidade e política na literatura apocalíptica judaica. **Oracula**, v. 1, n. 2, p. 5-19; 2012.

COLLINS, John J. **The apocalyptic imagination: An introduction to Jewish apocalyptic literature**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2016.

COLLINS, John J.; HARLOW, Daniel. Early Judaism. **A Comprehensive Overview, Grand**, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2012.

COOK, Stephen L. Apocalyptic Prophecy In: COLLINS, John Joseph (Ed.). **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. New York: Oxford University Press, p. 19-35.

COOK, Stephen L. **Prophecy & Apocalypticism: The Postexilic Social Setting**. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

COURT, John M. **Approaching the apocalypse: a short history of Christian millenarianism**. London: I.B. Tauris, 2008.

DA ROSA, Wanderley Pereira. Teologia Política em Martinho Lutero. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 1210-1229, 2016.

DE BLOCH, Ernst. **The Spirit of Utopia**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.

DE CARVALHO, Osiel Lourenço. A FORÇA DA ESCATOLOGIA. **Pax Domini**, v. 2, n. 2, p. 03-15, 2017.

DE SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto. A linguagem do Apocalipse: Apontamentos para uma interpretação conectiva e polissêmica. **REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 14, n. 2, p. 637-656, 2020.

DE VILLIERS, Pieter GR. Reading the Book of Revelation politically. **Stellenbosch Theological Journal**, v. 3, n. 2, p. 339-360, 2017.

DE VRIES, Hent. Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political in: DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence Eugene (Ed.). **Political theologies: Public religions in a post-secular world**. New York: Fordham Univ Press, 2006, p.1-90.

DESILVA, David A. **Discovering Revelation: Content, Interpretation, Reception**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2021. [livro digital].

DESILVA, David A. Honor discourse and the rhetorical strategy of the Apocalypse of John. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 21, n. 71, p. 79-110, 1999.

DESILVA, David A. The social setting of the Revelation to John: Conflicts within, fears without. **Westminster Theological Journal**, v. 54, n. 2, p. 273-302, 1992.

DESILVA, David Arthur. **Seeing things John's way: The rhetoric of the Book of Revelation**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

DESILVA, David. Rhetorical Features of the Book of Revelation In: KOESTER, Craig (Ed.). **The Oxford Handbook of the Book of Revelation**. New York: Oxford University Press, 2020, p. 69-83.

DITOMMASO, Lorenzo. Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity: (Part II). **Currents in Biblical Research**, v. 5, n. 3, p. 367-432, 2007, p. 384-390.

DITOMMASO, Lorenzo. History and apocalyptic eschatology: a reply to JY Jindo. **Vetus Testamentum**, v. 56, n. 3, p. 413-418, 2006.

DOBRORUKA, Vicente. Josefo, a literatura apocalíptica e a Revolta de 70 na Judéia. **PHOÏNIX**, v. 8, n. 1, p. 372-391, 2002.

DOOYEWEERD, Herman. **A New Critical of Theoretical Thought**. V.1. The Necessary Presuppositions of Philosophy. Phillipsburg, NJ: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969.

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

DURKHEIM, Émile **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

ELLIOTT, Neil; HORSLEY, Richard A. Romans 13: 1-7 in the Context of Imperial Propaganda. **Paul and empire**. Harrisburg: Trinity Press International, 1997, p. 184-204.

ELLUL, Jacques. **Apocalipse: arquitetura em movimento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

ELSHTAIN, Jean Bethke. Augustine. In: CAVANAUGH, William T.; SCOTT, Peter Manley (Ed.). **Wiley Blackwell companion to political theology**. New Jersey: John Wiley & Sons, 2019, p. 41-53.

ESLER, Philip F. Social-Scientific Approaches to Apocalyptic Literature In: COLLINS, John Joseph (Ed.). **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. New York: Oxford University Press, p. 124-144.

FANNING III, Buist M. **Revelation**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020.

FANNING, Buist M. 13 Greek Tenses in John's Apocalypse: Issues in Verbal Aspect, Discourse Analysis, and Diachronic Change. In: DOW, Lois K Fuller; EVANS, Craig (Ed.); PITTS, Andrew W. **The Language and Literature of the New Testament**. Brill, 2017. p. 328-353.

FIGUEIREDO, Nestor. Sobre a definição de religião: historiografia, críticas e possibilidades. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 19, n. 2, p. 271-294, 2019.

- FIORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 2010, p. 253-282.
- FIORENZA, Elisabeth S. Babylon the Great: A rhetorical-political reading of Revelation 17-18 In: BARR (Ed.). **The reality of Apocalypse: Rhetoric and politics in the book of Revelation**. Society of Biblical Lit. Boston: Brill, 2006, p. 243-269.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **Revelation: Vision of a Just World**. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **The book of Revelation: justice and judgment**. Philadelphia: Fortress press, 1985.
- FITZGERALD, Timothy. Critical religion and critical research on religion: Religion and politics as modern fictions. **Critical Research on Religion**, v. 3, n. 3, p. 303-319, 2015.
- FLANAGAN, Thomas. The politics of the millennium. **Terrorism and Political Violence**, v. 7, n. 3, p. 164-175, 1995.
- FLOOD, Christopher. **Political myth**. New York: Routledge, 2002.
- FOX, Matthew. The Myth of Rome in: DOWDEN, Ken; LIVINGSTONE, Niall (Ed.). **A companion to Greek mythology**. John Wiley & Sons, 2014. p. 243-264.
- FREDERIKSEN, Paula. Tyconius and Augustine on the Apocalypse In: EMMERSON, Richard Kenneth; MCGINN, Bernard. **The apocalypse in the Middle Ages**. Ithaca, NY : Cornell University Press, 1992, p. 20-37.
- FRIESEN, Steven J. **Imperial cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the ruins**. New York: Oxford University Press, 2001,
- FRIESEN, Steven J. Myth and symbolic resistance in Revelation 13. **Journal of Biblical Literature**, v. 123, n. 2, p. 281-313, 2004.
- FRYE, Northrop. **O Grande Código da Bíblia**. Campinas: Editora Sétimo Selo, 2021.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. **Estudos avançados**, v. 13, p. 191-206, 1999.
- GARNSEY, Peter; SALLER, Richard (Ed.). **The Roman Empire: economy, society and culture**. Berkeley, CA: Univ of California Press, 2015. [livro digital]
- GENTILE, Emilio. **Politics as religion**. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- GENTILE, Emilio. **God's Democracy: American Religion after September 11: American Religion after September 11**. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2008.

GENTILE, Emilio; MALLETT, Robert. The Sacralisation of politics: Definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism. **Totalitarian movements and political religions**, v. 1, n. 1, p. 18-55, 2000, p. 24-25.

GIANTURCO, Adriano. **A Ciência da Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

GOODMAN, Martin. **The Roman World 44 BC-AD 180**. Nova York: Routledge, 2003.

GOODMAN, Martin. **The ruling class of Judaea: the origins of the Jewish revolt against Rome, AD 66-70**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GORMAN, Michael J. **Lendo o Apocalipse com Responsabilidade**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2022.

GRAY, John. **Sete tipos de ateísmo**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2012. [livro digital].

Guerra na Ucrânia: os sacerdotes da Igreja Ortodoxa russa que estão se rebelando contra Moscou. BBC. Disponível em: [<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61145428>]. Acesso em: 9 Jan, 2023.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia de la Liberacion**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

HABERMAS, Jurgen. On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion in: DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence Eugene (Ed.). **Political theologies: Public religions in a post-secular world**. New York: Fordham Univ Press, 2006. p. 251-260.

HAMERTON-KELLY, Robert. Um ensaio introdutório In: HAMERTON-KELLY, Robert (Org.). **Política e Apocalipse: Estudos em Violência, Mimese e Cultura**. São Paulo: É Realizações, 2019, p. 9-48.

HANSON, Paul D. **Apocalypse, Genre and Apocalypticism**. The Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume, p. 27-34, 1976.

HARDING, Susan. Imagining the last days: the politics of apocalyptic language. **Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences**. vol. 42. n. 2, p. 14-44, 1994.

HAUERWAS, Stanley. **Approaching the end: eschatological reflections on church, politics, and life**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2013. [livro digital].

HAUERWAS, Stanley. **In good company: The Church as polis**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.

HAYS, Richard. **Moral vision of the New Testament: A contemporary introduction to New Testament ethics**. Nova York: Harper Collins, 2004.

HELHOLM, David. The Problem of Apocalyptic Genre In: COLLINS, Adela Y. (ed). **Semeia 36: Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting**. Decatur, GA: Scholars Press, 1986. p. 13-53.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Man is not alone: A philosophy of religion**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1976.

HILL, Andrew E.; WALTON, J. H. **Panorama do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2007.

HOLLERICH, Michael. Carl Schmitt In: CAVANAUGH, William T.; SCOTT, Peter Manley (Ed.). **Wiley Blackwell companion to political theology**. New Jersey: John Wiley & Sons, 2019. p. 111-123.

HOPKINS, Keith. The political economy of the Roman empire In: MORRIS, Ian; SCHEIDEL, Walter (Ed.). **The dynamics of ancient empires: state power from Assyria to Byzantium**. Oxford UK: Oxford University Press, 2009. p. 178-204.

HORSLEY, Richard A. Renewal movements and resistance to empire in ancient Judea In: SUGIRTHARAJAH, Rasiah S (Ed.). **The postcolonial Biblical reader**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2005. p. 69-77.

HOVEY, Craig. Liberalism and Democracy In: HOVEY, Craig; PHILLIPS, Elizabeth (Ed.). **The Cambridge companion to Christian political theology**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015. p. 197-215

HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHER, Anthony. **Desmascarando o imperialismo: interpretação do Apocalipse ontem e hoje**. São Paulo: Paulus, 2003.

HUBER, Konrad. Imagery in the Book of Revelation In: KOESTER, Craig (Ed.). **The Oxford Handbook of the Book of Revelation**. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 52-67.

HURTADO, Larry W. Destroyer of the Gods. **Early Christian Distinctiveness in the Roman World**, Texas: Waco, 2016. [livro digital]

ITURBE, José Rodríguez. **Mitos y Religiones Políticas**. Chía: Universidad de la Sabana, 2022. [livro digital]

JAMES, Tom; TRUE, David. Eschatology and Political Ethics. In: LONG, Stephen; MILES, Rebekah L. (Ed.). **The Routledge Companion to Christian Ethics**. New York: Routledge, 2023. p. 312-324.

JHONSTON, Saral Ilies (Ed.) et al. **Religions of the ancient world**. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004. p. 547-563.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os Dois Corpos do Rei: Um estudo sobre Teologia Política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KÄSEMANN, Ernst. **New Testament questions of today**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

KELLER, Catherine. **Political theology of the earth: Our planetary emergency and the struggle for a new public**. New York: Columbia University Press, 2018.

KIEL, Micah D. **Apocalyptic Ecology: The Book of Revelation, the Earth, and the Future.** Collegeville: Liturgical Press, 2017.

KLAUS, Koch. **The rediscovery of Apocalyptic:** a polemical work on a neglected area of Biblical studies and its damaging effects on theology and philosophy. Naperville: A.R. Allenson, 1972.

KOESTER, Craig R. Babylon and New Jerusalem in the Book of Revelation: Imagery and Ethical Discernment. In: ZIMMERMANN, Ruben (ed.) and JOUBERT, Stephan (ed.). **Biblical Ethics and Application: Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse. Kontexte Und Normen Neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, p. 353-370.

KOESTER, Craig R. Revelation's visionary challenge to ordinary empire. **Interpretation**, v. 63, n. 1, p. 5-18, 2009, p. 12-13.

KOESTER, Craig R. Roman slave trade and the critique of Babylon in Revelation 18. **The catholic biblical quarterly**, v. 70, n. 4, p. 766-786, 2008.

KOESTER, Craig R.. **Revelation: a new translation with introduction and commentary.** London: Yale University Press, 2015.

KOLAKOWSKI, Leszek. Introduction: Need of Utopia, Fear of Utopia Leszek Kolakowski. In: BIALER, Seweryn; SLUZAR, Sophia (Ed.). **Radicalism In The Contemporary Age, Volume 2.** New York: Routledge, 2019. p. 3-11.

KOLAKOWSKI, Leszek. **O espírito revolucionário e Marxismo: utopia e antiutopia.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher. **Revelation: the apocalypse of Jesus Christ.** Oxford: John Wiley & Sons, 2004.

KRAYBILL, John N. **Culto e comércio imperiais no apocalipse de João.** São Paulo: Paulinas, 2004.

LADD, George Eldon. Why not prophetic-apocalyptic?. **Journal of Biblical Literature**, p. 192-200, 1957.

LANDES, Richard. **Heaven on earth: The varieties of the millennial experience.** New York: Oxford University Press, 2011.

LEFORT, Claude. The Permanence of the Theologico-political? in: DE VRIES, Hent (Ed.); SULLIVAN, Lawrence Eugene (Ed.). **Political theologies: Public religions in a post-secular world.** New York: Fordham Univ Press, 2006, p.148-187.

LEVINE, Daniel H. Religion and Politics in Comparative and Historical Perspective. In: MADELEY, John T. S. **Religion and Politics.** London: Routledge, 2019. p. 3-30.

LEWIS, C.S. **O Peso de Glória.** São Paulo: Editora Vida, 2008.

- LILLA, Mark. **The stillborn god: Religion, politics, and the modern west.** New York: Vintage, 2007.
- LINCOLN, Bruce. **Discourse and the construction of society: Comparative studies of myth, ritual, and classification.** New York: Oxford University Press, 1989.
- LONERGAN, Bernard. **Método em Teologia.** São Paulo: É realizações, 2012.
- LOZADA JR, Francisco. Literary Criticism In: BOXALL; GREGORY (Ed.). **The new Cambridge companion to biblical interpretation.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2022. p.73-89.
- MAFFEY, Aldo. Utopia In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Ed.). Política in: **Dicionário de Política. Brasília.** 1 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília., 1998. p. 1284-1290.
- MAIER, Hans. Political religion–state religion–civil religion–political theology. In: MAIER, Hans (Ed.). **Totalitarianism and Political Religions, Volume III,** New York: Routledge, 2007. p. 197-201.
- MAIER, Harry O. Post-Colonial Interpretation of the Book of Revelation In: KOESTER, Craig (Ed.). **The Oxford Handbook of the Book of Revelation.** New York: Oxford University Press, 2020. p. 499-511.
- MAZZAFERRI, Frederick David. **The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective.** Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- MCCAULLEY, Esau. **Uma leitura negra: Interpretação bíblica como exercício de esperança.** São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2021.
- MCINTYRE, Gwynnaeth. Imperial cult. **Brill Research Perspectives in Ancient History**, v. 2, n. 1, p. 1-88, 2019.
- MEIER, Heinrich. What is political theology?. **Interpretation: A Journal of Political Philosophy.** New York, v. 30, n. 1, p. 79-92, 2002.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.
- METZ, Johannes B. **Theology of The World.** The New York: Seabury Press, 1973.
- METZ, John B. Political Theology: A New Paradigm of Theology In: ROUNER, Leroy S (Ed.). **Civil religion and political theology.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986. p. 141-153.
- METZ, John B. Religion and Society in the Light of a Political Theology. **Harvard Theological Review**, v. 61, n. 4, p. 507-523, 1968.
- MEYER, Ben F. **Critical realism and the New Testament.** Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1989.

MILBANK, John. The last of the last: Theology, authority and democracy. In: MARKS, Darren C. (Ed.). **Shaping a Theological Mind**. New York: Routledge, 2002. p. 59-83.

MILBANK, John. **Theology and social theory: Beyond secular reason**. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

MIRANDA, Valtair A. Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João. **REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 9, n. 14, p. 389-416, 2015.

MIRANDA, Valtair Afonso. Martírio e projeção de violência como estratégias religiosas no Apocalipse de João. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 5, n. 2, jul-dez, p. 115-128, 2014.

MIRANDA, Valtair. “Por pouco tempo”: uma leitura político-religiosa de Apocalipse 12, 1-18. **Estudos Bíblicos**, v. 32, n. 125, p. 106-115, 2015.

MAIER, Hans; SCHÄFER, Michael. ‘Political religion’: The potentials and limitations of a concept in: MAIER, Hans (Ed.). **Totalitarianism and Political Religions, Volume II**. New York: Routledge, 2007. p. 284-294.

MOLTMANN, Jürgen. **Ética da esperança**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

MOLTMANN, Jürgen. **On human dignity: political theology and ethics**. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. **The coming of God: Christian Eschatology**. London: SCM Press, 1996.

MOLTMANN, Jürgen. European Political Theology In: HOVEY, Craig; PHILLIPS, Elizabeth (Ed.). **The Cambridge companion to Christian political theology**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015, p. 3-22.

NAJMAN, Hindy. The inheritance of prophecy in apocalypse In: COLLINS, John Joseph (Ed.). **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. New York: Oxford University Press, p. 37-51.

NEVILLE, Robert Cummings. **Defining religion: Essays in philosophy of religion**. Albany, NY: SUNY Press, 2018.

NEWMAN, Saul. **Political theology: A critical introduction**. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2018.

NEWSOM, Carol A. **Daniel: A Commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014.

NEWSOM, Carol Ann. Spying out the land In: TROXEL, Ronald L.; FRIEBEL, Kelvin G.; MAGARY, Dennis R. (Ed.). **Seeking out the Wisdom of the Ancients: Essays offered to honor Michael V. Fox on the occasion of his sixty-fifth Birthday.** Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005, p. 437-450.

NIEBUHR, Reinhold. **Faith and History-A Comparison of Christian and modern views of History.** New York: Charles scribner's sons, 1949.

O'DONOVAN, Oliver. The Political Thought of the Book of Revelation. **Tyndale Bulletin**, v. 37, p. 61-94, 1986.

O'DONOVAN, Oliver. **The Desire of the Nations: Rediscovering the roots of political theology.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.

O'DONOVAN, Oliver; LOCKWOOD, Joan Lockwood (Ed.). **From Irenaeus to Grotius.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

OAKESHOTT, Michael. **A política da fé e a política do ceticismo.** São Paulo: É Realizações Editora, 2018,

OSBORNE, Grant R. **Apocalipse: comentário exegetico.** São Paulo: Vida Nova, 2014.

OSBORNE, Grant R. Tendências recentes nos estudos do livro do Apocalipse In: MCKNIGHT, Scott; OSBORNE, R. Grant (Ed.). **Faces do Novo Testamento: Um exame das pesquisas recentes.** Rio Janeiro: CPAD, 2018, p. 499-532.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado.** São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.

PANNENBERG, Wolfhart. **Theology and the philosophy of science.** Philadelphia: Westminster Press, 1976.

PELLICANI, Luciano. From the Apocalypse to the Revolution. **Telos**, v. 2014, n. 166, p. 25-41, 2014.

PERRIN, Norman. Eschatology and hermeneutics: Reflections on method in the interpretation of the New Testament. **Journal of Biblical Literature**, v. 93, n. 1, p. 3-14, 1974.

PHILLIPS, Elizabeth. Eschatology and Apocalyptic In: HOVEY, Craig; PHILLIPS, Elizabeth (Ed.). **The Cambridge companion to Christian political theology.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015, p. 274-293.

PHILLIPS, Elizabeth. **Political Theology.** London: T & T Clark International, 2012.

PINHEIRO, Jorge. **Teologia Política: Paul Tillich, Enrique Dussel e a Experiência Brasileira.** São Paulo: Fonte Editorial, 2006

PLANT, Raymond. **Politics, theology and history.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

POCOCK J.G.A. **Political Thought and History: Essays on Theory and Method**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, p. 257-271.

PORTER, Stanley E. **Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice**. Grand Rapids: Baker Academic, 2015, p. 135-144.

PORTIER, Philippe. Democracia e religião no pensamento de Jürgen Habermas. **Numen**, v. 16, n.1, 2013.

PORTIER-YOUNG, Anatheia. **Apocalypse against Empire: Theologies of resistance in early Judaism**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.

PORTIER-YOUNG, Anatheia. Jewish Apocalyptic Literature as Resistance Literature In: COLLINS, John Joseph (Ed.). **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 146-162.

PRICE, Simon RF; PRICE, Simon RF. **Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

RAPPAPORT, Roy A. **Ritual and Religion in the Making of Humanity**. Cambridge/UK: Cambridge University Press, 1999.

RASCH, William. Political theology and political form: power, contingency, authority, belief. **Journal for Cultural Research**, v. 20, n. 3, p. 217-234, 2016.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993, p. 212-254.
REAGAN RECANTS: His Path From Armageddon to Detente. Los Angeles Times. Disponível em: [<https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1988-01-03-op-32475-story.html>]. Acesso em: 12 SET 2023.

REDDISH, Mitchell Glen. **Revelation**. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2001.

REINKE, André Daniel et al. **Paixão por Israel: aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil**. 287 p. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia - Faculdades Est. São Leopoldo, 2022.

REYNOLDS, Benjamin E.; STUCKENBRUCK, Loren T. (Ed.). **The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of New Testament Thought**. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

RICHARD, Pablo, **Apocalipsis: Reconstrucción de la Esperanza**. San José de Costa Rica: DEI, 1994.

RICOEUR, Paul. **LA SYMBOLIQUE DU MAL**. Paris: Editions Montaigne, 1960.

ROWLAND, Christopher. **Radical Prophet: The Mystics, Subversives and Visionaries Who Foretold the End of the World**. London: Bloomsbury Publishing, 2017.

ROWLAND, Christopher. Scripture In: HOVEY, Craig; PHILLIPS, Elizabeth (Ed.). **The Cambridge companion to Christian political theology**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015, p. 157-175.

ROWLAND, Christopher. **The open heaven: A study of apocalyptic in Judaism and early Christianity**. London: SPCK, 1998.

RUIZ, Jean-Pierre. Betwixt and between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse In: BARR, David L. (Ed.). **The reality of Apocalypse: Rhetoric and politics in the book of Revelation**. Society of Biblical Lit. Boston: Brill, 2006, p. 221-241.

SANTOS, Henrique Souza. Entre dois mundos: uma entrevista sobre Apocalipse de João e Teologia Política com Christopher Rowland. **Estudos Teológicos**, v. 62, n. 2, p. 405-413, 2022.

SANTOS, Henrique Souza. Fake News como Apocalipse: Epistemologia e Teologia Política. *Unus Mundus*, Belo Horizonte, n. 2, jul-dez, 2023.

SCATOLLA, Merio, **Teologia Política**. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHMITT, Carl. **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

SCHNELLE, Udo. **Theology of the new testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

SCOTT, Peter Manley. Politics and The new visibility of theology In: WARD, Graham (ed); HOELZL, Michael (Ed.). **The new visibility of religion: Studies in religion and cultural hermeneutics**. New York Bloomsbury Publishing, 2008, p. 172-182.

SMITH, James K.A. **Aguardando o Reino**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2020.

SÖDING, Thomas. Heilig, heilig, heilig: zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, p. 49-76, 1999.

STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (Ed.). **The Oxford Handbook of the Study of Religion**. Reino Unido, Oxford University Press, 2016, p. 9-29.

STERN, Fábio L. Metodologia em ciência da religião. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 9, n. 1, p. 138-160, 2020.

STURM, Richard E. et al. Defining the word "apocalyptic": a problem in biblical criticism. **Apocalyptic and the New Testament**, v. 24, p. 17-48, 1989, p. 18-20.

TALMON, J. L. **Political Messianism: The Romantic Phase**. New York: Frederick A. Praeger, 1960.

TELLBE, Mikael. Relationships among Christ-Believers and Jewish Communities in First-Century Asia Minor In: KOESTER, Craig (Ed.). **The Oxford Handbook of the Book of Revelation**. Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 153-167.

TEMIN, Peter. The economy of the early Roman Empire. **Journal of Economic Perspectives**, v. 20, n. 1, p. 133-151, 2006.

TERRA, Kenner. O Apocalipse de João e a interpretação cosmológica do mundo Romano. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, v. 9, n. 3, p. 760-784, 2017.

THISELTON, Anthony C. **Systematic theology**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2015.

THISELTON, Anthony, **Hermenêutica**. Campinas, SP: Editora Aldersgate, 2022;

THISELTON, Anthony. **New Horizons in Hermeneutics**. Zondervan: Grand Rapids, Michigan, 1992;

TILLICH, Paul; ADAMS, James Luther. **What is religion?** New York: Harper & Row, 1969.

THOMPSON, Leonard L. **The book of Revelation: Apocalypse and empire**. Oxford/New York: Oxford University Press on Demand, 1990.

VAN HENTEN, Jan Willem. Dragon myth and imperial ideology in Revelation 12-13 In: BARR, David L. (Ed.). **The reality of Apocalypse: Rhetoric and politics in the book of Revelation**. Society of Biblical Lit. Boston: Brill, 2006, p. 181-203.

VAN HENTEN, Jan Willem. Dragon myth and imperial ideology in Revelation 12-13. In: BARR (Ed.). **The reality of Apocalypse: Rhetoric and politics in the book of Revelation**. Society of Biblical Lit. Boston: Brill, 2006, p. 181-203.

VANNI, Ugo. Liturgical dialogue as a literary form in the Book of Revelation. **New Testament Studies**, v. 37, n. 3, p. 348-372, 1991.

WACHHOLZ, Wilhelm. O SER HUMANO COOPERADOR COM DEUS:: ÉTICA CRISTÃ A PARTIR DOS DOIS REGIMENTOS E TRÊS ESTAMENTOS NA TEOLOGIA DE MARTIM LUTERO. **Estudos Teológicos**, v. 57, n. 1, p. 14-29, 2017.

WALLS, Jerry (Ed.). **The Oxford handbook of eschatology**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010, p. 263-279.

WARREN, Mark E. What is political?. **Journal of theoretical politics**, v. 11, n. 2, p. 207-231, 1999.

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ícone Editora, 2015.

WESTFALL, Cynthia Long. Running the Gamut: The Varied Responses to Empire in Jewish Christianity In: PORTER, Stanley E.; WESTFALL, Cynthia Long (Ed.). **Empire in the New Testament**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011, 230-258.

WHEELWRIGHT, Philip Ellis. **Metaphor & reality**. Bloomington: Indiana University Press, 1962.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1996.

WOLTERSTORFF, Nicholas. **The mighty and the almighty: An essay in political theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

WOOD, Shane J. **The alter-imperial paradigm: Empire studies & the Book of Revelation**. Leiden: Brill, 2015.

WRIGHT, N.T. **História e Escatologia: Jesus e a Promessa da Teologia Natural**, Rio de Janeiro: Vida Nova, 2021.

WRIGHT, N.T., Revelation and Christian Hope: Political Implications of the Revelation to John in HAYS, Richard B.; ALKIER, Stephan. **Revelation and Christian Hope: Political Implications of the Revelation to John**. Texas: Baylor University Press, 2012, p. 105-224.

WRIGHT, Nicholas Thomas. **The New Testament and the people of God**. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

WRIGHT, Nicholas Thomas; BIRD, Michael F. **The New Testament in its world: An introduction to the history, literature, and theology of the first Christians**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2019, livro digital.

YODER, John Howard. **The politics of Jesus: Vicit agnus noster**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994.

ZANKER, Paul. **The power of images in the age of Augustus**. Detroit: University of Michigan Press, 1988.